

Artur Rodziewicz

## JEDYNY JEDYNEGO

„Ten, kto z natury, a nie przez przypadek, żyje poza państwem jest albo nędznikiem albo nadludzką istotą”.

„Kto zaś nie potrafi żyć we wspólnocie albo jej wcale nie potrzebuje, będąc samowystarczalnym, bynajmniej nie jest członkiem państwa, a zatem jest albo zwierzęciem, albo bogiem”.

Arystoteles *Polityka*<sup>1</sup>

„A jeśli kto posmakował z tego jednego łyku, ten nosi niebiosa i całą ziemię na brzegu swoich brwi”.

Ar-Risala al-Qusayriyya

**D**la Zu'l Karnajna konszachty z boskością zaowocowały postępującym – w miarę rozrastania się jego potęgi – szaleństwem. Z relacji Plutarcha<sup>2</sup> dowiadujemy się, iż ciało jednego z dwóch największych wodzów historii miało w sobie „dużo ciepła i ognia”. Ta banalna w gruncie rzeczy informacja – przeniesiona – podobnie jak imię – na grunt islamu daje do myślenia.

Znane jest też jego powiedzenie, zgodnie z którym, jeśli by nie był sobą, chciałby być Diogenesem. A skoro wybór już zapadł, droga do ubóstwa pełnego podłości zamknęła się przed nim niczym wrota *igtihadu*<sup>3</sup>. Niedługo po tym – anegdotycznym zajściu<sup>4</sup> – Zu'l Karnajn podbija Persję, a po niej niemal cały (znany mu) świat.

---

<sup>1</sup> Arystoteles *Polityka*, Warszawa 1964, tłum. L. Piotrowicz, s. 8.

<sup>2</sup> Plutarchus *Żywoty słynnych mężów*, tłum. M. Bożek, Wrocław 1977.

<sup>3</sup> *Igtihad* – z arabskiego – wysiłek polegający na tworzeniu prawa. Zatrzaśnięciem bram *igtihadu* określa się zakończenie tworzenia prawa w świecie kultury islamu (IX w.). Termin ten nie dotyczy szyizmu, w którym *igtihad* się nie zakończył.

<sup>4</sup> Nie jest tajemnicą – a może raczej nadużyciem losu – iż biografia Aleksandra Wielkiego obfituje niemal wyłącznie w anegdoty. Jedną z nich jest kłótnia z nauczycielem lat dziecięcych – której Plutarch nie relacjonuje (co dodaje całej historii smaku) – aczkolwiek można się domyślić jej przebiegu – i co ważne – tematu.

Pozwolę sobie pozostać na terenie islamu i zająć się ruchem, który w jego łonie przyszedł na świat – w tysiąc lat po śmierci jednego z największych wodzów historii – a mianowicie sufizmem<sup>5</sup>. Spojrzę nań z perspektywy autora *Traktatu o sufizmie* – Abu al-Quasima al-Qusayriego (986–1072). Zanim jednak przejdę do sedna rozważań rozpocznę od zarysowania ojczyzny sufizmu – którą niewątpliwie jest Koran, *sunna* i *szari`at*.

### Droga prosta

Tekst Koranu – uznawanego przez muzułmanów za boskie objawienie – konstituuje grunt religijny a zarazem prawny państw zebranych pod pieczęcią Proroka. Powszechnie uważa się, iż poszczególne sury zostały mu podyktowane przez archanioła Gabriela, przybywającego doń na boskie polecenie w noc błogosławioną. Muhammad, pomimo iż niepiśmienny, zapisał po arabsku objawione słowa. W ten sposób Arabowie dołączyli do swoich „braci w Bogu” – żydów i chrześcijan – i stali się pełnoprawnym „Ludem Księgi”. (Zgodnie z muzułmańskim punktem widzenia, podług którego tekst Koranu jest najwierniejszym przekładem Księgi Matki będącej u Boga, którą to przeinterpretowali i zmienili żydzi i chrześcijanie<sup>6</sup>.) Odtąd przed wiernymi co dzień otwiera się „Koran arabski, nie posiadający żadnej zawichości”<sup>7</sup>. Termin „Lud Księgi” jest często akcentowany i podkreślany do tego stopnia, że powiada się, iż także Jezus był uczony przez Boga – Koranu, Tóry i Ewangelii<sup>8</sup>.

Tekst koraniczny jest o tyle istotny, że wokół niego zamyka się codzienność muzułmanina, przenika on (na podobieństwo arystotelesowskiego prawa) wszystkie płaszczyzny życia obywateli. Nawet Boga definiuje się przez pryzmat Objawienia („Bóg, który zesłał Księgę!”<sup>9</sup>). Już w drugiej surze pada porównanie Koranu do „drogi prostej” – które wniknęło na stałe w kulturę islamu. W zasadzie jest ono kwintesencją myśli koranicznej i jej prostoty – a co za tym idzie powszechnej przystępności tekstu dla potencjalnego wyznawcy.

Spotkanie z bóstwem dokonuje się poprzez tekst, do którego muzułmanin odnosi się z wielką czcią. Gabriel dyktuje Prorokowi: „Twój pan jest najszlachetniejszy! Ten, który nauczył człowieka przez pióro”<sup>10</sup>. Wagę pisma podkreśla także formuła starej przysięgi arabskiej: „Na pióro i na to, co zapisuję”<sup>11</sup>.

<sup>5</sup> Początki sufizmu datuje się na VIII w. n.e.

<sup>6</sup> Koran, 16, 64: „Postaliśmy tobie Księgę tylko dlatego, abyś im wyjaśnił to, czym oni się różnią.”. Wszystkie cytaty z Koranu pochodzą z wydania w przekładzie Józefa Bielawskiego opatrzonego jego komentarzem, Warszawa 1986.

<sup>7</sup> *Ibidem*, 39, 28. Zob. też: 2, 2/ 2, 87/ 3, 48/ 5, 47-48/ 5, 77/ 7, 196/ 10, 15/ 17, 71/ 44, 2.

<sup>8</sup> *Ibidem*, 3, 48.

<sup>9</sup> *Ibidem*, 7, 196.

<sup>10</sup> *Ibidem*, 96, 3.

<sup>11</sup> *Ibidem*, 68, 1.

Jak już powiedziałem – sufizm – nazywany muzułmańskim mistycyzmem – pojawia się około VIII w. n.e. Z racji swojej siły i udzielanego mu poparcia nie mógł być lekceważony przez władze i broniących wiary muftich<sup>12</sup>, którzy dostrzegają w nim oznaki odstępstwa od litery Księgi. Toteż w X w. dokonuje się proces uzgadniania doktryn sufickich (gdyż jednej ten ruch sobie nie wypracował [nie mówiąc już o zgodzie co do znaczenia terminu „sufi”]) z oficjalną religią<sup>13</sup>. Bodajże najstynniejszym „adaptatorem” sufizmu był Al-Gazali<sup>14</sup> (zm. 1111 r.). Podobną rolę spełnia w X w. Al-Qusayri – tzn. przekazuje wiedzę o sufizmie adaptując ją na grunt prawno religijny. Dzieło jego życia – *Risala* – było pomyślane jako kompendium wiedzy o sufizmie. O jej popularności świadczy fakt określania jej po prostu jako „podręcznika sufizmu”. Zostały tu zebrane ważniejsze wiadomości dotyczące tego nurtu w islamie – od niemal samych jego początków.

Adam Mez<sup>15</sup> podaje, iż „W roku 800 w Aleksandrii pojawiła się grupa ludzi nazywających się sufimi, którzy nakazywali oddawać cześć Bogu według swoich zwyczajów i sprzeciwiali się rozkazom władcy”. Zgrzyt pomiędzy oficjalną doktryną, a głoszoną przez sufich istniał teoretycznie do czasów Al-Gazalego, niemniej jednak próby załagodzenia podjął się już Qusayri.

Sufi – najogólniej ujmując dążyli do połączenia się z Bogiem. W swoich zamiarach podpierali się Koranem („O wy, którzy wierzycie! Bójcie się Boga i poszukujcie pilnie połączenia z Nim”<sup>16</sup>), hadisami (które zbierał także Qusayri) oraz słowami swych mistrzów i świętych, co było odstępstwem od ortodoksyjnego – sunnickiego islamu walczącego z instytucją świętych.

Jednakże Koran pozostawał główną wskazówką dla „poszukujących Boga”. Uniwersum, które wnosił, było w miarę spójne, a jednocześnie nadające się do różnorodnej interpretacji. „O Ludu Księgi! Nie przekraczajcie granic waszej religii”<sup>17</sup>. – woła Prorok za Gabrielem – w tym wersecie wyraźnie widać, co określa się jako dozwolone, a co podlega karze. Koran i Bóg jest ponad każdym i reguluje on (ogromna ilość wersetów dotyczy regulacji prawnych) życie wyznawców Boga.

Jeszcze jedna istotna rzecz – mianowicie stosunek Koranu do wyznawcy. Wierny postrzegany jest jako osobne indywiduum, odpowiedzialne za swoje czyny przed bóstwem. Właśnie nacisk na indywidualność (zahaczający niemal o ego-

<sup>12</sup> Mufti – prywatny, niezależny uczony, który interpretuje przepisy w danej szkole prawniczej islamu i wydaje opinie (*fatwa*).

<sup>13</sup> Patrz: J. Danecki *Podstawowe wiadomości o islamie*, t. 2, Warszawa 1998, s. 24.

<sup>14</sup> Teolog, a następnie sufi, autor tłumaczonej na j. polski *Niszy światel* – traktatu mistycznego. Znaczący systemów Awicenny i Al-Farabiego. Poddał je krytyce w *Rozproszeniu filozofów*.

<sup>15</sup> A. Mez *Renesans islamu*, tłum. J. Danecki, Warszawa 1980, s. 281.

<sup>16</sup> Kor, 5, 35.

<sup>17</sup> *Ibidem*, 5, 77.

izm) jest jedną z cech Księgi: „O wy, którzy wierzycie! Sami jesteście odpowiedzialni za wasze dusze”<sup>18</sup>. Prorok pisze: „Do mnie należy moje działanie, a do was należy wasze działanie. Wy nie jesteście odpowiedzialni za to, co ja czynię, ani ja nie jestem odpowiedzialny za to, co wy czynicie”<sup>19</sup>. Tak więc muzułmanin (dosłownie „poddający się Bogu”), pomimo iż funkcjonuje w społeczności wierzących, w myśl Księgi jest sam. „Kto idzie drogą prostą, ten idzie drogą prostą dla siebie samego”<sup>20</sup>. „Jeśli czynicie dobro, to dla siebie samych, a jeśli czynicie zło, to też dla siebie samych”<sup>21</sup>.

Nie oznacza to jednak, aby muzułmanie mieli żyć w odosobnieniu – społeczność wiernych jest ważna (dzięki wspólnocie – bądź co bądź islam podbił znaczne terytoria), aczkolwiek struktura ma się składać z mnogości świadomych muzułmanów: „I nie ma zwierząt na ziemi ani ptaków (...), które nie tworzyłyby społeczności podobnych do waszych”<sup>22</sup>. Koran sankcjonuje różnice społeczne wiernych – którzy podzieleni są na następujące klasy: najwyżej stoją Arabowie muzułmanie, wchodzący w skład arystokracji i dworu kalifa, następnie neomuzułmanie „którzy przy pomocy siły lub perswazji stali się wyznawcami islamu i zostali przez to dopuszczeni w teorii, chociaż nie w praktyce do pełnych praw muzułmańskiego obywatela”<sup>23</sup>, a po nich *dimmiowie*<sup>24</sup> i niewolnicy<sup>25</sup>. Jednakowoż – jakby obok tego istnieje – wyniesiona z czasów przedmuzułmańskich – więź krwi (nie trzeba podkreślać jak bardzo istotna w tej kulturze): „Ludzie związani pokrewieństwem są bliżsi sobie nawzajem, przez Księgę Boga, aniżeli wierni i muhadżirowie”<sup>26</sup>.

Obok podziału dotyczącego świata doczesnego istnieje też boski, a mianowicie na tzw. ludzi prawicy, lewicy i wyprzedzających<sup>27</sup>. Pierwsi to wierni, którzy po śmierci trafią do rajskich ogrodów, drudzy zostaną zawleczeni do Gehenny, natomiast rzeszę trzecią stanowią owi najlepsi, którzy stawiają Boga ponad wszystko. Do tej grupy – obok proroków i świętych – możemy zaliczyć sufich.

Doczesnością – jak powiedziałem – kieruje muzułmańskie prawo – które należy rozumieć inaczej od funkcjonującego w tzw. państwach świeckich. *Szari`at* (dosłownie „ścieżka prowadząca do wodopoju”, termin staroarabski określający

<sup>18</sup> *Ibidem*, 5, 105.

<sup>19</sup> *Ibidem*, 10, 41.

