

MAHMUT AY  
ORCID: 0000-0003-3990-1044  
Ankara University

## **Percepcja teologiczno-religijnych struktur wyznaniowych a naturalna kreatywna dyspozycja człowieka: perspektywa islamu**

### **The Perception of Theological/ Religious and Sectarian Structures versus the Natural Human Capacity to Create: A Muslim Perspective**

**Abstract:** The Muslim tradition brought secondary and sectarian literature on up-front and made its followers paralyzed by the confines of theological structures deactivating any human potentials bestowed upon them. Any attempt for aesthetic and artistic creativity expressing human emotional capacity could be easily condemned and banned for being against the Sharia law. Thus, human life becomes a subject of thorough surveillance under the light of sectarian, secondary and tertiary, narratives. This dilemma creates a conflict between the dynamic human powers of creativity and historically accumulated mindsets. This paper aims at investigating instances of this tension and finding some alternative responses to the problems it poses.

**Keywords:** Human creativity, Sectarian structures, Theological absolutism, Religious authority, Marginalization of other

### **Wstęp**

Artykuł niniejszy podejmuje zagadnienie roli przekonań religijnych w kształtowaniu się ludzkiej kreatywności. W jego pierwszej części przedstawione jest znaczenie autorytetu religijnego i politycznego w wyznaczaniu sztywnych granic aktywności intelektualnej z jednoczesnym wskazywaniem na to, co odmierne (inne) i nieakceptowane. Stosunek do odmienności jest procesem, który nigdy nie dokonuje

się neutralnie w znaczeniu politycznym lub religijnym, co sprawia, że zrozumienie przez danego, świeckiego wyznawcę rzeczywistej prawdy na jej temat jest prawie niemożliwe, ponieważ musi ono dokonywać się w granicach określonej, zwykle swojej własnej, struktury wyznaniowej. Według niniejszego studium, tego rodzaju „częściowe prawdy” stanowią przyczynę nietolerancji wobec odmienności i prowadzą do izolacji wobec wszelkich poglądów innych niż dominująca ortodoksja. Naszym zdaniem struktury poznawcze tego rodzaju są konsekwencją posługiwania się szczątkowymi i zniekształconymi przekazami i tekstami „fundującymi” własną orientację wyznaniową. Dane źródła tego rodzaju zawsze będą podkreślać zgodność istoty przekazywanej w ich ramach doktryny z naturą ludzką. Jednakże interpretacje oraz symboliczni przedstawiciele tej doktryny (duchowni i ulemowie) tworzą tak naprawdę epistemologiczną lukę między istotą przekazywanej treści a ludzką percepcją. W dalszej części artykułu omówiona jest możliwość odejścia od tak zdefiniowanych historycznych sposobów percepcji poprzez dekonstrukcję narracji wtórnych, na podstawie których doszło do pojawienia się wyżej wskazanych zniekształceń i szczątkowości. Chodzi tu przede wszystkim o odmowę „życia” w środowisku wyznaczonym wyłącznie przez nagromadzone, ustanawiające kategoryczne podziały, „przekazy kanoniczne”. Można to również osiągnąć dzięki właściwemu podejściu do istoty religii, z jej naturalnymi ograniczeniami, poprzez konfrontację ze źródłowym dla niej tekstem, odczytywanym bez żadnych pośredników oraz stosowania tendencyjnych, partykularystycznych i ezoterycznych dla danej orientacji, pojęć.

### **Podstawa i legitymizacja epistemologii religijnej (wyznaniowej). Rola profesjonalizacji — uczeni religijni oraz władza polityczna**

Zacznijmy od anegdoty pochodzącej ze słynnej *Kitab fi tahqiq ma li-l-Hind* Abu Rayhana Muhammada al-Biruniego (zm. 440/1048). Biruni przekazuje:

Któregoś dnia, przebywałem w obecności uznanego uczonego Abu Sahla al-Tiflisiego, który krytykował autora książki o mutazylizmie za niesprawiedliwe przedstawienie tego nurtu. Między innymi zniekształcił on stwierdzenie, będące częścią ich doktryny: „Bóg jest wszechwiedzący *w sobie (bizatihî)*”, oddając je za pomocą formuły „Bóg nie ma żadnej wiedzy”. W ten sposób starał się wykazać, że uczeni mutazylicy przypisują Bogu niewiedzę. Będąc świadkiem tej hańby, stwierdziłem, że jest ona prawdziwym przekleństwem — zaprawdę, niewiele pozostaje niewzruszonymi, przedstawiając opinie swoich przeciwników i adwersarzy<sup>1</sup>.

Al-Biruni wyraził w ten sposób przekonanie, że wszelka istniejąca literatura dotycząca wyznań i religii, począwszy od dzieł herezjograficznych (*maqalat*) aż po różnego rodzaju prace doksograficzne (*‘aqida*), przepełniona jest uprzedzeniami, wypaczeniami i fałszywymi obrazami. Uczony ten stwierdza, że obiektywny badacz musi starać się dotrzeć do prawdziwej nauki każdego z badanych przez siebie nurtów, opierając się na jego pierwotnych źródłach, i według praktykujących, reprezentujących

---

<sup>1</sup> E.R. El-Biruni, *Tahqiq Ma Li'l Hind*, tłum. K. Burslan, Ankara 2015, s. xxii–xxiii.

go wyznawców. Jest to konieczne, nawet jeśli odkryte w ten sposób treści nie mogą nigdy zostać uzasadnione jako ostateczna prawda czy absolutna wartość. Odnosząc się do tego, co al-Biruni określił jako „przekleństwo uprzedzeń i wypaczeń”, którym tylko nieliczni pozostają niedotknięci, możemy przekonać się, że prawie identyczną opinię wyraził mniej więcej sześć wieków później Baruch Spinoza (1632–1677).

Wśród powodów, dla których napisał jedno ze swoich najważniejszych dzieł, czyli *Traktat teologiczno-polityczny*, Spinoza wymienia między innymi „uprzedzenia i wypaczony pogląd na religię prezentowany przez Kościół i teologów”. Spinoza, podobnie jak al-Biruni, podkreśla fakt, że tego rodzaju postawę możemy znaleźć wśród osób (uczni religijni, imamowie uznawani w obrębie danego nurtu, duchowni kościelni, teolodzy i władze polityczne) odpowiedzialnych za „profesjonalizację” doktryny oraz za budowanie podstaw określonej prawdy wyznaniowej i religijnej. Uprzedzona deformacja treści generowana i podtrzymywana przez autorytety religijne i polityczne stanowi główną przyczynę marginalizacji, nietolerancji i izolacji „inności”, prowadząc do konfliktów religijnych, które ostatecznie stają się pierwszą i najważniejszą przeszkodą dla każdej jednostki uniemożliwiającą jej swobodne myślenie i wyrażanie swoich poglądów. Mimo świadomości, że otwarte wyrażanie tego rodzaju zagadnień może go kosztować życie, Spinoza uznał za swój najwyższy obowiązek demaskowanie wszelkich stronniczych i represyjnych uprzedzeń i wypaczeń. Píše on:

Gdyby ludzie mogli zarządzać wszystkimi swoimi sprawami z wyrachowaniem niechybnym, albo też, gdyby szczęście zawsze im sprzyjało, to byłiby całkiem wolni od zabobonu. (Ludzie) podatni do wszelkiego rodzaju zabobonu [...] nazywają rozum ślepym, mądrość ludzką zaś próżną, natomiast wybryki wyobraźni, marzenia senne i głupstwa dziecinne poczytują za odpowiedzi boskie. (Doprawdy) najwyższą tajemnicą rządu monarchicznego jest [...], aby ludzie byli oszukani i aby strach, w którym należy ich utrzymać, okryty był piękną nazwą religii w tym celu, ażeby walczyli za swoje poddaństwo. (W) państwie wolnym, nie daje się ani wymyślić, ani spróbować nic fatalniejszego nad to. Albowiem jest to całkiem niezgodne z wolnością powszechną, aby swobodę myślenia zagwałdzano przesądami albo w jakikolwiek sposób ograniczano<sup>2</sup>.

Właśnie w obliczu tego rodzaju tendencji wyjaśnienie ich natury oraz wskazanie procesów historycznych prowadzących do ich powstawania i rozwoju mogłoby stanowić przeciwwagę dla dążenia do dyskryminacji, braku tolerancji i konfliktów religijnych.

Należy zauważyć, że w obecnych czasach rdzeń zarówno religii i religijności, jak i natury ludzkiej znajdują się pod silną presją sekciarstwa i polityki religijnej (oraz teologii politycznej). Dyskursy tworzone przez uczonych religijnych (ulemów) i władze polityczne są w dużej mierze odpowiedzialne za marginalizowanie i izolowanie tego, co inne, a związku z tym również za napięcia mające za swoją podstawę różnice religijne i wyznaniowe. Zamiast przekazywać podstawowe treści i wartości religijne, sprawiają one, że niemal niemożliwe jest dotarcie do istoty religii. Można je zatem faktycznie klasyfikować jako pozareligijne. Żyjemy w epoce, w której „teksty kanoniczne” zamieniają się w maszynę wytwarzającą niewłaściwe i nieistotne, pełne stronniczości znaczenia. Innymi słowy, religia staje się „uwikłana”, tak jak istota

---

<sup>2</sup> B. de Spinoza, *Traktat teologiczno-polityczny*, tłum. I. Halpern, Warszawa 1916, s. 3 (§ 1), 4 (§ 4), 6 (§ 10).

z tym, co błahe, racjonalność z irracjonalnością, a to, co dopuszczalne (*maszru'*), z tym, co zakazane.

Słowa prowadzące do dyskryminacji i chaosu percepcyjnego są wymyślane w celu gloryfikowania określonych, przeznaczonych dla wyznawców danych tradycji religijnych lub wyznaniowych, „idealizacji”, które w przypadku reprezentantów innych tradycji mają charakter obraźliwego i pogardliwego fałszerstwa. Bez względu na to, czy chodziło tu o idealizowanie czy wyszydzenie, dyskursy tworzone przez historyków, teologów, pisarzy, podróżników i polityków będących wyznawcami określonej religii lub tradycji, pozostawiły po sobie trwałe efekty<sup>3</sup>. Komentarze i narracje kształtują naszą percepcję i obrazy samych siebie oraz innych, kreując i wpływając na budowę własnej tożsamości oraz podejście do faktu współistnienia z innymi.

Poglądy będące wynikiem uprzedzeń i manipulacji, które przedstawiciele poszczególnych orientacji próbują formułować przeciwko sobie nawzajem, nie ograniczają się tylko do radykalnych odłamów, ale występują w przypadku prawie wszystkich nurtów i tradycji. Na przykład teoria i praktyka alienacji, marginalizacji i konfliktów występująca w różnych regionach geografii muzułmańskiej, stały się identyczne z tymi, które pojawiają się w związku z działalnością skrajnych grup salafickich. Nietrudno jest znaleźć przykłady i odpowiednio udowodnić powyższe stwierdzenie. Jednak w rzeczywistości podobne radykalne doktryny i praktyki można zidentyfikować prawie we wszystkich religiach, zarówno tych z przeszłości, jak i tych istniejących w czasach współczesnych. Nawet w przypadku najbardziej racjonalnych wyznań dochodzi do pojawienia się ekstremistycznych dyskursów i działań, przede wszystkim jako narzędzi określonych procesów politycznych.

