

Praktyki duchowe sufizmu. Tarika

Wstęp

Sufizm (*tasawwuf*) jest muzułmańskim ruchem mistycznym powstałym w ramach nurtów ascetycznych w pierwszych wiekach islamu (VIII/IX w.). Stanowi wewnętrzny, ezoteryczny wymiar religii i obok aspektu egzoterycznego, zewnętrznego – szariatu (prawa muzułmańskiego) ma swoje źródła w Koranie oraz w życiu i działaniu proroka Mahometa.

Istnieje wiele sporów w kwestii pochodzenia terminu sufizm. Niektórzy badacze przyjmują, że wywodzi się od słowa „suf” (wełna), ponieważ mistycy muzułmańscy – sufi zwykli nosić wełniane szaty, podobne do szat chrześcijańskich ascetów. Inni skłaniają się raczej do wywodzenia sufizmu od greckiego słowa „sophia” oznaczającego mądrość, albo od arabskiego „safa” – czystość. Te terminy bardziej pasowałyby do określenia istoty sufizmu, gdzie prawdziwego mistyka wyróżniał nie strój, a sposób życia.

Cel sufich jest zawsze ten sam – osiągnięcie stanu Człowieka Doskonałego, zjednoczenie się z Bogiem i nadanie swojemu życiu zupełnie nowego wymiaru. Jednak droga do unii mistycznej z Bogiem jest bardzo długa i nie jest jednakowa u wszystkich sufich. Nie zawsze kończy się ona powodzeniem – nie każdy może osiągnąć jedność z Absolutem. Według H.I. Khana, autora książki *Sufizm – religia miłości, harmonii i piękna*: „mistycyzmu się nie szuka, to mistycyzm szuka człowieka”¹, bowiem „mystyk rodzi się mistykiem”. Dlatego często ci, którzy chcą zostać sufimi poświęcają lata na poszukiwanie prawdy (*hakikat*) i nie znajdują jej. Żeby osiągnąć cel, mistrzowie suficy wypracowali specjalną drogę duchową mającą doprowadzić do stanu połączenia z Bogiem. Składa się ona z trzech etapów, przy czym właściwe praktyki duchowe to „tarika”, które stanowią drugi etap. Tarika (z arabskiego „droga”) zawiera określone działania i reguły postępowania w celu osiągnięcia wiedzy mistycznej.

Wyjaśnienia domaga się sam termin. Spotykając się z różnymi znaczeniami słowa „tarika” (np. S.H. Nasr identyfikuje ją z sufizmem, J. Sierakowska-Dyndo używa tego terminu na określenie szkół sufickich) w celu uniknięcia nieporozumień, przyjmę terminologię P. Kłodkowskiego, który tariką nazywa drugi etap na ścieżce sufizmu,

¹ H.I. Khan, *Sufizm – religia miłości, harmonii i piękna*, Wydawnictwo NW Publications, Kraków 1997, s. 42.

mający doprowadzić adepta do ostatniego, trzeciego etapu – współbywania z Bogiem.

Próbowano doszukiwać się korzeni sufizmu i tariki poza islamem. Jednak muzułmańscy teologowie wyraźnie podkreślają, że mają one swoje źródło w Koranie i działalności Proroka: w jego wypowiedziach – *hadisach* i czynach – *sunnie*. Bronią się w taki sposób przed doszukiwaniem się w sufizmie wpływów niemuzułmańskich (neoplatonizmu, chrześcijańskiego monastycyzmu, zoroastryzmu, manicheizmu, hinduizmu, buddyzmu). S.H. Nasr wyraźnie odrzuca możliwość adaptacji obcych wpływów przez mistyków muzułmańskich. Dla niego islam jest po prostu objawieniem bożym i dlatego droga duchowa, polegająca na zbliżeniu się do Boga i wyjściu poza własną, ludzką naturę, nie mogła być wymyślona przez człowieka. Drogę duchową miał ustanowić Bóg, w niej zawiera się łaska (*baraka*) i nie może w niej być żadnej ludzkiej (a tym bardziej niemuzułmańskiej) koncepcji.

Mahomet jest dla muzułmanów wzorem do naśladowania. Islam wyraźnie podkreśla ludzką naturę Proroka: był on nie tylko przewodnikiem duchowym, ale także organizatorem nowej społeczności wiernych (to różni go od roli Jezusa w chrześcijaństwie). Dla muzułmanów Mahomet jest ideałem proroków („pieczęcią prorocstwa”), prototypem ludzkiej doskonałości, dlatego uważają, że należy go naśladować. Jego zalety ducha to cechy charakteryzujące także życie duchowe sufich – pokora, dobroczynność, prawdomówność. Mają one wspomagać tarikę. Jednak prawdziwą inspiracją dla sufich do zjednoczenia z Bogiem była nocna podróż Mahometa (*al-miradž*). Według legendy miała ona mieć miejsce 27. dnia miesiąca radżab 620 roku. Prorok prowadzony przez archanioła Gabriela miał wznieść się nad Jerozolimą (poprzez różne stany bytu symbolizowane przez siedem nieb) ku Bogu. Podróż miała mieć wymiar nie tylko duchowy i rozumowy, ale też fizyczny. Nocna podróż jest dla sufich wzorem drogi duchowej, której kres mogą osiągnąć jeszcze za życia, ale już tylko duchowo, nie fizycznie.

Drugim źródłem inspiracji dla sufich jest Koran. Mistrzowie suficy w swoich praktykach duchowych uwzględniają treść świętej księgi, w której jest mowa o trzech elementach składających się – zdaniem Proroka – na religię. Te trzy elementy to: *islam* (poddanie), *iman* (wiara) oraz *ihsan* (cnota dobroci). Pierwszy element dał nazwę całej religii i oznacza poddanie woli Boga (a każdy, kto przyjmuje islam to *muslim*). Drugi element *iman* oznacza silną, żywą wiarę i przywiązanie do Boga, a trzeci *ihsan* zakłada przenikanie do wnętrza.

Sufi wierzą w to, że człowiek zawsze pozostaje w bożej obecności. Bóg jest stale obecny i widzi każdego człowieka. Muzułmańscy teologowie wyraźnie podkreślają, że to człowiek przez swoją bogopodobną (teomorficzną), a jednak ułonną, naturę nie może zobaczyć Allaha. To ludzie są ukryci przed Bogiem, dlatego muszą nad sobą pracować, doskonalić się duchowo, by zerwać zasłonę oddzielającą ich od Boga. S.H. Nasr napisał, że *ihsan* (przenikanie do wnętrza, objawienie przez dobroć) „oznacza, że wielbisz Boga, jakbyś Go widział, a jeżeli Ty go nie widzisz, to on widzi ciebie”². S.H. Nasr przeciwstawiał tu islam innym religiom (głównie chrześcijaństwu), w których – jego zdaniem – to Bóg jest ukryty przed człowiekiem i tajemniczy.