<sup>20</sup> *Ibidem* 10, 108, zob. też: 17, 15/ 27, 92/ 29, 6/ 35, 18.

<sup>21</sup> *Ibidem*, 17, 7. Funkcja jednego z filarów islamu – jałmużny, pomimo zastosowania praktycznego – wzmocnienia wspólnoty, jest – w ostatecznym rozrachunku *de facto* narzędziem pomocnym wyłącznie dającym, które nobilituje go w oczach Boga.

<sup>22</sup> *Ibidem*, 6, 38.

<sup>23</sup> Ph. Hitti *Dzieje Arabów*, tłum. W. Dembski, M. Skurantowicz, E. Szymański, Warszawa 1969, s. 195.

<sup>24</sup> Chrześcijanie, żydzi, sabejczycy – wyznawcy objawionych religii, „Ludzie Księgi”.

<sup>25</sup> Odnosnie niewolników – interesujący artykuł Danuty i Ryszarda Piwińskich: *Niewolnicy w społecznej strukturze islamu*, „Euhemer” 1978, t. 2 (108), s. 53.

<sup>26</sup> Kor, 33, 6.

<sup>27</sup> *Ibidem*, 56, 7.

miejsce, u którego poi się wielbłądy) opiera się bezpośrednio na tekście Koranu oraz sunnie Proroka. Celem prawa muzułmańskiego jest jak najlepsze poprowadzenie wiernych ku boskim ogrodom. Toteż Qusayri wspominając o prawie używa terminu – prawo religijne<sup>28</sup>. Jednak pisząc o nim daje do zrozumienia, iż większość problemów sufich wynikało z przeciwstawianiu się prawu: „Najtrudniejsze ze stworzeń, to pięć dusz (ludzi) – uczonego asceta, suficki prawnik, pokorny bogacz, wdzięczny biedak i szlachetny sunnita”<sup>29</sup>. Ciekawy ustęp dotyczący prawa koranicznego podaje Eliade (przytaczając zresztą Qusayriego): „Szari`at zajmuje się przestrzeganiem rytuałów i aktów pobożności; rzeczywistość (*hakika*) zabiega natomiast o wewnętrzną wizję Boskiej mocy. Każdy przepis nie ożywiający duchem rzeczywistości jest bezwartościowy, a każdy duch rzeczywistości nie ujęty w struktury przez Prawo jest niepełny. Prawo istnieje dla zarządzania ludzkością, rzeczywistość zaś daje nam poznać Boże dyspozycje. Prawo istnieje dla służby Bogu, rzeczywistość zaś istnieje, bo go kontemplować. (...) Prawo istnieje dla posłuszeństwa temu, co Bóg polecił, rzeczywistość zaś polega na pojmowaniu Jego przykazania: jedno jest zewnętrzne, drugie zaś wewnętrzne”<sup>30</sup>.

Sufi zajmą się właśnie ową „kontemplacją Rzeczywistości”, na czym uciepieć musi prawo. W zasadzie część z nich (bo nie był to jednolity ruch – nawet Qusayri przedstawia go jako wewnętrznie podzielony) – odrzuci, czy może wyprzedzi *sari`at* na rzecz bezpośredniego kontaktu z Bogiem.

Mistyka i asceza dotarła do muzułmanów za pośrednictwem chrześcijańskiego monastycyzmu, nurtów neoplatonickich, gnozy oraz buddyzmu. O ile jednak w tamtych kulturach istniała ogromna różnica między światem doczesnym, a boskim, to na terenie islamu jest ona o wiele mniejsza. Wpływ na mistycyzm miał oczywiście Koran, a zwłaszcza jego znany werset (50, 16) mówiący o tym, iż Bóg jest bliżej człowieka „aniżeli arteria jego szyi”. Sufi byli tymi, którym sama bliskość nie wystarczała.

Qusayri – prawowierny muzułmanin i zbieracz hadisów podaje – za Ga’far Ibn Nusayrim – następujące zdanie Al-Gunayda<sup>31</sup>: „Jeśli Bóg zechciał dla chcącego-nowicjusza jakiegoś dobra, tedy przekazuje go sufizmowi i zabrania mu towarzysztwa recytujących Koran”<sup>32</sup>. W następnych rozdziałach postaram się rozjaśnić jego sens, teraz jednak przejdę do osoby samego Nauczyciela (jak zwykł się określać autor „Ar-Risali”).

### *Ar-Risala*

Al-Qusayri był jednym z pierwszych wybitnych teologów, który nawoływał do przyjęcia doktryny sufickiej przez ortodoksyjny islam. (Jego „kontynuatorem”

<sup>28</sup> Al-Qusayri *Ar-Risala*, tłum. J. Nosowski, Warszawa 1997, s. 86.

<sup>29</sup> *Ibidem*, s. 159.

<sup>30</sup> M. Eliade *Historia wierzeń i idei religijnych*, t. 3, Warszawa 1995, s. 209.

<sup>31</sup> Legendarnego mistrza sufizmu, zm. 910 r. w Bagdadzie.

<sup>32</sup> Al-Qusayri *Ar-Risala*, *op. cit.*, s. 210.

był wspomniany wyżej Al-Gazali.) Pełne imię Nauczyciela to: Zayn al-Islam al-Imam Abu al-Quasim `Abd al-Karim Ibn Hawazin Ibn `Abd al-Malik al-Qusayri an-Naysaburi as-Safi`i. Urodził się w lipcu 986 r. na terenie dzisiejszego Iranu. W młodości był ćwiczony w używaniu broni i sztukach rycerskich. Dość wczesnie poznał mistrza sufickiego Abu`Alego al-Daqqaaqa (zm. 1015) i poślubił jego córkę. Studiował również prawo u jurysty *saf`ickiego* – Abu Bakra Muhammada Ibn Bakra (zm. 1029). Studiował także teologię u *as`arytów* i mistykę u Abu Bakra `Abd ar-Ruhmana as-Sulamiego (zm. 1021). „Uczęszczał do szkoły Abu al-Quasima Ibrahima Ibn Muhammada an-Nasrabadięgo (zm. 977), powołując się na łańcuch uczonych: Abu Bakra as-Siblięgo (zm. 865), Abu al-Quasima al-Gunayda (zm. 910)”<sup>33</sup>.

W roku 1045 ogłasza „Manifest” w obronie ortodoksyjności doktryny *as`aryckiej*. Z tego powodu jest prześladowany i zostaje uwięziony wraz z Abu Bakrem Ibn Furakiem w twierdzy, skąd odbijają go przyjaciele. Następnie pisze „Oskarżenie przeciw społeczności sunnickiej” – jako protest przeciw szykanom. W międzyczasie podejmuje wykłady o hadisach na terenie Bagdadu. Umiera w roku 1072. Nie stworzył własnej szkoły, zajmował się głównie komentowaniem i systematyzowaniem przekazów.

„Do głównych autorów sufickich pierwszego okresu bractw zalicza się takich twórców jak, As-Sulami, Al-Qusayri, Al-Hugwiri. W następnych wiekach wymienić można As-Suhrawardiego i Ibn al-`Arabięgo”<sup>34</sup>.

Qusayri pisząc o sufich stwierdza: „A przemawiający o nich jest jednym z nich”<sup>35</sup>.

*Ar-Risala* jest traktatem, a właściwie – jak pisze autor – posłaniem „do zbiorowości sufickiej w krajach islamu”<sup>36</sup>, aczkolwiek dodaje później, iż „większość ludzi uznawanych za uczciwych z tego stowarzyszenia już wymarła, a w naszych czasach pozostały po nich tylko ślady”<sup>37</sup>. Już na samym początku zastrzega się: „Powiedział Nauczyciel al-Imam al-Quasim al-Qusayri: Te opowieści wskazują, że zasady wiary mistrzów sufizmu zgodne są z wypowiedziami ludu prawowiernego co do podstaw wiary”<sup>38</sup>. Zdania w podobnym tonie pojawia się jeszcze wielokrotnie na kartach omawianego traktatu. („Nauka nasza jest ściśle związana z Koranem i prawem sunny”<sup>39</sup>, „przekazaliśmy pewną ilość sprawozdań [...] ufając, że Bóg [...] nie czyni z tego argumentu przeciw nam”<sup>40</sup>, „jeśli zasady tego stowarzyszenia były słuszne”<sup>41</sup>. „Prosimy Boga Najłaskawszego, aby nie czynił pisma

<sup>33</sup> Podaję tylko niektórych. Zobacz wstęp ks. J. Nosowskiego do Al-Qusayri *Ar-Risali*.

<sup>34</sup> J. Danecki *Podstawowe wiadomości o islamie*, t. 2, Warszawa 1998, s. 33.

<sup>35</sup> Al-Qusayri *Ar-Risala*, *op. cit.*, s. 15.

<sup>36</sup> *Ibidem*, s. 13.

<sup>37</sup> *Ibidem*, s. 14.

<sup>38</sup> *Ibidem*, s. 22.

<sup>39</sup> *Ibidem*, s. 48.

<sup>40</sup> *Ibidem*, s. 391.

<sup>41</sup> *Ibidem*, s. 393.

tego dowodem przeciw nam i zgubą<sup>42</sup>). Myślę, że Qusayri w pełni zdawał sobie sprawę z siły swego dzieła, które mogło jednak zadawać obosieczne ciosy.

Zaskakujący jest jednak fatalizm, z jakim ogłasza on śmierć formacji, której islam tak wiele zawdzięcza. *Ar-Risala* ma być kompendium – kompendium zamkniętym: „mistrzów tej drogi postępowania, poczynając od pierwszych, do ostatniego spośród nich”<sup>43</sup>.

Charakterystyczne jest powoływanie się Qusayriego na łańcuch przekazicieli, dzięki temu autor staje się mało widoczny – w sumie przekazy wypełniają trzy czwarte całości. Nie należy jednak zapominać, że jak na osobę zajmującą się zbieraniem przekazów świadomie dobierał te, które są prezentowane w traktacie. Posługuje się nimi w sposób dialektyczny – zestawiając stanowiska przeciwne, aby pokazać nowe – obejmujące obydwa, niemniej nie ogranicza się do jednej wykładni sufizmu, dzięki czemu nie można przypisać go żadnej ze stron.

Traktat skonstruowany jest z trzech części – pierwsza drobiazgowo przywołuje kolejnych mistrzów sufizmu w porządku chronologicznym oraz zdaje sprawę z ideologii islamu, monoteizmu, a także ma wykazać zgodność ich poglądów z ortodoksyjną teologią. Część druga to bardzo szczegółowe omówienie terminologii, którą posługiwali się sufi (to jeden z powodów, dla których byli prześladowani – zarzucano im odchodzenie od prawa religijnego poprzez maskowanie swych poglądów w wypracowanym języku). W tej części Qusayri wypowiada się w sposób szczególnie osobisty. Pozostała treść dotyczy poszczególnych „stacji” i „stanów duchowych” na drodze doskonalenia się sufich oraz definicji cnót. Całość zamyka „Duchowy testament dla nowicjuszy sufizmu” – główne przesłanie Qusayriego. Każdy z rozdziałów poprzedza cytat z Koranu bądź przytoczenie wypowiedzi Proroka, po nim Qusayri omawia i definiuje terminy powołując się na łańcuch przekazicieli (czasem nawet kilkunastu). Ciekawym elementem są też liczne cytaty poezji sufickiej (nie można zapominać o wpływie tego ruchu na rozwój liryki muzulmańskiej) – skomplikowanej i na pozór infantylnej<sup>44</sup>.

## Terminologia

Jak wspomniałem – sufi wypracowali własny język, którym porozumiewali się między sobą: „przedstawiciele sufizmu obalili podpory sufizmu i zniszczyli jego ścieżkę postępowania i pozmieniali jego znaczenia przez nazwy, które sami wymyślili”<sup>45</sup>. Zdanie to należałoby interpretować przez odniesienie do Koranu – który zazwyczaj nazywa się (podobnie zresztą, jak islam) ścieżką, drogą etc. Zarzuca się sufim, iż na skutek manipulacji pojęciem zdefraudowali sens Księgi – której pochodzenie nie jest ludzkie – gdyż w całości pochodzi od Boga.

<sup>42</sup> *Ibidem*, s. 404 – to jedno z ostatnich zdań traktatu.

<sup>43</sup> *Ibidem*, s. 25.

<sup>44</sup> Interesującą interpretację poezji sufickiej prezentuje W. Skalmowski *Tajemnice sufizmu*, „Znak” 1998, 1 (512), s. 76–83.

<sup>45</sup> Al-Qusayri *Risala*, *op. cit.*, s. 69.

Tworzenie swoistego języka było dla sufich koniecznością – z racji prześladowań (te znowuż nasilały się między innymi z powodu sekretności stowarzyszeń sufickich), które przyczyniły się do stracenia wielu mistrzów. Własne medium sprzyjało (ale i komplikowało) tworzeniu się bractw. „Społeczność sufich stosuje swe wyrażenia językowe, zamierzając przez to odkryć dla siebie ich znaczenie. Ale całość jest zakryta dla tych, którzy nie są z nimi zgodni w metodzie”<sup>46</sup>.

