

Ks. Rafał MARKOWSKI

SPECYFIKA DUCHOWOŚCI SUFICKIEJ

Treść: 1. Źródła sufizmu; 2. Główna idee sufizmu; 3. Bractwa sufickie

Słowa kluczowe: Islam, mistyka muzułmańska, sufizm, duchowość islamu.

Keywords: Islam, Muslim mystics, Sufism, Spirituality of Islam.

Sufizm, powszechnie utożsamiany z mistyką muzułmańską, stanowi nurt duchowości, który ukonstytuował się u początków islamu (VII – VIII w.). Jego zasadniczym celem było pogłębienie wiary i odkrycie głębszego sensu praktyk religijnych, a tym samym osiągnięcie intuicyjnego poznania Boga i zjednoczenia z Nim poprzez ekstazę i miłość. W ten sposób sufizm wzbogacał doktrynę dogmatyczno-jurydyczną islamu o elementy intuicji, miłości i ekstazy. Jednak proces asymilacji idei sufizmu przez doktrynę ortodoksyjną trwał przez kilka stuleci (do XI w.). Początkowo bowiem wielu znawców prawa uznawało owe idee za obce myśli i duchowości muzułmańskiej. Dotyczyło to szczególnie określenia religijnych relacji między Bogiem a człowiekiem. Według ortodoksji podstawą życia religijnego jest akceptacja objawienia koranicznego i tradycji (senna) oraz posłuszeństwo wobec prawa (šaī'at). Wierność zasadom religijnym jest zarówno konieczną, jak i wystarczającą podstawą dla całego życia duchowego człowieka i jego odniesienia do Boga. Tym bardziej, że doktrynalna idea absolutnej transcendencji Boga w islamie uniemożliwia człowiekowi zbyt daleko idące zbliżenie się do Niego. Tymczasem celem sufizmu było pogłębienie wiary przez intuicyjne poznanie Boga i nawiązanie z Nim osobistych relacji polegających na miłości duchowej. Idea miłości Boga od początku stała się centralną ideą sufizmu, który podkreślał, że w dążeniu do nawiązania osobistych więzi z Bogiem człowiek może porzucić utarte ścieżki i odejść od dosłowności zasad religijnych.

Szczególne kontrowersje budziły poglądy sufickie dotyczące zjednoczenia człowieka z Bogiem przez akt miłości (unio mystica). Teologia ortodoksyjna wyraźnie podkreślała odrębność natury Boga i natury człowieka. Natomiast niektóre interpretacje sufickie mogły sugerować zatarcie różnicy ontologicznej między Bogiem a człowiekiem. Dlatego ortodoksja twierdziła, że skutki doświadczenia mistycznego oraz interpretacje tworzone przez mistyków zagrażały podstawom ortodoksyjnej doktryny islamu. Dopiero w wieku XI interpretacje i doświadczenia sufickie zostały przyjęte i zaakceptowane przez ortodoksję. Przełomowym momentem w historii relacji między sufizmem a ortodoksją była męczeńska śmierć, posądzonego o herezję, Al-Hallāga (zm. 922 r.). Głównym tematem jego nauczania było pojęcie miłości. Według niego miłość Boga do człowieka jest pierwotnym źródłem życia religijnego. Miłość bowiem

jest istotą Boga, jednak przed stworzeniem Bóg był „miłością w samotności”. Dlatego Bóg stworzył swój wizerunek, obraz, czyli człowieka, w którym i przez którego się objawił. A zatem akt stwórczy był wyrazem miłości Boga, który jest miłością stwórczą. Dlatego też miłość jest punktem wyjścia, a zarazem drogą, na której człowiek odrywa się od tego, co stworzone, w tym celu, aby osiągnąć zjednoczenie z Bogiem. Dusza wówczas pograża się i zatapia w Bogu, który jest zarazem miłością, kochającym i kochanym. W ekstazie Al-Hallāğ wypowiedział słynne słowa „Jestem prawdą” (anā ʾal-haqq), które wywołały ostrą reakcję przedstawicieli ortodoksji i przyczyniły się do jego męczeńskiej śmierci¹.

Po śmierci Al-Hallāğa rozpoczął się proces poszukiwania kompromisu między sufizmem a ortodoksją, w którym kluczową rolę odegrał Abu Hamid Al-Ghazālī (zm. 1111 r.). W swoim dziele „Ożywienie nauk religii” (Jhyā’ ʾulūm ad – dīn) podjął on problem mistyki w kontekście muzułmańskiej doktryny ortodoksyjnej. Wychodząc z założenia teoriopoznawczego sceptycyzmu, za jedyne i niepodważalne źródło wiedzy uznał on doświadczenie wewnętrzne, interpretowane jako oświecenie, które Bóg wlewa w serca wierzących. Dlatego głosił prymat serca nad rozumem, moralności i życia ascetycznego nad formalnymi rytami, zaś życia wewnętrznego nad życiem zewnętrznym. Na skutek doznanego doświadczenia mistycznego Al-Ghazālī odkrył niewystarczalność oficjalnej teologii (kalām) i przyznał, że to wiedza mistyczna, intuicyjna (maʾrifa) stała się dla niego źródłem pewności².

Stan najwyższej ekstazy polega, według niego, na staniu się jednym z Bogiem, ale jest to stan zachwycenia będący odbiciem Boga w duszy mistyka, po którym mistyk powróciwszy do siebie rozpoznaje, że nie stał się tożsamy z Bogiem, ale nadal istnieje jako odrębna jednostka. Dlatego Al-Ghazālī nie akceptował propagowanej przez niektórych sufich idei fanā’ – zniknięcia mistyka w Bogu, unicestwienia w Nim. Akceptował natomiast, zgodnie z ortodoksją, wszelkie formy samotnej kontemplacji Boga, czego przykładem był sam Mahomet, który u stóp góry Hirā nieopodal Mekki oddawał się samotnym rozmyślaniom. Al-Ghazālī umiejętnie zachował kompromis uzupełniając prawo i tradycję muzułmańską o doświadczenie mistyczne, ale pierwszeństwo przyznawał tradycji. Jego teoria została zaakceptowana przez ortodoksyjnych teologów i tym samym element mistyki został powszechnie przyjęty w świecie islamu, zaś Ghazālī uzyskał zaszczytny tytuł „dowód islamu” (huğğat al- islām)³.