Islamskie wyznanie wiary – szahada („Nie ma Boga, prócz Allaha”) głosi, że tylko Bóg jest jedyną prawdziwą rzeczywistością, a wszystko, co jest poza nią – jest względ-

² S.H. Nasr, *Idee i wartości islamu*, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 1988, s. 131.

ne. Metody sufizmu uczą, jak zjednoczyć się z tym, co rzeczywiste. Tarika – duchowe ćwiczenia mają uświadamiać człowiekowi, że zawsze pozostaje w bożej obecności.

Zakony sufickie

W sufizmie nie ma jednej najlepszej metody dojścia do Boga – każdy szuka drogi odpowiadającej swojej duchowości. Natomiast poszukiwania muszą odbywać się w zakonie sufickim, pod okiem mistrza – sufiego, który jest doświadczony i już osiągnął stan zjednoczenia z Bogiem. Stąd w sufizmie tak duża liczba bractw, które realizują określoną tarikę, według zaleceń założyciela danej szkoły.

Zakony sufickie proponują sposoby realizacji ćwiczeń duchowych, wywodzących się od samego Proroka. Jest to możliwe dzięki łańcuchowi inicjacyjnemu (*silsila*), który sięga Mahometa i przekazuje jego ezoteryczne nauki i *barakę* z pokolenia na pokolenie. *Baraka* to łaska boża, duchowa obecność Proroka, która umożliwia duszy przechodzenie ze stanu chaosu do stanu iluminacji.

Pierwszymi sufimi byli najbliżsi uczniowie Mahometa, którzy słuchali jego nauk i przekazywali je następnym pokoleniom. Od III wieku hidżry zaczęły powstawać zakony sufickie związane z określonym mistrzem. Powstawały one mniej więcej wtedy, kiedy pierwsze szkoły prawa muzułmańskiego – szariatu.

Rozwój organizacyjny bractw sufickich przechodził ewolucję. W początkowym okresie sufi spotykali się na wspólnych modlitwach, praktykach religijnych i mistycznych. Ta wczesna organizacja sufich charakteryzowała się dość luźną strukturą i nielicznymi normami regulującymi życie bractw. Jednak z czasem zakony sufickie zaczęły przybierać bardziej hierarchiczną strukturę. Wyodrębniły się poszczególne stopnie wtajemniczenia i związki zależności pomiędzy jego członkami. Powstawały także prawa regulujące zasady życia zakonnego.

Ostatecznie, bractwa sufickie ukształtowały się na przełomie XIV i XV wieku. Nazwa każdego zakonu pochodziła przeważnie od imienia jego założyciela. Najwięcej zakonów sufickich powstało w Azji Środkowej, w tym też na terenach dzisiejszego Afganistanu. Jednymi z pierwszych na tych terenach były bractwa Kubrawija i Jasamija z XIII wieku oraz bractwo Naghszabawdija z XVI wieku. Warto zauważyć, że zakony te, jak i wiele innych, przyczyniły się do ugruntowania silnej pozycji islamu na tle innych religii, takich jak nestorianizm czy buddyzm.

Przewodnictwo duchowe

Sufi są często nazywani „ludźmi drogi” (*ahl at-tarika*), „odczytującymi aluzje” (*ahl al-iszara*) lub „ludźmi serca” (*ahl-idzil*). Jednak nie wszyscy członkowie bractwa mogą nosić miano sufich. Tego, który dopiero wstępuje na ścieżkę mistyczną, nazywa się *mutasawwifem* (ten, który uczestniczy w *tasawwufie*, czyli sufizmie), lub *muridem* (ten, który stara się kroczyć tariką). Często używa się do określenia adepta sufizmu terminu fakir (lub derwisz), oznaczającego człowieka biednego. Fakir dąży bowiem do osiągnięcia „biedy Mahometowej” (*al-fakr al-muhammadi*), czyli do stanu, w którym ma świadomość tego, że wszystko pochodzi od Boga i nie ma niczego poza nim. Ist-

nieją jeszcze tacy, którzy praktykują nauki sufickie, choć trudno ich nazwać prawdziwymi sufiami. Nazywa się ich *mustasawifami* (pretendującymi do sufizmu). Jedynie prawdziwy sufi, ten, który osiągnął już stan zjednoczenia z Bogiem, może zostać mistrzem, przewodnikiem po ścieżce duchowej. Mistrz nazywamy jest *szajchem* (starszym), *murszidem* (prowadzącym), *pirem* (starym) lub *muradewim* (szukanym).

Mistrz jest dla ucznia autorytetem, jest doświadczony i kompetentny, by poprowadzić *murida* tariką – drogą, którą *murszid* sam już przeszedł. Metoda, którą proponuje *szajch* jest sprawdzona, a więc bezpieczna. Musi on jednak wykazać, że źródła tej metody tkwią w Koranie i w tradycji Proroka. Dlatego przedstawia „linię przekazicieli” (*silsila*), która pokazuje, że on także miał swojego przewodnika – *szajcha*, który miał swojego... itd. aż do samego Proroka. I to właśnie Mahomet jest pierwszym przekazicielem nauk zaadaptowanych przez sufich. Jeżeli jakiś *murszid* nie jest w stanie wykazać swojego pochodzenia, nie może nauczać swojej tariki.

Opieka *szajcha* nad *muridem* jest konieczna, zwłaszcza na pierwszym etapie tariki, ponieważ uczeń sam nie jest w stanie pokierować swoim duchowym rozwojem. Przede wszystkim nie jest w stanie zapanować nad swoim „ego”, nad częścią niższą swojej duszy (*nafs*) odpowiedzialnej za wszystkie ludzkie, przyziemne pragnienia. Samodzielne poszukiwania mogą się dla niego skończyć utratą równowagi psychicznej (co może zaowocować uczuciem pychy, poczuciem spełnienia misji i chęcią kierowania innymi lub zatraceniem poczucia rzeczywistości). *Šzajch* jest w stanie sprawić, by uczeń zachował kontrolę nad swoim *nafs*.

Wstępując na ścieżkę suficką, uczeń zawiera ze swoim mistrzem pakt (*baj'ah*), który jest jednocześnie jedną z form inicjacji. Mistrz występuje w nim w roli proroka Mahometa, z którego nauk czerpie. Relacja *murida* i *murszida* ma wytworzyć więź duchową i być przykładem idealnej przyjaźni. Od *murida* oczekuje się przede wszystkim pełnego zaufania, wiary i oddania. Rola nauczyciela polega na umiejętnym kierowaniu podopiecznym, przy czym stara się on zauważać i rozwijać dobre strony *murida* i nie robić mu wyrzutów z powodu ewentualnych słabości. Jeżeli *murszid* zauważy, że uczeń przestanie robić postępy, ma obowiązek dostosować się do jego poziomu i wyprowadzić go z powrotem na prostą. Ważne jest to, że pakt łączący ucznia z mistrzem nie może być jednostronnie rozwiązany na życzenie ucznia.