„I zostali wyodrębnieni<sup>47</sup> z ludu sunny ludzie wybitni, a On strzegł ich przed fałszywą drogą. Nazwano ich sufimi”<sup>48</sup>.

Nie istnieje zadowalająca definicja tego zjawiska, podobnie nie zdołano dotrzeć do jego źródłostwu. Najczęściej słowo sufizm (arab. *tasawwuf*) wywodzi się od okrycia z grubej wełny noszonego początkowo przez ascetów muzułmańskich zwanego *suf*. Stąd mistyków nazywano *sufiyya*. Inni wyprowadzają je od greckiego *sofia*. Przekonywujący wydaje się także wykład Qusayriego, który o genealogii pojęcia pisze: „Czystość (*safa`*) jest wychwalana każdym językiem, a jej przeciwieństwem jest zmaczenie, które jest ganione. (...) Ta nazwa [sufi] przylgnęła do tego stowarzyszenia. (...) i nie ma innego etymologicznego wyjaśnienia tego terminu w języku arabskim. (...) A co się tyczy słowa tego, kto powiedział, iż pochodzi ono od słowa wełna (*suf*) (...) ludzie ci nie wyróżniają się ubraniem z wełny”<sup>49</sup>.

Jak widać z powyższego – na pierwszym miejscu uznaje się czystość i – jak postaram się pokazać poniżej – jest ona fundamentem działalności sufich. („A kto się oczyszcza, ten się oczyszcza dla siebie samego”<sup>50</sup>.) Czystość dla sufich jest jednoznaczna z wyzbyciem się doczesności wraz ze wszystkim co jej dotyczy – począwszy od jedzenia i snu, kończąc na sobie. Najlepiej oddaje to zdanie samego Qusayriego: „Sufizm jest stanem, w którym znikają oznaki człowieczeństwa”<sup>51</sup>. Znikają – stopniowo. Owe stopnie pozbywania się „uziemienia” sufi zamknęli w terminach: *stanów* i *miejsz zatrzymania*. To dwa podstawowe pojęcia jakimi operują. *Miejsza zatrzymania* to momenty, w których sufi odpoczywa bądź szykuje się do przekroczenia kolejnych barier na drodze ku Bogu. Natomiast same momenty owego dążenia, to właśnie *stany*. *Stan* definiuje się jako: „to, co wnika w serce [sufich] bez zamiaru osiągnięcia tego z ich strony”, albo „jeśli dojdzie do Prawdy byłoby niemożliwe, tedy sługa zawsze będzie wznosił się w swych stanach”<sup>52</sup>. Podkreśla się – ciągle wznoszenie – celem którego jest połączenie z Bo-

<sup>46</sup> *Ibidem*, s. 73.

<sup>47</sup> Oczywiście przez Boga.

<sup>48</sup> *Ibidem*, s. 25.

<sup>49</sup> *Ibidem*, s. 281. Qusayri dodaje też zdanie: „Stowarzyszenie to znane jest jednak na tyle, że nie ma konieczności poszukiwania jego etymologii” – co świadczy o tym, jak popularnym ruchem był sufizm współczesnym Nauczyciela.

<sup>50</sup> Kor. 33, 18.

<sup>51</sup> Al-Qusayri *Risala*, *op. cit.*, s. 283. Zob. też s. 282: „Sufi to ten, który uważa swą krew za bezużyteczną”.

<sup>52</sup> *Ibidem*, s. 75.



giem. „Stany nachodzą sługę ciągle, ale czyste są dopiero po oczyszczeniu uczynków”<sup>53</sup>. „Stan, w jakim się znajdujesz, jest twoją twierdzą, a to, co jest poza Bogiem – to są twoi wrogowie (...) więc trzymaj piękną straż w twierdzy swego stanu duchowego”<sup>54</sup>.

Innym ważnym terminem, który sufi przystosowali do swych celów jest oczywiście *monoteizm*. Al-Gunayd – cytowany wielokrotnie w tekstach mistyków miał mawiać: „Monoteizm jest tym, co wyodrębnia sufizm: jest to odłączenie prapoczątku od wydarzeń przemijalnych, odejście od miejsc ojczystych (...), pozostawienie za sobą tego, co się знаło, i tego, czego się nie znało, aby Prawda była w miejscu wszystkiego”<sup>55</sup>. „Monoteizm jest złagodzeniem śladów człowieczeństwa i uwolnieniem cech boskości”<sup>56</sup>. Jest to podstawowy termin, wokół którego skupia się uwaga mistyka. Trzymano się go tak silnie, iż – co wydaje się paradoksalne – doprowadził do herezji. Wielki mistrz suficki – Husajn Ibn Mansur al-Halladż<sup>57</sup> (857–921) – ponoć uczeń Al-Gunayda – swoją drogę zakończył podczas egzekucji. Miał on publicznie pochwalać Iblisa. Widział w nim gorliwego monoteistę i podziwiał go za to odmowę oddana czci Adamowi<sup>58</sup>.

Al-Halladż miał również ogłosić: „Jestem Prawdą!” – co było już ewidentnym bluźnierstwem w oczach muzułmanów. Niemniej część sufich widziało w tym okrzyku cel podjętej drogi. („Znakiem urzeczywistnienia monoteizmu jest zapomnienie wyznania wiary monoteistycznej, a to jest tak, że ten, kto spełnia to, jest jeden”<sup>59</sup>, „Kto wskazuje na Boga jest dualistą”<sup>60</sup>.)

Jak powiedziałem, sufizm wiązał się z ascezą i odrzuceniem świata doczesnego („Kto wszedł do naszego wyznania wiary, niechaj czyni w swej duszy cztery cechy właściwe dla śmierci: śmierć białą, a to jest głód, śmierć czarną, a to jest cierpliwość w znoszeniu bólu ze strony stworzeń, śmierć czerwoną, a to jest działanie wolne od pożądlivosti, wreszcie śmierć zieloną, a to jest odrzucenie kawałków szaty sufich”<sup>61</sup>.) czemu towarzyszyło niebezpieczeństwo odejścia od prawa muzułmańskiego. Prawo jako takie dane zostało na potrzeby ziemskie, natomiast liczni sufi, bezgranicznie skupieni w Bogu, odrzucali prawo stawiając się poza nim („Sufi jest związany z napadami ekstazy, nie z godzinami modlitw”<sup>62</sup>.) Qusayri pisze o tym w kilku miejscach, jednak wyraźnie przeważa u niego tendencja do usprawiedliwiania błędnych.

<sup>53</sup> *Ibidem*, s. 86.

<sup>54</sup> *Ibidem*, s. 194.

<sup>55</sup> *Ibidem*, s. 301.

<sup>56</sup> *Ibidem*, s. 302.

<sup>57</sup> „Oczyszczający wełnę”, został ścięty w okrutny sposób w Bagdadzie.

<sup>58</sup> Zob. Kor. 2, 34/ 6, 11.

<sup>59</sup> Al-Qusayri *Risala*, *op. cit.*, s. 303.

<sup>60</sup> *Ibidem*, s. 302.

<sup>61</sup> *Ibidem*, s. 42.

<sup>62</sup> *Ibidem*, s. 282.

Niezmiernie ważnym terminem, obecnym tu od samego początku, jest *miłość* (*hubb*). Bierze on swój początek od mistrzyni tego ruchu – Rabi`i al-Adawyyi (odpowiednik innej kobiety – być może najistotniejszej dla filozofii – Diotymy z Mantinei i Hildegardy z Bingen; pierwszymi „mystykami niemieckimi” miały ponoć być kobiety) – niewolnicy z plemienia Qays. Rabi`ę (zm. 801) uważa się za jedną z pierwszych, kroczących po drodze sufizmu. Opowiada się o niej, iż chodziła po Basrze z pochodnią i wiadrem pełnym wody, na pytania ciekawych odpowiadała: „Niosę ogień do raju, by go tam rozpalić, a wodę do piekła, by ugasić ogień. Wtedy nikt nie będzie się modlił do Boga, by uniknąć piekła i dostać się do raju”<sup>63</sup>. *Miłość* suficka z ziemską miała mało wspólnego – gdyż – z założenia jej obiektem miał być Bóg.

Pośród wielu innych terminów Qusayri podkreśla: *czas, napad, lęk, zachwyce- nie i odprężenie, poufalość, nieobecność i obecność, trzeźwość i upojenie, oddech*<sup>64</sup>, *najście, zmienność i umocnienie, świadectwo, błyski świetlne, wschody i promienie świetlne, smakowanie, zatarcie i umocnienie, zasłonięcie, odsłonięcie, ekstaza, roz- dzielenie, unicestwienie, trwanie, rzeczywistość, prawo, dusza*. Pojęcia te są definio- wane dość skomplikowanym językiem.

„Czas jest tym, czym jesteś (...), Sufi jest synem czasu (...) jest on zatrudnio- ny w tym, co jest dla niego «pierwsze» w danym stanie”<sup>65</sup>. Natomiast *napad* jest *stanem* pochodzącym od Boga i niezależnym od mistyka. W *ekstazie* – najistot- niejszym terminie obok *monoteizmu* – wyróżnia się: *zachowanie ekstatyczne* (które jest początkiem ekstazy), *ekstazę, doznanie ekstatyczne* oraz *istnienie eksta- tyczne*. „Ekstaza jest tym, co przydarza się twemu sercu i powraca do ciebie bez żadnego udziału z twojej strony”<sup>66</sup>. Początkiem procesu jest *zachowanie eksta- tyczne* – wywołane przez człowieka, następnie – dzięki ingerencji boskiej ma miejsce *ekstaza*, która kończy się *istnieniem ekstatycznym* (w najlepszym wypad- ku, które oznacza „wygaśnięcie człowieczeństwa”) bądź *doznaniem ekstatycz- nym*. Wszystkie te stany dopuszczalne są tylko dla „biedaków, którzy wyzbyli się wszystkiego”.

Jeżeli sufi nie roztopił się w Bogu, to jako kolejny następuje stan, który nazy- wają *rozdzieleniem wtórnym*. Polega on na tym, że „podmiot powraca do świadomości w chwilach, gdy spełnia swe obowiązki religijne”<sup>67</sup>.

Unicestwienie jest jednym ze stanów „ostatecznych”. Ma ono postępujące fazy (podkreślam proces wznoszenia, doskonalenia); wyrzeczenie się „nagan- ności czynów w rozumieniu prawa religijnego”<sup>68</sup> i pożądania. Następnie mate-

<sup>63</sup> J. Danecki *Podstawowe wiadomości o islamie*, t. 2, Warszawa 1998, s. 17. Suficką koncepcję miłości rozwinął później Ibn `Arabi.

<sup>64</sup> Al-Qusayri *Risala*, *op. cit.*, zob. przyp. 111.

<sup>65</sup> *Ibidem*, s. 73, zob. też s. 140: „A synowie czasu nie spoglądają w przyszłość dla siebie”.

<sup>66</sup> *Ibidem*, s. 80.

<sup>67</sup> *Ibidem*, s. 85.

<sup>68</sup> *Ibidem*, s. 86.

rii<sup>69</sup>: „A kto wyzbył się w swoim sercu świata doczesnego – uwolnił się ze swoich pragnień”. „A kto uleczył swoje cechy usposobienia i przepędza ze swego serca zazdrość, nienawiść, skąpstwo, chciwość, gniew i pychę i podobne im wady duszy (...), mówi się [o nim], iż uwolnił się od zła cech wrodzonych. (...) A kto uwolnił się od cech wrodzonych, mówi się, iż trwa przez cechy rycerskie i uczciwość”<sup>70</sup>. Czwartym etapem jest *kontemplacja rzeczywistości*<sup>71</sup> (stąd określenie sufich mianem „ludzi rzeczywistości”): „A kto doświadczył przepływu Wszchemocy w zmienności Jej wyroków (...) – uwolnił się od obliczania wydarzeń spowodowanych przez stworzenia. (...) A kim zawładnęła Władcza Rzeczywistość<sup>72</sup>, aż nie mógł doświadczyć innych rzeczy niż Bóg (...) – uwolnił siebie od stworzeń i trwa przez Prawdę”<sup>73</sup>. W nieustannym dążeniu do Boga sufi starali się zminimalizować kontakty z otoczeniem. Służyć miał temu *dikr* – czyli zbiorowe recytowanie świętych imion Boga oraz asceza. *Dikr* pozwolił wyłączyć umysł („a jego uwolnienie od niego samego następuje przez zanik jego doznań zmysłowych”<sup>74</sup>), asceza zaś ciało, pozostawała jeszcze dusza.

