

KORAN – święta księga islamu; wyjaśnia świat i jego stworzenie, mówi o sensie i celu człowieka, zawiera kodeks prawny i społeczny obowiązujący wspólnotę wierzących (umma) oraz każdego wierzącego z osobna.

Istotne przesłanie zawarte w K. głosi, że istnieje tylko jedna religia, którą Bóg komunikuje ludziom od początku istnienia ludzkości (Adam) przez proroków (anbiyā'), a w sposób bezpośredni takich posłańców (rusul), jak Mojżesz, Jezus i Mahomet. Przyjście Mahometa zamyka ciąg proroków (ḥatim al-anbiyā). Bóg jest radykalnie jeden i jedyny. Jest stwórcą świata i utrzymuje świat w istnieniu; człowieka będzie sądził na podstawie jego wiary i jego uczynków; będzie to sąd miłosierny, o czym świadczy fakt stworzenia świata i obdarzenia człowieka Jego słowem i łaską. Człowiek jest w pełni odpowiedzialny za swoje czyny, za które zostanie albo ukarany, albo nagrodzony życiem wiecznym. Człowiek powinien wyznawać swoją wiarę, modlić się, dawać jałmużnę, pościć i (o ile to możliwe) odbyć pielgrzymkę do świętych miejsc (Mekki, a teraz również Medyny). Powinien tworzyć wspólnotę społeczną w czasie i w przestrzeni. Modlitwy, nakazy i rytzy zalecane przez K. należy interpretować w świetle wydarzeń, które miały miejsce między 610 a 633 po Chr., i w odniesieniu do ówczesnych grup społecznych i religijnych.

KORAN JAKO ŹRÓDŁO MYŚLI ISLAMSKIEJ. K. wywarł tak wielki wpływ na myśl islamską, że można go uznać za jedno z głównych źródeł nie tylko w dziedzinie teologii spekulatywnej (kalām), prawa islamskiego (fiqh), mistyki (tasawuuf) i myśli objawionej islamu (iśraq), ale i arab. filozofii scholastycznej (falsafa). Aby ten wpływ zrozumieć, trzeba pamiętać, że K. jest dla islamu słowem Bożym, które zostało dane człowiekowi w „zstąpieniu” sur i wersetów podczas komunikacji pomiędzy archaniołem Ğibrilem i Bożym wysłannikiem – Mahometem.

Pojawienie się różnych form wiedzy (teologia spekulatywna, mistyka, gnoza i filozofia) nie jest równoczesne z K. Prawdopodobnie ze względu na sytuację społeczną powstałą w związku z rozpowszechnianiem się islamu, jako pierwsze pojawiło się prawo (fiqh), w którym zakorzenione są podstawowe idee teologii spekulatywnej (kalām). W teologii pojawiły się 2 istotne nurty, które

wyjaśniają, jak należy rozumieć wolną wolę ludzką oraz Bożą wolę i sprawiedliwość. Nurt mutazylicki podkreśla ludzką wolność i Bożą sprawiedliwość, nurt aszarycki kładzie nacisk na moc woli Bożej; oba nurty pojawiły się w II w. po wyjściu Mahometa z Mekki (w 622, od którego rozpoczyna się era islamska).

Duchowość właściwa wszystkim religiom monoteistycznym, a w specyficzny sposób również panenteistycznym i panteistycznym, jest doświadczana przez jednostki, ale też wyrażana w piśmie (nie wiemy, czy wcześniej czy też równocześnie z ruchem gnostyckim, silnie związanym z religijnością szyicką). Nieco później pojawiła się islamska filozofia scholastyczna, związana z recepcją myśli starożytnej, która nastąpiła po przełożeniu na język arab. dzieł myślicieli gr., głównie Arystotelesa, niektórych pism Platona (zwł. *Państwa*) oraz wielu komentarzy do Arystotelesa.