Najwybitniejsi mistycy sufizmu podkreślali konieczność nauki pod opieką *szajcha*. Al-Ghazali mówił:

„Adept (*murid*) musi z konieczności uciekać się do swego duchowego przewodnika (*szajcha* lub *pira*), by ten prowadził go po właściwej drodze. Droga wiary jest bowiem ciemna, drogi diabła natomiast liczne i jasne, i tego, kto nie ma *szajcha*, który by go prowadził, diabeł łącznie prowadzi na manowce. Dlatego uczeń musi się trzymać swego przewodnika, zdając się nań całkowicie, nie sprzeciwiając mu się w żadnej sprawie i słuchając go bez zastrzeżeń. I niechaj wie, że korzyść, jaką osiągnie z błędu swego *szajcha*, jeśliby ten zbłądził, będzie większa niż korzyść, jaką mógłby zyskać ze swej własnej słuszności, nawet gdyby faktycznie miał słuszność”³.

Chociaż bractwa sufickie bardzo różniły się od siebie, zasadniczo ich struktura była zbudowana według tego samego wzorca – piramidy. Była ona silnie zhierarchizowana, a na plan pierwszy wysuwał się mistrz. I choć z czasem zaczęły powstawać odgałęzienia i filie danego bractwa, związek między nimi a władzą centralną był nadal silny, podtrzymywany przez wizyty *pira* lub jego emisariuszy. Wśród uczniów sufich,

³ M.A. Gibb, *Mahometanizm*, tłum. M. Krahelska, Warszawa 1965, s. 114.

muridów, także istniał podział w zależności od zdobytego doświadczenia i wiedzy. Sam proces poznawania też był podzielony na poszczególne etapy (*maghamy*), przybliżające uczniów do celu – poznania Boga. O stopniu doświadczenia miały świadczyć różnice w stroju uczniów (kolor i kształt czapek oraz płaszczy).

Kierunek pionowy, wertykalny, zdaje się obrazować filozofię i strukturę sufizmu. Wyznacza on sposób postrzegania rzeczywistości. Piramida ma wyznaczać porządek wewnątrz bractwa zorganizowany na zasadzie podporządkowania *pirowi*, a kierunek pionowy wyznacza postrzeganie czasu, który kojarzy się z przechodzeniem z etapu do etapu, z dojrzwaniem. Natomiast w filozofii sufizmu obecny jest także model koła, ilustrujący istotę islamu.

S.H. Nasr przedstawia koncepcję mistrzów sufickich z zakonu szazillija, którzy na określenie relacji szariatu i sufizmu posłużyli się geometrycznym symbolem koła. Według ich koncepcji okrąg to szariat, który integruje całą społeczność muzułmańską (*umme*). Każdy muzułmanin to punkt znajdujący się na okręgu, a promienie łączące punkty ze środkiem koła symbolizują *turuk* (liczba mnoga od *tarik*). Środek zaś to *hakkikat*, czyli prawda – źródło zarówno *tarik*, jak i szariatu. Każdy promień łączący punkt na okręgu ze środkiem to sposób dojścia do prawdy. Według sufich istnieje tyle dróg do Boga, ilu jest ludzi. Każdy wybiera właściwą sobie drogę odpowiadającą jego potrzebom i temperamentowi, ale znaleźć swoją *tarikę* można jedynie znajdując się w obwodzie koła, a więc akceptując szariat.

I etap – akceptacja szariatu

Dwa podstawowe aspekty islamu: wewnętrzny, duchowy – sufizm i zewnętrzny, egzoteryczny – szariat, mają wzajemnie się uzupełniać. I chociaż na przestrzeni dziejów dochodziło do faworyzowania jednego kosztem drugiego, islamowi udało się zachować równowagę między tymi dwoma wymiarami. Akceptacja prawa muzułmańskiego, szariatu, jest jednocześnie warunkiem wkroczenia na drogę duchową sufizmu – *tarikę*. Tylko przez szariat człowiek staje się muzułmaninem, kiedy działa zgodnie z jego nakazami. Przyjęcie szariatu jest więc pierwszym etapem sufizmu.

W przypadku sufich, czy pretendujących do sufizmu, sprawa może wyglądać jednak trochę inaczej. Musieli oni w stosunku do siebie zachowywać bardzo rygorystyczne normy moralne, natomiast w relacji z innymi bywało tak, że odstępowali od zasad islamu. Miało to jednak charakter wyłącznie pozorny i miało na celu doprowadzenie do takiej sytuacji, w której zobojętnieją na sądy innych ludzi o sobie samych. Umożliwiała także przeniesienie uwagi ze spraw ziemskich na duchowe. Szariat ma regulować każdą sferę życia muzułmanina. Daje wiedzę o tym, co dobre, a co złe, mówi, które czyny są obowiązkowymi (*wadżib*), zalecanymi (*mandub*), zakazanymi (*haram*), godnymi potępienia (*makruh*) i obojętnymi (*mubah*). Podaje więc określoną skalę wartości, w której zalety ducha wzorowane na cechach Proroka, zajmują najwyższą pozycję. Szariat pozwala człowiekowi osiągnąć stan harmonii, dzięki któremu może on bezpiecznie wkroczyć na drogę duchową – *tarikę*.

II etap – tarika

Wspominałam o tym, że sufi są często nazywani „ludźmi drogi” (*ahl at-tarika*). Dla nich dzieląca się na trzy okresy droga życia (młodość, wiek dojrzały, starość) ma swoje przełożenie na drogę duchowego rozwoju, która odpowiednio składa się z trzech etapów. Tarika ma poprowadzić ucznia do dojrzałości uczuć, niezbędnej na trzecim etapie.

Stopnie wtajemniczenia

Uczniowie wkraczający na ścieżkę tariki mają przed sobą praktykowanie różnych ćwiczeń, aby wyrobić określone dyspozycje psychiczne, takie jak: cierpliwość, pokora, opanowanie pragnień. Sama tarika składa się z kolejnych stopni wtajemniczenia, zwanych *makam*. Jako coraz wyższe stopnie doskonałości są trwale w odróżnieniu od *hal*, czyli stanów krótkotrwałych, zależnych od łaski bożej. Do *makam* najczęściej zalicza się:

Tawba – uznanie swojej nicości względem Boga;

Wara – umiejętnie określenie tego, co jest słuszne, a co nie;

Zuhd (asceza) – wyrzeczenie się wszelkich pragnień dóbr materialnych;

Fakr – ubóstwo, konsekwencja *zuhd* i świadomość tego, że wszystko, co człowiek posiada (materialnie i duchowo) pochodzi od Boga;

Sabr – cierpliwość i odwrócenie się od spraw świata doczesnego;

Tawakkul – poddanie się całkowicie woli Boga;

Rida – świadomość tego, że w obliczu Boga czas ziemski jest nieistotny.

Natomiast stany krótkotrwałe (*hal*) charakteryzuje:

Kurb – świadomość tego, że Bóg jest blisko;

Muhabba – nagły przyływ miłości do Boga;

Hawf – zdanie sobie sprawy z własnych grzechów i bojaźni przed Bogiem;

Radza – nadzieja wynikająca z przekonania, że Bóg jest miłosierny;

Jakin – pewność co do istnienia świata duchowego.

Czasami zalicza się do nich także *baqa* (unicestwienie w Bogu) i *fana* (współbywanie z Bogiem).

