Islam: doktryna, rytuał i fundamenty wiary muzułmańskiej

AUTOR

Fundacja Dobre Państwo

STRESZCZENIE / ABSTRACT

Artykuł stanowi głęboką analizę islamu, postrzeganego nie tylko jako system wierzeń, ale przede wszystkim jako religia ucieleśniona w codziennym rytmie i wspólnocie. Tekst szczegółowo omawia fundamenty teologiczne, koncentrując się na koncepcji tauhid (jedności Boga) oraz 99 imionach Allaha. Czytelnik poznaje praktyczny wymiar wiary poprzez pięć filarów islamu, w tym modlitwę, post i pielgrzymkę, które nadają strukturę życiu muzułmanina. Ważnym elementem jest również eschatologia, wyjaśniająca pojęcia barzakh i sądu ostatecznego, oraz wymiar społeczno-prawny oparty na szariacie. To kompendium wiedzy pozwalające zrozumieć, jak teologia przenika się z codziennością, tworząc spójny obraz jednej z największych religii świata.

This article provides an in-depth analysis of Islam, viewed not only as a belief system but, above all, as a religion embodied in everyday rhythm and community. The text explores its theological foundations in detail, focusing on the concept of tawhid (the oneness of God) and the 99 names of Allah. The reader learns about the practical dimension of faith through the five pillars of Islam, including prayer, fasting, and pilgrimage, which structure Muslim life. Eschatology, explaining the concepts of barzakh and the Last Judgment, and the socio-legal dimension based on Sharia, are also important elements. This compendium of knowledge allows for an understanding of how theology intertwines with everyday life, creating a coherent picture of one of the world's greatest religions.

Artykuł eksploruje islam nie jako zbiór dogmatów, lecz jako ucieleśnioną religię rytuału, ciała i wspólnoty. Poprzez pryzmat etnografii, ukazuje codzienne praktyki – modlitwę, post, pielgrzymkę – jako fundamentalne elementy wiary, rzeźbiące życie wiernego. Centralnym punktem jest koncepcja tauhid, absolutnej jedności Boga, która kształtuje teologię, prawo i etykę, odrzucając politeizm i antropomorfizm. Artykuł analizuje rolę aniołów, przeznaczenia

(qadar) i świętych ksiąg, w tym Koranu, podkreślając jednocześnie napięcie między Boską wszechwiedzą a ludzką wolnością. Wiara w życie pozagrobowe, al-akhira, stanowi fundament islamskiej moralności i sprawiedliwości. Celem jest ukazanie islamu jako dynamicznego systemu ontologicznie zamkniętego, ale otwartego na interpretację i przeżywanie, w którym Bóg jest nie tylko początkiem, ale i pulsem całej rzeczywistości.

SŁOWA KLUCZOWE

Islam | Tauhid | Rytuał | Pięć filarów wiary | Salat | Ramadan | Hadżdż | Szariat | Eschatologia | Qiyāmah | Barzakh | Al-asmā' al-ḥusnā | Monoteizm | Transcendencja | Poddanie

Etnografia rytuału: islam jako praktyka kulturowa

Islam wymyka się prostym podziałom na religię rozumu czy serca; jest bowiem przede wszystkim religią ciała, rytmu, wspólnoty i trwania. Spojrzenie etnografa odsłania tu nie abstrakcyjną doktrynę, lecz religię ucieleśnioną, która modli się, jak oddycha; pości, jakby zanurzała się w ciszy; pielgrzymuje, jakby wracała do samego źródła istnienia. To wiara, która nie rezyduje jedynie w umyśle, lecz pulsuje w każdym geście i oddechu.

Rytuał w islamie ma charakter totalny, ustanawiając porządek cielesny, czasowy, przestrzenny i wspólnotowy. Pięć filarów wiary to nie zbiór dogmatów, lecz codzienna praktyka, która rzeźbi życie wiernego. Modlitwa, czyli salat, nie jest ulotnym westchnieniem ducha, lecz precyzyjnym układem ciała, słów i kierunku – niezmiennie ku Mekce. Odmierzana ruchem słońca, stapia czas indywidualny z czasem kosmicznym, stając się fizyczną manifestacją posłuszeństwa, niczym uklęknięcie całego „ja" wobec Stwórcy, który widzi, słyszy i przenika każdą myśl.

Tym, co wyróżnia muzułmański rytuał, jest głęboka sakralizacja codzienności. Islam nie wydziela bowiem sfery sacrum jako odrębnego terytorium; on rozciąga ją na całą tkankę życia. Ablucja, czyli wudu, poprzedzająca modlitwę, to nie tylko fizyczne obmycie, lecz symboliczne przywrócenie wewnętrznej harmonii. Post w miesiącu ramadan, czyli sawm, jest czymś więcej niż wyrzeczeniem – staje się mistyczną dyscypliną ciała, języka i myśli. Pielgrzymka do Mekki, czyli hadżdż, nie jest zwykłą podróżą, lecz ucieleśnionym powrotem do archetypicznej opowieści o Abrahamie i Hagar.

Pięć filarów: szkielet codziennej pobożności

Ceremoniał islamu, czy to w sunnickiej, czy szyickiej odsłonie, opiera się na solidnym szkielecie, który jednak pulsuje życiem lokalnych kultur. Tradycje maghrebskie oddychają innym rytmem niż rytuały Azji Południowej; ekstatyczny taniec sufi stanowi antytezę wahhabickiej surowości. Rytuały żałoby, zaręczyn czy narodzin wpisują się w tę samą strukturę, lecz to właśnie lokalne pieśni, barwy strojów, a nawet woń kadzidła tworzą fascynujący, etnograficzny kalejdoskop tej wiary.

Jest w islamskim obrządku coś, co wytrąca z równowagi europejskie przyzwyczajenia: uderzający brak kapłana-pośrednika. Imam nie jest szafarzem łaski, lecz przewodnikiem wspólnej modlitwy. Uczony w prawie, mędrzec, mułła czy ajatollah – to ludzie słowa i wiedzy, nie sakramentu. Nie ma tu chrztu, bierzmowania ani mszy świętej, są za to rytuały przejścia: akika przy narodzinach, nikah przy zaślubinach, janaza po śmierci. Islam nie tyle celebruje tajemnicę w symbolu, ile ucieleśnia ją w prawie, we wspólnocie i w geście.