1. Źródła sufizmu

Nazwa sufizm (arab. tasawwuf) oznacza zajmowanie się mistycyzmem, a jej pochodzenie nie jest jednoznacznie określone. Większość orientalistów twierdzi, że pochodzi ona od wyrazu sūf – wełna i nawiązuje do prostego, wełnianego ubioru, który

¹ Głównym dziełem dotyczącym życia i działalności Al-Hallāğa jest praca: L. MASSIGNON, *La passion de al – Hallaj*, Paris 1975, t. I-IV (wyd. 2); zob. również: G. C. ANAWATI, L. GARDET, *La mystique musulmane*, Paris 1961, 31nn; 110nn; 179nn.

² Por. L. GARDET, M.M. ANAWATI, *Introduction à la théologie musulmane*, Paris 1948, 67nn, 113nn.

³ Por. ABU HAMID AL – GHAZĀLĪ, *Nisza światel*, tłum. J. Wronecka, Warszawa 1990, XXIInn; zob. również: M. WATT, *The Faith and Practice of Al – Ghazālī*, London 1953, 119n.

nosili pierwsi mistycy – asceci i który symbolizował pokorę oraz dystans wobec świata doczesnego. Dlatego mistyków powszechnie określano mianem *sūfiyya* – sufi. Według innych koncepcji etymologia pojęcia sufizm wywodzi się od greckich terminów *sophia* – mądrość i *sophos* - mędrzec, wskazując na mędrca poszukującego Boga. Jednak jest to etymologia budząca duże wątpliwości⁴.

Zagadnienie źródeł sufizmu budzi kontrowersje. Z przeprowadzonych badań religioznawczych wynika, że wpływ na kształtowanie się idei sufickich miały elementy zaczerpnięte z nurtów filozofii hellenistycznej, szczególnie neoplatońskie interpretacje emanacji, ekstazy i iluminacji, następnie praktyki monastycyzmu chrześcijańskiego na Wschodzie, którego głównymi ośrodkami były: Mezopotamia i Syria, elementy duchowości irańskiej (mazdaizm, manicheizm) oraz wpływy religii indyjskich, szczególnie buddyzmu⁵. Jednak według przedstawicieli sufizmu, badania i wynikające z nich teorie, które wskazują jedynie na historyczne źródła idei i praktyk sufickich są teoriami, które koncentrują się na zewnętrznych przejawach tego nurtu duchowości muzułmańskiej, a nie na jego istocie. Dowodzą oni, że zjawisko asymilacji obcych idei religijnych czy filozoficznych przez dany system religijny jest zjawiskiem powszechnym w historii religijnej świata. Nie zmienia to jednak faktu, że ostatecznie każde doświadczenie duchowe, które umożliwia człowiekowi wyjście poza własne ludzkie ograniczenia i zbliżenie się do Boga nie może być przypadkowym dziełem człowieka, lecz jest dziełem samego Boga. Dlatego reprezentanci sufizmu twierdzą, że jeżeli sufizm prowadzi do doświadczeń duchowych, które przyczyniają się do rozwoju życia duchowego i pogłębienia relacji z Bogiem, to wskazuje to, że nie jest on zlepkiem obcych idei i dziełem człowieka, lecz jest to duchowa droga, którą ustanowił Bóg⁶.

Sufizm jest więc jednym z nurtów szeroko rozumianej duchowości muzułmańskiej i w związku z tym jego prawdziwym źródłem, według sufich, jest objawienie koraniczne oraz tradycja (*sunna*), czyli życie i praktyczne działanie Mahometa. W odniesieniu do Koranu sufizm rozwinął metaforyczną jego interpretację i doszukiwał się w nim głębszych treści, które miały umożliwić zrozumienie „prawdziwego” sensu Koranu, czyli odkrycie zawartej w nim prawdy ontologicznej. Przyjmowano, że tekst koraniczny ma znaczenie egzoteryczne (*zahir*), które odnosi się do recytacji ustnej oraz znaczenie ezoteryczne (*batin*), które odnosi się do wewnętrznego zrozumienia tekstu. Myśl suficka dotycząca istnienia dwóch poziomów świętego tekstu była rozwinięciem metaforycznej interpretacji Koranu⁷. Natomiast w odniesieniu do Mahometa sufizm podkreślał jego skłonność do samotnej kontemplacji i rozmyślań, szczególnie z okresu mekkańskiego, oraz jego ekstatyczną „nocną podróż do nieba” (*al - isrā'*), zwaną też „wniebowstąpieniem” (*al - mi'rāğ*). Wydarzenie to bywa różnie opisywane i interpretowane przez tradycję muzułmańską, jednak jego istota sprowadza się do tego, iż Mahomet prowadzony przez Archanioła Gabriela został cudownie przeniesiony z Mekki do Jero-

⁴ Por. M. ARKOUN, L. GARDET, *L'islam. Hier – demain*, Paris 1978, 65n; zob. również : P. KŁODKOWSKI, *Homo mysticus hinduizmu i islamu*, Warszawa 1998, 144.

⁵ Por. H. GRAEF, *Histoire de la mystique*, Paris 1972, 16n.; zob. również : G. E. GRUNEBaum, *Modern Islam*, Cambridge 1962, 55.

⁶ Por. S.H. NASR, *Idee i wartości islamu*, tłum. J. Danecki, Warszawa 1988, 125n.