Te wszystkie wyżej wymienione stany ducha są wynikiem różnych ćwiczeń duchowych prowadzonych pod okiem mistrza. Poprzedza je inicjacja, której formą jest pakt zawarty między nauczycielem a uczniem (*baj'ah*), stanowiący o podporządkowaniu się *murida murszidowi* w sprawach kierownictwa duchowego.

Inicjacja

Dla H.I. Khana inicjacja w sufickiej szkole ezoterycznej jest równoznaczna z silnym postanowieniem duchowego rozwoju i z odwagą. Wyłącznie od determinacji ucznia zależy, czy wytrwa w swym postanowieniu. Stąd: „na mistycznej ścieżce wymagane są takie cechy, jak nieugiętość, cierpliwość, wiara, zrozumienie”⁴. Rola *murszida* polega tu przede wszystkim na „nastrojeniu” gotowych do wstąpienia na duchową ścieżkę.

⁴ H.I. Khan, *op.cit.*, s. 59.

Zdaniem H.I. Khana, inicjacja nie wymaga jakichś konkretnych praktyk, jest pewnym stanem gotowości do zmiany swojego życia. Decyzja o inicjacji ma w sobie element irracjonalny, człowiek nigdy nie wie, co go czeka. Trafnie określił to mistrz sufiicki – Al-Ghazali: „Wkroczenie na duchową ścieżkę jest jak strzał na oślepa, człowiek nigdy nie wie, gdzie naprawdę trafi”⁵. Ważne jest, by różnym fazom inicjacji towarzyszyły zawsze oddanie i pokora *murida*. Musi on wykształcić w sobie szczególnego rodzaju receptywność jako zdolność do przyswajania nauk mistrza i do utrwalania w pamięci wszystkich pozytywnych doświadczeń. Nie może także dopuścić do tego, by ograniczenia jego rozumu zniekształciły naukę *murszida*.

Zikar

W islamie bardzo wyraźnie podkreśla się zapominającą naturę człowieka. Ludzie choć mają naturę teomorficzną, są niedoskonalni, czego dowodem jest fakt częstego zapominania o Bogu. Boskie objawienie monoteizmu zostało zniekształcone, zdaniem muzułmanów, przez kolejne religie (ostateczną, ostatnią i prawdziwą wersją monoteizmu miał być islam). Tak też jest w przypadku każdego człowieka, który zapomina o Bogu.

Wszystkie praktyki duchowe mają na celu wspomnianie Boga. Jednak najpełniej realizuje się to w ćwiczeniu duchowym zwanym *zikr/zikar* (*dhikr*), co oznacza „pamięć”, „wspominanie”. Nawiązano tu do słów Koranu, w którym obecnych jest wiele stwierdzeń mówiących o konieczności pamiętania o Imieniu Bożym i odwoływania się do Niego.

Wiara w niezwykle działanie *zikaru* opiera się na przekonaniu, że Boskie Imię, objawione przez samego Boga, pociąga za sobą Jego obecność w taki sposób, że Bóg staje się obecny w umyśle tego, kto Je wymawia. Istnieją cztery rodzaje *zikaru*. *Zikar* pierwszy, czyli podstawowy, bazuje na powtarzaniu słów EL LA HA – EL ALLAH HU, co oznacza: „Nic nie istnieje prócz Boga. Jest tylko Bóg”.

Śpiewanie *zikaru* w kolejnych wariacjach melodycznych, od pierwszego do czwartego polega na stopniowym redukowaniu świętego tekstu aż zostaje głoska „HU” co oznacza „jest” (w domyśle – jest wszystko i nie ma niczego więcej). Skracając za każdym razem *zikar*, coraz bardziej wyraźne staje się podstawowe jego przesłanie.

Zikar pierwszy bazuje na pełnym tekście, natomiast już drugi ogranicza go do słów EL ALLA HU („Jest tylko Bóg”). *Zikar* trzeci mówi AL LA HU („Bóg jest”), a czwarty – już tylko HU („Jest”). H.I. Khan pisze:

„Czteroczęściowy, śpiewany *zikar*, to jakby mistyczna podróż od uświadomienia sobie tęsknoty „ja” za Boską Obecnością, aż do zatracenia się w doświadczeniu tej obecności. *Zikar* Pierwszy jest „pieśnią miłosną, która jest pieśnią sama w sobie; *Zikar* Drugi jest tęsknym wołaniem Boskiej Obecności, *Zikar* Trzeci to uczucie ogromnego szczęścia, gdyż Boska Obecność odpowiedziała na nasze wołanie i staje się rzeczywistością w głębinach serca; *Zikar* Czwarty jest tą właśnie rzeczywistością, jedynym, co istnieje, gdy zatracą się nasze „ja”. W każdej z kolejnych melodycznych wariacji, od *Zikaru* Pierwszego do Czwartego coraz mniej jest „pieśni miłosnej”, a coraz więcej przedmiotu miłości, czyli HU. „Kocham Boga” zastąpione zostaje stwierdzeniem: „Bóg jest, a mnie nie ma”⁶.

⁵ *Ibidem*, s. 56.

⁶ *Ibidem*, s. 90.

Taki jest właśnie cel *zikaru* – uświadomienie sobie, że prawdziwą rzeczywistością jest Bóg. Staje się to jasne, gdy zapomni się o swym własnym „ja”, bo zdaniem H.I. Khana: „zikar praktykuje się nie po to, by stać się czymś, ale po to, by stać się niczym”⁷.

Cwiczenie *zikaru* powiązane jest z techniką regulacji oddechu i z fizjologią mistyczną. Istnieje tu pewne podobieństwo z metodami stosowanymi w jodze. Niektórzy badacze (np. M. Eliade) doszukują się pewnych wpływów indyjskich w koncepcjach sufich (począwszy od XII w.). Jednak nie wszyscy skłaniają się ku tej tezie. W praktykach sufich bardzo ważne jest znaczenie oddechu. Poświęcona jest temu specjalna nauka *pranajama*, która uczy, jak zdobyć nad nim kontrolę. Cwiczenie oddechu jest, zdaniem mistrzów sufickich, istotne, ponieważ ma podstawowe znaczenie tak dla rozwoju kondycji fizycznej, jak i dla wspierania myśli duchowej. Jeden z joginów, Mahadewa, stwierdził: „nie ma rzeczy na ziemi, której nie można by osiągnąć dzięki opanowaniu oddechu”⁸. Sufi wierzą, że człowiek dzięki umiejętnej regulacji oddechu jest w stanie wywołać w sobie odpowiednie wibracje pasywne (*Dżemal*) lub aktywne (*Dżelal*), zależnie od okoliczności. Wibracje *Dżemal* są pomocne przy wszelkiej kreatywnej pracy, zwłaszcza umysłowej, natomiast *Dżelal* są odpowiedzialne za energię i witalność.

Sufi wyróżniają jeszcze jeden, najważniejszy rodzaj oddechu – *Kemal*, który ma działanie pozytywne jedynie wtedy, gdy jest zastosowany w praktykach duchowych (wprowadza wtedy w stan harmonii). Natomiast stosowany w sytuacjach codziennych, wywołuje niepokój. *Kemal* jest bardzo ważny przy medytacji i pozwala na bezpośredni kontakt z Bogiem.