Pojawienie się dwu rodzajów wiedzy: bezpośrednio związanej z K. (prawo, teologia spekulatywna i mistyczna) i wiedzy zależnej od przyswojenia mądrości starożytnej, głównie gr., ale także irańskiej, prowadzi do spotkania doktrynalnego przesłania K. ze spekulacją naturalną, zwł. filozoficzną. Spotkanie to dotyczy wielu zagadnień, ale najważniejsze z nich to: Bóg, stworzenie, kosmos, dusza, poznanie, ludzka wolność, życie etyczne, społeczeństwo polityczne.

Bóg K. jest jeden i jedyny. Jego jedność jest zewnętrzna i wewnętrzna. Bóg jest absolutnym stwórcą w czasie. Nie są możliwe żadne Jego emanacje (nawet takie, o jakich mówią teologowie chrześcijańscy w odniesieniu do Trójcy Świętej). Tak pojęta Boża jedność wpłynęła na teologię, gnozę i mistykę; idea ta jest obecna również w arab. filozofii – al-Kindi, al-Farabi, Awicenna, Avempace, Ibn Tufayl, Awerroes, nawiązując do myśli gr., utożsamiają jedyne Boga z Bytem koniecznym i z Przyczyną pierwszą, metafizycznym przeciwieństwem elementów świata fizycznego, które są w sposób ścisły możliwe per se. U al-Farabiego, Avempace i Awerroesa utożsamienie Przyczyny pierwszej z jedynym Bogiem ma nieco inny charakter niż u Awicenny, który

uznaje za istotnie pierwotne utożsamienie Boga z Bytem koniecznym per se i zawsze.

Jeden i jedyny Bóg jest w K. stwórcą świata w sposób, jaki nie był znany filozofii gr. Fakt wpływu arystotelizmu na filozofię islamską i przyjęcie gr. zasady samowystarczalności i wieczności świata, a także obecność w niej koranicznej idei stworzenia w czasie „ex nihilo sui et subiecti”, doprowadziły do pojawienia się, głównie u Awicenny, trudnych zagadnień dialektycznych, takich jak idea wiecznego samorozwoju bytu, która na trwałe wiąże byt stworzony ze Stwórcą.

Koraniczny kosmos jest przygodny – teologia aszarycka rozumiała przygodność w sposób radykalny, przeczący możliwości zdobycia realnej wiedzy o rzeczywistości stworzonej, w przeciwieństwie do tego, co twierdziła myśl gr. Stąd zarówno mutazylici, jak też (jeszcze mocniej) arab. filozofia scholastyczna uznając różnicę pomiędzy światem Bytu koniecznego per se (Bóg) i światem bytu przygodnego per se, choć koniecznego ze względu na inny byt (kosmos), przypisują bytowi przygodnemu wystarczającą trwałość, aby umożliwić wiedzę kosmologiczną, która przez filozofów (falsafa) jest uznawana za wiedzę samodzielną.

Koncepcja Boga radykalnie jednego, który jest stwórcą w czasie kosmosu przygodnego per se, doprowadziła do pojawienia się wielu problemów metafizycznych, np. w przypadku dowodu na istnienie Boga Awicenna odwołał się do rozróżnienia Bytu koniecznego z siebie i zawsze oraz bytów przygodnych z siebie i koniecznych ze względu na inny byt. Jego dowód przypomina raczej argument „a simultaneo” niż ścisły dowód „a posteriori”. Awerroes natomiast, przypisując kosmosowi jego własny byt i porządek, opowiadał się za kosmologicznym dowodem „ex mundi gubernatione”.

