Antropologia i metafizyka islamu w perspektywie porównawczej

AUTOR

Fundacja Dobre Państwo

STRESZCZENIE / ABSTRACT

Artykuł stanowi pogłębioną analizę antropologii i metafizyki islamu, osadzoną w szerokim kontekście religioznawstwa porównawczego. Autorzy badają fundamentalną zasadę jedności Boga (tawḥīd) oraz jej wpływ na postrzeganie relacji między transcendencją a immanencją w myśli muzułmańskiej. Kluczowym elementem rozważań jest koraniczna wizja człowieka jako istoty o dwoistej naturze, łączącej materię z boskim tchnieniem, co definiuje jego rolę jako namiestnika (khalīfa) na ziemi. Tekst przybliża istotne pojęcia takie jak fiṭra (pierwotna natura) oraz ʿaql (rozum), analizując ich funkcję w procesie poznawczym i etycznym. Poprzez zestawienie z tradycjami abrahamowymi, publikacja rzuca nowe światło na kwestie wolnej woli, grzechu oraz mechanizmów objawienia. To kompendium wiedzy dla osób pragnących zrozumieć, jak islam definiuje kondycję ludzką i jakie zadania stawia przed jednostką w ramach wspólnoty (umma).

This article provides an in-depth analysis of the anthropology and metaphysics of Islam, set within the broad context of comparative religious studies. The authors examine the fundamental principle of God's unity (tawḥīd) and its influence on the perception of the relationship between transcendence and immanence in Muslim thought. A key element of this discussion is the Quranic vision of man as a being with a dual nature, combining matter with divine inspiration, which defines his role as a vicegerent (khalīfa) on earth. The text explores important concepts such as fitra (primordial nature) and ʿaql (reason), analyzing their function in cognitive and ethical processes. Through a comparison with Abrahamic traditions, the publication sheds new light on issues of free will, sin, and the mechanisms of revelation. This compendium of knowledge is intended for those seeking to understand how Islam defines the human condition and the tasks it places upon individuals within the community (umma).

Islamska wizja człowieka, by być w pełni zrozumiałą, wymaga religioznawczej analizy porównawczej, historycznej i hermeneutycznej, uwzględniającej zarówno tekst objawiony,

tradycję interpretacyjną, jak i praktyki wiernych. Artykuł analizuje tę wizję, poczynając od metafizyki jedności Boga (tauhid) i Jego transcendencji, poprzez antropologię pierwotnej natury (fitra) i godności namiestnika (khalifa), aż po analizę ludzkich władz i konieczności objawienia. Centralnym punktem jest koraniczna koncepcja człowieka jako istoty dwoistej natury, stworzonej z gliny i obdarzonej boskim tchnieniem, powołanej do bycia zastępcą Boga na ziemi. Kluczowa jest również idea fitry, wrodzonej dyspozycji ku dobru i poznaniu Boga, która definiuje ideał człowieka żyjącego w harmonii ze stworzeniem. Artykuł bada także rolę rozumu, wolnej woli i mowy w kształtowaniu islamskiej antropologii, podkreślając konieczność objawienia jako przypomnienia o pierwotnej tożsamości człowieka.

SŁOWA KLUCZOWE

antropologia islamu | metafizyka | tawḥīd | fiṭra | khalīfa | ʿaql | tanzīh | ghafla | teomorficzność | perspektywa porównawcza | teologia apofatyczna | iǧtiyār | umma | szariat | religioznawstwo

Fitra: pierwotna natura jako fundament antropologii

Aby w pełni pojąć islamską wizję człowieka, należy potraktować ją jako przedmiot badań religioznawczych, a więc spojrzeć na nią w perspektywie porównawczej, historycznej i hermeneutycznej. Wymaga to równego szacunku dla tekstu objawionego, bogatej tradycji interpretacyjnej oraz codziennych praktyk wiernych. Interesuje nas bowiem nie tylko to, „co” islam mówi o człowieku, lecz także „jak” i „po co” formułuje swoje tezy. Chcemy zrozumieć, jakie funkcje kluczowe pojęcia pełnią w życiu wspólnoty, jak łączą się z rytuałem i prawem oraz jak ich rozumienie różnicuje się w obrębie szkół teologicznych, filozoficznych i mistycznych. Droga wiedzie od ogółu do szczegółu: zaczyna się od metafizyki jedności Boga (tawḥīd) i Jego absolutnej transcendencji (tanzīh), przechodzi przez antropologię pierwotnej natury (fiṭra) i godności namiestnika (khalīfa), a dopełnia się w analizie ludzkich władz – intelektu (ʿaql), wolnej woli i mowy – oraz w argumentacji na rzecz konieczności objawienia i roli Proroka jako wzoru „człowieka doskonałego”.

Punktem wyjścia jest semantyka Koranu, który konstruuje człowieka jako istotę dwoistej natury: stworzoną z prozaicznej „gliny”, a jednocześnie uhonorowaną transcendentnym „tchnieniem” Bożym. Ta dwoistość znajduje swoje dopełnienie w powołaniu do funkcji „zastępcy” (khalīfa) Boga na ziemi. Kategorie te fundują idiom teomorficzności – w człowieku rozbrzmiewa echo Boskich Imion i Przymiotów, choć islam niezwykle pilnie strzeże granicy między podobieństwem a utożsamieniem. Teologia apofatyczna, kładąc nacisk na Bożą nieporównywalność (tanzīh), kategorycznie wyklucza prymitywny antropomorfizm, pozostawiając jedynie

pole dla symbolicznej homologii. Człowiek staje się „miejscem teofanii” (tajallī), w którym odbija się światło Boskich Imion. Napięcie między odblaskiem a różnicą stanowi fundamentalny rygor hermeneutyczny islamskiej antropologii, gdyż wolno mówić o wzorcu, lecz nie wolno o substancjalnej tożsamości.

Drugim filarem tej konstrukcji jest fiṭra – pierwotna, wrodzona dyspozycja natury ludzkiej ku dobru i poznaniu Boga. Religioznawczo rzecz biorąc, koncepcja ta pełni podwójną funkcję: normatywną i diagnostyczną. Normatywną, ponieważ definiuje ideał człowieka żyjącego w zgodzie z porządkiem stworzenia. Diagnostyczną, gdyż źródło ludzkiej alienacji umiejscawia nie w ontologicznym skażeniu natury na wzór grzechu pierworodnego, lecz w egzystencjalnym „zapomnieniu” (ghafla). Islam nie proponuje zatem metafizycznej „naprawy” zepsutej istoty, lecz egzystencjalne „przypomnienie” zagubionemu podmiotowi jego prawdziwej tożsamości. Schemat pamięci i zapomnienia organizuje całą relację między antropologią a soteriologią. Religia jako anamneza przymierza pierwotnego staje się tym samym pedagogiką nieustannej uwagi.

Chalifat: człowiek jako namiestnik Boga na ziemi

U samych źródeł islamskiej antropologii leży semantyka objawienia, która konstruuje człowieka z paradoksalnych elementów. Koran przedstawia go jako istotę stworzoną „z gliny”, lecz zarazem uhonorowaną „tchnieniem” Bożym (15:29; 38:72), a nade wszystko powołaną do funkcji Jego „zastępcy” (khalīfa) na ziemi (2:30). Kategorie te tworzą idiom teomorficzności: w człowieku rozbrzmiewa echo Boskich imion i przymiotów, choć islam pilnie strzeże granicy między podobieństwem a utożsamieniem. Tę barierę wyznacza teologia apofatyczna, której akcent na tanzīh, czyli absolutną transcendencję Boga, wyklucza antropomorfizm. Pozostaje jedynie symboliczna homologia, w której człowiek jest „miejscem teofanii” (tajallī), gdzie odbija się światło Imion. Napięcie między odblaskiem a różnicą stanowi rygor hermeneutyczny tej wizji, gdyż wolno mówić o wzorcu, ale nie o substancjalnej identyczności.