A jednak, mimo tych wszystkich różnic, islam nie jest religią obcą tradycji judeochrześcijańskiej. Wszak wierzy w Boga Jedynego, wołając Allahu Ahad!, i z czcią wymienia imiona proroków od Adama, przez Mojżesza, aż po Jezusa. Uznaje objawienie, sąd ostateczny, a także głęboką wartość postu i jałmużny. Fundamentem jest tu miłość do człowieka, istoty stworzonej z gliny i boskiego tchnienia. To z tej tradycji wyrasta wezwanie: „Nie ma przymusu w religii” (Koran 2:256) oraz przypomnienie, że Bóg „stworzył was jako ludy i plemiona, abyście się wzajemnie poznawali” (Koran 49:13).

Niech zatem wezwanie na piątkową modlitwę będzie wołaniem skierowanym nie tylko do Boga, ale i do całej ludzkości. Różne są obrządki, lecz aksjologia pozostaje wspólna: monoteizm, choć odmiennie akcentowany, ma swoje źródło w miłości do Jedynego, który zna imię każdego z nas. Różnorodność ceremoniałów nie musi być powodem sporu; może stać się szansą na zrozumienie, że do Boga idzie się różnymi drogami, ale zawsze na kolanach serca. Każdy, kto klęka – czy to w meczecie, kościele, pod świętym dębem czy na pustyni – klęka przed tajemnicą. A świętość zaczyna się tam, gdzie szanujemy tego, kto wierzy inaczej, bo jeśli Bóg istnieje, to z pewnością kocha nie tylko tych, którzy modlą się „właściwie”, ale wszystkich, którzy kochają człowieka.

Tauhid: absolutna jedność jako rdzeń teologii

W sercu islamu Bóg nie jest jedynie początkiem kosmologii, lecz rdzeniem i pulsem całej rzeczywistości. Cała architektura wiary muzułmańskiej wznosi się na jednym fundamencie: pojęciu tauhid, które oznacza nie tylko jedność Boga, ale Jego absolutną jedyność, nieporównywalną wyjątkowość i ontologiczną suwerenność wobec wszystkiego, co stworzone. W ślad za centralnym wyznaniem wiary, lā ilāha illā Allāh –

„Nie ma bóstwa prócz Jedynego Boga” – islam rozwija teologię radykalnie monoteistyczną, która wyklucza wszelkie formy politeizmu, czyli bałwochwalczego przypisywania Bogu partnerów, znanego jako szirk, oraz odrzuca jakikolwiek antropomorfizm.

Pojęcie Boga w islamie nie jest zatem odizolowaną tezą doktrynalną, którą można przyjąć lub odrzucić bez konsekwencji. Jest raczej grawitacyjnym centrum, które porządkuje nie tylko teologię, lecz także całą galaktykę wartości, prawa, etyki i życia duchowego. To system ontologicznie zamknięty, gdyż nic nie istnieje poza Bogiem i Jego wolą, ale jednocześnie dynamiczny w swojej nieustannej interpretacji i przeżywaniu. Absolutność Stwórcy staje się tu miarą wszystkiego, co ludzkie.

Tauhid nie jest więc jednym z filarów teologii islamu; jest gruntem, na którym wszystkie filary stoją. To coś więcej niż przekonanie, że istnieje tylko jeden Bóg. To fundamentalne wykluczenie możliwości istnienia czegokolwiek, co byłoby Mu równe, współistotne lub choćby porównywalne w bycie czy funkcji. Bóg nie jest sumą atrybutów, lecz bytem absolutnym, wāǧib al-wuǧūd, czyli bytem, którego istnienie jest koniecznością, podczas gdy istnienie wszystkiego innego jest jedynie możliwością. Koraniczny puls tej idei bije najmocniej w krótkiej, lecz potężnej Surze Szczerości: „On jest Bogiem Jedynym. Bogiem Wiekuistym. Nie zrodził i nie został zrodzony. I nikt nie jest Jemu równy” (112:1–4).

Jedyność Boga nie jest wyłącznie ontologiczną abstrakcją – staje się najgłębszym postulatem duchowym. Każde skierowanie modlitwy, nadziei czy ostatecznego zaufania ku czemukolwiek innemu, czy będzie to święty, prorok, siła natury, czy własne ego, jest aktem bałwochwalstwa, najcięższym z grzechów. To właśnie ta radykalna wyłączność stanowi, być może, najtrudniejszy punkt dialogu z chrześcijańską koncepcją Trójcy Świętej. Islam odrzuca wszelką wielość w Bogu, co Koran wyraża wprost: „Nie mówcie: »Trzej!« Zaprzestańcie! To będzie dla was lepsze. Allah jest tylko jednym Bogiem!” (4:171). Islam z czcią uznaje Jezusa (Īsā) za wielkiego proroka, lecz nigdy za Syna Bożego, gdyż w tej perspektywie oznaczałoby to naruszenie absolutnej transcendencji Stwórcy.

Bóg daleki i bliski: dialektyka transcendencji

U samego serca teologii islamu leży fundamentalne przekonanie o absolutnej transcendencji Boga, Jego całkowitej nieporównywalności z czymkolwiek, co stworzone. Koran ustanawia tę granicę w wersecie ostatecznym i nieprzekraczalnym: „Nic nie jest do Niego podobne; On jest Słyszący i Widzący” (Sura Asz-Szura, 42:11). Ten fragment staje się hermeneutycznym kluczem, który strzeże myśli przed bałwochwalstwem wyobraźni. Nawet gdy Koran mówi o atrybutach boskich, takich jak wiedza, miłosierdzie czy gniew, nie pozwala na ich antropomorfizację, czyli przypisywanie im ludzkich, ograniczonych cech. Są one bowiem analogiczne, nie zaś identyczne z tym, co znane człowiekowi. Na tej właśnie teorii analogii, na

tym subtelnym rozróżnieniu, wznosi się gmach teologii sunnickiej i aszaryckiej: Bóg posiada atrybuty w stopniu doskonałym, lecz ich istota pozostaje poza zasięgiem ludzkich kategorii.