Również w odniesieniu do istnienia i funkcji duszy idea koraniczna pozostaje w sprzeczności z koncepcją Arystotelesa wyłożoną w *De anima* i rozwiniętą w komentarzach do tego tekstu. W K. dusza jest tym, co definitywnie określa sposób bycia człowieka; człowiek otrzymuje ją wraz ze swoim zaistnieniem, zachowuje ona swoje istnienie po jego śmierci, będzie

sądzona przez Boga i nagrodzona wiecznością w niebie albo potępiona w piekle. Falsafici uznają to jako ludzie wierzący, natomiast jako zwolennicy Arystotelesa, który jest dla nich filozofem w sensie ścisłym, duszę ludzką uznają tylko za najwyższy stopień życia; duszę dzielimy z roślinami i zwierzętami; znajduje się ona na najwyższym stopniu z racji właściwego jej charakteru poznania, tak jak to stwierdza Arystoteles w *De anima* (księga III). Dlatego rozwiązanie problemu przesuwają do analizy intelektu. Mają też wątpliwości, czy nieśmiertelność dotyczy całej duszy, czy tylko intelektu lub nawet jedynie jego części. K. nie zawiera wypowiedzi o ludzkim intelekcie ('aql), mówi natomiast o myśleniu (fikir) jako o aktywności ludzkiej duszy; w tym kierunku poszła teologia spekulatywna. Inaczej jest w gnostycyzmie szyickim, w gnozie mistycznej i w arab. filozofii scholastycznej. Islamska myśl gnostyczna podkreśla, że poszukiwanie zjednoczenia z Bogiem wymaga rozwinięcia władz poznawczych jako istotnego podmiotu drogi oczyszczenia i wzniesienia się ku Bogu. Celem jest zjednoczenie się z tym, co Boskie (al-Hallāğ został skazany na śmierć, gdyż powiedział: „Ja jestem Święty” – Anā al-Haqq). Natomiast filozofowie scholastyczni kładli nacisk na rozróżnienie stopni poznania i rodzajów władz poznawczych. Idąc za tradycją perypatetycką mówili o różnicy nie tylko gnozeologicznej, ale i ontologicznej pomiędzy intelektem czynnym i biernym. Spotykamy w tej kwestii odmienne stanowiska, np. u Awerroesa i Awicenny. Wszyscy usamodzielniają, unifikują i umieszczają ad extra intelekt czynny. Awerroes posunął się nawet do unifikacji intelektów wszystkich ludzi w jednym intelekcie, który jest nieśmiertelny i który jednoczy się z Bogiem w wieczności. Było to przyczyną odrzucenia koncepcji Awerroesa przez islam, a później, kiedy doktrynę tę szerzyli awerroiści łac., również przez scholastykę chrześcijańską. W tym przypadku mamy być może do czynienia z echem konsekwencji absolutnej jedności Boga K.: skoro Bóg jest jeden, to czy zachowałby swoją jedność będąc kontemplowany przez wiele intelektów?

K. uznaje odpowiedzialność człowieka za swoje czyny; na ich podstawie człowiek będzie sądzony po śmierci – nagrodzony lub potępiony. Jednak ogrom Bożej wszechmocy i Bożego poznania nasuwa trudny problem pogodzenia

wolności ludzkiej i wszechwiedzy Bożej. Wydaje się, że problem ten pojawił się wcześniej; teologiczny ruch mutazylitów wyróżnił się jako obrońca ludzkiej wolności i sprawiedliwości Bożej, co wywołało woluntarystyczną reakcję nurtu aszaryckiego, broniącego nieograniczonego działania woli Bożej, reakcji, która była tym bardziej zdecydowana, ponieważ sądzono, że to wszystko, co mutazylici i falsafa przyznawały ludzkiej wolności, naruszało Bożą wszechmoc, a czasami nawet było wyrazem jej lekceważenia. W tym przypadku, pod wpływem koncepcji człowieka obecnej w filozofii gr., myśliciele falsafy uważają, że właściwą intencją K. jest uznanie istnienia wolnej woli, w przeciwnym razie wiele wypowiedzi z K. wzywających do realizacji dobra i potępiających czynienie zła, nie miałyby sensu.