Ostatnim etapem unicestwienia jest „zniszczenie się w istnieniu Prawdy”<sup>75</sup>. Al-Gunayd miał powiedzieć, że „Prawda istnieje, gdy ty znikasz”. Ludzki podmiot przestaje istnieć, gdy staje się Jednością. Człowiek zacierza się w istocie Boga – Qusayri podkreśla, że nie do końca, choć można sądzić iż taki był właśnie cel sufich.

Osoba powstała w tej dialektycznej wędrówce nabywa cech doskonałych – które dotąd były jej niedostępne w swej formie idealnej. „Ci, którzy pielęgnują rzeczywistość prawdy, zostają odarci z przymiotów stworzeń”<sup>76</sup>. Osoba – jeśli tak można tę istotność określić – na skutek wyzbycia się siebie samej pozostaje wyłącznie „w Bogu”. (Można powiedzieć, że wynaleźli samobójstwo, które nie zasługuje na potępienie z punktu widzenia etyki wiernych.)

Wśród sufich funkcjonowały dwie koncepcje celu – jedni dążyli ku tzw. *fana`* – zagładzie w Bogu, inni pragnęli doskonałości – i oczyszczenia swych cech, które – po kontakcie z Jedynym miały być doskonałe i boskie zarazem.

<sup>69</sup> Zob. Al-Farabi *Państwo doskonałe*, tłum. J. Bielawski, Warszawa 1967, s. 19: „Im bardziej uwalniamy się od materii, tym nasze przedstawienie o Byciu Pierwszym staje się doskonalsze. Zbliżamy się zaś do niego najbardziej, gdy stajemy się intelektem w akcji”.

<sup>70</sup> *Ibidem*, s. 86.

<sup>71</sup> Wśród sufich funkcjonuje też termin *Rzeczywistość* określający Boga.

<sup>72</sup> Późniejszy mistyk islamu – Ibn `Arabi napisze: „Wiedz, że świat stworzony przez Boga w doskonałej harmonii zgodnie z zasadami doskonałości jest (...) złożony ze wszystkich możliwych rzeczywistości. (...) Człowiek jest (...) syntezą świata.” (*Traktat o miłości*, tłum. Joanna Wroniecka, Warszawa 1995, s. 109.). Wtórzy mu Mistrz Eckhart: „Kiedy powiadamy „człowiek”, wówczas słowo to oznacza także coś, co stoi ponad naturą.” (*Kazania i traktaty*, tłum. Wiesław Szymona, Warszawa 1988, s. 134.)

<sup>73</sup> Al-Qusayri *Risala*, *op. cit.*, s. 86.

<sup>74</sup> *Ibidem*, s. 86, zob. s. 87 i 101.

<sup>75</sup> *Ibidem*, s. 87.

<sup>76</sup> *Ibidem*, s. 264.

## Aniołowie i znawcy tajemnic

„Gdybyś należał do ludzi ekstatycznego uniesienia bytu, tedy byłbyś nieobecny wobec bytów i tronu, i krzesła i stałbyś bez żadnego stanu przy Bogu”<sup>77</sup>. Qusayri wyraźnie rozgranicza społeczność muzułmanów na lud pospolicity („nie zna drogi postępowania ku Bogu i nie stara się Go poznać”<sup>78</sup>), ascetów, proroków i świętych oraz sufich, a tych na: „znawców tajemnic” i „miłujących”. Konsekwentnie powinno się dołączyć tu dżinny, które – za Koranem – stanowią część społeczności ziemskiej podległej Bogu. Choć w *Risali* pojawia się też wzmianka (s. 137), iż sufi nie zbierają się bez obecności zgromadzenia dżinnów.

To, co mówi się o sufich, można porównać do wypowiedzi Mistrza Eckharta o „człowieku szlachetnego rodu”: „bierze i czerpie całe swoje bycie, życie i swą szczęśliwość tylko od Boga, u Boga i w Bogu...”<sup>79</sup>. Znawca tajemnic „jest uniżony przed Bogiem, czując w sobie Jego potęgę”<sup>80</sup>.

„Asceci są królami świata ostatecznego, ale są oni biedakami wśród znawców”<sup>81</sup> – gdyż znawcy tajemnic mają swój cel – boską doskonałość w sobie (co odróżnia ich od „miłujących”, którym – jak postaram się dowieść – wystarcza zatracenie się w bóstwie). Asceci pozostaną wśród oczyszczonych, jednak to znawcy tajemnic będą tymi, którzy sięgną najdalej – po własną boskość. („Kto poznał Boga, ten odczuł przesyt trwania wiecznego i stał się dla niego zbyt ciasny świat doczesny”<sup>82</sup>)

Zwykły muzułmanin – „syn świata doczesnego”<sup>83</sup> – stawiany jest poniżej sufich, „a dobre czyny pobożnych są złymi czynami bliskich Bogu”<sup>84</sup> – brzmi to dość zaskakująco, prawdopodobnie Qusayriemu chodzi o to, iż sufi zwracają się do Boga z miłości (bądź – co nie jest *explicite* wyrażone w tekście – pragnąc własnej doskonałości), natomiast przeciętny człowiek (islamu) przestrzega prawa religijnego i lęka się Boga mając wciąż na uwadze owe Ogrody i wieczny ogień Gehenny.

Pragnę raz jeszcze podkreślić, że poruszamy się w kulturze i uniwersum, w którym kartezjański problem – istnienia Boga – w ogóle nie istnieje. Tutaj Bóg jest i nie ma sensu go dowodzić. Dopiero na tej płaszczyźnie – bóstwa zastanego kształtują się różne stanowiska. Sufi jest o szczebel wyżej niż racjonalista – nie traci czasu na spekulacje, tylko dopada kolejnych szczebli drabiny, która sięga bardzo wysoko.

<sup>77</sup> *Ibidem*, s. 80.

<sup>78</sup> *Ibidem*, s. 27.

<sup>79</sup> Eckhart, *op. cit.*, Warszawa 1988, s. 135.

<sup>80</sup> *Ibidem*, s. 315.

<sup>81</sup> *Ibidem*, s. 315.

<sup>82</sup> *Ibidem*, s. 313, Abu al-Hasan sari Ibn al-Mugallis as-Saquati (nauczyciel Al-Gunayda): „Nie ma dla mnie nic bardziej znienawidzonego od świata doczesnego”. – s. 30.

<sup>83</sup> *Ibidem*, s. 356.

<sup>84</sup> *Ibidem*, s. 140. („Lęk związany jest z przyszłością”, „synowie czasu nie spoglądają w przyszłość dla siebie” – s. 139–140.)

Przypatrzmy się teraz, jak jeden z podstawowych elementów życia mistyka funkcjonuje wśród poszczególnych segmentów boskiej społeczności: „Głód jest dla nowicjuszy (sufizmu) ćwiczeniem samoopanowania, a dla nawracających się w pokorze sprawdzeniem, a dla ascetów – karnością, a dla znawców tajemnic – uszlachetnieniem”<sup>85</sup>. Ponieważ dowodzi on ich roszczeń do doskonałości.

Qusayri – w obrębie ruchu sufich – zarysowuje jeszcze jeden podział: na *chcących* i *chcianych*. *Chcący* – to nowicjusz, natomiast – *chciany* (w mojej interpretacji może też nim być Chciano/ Pożądany...) to „kończący”: „Chciano jest kończącym jako doskonały”, „jest tym, któremu rzecz została ostatecznie dana, bez żadnego z jego strony wysiłku”<sup>86</sup>. Podkreśla się, że każdy stan – na drodze doskonalenia się – jest spowodowany boską ingerencją i – co za tym idzie – nie wychodzi od sufiego, który jedynie zmierza w jego stronę poprzez ascezę i recytowanie imion Tego, który jest bliżej „aniżeli arteria jego szyi”. *Chciano* jest istnością, która pozbyła się woli<sup>87</sup> – poddając się absolutnie boskiej rezolucji. Dlatego też sufizm nie pozostawał – w swojej strukturze – mistycyzmem indywidualnym i związany był z osobą mistrza, któremu bezwzględnie podlegał nowicjusz, aż do etapu, na którym kuratelę obejmowała Rzeczywistość. Sufi zostaje *chcianym*, kiedy porzuca swą wolę poprzez unicestwienie. „Chcący pozostaje pod władzą rozporządzenia wiedzy, a chciany pozostaje pod władzą opieki Prawdy”<sup>88</sup>

Z podziału na *chcącego* i *chcianego* wypływa interesująca konstatacja: „Mojżesz był chcącym i powiedział: Panie, rozszerz moją pierś! I był nasz Prorok chcącym”<sup>89</sup>. Prorocy nie mogli być chcianymi – gdyż się nie samozatrucili, i pomimo ogromnego szacunku jakim tętnią dla nich karty Risali, stoją na innej płaszczyźnie niż sufi – którzy porzucili wszystko na drodze Boga. Ci nie mogli być nawet Prorokami, gdyż wszelka działalność „oświatowa” oddała tylko oczy od kolejnych szczebli, a „uczynki ze względu na ludzi są bałwochwalstwem”<sup>90</sup>. Sufi pragnie doskonałości w absolutnym samozatruceniu poprzez Boga. Jego pozycja w społeczności boskich bytów jest niemal równa aniołom, Wysłannikom, którzy podobnie jak on obcuja ze Stwórcą.

„Ludzie bowiem są bądź zwolennikami tradycji, bądź też przedstawicielami myślenia racjonalnego. A mistrzowie tego stowarzyszenia sufickiego wnoszą się ponad te społeczności.”<sup>91</sup>. W rzeczywistości, w której bytują, dąży się do wyzbycia wszystkiego poza Jedynym, toteż zbędne „nagromadzenia” – jak rozum i wie-

<sup>85</sup> *Ibidem*, s. 154.

<sup>86</sup> *Ibidem*, s. 211 (dalej: „chcący jest nosicielem, a chciany jest niesionym”).

<sup>87</sup> *Ibidem*, s. 208: „Wola jest początkiem drogi mędrców, a jest to nazwa pierwszego miejsca postoju tych, którzy zmierzają do Boga”, „Wola jest poprzednikiem wszystkich rzeczy”, „Wola jest wyzbyciem się tego, co jest zwyczajem”. Sufi – w dialektyczny sposób – podąża od braku woli – ku woli własnej, aby następnie, poprzez odrzucenie jej połączyć się z wolą Boga.

<sup>88</sup> *Ibidem*, s. 211.

<sup>89</sup> *Ibidem*, s. 211.

<sup>90</sup> *Ibidem*, s. 216.

<sup>91</sup> *Ibidem*, s. 39, zob. też przyp. 143.

dza giną pod wznoszącą sufiego stopą. „Uczony jest tym, którego się naśladowuje, a znawca tajemnic jest tym, który prowadzi własną drogą”, „w poufalej zażyłości z myślą o Bogu”, „jest uniżony przed Bogiem czując w sobie jego potęgę”<sup>92</sup>.

Wyraźna różnica pomiędzy „uczonym”, a *znawcą* wynika z podejścia do kontemplacji rzeczywistości – w której sufi jest tylko uczestnikiem zdanym na zachcianki Losu, natomiast uczony ingeruje w nią próbując wtłoczyć w racjonalne ramki. „Znawca jest ponad tym, co mówi, a uczony poniżej”<sup>93</sup> – nie wynika to z pychy, lecz z pewności dostąpienia sedna, dzięki któremu postrzega się rzeczywistość poprzez boskie okulary. „Bóg otwiera dla znawcy, kiedy ten spoczywa w swoim łożu to, czego nie otwiera nikomu innemu, nawet jeśli ten by stał odmawiając modlitwę”<sup>94</sup>, „nie cieszy się człowiek rozumny doświadczeniem Prawdy zupełnie, ponieważ doświadczenie Prawdy jest unicestwieniem, nie ma w nim żadnej przyjemności.” „Nie znajduje sługa Boga przyjemności w obcowaniu z Bogiem wraz z jednoczesną przyjemnością duszy”<sup>95</sup>. Aby zrozumieć to zdanie, należy przyjrzeć się bliżej koncepcji duszy i człowieka, którą zarysowuje Qusayri.

*„Już nie jestem na świecie, ale oni są jeszcze na świecie (...) oni nie są ze świata jak i ja nie jestem ze świata (...) aby wszyscy stanowili jedno, jak Ty Ojcze, we mnie, a ja w Tobie, aby i oni stanowili w nas jedno”. (J17, 11–21).*

Nie na próżno przytaczam słowa Jezusa, gdyż zdaje się, że postać ta wpłynęła na sufizm w większym stopniu niż rodzimy Prorok. Z pewnością wzorzec osobowy – który reprezentował Chrystus bardziej odpowiadał ascetyzmowi sufich. Sama asceza dotyczyła w największym stopniu pozbycia się pożądań – w czym widziano klucz do doskonałości. Aby zrozumieć specyficzny stosunek między pragnieniami a człowiekiem, należy zwrócić uwagę na sposób postrzegania duszy przez sufich. W *Risali* mamy do czynienia z klarowniejszym obrazem duszy niż w Księdze. Niemniej jednak w Koranie pojawia się koncepcja zakorzenienia pożądania właśnie w duszy: „Na duszę i na Tego, który ją ukształtował! I dał jej skłonność – do nieprawości i bojaźni Bożej. Pomyślność osiągnął ten, kto ją oczyścił”<sup>96</sup>.