Aby przybliżyć człowiekowi naturę Stwórcy, Koran i hadisy przekazują tradycję dziewięćdziesięciu dziewięciu „pięknych imion Boga” (al-asmā’ al-ḥusnā). Nie są one jedynie elementem liturgii czy medytacji, lecz stanowią duchowy leksykon, mapę boskich doskonałości. Imiona takie jak Ar-Rahmān (Wszechmiłosierny), Al-‘Alīm (Wszechwiedzący) czy Al-‘Adl (Sprawiedliwy) nie są synonimami. Każde z nich odsłania inny aspekt boskiej pełni, stając się materiałem do głębokiej refleksji duchowej i etycznej. Co więcej, imiona te mają walor formacyjny: poznając przymioty Boga, człowiek otrzymuje wezwanie do ich naśladowania na miarę swoich ludzkich możliwości. Skoro Bóg jest Miłosierny, człowiek staje się naczyniem miłosierdzia; skoro Bóg jest Sprawiedliwy, sprawiedliwość musi stać się fundamentem ładu społecznego.

Bóg islamu nie jest odległym, filozoficznym Absolutem, biernym obserwatorem kosmicznego dramatu. Jest On aktywnym Prawodawcą (Al-Hākim), który przez objawienie komunikuje swoją wolę. Szari’at, czyli droga prawa objawionego, nie jest zaledwie kodeksem rytualnym, lecz całościową wizją życia, mającą na celu ustanowienie harmonii między wymiarem duchowym a społecznym. W odróżnieniu od wielu nurtów chrześcijańskich, islam nie rysuje ostrej granicy między sferą sacrum i profanum. Dīn, czyli religia w jej najszerszym rozumieniu, obejmuje prawo, politykę, gospodarkę i codzienne relacje międzyludzkie, ponieważ jedynym źródłem wszelkiej normatywności jest sam Bóg.

Ta koncepcja kształtuje naturę relacji między człowiekiem a Stwórcą, która nie opiera się na negocjacji, lecz na poddaniu płynącym z miłości i zaufania. Jak stwierdza Koran: „Nie przystoi wierzącemu ani wierzącej, by mieli wybór, jeśli Bóg i Jego Posłaniec już wydali decyzję w jakiejś sprawie” (Sura Al-Ahzab, 33:36). To uklęknięcie całego „ja” wobec Stwórcy nie jest aktem rezygnacji, lecz odnalezienia prawdziwego pokoju. Samo słowo „islam” pochodzi wszak od rdzenia s-l-m, który oznacza jednocześnie pokój, bezpieczeństwo i poddanie się. Mimo tej absolutnej transcendencji, Bóg nie jest Bogiem oddalonym. Koran w sposób wstrząsający opisuje Jego bliskość, stwierdzając: „Jesteśmy bliżsi mu niż jego żyła szyjna” (Sura Kaf, 50:16). Jest to bliskość bez

Piękne imiona Boga budują etykę wierzącego

Jeden z kluczowych wersetów Koranu odsłania fundamentalną prawdę duchowości islamskiej: Bóg jest obecny nie w sensie przestrzennym, lecz egzystencjalnym, jako osnowa samego istnienia. Nie istnieje zatem stan, w którym człowiek byłby od Niego całkowicie oddzielony; nie ma prawdziwej „nocy duszy”, ponieważ boskie światło wciąż pulsuje w głębi serca, które islam nazywa qalb. Na tej właśnie niewzruszonej bliskości

opiera się cała droga muzułmańskiej mistyki, tasawwuf, będącej dążeniem do oczyszczenia serca, aby stało się ono gładkim lustrem, w którym odbija się majestat boskiej obecności.

W tej perspektywie człowiek jawi się jako istota paradoksalna: stworzony z prochu ziemi i boskiego tchnienia, jest powołany do roli zarządcy ziemi, czyli khalīfa. Wyposażony w rozum (‘aql) i wolną wolę (irāda), to on, a nie aniołowie, zostaje obdarzony brzemieniem odpowiedzialności moralnej. Koran opisuje ten moment w dramatycznych słowach: „Zaproponowaliśmy powierniczą misję niebiosom, ziemi i górom, ale one odmówiły... Człowiek ją przyjął” (33:72). Ta amanah, owa powiernicza misja, jest ciężarem wolności, który czyni człowieka partnerem Boga w kształtowaniu świata. Człowiek nie jest demiurgiem własnego losu, lecz pielgrzymem pośród znaków.

Relacja między Stwórcą a stworzeniem nie zasadza się na więzi biologicznej ani na tajemnicy wcielenia, lecz na mithāq – przymierzu zawartym jeszcze przed czasem, w wymiarze duchowym. Na fundamentalne pytanie: „Czyż nie jestem waszym Panem?”, wszystkie dusze odpowiedziały jednym głosem: „Tak, świadczymy o tym!” (7:172). To pierwotne przymierze oznacza, że cała ludzka historia jest w istocie powrotem, powolnym odzyskiwaniem zapomnianej pamięci o Bogu, wpisanej w naszą najgłębszą naturę.

Tawhid, czyli doktryna absolutnej jedności Boga, jest zatem czymś więcej niż tylko dogmatem; to architektura rzeczywistości, zasada porządkująca istnienie i źródło wszelkiej etyki. Dla umysłu ukształtowanego w kulturze chrześcijańskiej może być wyzwaniem przyjęcie obrazu Boga bez osobowego Zbawiciela i bez boskiego cierpienia. W islamie jednak to właśnie nieskalana transcendencja Stwórcy jest ostatecznym źródłem nadziei. Skoro On jest Jeden, to rzeczywistość nie jest chaosem, lecz kosmosem, w którym panuje sens, porządek i cel, odkrywany przez poddanie się Jego woli. W ten sposób islam zaprasza, by Bóg stał się horyzontem każdej myśli i każdego czynu, bo przecież „On jest Pierwszy i Ostatni, Widoczny i Ukryty. I On zna każdą rzecz” (57:3).