⁷ Por. L. GARDET, M.M. ANAWATI, *Introduction a la théologie musulmane, dz. cyt.*, 116, 396.

zolimy, a stamtąd uniesiony aż do siódmego nieba, gdzie doświadczył Bożej obecności i Bożej chwały⁸. Do wydarzenia tego nawiązuje również Koran:

*Chwała temu,
który przeniósł Swojego sługę nocą
z Meczetu Świętego do meczetu dalekiego,
którego otoczenie pobłogosławiliśmy,
aby mu pokazać niektóre Nasze znaki.
Zaprawdę, On jest Słyszący, Widzący! (XVII,1)⁹.*

Dla sufizmu owa ekstatyczna podróż do nieba nabrała szczególnego znaczenia, gdyż wskazywała, że islam to nie tylko teokratyczny system praw i obowiązków, ale także system religijny, w którym możliwe jest głębsze poznanie prawd objawionych i doświadczenie obecności Boga. Tym samym „nocna podróż do nieba” Mahometa stała się dla mistyków wzorem duchowego wznoszenia się do Boga.

Podstawę doktryny i praktyki sufizmu stanowi triada tworzona przez *šarī‘at*, czyli prawo Boskie, *taṛīqę*, czyli drogę duchową oraz *Haqīqę*, czyli Prawdę. Akceptacja prawa jest warunkiem koniecznym do wkroczenia na drogę duchową. Dzięki prawu Bożemu człowiek staje się muzułmaninem, a żyjąc zgodnie z jego zasadami osiąga równowagę, dzięki której przygotowany jest do wkroczenia na drogę duchową. Bez prawa zaistnienie drogi duchowej nie byłoby możliwe. W ramach *šarī‘atu* każdy sufi kroczy własną i właściwą sobie drogą – *taṛīqą*. *Taṛīqą* bowiem występuje w wielu różnych formach, które odpowiadają różnym duchowym temperamentom i potrzebom ludzi. Według sufizmu jest tyle duchowych dróg prowadzących do Boga, ilu jest potomków Adama. Kroczenie *taṛīqą* jest środkiem umożliwiającym osiągnięcie ostatecznego celu, jakim jest *Haqīqą* – Prawdą. Owa Prawdą, czyli Bóg, jest źródłem wszystkich rzeczy, w tym także źródłem całej tradycji obejmującej prawo i drogę. Osiągnięcie i zjednoczenie z Prawdą możliwe jest jedynie poprzez zastosowanie *šarī‘atu* oraz *taṛīqi*¹⁰.

Historia sufizmu wskazuje, że u jego początków współistniały powiązane ze sobą dwa prądy religijne. Pierwszy o charakterze ascetycznym, którego celem był rozwój życia duchowego poprzez rozbudowaną pobożność, wyrzeczenie się osobistych dążeń i praktyki ascetyczne (*zuhd*). Wyrazem tego prądu była pogarda dla świata doczesnego, zaś życie w nędzy stanowiło ideał ascetyczny. Ascecie towarzyszyła świadomość, że między nim a Bogiem istnieje ogromna przepaść i dlatego dążył on do ukształtowania w sobie postawy sługi

– niewolnika wobec Boga. Asceza jawi się jako rygorystyczny wczesny mistycyzm, który kładł akcent nie na rozpamiętywanie prawd metafizycznych, lecz na ilość wykonywanych uczynków pobożnych i praktyk ascetycznych.

Drugi nurt u początków sufizmu to nurt medytacyjny (*fikr*). Jego istotą było nieustanne rozpamiętywanie prawd zawartych w Koranie, w wyniku którego tekst księgi

⁸ Por. M. GAUDEFROY-DEMOMBYNES, *Narodziny islamu*, tłum. H. Olędzka, Warszawa 1988, 70n.

⁹ W niniejszym artykule wykorzystano *Koran* w tłum. J. Bielawskiego, Warszawa 1986.

¹⁰ Por. H. CORBIN, *Historia filozofii muzułmańskiej*, tłum. K. Pachniak, Warszawa 2005, 168; zob. również: S.H. NASR, *Idee i wartości islamu*, dz. cyt., 120.

objawionej opanowywał wszelkie zmysły i myślenie medytującego. Przyjmowano założenie, że nieustanne rozmyślanie o Bogu i Jego dziełach może doprowadzić do mistycznego poznania Boga, a w końcu do mistycznego zjednoczenia z Nim, ale zjednoczenia w miłości. Nurt medytacyjny podkreślał, że istotne relacje między Bogiem a człowiekiem to relacje miłości, które znoszą dystans dzielący człowieka od Boga i umożliwiają ekstazy uniesienia ku Bogu. Tym samym medytacyjne doświadczenie miłości zastąpiło ascetyczne pojęcie niewolnictwa¹¹.

Pierwszym wielkim mistykiem-ascetą wczesnego sufizmu był Al-Hasan al-Basrī (zm. 728 r.), który uchodził za twórcę ascezy. Zasłynął on z pobożności, której istotą był głęboki smutek płynący z rozmyślań nad Dniem Sądu. Nauczał, że życie należy poświęcić rozmyślaniom (fikr) i rozliczaniu swego życia z samym sobą (muhāsaba). Najważniejszą zaś postawą życiową jest całkowite poddanie się woli Boga. Postawa taka pozwala niwelować różnice między Bogiem a człowiekiem i prowadzi do wewnętrznego zadowolenia (ridā). Istotny wkład w rozwój wczesnego sufizmu miał Ibrāhīm al-Adham (zm. 777 r.), któremu przypisuje się określenie trzech faz ascezy (zuhd): 1. rezygnacja ze świata; 2. odrzucenie szczęścia płynącego z wiedzy, że porzuciło się świat; 3. tak pełna świadomość nieważności świata, że się już nawet nań nie patrzy. Wielką postacią tego okresu była kobieta Rabī'a al-'Adawiyya (zm. 801 r.), która wprowadziła do sufizmu ideę bezinteresownej i absolutnej miłości do Boga (hubb), miłości, która dopełniała istniejące już idee tęsknoty (shawq) oraz przyjaźni z Bogiem (hulla). Głosiła, że miłujący nie powinien myśleć ani o raju, ani o piekle, ale powinien wielbić Boga dla samego Jego piękna. Jak podaje tradycja, całymi nocami oddawała się modlitwie, która stanowiła długą, miłosną rozmowę z Bogiem. Rabī'a była autorką poezji, która dla następnych pokoleń mistyków stanowiła wzór mistycznej twórczości lirycznej¹².