Wśród uczonych, dla których priorytetem jest autorytet tradycji (*ashab al-hadis*), są tacy, którzy mają obiektywną i rozważną postawę wobec odstępców w ramach swojej doktryny<sup>4</sup>. Z drugiej strony, wśród uczonych stawiających na pierwszym miejscu autorytet rozumu, można znaleźć takich, którzy akceptują jedynie opinie i schematy pojęciowe obowiązujące w ich tradycji. Nurt salaficki ze swoją dogmatyczną strukturą opartą na zewnętrznym, silnym i monistycznym źródle władzy i autorytetu wydaje się szczególnie wyraźnym przykładem orientacji uciskającej pod swoimi rządami najmniejsze przejawy różnorodności i odmienności. Tendencje tego rodzaju często nie są przychylnie rozumowi czy racjonalnej metodologii, czyli kwestionowaniu i krytykowaniu lub akceptowaniu wszelkich różnic z odpowiednią

---

<sup>3</sup> E. Saïd, *Kultura i imperializm*, tłum. M. Wyrwas-Wiśniewska, Kraków 2009, s. 11; B. Şenay, *İslam ve Öteki Dinler*, Ankara 2008, s. 653.

<sup>4</sup> Ludzi, którzy przez grupy *salafi ahl-hadis* zostali uznani za innowatorów i grzeszników, oskarżano o niewiarę (*zindiq*) i ateizm/bezbożność (*mulhid*). Chociaż napiętnowanie to odbywało się głównie w warstwie werbalnej, to w codziennym życiu społecznym przybierało ono postać izolowania przez zakaz modlenia się z innymi, zerwanie wszelkich więzów krwi i relacji z bliskimi, zakaz wchodzenia w związki małżeńskie czy odwracanie wzroku i inne przykłady „potępiającej” mowy ciała. Jeden z najważniejszych teoretyków salafizmu, ibn Tajmijja, w porównaniu z pozostałymi — zdecydowanymi i niekiedy brutalnymi krytykami nieprawowiernych tendencji w islamie — może być postrzegany jako przejawiający bardziej wrażliwą i pojedynczą postawę, ponieważ nie jest on skory do bezwzględnego i bezwarunkowego oskarżania swoich przeciwników (G. Makdisi, *Hanbalite Islam*, [w:] *Studies on Islam*, M.L. Swartz (ed.), New York 1981, s. 240; Ibn Tajmijja, *Naqdu al-Mantiq*, M. Hamid al-Fikri (ed.), Kair 1951, s. 139).

uwagą i otwartością, co skutkuje wzrostem ryzyka konfliktów i prześladowań. Tego rodzaju cechy i historyczne uwarunkowania rozwoju struktur i trendów racjonalistycznych nie pozwalają na pokładanie w nich wiary w sprawniejsze uporanie się z zajmującymi nas w niniejszym studium problemami. Zagadnienia te wymagają szerszej perspektywy, wykraczającej poza pseudodylemat napięcia między rozumem (*'aql*) a tradycją (*naql*).

## Wytwarzanie ambiwalencji między domenami ludzką i boską. Problem absolutyzmu

Już na samym początku formowania się wiedzy i poznania naukowego w islamie, nurty takie jak *ahl al-hadis* czy *ulama al-salaf* za niezbędne ich elementy uznały Koran, Sunnę oraz *idźma'* (konsensus). Niezależnie od tego, akceptowały one również źródła inne niż Koran, traktując je jako równie autorytatywne. Najwyraźniejsze stanowisko w tej kwestii zaprezentowane zostało przez Szafiego Dżalaluddina (Dżalal al-Dina) al-Sujutiego (zm. 911/1505), który w swoim dziele *Przestrzeżenie Sunny jest kluczem do raju* ogłasza, że ci, którzy nie uważają hadisów za dowód religijny, są bałwochwalcami (*muszrik*). Zasadność tego stanowiska oparł na schemacie pojęciowym zgodnym z tradycyjnym ujęciem autorytetu, w ramach którego Sunnie nadaje się identyczną moc prawną jak Koranowi, z którym przez analogię należy ją też uznać za równie świętą i niezmienną. To, czego zabrania Sunna, uznaje się za zakazane przez samego Boga. W ten sposób postulowane jest zrównanie Koranu i Sunny pod względem normatywno-prawnym<sup>5</sup>. Argumentacja tego rodzaju może oznaczać próbę nadania „drugorzędnym” praktykom (Sunnie) statusu identycznego z „prymarnym” tekstem źródłowym Islamu, o takiej samej jak w jego przypadku autorytatywności i świętości. Uznając praktyki „wtórne” za podstawowy wskaźnik normatywny obowiązujący dla wszystkich czasów i miejsc, bez względu na kontekst i sytuację, władze religijne mogą ogłosić, że wszelkie inne alternatywne podejścia do danych problemów są heretyckie.

Utożsamianie istoty religii (boskość) z dziełem człowieka (wtórne przekazy) prowadzi do legitymizacji wyznaniowych, partykularystycznych punktów widzenia jako nieomyślnej i absolutnej prawdy. Wszelkie ludzkie uprzedzenia są traktowane

---

<sup>5</sup> Zob. D. al-Din al-Sujuti, *Miftah al-Dżannah fi'l Ihtidžadz bi'l Sunnah*, Kair 1993, s. 16, 28, 38, 105, 107. Opinia wyrażona przez al-Sujutiego pojawia się w dziełach również innych przedstawicieli nurtu *ahl hadis*, którzy bronią identycznego schematu argumentacyjnego. Uznany uczoney *muhaddis* (nauk o hadisach) oraz reprezentant szkoły szafi'ickiej Faqih Abu al-Qasim al-Lalaka'i (zm. 418/1027) twierdzi, że Sunna została objawiona/zesłana (*kana junzilu*) Prorokowi Muhammadowi za pośrednictwem anioła Gabriela (zob. A. al-Qasim Hibat Allah ibn al-Hasan al-Lalaka'i, *Szarh usul i'tiqad ahl al-sunna la'l-dżama'a min al-kitab la'l-sunna la-idźma' al-sahaba la'l-tabi'in min ba'dihim*, A. Sa'd Hamdan (ed.), Mekka 1402 (1981), t. 1, s. 83. Identyczne stanowisko przekazuje również Hussain b. Masud al-Baghali (zm. 516/1122), według którego tekst recytowany (objawienia przekazanego Prorokowi) to Koran, a tekst nie-recytowany to Sunna (zob. *ibidem*, s. 201; B. Abrahamov, *Islamic Theology: Traditionalism and Rationalism*, Edinburgh 1998, s. 3).

w ten sposób tak, jakby były zamierzone przez Boga<sup>6</sup>. Z tego powodu każdy nurt wyznaniowy może twierdzić, że reprezentuje samą prawdę, a interpretacja oferowana w jego ramach dokonywana jest w imieniu Boga. W obrębie tak scharakteryzowanego „sekciarskiego” procesu myślowego eliminacja historycznego aspektu jakiegokolwiek opinii prawnej i uznanie jej za absolutnie wiążącą i ponadczasową może oznaczać jedynie, że każda nowa sytuacja uznawana jest za identyczną z tą, która już wydarzyła się w przeszłości. Rozwiązania wypracowane w odległych czasach są wciąż sprawiedliwe i obowiązujące dzisiaj. W ten sposób mamy do czynienia z ciągłym pozostawaniem w przeszłości i życiem w niej.

Wyznania i wszelkiego rodzaju nurty teologiczne powstały w określonych warunkach społecznych, politycznych, kulturowych, a nawet ekonomicznych, które wyznaczały praktyczny kontekst tworzonych przez nie teoretycznych, doktrynalnych ujęć rzeczywistości. Zjawiska natury praktycznej i teoretycznej odzwierciedlają sprzężenia i różnego rodzaju dynamiki zachodzące jako efekt interakcji i sporów wewnątrz danych grup oraz w ramach intensywnej polemiki z otoczeniem zewnętrznym, w tym z innymi grupami wyznaniowymi. Tego rodzaju charakterystyka organicznego formowania się nurtów wyznaniowych mająca na celu zaspokojenie określonych potrzeb, a następnie sformułowanie podstaw teoretycznych legitymizujących dane postawy i normy (zachowania) umożliwiające realizację określonych celów, wskazuje, że jest to dzieło człowieka. Z innej perspektywy zjawiska te można rozumieć jako wykorzystywanie zdolności jednostek, które następnie poddawane są procesowi marginalizacji. Podkreśla się jednak przy tym, że tego rodzaju indywidualny i spersonalizowany wkład może być w dowolnym momencie albo akceptowany, albo odrzucony, dlatego zredukowanie osobowych wysiłków i zdolności do jednej jedynej, ustalonej i nieziennej prawdy religijnej jednocześnie wiąże ludzką myśl z określonym momentem historii oraz odrywa ją od rzeczywistości.

## **Redukcja religii do prawa (*fiqh*) i utożsamianie jej z *szari'a***

Fragmentacja egzystencjalnej integralności religii przez sprowadzenie jej do zbioru kodeksów i zachowań oraz redukcja wrażliwości religijnej do sentymentalnych rytuałów prowadzą do zmiany funkcji i celów religii i religijności, to znaczy do opróżnienia ich z wszelkiej treści i istoty. Mamy w zasadzie do czynienia z narodzinami zupełnie nowego systemu, który zastępuje religię, prowadząc do wzrostu wrogości i konfliktów społeczno-kulturowych, ponieważ — jak podkreśla Nurettin Topçu — tego rodzaju instytucjonalny proces postrzegany jest jako agresywna próba zniszczenia lub demaskacji (dyskredytacji) religii:

Dzisiejszy islam to jedna z wielu martwych religii, które oferują swoim wierzącym co najwyżej zbiór zasad motorycznych, takich jak modlitwa i post. Nic ponad to, żadnego pokarmu dla duszy, ponieważ wygląda na to, że on sam stracił duszę. Oferuje jedynie szereg przepisów prawnych i tych dotyczących zachowania. Uwięził wierzących w sieci utkanej ze zwyczajów tradycyjnego życia, gdzie trudno

---

<sup>6</sup> Nasr Hamid Abu Zayd, *Critique of Religious Discourse (Naqd al-Khitab al-Dini)*, tłum. J. Wright, New Haven-London 2018, s. 51–52.

jest oddychać. Nie przynosi satysfakcji wewnętrznym pragnieniom. Miażdży dusze; ani nie wznosi ich wyżej, ani ich nie ratuje... Islam jest wciąż taki sam, jak podczas arabskich najazdów. Publikacje i instrukcje mają tę samą treść; nie oświecają nikogo spoza kręgu duchowieństwa. Jedyną więzią łączącą muzułmanów jest ich wrogość wobec wyznawców innych religii. A także ich tradycje i konserwatyzm. Żyją z nienawiści, którą żywią do innych. Z biegiem czasu „strzępienie” i korozja sprowadziły kult do sekwencji zwykłych, automatycznych ruchów z kilkoma zmianami w postawie ciała, śledzonymi przez anioły, które dokładnie je obliczały i zapisywały. Zręczność i precyzyjność poruszania rękoma, stopami, głową oraz w odniesieniu do innych części ciała stały się warunkiem pobożności; zostały one uznane za zasady religii. Ci, którzy umożliwili utożsamienie tak zdefiniowanego systemu sterowania, odarte go z jakiegokolwiek duchowości i treści, z pobożnością (*zuhd* i *taqta*), schowani się za dumnym parawanem „maszynowej funkcjonalności” i nawet nie zadali sobie trudu, aby spróbować poszukać i wskazać innym ślady ścieżek moralnych prowadzących do Boga. Nasze czasy, w których życie religijne zyskuje na sile wyłącznie dzięki swojej zewnętrznej manifestacji, są również momentem w historii, w którym religia jest przenoszona do świata materii, a duch muzułmański ulega demolowaniu przez magiczne wierzenia i przesady... Życie religijne jest wypełnione ruchami ciała, które same w sobie nie mają żadnego znaczenia i są wykonywane tylko w celu uniknięcia kary i tortur w zaświatach, z towarzyszącymi im wrzaskami i krzykami piekielnymi, a także w imię zwycięstwa nad wrogami, przeklinania ich lub nieuniknionej, niekończącej się zazdrości wobec nich<sup>7</sup>.