Eschatologia gwarantuje boską sprawiedliwość

W islamie doktryna życia po śmierci, al-ḥayāt al-ākhira, nie jest teologicznym dodatkiem, lecz fundamentem, na którym wspiera się cała budowla wiary. To właśnie przez pryzmat wieczności rozumie się naturę człowieka, cel objawienia i sens samego stworzenia. Nie sposób pojąć myśli muzułmańskiej bez świadomości, że ostateczny los człowieka rozstrzyga się poza granicą śmierci. Ten eschatologiczny horyzont rzuca moralny ciężar na każde ludzkie działanie, bowiem życie doczesne, owa dunyā, będąca jedynie etapem prób, nabiera sensu dopiero w perspektywie qiyāmah, czyli ostatecznego zmartwychwstania.

Islam nie postrzega śmierci jako kresu, lecz jako próg – punkt graniczny między stanem doświadczenia a stanem prawdy absolutnej. To, co w ziemskim życiu było zasłonięte, staje się wówczas porażająco

oczywiste. Jak ujmuje to Koran: „Zdejmujemy zasłonę z twoich oczu, a twój wzrok dziś będzie przenikliwy” (sura Qaf, 50:22). W tych słowach zawiera się cały dramat ludzkiej kondycji: iluzoryczna pewność codzienności rozpada się w zetknięciu ze światłem prawdy, które przenika z tamtej strony.

Konieczność życia pozagrobowego wyrasta wprost z atrybutu Bożej sprawiedliwości. Aby Bóg był w pełni sprawiedliwy, al-‘Adl, musi istnieć wymiar, w którym rachunki zostaną wyrównane. W świecie, gdzie tyran umiera w spokoju, a człowiek prawy cierpi w zapomnieniu, musi istnieć sfera, gdzie szale sprawiedliwości odnajdą równowagę. Koran stawia fundamentalne pytanie: „Czy sądzicie, iż stworzyliśmy was na próżno i że nie zostaniecie do Nas sprowadzeni?” (sura al-Mu’minūn, 23:115). Wers ten nie tylko odrzuca absurd istnienia, ale wskazuje, że akt stworzenia byłby bezcelowy, gdyby nie prowadził ku ostatecznej odpowiedzialności.

Dusza, nafs, nie została bowiem powołana do istnienia tylko po to, by konsumować i przeminąć. Jej celem jest droga, sīrah, której zwieńczeniem staje się Dzień Sądu, Yawm ad-Dīn. W tej perspektywie człowiek nie jest demiurgiem własnego losu, lecz pielgrzymem pośród znaków, którego wędrówka znajduje swój finał w chwili, gdy Bóg zważy wszelkie uczynki, „nawet te o wadze pyłku, ukryte w ciemności” (por. sura al-Zalzalah, 99:7–8).

Sąd ostateczny: koraniczna wizja wskrzeszenia

Śmierć nie jest unicestwieniem, lecz progiem. Według nauki islamu po ustaniu życia dusza wkracza w barzakh — stan pośredni, rodzaj przedsionka wieczności, w którym oczekuje na Dzień Zmartwychwstania, czyli Yawm al-Qiyāmah. Wtedy to przywrócone zostanie również ciało, a człowiek stanie w pełni swego istnienia, fizycznie i duchowo, przed obliczem Boga. Koran pyta z surowością, która jest zarazem obietnicą: „Czy człowiek sądzi, że nie zbierzemy jego kości? Owszem, potrafimy uformować na nowo nawet opuszki jego palców” (Sura al-Qiyāmah, 75:3–4).

W tym dniu każdy uczynek, choćby najmniejszy, zostanie odczytany z ksiąg czynów, kitāb al-a‘māl, które spisywali aniołowie. Gdy zostaną otwarte, zapanuje absolutna cisza. Wtedy to ciało, niemy świadek ziemskiego życia, samo stanie się oskarżycielem i obrońcą. „W tym Dniu nie przemówią”, zapowiada Pismo, „lecz ich ręce będą mówić, a nogi zaświadczą o tym, co czynili” (Sura Ya-Sin, 36:65).

Islam nie postrzega człowieka jako trybik w mechanizmie boskiej konieczności. Choć Bóg posiada wiedzę absolutną, ‘ilm, która ogarnia przeszłość i przyszłość, to człowiek dysponuje wolnością wyboru, czyli ikhtiyār. Napięcie między wszechwiedzą Stwórcy a wolą stworzenia stanowi jedną z najsubtelniejszych doktryn teologii muzułmańskiej. Koran stwierdza bowiem jednoznacznie, że „Bóg nie wyrządza nikomu krzywdy, lecz to ludzie sami sobie wyrządzają krzywdę” (Sura Yūnus, 10:44).

Z tej wolności rodzi się moralna odpowiedzialność. Człowiek, choć ulepiony z gliny przez Boga, nie jest automatem. Jest Jego powiernikiem na ziemi, khalīfah, istotą obdarzoną zdolnością do rozeznawania dobra i zła, a zatem istotą, która może i musi zostać rozliczona ze swoich wyborów.

Nagrodą dla tych, którzy „uwierzyli i czynili dobro", będzie Dżannah — Raj. Nie jest to stan abstrakcyjnej nicości, lecz konkretna, zmysłowa rzeczywistość opisana w Koranie jako „ogrody, przez które płyną rzeki". To miejsce, gdzie nie usłyszy się próżnego słowa, gdzie dusza odnajdzie ostateczny pokój i harmonię (Sura Maryam, 19:62).

Piekło, Dżahannam, wbrew powszechnym stereotypom, nie jest sadystyczną fantazją, lecz przestrzenią ostatecznej sprawiedliwości i nieuniknionych konsekwencji. Koran mówi o tych, którzy „sądzą, że czynią dobro, a tymczasem błądzą najdalej" (Sura al-Kahf, 18:104). Ich kara wynika nie tyle z samego grzechu, ile z uporczywego zamknięcia serca na prawdę. Odrzucili życie wieczne, byle tylko nie stanąć przed lustrem własnego sumienia.