W zasadzie to nie ciało jest główną przeszkodą na drodze z pieczary ku prawdziwemu światłu, lecz właśnie dusza – która wiąże człowieka z ziemskością. „Stworzyliśmy człowieka w najpiękniejszej postaci. Potem uczyniliśmy go znowu najniższym spośród tych, którzy są na dole”<sup>97</sup> – odtąd sufi podejmuje swoją walkę o utraconą doskonałość.

<sup>92</sup> *Ibidem*, s. 315, patrz też s. 82: „A kiedy obejmuje nad nim władanie świadoma przytomność przez Prawdę, wówczas przez to przedostaje się i przez to przemawia”.

<sup>93</sup> *Ibidem*, s. 315, patrz też s. 82: „A kiedy zyska nad nim panowanie stan samozatrącenia, wtedy nie ma już ani wiedzy, ani zrozumienia, ani pojmowania, ani odczuwania doznań”.

<sup>94</sup> *Ibidem*, s. 315.

<sup>95</sup> *Ibidem*, s. 66.

<sup>96</sup> Kor. 91, 7.

<sup>97</sup> *Ibidem*, s. 95, 4.

Sufi zdawali się pojmować duszę jako siedlisko wszelkiej namiętności, a co za tym idzie przywiązania do świata doczesnego. Dusza należała do sfery nieokreślonej i trącej złem<sup>98</sup>. Na pytanie czy jest mnichem, jeden z sufich odpowiada: „Nie, jestem dozorcą psa! Oto moja dusza jest psem, który rani stworzenia.”<sup>99</sup>. Dlatego Al-Gunayd miał powiedzieć: „sufizm jest przemocą, nie ma w nim pokoju!”<sup>100</sup>.

Dusza jest tu sprowadzona do odpowiednika arystotelesowskiej duszy wegetatywnej i duszy zmysłowej, natomiast zdecydowanie odcięta od części rozumnej. Nie zmienia to faktu, że również w rozumie upatruje się cech równie nagannych, przeszkadzającą na drodze w boskość, gdyż jest on łącznikiem ze światem doczesnym.

„Raczej oni<sup>101</sup> (sufi) chcieli wyrazić przez „duszę” to, co jest słabowite pośród cech właściwych służy i naganne z jego właściwości moralnych i jego uczynków.”<sup>102</sup>. Samo posiadanie duszy świadczy o oddaleniu wobec bóstwa – stąd wnioski – że należy się jej pozbyć – aby nie postrzegać rzeczywistości jako korporacji dusz, lecz jako jedność. „Uzdrowienia właściwości moralnych są w porzuceniu duszy.”<sup>103</sup>. Bóg miał stworzyć duszę, aby wydać ludzi próbie, a zatem świadomie stworzył coś, co jest odpowiedzialne za zło. „Dusza jest stworzona do złego zachowywania się”, „Dusza podąża za swoją naturą nie stawiając oporu.”, „Dusza jest znakiem rozkazującym dla zła, jest ona wymuszającą przyczyną dla zniszczenia wrogów pożądania za namiętnością, podejrzewaną o różne odmiany zła.”, „a kto spogląda na nią przez doszukiwanie się w niej czegokolwiek pięknego, ten już sprowadził ją na zatracenie.”<sup>104</sup> Toteż cześć oddaje się Bogu przede wszystkim poprzez opór wobec duszy, obok tego pozostaje modlitwa. Należy wyzbyć się wszystkich pragnień poza jednym – pragnieniem Boga<sup>105</sup>.

Dusza jako coś stworzone dla człowieka – związanego z doczesnością – jednocześnie więzi go w jej murach i wpasowuje w bieg historii. Istotny jest tu fatalizm – niezwykle podkreślany przez sufich. „A my szukamy naszego ratunku u Boga

<sup>98</sup> Al-Qusayri *Risala, op. cit.*, s. 41: „Najznakomitszym z czynów jest przeciwstawienie się namiętnościom duszy [wegetatywnej]”.

<sup>99</sup> *Ibidem*, s. 118.

<sup>100</sup> *Ibidem*, s. 282, s. 66: „Nie znajduje sługa Boga przyjemności obcowania z Bogiem wraz z jednoczesną przyjemnością duszy”, zob. też s. 68.

<sup>101</sup> Al-Qusayri wielokrotnie dystansuje się od wypowiedzi przez siebie cytowanych, mimo iż na samym początku deklaruje się jako sufi.

<sup>102</sup> Al-Qusayri *Risala, op. cit.*, s. 104.

<sup>103</sup> *Ibidem*, s. 104. Zob. też s. 116: „Twoim więzieniem jest twoja dusza. Kiedy wychodzisz z niej, popadasz w spokój wieczności”.

<sup>104</sup> *Ibidem*, s. 163. Zob. też: s. 163: „Dusza jest największą zasłoną między tobą a Bogiem” oraz Koran 12, 53: „Dusza bowiem pobudza do złego”, na temat koncepcji duszy w sufizmie patrz też: J. Danecki, *op. cit.*, s. 29.

<sup>105</sup> *Ibidem*, s. 166. „Kto wyrzekł się namiętnej pożyteczności, ale nie znalazł zastępczej wartości, ten nie jest szczerzy w jej wyrzeczeniu się”.

przed złym wyrokiem Przeznaczenia”<sup>106</sup>. Próba walki z losem przejawia się w absolutnej akceptacji rzeczywistości (dlatego Abu Sulayman mówi: „Jeśli Bóg wtrącił mnie w ogień [Gehenny] wtedy byłbym z tego zadowolony”<sup>107</sup>).

Problem sensowności dziejów ludzkich oraz zła w nie wmieszanego interpretuje się w islamie w ten sposób, że Bóg miał stworzyć wszystkie uczynki – niena-cehowane etycznie, natomiast to wybór człowieka takimi je czyni<sup>108</sup>.

Nieokielznane pożądanie stoi na drodze do doskonałości, a próba załagodzenia zaczyna się na długo przed pojawieniem się sufich. Pożądanie od zawsze gubiło na równi władców i lud. Było przyczyną strachu i szaleństwa (Hieron, Aleksander, Don Juan) oraz przedmiotem rozważań. Trudno z nim walczyć, gdyż jest wpasowane w naturę ludzką (wraz z duszą ukształtowaną przez Boga). Sufi będą starali się wyjść poza naturę, uwikłaną w „złą nieskończoność”. Niebezpieczeństwo czai się także przed ascetą, gdy jego dusza zacznie pożądać właśnie nieskończonego odrzucenia – w pewnym momencie powstanie pętla: A jeśli dojdzie do Prawdy było niemożliwe [z powodu nieingerencji boskiej (nie zapominajmy, że sufi tylko się stara, natomiast przejście na każdy kolejny etap doskonalenia otrzymuje od Boga)] tedy sługa zawsze będzie wznosił się w swoich stanach”<sup>109</sup>. Qusayri pisze też o sufim, który wzniósł się w swej ascezie do Boga – „... w dniu drugim wyrzekłem się świata przyszłego (...) a w dniu trzecim wyrzekłem się tego, co jest poza Bogiem. A kiedy nadszedł dzień czwarty nie zostało mi nic poza Bogiem. Więc zmartwiłem się”<sup>110</sup>.

Obok duszy uwikłanej w pożądanie – bądź jako jej jedyna dobra część – istnieje też *serce*, które wydaje się być odpowiedzialne za kontakt z Bogiem.

„Serce mądrego człowieka, to cenna szkatuła, w której ukryte są jego tajemnice”<sup>111</sup>.

Ciekawy fragment dotyczący serca znajdujemy również w Koranie: „Bóg jest między człowiekiem a jego sercem”<sup>112</sup>. Proponuję to rozumieć w następujący sposób: to, co ludzkie, nie oczyszczone i związane z doczesnością – to według sufich – dusza, natomiast serce jest zaczątkiem (zaszczepionym) owej doskonałości,

<sup>106</sup> *Ibidem*, s. 400, zob. też Kor. 10, 100/ 11, 36 i 17, 7: „I każdemu człowiekowi przywiązaliśmy do szyi jego los”.

<sup>107</sup> Al-Qusayri *Risala*, *op. cit.*, s. 204, 74, 50: „A kto widzi wszystkie dzieła pochodzące od Boga, ten jest z Nim złączony.”, zob. też: Mistrz Eckhart *Traktaty*, s. 86: „Co zaś Bóg mu zesał, to przyjmuje z Jego rąk i uważa za rzecz najlepszą, i jest całkowicie zadowolony.”

<sup>108</sup> Zob. Koran 4, 79/ 5, 105.

<sup>109</sup> *Ibidem*, s. 75. O namiętności w Koranie zob.: 28, 50/ 30, 29/ 75, 20/

<sup>110</sup> *Ibidem*, s. 38. Okazuje się, że zabrakło mu „pobożności” i dopiero gdy ją odnalazł, osiągnął cel.

<sup>111</sup> Ali Ibn Abi Talib *Aforyzmy*, tłum. J. Danecki, Warszawa 1990, s. 20. Ali nie jest tu postacią bez znaczenia, gdyż sufizm nosi na sobie wyraźne piętno szyizmu (i wzajemnie). Zauważmy, że w obydwu światach istnieje kult świętych. Mimo to Ali Ibn Abi Talib nie jest bohaterem Al-Qusayriego – związanego raczej z sunną Muhammada.

<sup>112</sup> Koran 8, 24.



do której zmierzają. Po środku stoi Bóg, który obdarza duszą, lecz przygląda się sercu – elementowi układanki, który odpowiada za obustronną komunikację. „I uczynił On ich serca skarbnicami Jego tajemnic”<sup>113</sup>. Serce doskonali się w ascezie i proporcjonalnie do unicestwienia namiętności duszy. Celem, do którego sufi zmierza, jest dobro: „A szczyt jego stanów duchowych następuje wówczas, gdy serce staje się dobre”<sup>114</sup>.

Traci związek z tym, co ziemskie, ale wciąż – dopóki nie zatraci siebie w Bogu – nie współistnieje z Nim.

### Nowicjusz i Lucyfer

Gmach sufizmu stoi bezpośrednio na odrzuceniu pragnienia przyjemności. Jak pisze Al-Qusayri – wszelka pożądlivość wynika z niepewności przeznaczenia (z czym *amor fati* nie koliduje. Poprzez sufizm łamie się je w pewnym sensie – tzn. jeżeli przyjąć za Koranem, że zostało już ustalone, kto z ludzi będzie potępiony, a komu przypisano Ogrody, gdzie w dole płyną strumyki, to poprzez porzucenie swej jednostkowości i połączenie z Bogiem można w jakiś sposób oszukać los. Po drugie – grzechy spowodowane są przez uległość wobec pragnień duszę – toteż pozbywając się jej (oraz świata, któremu przynależy) jednocześnie nakierunkowując myśl na Boga (poprzez *dikr*) odcina się potencjalną możliwość grzechu.

„Zobaczyłem we śnie Iblisa (...) – „Cóż mam uczynić z wami? Wyrzuciliście z dusz waszych to, czym ja oszukuję podstępnie ludzi! (...) Świat doczesny”<sup>115</sup>.

Nowicjusz sufich jest – jak pisze Al-Qusayri – wyznaczony przez Boga. Wielokrotnie podkreśla się, że jest w tym celu zdeterminowany przez bóstwo. „Jeśliby Bóg zechciał dla chcącego-nowicjusza jakiegoś dobra, tedy przekazuje go sufizmowi i zabrania mu towarzystwa czytających Koran”. Pismo odrzuca się już na samym początku. Po części dlatego, że jest ono tylko drogą pośrednią, a po drugie osłabia autorytet mistrza. W *Risali* podaje się trzy rzeczy, które są „nieszczęściem dla chcącego”, są to małżeństwo, przepisywanie przekazów tradycji oraz podróże. Natomiast do jego uprawnień należą: „jego sen, jako opanowujący go, jego jedzenie, gdy go potrzebuje jego mowa jako konieczna”<sup>116</sup>.

<sup>113</sup> *Ibidem*, s. 13, jak również s. 101, gdzie Al-Qusayri definiuje jeden z sufickich terminów – oddech – czytamy: „Oddech to uduchowanie serc przez dobrodziejstwo tego, co pozazmysłowe.”, istotny jest także początek tego rozdziału – ze względu na jeszcze jeden podział w obrębie samych sufich – na *posiadaczy czasu, stanów, oddechów* – z czego najdoskonalsi są ci ostatni, utożsamiani z *posiadaczami tajemnic*. „Stany są środkami, a oddechy celem wznoszenia się. Czasy przysługują posiadaczom serc, a stany przysługują panom – właścicielom duchów [określanych dusz – przyp. mój]. Oddechy zaś przysługują ludziom obdarzonymi tajemnicami”.