Analizując proces instytucjonalizacji prawa muzułmańskiego (*fiqh*), Fazlur Rahman (zm. 1988) również zwrócił uwagę na to, że rozwinęło się ono w wyniku niezliczonych debat nad wielowiekowym dziedzictwem, które w całej swojej ogólności pozabawione jest jakiegokolwiek praktycznej wartości. Zdaniem tego autora prawo, które lekceważy moralność stanie się w końcu jedynie kolejnym z instrumentów w ręku prawodawców i politycznych „machinatorów”<sup>8</sup>.

## Perspektywy odzyskania doświadczenia historycznego

Ulemowie, pomiędzy którymi istnieją ściśle powiązania i zależności, mają zarówno władzę polityczną, jak i wiedzę historyczną, które przekształcają w niekwestionowany autorytet. Jednym ze sposobów demontażu tego autorytetu jest dekonstrukcja historycznie skumulowanych struktur wiedzy i wydobycie na światło dzienne instrumentów kształtujących procesy, w ramach których się to odbywało, wraz z będącymi ich konsekwencją doświadczeniami i percepcjami. Innymi słowy, aby stworzyć nowe perspektywy, ważne jest odkrycie źródeł i istoty wszystkich czynników, które skłaniają ludzi do stosowania wzajemnie wobec siebie praktyk izolowania, marginalizowania i wchodzenia z sobą w konflikty. Można to zrobić jedynie poprzez odróżnienie czynników historycznych od istotowej treści i przesłania religii.

## Dekonstrukcja popularnych wyobrażeń religijnych

W obrębie całych dziejów myśli islamu literatura oraz struktury religijne, wyznaniowe i teologiczne, wraz ze szczegółowymi dyskusjami w ramach tych struktur, tworzyły zbiory dychotomicznych, wzajemnie warunkujących się reakcji. Bez

<sup>7</sup> N. Topçu, *İslam ve İnsan*, Istanbul 1969, s. 18–19, 33–34.

<sup>8</sup> F. Rahman, *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition*, Chicago 1990, s. 156–157.

względem na różnorodność historycznych ram tworzonych w wyniku relacji dominacji oraz ujarzmiania, bardzo często pojawiał się tu wspólny wzorzec wzajemnych oskarżeń i izolacjonizmu z dążeniem do segregacji, marginalizacji i wykluczania. Jest pewne, że w przypadku tak funkcjonującego systemu trudno jest mówić o poszukiwaniu prawdy. Chodzi w nim jedynie o zwycięstwo nad przeciwnikiem. Z tego powodu również same argumenty są konceptualizowane przez każdą ze stron wyłącznie w celu konfrontacji z racjami innych i zanegowania ich w ramach „batalii epistemologicznych”. Literatura religijna i teologiczna przypomina w związku z tym dowolny inny gatunek literacki. Ulemowie zamieniają się w demagogów, aby pokonać swoich rywali. Tymczasem prawda jest bardzo często zapominana lub pozostaje co najwyżej spychana na drugi plan. W takim kontekście można powiedzieć, że klasyczna literatura herezjograficzna jest typowym przykładem literatury ideologicznej.

Sytuacja ta trwa do dziś. W naszych czasach poszczególne strony starają się odczytać siebie wzajemnie, zdobyć własną tożsamość, przez odniesienie się do którejś z historycznie ukształtowanych struktur kognitywnych w ramach „wynajdywania literatury” lub „trwania w historii”. Obecnie tylko nieliczni muzułmańscy intelektualiści są w stanie zrozumieć przyczyny powstawania struktur religijno-teologicznych, w których sami się znajdują, i je wyjaśnić.

Pytania o to, w jaki sposób struktury filozoficzne, teologiczne, salafickie czy sufickie powstały w procesie rozwoju myśli muzułmańskiej, o warunki, w jakich się pojawiły, o formy, które przybierały czy o zmiany, którym podlegały, są kluczowe dla zrozumienia treści poszczególnych dyskursów czy źródeł tekstowych i opartych na nich wyobrażeń. W tym momencie, aby uciec od dominacji tak zwanych percepcji, trzeba wciąż mierzyć się z prawdą. W tym celu konieczne jest dotarcie do rdzenia tak zdefiniowanych struktur wiedzy. Konfrontacja tego rodzaju umożliwi nam zrozumienie sposobów postrzegania struktur religijnych i teologicznych.

Jeśli na przykład zbadamy okoliczności, w których powstała nauka *kalam*, będziemy mieli okazję przekonać się, jaką rolę odegrały tu język, treść (przedmiot studiów) i metodologia tej dziedziny wiedzy. W podobny sposób odkrywamy na przykład historyczne i polityczne powody leżące u podstaw kategorii *ahl al-Sunna* czy to, w jaki sposób i dlaczego mutazylici zostali oskarżeni o bycie grupą heretycką. Podobnie będzie można dowiedzieć się, na jakiej podstawie i w wyniku jakich procesów Ibn Rałandi (zm. 298/911), Abu Bakr Zakarija al-Razi (zm. 313[323]/925[935]) czy al-Ma’arri (zm. 449/1057) zostali uznani za niewiernych i napiętnowani jako heretycy.

Ponieważ teoria i dyskursy tworzone przez struktury wyznaniowe i teologiczne są naturalną konsekwencją sumy warunków historycznych i zjawisk społecznych<sup>9</sup>, ich dekonstrukcja<sup>10</sup> lub analiza ma ogromne znaczenie w wypadku próby oddzielenia

<sup>9</sup> N. Hamid Abu Zayd, *Critique of Religious Discourse (Naqd al-Khitab al-Dini)*, s. 226.

<sup>10</sup> Pojęcie dekonstrukcji w wąskim, technicznym sensie odnosi się do serii technik czytania rozwiniętych przez Jacques’a Derridę i innych autorów. Techniki te związane są z pewnymi dwudziestowiecznymi, filozoficznymi koncepcjami języka i interpretacji. Oprócz tego czasownik „dekonstruować” jest powszechnie stosowany w kontekście krytykowania określonych pozycji czy sytuacji teoretyczno-praktycznych (J.M. Balkin, *Deconstruction*, [w:] *A Companion to the Philosophy of Law and Legal Theory*. Second Edition, D. Patterson (ed.), Chichester 2010, s. 361–367). Podejście do dekonstrukcji kojarzone z Derridą skupione jest na krytyce logocentrycznej myśli zachodniej, która odczytywana jest



od siebie religii oraz religijności (tego, co religijne). Religia nie jest niczym więcej niż sumą zasad, które Bóg objawił przez swoich proroków. Z drugiej strony, składa się ona z postulatów, które wynikają z próby zrozumienia i interpretacji tych zasad. Te wysiłki poszczególnych interpretatorów i konkretne wnioski, będące ich wynikiem, różnią się w zależności od środowiska czy okoliczności historycznych, geograficznych i etnicznych, w których powstawały i funkcjonowały w ciągu wieków, a niekiedy nawet zaledwie kilkudziesięciu lat, zanim mogły ostatecznie same siebie uznać za „istotę religii”<sup>11</sup>.

Z tego powodu wskazanie tego, co faktycznie można uznać za religijność (to, co religijne), może być możliwe tylko wtedy, gdy wyznaniowe i teologiczne struktury konceptualno-poznawcze zostaną poddane dekonstrukcji. Operacja ta pomoże nam odkryć teoretyczne i praktyczne czynniki, które są źródłami wykluczania, segregacji (alienacji i izolacji) oraz dyskryminacji.

### Konfrontacja z tekstem bez jakichkolwiek pośredników

W tym przypadku istota religii definiowana jest w związku z przekonaniem, że tekst to jedyne źródło religii. Kiedy zwykły człowiek próbuje go zrozumieć (konfrontuje się z nim), stara się on dotrzeć do tego, co stanowi jego ostateczny cel (a zatem i cel całej religii), którym jest stanie się i bycie moralnym. Tekst jako jedyne źródło religii nie zawiera ani zakrojonych na dużą skalę wyznaniowych spekulacji, ani ukrytych tajemnic, które są zrozumiałe tylko dla wtajemniczonych religijnych specjalistów. Wymaga on od jednostki, aby ustanowiła i utrzymywała właściwą komunikację z Bogiem, aby była sprawiedliwa, czyniła dobro i wypełniała wszystkie swoje obowiązki moralne. Takie żądanie może być spełnione na każdym podstawowym poziomie rozwoju czy stanu rozumu i świadomości, to jest zarówno przez laików, jak i przedstawicieli religijnych intelektualnych elit. Oznacza to, że tekst dobrze odpowiada zdolnościom każdego przeciętnego człowieka, tak aby pomóc mu odczytać, pojąć i praktykować przekazywane treści i przesłanie.