Święty taniec

Z kontrolą oddechu w pewien sposób związana jest idea świętego tańca, zaadaptowana przez niektóre bractwa sufickie. Chociaż nie wszyscy sufi, a tym bardziej ortodoksyjni muzułmanie, akceptowali taniec mistyczny, należy on do najbardziej znanych praktyk sufizmu. Zdaniem T. Burckhardta, symbolika gestów w tańcu sufich jest bardzo złożona i nawiązuje do praktyk *zikaru* połączonych z prawidłową kontrolą i regulacją oddechu. Pisze on:

„Jak rytm znajdujący się w świętych słowach ma moc wpływania na sposób kontroli oddechu, tak kontrola oddechu może wpływać na ruchy ciała. W tym właśnie tkwi zasada świętego tańca praktykowanego przez wspólnoty sufickie”⁹.

Mówiąc o tańcach sufich, przeważnie ma się na myśli te wykonywane przez członków bractwa *maulawija*, którego inspiratorem był wielki mistrz i poeta suficki *Dżalal ad-Din Rumi*, żyjący w XII wieku. Członków bractwa *Rumiego* nazywa się czasem „tańczącymi lub wirującymi *derwiszami*”. Ich głównym ośrodkiem jest obecnie Konya (w Turcji), gdzie znajduje się mauzoleum *Rumiego* oraz innych wybitnych członków bractwa. Tańce *derwiszów* mają doprowadzić do zjednoczenia z Bogiem. Oni sami nazywają swój taniec „kosmicznym korowodem”, a muzykę złożoną z dźwięków fletów, bębnow i śpiewów – „echem muzyki sfer niebieskich”.

⁷ *Ibidem*, s. 89.

⁸ *Ibidem*, s. 97.

⁹ Za P. Kłodkowski, *Homo mysticus hinduizmu i islamu*, Wyd. Akademickie „Dialog”, Warszawa 1998, s. 163.

Każda część tańca członków bractwa Rumiego ma znaczenie symboliczne. Należący do zakonu wykonują swój taniec prowadzeni przez *szajcha*. Nawet elementy ich stroju mają ukryte głębokie znaczenie: wysokie czapki symbolizują kamień grobowy, czarny płaszcz oznacza sam grób, a noszona pod nim biała szata – śmiertelną koszulę. Czerwona skóra, po której stąpa *szajch*, symbolizuje życie wieczne, wschód i zachód słońca, a także zjednoczenie Boga z człowiekiem. Akompaniament fletu ma wyrażać tęsknotę człowieka za Bogiem i pragnienie zjednoczenia. Derwisze, zaczynając swój taniec, zrzucają czarny płaszcz i zwracają się do *szajcha* z prośbą o błogosławieństwo. Następnie kierują prawą, otwartą dłoń ku górze, a lewą w dół: ma to wyrażać przyjęcie niezasłużonej łaski bożej i dalsze jej przekazywanie światu. Taniec derwiszy staje się coraz szybszy, przy czym cały czas obracają się oni wokół własnej osi.

Interesującej interpretacji świętego tańca dokonał angielski mistyk muzułmański Martin Lings. Według niego, stanowi on: „przedsmak utraconego centrum” i jest to jednocześnie próba poszukiwania własnego «ja». Derwisze, niczym planety obracające się, krążą wokół duchowego centrum, jakim jest Bóg. Jeden z mistyków irańskich Rurbihan Bakli (żyjący w XII wieku) nazwał stan derwiszy „tańcem z Bogiem”. Samo zjednoczenie z Absolutem, cel świętego tańca, ma wyglądać następująco:

„Gdy więzy ciała zostaną wreszcie zerwane, i dusza staje się wolna i uświadamia sobie, że całe stworzenie uczestniczy w tym tańcu. Rozpływanie się (*fana*) i wieczne pozostawanie w Bogu (*baqa*) – to cele mistycznej drogi zespolenia, które symbolizują mistyczny taniec derwiszy”¹⁰.

Dochodzi więc do pewnego stanu unii mistycznej. Wezwanie do tańca ma pochodzić z nieba, od samego Boga.

Poezja suficka i święte pisma

Obok świętego tańca sufich, który ma wyrażać harmonię między światem, Bogiem i człowiekiem z sufizmem kojarzy się poezja. Była ona albo recytowana na zgromadzeniach sufich (dotyczy to przede wszystkim poematów lirycznych, czyli *gazali*), albo śpiewana (tak było w przypadku czterowierszy). Poezja suficka charakteryzuje się niezwykłą złożonością symboliki, stąd nie zawsze bywała rozumiana przez ludzi spoza kręgu kulturowego islamu, lub nawet spoza danego zakonu sufickiego. Poeci posługiwali się bowiem różnymi kodami mistycznymi charakterystycznymi dla danego bractwa.

Zwykle poezja suficka uznawana była za poezję miłosną, stąd liczne nieporozumienia przy interpretacjach niektórych wierszy. Niektórym poetom zarzucano nawet odstępstwo od ortodoksyjnego islamu. Ale twórcami sufickiej poezji byli także najwybitniejsi mistrzowie i mistycy, tacy jak: Dżalal ad-Din Rumi, Omar Khajjam, Hafiz, Dżami, Rabia al Adawijjah Yunus Emre i inni. Poezja sufich, czytana dosłownie, mogłaby sugerować homoseksualizm, czy też rozkoszowanie się zabronionym przez Allaha winem, ma ona jednak ukryty, głębszy wymiar. Intensywna miłość miłującego do Umiłowanego, to po prostu miłość człowieka do Boga. Dosłowne czytanie poezji sufich prowadzi do nieporozumień, konieczne jest uwzględnienie wyjaśnień tych, którzy rozumieją dany kod mistyczny. Symbolika i metafory poetyckie mistyków czerpane były z tradycji perskiej. Tematyka tej poezji skupiała się na trzech

¹⁰ M. Tworuschka, *Islam* (słownik), tłum. M. Marzęcki, Warszawa 1995, s. 23–25.

głównych tematach: winie, miłości i pięknie. Wszystkie miały swoje drugie, główne znaczenie.

Wino miało symbolizować wszystko, co rozwesela i raduje (czyli w interpretacji sufich: modlitwa, miłość do Boga, kontemplacja Boga, lektura Koranu, wszystko to, co wiąże się z prawdami danymi przez Boga, a także mistyczne uniesienie, ekstaza). Symbolizuje ono także pierwiastek irracjonalny w miłości człowieka do Boga i dążeniu do zjednoczenia.

Piękno mógł symbolizować Przyjaciół, Kochanek lub Umiłowany. Natomiast chodziło o Piękno samego Boga. W poezji perskiej często obecny jest termin „saki”, co oznacza przystojnego chłopca usługującego w tawernie. Dla sufich miał on przedstawiać Boga, który przynosi ukojenie, natomiast sama winiarnia to w języku mistyków m.in. miejsce spotkań *murida* z mistrzem – *murszidem*, który, udzielając uczniowi duchowych wskazówek, dawał mu do picia symboliczne wino.