Akl i wolna wola: fundamenty struktury ludzkiego bytu

Ukazuje się tu rola trzech władz, które można nazwać „boskimi cechami” człowieka. Pierwszą jest ʿaql – rozum, inteligencja – który w koranicznym słowniku jest czymś więcej niż tylko zdolnością dedukcji; to „światło” pozwalające odróżnić rzeczywistość od pozoru, a jego zwieńczeniem staje się poznanie jedności Boga. W teologicznej spekulacji kalām ʿaql stanowi kryterium odpowiedzialności moralnej (taklīf) i warunek obowiązywania prawa. Szyicka hermeneutyka nazywa go niekiedy „wewnętrznym dowodem” (ḥuǧǧa bāṭina), komplementarnym wobec proroctwa jako „dowodu zewnętrznego”. Sufizm z kolei przenosi akcent z

rozumowania na iluminację, gdyż ʿaql oświecony pamięcią o Bogu staje się organem bezpośredniego poznania (maʿrifa). W perspektywie filozofów (falāsifa), od al-Fārābīego po Ibn Sīnę, wpisuje się on w kosmologię emanacyjną, prowadząc ku Intelektowi Czynnemu, podczas gdy w ortodoksji sunnickiej, zwłaszcza u al-Ghazālīego, zyskuje profil epistemologii oczyszczonego serca (qalb), które łączy intelektualne rozeznanie z etyczną przemianą.

Drugą władzą jest wolna wola, nierozerwalnie spleciona z problemem przeznaczenia. Wczesna historia doktryny ukazuje całe spektrum stanowisk, od skrajnego determinizmu (ǧabriyya) po radykalną afirmację ludzkiej sprawczości (qadariyya). Teologia aszarycka wypracowała subtelną koncepcję „nabywania" (kasb), zgodnie z którą Bóg pozostaje jedynym stwórcą aktów, lecz człowiek je sobie „przyswaja", przez co staje się za nie odpowiedzialny. Szkoła māturydycka kładzie z kolei mocniejszy akcent na realność ludzkiego wyboru (iḫtiyār), utrzymując przy tym niezmienność boskiej wszechwiedzy. Religioznawczo rzecz biorąc, te subtelne różnice są kluczowe, przesuwają bowiem oś sporu z czysto metafizycznej dedukcji w stronę pragmatyki etycznej. W praktyce prawnej i duchowej skutek jest jednoznaczny: podmiot ponosi pełną odpowiedzialność, skoro obowiązek moralny (taklīf) zakłada zarówno rozum (ʿaql), jak i wybór (iḫtiyār), dzięki czemu prawo i etyka nabierają sensu, a modlitwa i skrucha nie są jedynie grą pozorów.

Trzecim filarem jest mowa, która w islamie nie jest przezroczystym medium, lecz samym wydarzeniem. Bóg stwarza i objawia przez swoje „Bądź!" (kun fa-yakūn), a Koran jest Jego Słowem objawionym w trybie recytacji. Historyczny spór o to, czy Koran jest „stworzony" (stanowisko mutazylitów), czy „odwieczny" (jak utrzymywali aszaryci), dotyczył jego statusu metafizycznego, lecz dla antropologii kluczowa okazuje się jego performatywność. Wyznanie wiary (szahāda) ustanawia tożsamość, modlitwa (ṣalāt) rytmizuje czas i ciało, a praktyka pamiętania o Bogu (dhikr) kształtuje uwagę. W sensie fenomenologicznym liturgia mowy formuje podmiot. Akt wypowiadania boskich Imion przekształca samego mówiącego, a język arabski, jako wehikuł Objawienia, staje się narzędziem nie tylko komunikacji, ale i współbrzmienia z boskim rytmem. Używając języka teorii aktów mowy, można by rzec, że islamskie „powtarzanie" jest zarazem konstytutywne i sprawcze, ponieważ mówić – to włączać się w porządek, który nas samych wypowiada.

Tauhid: absolutna jedność porządkuje rzeczywistość

Tauhid, fundamentalna zasada jedności, stanowi oś, serce i fundament myśli islamskiej. Jest czymś znacznie więcej niż tylko doktryną monoteizmu, nie ogranicza się bowiem do prostego stwierdzenia, że istnieje jeden Bóg. Tauhid to ontologiczna i metafizyczna kategoria porządkująca kosmos, człowieka i wspólnotę. Religioznawczo rzecz biorąc, możemy postrzegać ją jako matrycę, która generuje całą strukturę islamu – dogmatyczną, prawną, rytualną, społeczną, a nawet artystyczną. To dzięki niej islam konsekwentnie odrzuca

rozszczepienie rzeczywistości na sferę sakralną i świecką. Wszystko, co istnieje, zostaje włączone w porządek jedności, a każdy aspekt życia zostaje nasycony religijnym znaczeniem.

W świetle tauhidu koncepcja człowieka nabiera szczególnej głębi. W islamie nie jest on istotą upadłą, obciążoną chrześcijańską doktryną grzechu pierworodnego, lecz bytem stworzonym w stanie fitra, czyli naturalnej czystości i pierwotnej dyspozycji ku Bogu. Jako chalifa, zastępca Boga na ziemi, nosi w sobie boski odblask w postaci inteligencji, woli i mowy, które stają się narzędziami jego powrotu do Stwórcy. Antropologiczny wymiar islamu jest zatem nierozerwalnie związany z ideą teomorfizmu. Człowiek nie jest bogiem, lecz jego istnienie staje się teofanią, żywym obrazem boskich imion. Jednostka nie tylko odzwierciedla jedność, ale ma również fundamentalny obowiązek ją urzeczywistniać.

Sama naturalna dyspozycja i ludzka inteligencja okazują się jednak niewystarczające, ponieważ człowiek, jako istota zapominająca (ghafil), nieustannie pogrąża się w duchowej nieobecności. Stąd właśnie bierze się konieczność objawienia, które pełni rolę przypomnienia. W języku religioznawstwa można by rzec, że Koran i proroctwo Mahometa stanowią mechanizm anamnezy. Nie jest to zatem odkrywanie nowej prawdy, lecz raczej restauracja świadomości tego, co zostało pierwotnie wpisane w ludzką istotę. Objawienie staje się więc niezbędnym korektywem i przewodnikiem, który nadaje inteligencji właściwy kierunek, chroniąc ją przed iluzją i idolatrią.

Metody integracji w islamie odzwierciedlają podwójny – jednostkowy i wspólnotowy – wymiar tauhidu. Na poziomie indywidualnym podstawowym narzędziem jest szahada, formuła „nie ma boga prócz Boga”, która działa niczym miecz przecinający wszelką iluzję wielości. Codzienna modlitwa, czyli salat, rytmizuje życie i kotwiczy je w transcendentnym wymiarze, nieustannie przypominając człowiekowi o jego teomorficznej naturze. Z kolei zikr, praktyka pamiętania Boga poprzez powtarzanie Jego imion, stanowi metodę głębokiej integracji duchowej, szczególnie rozwiniętą w sufizmie. Dopełnieniem jest ihsan, praktyka czynienia dobra i piękna, która w swoim szczytowym momencie przenosi człowieka w stan fana, mistycznego zaniku w Bogu.