Istnieją liczne podobieństwa pomiędzy procesami instytucjonalizacji religii a tymi dotyczącymi innych form działalności kulturowej, takich jak nauka, sztuka, prawo czy ekonomia. Instytucjonalizacja w wypadku religii realizowana jest przez

---

w odniesieniu do serii dychotomii wynikających ze sprzeczności między tym, co postrzegane a tym, co jest wynikiem namysłu (refleksji). Każda z takich dychotomii obejmuje wewnętrzną „grę przeciwieństw”. Jednocześnie poszczególne dychotomie pozostają również w antagonistycznych relacjach między sobą wzajemnie. Różnica i kontrast, które są tu obecne symbolizują hierarchię, w której dany element (część dychotomii lub dychotomia jako całość) ustanowiony jest jako mający priorytet wobec drugiego elementu. Według Derridy sprzeczności tego rodzaju nie da się rozwiązać bez uwzględnienia całego systemu wzajemnych odniesień między tak zdefiniowanymi składnikami par opozycji. Znaczenie jednej składowej ukonstytuowane jest przez połączenie z drugą i dzięki odniesieniu do niej. Innymi słowy, jeden element systemu zyskuje znaczenie ze względu na obecność drugiego elementu. Zdaniem Derridy świat należy „odczytywać” przez pryzmat tego rodzaju dychotomii. W podejściu dekonstruktywistycznym prawidłowe zrozumienie struktury i treści tekstu nie jest możliwe bez uwzględnienia zaniedbanych i zwykle pomijanych jego analiz. Z tekstem w ramach dekonstrukcji należy postępować bez uprzedzeń i hierarchii, starając się pozostawać niezależnym od dychotomii, które wzajemnie „przecozają się”.

<sup>11</sup> N. Hamid Abu Zayd, *Critique of Religious Discourse (Naqd al-Khitab al-Dini)*, s. 227.

przekształcenie informacji religijnej/doktrynalnej w określoną formę społeczną lub strukturę organizacyjną. Religia zinstytucjonalizowana prowadzi do przekształcania wierzeń, myśli, emocji i zachowań ludzkich za pośrednictwem znaczenia/sensu oraz funkcji tego, co jest w jej ramach przekazywane (objawienia), umożliwiając jednocześnie oswojenie się z ich, tak ukonstytuowanymi, nowymi formami. W ten sposób społeczna struktura instytucjonalna nabywa i jednocześnie kształtuje wartości, nie będąc przy tym zależną od ich indywidualnych, jednostkowych czy spersonalizowanych ujęć. Wspólne cechy tak rozumianej instytucjonalizacji<sup>12</sup> są przenoszone dalej z poziomu praw i źródeł religijnych, prowadząc do powtarzającego się i zachodzącego cyklicznie, „wytwarzania treści religijnych”, przekształcającego — za pomocą władzy i zakazów, w tym sankcji społecznych niosących reguły dominacji i legitymizacji — cały podlegający jej system praktyk. Proces ten wymaga od jednostki nie tyle prywatnej inicjatywy, ile pełnego zaangażowania w funkcjonowanie systemu i jego mechanizmy sankcji moralnych. Między innymi w ten właśnie sposób, aby zapewnić sobie ciągłość istnienia w ramach określonych zasad i wartości, nabywa ona dyspozycji do rozróżniania „nas” od „nich”. Instytucjonalizacja przebiega w sferze teoretycznej i pojęciowej, jednak można ją dostrzec wyraźniej w przestrzeniach społecznych. W warstwie intelektualnej może przybierać formę paradygmatów epistemologicznych i metodologicznych, podczas gdy w wymiarze praktycznym i społecznym można ją zaobserwować w postaci sekt lub wyznań, *tarikāt* (kręgów bractw mistycznych), *dżamat* (zamkniętych wspólnot religijnych) itp. Te wymienione wyżej zjawiska i procesy historyczne, które wystąpiły z różnych powodów i ze względu na realizację różnych celów, doświadczyły ucieleśnienia i konkretyzacji w postaci jednostronnych, apodyktycznych ujęć natury religii. Są one oczywiście dalekie od utożsamienia z jakkolwiek rozumianym „jedynym aspektem prawdy”, do której roszczą sobie prawo. Instytucjonalizację religii oraz kontynuację jej funkcjonowania i obowiązywania za pośrednictwem struktur instytucjonalnych należy uznać za rzeczywistość historyczną.

W zarysowanym scenariuszu społecznego rozprzestrzeniania i umacniania się religii wskazano, że do pozyskiwania jej wyznawców, różnicowania na jej podstawie społeczeństwa i przyjmowania przez nią coraz bardziej złożonych struktur niezbędna jest jej silna instytucjonalizacja<sup>13</sup>. Religia ze względu na swoje fundamenty, jak też logikę doktrynalną nie ogranicza się do społeczeństwa, w którym się narodziła. Intensywny wzrost liczby jej wyznawców, ekspansja przestrzenna społeczeństwa wraz z postępującą różnorodnością w jego „chemii” społecznej, kulturowej, intelektualnej itp. wymaga nowych interpretacji, punktów widzenia i doświadczeń odpowiadających zmianom. Sprawny przebieg tych procesów zagwarantowany jest właśnie przez instytucjonalizację. W rzeczywistości istnieje silny związek między zdolnością religii do instytucjonalizacji a jej przetrwaniem. Uważa się, że religia, która nie

<sup>12</sup> Jeśli chodzi o wprowadzenie do problematyki struktur i instytucjonalizacji społecznych, zob. np. A. Giddens, *Central Problems in Social Theory: Action, Structure and Contradiction in Social Analysis*, London 1979; T. Parsons, *Introduction*, [w:] M. Weber, *The Theory of Social and Economic Organization*, tłum. A.M. Henderson, T. Parsons, Oxford 1947, s. 83; P.L. Berger, *The Social Reality of Religion*, Harmondsworth 1973, s. 98–101.

<sup>13</sup> Ü. Günay, *Din Sosyolojisi*, İstanbul 2002, s. 263.

może rozwinąć żadnej struktury instytucjonalnej, ostatecznie musi przegrać walkę o przetrwanie, a jej istnienie staje się niepewne. Żadne z argumentów i tez na ten temat nie powinny powstrzymać nas przed dostrzeżeniem konsekwencji instytucjonalizacji religii, w tym zniekształcenia jej rzeczywistej treści (przesłania), wartości i funkcji aż do ostatecznej utraty przez nią fundamentalnej integralności.

Nie da się zaprzeczyć, że religia wraz z pojawieniem się tendencji do instytucjonalizacji powoli traciła swoją strukturalną prostotę<sup>14</sup> oraz wewnętrzną (związaną między innymi z zaangażowaniem wyznawców) pasję i dynamiczność na rzecz kosztniejszego dogmatu, a dodatkowo po pewnym czasie jej struktura instytucjonalna zaczęła utożsamiać się z samą jej istotą. Ze względu na wszystkie te tendencje religia doświadcza fragmentacji swojej egzystencjalnej integralności i zostaje zredukowana najwyżej do któregoś ze swoich przejawów, tracąc przy tym powoli swoją autentyczną, źródłową siłę i żywotność. Ostatecznym wynikiem instytucjonalizacji religii jest całkowita funkcjonalna dezintegracja jej przesłania, które traci nawet wartość przydatnego w jakimkolwiek sensie instrumentu.

Standaryzację i powtarzalność będące rezultatem instytucjonalizacji religii można ująć za pomocą Weberowskiej idei rutynizacji (spowszednienia), którą posługuje się charyzmatyczna władza (panowanie)<sup>15</sup>. Ścisła rutyna i normalizacja form rytuałów prowadzi do absolutnej alienacji w relacji między obserwatorem/czytelnikiem (podmiotem) a tekstem (treścią).

## Holistyczna koncepcja religii

Znaczenia słowa *din* w pierwotnym języku arabskim wraz z jego pochodnymi w Koranie stanowią bogate ramy umożliwiające lepsze ujęcie egzystencjalnej integralności religii. W prawie stu wersetach Księgi znajdziemy liczne przykłady różnorodnego zastosowania rdzenia *d-y-n* odnoszącego się do religii i zbliżonych, wyprowadzonych z niego pojęć<sup>16</sup>. Terminy takie jak *tawhid*, *szari'a*, *milla* (naród) czy wreszcie sam *islam* wyznaczają punkty orientacyjne na mapie epistemologicznej dotyczącej wiedzy o religii w naukach muzułmańskich. Komentatorzy Koranu (*mufassirun*) oraz językoznawcy w odniesieniu do kary i nagrody w zaświatach przytaczają koraniczny zwrot *maliki jaumi ad-din (al-Fatiha* [Rozpoczynająca], 1:4; *ad-Darijat* [Rozpylający], 51:6), zgodnie z którym „realność” religii obejmuje nie

---

<sup>14</sup> Islam w trakcie procesu instytucjonalizacji znajdował się pod wpływem nie tylko zbiorowej i powszechnej identyfikacji ze światem arabskim, ale także pogańskiego hellenizmu i kultury irańskiej (perskiej). Gdy analizuje się idee społeczne, polityczne i kulturowe oraz instytucje rozwinięte w ramach tradycji muzułmańskiej, łatwo jest dostrzec wpływ na te struktury ze strony wszystkich tych trzech tradycji, które oddziałują tutaj w połączeniu z podstawowymi koncepcjami i twierdzeniami Koranu (dob. J. Wach, *Socjologia religii*, tłum. Z. Poniatowski, B. Wolniewicz, Warszawa 1961, s. 285–287).

<sup>15</sup> M. Weber, *Gospodarka i społeczeństwo*, tłum. D. Lachowska, Warszawa 2002, s. 185.

<sup>16</sup> Znaczący i komentator Koranu, A. Efendi (S.A. Âsim), wspomina o mniej więcej trzydziestu znaczeniach terminu *din*, wśród których można znaleźć takie jak nagroda (sprawiedliwość), islam, tradycja, odpowiedzialność, szaty, prawa, państwo, własność (posiadanie), ład, cześć, naród, prawodawstwo czy poddanie (zob. M.A. Efendi (1755–1820), *El-Okyanusu'l-Basit fi Tercemeti'l-Kamusu'l-Muhit/Kamusu'l-Muhit Tercümesi*, tłum. M. Koç (ed.), E. Tanrıverdi, İstanbul 2014, t. 6, s. 5359–5360).

tylko świat doczesny, ale odnosi się również do pola wartości i znaczeń w świecie i życiu przyszłym. Często cytowane i badane są również formuły takie jak *muchli-sina lahu ad-dina*, *as-siratu'l mustaqim*, *dinu al-haq*, *ad-dinu al-qajjimu*, *millata*, *Ibrahima hanifaan* (*al-Anam* [Trzody], 6:161; *at-Tałba* [Skrucha], 9:29, 33; *ar-Rum* [Bizancjum], 30:30, 43; *Ghafir* [Przebaczący], 40:65; *al-Fath* [Zwycięstwo], 48:28), za pomocą których wskazuje się na wyraźną percepcyjną różnicę pomiędzy rdzeniem religii a fałszywymi, zinstytucjonalizowanymi przekonaniem. W Koranie religia lub *din* implikuje islam, który jest „tylko dla Boga” i jako taki zostaje jednoznacznie odróżniony od fałszywych wierzeń czy religii (religijności) (*al-Imran* [Rodzina Imrana], 3:19, 85; *an-Nisa'* [Kobiety], 4:125; *al-Maida* [Stół zastawiony], 5:3; *al-Fath* [Zwycięstwo], 48:28).