<sup>114</sup> Al-Qusayri *Risala*, *op. cit.*, s. 401.

<sup>115</sup> *Ibidem*, s. 55.

<sup>116</sup> *Ibidem*, s. 210.

„Pierwszym miejscem zatrzymania chcącego – nowicjusza jest wola Prawdy przez odrzucenie własnej woli” – od początku ma być on podległy nadrzędnemu celowi, ku któremu prowadzi go mistrz.

Początkiem nowicjatu jest ustalenie owego „przymierza z Bogiem”, następnie „trzeba, ażeby osiągnął, przez znajomość prawa religijnego, bądź przez sprawdzenie, bądź przez imamów, (...) to, co jest jego obowiązkiem”<sup>117</sup>. W przypadku, jeśli by dostał różne odpowiedzi, Qusayri zaleca umiarkowanie – nowicjusz winien trzymać się najbardziej ostrożnego stanowiska<sup>118</sup>. Następnie powinien poddać się woli mistrza. Odtąd rozpoczyna się pokuta, a także zalecane jest przebaczenie wszystkim swoim przeciwnikom. Zaleca się odejście od majątności i porzucenia godności własnej oraz „zerwanie więzów i zatrudnień, albowiem ta ścieżka jest zbudowana na wolności serca”<sup>119</sup>. Nowicjusz ma unicestwić swój majątek oraz rangę duchową i stać się bezwzględnie podległy mistrzowi. „A jeśli by przyszło na myśl nowicjuszowi, iż jest on w świecie doczesnym i ostatecznym kimś ważnym, albo jakąś wartością, albo że na powierzchni ziemi jest ktoś poniżej jego godności, tedy nie ulepszony swojej roli nowicjusza”<sup>120</sup>. Gdyż jego celem jest Bóg i nie dla osobistego interesu podejmuje on drogę sufizmu, lecz aby połączyć się z Absolutem. Następnie nowicjusz związuje się z mistrzem poprzez przysięgę<sup>121</sup>. Kolejno – podejmuje naukę rozpamiętywania – *dikr*<sup>122</sup>, aby poprzez nieustanne powtarzanie imion boskich odwrócić się od świata ziemskiego, jedzenia oraz snu.

Jest to etap, na którym mistrz ma wspomagać nowicjusza „poprzez argumenty rozumne”<sup>123</sup>. Na tym poziomie racjonalizm jest przydatny, jednak stopniowo dąży się do wyjścia ponad to.

Nowicjuszowi często towarzyszą „podszepty szatańskie dotyczące jego przekoń religijnych, a szczególnie kiedy jest inteligentny i ma wrażliwe serce”. (W myśl *Risali* – tymi, którzy błędzą są nie głupcy, lecz ludzie rozumni.) Jeśli upora się z nimi, swój atak podejmuje dusza, i powodując *natchnieniami*<sup>124</sup> kieruje go ku pożądaniam. Dlatego mistrz ma go otaczać opieką, a nadto – „chętnie wysłuchiwać” wszystkich myśli nowicjusza. Na tym poziomie rola mistrza sprowadza

<sup>117</sup> *Ibidem*, s. 393.

<sup>118</sup> Koran również zaleca umiarkowanie: 17, 110: „Nie bądź zbyt głośny w modlitwie, ani też nie bądź w niej za cichy! Poszukaj drogi pośredniej”.

<sup>119</sup> Al-Qusayri *Risala*, *op. cit.*, s. 349.

<sup>120</sup> *Ibidem*, s. 393.

<sup>121</sup> *Ibidem*, s. 395.: „I przyjmuje od niego zobowiązanie, aby nie pozwolił odwiedzić się swoim sercem ku wygodnictwu, i aby nie korzystał ze szczególnych udogodnień prawnych w obliczu niepowodzeń, nieszczęście i ucisku i aby nie przedkładał spokoju i aby nie skłaniał się ku lenistwu”.

<sup>122</sup> Koran, 7, 180: „Do Boga należą imiona najpiękniejsze, wzywajcie Go więc nimi”, 18, 28: „Ci, którzy uwierzyli i których serca uspokajają się przez wspomnianie Boga – o tak! przez wspomnianie Boga uspokajają się ich serca!”.

<sup>123</sup> Al-Qusayri *Risala*, *op. cit.* Zob. też Ali Ibn Abi Talib, *op. cit.*, s. 69: „Bóg po to cię obdarzył rozumem, byś miał gdzie szukać ratunku”.

<sup>124</sup> Definicje i rodzaje *natchnień*, *ibidem*, s. 101.

się do bycia nadzorcą: „nie jest pożądane dla nowicjusza, aby przypisywał swemu mistrzowi bezgrzeszność”<sup>125</sup>.

Jak wspominałem – przez cały ten czas nowicjusza obejmuje zakaz podróżowania, który trwa do momentu „wkroczenia na ścieżkę doskonalenia duchowego”. „I wiedz, że postęp w zdobywaniu wiedzy o Panu Domu Świętego powinien pozostawać ponad odwiedzinami tegoż domu (...), poznawanie Pana Domu jest ważne i nie wymaga odwiedzin Domu Pana”. Tak więc sufizm odrzuca (przynajmniej w nowicjacie) jeden z pięciu filarów islamu – pielgrzymkę do Mekki. Nie jest to jedyny przykład odejścia od prawa religijnego. Chyba że pielgrzymkę duchową postawić na równi z fizyczną.

„Dziwię się tym, którzy wędrują po pustyniach i pustkowiach, by dotrzeć do domu Boga i Jego świątyni (...). Dlaczego nie wędrują oni przez siebie samych (...), by dotrzeć do serca, w którym są ślady Pana”<sup>126</sup>.

Oddźwięk takiego podejścia można też odnaleźć w Koranie (8, 35): „A modlitwa ich w tym Domu to tylko świst i klaskanie w dłonie”.

„I nie należy do dobrych obyczajów nowicjuszy zbyt duża liczba zewnętrznych oznak modlitwy. Bo oto ludzie sufizmu ćwiczą się w uodpornieniu się wobec plagi myśli i uzdrowieniu ich właściwości, przezwyciężaniu niedbałości w sercach, a nie w nadmiarze uczynków pobożności”<sup>127</sup>. Droga sufiego to zaniegowanie wszystkich płaszczyzn poza boską. Najpierw unicestwia się sferę „natury”, następnie kultury – rozumianej jako prawo religijne, dopiero wówczas zostaje się wchłoniętym przez boskość. Qusayri gani rzeczy sprzeczne ze „zwyczajem-prawa natury”<sup>128</sup>, jednak nie wypowiada się wyraźnie przeciw ich odrzuceniu, jak również nie pochwała ich – chyba że poprzez cytowane przekazy innych mistrzów.

„I nie ma rzeczy bardziej szkodliwej dla serc nowicjuszy od sięgania po ich godności jeszcze przed wygaśnięciem ich człowieczeństwa”<sup>129</sup>. To jest właśnie moment, kiedy właściwy sens drogi sufiego może zostać zachwiany – jeżeli nie wyzbył się do końca swoich osobistych dążeń – będzie chciał postawić się w miejsce bóstwa i doskonalić się nie dla Jedynego<sup>130</sup>. Jeśli nie ukierunkuje się na Boga, ulegnie zachwianiu i będzie się wspinał bez końca.

„Im większa rzecz, o którą zabiegasz, tym większe niebezpieczeństwo, że ją stracisz”<sup>131</sup>.

<sup>125</sup> *Ibidem*, s. 399.

<sup>126</sup> A. Mez, *op. cit.*, s. 308, podane za sufim – Al-Hudźwiri, *Kaszfal-manhudżb*, s. 127, zob. też s. 209 (za tymże): „Nie ma różnicy między tym, kto jest z Bogiem w domu, albo z Bogiem w Mekce”.

<sup>127</sup> *Ibidem*, s. 398, zob. też. s. 399: „Albowiem nowicjusz zmierza do zerwania więzów, do wyjścia z tych więzów, a nie podejmowania uczynków pobożności”.

<sup>128</sup> *Ibidem*, s. 398: „przemówień, których słucha, czego doświadcza zmysłowo, co jest sprzeczne ze zwyczajem-prawem natury. Wtedy jest pożądane, aby się tym nie zajmował”.

<sup>129</sup> *Ibidem*, s. 402.

<sup>130</sup> Zob. s. 402. „Jeśli czyjaś wiedza przeważa nad wewnętrznym doświadczeniem, tedy jest on podmiotem wiedzy, a nie podmiotem ścieżki doskonalenia”.

<sup>131</sup> Ali Ibn Abi Talib, *op. cit.*, s. 54.

Przypomina się tu postać Zu`l Karnajna, który odtrąca arystotelesowską wiedzę o umiarkowaniu i panowaniu nad sobą, targa nim żądza potęgi, a kończy na gorszącej Greków samodeifikcji. Podobne zagrożenie stawało również przed sufimi.

Sufi, który zakończył swój nowicjat, a jego serce stało się dobre, „po wyzbyciu się człowieczeństwa powinien wziąć sobie ucznia.”<sup>132</sup> – odtąd staje się mistrzem i podaje światło kolejnym. Nie zapominajmy, że wciąż zatracą się w Bogu i nieustannie ponawiając przymierze, jednak powraca do świata doczesnego, aby odbywać podstawowe obowiązki prawa religijnego (które – między innymi dlatego – stają na drodze ku pełnemu wyzwoleniu pożądanemu przez część sufich).

„Zerwanie przymierza na drodze doskonalenia jest jak odwrócenie się od religii ku ludziom zewnętrzności.”<sup>133</sup> Czyli tym, którzy trwają (i pielęgnują) swoje związki z doczesnością. O człowieku zewnętrznym pisze też późniejszy brat w Piśmie – Mistrz Eckhart (zm. 1328) i określa go jako jednostkę zajętą swym ciałem – w odróżnieniu od skupionej na duchu. „Do człowieka zewnętrznego należy wszystko to, co łączy się do duszy, jednakże objęte jest przez ciało i z nim wymieszane.”<sup>134</sup> Nowicjusza sufizmu, który nie zawaha się na swojej drodze możemy przyrównać do człowieka wewnętrznego. Eckhart pisze, za Św. Augustynem: „Pierwszy stopień wewnętrznego i nowego człowieka (...) osiąga się wtedy, kiedy człowiek żyje na wzór dobrych i świętych ludzi, mimo, że przy chodzeniu opiera się jeszcze o krzesła...”<sup>135</sup>. Wzorzec świętego mistrza – to, co łączy sufizm z chrześcijaństwem – wyraźnie potępiany jest w sunnizmie. Także punkt dojścia – u Eckharta i Qusayriego wydaje się podobny: „Szósty stopień osiąga on [człowiek wewnętrzny] wtedy, kiedy wyzbył się wszystkiego, co nieboskie, i ukształtowany został przez wieczność Bożą i kiedy całkowicie i doskonale zapomniał przemijające i doczesne życie oraz kiedy został przyobleczony i przemieniony w boski obraz (to jest) stał się dzieckiem Boga”<sup>136</sup>. Camus napisze: „W Chrystusie kończy się

<sup>132</sup> *Ibidem*, s. 402, zob. też „Nowicjusz, kiedy nie ma nauczyciela, który byłby jego wychowawcą, nie jest tym, z którego wyjdzie cokolwiek dobrego” (s. 298); „Nie osiągnie celu jak tylko przez ćwiczenia duchowe przejęte od mistrza (...) a kto nie odebrał dobrego wychowania od nauczyciela (...) nie będzie zdolny naśladować tegoż w ulepszaniu swoich czynów” (s. 63).

<sup>133</sup> *Ibidem*, s. 404.

<sup>134</sup> Mistrz Eckhart *Traktaty*, tłum. W. Szymona, Warszawa 1988, s. 129. Zob. też dalej: „A wszystko to Pismo nazywa starym człowiekiem, ziemskim człowiekiem, zewnętrznym człowiekiem, wrogim człowiekiem, niewolnikiem”. Patrz też Rz 7, 24: „Tak więc umysłem służę Prawu Bożemu, ciałem zaś – prawu grzechu”.

Tak więc sufi, o krok przed samouniściwieniem staje przed wyborem – albo zostanie nietzscheańskim nadczłowiekiem i zaneguje Boga, albo biblijnym człowiekiem szlachetnego rodu (zob. Łk 19, 12). Sufi nie może natomiast być filozofem – gdyż jest zaangażowany (natomiast działa to w drugą stronę – jednak wówczas filozof pójdzie w stronę samodoskonalenia się i nie dojdzie do miejsca dostępnego prawowiernym).