Miłość, *işk*, ma wyrażać zjednoczenie mistyka i Boga, przy czym w wierszach sufich mistyk jest kochankiem, a Bóg ukochaną. Jeden z mistyków – Halladż, aby zobrażać zjednoczenie Boga z człowiekiem, posłużył się symboliką kropli wpadającej do oceanu, a także stapianiem się żelaza w ogniu. Za swoje poglądy Halladż został oskarżony o panteizm i ostatecznie skazany na śmierć.

Pisma sufich zawierały głęboki, ukryty sens znany jedynie nielicznym. Wyjątkowy jest zwłaszcza poemat Rumiego *Masnawi manawi* (*Poemat pełen znaczeń*), zawierający duchowe instrukcje i bardzo zaawansowaną wiedzę ezoteryczną. Dlatego *Masnawi* nazywa się *Koranem po persku*.

Niektóre szkoły sufickie praktykują czytanie samego Koranu jako ćwiczenie duchowe. Chodzi przede wszystkim o pewne fragmenty koraniczne. W szkole Nakszbandi są to tzw. „33 wersety”. Wyjątkowe znaczenie ma sura otwierająca Koranu (*al-Fatiha*), do której nawiązuje się przy każdej modlitwie.

*W imię Boga Miłosiernego, Litościwego!
Chwała Bogu, Panu Światów
Miłosiernemu, Litościwemu,
Oto Ciebie czcimy i Ciebie prosimy o pomoc.
Prowadź nas drogą prostą,
Drogą tych, których obdarzyłeś dobrodziejstwami,
Nie zaś tych, na których jesteś zagniewany,
I nie tych, którzy błędzą.*

O wewnętrznym znaczeniu Koranu pisał Rumi we wspomnianym wcześniej poemacie *Masnawi*, który uważa się za komentarz do Świętej Księgi, a także w dziele *Fihl ma fihl* (*O tym, co w nim*). Nasr zwraca uwagę, jak ważne jest zgłębianie nauk Koranu:

„Jest rzeczą konieczną, by zdać sobie sprawę, że nie dotrzemy do wewnętrznego znaczenia Koranu, dopóki sami nie przenikniemy do głębszych pokładów naszego bytu, między innymi dzięki łasce niebios. Jeżeli rozpatrujemy Koran powierzchownie i jeżeli sami jesteśmy powierzchowni, bo unosimy się na powierzchni swojej egzystencji, nieświadomi własnych głębokich korzeni, wówczas wydaje się nam, że Koran ma tylko powierzchowne znaczenie. Skrywa przed nami swoje tajemnice, nie potrafimy go przeniknąć. Dzięki pracy duchowej człowiek może zgłębić wewnętrzne treści świętego tekstu; jest to proces, który nazywa się *tawil*, czyli symboliczna, her-

meneutyczna interpretacja przeciwstawiona *tafsirowi*, interpretacji zewnętrznego aspektu księgi¹¹.

Tawil można tłumaczyć jako przenoszenie czegoś do początków źródeł. A interpretacja Koranu to, zdaniem muzułmanów, właśnie sięganie do początków, jako najbardziej wewnętrznych treści. Jest to u sufich interpretacja symbolicznego, niealegorycznego, znaczenia tekstu. Najbardziej znanymi sufickimi komentatorami Koranu są poza Rumim: Rurbahana Bakli Szirazi, Szams ad-Dina Mibudi i Ibn Arabi, autor dzieła *Tawil al-Kuran*. Hermeneutyka ukrytych treści ma swoje źródło w przekonaniu, że: „wszystko ma stronę wewnętrzną (*batin*) i zewnętrzną (*zahir*), *tawil* zaś oznacza drogę od tego, co *zahir*, ku temu co *batin*, od zewnętrznej formy ku treści wewnętrznej”¹².

Zarówno dla sufizmu, jak i prawa (szariatu) obok Koranu istotna jest tradycja Proroka. Dla sufich ważne są, zwłaszcza, czterdzieści wypowiedzi Mahometa, które nazywa się świętymi (*hadis kuds*). Nie wchodzi one w skład Świętej Księgi, ale muzułmanie wierzą, że przemawia przez nie Bóg za pośrednictwem Proroka. Jeden ze świętych *hadisów* jest szczególnie dobrze znany mistrzom sufickim:

„Dzięki wolnej woli, mój sługa tak długo przybliżył się do mnie, aż go pokocham. A kiedy go pokocham, słucham tego, co on słyszy, patrzę na to, na co on patrzy, jestem ręką, którą on walczy, jestem stopą, którą stapa”¹³.

Inne obowiązki sufich

Adepci sufizmu realizują tarikę swego mistrza, ale muszą wypełniać też wszystkie obowiązki każdego muzułmanina. W przypadku modlitwy (*salat*), oprócz tej standardowej, pięć razy dziennie, sufi wykonują inne dodatkowe, takie jak np. *tahadzud* – modlitwę nocną między *isza* – wieczorną a *fadžr* – poranną. Natomiast dodatkowy post (*saum*), poza miesiącem Ramadan, jest dla sufich jednym z ćwiczeń wspomagających życie duchowe. Oznacza powstrzymanie się między wschodem a zachodem słońca od jedzenia, picia, stosunków seksualnych, a także od niewłaściwych myśli i słów. Dodatkowe posty sufich odbywają się przeważnie w poniedziałki, czwartki i w okresie pełni księżyca.

Z postem wiąże się w pewien sposób *asceza* (*zuhd*), praktykowana przez niektóre bractwa sufickie. Jednak nie wszystkie zakony uznawały długą i wyczerpującą *ascezę* za ćwiczenie właściwe dla mistyka sufickiego. Tak było m.in. z bractwami Szazillija i Naghszbandija, które głosiły doskonalenie duchowe przez zdobywanie wiedzy (*marifa*) i umiejętność życia wśród ludzi, w społeczeństwie. Klóci się to z praktyką niektórych zakonów, przywiązujących duże znaczenie do odosobnienia (*khalwa*). Mogło ono trwać od jednego do czterdziestu dni i wiązało się ze wszystkimi innymi praktykami, które wyznaczył *muridowi* mistrz, w tym z metodą koncentracji (*murakaba*).

Do jednej z praktyk duchowych sufich należy *adab*, który oznacza ogólną kulturę humanistyczną wykształconych muzułmanów. Początkowe znaczenie *adabu* wiązało się wyłącznie z wychowaniem, później zaczął on obejmować, oprócz norm moralnych, także wiedzę literacką, językową, prawną i teologiczną. W języku sufich, *adab* to nic

¹¹ S.H. Nasr, *op.cit.*, s. 59.

¹² *Ibidem*.

¹³ *Ibidem*, s. 83.

innego, jak etyka lub etykieta. Niektórzy mistrzowie suficyccy utożsamiają sufizm z *adabem*. Ma on określać głęboką kurtuazję i zasady grzecznościowe w relacji ucznia do *murszida*, a także do innego ucznia znajdującego się na ścieżce mistycznej. Dotyczy także relacji *murida* do Boga. Wierny ma być zawsze świadomy tego, że pozostaje w Jego obecności i jest od Niego całkowicie zależny.