Islam, który opiera się na jedności Boga i oddawaniu czci wyłącznie Jemu, jest jasny, zrozumiały i dogodny, jeśli chodzi o jego przesłanie i wymagania. Posiada wyraźnie zdefiniowane, obowiązujące i niezmiennie cechy. Można go uznać za zgodny z rozumem i naturą ludzką (jest zatem religią rozumu i natury ludzkiej). W tym kontekście Maturidi (zm. 333/944) podkreśla, że ludzki umysł w swoim naturalnym usposobieniu oraz dążeniu (dyspozycji) domaga się monoteizmu oraz że istnieje absolutna harmonia i zgodność pomiędzy naturą człowieka a islamem. Według tego uczonego wystarczający dowód na religię opartą na jedności Boga można znaleźć w samej naturze człowieka<sup>17</sup>.

W Koranie, zamiast prezentacji i analizy logicznej definicji terminu *din* (religia), mamy do czynienia z ustanowieniem ram znaczeniowych dla tego terminu z określeniem jego cech, treści i granic rysującymi się w odniesieniu do konkretnych kontekstów i faktów. Ramy te ostatecznie nabierają egzystencjalnej i esencjalnej integralności. Jednocześnie jednak żadne pojęcie, jego charakterystyka czy sens same w sobie nie mogą obejmować fenomenu religii jako takiego, ponieważ ma on esencjalną i holistyczną strukturę. Ramy wskazane i realizowane przez Koran „implikują” teorię i praktykę, wewnętrzność i zewnętrzność splecione razem, występujące jednocześnie i wzajemnie połączone. Ramy te wykluczają jakiegokolwiek nieuzasadnione spekulacje lub redukcje, które często stają się nawykiem rozumowania podejmowanego przez istoty ludzkie.

Narracja, którą znajdziemy w zbiorze al-Buchariego w rozdziale *Iman*, znana również jako „hadis Dżibrila”, pokazuje, że trudności związane z egzystencjalną integralnością i brak orientacji w dziedzinie *din* doświadczane były już na wczesnym etapie dziejów islamu. Być może dlatego Buchari stara się uzasadnić za pomocą niniejszej narracji holistyczne spojrzenie na religię obejmujące kategorie takie jak *iman*, *islam* i *ihsan*. W tradycji muzułmańskiej holistyczna struktura religii związana jest z jej klasyfikacją jako wiarą (*iman*), kultem (*islam*) i moralnością (*ihsan*). Jednocześnie wiara dotyczy nauki *kalam*, kult i pobożność — prawoznawstwa, a moralność — sufizmu (duchowości). Fazlur Rahman, jeden ze współczesnych muzułmańskich intelektualistów, podkreśla egzystencjalną integralność religii, zastępując pojęcie *ihsan* z hadisu Buchariego kategorią *takla* (bojaźń Boża, ale też „integralność osobowa” — ciągła autorefleksja i poszukiwanie ochrony przed zbłądzeniem, pychą

<sup>17</sup> Maturidi, *Kitabu't-Tevhid*, tłum. B. Topaloğlu, Ankara 2002, s. 31, 127, 129, 130, 150.

i „korupcją” własnej jaźni)<sup>18</sup>. W ten sposób próbuje określić ramy całości (całościowości) religii, które w hadisie tym wyrażone są dzięki przywołaniu bogactwa znaczeniowego terminu *ihsan*. Zgodnie z klasyfikacją zaproponowaną przez Fazlur Rahmana, pojęcia *iman*, *islam* i *takla* są zespolone z sobą i stanowią jedność. Zgodnie z tą interpretacją zasady etyczne się nie różnią, są niemożliwe do oddzielenia, od rdzenia religii. *Takla* ma ramy znaczeniowe obejmujące zarówno wiarę (wewnętrzne i zewnętrzne przejawy religii i religijności), jak i islam.

Harmonia między egzystencjalną integralnością religii a egzystencjalną integralnością człowieka stanowi wyraz harmonii woli boskiej z ludzką. W takim kontekście możliwa jest również charakterystyka religii jako rodzaju boskiego aktu, który aktywuje to, co zostało zawarte w naturze ludzkiej w postaci jej pełnego potencjału. Procesy instytucjonalizacji i formalizacji w religii pełniły raczej funkcję czynników zniekształcających tę naturalną harmonię niż prób jej wspierania. Można powiedzieć, że instytucjonalne struktury religijne, które pojawiły się w tradycji muzułmańskiej, nie służą ani relacji Bóg-człowiek, ani relacji ludzi z samymi sobą (w aspekcie zarówno jednostkowym/osobistym, jak społecznym). Wszelkiego rodzaju tak zwane struktury dogmatyczne, akademickie, sądownicze, polityczne itp. w dużej mierze działają jako katalizatory dyskryminacji, wykluczania, segregacji/marginalizacji i monopolizacji. Ostatecznym celem religii nie jest przecież wyłącznie (islam jako) relacja między ludźmi, ale też (islam jako) relacja między człowiekiem a Bogiem. Dzięki tego rodzaju powiązaniu wola Stwórcy dopasowana jest do woli stworzenia<sup>19</sup>.

Jedną z debat toczących się w dziejach islamu, równoległą do tej dotyczącej samej istoty religii, jest ta wskazująca na wzajemne wykluczanie się rozumu i wiary. Podejście fideistyczne, reprezentowane głównie przez „ludzi hadisów” (*ahl al-Hadis*), związane jest z całkowitym oparciem się na przekazach Tradycji zarówno na poziomie teoretycznym, jak i praktycznym. W takim kontekście w sprawach religijnych nie może być mowy o żadnym udziale rozumu. Władz wiary i rozumu nie można z sobą pogodzić. Co więcej, jeśli rozum zostanie umieszczony w dziedzinie wiary, spowoduje to zniszczenie wiary lub religii (lub obydwu tych domen). W religii, której podstawą jest Koran i która obejmuje jednocześnie racjonalność, emocje i moralność, uzasadnienie rozumowe oraz wiara są egzystencjalnymi/duchowymi są powiązanymi z sobą, składowymi istoty człowieczeństwa. Charakterystycznie silny nacisk na racjonalność w Koranie odpowiada mocnym i bogatym ramom pojęciowym, które nie cechują się ani filozoficzną abstrakcyjnością, ani logiczną sztywnością<sup>20</sup>,

<sup>18</sup> F. Rahman, *Some Key Ethical Concepts of the Quran*, „Journal of Religious Ethics” 11 (1983), s. 170–185.

<sup>19</sup> E.M. Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, Istanbul 1992, t. 2, s. 330–332.

<sup>20</sup> Paul Tillich, który postrzega wiarę jako prawdę egzystencjalną (prawdę istnienia/o istnieniu) oraz ostateczną troskę, twierdzi, że rozum naukowy (techniczny) dostarcza licznych środków rozumienia rzeczywistości i kontrolowania jej oraz że jako dotyczący życia codziennego stanowi on czynnik rozwoju cywilizacji w jej aspektach materialno-technologicznych. Z kolei język, rozumiany przez niego jako fundament wolności i kreatywności, dotyczy przede wszystkim zdobywania wiedzy, doświadczania sztuki oraz wcielania w życie zasad i obowiązków moralnych. Tillich utrzymuje, że rozum tworzy, będący źródłem wiedzy, moralności i estetyki, stoi u podstaw świadomości istnienia świętości. Zob. P. Tillich, *Dynamika wiary*, tłum. A. Szostkiewicz, Poznań 1987.

ani jakąkolwiek techniczną kompleksowością i misternością<sup>21</sup>. *Tafakkur*, czyli kontemplacja, *tadabbur*, *taaq'ul*, *tazakkur* i inne podobne pojęcia traktowane są jako epistemologiczne źródła znaczeń, wartości, prawdy, norm i zasad wraz z ich pochodnymi, które wspólnie konstytuują byt człowieka. Odnoszą się do podstaw wiary i wdzięczności pełniących rolę fundamentu ludzkiej kreatywności. Dzięki nim dana osoba nie tylko „tworzy samą siebie”, ale ma także możliwość przyczyniania się do zaistnienia życia poza sobą i uczestniczenia w nim. Wiara nie okazuje się tutaj sprzeczna z tak pojętą racjonalnością, ale zyskuje dzięki niej mocną podstawę do umocnienia się i uchwycenia egzystencjalnej integralności religii. Daje możliwość ustanowienia harmonii pomiędzy egzystencjalną integralnością człowieka a egzystencjalną integralnością religii. Ponieważ forma wiary wykluczająca rozum czy ignorująca go oznacza człowieczeństwo oparte na wykluczeniu i lekceważeniu innych, co ostatecznie doprowadziłoby człowieka do autoalienacji. Harmoniczna zgodność między objawieniem a rozumem, werbalne i fizyczne znaki Boga, otwierają masywne wrota do holistycznego systemu wartości egzystencjalnych religii i człowieczeństwa.

Kiedy wyżej przedstawione procesy i zjawiska, z których każde stanowi źródło „wskazówek” („znaków”), ujmie się jako wzajemnie wykluczające się i przeciwstawne sobie, wówczas nastąpi zablokowanie możliwości osiągnięcia egzystencjalno-normatywnej całościowości i realizacji oświecenia zarówno przez rozum, jak i przez objawienie. Sytuacja ta jest wyrażona w Koranie w następujących słowach; „Gdybyśmy usłuchali czy też pojęli, nie byłibyśmy wśród mieszkańców ognia” (*al-Mulk* [Królestwo], 67:10).

### Ujęcie religii w ramach jej naturalnych ograniczeń

Wiekie średnie były epoką religii i teologii. Prawie wszystkie obszary życia znajdowały się pod wpływem lub władzą tych domen. Wszystko, co czyniono lub co należało czynić zależało w dużym stopniu od tego, na co domeny te pozwalały. Dotyczyło to zarówno sfery indywidualnej życia poszczególnych jednostek, jak i wymiaru społecznego, politycznego, moralnego, ekonomiczno-produkcyjnego, artystycznego itp. Wszelki ludzki potencjał uznawany był za nielegalny lub heretycki, dopóki nie uzyskał on aprobaty i akceptacji ze strony struktur religijnych. Z tych powodów każda osoba żyjąca w średniowieczu może być określona jako *homo religiosus*. Rzeczywistość ta, ograniczając naturalną zdolność człowieka do wąskich granic wyznaczonych przez religię, a tym bardziej — przez teologię, ograniczała jednocześnie rozumienie i praktykowanie zdolności ludzkich do działania w zakresie dozwolonym wyłącznie przez oficjalną doktrynę teologiczną. Z drugiej strony źródło wszelkich akceptowalnych (rozumnych) zjawisk w dziedzinie intelektualnej, takich jak moralność, literatura czy estetyka, identyfikowano z religią i teologią. Z konieczności zakładano też, że to, co nieracjonalne, nieetyczne i nieestetyczne jest dziełem człowieka.

W świecie muzułmańskim, z wyjątkiem pierwszych czterech wieków jego dziejów, ogólna sytuacja wydaje się zgodna z duchem średniowiecza. Poglądy, które nie

<sup>21</sup> *Ibidem*, s. 87–88.

widzą żadnej sprzeczności między zdolnościami religijnymi a naturalnymi zdolnościami człowieka, które postrzegają religię jako naturalny czynnik aktywizujący naturę ludzką, które z drugiej strony wspierają prawo człowieka do osądzania i działania zgodnie z własnymi preferencjami, niezależnie od wpływu religijnej ortodoksji, można uznać za nieliczne. Jeśli spojrzymy z tej perspektywy na literaturę wyznaniową i traktaty teologiczne rozwijające myśl muzułmańską, przekonamy się o dominującym w całej „geografii islamu” podejściu, które wiąże naturalne zdolności ludzkie z działaniem zgodnym z naukami religijnymi.