Wiara w życie pozagrobowe, īmān bil-ākhira, dzieli ludzkość. Jest nie tylko doktryną, ale i sprawdzianem moralnej dojrzałości. Niewierzący często odrzucają ją, by uciec od odpowiedzialności za swoje czyny. Jak mówi święty tekst: „To mniemanie tych, którzy nie wierzą" (Sura Sad, 38:27). Ich negacja jest ucieczką przed sprawiedliwością, przed rachunkiem sumienia, przed koniecznością stanięcia twarzą w twarz z prawdą o sobie.

Życie pozagrobowe w islamie nie jest więc arbitralnym dogmatem, lecz logiczną konsekw

Aniołowie: pośrednicy w boskim porządku bytu

W architekturze doktryny islamskiej aniołowie, al-mala'ika, zajmują pozycję absolutnie wyjątkową. Nie stanowią oni pomostu między człowiekiem a Bogiem, jak w niektórych nurtach gnostyckich, lecz są osobnym bytem ontologicznym, całkowicie poddanym woli Allaha i fundamentalnie obcym ludzkiej kondycji. Stworzeni ze światła (nur), odróżniają się esencjalnie od człowieka, ulepionego z gliny, i od dżinnów, zrodzonych z bezdymnego ognia. Ten trójpodział substancji stworzenia – światło, glina i ogień – stanowi jeden z najważniejszych kluczy do zrozumienia antropologii islamskiej.

Wiara w anioły nie jest teologicznym dodatkiem, lecz jednym z sześciu filarów wiary, arkān al-īmān, ugruntowanych w słynnym hadisie Dżibrila, przekazanym przez Al-Buchariego i Muslima. Odrzucenie ich istnienia, choćby jednego z nich, jest postrzegane jako heretyckie odstępstwo (kufr), które zrywa więź ze wspólnotą (umma). Wiara ta nie ma przy tym charakteru symbolicznego; w islamie jest dosłowna i egzystencjalnie poważna. Bez uznania ich niewidzialnej, lecz realnej obecności, człowiek pozostaje ślepy na

pełen wymiar wszechświata i sens własnej pielgrzymki, nieświadom, że jego czyny są nieustannie rejestrowane przez istoty z innego porządku.

Aniołowie są bytem nie tylko metafizycznym, lecz przede wszystkim aksjologicznym – ucieleśniają bowiem absolutną cnotę czystości, bezgrzeszności i posłuszeństwa. W przeciwieństwie do człowieka, nie dźwigają oni brzemienia wolnej woli, rozumianej jako tragiczny wybór między dobrem a złem. Ich naturą, ich fitra, jest doskonałe i niezmienne zestrojenie z wolą Boga (al-mas'ūliyya). Jak głosi Święty Koran, aniołowie „nie są wyniośli wobec Niego i nie nużą się w Jego czczeniu" (21:19), a także „nie sprzeciwiają się Bogu w tym, co On im rozkazuje, i czynią to, co im jest nakazane" (66:6).

Ów bezwarunkowy posłuch nie czyni jednak z aniołów bezdusznych automatów. Klasyczna egzegeza koraniczna, czyli tafsīr, nieustannie podkreśla ich wzniosłą godność, która wypływa z bliskości Boga i powierzonych im misji, fundamentalnych dla kosmicznego porządku. Ich obecność nie ma zatem charakteru technicznego, lecz jest obecnością sakralną; to obecność pełna czci i światła, które nie rani, lecz przypomina o Stwórcy.

Iblis vs. Lucyfer: specyfika islamskiej demonologii

W anielskiej hierarchii islamu każda istota ma swoje imię i precyzyjnie określoną misję, tworząc razem niewidzialną tkankę łączną między Bogiem a stworzeniem. To Dżibril (Gabriel) przynosi prorokom objawienie, czyli wahy, czyniąc z Mahometa, niosącego Koran, nabi i rasul. To Mika'il zarządza deszczem i wzrostem roślin, podtrzymując fizyczne życie świata. Israfil czeka z trąbą na znak, by ogłosić Dzień Sądu, a Azra'il, anioł śmierci zwany Malak al-Mawt, z namaszczeniem odbiera duszę w ostatniej godzinie. Obok nich czuwają Raqib i Atid, skrybowie ludzkich czynów, oraz Munkar i Nakir, którzy w ciszy grobu zadają zmarłym fundamentalne pytania wiary.

Ich zadania splatają wymiar kosmiczny z losem pojedynczego człowieka, towarzysząc mu od narodzin, przez modlitwę i sen, aż po śmierć i ostateczny osąd. Są istotami granicznymi: wszechobecnymi, lecz nie wszechwiedzącymi; bliskimi, a jednak radykalnie odmiennymi. Teologicznie stanowią one cichych wykonawców Bożego Przeznaczenia, znanego jako al-Qadar, przy czym ich działanie nie jest autonomiczną sprawczością, lecz czystym wektorem woli Stwórcy. Ich potęga nie służy dominacji, lecz podtrzymaniu porządku – są obecne, lecz niewidzialne; czynne, ale pozbawione własnej woli; pełne siły, lecz bez cienia agresji.

Islam nie zna dramatu upadłych aniołów, co stanowi fundamentalną różnicę teologiczną. Szatan, czyli Iblis, nie jest zbuntowanym aniołem, lecz dżinnem, którego do nieposłuszeństwa popchnęła pycha, gdy odmówił pokłonu przed Adamem. Ta dystynkcja ma ogromne znaczenie, ponieważ w tradycji muzułmańskiej ani

jeden anioł nigdy się nie zbuntował. Czyni to z nich istoty nie tylko doskonale posłuszne, ale i niezniszczalnie dobre. Ich świętość nie jest owocem wyboru, lecz naturą ich bytu, wlaną w nie przez Stwórcę.