Na poziomie wspólnoty tauhid realizuje się poprzez szariat, czyli prawo boskie, które obejmuje wszystkie sfery życia, integrując je w spójną całość. Społeczność wiernych, umma, stanowi z kolei społeczne ucieleśnienie jedności – ideał jednego narodu, którego wewnętrzna różnorodność nie narusza fundamentalnej jedności. Pielgrzymka do Mekki, hadżdż, jest tego najbardziej spektakularnym symbolem, ukazującym wielobarwność świata muzułmańskiego zjednoczonego wokół wspólnego centrum. Sunna i hadisy Proroka pełnią zaś rolę praktycznego wzorca codzienności, nadając wspólny rytm zachowaniom muzułmanów na całym świecie. Nawet sztuka

Monoteizm: różnice w pojmowaniu jedności Boga

Koncepcja jedności (tauhid) w islamie jest czymś znacznie więcej niż tylko fundamentalnym wymiarem religii – stanowi jej ontologiczną i epistemologiczną zasadę, która przenika kosmos, ludzkie życie i porządek wspólnoty. Nie jest to jedynie doktryna o istnieniu jednego Boga, lecz raczej klucz do rozumienia całej rzeczywistości. Z perspektywy religioznawczej zestawienie tauhidu z monoteistycznymi tradycjami judaizmu i chrześcijaństwa pozwala uchwycić nie tylko specyfikę islamu, ale również odmienne sposoby, w jakie myśl ludzka próbowała pogodzić ideę jedności z doświadczeniem wielości.

W judaizmie jedność Boga to dogmat pierwotny i niezachwiany, skondensowany w modlitwie Szema: „Słuchaj, Izraelu, Pan jest naszym Bogiem – Pan jest jeden". Jest to afirmacja absolutnej transcendencji Boga, który pozostaje niewyrażalny i nieporównywalny z czymkolwiek. Teologia żydowska konsekwentnie odrzuca wszelkie próby antropomorfizacji czy podziału boskiej istoty. Relacja z tym Jedynym budowana jest poprzez objawienie na Synaju, Prawo i przymierze, w których jedność Boga znajduje swoje lustrzane odbicie w jedności narodu Izraela. Judaizm konstruuje zatem ideę jedności poprzez etos wybrania, gdzie jedność Boga i jedność ludu stają się nierozerwalnie sprzężone, wyznaczając zarazem granicę wobec politeistycznego otoczenia.

Chrześcijaństwo wprowadza do tej tradycji element radykalnie nowy, a z perspektywy czystego monoteizmu – problematyczny. Bóg objawia się jako Trójca, co stanowi niezwykłą syntezę jedności i wielości. Ojciec, Syn i Duch Święty pozostają jednym Bogiem, a jednak trzema odrębnymi Osobami. Dla chrześcijańskich myślicieli jedność nie jest prostą, arytmetyczną tożsamością, lecz dynamiczną wspólnotą miłości, zwaną communio. To, co judaizm i islam postrzegają jako bezwzględną niepodzielność, chrześcijaństwo interpretuje jako jedność w różnicy. Religioznawczo rzecz biorąc, jest to najbardziej złożona i metafizycznie subtelna forma monoteizmu, której oryginalność polega na pogodzeniu ścisłej jedyności Boga z Jego wewnętrzną, relacyjną pluralnością.

Wobec tego kontekstu islam jawi się jako świadomy powrót do radykalnej prostoty Jedynego. Tauhid nie dopuszcza żadnego podziału w Bogu ani żadnego pośrednictwa, które mogłoby umniejszyć Jego absolutną transcendencję. Właśnie dlatego islam odrzuca chrześcijańską Trójcę jako naruszenie jedności i formę ukrytego politeizmu (szirk). W perspektywie islamskiej jedność oznacza absolutną jedyność i niepodzielność, która nie ma sobie równych. Allah nie rodzi i nie został zrodzony. W przeciwieństwie do judaizmu, islam rozciąga tę ideę na całą ludzkość, tworząc uniwersalną wspólnotę ummy, a w odróżnieniu od chrześcijaństwa nie postrzega jedności jako wspólnoty osób, lecz jako absolutną i prostą transcendencję.

Te odmienne podejścia do jedności mają głębokie konsekwencje antropologiczne i praktyczne. Judaizm zakotwicza jedność w rytmie prawa i historii narodu wybranego. Chrześcijaństwo widzi w jedności Trójcy wzór dla wspólnoty Kościoła, w której miłość i relacja mają odzwierciedlać boską communio. Islam

natomiast czyni z tauhidu zasadę przenikającą każdy, nawet najdrobniejszy aspekt życia. Modlitwa, prawo, sztuka i nauka stają się praktyką jedności, co prowadzi do radykalnego zniesienia podziału na sferę sakralną i świecką. Jedność staje się kategorią nie tylko teologic

Koran: żywa obecność Słowa i poziomy interpretacji

Koran, jako centralny tekst islamu, stanowi fenomen religijny i kulturowy o wyjątkowej mocy, której nie sposób zrozumieć, sprowadzając go do samej treści. Jego istota tkwi bowiem w nierozerwalnej jedności formy, języka, rytmu i symbolicznej obecności. To właśnie odróżnia go od Biblii czy Tory, które w przekładach nie tracą kanonicznego statusu; Koran natomiast nie daje się oddzielić od arabskiego oryginału. Tradycja islamska eksponuje jeden, doskonały tom w oryginale, ponieważ nie jest on tekstem do interpretacji, lecz żywą obecnością Słowa Bożego w najściślejszym sensie, gdzie każda litera i melodia recytacji posiadają wymiar sakralny.

Teologiczne znaczenie niepiśmienności Proroka Muhammada ilustruje przepaść między wewnętrzną perspektywą islamu a zewnętrznymi próbami rekonstrukcji. W tradycji muzułmańskiej określenie „ummi", czyli prorok niepiśmienny, oznacza naczynie idealnie czyste, niezmącone ludzką wiedzą, które nie dodaje nic od siebie do Boskiego przekazu. To absolutne oddzielenie źródła objawienia od osobowości odbiorcy czyni Koran doskonałym i nienaruszonym. Symboliczna paralela z dziewictwem Maryi ukazuje tu analogię dwóch sposobów, w jakie Bóg wkracza w historię: poprzez Słowo wcielone w chrześcijaństwie oraz poprzez Słowo objawione w islamie.

Święty język arabski staje się w tym ujęciu medium, które nie tylko przekazuje treść, ale samo w sobie niesie Boską obecność. W recytacji Koranu zachodzi coś więcej niż komunikacja znaczeń – następuje przeniesienie łaski, czyli baraka. Dlatego modlitwy w języku arabskim nie są jedynie powtarzaniem formuł, lecz uczestnictwem w kosmicznym rytmie prawdy. Pod tym względem islam przypomina religie tradycyjne, takie jak hinduizm z jego sanskrytem czy judaizm z hebrajskim, gdzie sam dźwięk świętych liter posiada moc transformującą duszę.