Charakter moralny mają przypowieści sufickie, funkcjonujące na trzech różnych płaszczyznach: emocjonalnej, intelektualnej i duchowej. Zawierają one głębszy sens, którego zrozumienie wymaga niekiedy dużo czasu. Niektóre bractwa sufickie wierzą, że istnieje siedem płaszczyzn znaczenia każdej z przypowieści. Dzięki temu mogą być rozumiane przez każdego, są bowiem tak skonstruowane, że czytający postrzega je na poziomie, na którym się znajduje. Przypowieści sufickie są znane poza kręgiem kultury muzułmańskiej dzięki sufiemu Idries Shahowi, który zawarł wiele z nich w swoich książkach. Najbardziej znanym bohaterem tych przypowieści jest Mułła Nasreddin.

Swoje miejsce w duchowości muzułmańskiej mają sny. Sufi zajmują się interpretacją snów zgodnie z teorią, że wszystko ma swój aspekt wewnętrzny (*batin*), oprócz zewnętrznego (*zahir*). Dla rozwoju duchowego *murida* sny mają duże znaczenie, ponieważ obrazują stan jego świadomości, który ma odczytać *murszid*. Uczeń opowiada o swoich snach tylko nauczycielowi.

Wszystkie powyższe praktyki duchowe wchodzi w skład *tarik*, która stanowi drugi, po szariacie, etap na drodze duchowej sufizmu. Kolejny etap zwany jest *ma'rifat* i ma umożliwić przejście do *hakikat* (prawdy), czyli pełnego zjednoczenia z Bogiem. Wszystkie ćwiczenia duchowe *murida* prowadzone pod okiem mistrza przygotowały go do uczestnictwa w *hakikat*.

III etap – *hakikat*

Wspomniałam wcześniej, że celem praktyk sufich jest ostateczne zjednoczenie się z Bogiem – *ittihad*. Ten termin wymaga wyjaśnienia. Wchodzi on w skład słów używanych powszechnie przez sufich, tłumaczy się go jako „złanie się w jedność” i jest przedmiotem wielu kontrowersji. Sufi posługiwali się tym terminem w swoich opisach stanu unii z Bogiem. Był on jednak uznawany przez tradycyjnych teologów muzułmańskich za sprzeczny z nauką islamu, jeżeli miał oznaczać zatarcie różnicy egzystencjalnej między człowiekiem a Absolutem. Trudno jednak czytać pisma sufickie dosłownie, zważywszy na ładunek symboliczny w nich zawarty (o czym była mowa przy poezji). Możliwe więc, że przez sporny termin *ittihad* sufi rozumieli po prostu „bycie razem”, „połączenie” czy „przybycie”, które są do zaakceptowania przez ortodoksyjne nauki islamu.

Oprócz terminu *ittihad* przedmiotem kontrowersji są dwa pozostałe – *fana* i *baqa*, stanowiące filozoficzny fundament dla sufizmu. Do końca nie wiadomo, co tak naprawdę oznaczają. *Fana* i *baqa* są różnie interpretowane przez różnych mistyków. Po raz pierwszy miał użyć tych terminów sufi z Bagdadu, Kharras żyjący w IX wieku. Dla niego *fana* to stan, w którym dusza niższa człowieka (*nafs*), odpowiedzialna za wszystkie ludzkie materialne pragnienia obumiera po to, by uczynić miejsce przymiotom boskim. Zdaniem Kharrasa, istnieje najdoskonalsza grupa mistyków-wędrowców (wędrownka lub podróż dla sufich odbywa się w dwóch wymiarach – fizycznym i du-

chowym), którzy poznają bezpośrednio istotę Boga. Taki człowiek pozostaje człowiekiem właściwie tylko w aspekcie fizycznym, ponieważ duchowo jest wewnętrznie przemieniony (posiada cechy boskie) i staje się istotą doskonałą. Stan *baqa*, czyli współbywania z Bogiem, dla Kharraza składa się z trzech etapów:

- odnalezienie – koncentracja na Bogu w duchowej ciszy;
- oszołomienie – stan trwogi, jaka ogarnia mistyka;
- zapomnienie – zanik cech ludzkich w mistyku i zastąpienie ich cechami boskimi (a więc obecność samego Boga).

Wkroczenie na etap *hakikat* inaczej opisuje Dżunajd (X w.). W jego przekonaniu, relacja między Bogiem a człowiekiem opiera się na przymierzu – Bóg wybiera pewną grupę ludzi, którzy stanowią elitę i są przyjaciółmi Boga (*wali*). Nawiązując do koncepcji Tustariego, Dżunajd pisał, że wybrani zostali oni przed ich stworzeniem. Ich wyjątkowa pozycja oznacza także, że tylko oni są w stanie właściwie zrozumieć przesłanie Koranu. Stan unicestwienia (*fana*) w ich przypadku można rozumieć jako ucieczkę, w doświadczeniu mistycznym, od zanurzonej w codzienności ludzkiej egzystencji i powrót do rzeczywistego, początkowego istnienia w Bogu. Jest ono równoznaczne z powtórnyim stworzeniem mistyka, który traci swoje cechy indywidualne i osiąga doskonałość egzystencji. Sufi często odwoływali się do słów Mahometa: „umrzyj przed swoją śmiercią”. Dla nich były one jasną wskazówką do osiągnięcia stanów *fana* i *baqa*.

Kontrowersyjną interpretację muzułmańskiej doktryny o boskiej jedności (*tauhidu*) przyjął w X wieku sufi Halladz. Jego poglądy zostały uznane za sprzeczne z nauką islamu, a on sam poniósł śmierć męczeńską w Bagdadzie w 922 roku. Zarzutów wobec Halladza było kilka. Zastąpił głównie ze stwierdzenia, że pielgrzymkę do Mekki można odbyć nie wychodząc z domu. Jednak przeważało oskarżenie o panteizm i związki z chrześcijaństwem. Miał on bowiem powiedzieć: „Jestem Bogiem”. Warto zauważyć, że odniesiono jego wypowiedź do słów Jezusa: „Ja jestem Drogą, Prawdą i Życiem” (J, 14,6).

W obliczu narastającej ze strony ortodoksyjnych muzułmanów opozycji przeciwko wszelkim symbolicznym opisom doświadczenia mistycznego (takim jak w przypadku Halladza) powstała filozofia mająca być próbą doktrynalnego połączenia sufizmu z ortodoksją. Były nią poglądy Abu Hamida Al-Ghazalego (XII w.). Al-Ghazalemu udało się sprawić, by islam przestał być postrzegany jako religia formalizmu, by znalazło się w nim miejsce i dla mistyki.

Filozofia Al-Ghazalego opiera się na przeciwstawieniu wiedzy intuicyjnej – *ma-ri'rifa*, której centrum stanowi serce (*galb*), wiedzy zdobytej przez intelekt – *'ilm*. Wiedza pochodząca z intuicji jest wiedzą prawdziwą, źródłem miłości, poznania istoty świata (abstrahując od jego fizycznego aspektu), a także to właśnie ona umożliwia kontakt mistyczny z Bogiem. Zdaniem Al-Ghazalego, mistycyzm muzułmański mieści się w granicach ścisłej ortodoksji islamu, ponieważ mistyk w swoich doświadczeniach nawiązuje do doświadczeń samego Proroka w jego „podróży nocnej”. Dla Al-Ghazalego dowartościowanie poznania intuicyjnego nie oznacza przekreślenia intelektu. Intelekt okazuje się po prostu mało przydatny w momencie bezpośredniego kontaktu Boga z człowiekiem.

