

Filozoficzne podstawy sufizmu w tekstach ibn-Arabiego

1. Sylwetka ibn-Arabiego

Shaykh Muhyi ad-Din Ibn Arabi al-Hatimi nazywany przez swych uczniów Wielkim Mistrzem (Doktor Maximus) urodził się w Murcji (południowo-wschodnia część Hiszpanii) 7 sierpnia 1165 roku. Pochodził ze znanej i poważanej rodziny, zarówno jego ojciec jak i dwaj wujowie byli znanymi znawcami Koranu, prawa i tradycji koranicznej.

W ósmym roku życia opuścił miasto swego urodzenia i przeniósł się do Lizbony. Tam otrzymał muzułmańskie wykształcenie, na które składało się czytanie Koranu oraz nauka podstaw prawa islamskiego. Wkrótce później udał się do Sewilli, która wówczas stanowiła ośrodek administracyjny oraz stolicę intelektualną Andaluzji. Spędził tam kolejne trzydzieści lat swojego życia studiując prawo, teologię i tradycję islamu. To właśnie będąc w Sewilli spotkał swoich pierwszych duchowych mistrzów. W czasie swego pobytu w Sewilli dużo podróżował, odwiedził między innymi Kordobę, w której zawarł znajomość z Awerroesem. Odwiedził również Tunis (1194) i Maroko. W wieku 38 lat (około roku 1201) Ibn Arabi wyruszył na pielgrzymkę do Mekki. W 1202 roku znalazł się w Egipcie wraz ze swym uczniem i sługą Abdullahem al Habashi. Przebywał tam jakiś czas usiłując zgromadzić wokół siebie swoich zwolenników. Po opuszczeniu Egiptu dalej kierował się na Wschód odwiedzając Jerozolimę, Mekkę i Bagdad. Ostatecznie osiadł w Damaszku, gdzie pozostał do końca swego życia i zmarł w 1240 r.

Carl Brockelmann w pracy pt. „Geschichte der arabischen Litteratur” podał, iż Ibn Arabi napisał aż 239 utworów. Większość prac Ibn Arabiego powstała na Wschodzie, szczególnie na terenie Mekki oraz w Damaszku. Uważa się, iż jego największe i najwybitniejsze dzieła powstały w ciągu ostatnich kilkunastu lat życia.

Ibn Arabi był daleki od sprecyzowanego systemu. W pracy „Futuhat”, którą skończył pisać na trzy lata przed swoją śmiercią, w początkowych rozdziałach znajdujemy podstawy systemu, który tworzył, ale samo dzieło jest ogromne i tak nieuporządkowane, że

owe podstawy są prawie zupełnie przysłonięte masą nieważnych lub nie związanych z tematem detali.

To, co wyłania się z twórczości Ibn Arabiego zwykle odbierano jako mniej lub bardziej radykalny panteizm. Ibn Arabi miał świadomość, iż wzbudza podejrzenia, co do swojej ortodoksji, próbował tłumaczyć samego siebie wbrew „urojeniom człowieka, który go prowokuje”. Bardzo często usiłował w swoich tekstach pogodzić ujęcia ortodoksyjne z ideami panteistycznymi. Używał często pospolitych słów, które pochodziły z Koranu, tłumacząc je raz na sposób mistyczny, innym razem - panteistyczny”¹.

Prorok rzekł: „Jest Bóg i nic nie ma z Nim”. Słowa te oznaczają, że istnieje jeden Bóg i nic poza nim.

2. Sufizm - mistyka islamu

Samo określenie pojawiło się w połowie IX wieku, i zazwyczaj wywodzi się od okrycia z grubej wełny - *suf* - w jakie początkowo ubierali się muzułmańscy asceci. Ali Al-Qasin al-Qusayri w swoim „Traktacie o sufizmie” pisze: „A niektórzy mówią, że pochodzi od wyrazu *safa* - czystość, ponieważ etymologicznie *sufi* jest daleki od *safa*. Jeszcze inni wyprowadzają to słowo od wyrazu ‘szereg’ *saff*, jakby oni byli ‘pierwszymi w szeregu’ wobec Boga. A jest to znaczenie prawidłowe, ale językowo nie prowadzi to do słowa *saff* - ‘szereg’. Stowarzyszenie to *ta’ifa* znane jest jednak na tyle, że nie ma konieczności poszukiwania jego etymologii. Ludzie rozprawiają na temat znaczenia *sufizmu* - *tasawwuf* i *sufiego*. I każdy wyraża to, czego sam doświadczył.”²

Kierunek ten w miarę wzrostu popularności spotykał się z równie wzrastającą negatywną reakcją ze strony teologów sunickich. Uważali oni, iż wyznawcy sufizmu przywiązują zbyt dużą wagę do wewnętrznych przeżyć religijnych, ograniczając tym samym praktykowanie rytów przepisanych przez prawo muzułmańskie. Ponadto zarzucano sufizmowi niezgodność z Koranem, z powodu używania rozmaitych wieloznacznych i niejasnych terminów.