Same nazwy Koranu – al-Qur'an (Recytacja), al-Furqan (Rozróżnienie) i Umm al-Kitab (Matka Ksiąg) – wskazują na jego trzy główne funkcje. Jest on aktem liturgicznego uczestnictwa, narzędziem moralnego i metafizycznego rozróżniania dobra od zła oraz archetypicznym źródłem wszelkiej wiedzy. Koran nie jest zatem traktowany jako tekst historyczny, lecz jako absolutny wzorzec, którego przesłania obejmują zarówno doktrynę o strukturze świata, symboliczną historię proroków jako alegorię ludzkiej kondycji, jak i wymiar sakralny, w którym sama fizyczna obecność księgi przynosi ochronę.

Kluczowym elementem islamskiej duchowości jest rozróżnienie między tafsirem a tawilem. Tafsir, czyli interpretacja zewnętrzna, dotyczy wyjaśniania tekstu zgodnie z gramatyką i sensem literalnym. Z kolei tawil, interpretacja wewnętrzna, prowadzi ku ukrytym znaczeniom, dostępnym jedynie dla duchowo zaawansowanych. Ten model hermeneutyczny, przypominający alegoryczne lektury Biblii u Orygenesa, jest w islamie jeszcze mocniej zakorzeniony w przekonaniu, że Bóg umieścił w tekście nieskończone pokłady sensu. Cztery poziomy znaczeń, wskazane przez Dżafara as-Sadika, wyznaczają ścieżkę duchowego rozwoju: od litery, przez aluzję, aż po prawdy dostępne jedynie prorokom.

W szyizmie koncepcja wilaya, czyli duchowej władzy i przewodnictwa imamów, gwarantuje, że objawienie nie jest zamknięte w przeszłości. Choć Prorok jest „pieczęcią proroków", cykl świętości trwa poprzez jego następców, którzy pełnią funkcję mistyczną. Imam nie jest tylko przywódcą politycznym, ale nosicielem „światła Mahometowego

Szariat: system totalny wywiedziony z objawienia

Szariat, jeden z najczęściej dyskutowanych i zarazem najbardziej niezrozumianych fenomenów islamu, nie jest zbiorem paragrafów, lecz totalnym systemem obejmującym każdy aspekt ludzkiego życia. Jego etymologiczny sens – droga prowadząca do wodopoju, czyli ku życiu – odsłania znacznie głębszy wymiar. Szariat to nie „prawo" w potocznym, państwowym sensie, lecz ścieżka zbawienia, narzędzie harmonizacji życia jednostki i wspólnoty z Boskim porządkiem. Sprowadzanie go, jak czynią to popularne stereotypy, wyłącznie do regulacji karnych czy obyczajowych, jest fundamentalnym błędem. To przede wszystkim prawo sakralne, którego punktem wyjścia, centrum i ostatecznym celem jest objawienie.

Fundamentem szariatu jest Koran, który należy rozumieć nie tyle jako księgę w sensie literackim, ile jako teofanię – manifestację samego Boga w słowie. Fakt objawienia w języku arabskim nadaje mu wymiar ontologiczny, a nie jedynie pragmatyczny. Arabskie brzmienie nie jest wymienialnym nośnikiem, jak w tłumaczeniu poezji, lecz integralną częścią sakralnego przesłania. Dlatego Koran funkcjonuje jednocześnie jako tekst normatywny, rytuał recytacji oraz przedmiot o mocy apotropeicznej, niosący łaskę zwaną baraka. To właśnie to nierozerwalne połączenie prawa, kosmologii i niemal magicznej mocy sprawia, że szariat czerpie z niego zarówno swoje zasady, jak i mistyczny autorytet.

Drugim źródłem są hadisy i sunna Proroka, stanowiące praktyczny komentarz do Koranu i jego wcielenie w życie. Bez nich wiele boskich nakazów pozostałoby abstrakcyjną ideą. Modlitwa, post czy pielgrzymka potrzebują konkretnych form, które nadał im właśnie Muhammad. Sunna nie jest więc zaledwie zbiorem moralnych przykładów, lecz żywą interpretacją objawienia, dzięki której szariat staje się wykonalny. Idżma, czyli konsensus uczonych, oraz qiyas, czyli rozumowanie przez analogię, to narzędzia pozwalające rozszerzać i aktualizować prawo. Należy przy tym pamiętać, że islam nie zna koncepcji autonomicznego

prawa ludzkiego; rozum nie jest tu suwerenną władzą, lecz instrumentem służebnym wobec prawdy objawionej. Dlatego zamknięcie „bramy idżtihadu” w sunnizmie symbolizuje ograniczenie prawniczej kreatywności, podczas gdy szyizm podtrzymuje ideę ciągłej interpretacji, strzeżonej przez ukrytego imama.

Najbardziej wymownym obrazem szariatu są jednak jego filary praktyczne, czyli ibadat. Pięciokrotna codzienna modlitwa (salat) to rytm, który regularnie przerywa strumień codzienności i sprowadza człowieka na drogę pamięci o Bogu. Post w ramadanie jest duchowym ćwiczeniem, które wyostrza świadomość, osłabiając jednocześnie tyranię instynktów. Pielgrzymka do Mekki to archetypiczna podróż do centrum, akt oczyszczenia i włączenia w kosmiczny wymiar muzułmańskiej wspólnoty. Zakat, czyli jałmużna, nadaje ekonomii wymiar transcendentalny, czyniąc ją częścią porządku moralnego. Nawet dżihad, tak często spłycany do pojęcia wojny, w swej istocie oznacza wysiłek duchowy i moralny, bez którego niemożliwa jest harmonia wewnętrzna i społeczna.

Całość szariatu należy zatem rozumieć jako system, w którym nie istnieje podział na sacrum i profanum. To, co w zachodnim chrześcijaństwie od czasów Augustyna i Konstantyna zostało rozdzielone – państwo i Kościół, polityka i religia, prawo świeckie i moralność – w islamie stanowi nierozerwalną jedność. Dlatego życie muzułmanina, od najdrobniejszych gestów po decyzje polityczne, jest wpisane w strukturę prawa objawionego

Szariat, halacha i prawo kanoniczne: systemy normatywne

Szariat, halacha i prawo kanoniczne tworzą jedną rodzinę zjawisk prawno-religijnych. Są prawnymi wcieleniami religii, czyli systemami norm, które swoje źródło odnajdują w objawieniu, a nie w ludzkiej woli ustawodawczej. To prawa „z góry”, których autorytet nie wypływa z kontraktu społecznego czy racjonalnych kalkulacji politycznych, lecz z przekonania, że Bóg objawił człowiekowi swoją wolę co do kształtu jego życia, zarówno w przestrzeni sakralnej, jak i codziennej. Ich funkcja jest zatem inna niż prawa świeckiego – nie tylko regulują stosunki społeczne, lecz także nadają sens egzystencji wierzących, czyniąc każdy akt częścią drogi ku zbawieniu.

W islamie szariat stanowi totalną całość, w której rozróżnienie na sferę religijną i świecką po prostu nie istnieje. Modlitwa, posiłek, kontrakt handlowy, wojna, podatki i małżeństwo są elementami tego samego boskiego porządku, ponieważ wszystkie ostatecznie odnoszą się do Boga. Kategoria „doczesności” w zachodnim rozumieniu jest tu ciałem obcym. Prawo nie tylko kieruje człowieka ku zbawieniu, ale i scala wspólnotę, tworząc przestrzeń, w której religia i polityka są nierozdzielne. Dlatego ingerencja szariatu w

życie świeckie nie jest akcydentalnym dodatkiem, lecz organiczną konsekwencją jego istoty. Skoro Bóg jest Stwórcą wszystkiego, to nie ma takiej sfery życia, która mogłaby wymknąć się spod Jego woli i Jego prawa.