W sensie symbolicznym aniołowie są zwierciadłem islamskiej eschatologii, czyli nauki o rzeczach ostatecznych. Ich rola w Dniu Sądu, Yawm al-Qiyāmah, będzie absolutnie kluczowa, gdy to, co niewidzialne, stanie się namacalne. Będą przywoływać dusze, przedstawiać Księgi Działań (Kitāb) i nieść Tron Boga (al-‘Arsh), stając się widzialnymi filarami transcendentnego porządku. Ich obecność w tym ostatecznym momencie potwierdza, że istnieją nie tylko w świecie ludzkim, ale i w absolutnym wymiarze boskości.

Pod względem aksjologicznym, czyli w sferze wartości, aniołowie są zarazem przeciwieństwem człowieka i jego cichymi nauczycielami. Ich nieustanna obecność to nie tylko przestroga, że każde działanie ma swój metafizyczny rejestr, ale i obietnica, że świat duchowy jest uporządkowany i niezależny od ludzkiej niestałości. Człowiek, który wierzy w anioły, wierzy nie tylko w istnienie Boga, ale w to, że wszystko, co widzialne i niewidzialne, pozostaje pod Jego czułym nadzorem. Przypominają, że człowiek nie jest demiurgiem własnego losu, lecz pielgrzymem pośród znaków.

Al-qadar a wolna wola: paradoks przeznaczenia

W sercu islamu, religii objawionej, pulsuje sześć filarów wiary, zwanych arkan al-iman. Spośród nich wiara w al-qadar, czyli przeznaczenie, jest bodaj najbardziej złożonym i filozoficznie newralgicznym punktem. To tutaj, na styku metafizyki i etyki, spotyka się Boża wszechwiedza z ludzką wolnością, a teodycea, czyli problem istnienia zła, splata się z moralną odpowiedzialnością jednostki. Jak bowiem pogodzić absolutny zamysł Stwórcy z autonomią stworzenia, które ma być przecież rozliczane z własnych czynów?

Sama semantyka słowa qadar, wywiedzionego z rdzenia oznaczającego „mierzyć” czy „wyznaczać”, podpowiada istnienie porządku, miary i harmonii. Koraniczne ujęcie wzmacnia tę intuicję: „Zaprawdę, stworzyliśmy każdą rzecz wedle pewnej miary” (Sura Al-Kamar, 54:49). Nie jest to więc ślepy los, lecz transcendentny, uporządkowany zamysł; nie chaos, lecz kosmos. Klasyczna teologia sunnicka, czyli aqīda, rozpisuje ten boski plan na cztery filary: Bóg najpierw wie (ʿilm), potem zapisuje (kitāb), następnie chce (mashī’a) i wreszcie stwarza (khalq). A jednak w samym centrum tego precyzyjnego mechanizmu stoi człowiek – istota niebędąca automatem. I tu właśnie tkwi centralny paradoks islamskiej antropologii.

Islam nie zna Boga-zegarmistrza, który nakręcił świat i pozostawił go samemu sobie. Al-qadar nie jest zatem jednorazowym dekretem z przeszłości, lecz nieustannym, żywym ruchem Boskiej woli w tkance dziejów. Werset „Lecz wy nie chcecie, jeśli nie zechce Bóg” (Sura Al-Insan, 76:30) staje się kluczem do zrozumienia tej dynamiki. Myśliciele pokroju Al-Ghazalego rozróżnili tu wolę przyzwalającą (al-irāda al-kawniyya) od

woli normatywnej (al-irāda al-sharʿiyya). Oznacza to, że Bóg dopuszcza istnienie zła, lecz go nie nakazuje; przewiduje je w swojej wszechwiedzy, ale go nie pragnie w swoim miłosierdziu.

W tej perspektywie ludzka wolność nie jest absolutna, lecz relacyjna – istnieje jako odpowiedź na przestrzeń możliwości, którą stwarza Bóg. Nie jest to wolność buntu, lecz wolność wyboru drogi na mapie nakreślonej przez Stwórcę. Człowiek nie jest demiurgiem własnego losu, lecz pielgrzymem pośród znaków (ayat), które musi nieustannie odczytywać, by podjąć właściwą decyzję. Jego autonomia realizuje się nie wbrew przeznaczeniu, ale w jego ramach, w napięciu między tym, co zapisane, a tym, co wybierane na kolanach serca.

Cztery filary al-qadar w doktrynie sunnickiej

W teologicznym krajobrazie islamu zrodziły się dwa skrajne odczytania **al-qadar**, czyli Bożej predestynacji. Na jednym biegunie stanęli dżabryci, radykalni determiniści, dla których człowiek był jedynie biernym narzędziem w rękach Boga, pozbawionym realnej woli. Na drugim zaś – kadaryci, którzy w geście buntu przypisywali ludzkiej sprawczości niemal absolutną autonomię. Obie te skrajności, niczym herezje pychy i rozpaczy, zostały odrzucone przez ortodoksję sunnicką, która cierpliwie wytyczyła drogę środka: człowiek działa, owszem, ale jego działanie rozpościera się w granicach nakreślonych przez Stwórcę.

To właśnie Abu al-Hasan al-Aszari, architekt klasycznej teologii sunnickiej, zaproponował subtelną koncepcję **kasb**, czyli nabywania czynu. Według niej Bóg stwarza samą możliwość działania, niczym otwartą dłoń, a człowiek poprzez swój wybór niejako „nabywa” ten czyn, przyjmując na siebie pełną odpowiedzialność moralną. Jest to misterna próba ocalenia etycznej podmiotowości człowieka bez najmniejszego uszczerbku dla dogmatu o absolutnej wszechmocy Boga, próba pogodzenia gliny z tchnieniem.

Dla wierzącego muzułmanina **al-qadar** nie jest jednak chłodną spekulacją filozoficzną, lecz codzienną, ucieleśnioną praktyką duchową. W obliczu cierpienia, bolesnej porażki czy niewyobrażalnej straty, jaką jest śmierć dziecka, jego serce zwraca się ku **qadar Allāh** – Woli Bożej. Nie jest to bierna rezygnacja, lecz świadomy akt pokory i najgłębszego zaufania, które znajduje echo w słowach Koranu: „Nie spotka nas nic, jak tylko to, co Bóg dla nas zapisał. On jest naszym Opiekunem.” W ten sposób **al-qadar** staje się duchową kotwicą, narzędziem, które chroni duszę przed pychą w chwili triumfu i rozpaczą w godzinie klęski.