W swoim dziele *Nisza światel* Al-Ghazali tak zapatruje się na ideę *tauhidu*:

„(...) Opisać światło słońca to nic innego jak opisać słońce. Zależność pomiędzy tym wszystkim co istnieje, i Nim jest podobna w świecie zmysłowym do zależności pomiędzy światłem i słońcem”¹⁴.

J. Wronecka jest zdania, że Al-Ghazali zbliża się w swoich poglądach do koncepcji *wahdat al-wudżud* (jedności istnienia), która głosi, że Bóg jest jedyną rzeczywistością, która wyklucza istnienie czegokolwiek innego poza nią. Świat istnieje, bo odbija się w nim Bóg, natomiast powstanie rzeczy jest możliwe, bo stają się one boską epifanią.

Koncepcję *wahdat al-wudżud* rozwinął Ibn Arabi w XIII wieku. Według niego, prawdę istnieje tylko Bóg – wszelkie byty są jedynie Jego aspektami. Bóg objawia się na dwa sposoby – jako On sam i coś różnego od Niego. Podobnie jak dla Al-Ghazalego, każdy byt jednostkowy ma być po prostu epifanią Boga. Ibn Arabi pisał, że przed powstaniem każdego bytu, jego model był ukryty w duszy Boga i pełnił funkcję pośrednika pomiędzy Nim a światem. Według tej koncepcji, cały świat składa się z imion, które sprawują kontrolę nad poszczególnymi bytami. Każde z imion objawia częściowo istotę Boga, ale w taki sposób, że jest przejawem kolejnych boskich atrybutów w świecie zmysłowym. Według Ibn Arabiego nie można więc w ogóle mówić o zlaniu się Boga i człowieka, ponieważ człowiek jest tylko aspektem Boga – naprawdę istnieje jedynie Bóg. Człowiek może natomiast dążyć do pozbycia się swojej duszy niższej (*nafs*), czyli „ja” empirycznego i zastąpienia jej atrybutami boskimi – w taki sposób osiągnie jedność egzystencjalną.

Ibn Arabi stworzył koncepcję „Człowieka Doskonałego” (*al-insan al-kamil*), który miał być odbiciem rzeczywistości Mahometa, a jego doskonałość polega na tym, że posiada wyłącznie atrybuty boskie (po zniszczeniu *nafs*) i jest łącznikiem pomiędzy światem a Bogiem. Rola „Człowieka Doskonałego” polega na tym, że jako doskonały mistyk jest gwarantem istnienia świata. Świat istnieje właśnie ze względu na „Człowieka Doskonałego”.

Azizoddin Nasafi, filozof z Buchary działający w XIII wieku, poświęcił postaci „Człowieka Doskonałego” swoje dzieło, w którym pisał:

„Człowiek Doskonały to taki, który posiadał w pełni cztery rzeczy: właściwe słowa, działanie, obyczaje i wiedzę (...). Każdy kto te cztery rzeczy doprowadzi do pełni, doprowadza do doskonałości samego siebie. Wielu jest takich, którzy kroczyli tą drogą, lecz z drogi tej zeszli i nie osiągnęli zamierzonego celu. Jeżeli rozumiesz już, czym jest Człowiek Doskonały, to wiesz teraz, że imion Człowieka Doskonałego jest wiele i do tych imion dodają różne określenia i tytuły, a wszystkie one są prawdziwe”¹⁵.

„Człowiek Doskonały” to rezultat przejścia przez tarikę pod okiem mistrza – cel wszystkich adeptów sufizmu.

Zakony sufickie odegrały dużą rolę w rozpowszechnianiu się islamu w wielu częściach świata (w Indiach, Azji Południowo-Wschodniej, w części Afryki). Mistrzowie suficy rozslawiali swoją tarikę, dopiero potem wkraczał szariat i wtedy zaczęto przyjmować islam na szerszą skalę. Sufizm jest istotnym elementem religii muzułmańskiej, wykracza bowiem poza podziały wewnętrzne na sunnizm i szyizm.

S.H. Nasr, pisząc o uniwersalnym charakterze islamu, podkreśla, że łączy on w sobie i integruje główne aspekty dwóch wielkich religii monoteistycznych: judaizmu i chrześcijaństwa. Pisze:

¹⁴ Al-Ghazali, *Nisza światel*, tłum. J. Wronecka, Warszawa 1950, s. 26.

¹⁵ Azizoddin Nasafi, *Księga o Człowieku Doskonałym*, Kraków 1994, s. 14.

„O ile judaizm reprezentuje prawo, czyli egzoteryczny aspekt tej tradycji, a chrześcijaństwo drogę, czyli jej aspekt ezoteryczny, o tyle islam łączy te tradycje w pierwotną jedność, obejmującą zarówno prawo, jak i drogę: szariat i tarikę. Można nadto powiedzieć, że w jakimś sensie judaizm opiera się na bojaźni Bożej, chrześcijaństwo na miłości do Boga, a islam na wiedzy o Bogu”¹⁶.

Drugi etap sufizmu – tarika jest więc tym ezoterycznym aspektem islamu, którego podstawą jest – jak w chrześcijaństwie – miłość do Boga. Słusznie więc H.I. Khan nadał tytuł swojej książce i zdefiniował sufizm jako religię „harmonii, miłości i piękna”.

Bibliografia:

- Abu al-Qasima al-Quasayri, *Ar-Risala al-Qusayriyya, czyli Traktat o sufizmie*, Wydawnictwo Akademickie „Dialog”, Warszawa 1997.
- Danecki J., *Kultura islamu. Słownik*, WSiP, Warszawa 1997.
- Gibb M.A., *Mahometanizm*, tłum. M. Krahelska, PWN Warszawa 1965.
- Ibn Arabi, *Księga o podróży nocnej do najbardziej szlachetnego miejsca*, tłum. J. Wronecka, PWN, Warszawa 1990.
- Khan Inayat Hidayat, *Sufizm – religia miłości, harmonii i piękna*, Wydawnictwo NW Publications, Kraków 1997.
- Kłodkowski P., *Homo mysticus hinduizmu i islamu. Mistyczny ruch bhakti i sufizmu*, Wydawnictwo Akademickie „Dialog”, Warszawa 1998.
- Nasr S.H., *Idee i wartości islamu*, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 1988.
- Sierakowska-Dyndo J., *Organizacja bractw sufich – struktura piramidy oraz Sufizm – duchowy wymiar świata* [w:] *Granice wyobraźni politycznej Afgańczyków*, Wydawnictwo Akademickie „Dialog”, Warszawa 1998.
- Tworuschka M.U., *Islam. Słownik*, Verbinum, Warszawa 1995.

¹⁶ S.H. Nasr, *op.cit.*, s. 36.