Halacha, czyli żydowskie prawo religijne, podobnie obejmuje zarówno rytuały, jak i kwestie społeczne czy ekonomiczne, a już sama jej etymologia – „droga postępowania" – zbliża ją do szariatu. W halasze znajdziemy zatem przepisy dotyczące modlitwy, szabatu i koszerności pokarmów, ale też rozwodów, własności czy spraw cywilnych. W odróżnieniu od szariatu halacha powstaje jednak w dialogu z doświadczeniem diaspory i rozproszenia. Z tego powodu judaizm rabiniczny, przez wieki pozbawiony własnego państwa, wykształcił prawo funkcjonujące w ramach autonomicznych gmin, nie zaś jako prawo ogólnospołeczne. Halacha kształtuje więc przede wszystkim codzienność wierzących, lecz rzadziej staje się narzędziem władzy politycznej. Wyjątkiem jest współczesny Izrael, gdzie jej elementy funkcjonują obok świeckiego prawa państwowego, na przykład w sprawach małżeńskich i rozwodowych.

Prawo kanoniczne chrześcijaństwa, wywodzące się z tradycji Kościoła katolickiego, stanowi wariant trzeci. Ono również przypisuje sobie autorytet boski, regulując sakramenty, liturgię czy dyscyplinę duchowieństwa. Jednakże już od pierwszych wieków chrześcijaństwa pojawiła się idea oddzielenia „tego, co boskie" od „tego, co cesarskie". Stąd prawo kanoniczne od początku było rozumiane jako normatywne w sferze religijnej, lecz nie miało ambicji pełnego zastąpienia porządku świeckiego. Owszem, w średniowieczu Kościół rzymski posiadał ogromny wpływ na prawo świeckie, a jego sądy rozstrzygały w sprawach małżeńskich, testamentowych czy moralnych. Jednak po reformacji i nowożytnym procesie sekularyzacji prawo kanoniczne ograniczyło swój zasięg do wewnętrznego porządku Kościoła, funkcjonując obok systemów państwowych, a nie zamiast nich.

Fundamentalna różnica, widoczna z perspektywy porównawczej, zasadza się na stosunku do podziału na sacrum i profanum. Szariat nie zna tego rozdziału, jest systemem totalnym, którego ingerencja w życie świeckie jest naturalna, bo nie ma sfery „poza Bogiem". Halacha, choć równie totalna w teorii, z powodu historycznego braku państwa funkcjonowała głównie jako prawo wspól

Szariat, tarika i hakika: trójstopniowa ścieżka sufizmu

Tarika, czyli droga duchowa w islamie, stanowi rdzeń sufizmu, a jej istotę można pojąć jedynie w kontekście triadycznej relacji, jaką tworzy z szari'atem i haqiqą. O ile szari'at, prawo boskie, wyznacza zewnętrzne ramy dla całej wspólnoty, o tyle tarika jest ścieżką ezoteryczną, przeznaczoną dla tych, którzy dążą do pełnej realizacji duchowej i spotkania z ostateczną prawdą – haqiqą. Tarika nie jest jednak alternatywą dla prawa, lecz jego pogłębieniem; prowadzi praktykującego od zewnętrznej formy religii ku jej wewnętrznej istocie. Znakomicie oddaje to symbol koła, w którym obwód to szari'at, promienie to poszczególne ścieżki duchowe, a niezmienne centrum to boska prawda.

Sufizm, w którego ramach rozwija się tarika, od początku był domeną intensywnego wysiłku intelektualnego i duchowego, a nie – wbrew popularnym uproszczeniom – biernego mistycyzmu. Sufi byli nie tylko kontemplatykami, lecz także nauczycielami, myślicielami i poetami, nierzadko aktywnie uczestniczącymi w życiu społecznym. Celem ich drogi było zdobycie wiedzy iluminacyjnej (al-irfan) i przemiana samego bytu człowieka poprzez praktykę. Kluczowe miejsce zajmuje tu idea fakr, czyli ubóstwa duchowego, rozumianego jako radykalne uświadomienie sobie absolutnej zależności od Boga. W ten sposób tarika nie prowadzi do ucieczki od świata, lecz do jego nowego, prześwietlonego postrzegania – do widzenia rzeczywistości taką, jaka jest, czyli jako odbicia Boga.

Droga duchowa w sufizmie posiada precyzyjną strukturę i rytm. Uczeń, zanim wejdzie na tarikę, musi najpierw przyjąć i wypełniać szari'at, który stanowi fundament i zewnętrzną osłonę dla życia wewnętrznego. Dopiero wówczas może oddać się pod opiekę mistrza – szajcha, murszida czy pira – prowadzącego go przez kolejne etapy. Konieczność posiadania przewodnika wiąże się z przekonaniem, że duchowa energia (baraka), sięgająca korzeniami samego Proroka, jest przekazywana w nieprzerwanym łańcuchu inicjacyjnym, zwanym silsila. Z tego względu zakony sufickie (turuk) odegrały fundamentalną rolę w historii, będąc nie tylko wspólnotami duchowymi, ale też nośnikami tradycji, etyki i wiedzy, które rozprzestrzeniały islam w Afryce czy Azji.

Najważniejszym narzędziem praktyki sufickiej jest zikr, czyli rytuał pamiętania o Bogu poprzez inwokację Jego imion. To nie tylko modlitwa, ale specyficzna technologia uwagi, mająca na celu przebudzenie adepta ze „snu zapomnienia" – ghafli. Celem nie jest mechaniczne powtarzanie formuł, lecz wewnętrzna transformacja świadomości, która prowadzi do życia w stanie ciągłej obecności Boga. Praktyka ta jest nierozerwalnie związana z koncepcją ihsanu, cnoty doskonałości, stanowiącej najwyższy wymiar religii. Ihsan, jak nauczał Prorok Muhammad, polega na „wielbieniu Boga tak, jakbyś Go widział", a więc na przekształceniu wiary w żywe doświadczenie. W języku sufickim odpowiada to procesowi fana, czyli zanikaniu w Bogu, które prowadzi do odkrycia, że wobec Niego człowiek jest niczym, a On sam jest wszystkim.

Wszystkie praktyki, od zikru przez kontemplację po kultywowanie cnót, służą wypracowaniu duchowych przymiotów, które nie są abstrakcyjnymi wartościami, lecz sposobem „istnienia prawdy" w człowieku. Pokora, dobroczynność i szczere oddanie nie są jedynie etycznymi wskazaniami, lecz przejawem przeobrażonego bytu. Pokora oznacza uznanie absolutnej transcendencji Boga i

Zikr: rytualna pamięć transformuje podmiot

Centralnym narzędziem, a zarazem sercem praktyki sufickiej, jest zikr – pamiętanie o Bogu poprzez inwokację Jego imion. To nie tylko modlitwa, lecz precyzyjna technologia uwagi, mająca na celu

przebudzenie ze „snu zapomnienia” (ghafla), w którym pogrążona jest ludzka świadomość. Celem nie jest bowiem mechaniczne powtarzanie formuł, ale głęboka, wewnętrzna transformacja, która prowadzi do życia w stanie nieustannej obecności wobec Boga. Praktyka ta znajduje swoje teologiczne zakorzenienie w koncepcji ihsanu, cnoty dobroci stanowiącej najwyższy wymiar religii. Ihsan, jak nauczał Prorok Muhammad, polega na „wielbieniu Boga tak, jakbyś Go widział”, a zatem na przekształceniu wiary i formalnego poddania w doświadczenie przeniknięte boską obecnością. W języku sufickim odpowiada to procesowi fana, czyli zanikania w Bogu, które prowadzi do radykalnego odkrycia: wobec Niego człowiek jest niczym, a On sam jest wszystkim.