W poglądach aszaryckich, salafickich i „ludzi hadisów” (ahl al-Hadis) *szari’a* jest jedynym źródłem teologii, moralności i estetyki, które pozostają z tego powodu związane z nakazami i zakazami wymienionymi w Koranie. Żaden z Bożych nakazów lub zakazów nie może być podporządkowany jakemukolwiek autorytetowi lub źródłu zewnętrznemu wobec Księgi<sup>22</sup>. Według takiego podejścia głoszącego absolutność autorytetu pisma, żadne orzeczenie religijne nie może być wydane na podstawie faktów ludzkiego rozumu, języka, doświadczenia, emocji, sumienia itp. Wspomniane nurty teologiczne rozwijają doktrynę wyłączności i suwerenności tekstu, zgodnie z którą życie ludzkie ze wszystkimi jego wymiarami jest ograniczone przez religię i *szari’a*<sup>23</sup>. Tego rodzaju dyskursy i percepcje — będące dziełem historii — oparte są na tekście, ale reprezentują nie tylko twierdzenia religijne, lecz są również przekształcane w struktury dominujące w ramach domen społeczno-politycznych, prawnych i moralnych, zarządzających wszystkimi dziedzinami życia. Z tego powodu w całej tradycji muzułmańskiej życie jest całkowicie zdominowane przez religijność. Zawsze było możliwe i dopuszczalne uznanie każdej, nawet najmniejszej próby uczynienia naturalnych zdolności człowieka w pełni funkcjonalnymi i wymagającymi realizacji, za niereligijną.

Powszechna jest zgoda na bezpośredni wpływ religii lub pośrednich rozwiązań lub czynników wykorzystywanych w jej imię w przypadku wszelkich obszarów racjonalnej (zmysłowej/opartej na doświadczeniu i estetycznej) kreatywności, co oznacza ocenę ludzkich działań przez pryzmat religijnej motywacji, odniesienia do Pisma oraz zatwierdzenia ze strony prawa religijnego. Poszukiwanie nawiązań do *szari’a* oraz aprobaty z jej strony w przypadku każdej intelektualnej, prawnej, dotyczącej doświadczeń, moralnej lub estetycznej kreatywności traktowane jest jako religijny obowiązek. Sytuacja ta prowadzi do potępienia wszelkich ludzkich wysiłków i działań w przypadku stwierdzenia ich niezgodności z wyznaniowymi i teologicznymi strukturami, a podmioty tych aktywności stają się ofiarami oskarżeń o herezję.

Jeśli w przypadku relacji religii ze społeczeństwem regulacje dotyczące sfer społecznej, politycznej, prawnej i gospodarczej (ekonomicznej) — które zwykle powinny być tworzone przez istoty ludzkie zgodnie z ich własnymi potrzebami — ustalone są przez twierdzenia religijne, ostatecznie doprowadzi to do konfliktu między religią a naturą ludzką. Jakiemukolwiek próby kwestionowania i krytykowania tego rodzaju czynników dławiących naturalną kreatywność człowieka są wówczas jednoznacznie

<sup>22</sup> al-Dżulajni, *Al-Burhan fi Usul al-Fiqh*, A. ad-Dib (ed.), Katar 1399/1979, s. 84.

<sup>23</sup> al-Ghazali, *Al-Mustafa min ‘llm al-Usul*, H. Ibn Zuhair Hafiz (ed.), Madina 1413/1992–1993, t. 1, s. 2–4; İ. Aslan, *Aklın ve Dilin Sınrlarında Kur’an*, Ankara 2014, s. 133.

uznawane za kwestionowanie i krytykowanie samego Boga. Jeśli religia ma grać rolę jedynie obowiązującej doktryny społecznej, prawnej i politycznej, to nieuniknione jest, że doprowadzi ona jednocześnie do segregacji, marginalizacji, wykluczenia i konfliktu. Ostateczny cel religii to w ramach takiej interpretacji „konstruowanie jednostki” na poziomie teoretycznym i praktycznym, a wymiary moralne i etyczne tego procesu w pełni pokrywają się z obszarem wyznaczonym przez twierdzenia religijne.

W schematach pojęciowych, które obowiązują w *Kalam*, religia lub prorocstwo (objawienie) określane są jako łaska Boża. Zgodnie z opinią Kadiego Abdul Dżabbara (zm. 415/1025) religia to *da'i* (czynnik motywacyjny), co stanowi silny argument za zawężeniem „nadrzędności” religii do jej faktycznych, naturalnych granic. Jeśli uznamy religię za inspirację i motywację dla mobilizacji zdolności i możliwości człowieka, wówczas ona sama przestaje jawić się jako ostateczny cel i przeznaczenie, a nabiera cech „narzędzia” i środka do jego osiągnięcia i realizacji.

Niestety, w obrębie tradycji muzułmańskiej dyskursy wyznaniowe i struktury teologiczne przekształciły religię wraz z jej twierdzeniami w cel ostateczny, co doprowadziło do zupełnego „wyłączenia funkcjonalności” zarówno człowieczeństwa, jak i samej religii.

## Aktywacja naturalnych zdolności ludzkich

Natura ludzka posiada dar w postaci zdolności twórczych (kreatywnych). Zdolności te, związane z dziedzinami takimi jak racjonalność, zmysłowość (doświadczenie), emocjonalność, estetyka, moralność (sumienie), polityczność i inne kształtowane są przez struktury religijne/wyznaniowe i teologiczne. Znajdując się przez dłuższy czas pod wpływem tych struktur, stały się one podatne na tendencje dyskryminacyjne, marginalizacyjne i antagonistyczne. Ludzkie zdolności kreatywne zawsze podlegały takim oddziaływaniom, choć w różnym tempie i intensywności, niezależnie od geografii i tradycji kulturowych. W wypadku islamu zawsze dochodziły one do głosu, z wyłączeniem pierwszych trzech–czterech wieków jego historii. Ich rola była tak ogromna, że możemy powiedzieć, iż obecnie doprowadziły one praktycznie do „wyłączenia” (dezaktywacji) wszystkich ludzkich zdolności.

Niezbędne jest rozpoczęcie od zdefiniowania, kim/czym jest istota ludzka, jakiego rodzaju jest to istota. Od czasów Arystotelesa człowiek jest definiowany jako żywy, myślący byt zdolny do posługiwania się logiką i wyobraźnią. Myśl muzułmańska w pełni zaakceptowała tę definicję. Należy jednak od razu zauważyć, że nadając priorytet ludzkiej zdolności racjonalno-kreatywnej, definicja ta podważa inne egzystencjalne wymiary człowieka<sup>24</sup>. Tego rodzaju perspektywa, która redukuje istoty ludzkie do ich sposobności twórczych i ocenia je na podstawie tych sposobności, zwykle zaniedbuje inne (pozaracjonalne) aspekty natury ludzkiej. Począwszy od epoki oświecenia, wraz z ewolucyjnym przekształcaniem wiedzy religijnej w nauki o religii oraz podziałem dyscyplin naukowych na kolejne szczegółowe obszary i dziedziny,

---

<sup>24</sup> M. Ay, *Dichotomic Structure and the Possibility of the Third Mode in Muslim Theology*, „Islam and Christian-Muslim Relations” 18 (2007), s. 479–494.



człowiek ujmowany jest w ramach podejścia redukcjonistycznego. Każda dyscyplina naukowa próbuje zdefiniować człowieka w granicach własnego systemu i uczynić go zgodnym z założeniami ontologicznymi i epistemologicznymi, na których się on opiera. W ten sposób istoty ludzkie rozpatrywane są w obrębie poszczególnych, licznych dziedzin wiedzy. Każda z nich nadaje priorytet jednemu określone mu wymiarowi człowieka, który odpowiednio bada i opisuje. Skutkiem tego stanu rzeczy jest fragmentacja natury ludzkiej, a właściwie zakwestionowanie istnienia (jednej) natury ludzkiej jako takiej. Jednak skoro człowieka należy ujmować jako istotę racjonalną, to w takim samym stopniu jest on i istotą religijną, moralną, polityczną, literacką, estetyczną, prawną czy społeczną. Człowiek jest człowiekiem we wszystkich swoich wymiarach, realizując się w ramach każdej ze swoich sposobności i zdolności twórczych.

Dyskusja na temat tego, czy istnieje konflikt między kreatywnością racjonalną a twierdzeniami religijnymi, toczy się w obrębie myśli muzułmańskiej w odniesieniu do innych, zbliżonych z tym zagadnieniem pojęć i relacji między nimi, takich jak rozum–objawienie, rozum–tekst (*'aql, naql*), religia–filozofia, filozofia–teologia. Spory dotyczące tego, czy twierdzenia religijne są podporządkowane domenie umysłu czy też odwrotnie — to rozum służy twierdzeniom religijnym, miały miejsce nie tylko w przestrzeni kultury muzułmańskiej, ale odbywały się we wszystkich tradycjach kulturowych, w których dominują religie objawione. Zorientowanie się, z którym podejściem mamy tu do czynienia — czy rozum „osadzony” jest w obrębie określonej tradycji (*naql*), czy zachodzi tu odwrotna relacja — może w związku z tym pomóc nam przewidzieć zakres i intensywność konfliktu lub zgodności między racjonalną zdolnością twórczą natury ludzkiej a jej otwartością na podleganie jakimkolwiek zewnętrznemu autorytetowi.

W nieunikniony i oczywisty sposób jedna z tych domen podporządkowana musi być drugiej.

Postulowanie prawomocności racjonalnej kreatywności w jej akceptacji tradycji czy też wręcz ograniczenie (zredukowanie) jej samej do tej tradycji (*naql*) oznacza zaprzeczenie ludzkiej władzy rozumu do tworzenia, prowadzenia lub wydawania jakichkolwiek sądów. Z kolei, jeśli tradycyjne (*naqli*) nakazy i twierdzenia objęte są rozumem lub jeśli legitymacja tradycji dokonuje się za pośrednictwem rozumu, to w przypadku dynamizmu na poziomie teoretycznym w praktyce mamy do czynienia z nieustannym sceptycyzmem<sup>25</sup>.