Z podobną interpretacją mamy do czynienia w przypadku etyki. K. zawiera szczegółowy kodeks etyczny, uzupełniony o konkretne indywidualne i społeczne przepisy prawne. Jest to etyka celów pośrednich, prowadzących do celu ostatecznego, którym jest wieczna radość w niebie. Gnoza szyicka i mistyka interpretują cel ostateczny jako ekstatyczne zjednoczenie z Bogiem, a konkretne nakazy etyczne jako środki umożliwiające mistyczne wyniesienie.

Arab. filozofowie scholastyczni interpretowali natomiast etykę szczegółową K. przez odniesienie do perypatetyckiej tradycji gr.: jako że istnieje tu zgodność pomiędzy etyką koraniczną i etyką arystotelesowską, przyjęli finalistyczny sens norm moralnych, pomijając etyczno-prawną kazuistykę. Al-Farabi, Awicenna i Avempace zinterpretowali cel ostateczny jako osiągnięcie Boga za pomocą poznania intelektualnego, natomiast Awerroes ograniczał intelektualne zjednoczenie z Bogiem tylko do tych ludzi, których poznanie, dokonujące się w sposób ogólny i nieosobowy, osiągnęło najwyższy stopień.

Kontrowersyjny jest wpływ K. na politykę jako naukę o wspólnocie społecznej. Islam, tak jak jest przedstawiany w K. i pojmowany przez większość muzułmanów, jest nie tylko koncepcją religijną, lecz również jedyną i prawdziwą rzeczywistością społeczną. Jest to społeczność wierzących, którzy są poddani Bogu, nie uznając żadnego autorytetu świeckiego. Wypływa stąd

społecznie niebezpieczny charakter imamaty czy semisakralnego charakteru przywództwa w społeczeństwie. Nie jest to zawarte w K. bezpośrednio, ale zostało wywnioskowane ze szczególnego charakteru misji proroka Mahometa i wydarzeń, które nastąpiły po jego śmierci ab intestado. Wobec wydarzeń, które doprowadziły do powstania kalifatu powszechnego (Abū Bakr, ‘Umar, ‘Utmān i ‘Alī) i późniejszych kalifatów, myśliciele islamscy mieli do dyspozycji *Państwo* Platona; tym dziełem zastąpili *Politykę* Arystotelesa, gdyż ta nie została przełożona na arab. Problemy pojawiły się zwł. u myślicieli falsafy i są aktualne do dziś.

Myślicielem, który jako pierwszy postawił i rozważał fundamentalny problem polityczny, jest al-Farabi. Pomiął lub zminimalizował rolę nauk religijnych w tym względzie, zastępując je nauką polityki, w której pozostawał wiernym uczniem Platona. Ludzka społeczność jest jedna i jedyna, chociaż obecnie jest rozbita; prawdziwe i idealne państwo (*madīnat al-fādila*) jest jedno, wspólne i sprawiedliwe; takim państwem miała być „umma” islamska. Konkretnie społeczeństwa są różnorodne, partykularne i niesprawiedliwe; najgorszą formą sprawowania władzy jest tyrania, o czym mówi Awicenna, Avempace, Awerroes i Ibn Tufayl. U Awerroesa przekonanie to zostało odniesione do społeczeństwa jego czasu. Awerroes ograniczył „ummę” jako społeczeństwo idealne do epoki proroka Mahometa; w pewnym stopniu „zbliżają się do niej” 4 kalifaty powszechne. Od czasu Umajjadów społeczeństwo zaczęło degenerować się, przybierając formę tymokracji i oligarchii, jak to było w jego czasie. Podobnie Ibn Haldun, wielki filozof dziejów islamskich, ograniczał wzorcową „ummę” do okresu początków islamu, a swoje dzieło *Muqaddima*, czyli wprowadzenie do dziejów powszechnych, zamierzył jako krytyczną analizę dziejów dekadencji społecznej.