Wszystkie te praktyki – zikr, kontemplacja, kultywowanie cnót – służą wypracowaniu duchowych jakości, które nie są abstrakcyjnymi ideałami, lecz sposobem „istnienia prawdy” w człowieku. Pokora, dobroczynność i szczere oddanie nie stanowią jedynie zbioru etycznych wskazań, ale są przejawem przeobrażonego bytu. Pokora oznacza tu uznanie absolutnej transcendencji Boga i dostrzeżenie, że każde, nawet najmniejsze stworzenie, może stać się dla nas nauczycielem. Dobroczynność przestaje być tylko materialną pomocą, a staje się duchową obecnością, która rozszerza duszę, by mogła objąć wszystkie istoty. Szczere oddanie (ichlas) to z kolei oczyszczona zdolność oglądania rzeczy takimi, jakie są naprawdę, czyli dostrzegania boskiej prawdy we wszystkim, co istnieje.

Mistyka islamu na tle kabały i monastycyzmu

Trzy wielkie religie monoteistyczne – islam, judaizm i chrześcijaństwo – dzielą pewną fundamentalną intuicję. Każda z nich odróżnia wymiar zewnętrzny, dostępny dla wszystkich (prawo, rytuał, doktryna), od wymiaru wewnętrznego, będącego ścieżką duchowej transformacji dla nielicznych. Tarika w islamie, kabała w judaizmie i życie zakonne w chrześcijaństwie to właśnie owe ezoteryczne drogi. Kształtują one duchową elitę, która jednak nie jest kastą odizolowaną, lecz pozostaje w organicznej więzi z szerszą wspólnotą religijną.

W islamie tą wewnętrzną ścieżką jest tarika, droga sufizmu. Jej absolutnym fundamentem pozostaje szariat, czyli prawo religijne, bez którego wszelka praktyka duchowa traci autentyczność. Uczeń, prowadzony przez mistrza, praktykuje zikr, czyli rytmiczną inwokację boskich imion, by osiągnąć stan ihsanu – stałej świadomości Bożej obecności. Struktury zakonów sufickich (turuk) są przy tym organicznie wplecione w tkankę społeczną, a sami sufi bywali nauczycielami, rzemieślnikami i politykami. Ostatecznym celem jest al-fana, czyli unicestwienie własnego ego i całkowite zanurzenie w Bogu, co nadaje mistyce islamskiej wymiar zarówno kontemplacyjny, jak i głęboko społeczny.

Judaizm wypracował kabałę, która od XIII wieku, z apogeum w postaci księgi „Zohar”, stała się mistyczną mapą wszechświata. Opiera się ona na Torze i micwot, czyli przykazaniach, lecz odsłania ich ukryty sens

kosmologiczny. Koncepty takie jak sefirot, czyli boskie emanacje, czy cimcum, akt boskiego samopowściągnięcia, służą do opisu tego, jak nieskończony Bóg stwarza skończony świat. W przeciwieństwie do sufizmu, kabała jest przede wszystkim systemem hermeneutycznym, intelektualną próbą odczytania tajemnicy, wymagającą głębokiej znajomości Pisma. Jej wpływ, zwłaszcza poprzez kabałę luriańską, sięgnął daleko poza judaizm.

Chrześcijaństwo zinstytucjonalizowało swoją ezoteryczną ścieżkę w postaci tradycji zakonnej. Od pustelników egipskich, przez benedyktynów i jezuitów, zakon stanowił formę „opuszczenia świata", by móc w pełni poświęcić się Bogu. To właśnie reguła, jak ta stworzona przez św. Benedykta, strukturyzowała życie wokół modlitwy, pracy i posłuszeństwa, tworząc przestrzeń dla kontemplacji. Monastycyzm, mimo swej różnorodności, zawsze łączył wymiar wspólnotowy z edukacyjnym, czyniąc z klasztorów ośrodki przechowywania wiedzy. Najwięksi mistycy, tacy jak Teresa z Ávili czy Mistrz Eckhart, rozwijali swoje doktryny w ramach tej struktury, w nierozerwalnym związku z posłuszeństwem Kościołowi.

Porównanie tych trzech dróg odsłania odmienne akcenty duchowego wysiłku. Tarika kładzie nacisk na praktykę i wspólnotowe zanurzenie, kabała stawia na hermeneutykę i intelektualne zgłębienie tajemnicy, podczas gdy życie zakonne wybrało instytucjonalne ramy dla ascezy i kontemplacji. Każda z nich na swój sposób próbuje rozstrzygnąć fundamentalne napięcie: napięcie między prawością całej wspólnoty a intymnym, osobistym dążeniem jednostki do bezpośredniego doświadczenia Boga.

Trzy monoteizmy: fundamenty globalnej aksjologii

Pytanie o to, która z wielkich religii monoteistycznych uzyska największy globalny wpływ, wymaga analizy prowadzonej na trzech odrębnych płaszczyznach. Pierwsza, czysto liczbowa, ukazuje trwałą dominację chrześcijaństwa i islamu, które wyraźnie dystansują judaizm, pozostający religią jednego narodu i jego diaspory. W tej perspektywie to islam, dynamicznie rosnący demograficznie, zwłaszcza na kontynencie afrykańskim i azjatyckim, jawi się jako siła o największym potencjale ekspansji.

Druga płaszczyzna, intelektualna, odsłania zupełnie inny obraz. Tutaj judaizm, mimo swej demograficznej skromności, wywiera wpływ nieproporcjonalnie wielki, odciskając trwałe piętno na kulturze, filozofii i nauce. Jego tradycja rabiniczna oraz Kabała, czyli mistyczna ścieżka poznania, inspirowały nie tylko myśl żydowską, lecz również kluczowe nurty europejskie, od niemieckiej filozofii, przez psychoanalizę, aż po literaturę nowoczesną. Jest to oddziaływanie o charakterze elitarnym, lecz przez to nie mniej głębokie.

Trzeci wymiar to aksjologia, czyli sfera wartości. Chrześcijaństwo, poprzez swoje fundamentalne ideały miłości bliźniego, miłosierdzia i prymatu osoby, ukształtowało etyczno-prawne fundamenty cywilizacji zachodniej. Nawet w dobie postępującej sekularyzacji jego dziedzictwo wciąż rezonuje w uniwersalnej

retoryce praw człowieka i demokracji. Islam natomiast wnosi potężną aksjologię wspólnoty, dyscypliny i transcendencji, która w zglobalizowanym świecie staje się atrakcyjną alternatywą dla tych, którzy czują się znużeni zachodnim indywidualizmem.