Teologowie mutazyliccy w myśli islamu reprezentują to drugie podejście. Zajmując się zagadnieniem wartościujących sądów moralnych — tego, co dobre (*hasan*), i tego, co złe (*qabih*) — stwierdzili, że kategorie te nie są tożsame ze względu na określony Boski autorytet, ale dlatego, że ich rozróżnienie jest zgodne z racjonalnym ludzkim osądem. Oznacza to, że gdy coś zostanie uznane racjonalnie za dobre lub złe, to Boski autorytet „potwierdza” taki wynik rozumowego wnioskowania przez człowieka. Stanowisko *ahl al-hadis*, które od samego początku sprzeciwiało się podejściu szkoły *mu'tazila* i broniło bezwzględności autorytetu tekstowego, zostało częściowo

---

<sup>25</sup> al-Ghazali, *Al-Mustafa min 'ilm al-Usul*, t. 1, s. 2–4; İ. Aslan, *Akılın ve Dilin Sınırlarında Kur'an*, Ankara 2014, s. 133.

złagodzone przez Abu al-Hasana al-Asz'arię (zm. 324/936). Uczony ten, sam dorastając i rozwijając się intelektualnie pod wpływem myśli mutazylickiej, później dokonał interesującego aktu niesubordynacji wobec tego nurtu. Asz'ari, próbując wykryć sprzeczności w koncepcji *mu'tazila*, sam popadł w błąd. Radził, aby zdolność do racjonalnej wyobraźni pozostawała w służbie twierdzeń religijnych i była im podporządkowana. Wraz ze swoimi zwolennikami rozwinął koncepcję, zgodnie z którą w przypadku istnienia jednoznacznego i pewnego orzeczenia (dowodu) w źródłach normatywnych (*al hukm al-szar'i*) na temat danego czynu lub rzeczy, normę tę należy uznać za absolutnie obowiązującą. Zgodnie z koncepcją *ahl al-hadis* oraz uczonych aszaryckich, wszystko to, co jest zaakceptowane w ramach twierdzeń religijnych ma status prawdy i dobra, a wszystko to, co jest przez nie odrzucone powinno być uważane za nieprawdziwe i złe. W rzeczywistości o tym, które teksty i twierdzenia religijne mają zostać przyjęte jako zgodne z boską wolą, decydują ci, którzy definiują prawomocność źródeł (Pisma).

W ten sposób poprawność i obowiązywanie wszystkiego, co jest wytworem naturalnych ludzkich zdolności zostaje wyznaczone przez horyzonty intelektualne reprezentantów określonych paradygmatów normatywnych. Czy powinniśmy odrzucać wszelkie tego rodzaju zapędy i formy dyscyplinowania tego, co możemy myśleć i jak możemy działać? Czy rozum i tradycję należy uznawać za odmienne sfery życia człowieka? Być może istnieje jakieś rozważne, niekonfrontacyjne stanowisko w przypadku tych zagadnień?

Nie należy ujmować tych pytań jako odnoszących się do wykluczających, zero-jedynkowych preferencji, w których wybór jednej opcji oznacza unieważnienie drugiej. Jednocześnie powinny być one oceniane w kontekście konkretnych dziedzin, do których się odnoszą i funkcji, które w nich odgrywają. Jak już wspomnieliśmy, ostateczną troską orzeczeń religijnych jest to, aby jednostka nawiązała prawidłową i bezpośrednią relację z Bogiem oraz prowadziła sprawiedliwe i moralne życie. Dyskursy religijne skierowane są wyłącznie do jednostki. Każde stwierdzenie w ich ramach ma być wspomnieniem/napomnieniem (*zikr*), ostrzeżeniem i być może motywacją dla poszczególnych osób. Nawet jeśli biorą one pod uwagę przekazywane im w ten sposób zarówno szczegółowe zalecenia, jak i ogólne dyskursy, mają prawo do wolnego wyboru, to jest do zaakceptowania i przyjęcia lub odrzucenia tego przesłania oraz płynących z niego norm. Oznacza to, że jednostka jest odpowiedzialna tylko przed Bogiem, a nie przed jakąkolwiek wyznaniową czy teologiczną strukturą.

Jeśli chodzi o naturalną zdolność człowieka do racjonalnego myślenia, musi on wykorzystywać swoje wrodzone władze (moce) i działać dzięki nim swobodnie, a jednocześnie nie ulegać pokusie gromadzenia religijnych czy teologicznych ograniczeń. W toku historii wszelkiego rodzaju ograniczenia natury filozoficznej, metafizycznej, logicznej, matematycznej itp. powstawały i były rozbudowywane jako wynik aktywnego funkcjonowania wspomnianych władz. Przez cały ten czas funkcja twierdzeń religijnych sprowadzała się do dostarczania motywacji dla moralnego wykorzystania tych władz. Trwałość i uzasadnienie każdego filozoficznego, metafizycznego, logicznego czy matematycznego przedsięwzięcia będącego dziełem człowieka zależy od ich własnych warunków wewnętrznej spójności oraz systemu wnioskowania. Można powiedzieć, że wszystkie racjonalne dzieła tego rodzaju są porównywalne

z innymi i wzajemnie z sobą korespondują. Logika Arystotelesowska współcześnie wciąż dominuje w niemal wszystkich obszarach badań. Wyzwanie jej może rzucić tylko inny, znacznie lepszy system logiczny. Można w związku z tym powiedzieć, że ważność logiki arystotelesowskiej zależy od mocy innego paradygmatu wytworzonego w tej dziedzinie wiedzy.

Oдноśnie do pierwszych trzech–czterech wieków rozwoju myśli muzułmańskiej można powiedzieć, że ludzkie zdolności rozumowe funkcjonowały w sposób dynamiczny, tworząc unikalne dla siebie racjonalne systemy/dzieła. Jednak po pewnym czasie ta niezależna zdolność twórcza przestała poprawnie funkcjonować ze względu na rozrastającą się hegemonię struktur wyznaniowych i teologicznych. Uznanie przez *ahl-hadis* — ze wsparciem ze strony al-Ghazaliego (zm. 505/1111), posługującego się w swoim *Tahafut al-Falasifa* wyłącznie narzędziami teologii — zdolności racjonalnych za niereligijne, spowodowało nie tylko to, że utraciły one swoją atrakcyjność wśród mas, ale zostały także zmarginalizowane przez intelektualistów. Zapomniano w ten sposób, że racjonalne zdolności i władze (moce) twórcze nie muszą być podporządkowywane jakimkolwiek twierdzeniom religijnym, aby te ostatnie zachowały swój autorytet. Domeny i funkcje obydwu powinny pozostać zabezpieczone, z zachowaniem odpowiednich, wzajemnych granic, ale przy ich współistnieniu oraz współdziałaniu zawsze, gdy jest to możliwe. Innymi słowy, zamiast narzucanego dostosowywania rozumu do zasad religijnych i odwrotnie, należy rozpatrywać obydwa te obszary — religijny i „racjonalny” — w kontekście ich własnych, specyficznych kreatywności i efektywności.

## Zakończenie i uwagi podsumowujące

Najbardziej zaniedbanym aspektem natury ludzkiej w tradycji muzułmańskiej są władze (moce) emocjonalne i estetyczne. Pomimo tego, że nie istnieje nawet jeden przekaz koraniczny sugerujący blokowanie lub przeciwstawianie się w jakikolwiek sposób emocjonalnemu i estetycznemu potencjałowi istot ludzkich, znanym faktem jest otwarte występowanie przeciwko niemu przez struktury teologiczne i wyznaniowe (sekciarskie). Podstawą legitymizacji tak skrajnej postawy i sposobu myślenia było prawo *szari'a* oraz literatura *'aqa'id* (dogmatyczno-teologiczna). Każdy przejaw twórczości estetycznej i artystycznej dającej wyraz zdolnościom emocjonalnym człowieka może być na tej podstawie łatwo potępiana i zakazana jako sprzeczna z prawem i moralnością. Dzięki temu doszło też do obciążenia tymi samymi znaczeniami — zgodnymi z pragnieniami, wolą i celami tych, którzy formułowali te normy — jedyne prawomocnego źródła religijnego. Innymi słowy, źródłowy tekst zaczął być interpretowany w sposób błędny, co stało się wręcz tożsame z jego umyślnym falsyfikowaniem<sup>26</sup>.

---

<sup>26</sup> Zagadnienie ideologicznego charakteru dyskursów oraz twierdzeń religijnych formułowanych w obrębie struktur wyznaniowych i teologicznych znakomicie zilustrowane jest w dwóch wersetach Koranu (*Lukman*, 31: 6–7) pokazujących, w jaki sposób przywódcy religijni i teolodzy przyczyniają się do „produkcji wypaczeń”, narzucając innym określoną, często zupełnie nieistotną i „małostkową” interpretację oryginalnego przesłania, służącą wyłącznie ich własnym partykularnym celom: „I spośród ludzi

Sztuka i literatura z definicji odnoszą się do aktu tworzenia. Emocje oraz estetyka wyrażają istnienie. Jednak w tradycji muzułmańskiej, zwłaszcza w piśmiennictwie sunnickim, atrybut stwarzania nie może być przypisywany nikomu innemu niż Bóg. Jednocześnie sam Koran posługuje różnorodnymi koncepcjami i „wzbogacaniem znaczeń”, które odpowiadają aktowi stworzenia i tworzenia. Pojęcia takie jak *khalq*, *inša'*, *ibda'*, *ichtira'*, *itkan* itp. wskazują że Bogu określanemu jako *khaliq*, *bari*, *şani'*, *musalir*, *mubdi* przypisana jest doskonałość ze względu na Jego wyjątkowość, piękno i estetyczną wzniosłość. Definiowanie znaczenia tych imion i czasowników koranicznych wyłącznie z perspektywy teologicznej lub *şar'i* i z uwagi na „troskę religijną”, zmierza jednoznacznie w kierunku odmówienia atrybutów, które się z nimi wiążą zdolnościom estetycznym człowieka. Jeśli doktrynalne teksty religijne nieustannie podkreślają, że istoty ludzkie są twórczo bezsilne, bierne, nieskuteczne i pełnią rolę wyłącznie mechanicznych instrumentów czy przedmiotów w rękach Boga, to tworzenie staje się dla nich czymś z natury nieosiągalnym.

W tym miejscu moglibyśmy przytoczyć metaforyczny dialog, który toczy się między Bogiem a człowiekiem w *Payam-i-Maszriq* Muhammada Iqbal (zm. 1938) oraz jeden z dwuwierszy Mehmeta Âkifa (zm. 1936). Iqbal i Akif to myśliciele muzułmańscy z ubiegłego wieku, którzy uważnie obserwowali opisany powyżej dramatyczny bieg spraw w świecie islamu i głęboko go przeżywali, dając temu wyraz w swoich utworach.

Iqbal w cytowanych poniżej strofach rzuca wyzwanie dominującemu religijnemu sposobowi myślenia, którego wyobraźnia wydaje się ograniczona przez głęboko zakorzeniony fatalizm. Zdaje sobie sprawę, że przypisanie aktu stworzenia człowiekowi stanowi ryzyko lub zagrożenie wiary. Iqbal, wykorzystując ludzką władzę do emocjonalnego tworzenia, demonstruje ją w odniesieniu do konkretnych przykładów z życia codziennego. Być może chciał w ten sposób pokazać, że gdy akt stworzenia<sup>27</sup> odnosi się do człowieka, nie jest on alternatywą dla boskiego atrybutu stwórcy.