<sup>135</sup> Mistrz Eckhart *Traktaty*, *op. cit.*, s. 131.

<sup>136</sup> *Ibidem*, s. 131. Symbol Chrystusa i ludzkiego mikrokosmosu był sufim bardzo bliski.

Dalej: „Ponad ten nie ma już wyższego stopnia, a tam jest wieczna cisza i wieczna szczęśliwość, albowiem ostatecznym celem wewnętrznego i nowego człowieka jest wieczne życie”.

śmierć, którą zapoczątkował Adam”<sup>137</sup>. Wie o tym „znawca tajemnic” – o ile nie uległ pokusie samodeifikacji.

„A ten, kto nie wytrwał cierpliwie w tym wszystkim, niechaj uda się na targowisko. I jeśli pożąda on tego, czego pożądamy inni ludzie, tedy potrzeba, aby pożądał za swoimi pożądaniami tam, dokąd pożądamy za tym inni ludzie: z pracy i potu ciała”<sup>138</sup>.

### Słowa i muzyka

„Kiedy zaopatrzył cię Bóg w zdolność mowy i czynu i odebrał od ciebie zdolność mowy, a pozostawił zdolność czynu, to jest to łaska, a jeśli odebrał zdolność działania, a pozostawił zdolność mowy, to jest to nieszczęście”<sup>139</sup>.

Arystoteles wywodzi od mowy to, iż człowiek jest *zoon politikon*; to właśnie umiętność mowy wskazuje na potrzebę komunikowania się między ludźmi. Tymczasem sufi wydają się dość jednoznacznie ją potępiać; „poznali ile jest w mowie nieszczęśliwych wydarzeń i zagrożeń, a następnie, co jest w niej z zakresu pilnowania duszy i uzewnętrzniania cech właściwych, godnych pochwały oraz do wyróżniania się i innych tego rodzaju niewłaściwości obyczajowych”<sup>140</sup>.

Sądzę, iż mowa u starożytnych odgrywa tak znaczną rolę ze względu na szczęście obywateli w obrębie państwa. Dlatego też Grek będzie rozwijał swoje cnoty polityczne za życia. Nie postrzega on śmierci jako momentu granicznego – po którym dopiero następuje prawdziwa egzystencja – jak widzą to sufi. Po śmierci staje się cieniem i osiada w Hadesie, natomiast muzułmanin – ma szansę na Ogród<sup>141</sup>. Porządek starożytnych rozpoczyna się właśnie od mowy i realizuje się poprzez zbiorowość obywateli, która zostaje scalona przez prawo i religię w instytucji państwa. Celem państwa jest szczęśliwość na ziemi, w świecie doczesnym. Tymczasem dla muzułmanów, zanim jeszcze pojawi się mowa, istnieje odwieczny Bóg, natomiast tym, co scala jego wyznawców, są Księga i religia (religia jest ponadpaństwowa i ma dostęp do każdej warstwy społecznej – a co więcej – dzięki niej można wznosić się po drabinie społecznej (Koran jest dany Arabom, choć istnieje wspólnota ludów „Księgi, która jest u Boga” – Tory i Ewangelii – istniejących na ziemi pochodnych). W islamie mamy wyraźną ponadpaństwowość. Celem muzułmanina jest szczęśliwość po śmierci. Inaczej wygląda to u sufich, którzy wychodzą poza Koran, po drugie nie zmierzają do Ogrodu – ich

<sup>137</sup> A. Camus *Notatniki 1935-1959*, tłum. J. Guze, Warszawa 1994, s. 277.

<sup>138</sup> Al-Qusayri *Risala*, *op. cit.*, s. 398.

<sup>139</sup> Al-Qusayri *Risala*, *op. cit.*, s. 51.

<sup>140</sup> *Ibidem*, s. 135.

<sup>141</sup> Koran, 14, 35: „Podobieństwo Ogrodu, który został obiecany bogobojnym (...). Oto ostateczna nagroda”. Zauważmy, że koraniczny muzułmanin nie pragnie połączenia z Bogiem, nawet nie śmiałyby pragnąć. Największą atrakcją Ogrodu są natomiast pięknookie hurysy, jedwabne ubrania, owoce i płynące strumyki.

celem jest Bóg za życia<sup>142</sup>. As-Sibli pisze: „Nie ma wielkiej straty z powodu utraty Ogrodu”<sup>143</sup>.

Mowa jest naganna z tego powodu, że nie jest środkiem do celu – którym nie jest nabywanie, lecz odrzucanie. Przydaje się jedynie na początku drogi. „Rozmawiaj z ludźmi mało, ale rozmawiaj dużo z Panem twoim”<sup>144</sup>.

Możliwe, że takie napiętnowanie mowy miało jeszcze inny charakter – miało służyć, po pierwsze, nieprzenikaniu tajemnic pomiędzy lud, po drugie – z powodu realnego zagrożenia ze strony władzy – chroniło sufich przed represjami. „Ucz się milczenia tak jak uczysz się mowy, bo jeśli mowa ciebie prowadzi, to milczenie strzeże”<sup>145</sup>. Sufizm przekazuje wiedzę ezoteryczną, co wynika, po pierwsze, z jego stosunku wobec prawa, po drugie z prezentowanego shierarchizowania społecznego, sufizm jest „nie dla każdego” – niczym teatr magiczny Hermana Hessego<sup>146</sup>. Z tego też wynika, iż sufi łączyli się w bractwa – co pozornie jest absurdalne – gdyż dla kogoś, kto staje z Bogiem twarzą w twarz, na wzór Kierkegaardowskiego rycerza wiary (rezygnujący z ogólności aby stać się jednostką absolutną) zrzeszanie się nie ma sensu. I pomimo iż byli oni skrajnie aspołeczni<sup>147</sup>, jednak górę brały wymogi bezpieczeństwa oraz cele polityczne niektórych bractw (np. Senegal zawdzięcza swą państwowość właśnie sufim). Oddanie Bogu było u niektórych posunięte do tego stopnia, że bądź nazywali się Prawdą – jak Al-Halladż – bądź mówili jak Du An Nun: „O Boże. Publicznie zwę Cię „moim Panem”, ale gdy jestem sam, wołam do Ciebie „O moja Miłości!”<sup>148</sup>.

Al-Gunajd miał zakazać swym uczniom mówić w obecności niewtajemniczonych, z tego względu, że – jak twierdził – nie można ująć sfery mistycznej w terminologii racjonalnej (a inną człowiekowi trudno się komunikować). Toteż język ludzi świata doczesnego nie jest zbieżny z językiem tych, którzy się odeń oddalili. Jest to zapewne jeden z powodów wypracowania własnego medium – aby nie zwracać się mową ku doczesności. Al-Halladż – uczeń Al-Gunayda został przez niego odrzucony – właśnie za złamanie tego zakazu.

(Sufi wyraźnie pozostają poza zwykłymi ludźmi, co sprzeciwia się ogólnej myśli Koranu – która nie wywyższa nawet Proroka – wielokrotnie podkreśla się, iż jest on zwykłym (i grzesznym) człowiekiem. Moment rozgraniczenia wprowadza

<sup>142</sup> Al-Qusayri *Risala*, *op. cit.*, s. 265: „Święty-Przyjaciel Boga jest synem swojej chwili, nie ma on przed sobą żadnej przyszłości”.

<sup>143</sup> Al-Qusayri *Risala*, *op. cit.*, s. 385, zob. też przyp. 62.

<sup>144</sup> *Ibidem*, s. 135, a także s. 114: „Nie jadasz jak tylko z konieczności, nie sypiasz jak tylko przez przewyciężenie snu, nie rozmawiasz jak tylko z przymusu”.

<sup>145</sup> *Ibidem*, s. 137, oraz s. 250 – informacja o przesładowaniu sufich.

<sup>146</sup> Zob.: H. Hesse *Wilk stepowy*, tłum. G. Mycielska, Warszawa 1992, s. 50, także Al-Qusayri *Risala*, s. 391: Bo to, co dla ludzi przeciętnych jest zakryte, to dla sufich jest jawne i to, co dla ludzi zwykłych pochodzi z poznania zamierzonego i celowego, to pochodzi od Prawdy Najwyższej obecnej w nich samych”.

<sup>147</sup> M. Eliade, *op. cit.*, „Przyjaźń, rodzina, pożywanie, a nawet piękno przyrody nie zyskują wśród sufich żadnych względów, gdyż występują przeciwko ideałowi całkowitego ogołocenia”.

<sup>148</sup> *Ibidem*, s. 85.

szatan: „Oni oddali pokłon Adamowi z wyjątkiem Iblisa (...) [Iblis]; „Ja jestem lepszy od niego. Ty stworzyłeś mnie z ognia, a jego stworzyłeś z gliny”<sup>149</sup>).

O ezoteryczności nauki sufich świadczyć może też fakt częstego komunikowania się za pomocą zapisanych karteczek oraz – co jest nie bez znaczenia – rozwinięcie sztuki poetyckiej. Forma wiersza oraz środki stylistyczne sprzyjają wyrażaniu treści mistycznych (w poetyckim języku) oraz po drugie maskowaniu wiedzy ezoterycznej. Również muzyka była wyraźnie hołubiona przez niektóre bractwa, jednak stawiano wobec niej pewne wymogi: „Słuchanie poezji przy akompaniamencie muzyki oraz pieśni nie jest zakazane, jeśli słuchający nie słucha tego, co jest określone [zakazane] przez prawo religijne i nie czyni tego dla czezej przyjemności”<sup>150</sup>. W innym jednak miejscu Qusayri pisze, iż słuchanie muzyki jest zabronione ludowi pospolitemu, obojętne dla ascetów, natomiast dla sufich jest „zakazane (...) aby nie gasić żywotności ich serca”<sup>151</sup>. Dowodzi to roli muzyki, która nie pozostaje bez wpływu na duszę, na co zwracali uwagę również starożytni Grecy, dla których wiązała się z barbarzyńską częścią duszy, a do tego – była wroga rozumowi, ponad który pragnęli się wznieść.

„[Należy uznać] za rzecz godną odrzucenia także, jeśli ktoś uprawiał śpiew zawodowo albo dla rozrywki, wówczas zostanie odrzucone świadectwo przed sądem, bo to uwłacza męstwu”<sup>152</sup>. Niemal identyczne podejście odnajdujemy u Arystotelesa<sup>153</sup>, który pisze, że muzyka zawodowa jest niegodna wolnego obywatela, gdyż gra on dla innych, a nie by doskonalić swą duszę.

Organizowanie się w bractwa miało też jeden bardzo pragmatyczny aspekt – pozwalało wpływać wychowawczo na nowicjuszy: „Odosobnienie nie ma mocy dla nikogo poza najsilniejszymi. Dla tych, którzy są nam równi, przebywanie razem jest korzystniejsze, kiedy jeden sprawia, iż ma na widoku drugiego”<sup>154</sup>.

Boskość

Niechaj więc wszyscy z rozwagą zbliżają się do nas,  
bo nasza rozwaga może we każdej chwili  
przemienić się w szaleństwo.

Amr Ibn Kulsum<sup>155</sup>

Największym zagrożeniem i odstępstwem od czystej drogi sufich jest postawienie się w miejsce Boga. Qusayri nie pisze tego wprost, ale można dostrzec pomiędzy wierszami, iż był to jeden z celów niektórych sufich. Jeśli nawet nie

<sup>149</sup> Koran, 7, 11 (Warto zauważyć, że tylko w jednym miejscu w Koranie: 18, 50 mówi się o tym, iż Iblis jest jednym z dzinnów).

<sup>150</sup> Al-Qusayri *Risala*, *op. cit.*, s. 334.

<sup>151</sup> *Ibidem*, s. 337.

<sup>152</sup> *Ibidem*, s. 335.

<sup>153</sup> Arystoteles, *op. cit.*, s. 338-357

<sup>154</sup> Al-Qusayri *Risala*, *op. cit.*, s. 120.

<sup>155</sup> *Siedem kasyd staroarabskich*, tłum. A. Witkowska, J. Danecki, Warszawa 1981, s. 125.

samoubóstwienie, to zmiana w obrębie celu – zamiast kierowania się miłością ku Bogu, dążono do samodoskonałości. Al-Halladż miał stwierdzić: „Kto poskramia swe ciało przez posłuszeństwo rytuałom (...) wyrzeka się przyjemności i jest panem swej duszy, zabraniając sobie pragnień – tak wznosi się aż do postawy „tych, którzy się zbliżyli(do Boga)”<sup>156</sup>. Następnie pokonuje kolejne stopnie dzielące go od chwili, kiedy jego natura zostanie oczyszczona z tego, co cielesne. Potem (...) zstępuje nań ów Duch Boży, z którego narodził się Jezus, syn Marii. Wówczas staje się „tym, któremu wszystko jest posłuszne” (...) wszelki jego czyn jest odtąd czynem Boga, a wszelkie jego przykazanie jest Przykazaniem Boga”<sup>157</sup>. Z pewnością nie jest to pogląd, na który mogli się zgodzić imamowie. Za podobne wypowiedzi, a przede wszystkim za wspomnianą wcześniej „Jestem Prawdą!” Al-Halladż został stracony. (W myśl Sury 21, 29: „A ktokolwiek powie: »Ja jestem bogiem poza Nim!« to temu My zapłacimy Gehenną!” – jednak – zauważmy – nie ma tu mowy o uznaniu się za Jedność w Bogu, a jedynie *obok* Niego.)