Wniosek musi być zatem zniuansowany. W sensie demograficznym i społeczno-politycznym największy wpływ w XXI wieku może zyskać islam, napędzany siłą demografii i duchowej żywotności. W wymiarze intelektualnym i twórczym prym nadal wieść będzie judaizm, którego tradycja egzegezy i symbolicznego myślenia oddziałuje na kulturę światową w stopniu niewspółmiernym do liczby wyznawców. Chrześcijaństwo z kolei, choćby przez swą uniwersalistyczną etykę, pozostanie kluczowym punktem odniesienia dla globalnej kultury praw człowieka. Żadna z tych dróg nie utraci zatem swojej wyjątkowej roli; przyszłość nie należy do jednej z nich, lecz do ich dynamicznej interakcji. W tej właśnie interakcji każda ze ścieżek – tarika, Kabała i zakon – pełni rolę laboratorium głębi, w którym wielkie religie monoteistyczne odnajdują swoją nieustającą żywotność.

Prorok jako al-insan al-kamil: wzorzec doskonałości

Kategoria objawienia (waḥy) stanowi oś porządkującą, której konieczność nie wynika z metafizycznego niedostatku, lecz wyrasta z antropologii pamięci. Człowiek bowiem, choć nosi w sobie pierwotną wiedzę w trybie fiṭry, nieustannie ją zapomina pod naporem namiętności (hawā) i rozproszeń. Objawienie staje się zatem gwarantem integralności rozumu (ʿaql), wyprowadzając go z mgły egotyzmu ku horyzontowi prawdy. Związana z tym rola Proroka jest podwójna: Muhammad jawi się zarówno jako odbiorca i pierwszy komentator Słowa, jak i żywy wzorzec wcielonej normatywności. Jego tytuł pieczęci proroctwa (ḫatm an-nubuwwa) zamyka historyczną linię profetyczną, otwierając zarazem uniwersalną szkołę naśladowania – sunnę, w której dyscyplina prawna, etyka i kontemplacja splatają się w jedną drogę.

W perspektywie metafizyki sufickiej idea Człowieka Doskonałego, al-Insān al-Kāmil – wypracowana przez Ibn ʿArabīego i rozwinięta przez al-Ǧīlīego – opisuje człowieka jako zwornika kosmosu. Jest on zwierciadłem, w którym Najwyższe Imię Boga może odbić się w całej pełni. Choć koncepcja ta bywa trywializowana w popularnych ujęciach, historycznie stanowi precyzyjny język teofanicznej hermeneutyki, czyli sztuki odczytywania boskich manifestacji. Nie chodzi w niej bowiem o proste „ubóstwienie” człowieka, lecz o osiągnięcie przez niego stanu całkowitej przejrzystości na światło.

Rytuał jako technologia uwagi: ujęcie kognitywne

Ostatnia uwaga dotyczy funkcji rytuału jako precyzyjnej technologii uwagi. Dhikr, recytacja Koranu, regularna modlitwa ṣalāt i post tworzą matrycę czasowo-cielesnych praktyk, które neutralizują ghaflę, stan

duchowego roztargnienia, poprzez systematyczną habitualizację pamięci. Fenomenolog opisze ten proces jako „konstytuowanie intencjonalności ku Bogu”, antropolog religii wskaże na „uspołecznienie pamięci” w rytmie wspólnoty, a kognitywista poda go jako trening układu uwagi i hamowania nawyków. Jakkolwiek by tego nie nazywać, rdzeń pozostaje ten sam. Islam nie tyle „przekonuje” do Boga argumentem, ile „ustawia” człowieka w polu Jego przypomnienia.

Religie abrahamowe: globalny wektor zmian w XXI wieku

Punktem wyjścia dla naszego porównania niech będzie fundamentalne pytanie o ontologię „Księgi”. Czym właściwie jest święty tekst w każdej z trzech wielkich tradycji? W islamie Koran to Słowo Boże w najmocniejszym możliwym sensie: dosłowna mowa Boga, która została zesłana na Muhammada, a jednocześnie jest zakotwiczona w pozaczasowej rzeczywistości jako „Matka Księgi” (Umm al-Kitāb) i „strzeżona tablica” (lawḥ maḥfūẓ). Judaizm postrzega Torę jako źródłowy akt przymierza i zarazem matrycę kosmosu, co pięknie oddaje midraszowa metafora, w której Bóg „spojrzał w Torę i stworzył świat”. W chrześcijaństwie natomiast centrum nie zajmuje księga, lecz Osoba. Jest nią Przedwieczne Słowo – Logos – które „stało się ciałem”. Pismo Święte jest więc natchnionym świadectwem o Logosie, ale nie samym Logosem. Dlatego Biblia, choć ma najwyższy autorytet normatywny, ostatecznie służy religii Wcielenia, a nie religii Księgi. Ta ontologiczna różnica wyznacza trzy odmienne modele: Księga jako teofania Słowa w islamie, Księga jako Prawo i Przymierze in judaizmie oraz Księga jako świadectwo o Osobie w chrześcijaństwie.

Z ontologią nierozerwalnie sprzęga się problem języka. Dla islamu arabski jest językiem świętym; nie tylko sens, ale i melodia głosek oraz reguły recytacji, czyli taǧwīd, stanowią integralną część objawienia. Recytacja nie jest tu dodatkiem do lektury, lecz aktem kultowym niosącym barakę – realną, transformującą obecność Boga. Judaizm z kolei mówi o lašon ha-qodeš, języku świętym, w którym każda litera i jej zapis mają wagę teologiczną. Zwój Tory musi być sporządzony ręką sofera na pergaminie, z bezbłędną kaligrafią, ponieważ świętość dotyka samej materialnej postaci słowa. W chrześcijaństwie widzimy podejście odmienne. Nie istnieje język sakralny z natury; łacina jest językiem liturgicznym, a nie ontologicznie świętym. Dlatego od greckiej Septuaginty, przez przekłady reformacyjne, aż po współczesne Biblie w językach narodowych, tekst ma charakter „misyjny”, a nie „inkantacyjny”. Te strategie uświęcania widać nawet w sztuce: islamska kaligrafia dźwiga ciężar ikonofobii, judaizm chroni ikonę słowa w zwoju, a chrześcijaństwo rozprasza sens w obrazy, muzykę i sakramenty, bo jego centrum stanowi Eucharystia, nie sama księga.

Drogi formowania się kanonu również ukazują trzy odrębne logiki. Koran posiada jedną, normatywną postać, ujednoliconą w ramach tradycji osmańskiej, a istniejące różnice w recytacji (qirāʾāt) mieszczą się w granicach uznanej wariantywności. Judaizm wyraźnie odróżnia Torę (Pięcioksiąg), księgi Proroków i Pisma, przy czym definitywność kanonu Tanachu uzupełnia żywa Tradycja Ustna – Miszna i Talmud – bez której tekst pisany pozostałby niemy wobec praktyki halachicznej. Chrześcijaństwo zna z kolei różne kanony: katolicki z księgami deuterokanonicznymi, krótszy kanon protestancki czy szerszy kanon prawosławny. Sam proces kanonizacji Nowego Testamentu był aktem rozeznania Kościoła i jego soborów. Tutaj Pismo i Tradycja wchodzą w zwrotną relację, co jest fundamentem katolicyzmu i prawosławia, podczas gdy w protestantyzmie relacja ta została przefiltrowana przez zasadę sola Scriptura.

Interpretacja to

> Czy w świecie, gdzie jedność zdaje się rozpadać na fragmenty, a transcendencja ustępuje miejsca doczesności, islamska wizja człowieka, zakorzeniona w jedności z Bogiem, może stać się drogowskazem? Czy powrót do fitry, pierwotnej natury, jest możliwy w zgiełku współczesności? A może echo boskiego tchnienia w człowieku jest jedyną nadzieją na odnalezienie sensu w labiryncie egzystencji?