Człowiek, choć obdarzony wolnością, nie jest panem czasu, lecz pokornym uczestnikiem Boskiego rytmu istnienia. Ta świadomość prowadzi do dwóch fundamentalnych cnót: **sabr**, czyli hartu ducha w cierpliwości, oraz **tawakkul**, głębokiego zawierzenia Bogu. **Al-qadar** nie jest bowiem islamską wersją greckiej **ananke** czy stoickiego fatum – ślepej, nieuchronnej siły. Jest raczej misterną siecią znaczeń, w której ludzka wolność

i odpowiedzialność splatają się nierozerwalnie z Boską mądrością. Człowiek nie jest demiurgiem własnego losu, lecz pielgrzymem pośród znaków, świadkiem i współuczestnikiem planu, którego ostateczny sens przekracza jego pojmowanie, ale nie odbiera mu godności działania. **Al-qadar** nie znosi wolności, lecz ją warunkuje, ucząc pokory wobec Tajemnicy, która nie zniewala, lecz prowadzi. Bo jak powiadają mędrcy islamu, Bóg nie tylko zna przyszłość – On ją miłuje.

Koran: wieczne i niestworzone Słowo Boże

W myśli islamskiej pojęcie Świętej Księgi, al-Kitāb, wykracza daleko poza fizyczność zwoju czy kodeksu. Staje się bowiem żywym echem absolutnej woli Bożej, odlanym w matrycy języka, który sam jest obecnością, a nie tylko narzędziem komunikacji. Dlatego też wiara w kutub, czyli kolejne księgi objawiane na przestrzeni dziejów, stanowi jeden z sześciu filarów wiary, arkān al-īmān, bez którego cała budowla teologiczna traci swój fundamentalny zwornik.

Dla muzułmanina Koran, al-Qur’ān, nie jest zatem księgą o Bogu, lecz księgą od Boga – absolutnym Słowem, które nie zostało „natchnione” na wzór ludzkiej poezji, lecz spłynęło w procesie tanzīl, dosłownego zesłania, za pośrednictwem anioła Dżibrila. Nie jest on owocem ludzkiej medytacji nad Absolutem, lecz samym transcendentalnym komunikatem, niezmiennym i ostatecznym, jak poświadcza sam tekst: „Zaprawdę, My zesłaliśmy Przypomnienie i zaprawdę, My będziemy jego stróżami”. Mowa Koranu zyskuje w tym ujęciu status sakralnej performatywności: nie jest ona wyłącznie treścią, lecz staje się działaniem Boga w języku, narzędziem, którym Stwórca rzeźbi ład prawny, moralny i kosmiczny.

Tora i Ewangelia: islam wobec dawnych objawień

Islam nie postrzega siebie jako rewolucyjnego zerwania z przeszłością, lecz jako ostatni, najpełniejszy akord w długiej symfonii Objawienia. Jest jej eschatologicznym i doktrynalnym zwieńczeniem, które nie unieważnia poprzednich melodii, lecz nadaje im ostateczny sens. Dlatego muzułmanin ma obowiązek wierzyć w święte Księgi swoich poprzedników – w Taurāt Mojżesza, Zabūr Dawida i Indżīl Jezusa. Wierzy w nie jednak z bolesną świadomością, że ich pierwotne światło uległo z czasem ludzkiemu zniekształceniu, czyli tahrīf, które dotknęło zarówno literę, jak i ducha przekazu.

Sam Koran opisuje tę sztafetę światła: „Zaprawdę, zesłaliśmy Torę, w której jest przewodnictwo i światłość [...] A potem zesłaliśmy po nich Jezusa, syna Marii, z Ewangelią, w której było przewodnictwo i światłość” (Sura V, ww. 44–46). W tej perspektywie jawi się on jako ostatnie, nienaruszalne ogniwo w łańcuchu boskiej mowy, a zarazem jako pieczęć korygująca i rekonstruująca pierwotny, czysty monoteizm.

Gdy więc Objawienie stwierdza, że „religia prawdziwa u Boga to islam” (Sura III, w. 19), nie odnosi się wyłącznie do historycznej formy wiary. Chodzi o islam pisany małą literą – o fundamentalny akt poddania się woli Stwórcy, który był religią wszystkich proroków, od Adama po Mahometa. To uniwersalne uklęknięcie całego „ja” wobec Boga.

Koraniczna epistemologia: źródło norm i wartości

W tradycji muzułmańskiej Księga nie jest wyłącznie zbiorem dogmatów, lecz moralnym kompasem, który orientuje duszę w świecie, wyznaczając granice dobra i zła, prawa i bezprawia. Z perspektywy religioznawczej Koran pełni funkcję świętego kodu kulturowego, który tka tkankę rzeczywistości społecznej i egzystencjalnej wokół pojęć takich jak sprawiedliwość (ʿadl), miłosierdzie (raḥma), pokora (tawāḍuʿ) czy odpowiedzialność (masʾūliyya).

W odróżnieniu od Biblii, która w tradycji chrześcijańskiej bywa odczytywana przez pryzmat alegorii i symbolu, tekst Koranu w islamie domaga się dosłowności i ma charakter normatywny. Nie podlega historycznej reinterpretacji, albowiem jego wersety (āyāt) obowiązują niezmiennie, tak jak niezmienny jest sam Bóg. Prawdę tę pieczętują słowa samej Księgi: „I nie znajdziesz zmiany w słowach Boga” (Sura XVIII, w. 27).

Teologicznie Koran posiada status bytu niezmiennego, ontologicznej stałości. Uważa się bowiem, że istnieje jego archetyp, nadrzędna forma zwana Tablicą Chronioną (al-Lawḥ al-Maḥfūẓ), w której zapisano wszystko, co było i co będzie. Wersja objawiona Mahometowi stanowi jedynie jej ziemskie odbicie, jej doczesne echo. Jakakolwiek ingerencja byłaby zatem próbą naruszenia porządku wieczności – niemożliwą, gdyż to sam Bóg jest jej strażnikiem.