*Bóg:*

Ukształtowałem ten świat z jednej i tej samej gliny;

Ty stworzyłeś Iran, Etiopię i Tartar.

jest taki, który zakupuje ucieszne opowieści, by zwodzić z drogi Allaha bez (żadnej) wiedzy, którą bierze za obiekt swej igraszki. Dla takich oto będzie męka poniżająca. A gdy są jemu recytowane Nasze wersety, odwraca się z wyniosłością, jak gdyby ich nie słyszał, jak gdyby jego uszy ogarnęła głuchota. Obwieszczaj mu więc karę bolesną!'''. W wersecie tym zwrot *laht al-hadis* (ucieszne opowieści lub, według interpretacji Abu Zayda, gra słów) oznacza wyrażenie, komunikat oderwane od pierwotnego kontekstu znaczeniowego. Paradoksalnie, przez tych, którzy przekształcają dyskursy religijne w ideologię, werset ten używany jest jako dowód, że Bóg zabronił śpiewu (gry/zabawy słowami) oraz muzyki, ze względu na to, że osoby zajmujące się taką twórczością artystyczną przestają pamiętać o Allahu. Zdaniem Zayda tego rodzaju wykładnia, sugerująca, że jakkolwiek rodzaj śpiewu lub muzyki muszą być uznane za *haram*, jest niewystarczająca lub wprost fałszywa, ze względu na pogwałcenie fundamentalnych zasad metodologicznych (kontekst lingwistyczny oraz tzw. „kontekst objawienia”). Na powyższym przykładzie możemy przekonać się, w jaki sposób ideologiczna i wyrwana z kontekstu interpretacja prowadzi do poważnego kognitywnego/epistemologicznego zniekształcenia (N. Hamid Abu Zayd, *Critique of Religious Discourse (Naqd al-Khitab al-Dini)*, s. 245–246).

<sup>27</sup> M. Iqbal, *The moonbeams over the East (Pajam-i-Maszriq)*, Karaczi 1996, s. 92 (przekład na podst. *Şarktan Haber [Zabur-e Adżam Pijam-e Maszriq]*, tłum. H. Su, A. Karadeniz, Istanbul 2009, s. 208).

Ze zwykłej ziemi uczyniłem stal, czystą i bez stopu;  
Ty stworzyłeś miecz, grot strzały i muszkiet.  
Ty zrobiłeś topór, którym ścinałeś drzewa wyhodowane przeze mnie,  
I stworzyłeś klatki dla moich śpiewających ptaków, które urodziły się wolne.

*Człowiek:*

Ty stworzyłeś noc; ja stworzyłem lampę, która ją oświetla.  
Ty stworzyłeś glinę, ja zrobiłem z niej kubek do picia.  
Ty stworzyłeś pustynię, góry i step;  
Ja stworzyłem ogród, sad, aleję i skwer.  
Zmieniam przerażające trucizny w panacea i  
Jestem tym, który tworzy lustra z piasku.

Mehmet Akif w swoim dwuwierszu<sup>28</sup> również sprzeciwia się podejściu, które sprawia, że akt stworzenia przypisany może być wyjątkowo tylko Bogu, a człowieka utożsamia z istotą pozbawioną jakiegokolwiek inicjatywy lub wpływu na wszechświat.

Nie znajdujesz światła na świecie, więc stwórz je!  
O zdezorientowany człowieku z rękami na piersi, obudź się!

Wyartykułowanie słów zbliżonych do powyższych fraz Iqbal'a i Akifa wydaje się w niektórych muzułmańskich społecznościach i grupach wyznaniowych praktycznie niemożliwe. Wypowiedziane na głos, słowa te mogą stać się podstawą oskarżeń o herezję lub bezbożność. Przekonania religijne tych, którzy parają się literaturą i sztuką, podawane są w wątpliwość. Zdolności emocjonalne i artystyczne mogą być w świecie muzułmańskim usprawiedliwione i akceptowalne wyłącznie w granicach zatwierdzonych przez literaturę wyznaniowo-doktrynalną. Współcześnie powszechnie jest tam przekonanie, że każde dzieło sztuki stanowi potencjalne zagrożenie islamu i wiary ludu. Z tego powodu możemy być świadkami licznych demonstracji i protestów w związku z „kontrowersyjnymi” przekonaniami i dziełami, w wyniku których dziesiątki ludzi tracą życie, a prawne zezwolenie (*fatwa*) na śmierć właścicieli i twórców tego rodzaju dzieł staje się powszechną praktyką.

Zdolności emocjonalne i estetyczne, które są jedną z podstawowych form ekspresji w przypadku istot ludzkich, znajdują liczne i silne ilustracje i „reprezentacje” w Księdze, jedynym „tekstowym” źródle islamu. Jednocześnie na przykład pojęcie *ihsan* z hadisu Dżibrila zawiera treści odwołujące się do podstaw estetyki i związanej z nią ludzkiej uczuciowości<sup>29</sup>. Z drugiej strony, pojęcie mądrości (*hikma*) nie ogranicza się tylko do sfer wiedzy (intelektu), prawa czy moralności, ale wraz z tymi cechami obejmuje również „władzę” estetyczną. Szczególnie w literaturze teologicznej

<sup>28</sup> M. Akif Ersoy, *Safahat*, A. Karadeniz (ed.), Istanbul 2009, s. 208.

<sup>29</sup> Słynny „hadis Dżibrila (lub Gabriela)” opowiada o podstawowych wartościach i istocie religii, zgodnie z następującą narracją (przekazaną przez Abu Hurajrę): „Pewnego dnia, gdy Prorok, niechaj Bóg go błogosławi i obdarzy pokojem, siedział w otoczeniu ludzi, przybył do niego Gabriel (pod postacią mężczyzny) i zapytał: ‘Czym jest *iman* (wiara)?’. Posłaniec Boga odpowiedział: ‘*Iman* to wiara w Boga, Jego aniołów, spotkanie z Nim, Jego posłańców i w zmartwychwstanie’. Następnie Gabriel zapytał: ‘Czym jest islam?’. Posłaniec Boga odpowiedział: ‘To oddawanie czci Bogu Jedynemu, i nikomu poza nim, odmawianie modlitw, płacenie zakatu i przestrzeganie postu w ramadanie’... (*Sahih al-Bukhari, Kitab ul Iman [Księga o wierze]*, tłum. E. al-Saleh, M. al-Saleh, O Islamie, 2008–2021, hadis 50, <https://sites.google.com/site/oislamie/3-hadisy-zbiory/sahih-al-bukhari/02-księga-o-wierze> [dostęp: 2.05.2024]).

maturydytów, kategoria *hikmat* jawi się jako podstawa koncepcji i idei Boga, a także relacji między Bogiem a światem (ufundowanym na Boskiej mądrości). Maturydyzm nie pomija estetycznego wymiaru mądrości, a podkreślane w jego ramach artystyczne aspekty Boskich aktów i dzieł okazują się zrozumiałe i istotne dla istot ludzkich również na właściwym im poziomie egzystencji, epistemologii i ontologii.

## Bibliografia

- Abrahamov B., *Islamic Theology: Traditionalism and Rationalism*, Edinburgh 1998.
- Aslan İ., *Akın ve Dilin Sınırlarında Kur'an*, Ankara 2014.
- Ay M., *Dichotomic Structure and the Possibility of the Third Mode in Muslim Theology*, „Islam and Christian-Muslim Relations” 18 (2007), s. 479–494.
- Balkin J.M., *Deconstruction*, [w:] *A Companion to the Philosophy of Law and Legal Theory. Second Edition*, D. Patterson (ed.), Chichester 2010, s. 361–367.
- Berger P.L., *The Social Reality of Religion*, Harmondsworth 1973.
- El-Biruni E.R., *Tahqiq Ma Li'l Hind*, tłum. K. Burslan, Ankara 2015.
- Sahih al-Bukhari*, tłum. E. al-Saleh, M. al-Saleh, O Islamie, 2008–2021, <https://sites.google.com/site/oislamie/3-hadiszy-zbiory/sahih-al-bukhari>.
- Efendi M.A., *el-Okyanusu'l-Basit fi Tercemeti'l-Kamusu'l-Muhit/Kamusu'l-Muhit Tercümesi*, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, Mustafa Koç (ed.), Çeviren ve Hazırlayan: Mustafa Koç-Eyyüp Tanrıverdi, İstanbul, 2014, ed-*-Diyn*” maddesi, Cilt: VI, s. 5359–5360.
- al-Dzulajni, *Al-Burhan fi Usul al-Fiqh*, A. ad-Dib (ed.), Katar 1399/1979.
- Ersoy M.A., *Safahat*, A. Karadeniz (ed.), İstanbul 2009.
- al-Ghazali, *Al-Mustafa min 'ilm al-Usul*, H. Ibn Zuhair Hafız (ed.), Madina 1413/1992–1993.
- Abu al-Qasim Hibat Allah ibn al-Hasan al-Lalaka'i, *Szarh usul i'tiqad ahl al-sunna la'l-dzama'a min al-kitab la'l-sunna la-idzma' al-sahaba la'l-tabi'in min ba'dihim*, A. Sa'd Hamdan (ed.), Mekka 1402 (1981).
- Iqbal M., *The moonbeams over the East (Pajam-i-Maszriq)*, Karaczi 1996.
- Iqbal M., *Şarktan Haber (Zabur-e Adzam Pijam-e Maszrik)*, tłum. Hüsyin Su-Abdurrahim Karadeniz, İstanbul 2009.
- Makdisi G., *Hanbalite Islam*, [w:] *Studies on Islam*, M.L. Swartz (ed.), New York 1981.
- Maturidi, *Kitabu't-Tevhid*, tłum. B. Topaloğlu, Ankara 2002.
- Parsons T., *Introduction*, [w:] Max Weber, *The Theory of Social and Economic Organization*, tłum. A.M. Henderson, T. Parsons, Oxford 1947.
- Rahman F., *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition*, Chicago 1990.
- Said E., *Kultura i imperializm*, tłum. M. Wyrwas-Wiśniewska, Kraków 2009.
- Şenay B., *İslam ve Öteki Dinler*, Ankara 2008.
- de Spinoza B., *Traktat teologiczno-polityczny*, tłum. I. Halpern, Warszawa 1916.
- al-Sujuti D. al-Din, *Miftah al-Dzannah fi'l-Ihtidadz bi'l-Sunnah*, Kair 1993
- Ibn Tajmijja, *Naqdu al-Mantik*, M. Hamid al-Fikri (ed.), Kair 1951.
- Tillich P., *Dynamika wiary*, tłum. A. Szostkiewicz, Poznań 1987.

- Topçu N., *İslam ve İnsan*, İstanbul 1969.
- Ünver G., *Din Sosyolojisi*, İstanbul 2002.
- Wach J., *Socjologia religii*, tłum. Z. Poniatowski, B. Wolniewicz, Warszawa 1961.
- Weber M., *Gospodarka i społeczeństwo*, tłum. D. Lachowska, Warszawa 2002.
- YAZIR E.M.H., *Hak Dini Kur'an Dili*, İstanbul 1992.
- Zayd N.H.A., *Critique of Religious Discourse (Naqd al-Khitab al-Dini)*, tłum. J. Wright, New Haven-London 2018.