Dopiero w czasach nowożytnych myśliciele islamscy postawili pytanie o to, jak daleko sięgał (uświadomiony lub nieświadomiony) wpływ wymiaru społecznego K. na islam. XIX-wieczne odrodzenie islamskie (Nadha) uznaje jego konieczność we wszelkiej myśli, która może być uznana za islamską, a

współczesny integryzm nie uznaje innej myśli oprócz tej, która jest zakorzeniona w islamie i w tradycji (sunnā).

Myśliciele współcześni będący pod wpływem myśli zachodniej sądzą, że wpływ K. na islamską myśl średniowieczną był nieunikniony, chociaż u myślicieli fałszyficy był bardziej ograniczony. Współczesny filozof marokański – M. A. Ġābiri w swojej znakomitej trylogii na ten temat twierdzi, że istnieje swego rodzaju „rozum arabski” (‘Aql al-‘Arabī), który określony jest przez sytuację bycia muzułmaninem. Pisarz i myśliciel używający imienia Adonis uważa, że próby uzgodnienia myśli filozoficznej z wierzeniami islamskimi okazały się szkodliwe dla filozofii, a niewiele pomogły wierze religijnej.

Na język pol. K. przełożył i opatrzył komentarzem m.in. J. Bielawski (*Koran*, Wwa 1986, 1997²).

Th. Nöldeke, *Geschichte des Qorāns*, Gö 1860, I–III, L 1909–1938², Hi 1970; D. B. MacDonald, *Development of Muslim Theology, Jurisprudence and Constitutional Theory*, NY 1903, Lo 1985; I. Goldziher, *Vorlesungen über den Islam*, Hei 1910, 1963³; H. Lammens, *L’Islam. Croyances et institutions*, B 1926, 1943³; M. Asín Palacios, *Abenházam y su historia crítica de las ideas religiosas*, I–V, Ma 1927–1932; R. Blachère, *Introduction au Coran*, P 1947, 1959²; L. Gardet, M. M. Anawatī, *Introduction à la théologie musulmane*, P 1948, 1981³; F. M. Pareja, *Islamología*, R 1951; A. J. Arberry, *Revelation and Reason in Islam*, Lo 1957; M. Hamidullah, *Introduction to Islam*, P 1957, 1980⁵; F. Rosenthal, *The Muslim Concept of Freedom*, Lei 1960; W. M. Watt, *Islamic Philosophy and Theology*, E 1962, 1985²; J. Schacht, *An Introduction to Islamic Law*, Ox 1964, 1991; M. Fakhry, *A History of Islamic Philosophy*, NY 1970, 1983²; J. Nosowski, *Teologia K. Wykład systematyczny*, Wwa 1970; H. Corbin, *Un Islam iranien*, I–IV, P 1971–1972, 1991; A. Badawī, *Histoire de la philosophie en Islam*, I–II, P 1972; H. A. Wolfson, *Studies in the History of Philosophy and Religion*, I–II, C (Mass.) 1973–1977; M. Cook, *Early Muslim Dogma. A Source-Critical Study*, C 1981; M. Cruz Hernández, *Historia del pensamiento en el mundo islámico*, I–II, Ma 1981, I–III, Ma 1996; S. H. Nasr,

Knowledge and the Sacred, E 1981; M. Arkoun, *Lectures du Coran*, P 1982; M. A. al-Ġābirī, *Naqd al-'Aql al-'Arabī*, I–II, Bt 1984–1986, I–III, Bt 1990–1991 (I – 1991⁵, II – 1990³, III – 1991²); G. F. Hourani, *Reason and Tradition in Islamic Ethics*, C 1985; J. Ries, *L'Islam. Sa formation, son expansion, ses doctrines, sa communauté*, Lv 1985⁴; L. Rubio, *El „ocasionalismo” de los teólogos especulativos del Islam*, El Escorial 1987; *The Qur'an as Text*, Lei 1996.

Miguel Cruz Hernández