Paradoksalnie, choć Koran jest ostatecznym objawieniem, jego odbiorca nie ma być biernym słuchaczem, lecz aktywnym wędrowcem pośród jego znaków. Księga wzywa do refleksji, kontemplacji i używania rozumu (ʿaql), a nawet do twórczego wątpienia, by głębiej pojąć Boski zamysł. Jak czytamy: „Czyż nie zastanowią się nad Koranem? Gdyby pochodził od kogoś innego niż Bóg, znaleźliby w nim wiele sprzeczności” (Sura IV, w. 82). W ten sposób wiara i rozum nie stają naprzeciw siebie w opozycji, a Księga staje się nie tylko obiektem czci, ale i przestrzenią intelektualnego wysiłku – ijtihād, czyli samodzielnego rozumowania, które od wieków kształtuje doktrynę i kulturę islamu.

Koran nie jest zatem jedynie zbiorem praw i nakazów. Dla muzułmanina jest on Słowem, które stwarza świat moralny z taką samą mocą, z jaką Bóg stwarzał świat fizyczny. Stanowi ostateczną odpowiedź na fundamentalne pytanie egzystencjalne: jak żyć? Pytanie to rozbrzmiewa w każdej religii monoteistycznej,

lecz tylko w islamie sama Księga jest odpowiedzią – daną przez Boga, w Jego własnym, niestworzonym języku.

> Islam zaprasza do refleksji nad tajemnicą istnienia, w której Bóg jest jednocześnie bliski i transcendentny. Czy w świecie, gdzie sacrum przenika profanum, potrafimy dostrzec boski pierwiastek w każdym geście i oddechu? A może, w poszukiwaniu jedności z Bogiem, odnajdziemy jedynie echo własnego serca?

Inspiracje

[1] **"Islam podstawy wiary"** Dżafar Szajh Idris

Dżafar Szajh Idris (1931–2025) był sudańskim uczonym zajmującym się islamistyką i filozofią. W 1970 roku uzyskał doktorat z filozofii na Uniwersytecie w Chartumie i Uniwersytecie Londyńskim. Wykładał na kilku uniwersytetach i prowadził liczne wykłady.

Dżafar Szajh Idris *(1931-2025) was a Sudanese scholar of Islamic studies and philosophy. He earned a PhD in Philosophy from the University of Khartoum and the University of London in 1970. He taught at several universities and lectured widely.*

Imam Muhammad Ibn Saud Islamic University / American Open University

Literatura uzupełniająca

Książki

Literatura pokrewna (Google Scholar):

[1] **"Sahih al-Bukhari"**

Muhammad Ibn Ismail Al-bukhari

846 | Various publishers

Google Scholar

[2] **"Sahih Muslim"**

Muslim Ibn Al-hajjaj

Google Scholar

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

Abu Hamid Al-ghazali

[4] **"Minhaj al-Sunnah al-Nabawiyya"**

Ahmad Ibn Taymiyyah

[5] **"Maqalat al-Islamiyyin wa Ikhtilaf al-Musallin (The Discourses of the Muslims and the Differences of the Worshippers)"**

Abu Al-hasan Al-ash'ari

Not available

[6] **"Al-Ibana 'an Usul al-Diyana (The Elucidation of the Fundamentals of Religion)"**

Abu Al-hasan Al-ash'ari

Not available

[7] **"Kitab At-Tawhid (Full Color Edition) The Book of Tawheed (Oneness of Allah)"**

Shaikhul-Islam Muhammad bin Abdul-Wahhab

[8] **"Kitab At-Tauhid (Full Color Edition) The Book of Tawheed (Oneness of Allah)"**

Shaikhul-Islam Muhammad bin Abdul-Wahhab

Darussalam Publishers

[9] **"Ethical Teachings of Abu Hamid al-Ghazali: Between Politics, Philosophy, and Sufism"**

Sami Al-Daghistani

2021 | Cambridge University Press

Google Scholar

[10] **"The Fundamentals of Tawheed (Islamic Monotheism)"**

Dr. Abu Ameenah Bilal Philips

Google Scholar

[11] **"The Book of Tawhid"**

Salih Al-Fawzan

Not available

Artykuły naukowe

Autorzy przywoływani:

[1] **"Salah as Medicine: A Systematic Review of Physical and Mental Health Benefits of Islamic Prayer"**

Alishba Eman

2025 | Journal of Religion, Health & Society

Google Scholar

[2] **"Malāʾika or Angels in Islam"**

Monica Colominas Aparicio

2020 | Dei Facto: Prospectus Divini in Oculo Hominis

Google Scholar

[3] **"Navigating Belief in Qadar (Destiny) with the Contemporary Understanding of Risk Management"**

Zuleyha Keskin, Rinto Azhar

2024 | International Journal of Islamic Thought

Google Scholar

[4] **"Al-Aqidah Al-Waasitiyyah"**

Ahmad Ibn Taymiyyah

[5] **"Darʾ taʿāruḍ al-ʿaql wa-l-naql"**

Ahmad Ibn Taymiyyah

[6] **"The Concept of Tawhid in Islam: In the light of Perspectives of Prominent Muslim Scholars"**

Asma Kounsar

2019 | Journal of Islamic Thought and Civilization

Google Scholar

[7] **"Risala Istihsan al-Khawd fi Ilm al-Kalam (Treatise on the Appropriateness of Inquiry in the Science of Kalam)"**

Abu Al-hasan Al-ash’ari

Not available

[8] **"Kitab al-Lumaʿ (The Luminous Book)"**

Abu Al-hasan Al-ash’ari

Not available

[9] **"The Concept of Tawhid in Islam: An Overview of the Perspectives of Some Prominent Muslim Scholars"**

Asma Kounsar

2017 | Not available

APA ONE Publishing System

Fundacja Dobre Państwo © 2026

Article ID: b9934b32-e836-41ef-93b6-e7eedab91279