2. Główne idee sufizmu

Wiek IX stanowił okres intensywnego rozwoju sufizmu i ukształtowania jego głównych idei. Za twórcę sufickiej psychologii uchodzi Al-Muhāsibī (zm. 857 r.). Jego reguła życia duchowego opierała się na dwóch zasadniczych ideach: wytrzymałości (sabr) i pobożności (wara'). Natomiast stworzona przez niego koncepcja psychologii bazowała na pojęciu samokontroli (murāqaba) i nieustannym rozliczaniu się ze swoich uczynków (muhāsaba). Al-Muhāsibī głosił, że sufi najlepiej zna samego siebie i dzięki tej wiedzy sam najlepiej potrafi kierować swoim życiem oraz je kontrolować. Podstawą takiej samooceny jest rozum, który skłania człowieka do posłuszeństwa wobec Boga i prowadzi do przestrzegania prawa Bożego. Posłuszeństwo i poddanie Bogu wyrażające się najpełniej w całkowitej gotowości do podjęcia wszelkich poświęceń i doświadczeń życiowych umożliwia człowiekowi osiągnięcie stanu duchowej czystości¹³.

¹¹ Por. J. DANECKI, *Podstawowe wiadomości o islamie*, Warszawa 2002, t. II, 10n; zob. również: R. CASPAR, "Soufisme", w: *Dictionnaire des religions*, red. P. POUPARD, Paris 1984, 1611.

¹² Por. M.A. SELLS, "Rabī'a al-'Adawīyya", w: *Wielcy myśliciele wschodu*, red. J.P. MCGREAL, tłum. Z. Łomnicka, I. Kałużyńska, Warszawa 1997, 553n; zob. również: J.M. ABD-EL-JALIL, *Aspects intérieurs de l'Islam*, Paris 1949, 188n.

¹³ Por. J. DANECKI, *Podstawowe wiadomości o islamie*, dz. cyt., t. II, 17; zob. również: M. TALBI, "L'islam aujourd'hui", w: M. TALBI, O. CLÉMENT, *Un respect têtū*, Paris 1989, 55.

Koncepcję mistycznej miłości, zapoczątkowaną przez Rabi'ę, rozwinął Egipcjanin Dū ān –Nūn al –Misrī (zm. 861 r.). Koncepcję tę zawarł w swoich poematach, zaś jego twórczość literacka przyczyniła się do tego, że poezja znalazła swoje trwałe miejsce w sufizmie. W odniesieniu do doświadczenia mistycznego opracował i wprowadził do sufizmu ideę stanów mistycznych (hāl) i ideę postojów (maqām). Tym samym Al–Misrī opisał naukę sufickich adeptów w kategorii wędrowania. Mistyk podąża drogą (taṛīqa), którą odmierzają liczne etapy – postoje (maqām), zaś dochodząc do nich osiąga określone stany duchowe (hāl). Al–Misrī dokonał też rozróżnienia między intuicyjnym poznaniem Boga (ma'rifā), właściwym mistryce, a poznaniem dyskursywnym ('ilm) dotyczącym wyłącznie świata fizycznego. Natomiast do osiągnięcia poznania mistycznego, według niego, prowadzi odizolowanie się od świata, czyli skrajna asceza. Wokół Al–Misrīego zrodziła się legenda cudotwórcy i alchemika¹⁴.

Celem każdego sufiego było osiągnięcie intuicyjnego poznania Boga i zjednoczenia z Nim poprzez ekstazę i miłość. Tym, który osiągnął i doznał aktu ekstatycznego zjednoczenia z Bogiem, a zarazem jako pierwszy ów akt ekstatyczny teoretycznie określił był Al – Bistāmī (zm. 874 r.). Według niego poznanie Boga osiąga się na drodze wyjątkowo surowej ascezy i medytacji skoncentrowanej na istocie Boga, to zaś prowadzi do ekstatycznego „unicestwienia” samego siebie, czyli do stanu al-fanā'. W akcie ekstazy mistyk wyzbywa się własnego istnienia, jego osobowość zanika i wypełnia go istnienie Boga. Następuje pełne zjednoczenie człowieka z Bogiem w akcie uwielbienia i miłości. Zjednoczenie jest tak głębokie, że, jak głosił Al–Bistāmī, Bóg przekracza swoje granice i istnieje w mistyku. Znamienne są słowa teofatyczne wypowiedziane przez Al- Bistāmīego w ekstazie, że jest Bogiem i że Bóg jest nim. Później wyjaśniał, że w akcie ekstazy następuje jedynie całkowita identyfikacja człowieka z Bogiem, z jednoczesnym zachowaniem odrębności natury boskiej i ludzkiej. Według orientalistów Al- Bistāmī i jego sufizm reprezentują panteizm połączony z negacją istnienia: przestaje istnieć człowiek i Bóg, zaś przez ich zjednoczenie tworzy się nowa wartość. Natomiast jego pojęcie „unicestwienia” – al-fanā' stało się jedną z głównych koncepcji mistyki muzułmańskiej i podstawową ideą sufizmu¹⁵.