Sufizm wydaje się „czysty” o ile jego dążenie do boskości nie pokrywa się z chęcią wpływu na doczesność, stąd niezwykle silny nacisk na ascezę i odrzucenia świata ziemskiego obejmujące na równi nowicjusza i mistrza, którym nawet nie wolno nic posiadać (nie na darmo ostatnim etapem ascezy jest „odrzuć reszty szat sufich”).

Podobnym tonem co Al-Halladż przemawia Mistrz Eckhart: „W Jednym znajdujemy Boga i musi stać się Jednym, kto ma Go znaleźć. (...) W różnicy nie znajdujemy Jednego ani bycia, ani Boga, ani wychnienia, ani zbawienia, ani zaspokojenia. Bądź Jednym, abyś mógł znaleźć Boga!”<sup>158</sup>. Przy czym niezwykle istotna jest intencja – wolą sufięgo musi być miłość (właśnie dlatego tak studiowana przez ten ruch), a nie pożądanie.

Sufi jest boskim szaleńcem, a jego tragedia polega na tym, że został stworzony w miejscu, które natychmiast pragnie opuścić. Oni jednak nie dostrzegali w tym aspekcie tragicznego, raczej świat doczesny i nędzna dusza miały służyć doskonaleniu się. A nic, co stworzył Bóg, nie jest pozbawione sensu<sup>159</sup>.

Znany jest przypadek, kiedy to Asz-Szalmaghani głosił, iż jest nosicielem ducha Bożego. W roku 934 wezyr Ibn Mukla postawił go pod sąd, a razem z nim jego dwóch zwolenników. Na dowód prawowierności mieli zabić swego boga.

<sup>156</sup> Odpowiednik qusayrowskich „znawców tajemnic”.

<sup>157</sup> M. Eliade, *op. cit.*, s. 88. Cytowane za: L. Massignon *La Passion d'Al-Hallaj*, Paris 1955, t. 1, s. 177. Ten ustęp cytuje również A. Mez (ale za innym dziełem: Al-Istachri, *Masalik al-mamalik*, s. 184–185) s. 297, jednak u niego zawiera on odmienny sens: „... z którego był Jezus, syn Marii. Stanie się wówczas posłuszny, nie będzie pragnął niczego, w czym nie byłby zawarty nakaz Boga. Wszystkie jego czyny będą wtedy uczynkami Boga, wszystkie jego sprawy – sprawami Boga”.

<sup>158</sup> Mistrz Eckhart, *op. cit.*, s. 133.

<sup>159</sup> Doprowadzano ten pogląd do skrajności twierdząc, że skoro bóg w Koranie określa się jako Przebaczący – tym samym daje wiernym mandat do grzeszenia.



Wtedy jeden z nich padł na kolana przed Asz-Szalmaghanim wołając „Panie mój!”. Obydwu przywiązano do pala i spalono<sup>160</sup>.

Z zatraceniem w boskości wiąże się odrzucenie osobowości: „Jeśli ja byłbym z Nim, byłbym sobą, ale jestem zatarty w tym, czym On jest”<sup>161</sup>, „Monoteizm jest złagodzeniem śladów człowieczeństwa i uwolnieniem cech boskości”<sup>162</sup>. Nie są to poglądy zgodne z ortodoksyjnym islamem, dlatego wyraźny strach Qusayriego przed uznaniem go za heretyka wydaje się być usprawiedliwiony.

## Prawo

Z dualizmem istnienia – doczesnego i boskiego wiązą się dwie etyki (i dwie polityki) – etyka zwykłego człowieka oraz etyka „znanca tajemnic”, przyjaciela Boga, wręcz Jedyne. Prawo dba o to, aby się nie przecinały, natomiast sufizm wyraźnie wyłamuje się spod jurysdykcji obowiązującej muzułmanów. Odkąd pojawia się prawo koraniczne – dotyczy ono wszystkich<sup>163</sup>.

Rozpoczęcie liczenia czasu od wyjazdu Proroka z Mekki do Medyny daje prawo swobodę ogarnięcia całego uniwersum czasu – który jest ograniczony tylko przez Boga (i Jego obietnicę końca dziejów), co jest rzeczą nie znaną dla Greków – dla których czas wyznaczało raczej istnienie państwa i jego upadek (podobnie z prawem – dlatego ciągle wysiłek filozofów nad stworzeniem prawa, które mogłoby zapewnić państwu nieustanne trwanie. Problem ten przełamuje islam, kosztem państwowości – którą zastępuje więź religijna). Linearny sposób rozumienia czasu (ograniczonego tylko przez dwie nieskończoności) ma swoje konsekwencje w narzuceniu prawa jako jedyne „raz na zawsze”, które nadto jest odwieczne.

Z objąć prawa *religijnego* przechodzi sufizm – co brzmi paradoksalnie – w otwarte ramiona Boga.

Skoro sufizm jest stanem, w którym znikają oznaki człowieczeństwa, to niejako implikuje to, że jego członków nie obowiązuje prawo religijne dotyczące ludzi (Prawo Boskie ma to do siebie, że pod jego wpływem znajdują się wszystkie istoty.). „Sufizm jest związany z napadami ekstazy, a nie z godzinami modlitw”<sup>164</sup>, „Powiedział jeden z nich: Mówi Prawda: »Temu, komu odkryłem Rzeczywistość Mojej Istoty, tego zobowiązałem do zatracenia. Więc wybieraj, którą z tych dwóch rzeczy chcesz: dobry obyczaj, czy samozatracenie«<sup>165</sup>. Wszystko to jest

<sup>160</sup> A. Mez, *op. cit.*, s. 298-299.

<sup>161</sup> Al-Qusayri *Risala*, *op. cit.*, s. 92.

<sup>162</sup> *Ibidem*, s. 302.

<sup>163</sup> Zob. Hobbes *Lewiatan*, tłum. Cz. Znamionowski, Warszawa 1954, s. 102: „Stąd w Królestwie Bożym polityka i prawa państwowe są częścią religii, a wobec tego różnica między władzą świecką i duchową tutaj nie istnieje”.

<sup>164</sup> *Ibidem*, s. 283.

<sup>165</sup> *Ibidem*, s. 287.

konsekwencją tego, że kto zaznał Boga, temu „stał się ciasny świat doczesny”, a trudno funkcjonować jednocześnie w obydwu – w prawdziwym świecie bóstwa i skrępowania przez zło ziemskie, do którego odnosi się prawo.

Zgodnie z definicjami sufich – atrybut świętych – cud<sup>166</sup> także dokonuje się poza prawem: „Cuda istnieją (...) jako działania przełamujące zwyczaj (...) i panowanie prawa”<sup>167</sup>.

„Kto nie doświadcza poza Nim niczego istniejącego w bytowaniu, temu jest rzeczą obojętną spoglądanie na coś istniejącego zgodnie ze zwyczajem (natury), czy też niezgodnego ze zwyczajnością”<sup>168</sup>.

Tu również pojawia się paradoks – skoro Prawo boskie jest dane wszystkim płaszczyznom istnienia (a częściowo nawet ogranicza Boga – choćby w tym, że musi On spełnić swoje obietnice dane ludziom w Księdze), to czemu przeszkadza ono arcyboskim sufim? Odpowiedzi są dwie – prawo koraniczne niekoniecznie pokrywa się ze swoimi interpretacjami, druga – sufi faktycznie chcą czegoś więcej niż funkcjonowanie w obrębie rzeczywistości danej przez Boga. „Abu Bakr ad-Daqqāq powiedział: (...) przyszło mi na myśl, iż wiedza o mistycznej rzeczywistości różni się od prawa religijnego. Wtedy zawołał do mnie niewidzialny: Każda rzeczywistość, za którą nie nadaża prawo religijne, jest niewiarą”<sup>169</sup>. Rzeczywistość sufich jest nie do ogarnięcia przez prawodawców islamu choćby z tego względu, że nie mają oni dostępu do znaczeń języka, którym się posługują.

W lekceważeniu prawa Qusayri dopatruje się przyczyny upadku sufizmu, również Ibn Hazm skarży się: „Twierdzą oni, że kto osiągnął najwyższy stopień świętości, tego nie obowiązują żadne prawa, ani modlitwa, ani post, ani nawet jałmużna”<sup>170</sup>.

W pewnym sensie sufi muszą być obok prawa, gdyż modlą się bez ustanku, poszczą nieprzerwanie, jałmużna jest im potrzebna – bo nic nie posiadają, nie odbywają pielgrzymek. Są u Boga.

„Pijemy najczystsza wodę.  
Niech inni piją mętną,  
jeśli im smakuje”<sup>171</sup>.

Nowicjuszom nakazuje się: „A jeśli wie on, iż Prawo [w sensie: Bóg] jest przy nim, tedy niechaj milczy i okazuje na zewnątrz zgodę z każdym innym”<sup>172</sup>, „Bar-

<sup>166</sup> Bardzo ciekawie argumentuje się tu za możliwością cudów, wywodząc ją z tego, iż są one możliwe do pomyślenia „jako wydarzenie nowe i niezwykle dla rozumu”, *ibidem*, s. 347.

<sup>167</sup> *Ibidem*, s. 347.

<sup>168</sup> *Ibidem*, s. 356.

<sup>169</sup> *Ibidem*, s. 358.

<sup>170</sup> A. Mez, *op. cit.*, s. 287, za Ibn hazm *Kitab al-fisal*, t. 4, s. 186.

<sup>171</sup> *Siedem kasyd staroarabskich*, *op. cit.*, s. 123.

<sup>172</sup> Al-Qusayri *Risala*, *op. cit.*, s. 397.

wa wody jest barwą jej naczynia, tzn. iż znawca jest pod nakazami swego czasu"<sup>173</sup> – sufi musi się dostosować do obowiązującej interpretacji prawa.

„I nie rozmawia on o wnętrzu tajemnic w nauce, która by go oderwała od zewnętrznej znaczenia Księgi, albo prawa"<sup>174</sup>. *Explicite* mówi się o ezoterycznej wiedzy Koranu, a zatem sugeruje się możliwe interpretacje samego prawa. Jednak są to rzeczy zbyt groźne dla nowiejsza, który nie powinien się z nimi stykać, a jedynie ufać swemu mistrzowi. („A każde prawo, które nie jest wspomagane przez rzeczywistość i nie jest uznane i każda rzeczywistość nie będąca wytworem prawa, pochodzi od ludzi"<sup>175</sup>).

Jeżeli zaś stawia siebie ponad mądrością nauczyciela i nieumiejętnie dobywa życia wydając się pożądanemu nie osiągnie nigdy zaspokojenia i polegnie, choćby cały świat padł mu do stóp.

„Chęć, kiedy usłyszał coś z nauk sufich i uczynił stosownie do tego, zyskuje mądrość  
w swoim sercu  
aż do końca życia taką, iż korzysta z niej. A jeśli rozprawiał o tym, korzystał z tego ten,  
kto go słuchał”.

Ar-Risala al-Qusayriyya

#### THE ONLY ONE OF THE ONLY ONE

This article attempts to discover the esoteric teaching of Al-Qusayri's *Treatise on Sufism* (written in the eleven century) through some terms of *The Koran* and Greek political philosophy.

The general issue I concentration on is the Way (one of the importance words for Islam) to God. It is peculiar to Sufic teaching, searching for absolute perfection inside oneself. The consequence of this conception that the Sufis (like Al-Hallag) come to a conclusion „I am the Truth”.

Besides, for this reason, essential terms for the *Treatise* like: Sufi, the Way, monotheism, reality, breath, annihilate get their meaning in this context. It is fundamental for an understanding of the *Treatise on Sufism* - because the Sufis created their own sense of language. Then an interpretation of *The Koran* through Qusayri's *Treatise* is offered. The autor tried to comment on parts connected with the relationship between individualism and the law that show political consequence of Sufic mysticism.

Artur Rodziewicz - studiuje filozofię i antropologię kultury na Uniwersytecie Warszawskim.

<sup>173</sup> *Ibidem*, s. 315.

<sup>174</sup> *Ibidem*, s. 30.

<sup>175</sup> *Ibidem*, s. 101 oraz: „I wiedz, że prawo jest rzeczywistością, jeśli jest ono nałożone jako obowiązek przez Jego nakaz”.