Inspiracje

[1] **"„Idee i wartości Islamu”"** Seyyed Hossein Nasr

Irańsko-amerykański filozof, teolog i uczony islamski. Profesor islamistyki na Uniwersytecie George'a Washingtona. Znany z badań nad islamistyką, filozofii wieczystej i krytyki współczesnego sekularyzmu. Autor ponad 50 książek i 500 artykułów.

Iranian-American philosopher, theologian, and Islamic scholar. University Professor of Islamic Studies at George Washington University. Known for work in Islamic studies, perennial philosophy, and critiques of modern secularism. Authored over 50 books and 500 articles.

George Washington University

Literatura uzupełniająca

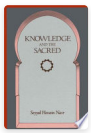
Książki

Autorzy przywoływani w artykule:

[1] "Ideals and Realities of Islam"

Seyyed Hossein Nasr

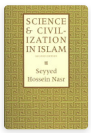
1966 | George Allen & Unwin



[2] "Knowledge and the Sacred"

Seyyed Hossein Nasr

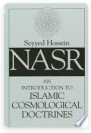
1989 | SUNY Press | ISBN: 9780791401767



[3] "Science and Civilization in Islam"

Seyyed Hossein Nasr

2003 | Harvard University Press | ISBN: 9781903682401

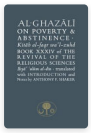


[4] "An Introduction to Islamic Cosmological Doctrines"

Seyyed Hossein Nasr

1993 | State University of New York Press | ISBN: 9781438414195

Literatura pokrewna (Google Scholar):



[5] "Ihya Ulum al-Din (The Revival of the Religious Sciences)"

Abu Hamid Al-ghazali

2019 | ISBN: 9781903682807

[6] "The Collected Works of St. John of the Cross"

Jan Od Krzyża

1979 | ICS Publications | ISBN: 9780969987659

Google Scholar

[7] "Ara Ahl al-Madina al-Fadila (The Virtuous City)"

Abu Nasr Al-farabi

Various publishers; critical edition by Richard Walzer

[8] "Kitab al-Tawhid"

Abu Mansur Al-maturidi

1982 | Unknown

[9] "Ta'wilat Ahl al-Sunna"

Abu Mansur Al-maturidi

944 | Unknown

[10] **"Kitāb al-Tawḥīd"**

Abu Mansur Al-maturidi

1970 | Dar al-Sadr, Irshad

[11] **"Ta'wīlāt Ahlu Sunnah"**

Abu Mansur Al-maturidi

2004 | Resalah Publishers

[12] **"Quranic Concept of Human Psyche"**

Muhammad Mumtaz Ali

2018 | IIIT

Artykuły naukowe

Autorzy przywoływani:

[1] **"Tawhid and science: The importance of tawhid for Islamic science and epistemology"**

Osman Bakar

2017 | Islam and Science

[2] **"The Maqasid al-Shari'ah as a Framework for Environmental Governance"**

H. Ahmad, M. Nordin, M. Othman

2015 | Kemanusiaan

[3] **"Tawhid, the sacred trust: Bridging sustainability and responsibility"**

A. Sonmez, M. S. Aziz

2018 | Journal of Cleaner Production

[4] **"Maqasid al-Shariah as a Methodology for Islamic Economics and Finance: An Epistemological Analysis"**

Mohammad Hashim Kamali

2016 | Intellectual Discourse

[5] **"Kitab al-lhsa al 'Ulum"**

Abu Nasr Al-farabi

[6] **"Al-Ghazali on Philosophy and Jurisprudence"**

Abu Hamid Al-ghazali

[7] **"Abū Ḥāmid al-Ghazālī: Between Politics, Philosophy, and Sufism"**

Abu Hamid Al-ghazali

2021

[8] **"RETURNING TO FITRA: RECLAIMING HUMAN NATURE IN THE AGE OF SOCIAL DECLINE"**

Azreen Zuhairi Abu Bakar, Nor Athirah Mohamed Indera Alim Shah, Zakiah Abul Khassim I

2025 | INTERNATIONAL JOURNAL OF EDUCATION, PSYCHOLOGY AND COUNSELLING (IJEPC)

Google Scholar

[9] **"Ibn Taymiyya on Human Nature and Belief in God: Using the Cognitive Science of Religion to Study the Fiṭra"**

(no authors listed)

2022 | MDPI

Google Scholar

[10] **"Attitude of Hope in the Poetry of St. John of the Cross in Context of Ethics of Ambiguity and Spiritual Abuse"**

María del Pilar Núñez García

2021 | Religions

Google Scholar

[11] **"Theological and Philosophical Concept of ‘Aql (Intellect) in Islam: A Comparison between al-Ghazālī and Ibn Rushd"**

Mohammad Akram

2018 | Al-Hikmah

Google Scholar

[12] **"The ontological law of Tawhid contra 'Shari'ah -compliance' in Islamic portfolio finance"**

M. Kabir Hassan, Susumu Yoshida, Zaidi Isa

2025 | Qualitative Research in Financial Markets

[13] **"The Effect of Sharia Supervisory Board on Sharia Compliance and Its Impact on Islamic Banks Performance"**

Muhammad Hanif, Muhammad Tahir Sabir, Muhammad Mohsin

2025 | Journal of Islamic Finance

[14] **"Risala fi'l-Aql (Epistle on the Intellect)"**

Abu Nasr Al-farabi

Various editions

[15] **"Kitab Ihsa al-Ulum (The Book of the Enumeration of the Sciences)"**

Abu Nasr Al-farabi

Various editions

[16] **"al-Farabi's Philosophy of Society and Religion"**

Not specified in the context

2016 | Unknown

Google Scholar

[17] **"Remarks and Admonitions Part One: Logic (al-Isharat wa'l-Tanbihat: mantiq)"**

Ibn Sina

1984 | N/A

[18] **"al-Qanun fi al-tibb (Canon on Medicine)"**

Ibn Sina

1987 | N/A

[19] **"Al-Munqidh min al-Dalal (The Deliverer from Error)"**

Abu Hamid Al-ghazali

[20] **"FACTORS OF APPLICATION OF INTELLECTUAL EVIDENCE IN THE TAFSIR OF ABU MANSUR MOTURIDI “TAWILAT AHL AS-SUNNAH”"**

J. S. Sodikov

2022 | THEORETICAL & APPLIED SCIENCE

Google Scholar

[21] **"A Study of Islamic Thought in the Perspective of the Islamic Concept of Tawhid: A Linguistic Orientation"**

Muhammad Abdullah, Marrium Sayyed, Atia Anwar Zoon

2025 | Global Social Sciences Review

Google Scholar

Artykuły pokrewne (Google Scholar):

[22] **"Salient Features of an Islamic Framework for Environmental Sustainability"**

Seyyed Hossein Nasr, Munjed M. Murad

Renovatio/Zaytuna

[23] **"The Importance of Being Earnest about Islamic Philosophy"**

Seyyed Hossein Nasr, Hamza Yusuf

Renovatio/Zaytuna

[24] **"Can We Live in Harmony With Nature?"**

Seyyed Hossein Nasr

Renovatio/Zaytuna

APA ONE Publishing System

Fundacja Dobre Państwo © 2026

Article ID: 2434c5e2-6759-4a3b-ab7a-0314051b5738