Komentatorem poglądów Al- Bistāmīego, a zarazem autorem licznych traktatów mistycznych był Al- Ğunayd (zm. 910 r.). Wyrażał on przekonanie, że tęsknota człowieka za Bogiem i dążenie do poznania Go wynika z przymierza (mītāq), jakie człowiek zawarł z Bogiem Stworzycielem u początków świata:

*I oto wziął twój Pan
z łędźwi synów Adama – ich potomstwo,
i nakazał im zaświadczyć wobec samych siebie:
„Czy Ja nie jestem waszym Panem?”
Oni powiedzieli:
„Tak! Zaświadczamy” (VII, 172).*

¹⁴ Por. M. ELIADE, *Historia wierzeń i idei religijnych*, tłum. A. Kuryś, Warszawa 1995, t. III, 85n; zob. również : H. RINGGREN, A. STRÖM, *Religie w przeszłości i w dobie współczesnej*, tłum. B. Kupis, Warszawa 1975, 217n.

¹⁵ Por. G.C. ANAWATI, L. GARDET, *La mystique musulmane, dz. cyt.*, 32n, 110n.

W oparciu o ideę przymierza Al-Ğunayd opracował trzystopniową doktrynę poznania sufickiego. Wymaga ona najpierw oddzielenia spraw odwiecznych od przemijających (ifrād). Dopiero po osiągnięciu tego stanu możliwe jest osiągnięcie drugiego stanu doświadczenia mistycznego, w którym osobowość mistyka łączy się z Bogiem, jego indywidualne istnienie zanika, zaś atrybuty Boże zastępują własne atrybuty sufiego. Następuje więc, podobnie jak u Al-Bistāmiego, stan fanā', ale nie jest to stan docelowy doświadczenia mistycznego. Tym stanem docelowym jest stan baqā' ba'da al -fanā', w którym człowiek na nowo staje się świadomy sam siebie, a jego atrybuty zostają mu przywrócone, przeobrażone i uduchowione przez zbliżenie się do Boga. Koncepcje Al - Ğunayda odegrały istotną rolę w kształtowaniu się sufizmu¹⁶.

Okres historycznego kształtowania się teorii sufizmu oraz jego zasadniczych idei dopełnia idea jedności istnienia (wahdat al-wuğud), której twórcą był słynny mistyk Ibn 'Arabī (zm. 1240 r.). Wyjaśniając stosunek świata stworzonego do Boga głosił on, że jedynym bytem rzeczywistym i absolutnym jest Bóg, zaś elementy świata stworzonego są wielorakimi aspektami i przejawami tego bytu. Aspekty te Ibn 'Arabī określał mianem logosu (kalima). Także wszyscy prorocy, począwszy od Adama po Mahometa, są przekazicielami pewnych aspektów natury Boga, dzięki czemu możliwe staje się poznanie natury Bożej. Aby jednak uniknąć zarzutów interpretujących ideę jedności istnienia jako monizm czy panteizm Ibn 'Arabī podkreślał, że Bóg zachowuje swoją transcendencję, natomiast ludzie są jedynie bladym odbiciem atrybutów Boga. To zaś co wyróżnia Mahometa spośród stworzeń to fakt, iż posiadał on, według Ibn 'Arabiego, 99 atrybutów boskich i to czyni go człowiekiem doskonałym (al -insān al - kāmil). W ten sposób droga mistyczna prowadząca do Boga wiedzie przez doskonalenie się na wzór Mahometa i osiąganie prawdy Mahometowej (haqīqa muhammadiyya). W praktyce oznaczało to zdobywanie coraz większej liczby cech proroka. Według Ibn 'Arabiego każdy człowiek potencjalnie jest człowiekiem doskonałym i jako taki - pełnym przejawem i odbiciem natury Boga, ale tylko mistyk urzeczywistnia to przeznaczenie¹⁷.

3. Bractwa sufickie

Na przełomie XII/XIII w. w sufizmie pojawiły się tendencje do organizowania przez poszczególnych mistrzów i skupionych wokół nich uczniów wspólnot określanych mianem bractw lub zakonów. Tendencje te pojawiły się w wyniku akceptacji sufizmu przez ortodoksję muzułmańską, co spowodowało, że wielu muzułmanów kierując się duchowymi potrzebami poszukiwało doświadczonych nauczycieli duchowych. Ponadto rozpowszechniło się przekonanie, że dążenie do duchowej doskonałości wymaga izolacji od świata i poddania się praktykom mistycznym, ale pod kierunkiem mistrza i w ramach bractwa. Dzięki temu od XII w. zaczęły powstawać wspólnoty,

¹⁶ Por. P. KŁODKOWSKI, *Homo mysticus hinduizmu i islamu*, dz. cyt., 146; zobacz również : L. GARDET, M.M. ANAWATI, *Introduction a la théologie musulmane*, dz. cyt., 89.

¹⁷ Por. IBN 'ARABĪ, *Księga o podróży nocnej do najbardziej szlachetnego miejsca*, tłum. J. Wronecka, Warszawa 1990, XIIn; zob. również : A. NASAFI, *Księga o Człowieku Doskonałym*, tłum. A. Musielak, Kraków 1994, 14.

które nazywano *tařīqa*, czyli droga. Każde bractwo bowiem proponowało własną drogę prowadzącą do zjednoczenia z Bogiem, jednak efektywność każdej z tych dróg gwarantowała wyłącznie regularność łańcucha inicjacyjnego (*silsila*) sięgająca Mahometa i przekazująca jego „duchową obecność” z pokolenia na pokolenie¹⁸.

Bractwa od początku swego istnienia nabrały hierarchicznej struktury, na czele której znajduje się *muršid* (prowadzący, wskazujący) tytułowany jako *šayh* (pan, mistrz, starszy). *Muršidowi* podlegają *murīdzi*, czyli uczniowie, którzy uznają mistrza za obdarzonego przez Boga mocą duchową, nadzwyczajną wiedzą i darem leczenia duszy. Nauka w bractwie rozpoczyna się od złożenia *muršidowi* hołdu (*bay'a*), co stanowi formę inicjacji, po której następuje dłuższy lub krótszy okres próbny. W okresie tym kandydat musi się całkowicie poddać woli mistrza i winien mu absolutne posłuszeństwo we wszystkim, co dotyczy życia duchowego. Każdego dnia mistrz, pozostając w bardzo bliskim kontakcie z uczniem, udziela mu nauk, objaśnia sny i obserwuje postępy w nauce. Podporządkowanie się wskazówkom mistrza gwarantuje uczniowi pokonywanie kolejnych etapów drogi poznania mistycznego. Oznaką przyjęcia *murīda* do bractwa jest wręczenie mu przez mistrza stroju bractwa (*hirqa*) symbolizującego ubóstwo i oddalenie się od świata. Każde bractwo posiada charakterystyczny dla siebie strój oraz ma swoje barwy. Celem wszystkich członków bractwa jest zjednoczenie z Bogiem i nadanie ludzkiej egzystencji nowego wymiaru. Osiągają ten cel na zasadzie pokonywania drogi mistycznego poznania. Dlatego naukę bractw określa się w kategoriach wędrowania. Każde bractwo to *tařīqa*, czyli droga prowadząca *murīda* (ucznia) ku kolejnym stopniom doskonałości duchowej. Drogę tę odmierzają poszczególne etapy zwane postojami (*maqām*), które są trwałe i osiąmane dzięki własnym wyrzeczeniom. Dochodząc do nich uczniowie osiągają określone stany duchowe (*hāl*), które są krótkotrwałe i zależne od łaski Boga. Etapy i stany są różnie określane, w zależności od poszczególnych mistrzów i bractw¹⁹.

Wśród bractw, które odegrały znaczącą rolę w historii sufizmu i w kulturze islamu należy wymienić bractwo *qādiriyya* od imienia Abd al – Qādira al – Ğilānīego (zm. 1166 r.), który nie założył własnej szkoły, zaś bractwo było dziełem późniejszych mistyków, którzy uznali Abd al – Qādira za swego mistrza. Bractwo *qādiriyya* pojawiło się w Indiach pod koniec XV w., a następnie w Sudanie w połowie XVI w. i w Turcji w XVIII w. Współcześnie bractwo jest bardzo rozpowszechnione od Maroka aż po Indonezję oraz na Bałkanach i w Chinach. Członkowie bractwa tworzą wspólnoty klasztorne, w których oddają się przede wszystkim modlitwie i kontemplacji. Przedmiotem kontemplacji są teksty koraniczne oraz teksty poezji mistycznej, zaś jej celem osiągnięcie mistycznego poznania Boga i zjednoczenie z Nim. Praktyce kontemplacyjnej towarzyszą charakterystyczne dźwięki muzyki mającej pomóc w koncentracji umysłu. W postawie uczniów bractwo podkreśla przede wszystkim potrzebę pokory, natomiast w ramach swojej działalności unika wszelkiego zaangażowania politycznego, prowadzi zaś szeroką działalność charytatywną.

Bractwo *šādiliyya* od imienia Aš – Šādilīego (zm. 1258 r.) rozwinęło się najszerzej w na terenach Afryki Północnej, gdyż jego działalność wspierali władcy Egiptu w XIV w.

¹⁸ Por. S.H. NASR, *Idee i wartości islamu*, dz. cyt., 125n.

¹⁹ Por. R. CASPAR, "Soufisme", *art. cyt.*, 1612.

Obecnie bractwo nadal działa w Afryce Północnej i w Maroku, Tunezji, Algierii. Doktrynalnie *šādiliyya* nawiązuje do idei wczesnego sufizmu, podkreślając, że na drodze mistycznego poznania należy zachować postawę pełnego poddania się woli Boga i dążyć do indywidualizacji doświadczenia mistycznego. Ośrodkiem tego doświadczenia jest serce człowieka. W praktyce jest to bractwo o łagodnym, umiarkowanym rytuale, w którym charakterystyczne są zbiorowe obrzędy zwane *hadra*. Są to zgromadzenia, podczas których członkowie bractwa siedzą po turecku z rękami wspartymi na kolana, zwróceniem w stronę Mekki i odprawiają modlitwy, które rytualnie poprzedzone są osiągnięciem stanu czystości i sformułowaniem intencji²⁰.

Bractwo *kubrawiyya* od imienia *Nağma ad-Dīn Kubrà* (zm. 1221 r.) opracowało złożoną mistykę barw. I tak biel oznacza islam, zieleń – spokój, błękit – dobroczynność, zaś czerwień - poznanie. Barwy i ich natężenie służą do opisania poszczególnych stanów mistycznych i stopnia zaawansowania duchowego. Jak podkreślają przedstawiciele bractwa nie chodzi więc tu o fizyczną percepcję kolorów zewnętrznymi zmysłami, ale o percepcję ponadzmysłową. Natomiast idee mistyczne *kubrawiyy* uważa się za kwintesencję tradycyjnego mistycyzmu muzułmańskiego. Według tego bractwa osiągnięcie mistycznego poznania wymaga ścisłego przestrzegania reguł *tarīqī* oraz całkowitego oddania się w posłuszeństwie *šayhowi*. Jedynie mistrz potrafi najpełniej objaśnić uczniowi poszczególne etapy duchowej drogi prowadzącej do zjednoczenia z Bogiem. Natomiast do ścisłych reguł, warunkujących postęp na tej drodze, należy zachowanie pełnej czystości, permanentny post, nieustanne milczenie, izolacja od świata i rozmyślanie o Bogu²¹.

Bractwo *čištiyya* od imienia *Mu‘īn ad – Dīn Čištiego* (zm. 1236 r.) cieszyło się dużą popularnością na terenach Indii, ponieważ propagowało ideę społeczeństwa bezklasowego. Dlatego obecnie także jest popularne w Indiach oraz w Pakistanie, Afganistanie i Indonezji. Adeptci tego bractwa wywodzą się z najniższych kast społeczeństwa indyjskiego oraz spośród osób, które pozostają poza wszelkimi kastami. Wprawdzie system kastowy został oficjalnie zakazany i zniesiony w konstytucji Republiki Indii z 1950 r., jednak funkcjonuje on nadal w świadomości społeczeństwa indyjskiego. Ponieważ przez wiele wieków przekreślał on możliwości przeprowadzenia jakichkolwiek zmian społecznych, a nadto uzasadniał istniejącą niesprawiedliwość społeczną, dlatego idea społeczeństwa bezklasowego głoszona przez bractwo *čištiyya* budziła szerokie zainteresowanie. Idee tego bractwa przeniknięte są głębokim humanizmem, gdyż według nich, członkowie bractwa pełnią rolę służebną wobec świata, a szczególnie wobec tych, którzy cierpią. Na swoje utrzymanie mają więc zarabiać ciężką pracą, podejmując się nawet najpodlejszych prac, a zarazem muszą pamiętać i wspomagać najbiedniejszych. Nadto członkowie bractwa muszą żyć w największym ubóstwie, gdyż dobra tego świata uniemożliwiają kontemplowanie Boga²².

Bractwo *bektašiyya* od imienia *Bektāša Rumiego* (zm. 1270 r.) powstało w Anatolii na przełomie XIII i XIV w. i zyskało dużą popularność wśród ludności wiejskiej. Grun-

²⁰ Por. J. DANECKI, *Podstawowe wiadomości o islamie*, dz. cyt., t. II, 37-39.

²¹ Por. H. CORBIN, *Historia filozofii muzułmańskiej*, dz. cyt., 256n.

²² Por. M.M. DZIEKAN, *Pisarze muzułmańscy VII-XX w.*, Warszawa 2003, 35n.

townej reformy bractwa dokonał w XV w. Balim Sultān (zm. 1516 r.), który twierdził, że jest potomkiem Bektaša. Dzięki niemu bractwo cieszyło się niezwykłym prestiżem wśród osmańskich janczarów. Jednak po ich upadku w 1826 r. zaczęło powoli zanikać. W drugiej połowie XIX w. bractwo zaczęło się odradzać i obecnie działa na terenie Turcji, na Bałkanach oraz w Albanii. Reguła bractwa ma charakter eklektyczny łącząc w sobie elementy chrześcijańskie, niektóre praktyki szamańskie oraz elementy zaczerpnięte z innych bractw sufickich. Ważne jest wtajemniczenie, gdyż tylko niewtajemniczonych obowiązuje šari'at. Natomiast wtajemniczeni kierują się ukrytymi znaczeniami Koranu, zwolnieni są z 5-krotnej modlitwy codziennej, rytualne obmycie obowiązuje ich tylko podczas inicjacji, zaś post trwa tylko przez 10 pierwszych dni Ramadanu. Członkowie bractwa wierzą w magiczną siłę liczb, i tak liczba 4 symbolizuje 4 bramy: šari'at, tariqę, ma'rifę i haqīqę, liczba 12 imamów szyickich i apostołów chrześcijańskich, zaś liczba 32 litery alfabetu perskiego. Nadto bractwo rozwinęło symbolikę cech fizjonomii ludzkiej, np. liczba 32 odnosi się także do zmarszczek na twarzy określających losy człowieka i jego przeznaczenie²³.

Bractwo mawlawiyya od imienia Ğalāba od -Dīn Rūmiego (zm. 1273 r.), to bractwo słynnych „wirujących derwiszów” (perskie darwīš - biedak), które szczególnie rozwinęło się na terenach Turcji i ukształtowało ludowe formy sufizmu tureckiego. Charakterystyczną cechą tego bractwa jest umiłowanie muzyki i tańca, dlatego od początku miało ono rozbudowaną orkiestrę, zaś podstawową praktyką był specyficzny taniec rytualny (devr). W rytm brzmiącej muzyki członkowie bractwa, pod kierownictwem prowadzącego, który nie bierze udziału w tańcu, zaczynają wirować. Na początku obracają się bardzo powoli, zaś ich ramiona są skrzyżowane na klatce piersiowej. W miarę przyspieszania tańca, stopniowo wyciągają ramiona w pozycji horyzontalnej, tak że prawa dłoń jest wzniesiona ku górze, zaś lewa opuszczona w dół. Ta postawa ma znaczenie symboliczne, gdyż wskazuje, że wpływy z niebios, otrzymane przez dłoń uniesioną do góry, przekazywane są światu przez dłoń skierowaną ku dołowi. Oczy tańczących są najczęściej zamknięte, zaś głowa delikatnie pochylona ku jednemu z ramion. Kiedy stopniowo przyspieszają obracanie się, wówczas ich długie białe suknie całkowicie się rozwijają. Taniec derwiszów najczęściej interpretowany jest jako nawiązanie do krążenia i ruchu ciał niebieskich, zaś jego celem jest poruszenie i pobudzenie duszy człowieka do wzmoczonej miłości ku Bogu. Dzięki temu rytuałowi człowiek odkrywa i pogłębia duchową miłość, która pozwala duszy doświadczyć obecności i komunii z Bogiem. Bractwo mawlawiyya przywiązuje także znaczenie do symboliki liczb. Na przykład liczba 4 symbolizuje cztery żywioły świata (wodę, ziemię, ogień i powietrze), liczba 5 oznacza pięć filarów islamu, zaś liczba 7 wskazuje na siedem kręgów niebieskich²⁴.

Bractwo naqšbandiyya od imienia ad-Dīna Muhammada al-Buhāriego Naqšbanda (zm. 1389 r.) należy do najpopularniejszych w świecie islamu i odgrywa ważną we

²³ Por. H. CORBIN, *Historia filozofii muzułmańskiej*, dz. cyt., 267; zob. również: J. DANECKI, *Podstawowe wiadomości o islamie*, dz. cyt., 44n; zob. również: A. TOKARCZYK, *Religie współczesnego świata*, Warszawa 1986, 110n.

²⁴ Por. T.S. HALMAN, M. AND, *Mevlana Celaleddin Rumi and whirling dervishes*, Istanbul 1983, 63nn; zob. również: P. KŁODKOWSKI, *Homo mysticus hinduizmu i islamu*, dz. cyt., 163nn.

wszystkich krajach muzułmańskich, a także w Chinach, Indiach i Indonezji. Obrzęd inicjacyjny do bractwa poprzedzony jest trzema miesiącami próby np. ciężkiej pracy fizycznej. Dopiero po pomyślnym przejściu tej próby następuje inicjacja i złożenie przysięgi wierności šajhowi. Reguła bractwa podkreśla, że postępowanie na drodze duchowej domaga się zaufania i głębokiej relacji między mistrzem a uczniem. W praktyce naqšbandiyya odrzuca wszelkie formy demonstracyjnej pobożności, natomiast kładzie nacisk na milczącą medytację, odprawianą tylko raz w tygodniu. Praktyka medytacji wiąże się ze znajomością fizjologii ciała ludzkiego, bowiem, według członków bractwa, dzięki znajomości pięciu lub siedmiu wrażliwych miejsc w ciele, medytacja pozwala człowiekowi poszerzać i pogłębiać swoje myśli, tak, że przenikają one całe jego ciało. Na drodze takiej medytacji dusza ludzka może doświadczyć zjednoczenia z Bogiem. W XVIII w. pewien indyjski sufi opisał tę medytację jako duchową wędrówkę przez litery słowa „Allah”, u kresu której, przy ostatniej literze, medytujący osiąga stan pełnej szczęśliwości²⁵.

Powyżej zaprezentowano niektóre bractwa sufickie, które odegrały istotną rolę w historii islamu. Natomiast przyjmuje się, że w okresie od XII w. do współczesności działało około dwustu głównych bractw, zaś obecnie istnieje około pięćdziesięciu, rozproszonych we wszystkich państwach islamu. Skupiają one prawie pięć milionów członków, przy czym trzy razy więcej osób pozostaje pod wpływem ich nauczania. Bractwa sufickie zawsze odgrywały ważną rolę religijną i społeczną w świecie islamu. Praktykowana przez nie droga mistycznego poznania pozwalała człowiekowi nawiązać bezpośredni kontakt z Bogiem, co było ważnym elementem uzupełniającym jurydyczną doktrynę islamu. Ponadto bractwa tworzyły wspólnoty, w których panowało wzajemne zaufanie i poczucie bezpieczeństwa. Dlatego i współcześnie bractwa sufickie cieszą się dużą popularnością wśród wyznawców islamu, a także nadal wywierają znaczny wpływ na życie religijne, społeczne i polityczne w krajach islamu.

SPECIFICITÉ DE LA SPIRITUALITÉ DE SOUFISME

Résumé

Le soufisme est la dimension mystique de l'islam et l'un des genres de la spiritualité musulmane. Il est apparu en Irak au VII-VIII^e siècle; néanmoins le processus de l'assimilation des idées mystiques par la doctrine orthodoxe a duré quelques siècles (jusqu'au XI^e siècle). Au début du soufisme, de nombreux connaisseurs du droit musulman ont reconnu ces idées comme étrangères à la pensée et à la spiritualité musulmane. Cela concernait particulièrement la définition des relations religieuses entre Dieu et l'homme. Selon la doctrine orthodoxe, la base de la vie religieuse pour le musulman c'est l'acceptation du Coran, la tradition musulmane (sunna) et l'obéissance à la loi musulmane (šarī'a). En revanche, pour le soufisme, le but était d'approfondir la foi à travers la connaissance intuitive de Dieu et d'établir des relations personnelles avec

²⁵ Por. A. SCHIMMEL, "Sufizm", w: *Leksykon religii*, red. F. KÖNIG, H. WALDENFELS, tłum. P. Pachciarek, Warszawa 1977, 246n; zob. również: M. ARKOUN, L. GARDET, *L'islam. Hier – demain*, dz. cyt., 70nn.

Dieu par l'amour spirituel. Mais c'est surtout l'idée d'unification entre l'homme et Dieu par l'amour spirituel (*unio mystica*) qui a provoqué cette opposition de la théologie orthodoxe voyant dans les effets de l'expérience mystique une menace pour les valeurs de la théologie orthodoxe de l'islam.

Malgré ce rejet de reconnaissance par la doctrine orthodoxe, les idées du soufisme se sont diffusées rapidement et ont été de plus en plus populaires parmi les musulmans, les fidèles y trouvant une vie religieuse plus personnelle et plus affective et un contact direct avec Dieu.

Néanmoins, la complexité de cette situation, à savoir celle d'une grande popularité du soufisme et du manque de reconnaissance par les orthodoxies a provoqué un trouble considérable dans la communauté musulmane. Face au danger d'un plus grand trouble et pour apaiser la situation, les théologiens orthodoxes ont préféré atténuer leur opposition envers le soufisme et au XI^e siècle ont accepté ses idées (du soufisme) au sein de la rénovation spirituelle de l'islam.

Dans ce processus de relation entre l'orthodoxie et le soufisme, le moment important a été la mort en martyr de Al-Hallağ (en 922). En effet, ce mystique, au cours d'une extase, aurait prononcé ces paroles: "Je suis la Vérité", et c'est la raison pour laquelle le tribunal orthodoxe l'a condamné à mort. Après sa mort, les représentants du soufisme et de la théologie orthodoxe ont essayé de diminuer les différences entre leurs doctrines. C'est finalement ce qu'a réalisé Al-Gazālī (mort en 1111) qui habilement a réussi à compléter la théologie et le droit musulman en y ajoutant l'expérience mystique.

Aujourd'hui, le soufisme agit dans la structure des fraternités mystiques. A présent, on compte environ 50 fraternités qui regroupent 5 millions de musulmans. Ces fraternités exercent une forte influence sur la vie religieuse, sociale et politique dans les pays de l'islam.