¹ A.E. Affifi, *The Mystical Philosophy of Muhyid Din Ibnul Arabi*, Cambridge 1964, s.5

² Ali Al-Qasin al-Qusayri, *Traktat o sufizmie*, tł. Ks. J. Nosowski, Wydawnictwo Akademickie Dialog, W-wa 1997, str. 7

Mimo wybuchających raz po raz prześladowań, sufizm osiągnął ogromną popularność szczególnie w wiekach X i XI. Wspólne recytowanie modlitw, wspomnianie przymiotów boskich poprzez ich wielokrotne powtarzanie – *dikr*, wywołujące koncentrację duchową, która z kolei miała doprowadzić do ekstatycznych uniesień, to niektóre ze sposobów duchowego zjednoczenia się z Bogiem wypracowane przez sufich.

Pierwszym wybitnym teologiem przyjmującym doktrynę mistyczną był cytowany już Imam Al-Qusayri, a jego dzieło w XII wieku podjął Al-Gazali - teolog, mistyk i filozof. To dzięki jego działalności doszło do uzyskania względnego kompromisu pomiędzy sufizmem a ortodoksyjnym sunizmem.

Z początkiem wieku XII-XIV zaczęły pojawiać się bractwa sufich, zwane *derwiszami* (biedakami, ludem), wśród Turków - *chanka* lub *tekke*, w Maroku - *zawiya*. Poza tak zwanym sufizmem ludowym rozwijał się również sufizm naukowy czy filozoficzny, przejawiający się głównie w traktatach o charakterze religijno-mistycznym czy poezji. Najwybitniejszymi przedstawicielami tego kierunku byli Ibn al-Farid oraz Ibn Arabi.

Wyznawcy sufizmu twierdzą, że sufizm jako metoda doświadczania Boga i jako droga do niego prowadząca, istniał zawsze, a tylko w zależności od miejsca, czasu i ludzi przybierał różne formy. Amr Ibn Utman al-Makki miał powiedzieć, że sufizm „polega na tym, iż sługa jest w każdej chwili w tym, w czym jest on pierwszym i najlepszym w danej chwili.”³ Ar-Rudbari dodał, iż sufizm „jest to wyrazistość Bliskości po niewyrazistości Oddalenia.”⁴

Istotnymi elementami sufizmu były: wstrzemięźliwość, czasami wyrzeczenie się dóbr materialnych; modlitwa, rozmyślenia o treści teologicznej; ćwiczenia ascetyczne; samoumartwianie; opieka nad ubogimi. Nie zawsze jednak towarzyszyło sufizmowi wyrzekanie się małżeństwa i życia rodzinnego. Stosowano także pewne szczególne drogi mające na celu doskonalenie ducha, ćwiczenie woli oraz opanowywanie popędów i instynktów naturalnych. Owe drogi składały się z etapów i miejsc zatrzymania oraz szczególnych stanów duchowych uzależnionych od pewnych zewnętrznych i

³ Tamże, s.281

⁴ Tamże, s.282

wewnętrznych okoliczności. Na tych etapach i w owych stanach ćwiczono cnoty moralne, gorliwość, wierność w dochowywaniu zobowiązań, uczciwość społeczną, religijność czy pobożność.

3. Teoria rzeczywistości w tekstach Ibn Arabiego

Teoria rzeczywistości w ujęciu Ibn Arabiego wskazuje na wyraźny wpływ neoplatonizmu. Ibn Arabi modyfikuje go w znany nam skądinąd sposób: oto plotyńska Jednia staje się Bogiem jedynym, a emanacje są tu „tagalli” – objawieniami (chciałoby się powiedzieć: epifaniami) Jedynego Boga.

Kiedy Bóg chciał ujrzeć formy swych imion, co oznaczało ujrzenie swej formy w Istocie przypisanej jego imionom, ukazał całą swą wspaniałość. Odstłonił sobie samemu swój sekret, czyli ujrzał go w istocie, która ujawniła wszystkie Jego atrybuty tak, że jego sekret sam Mu się zmanifestował. Był obserwatorem Siebie Samego przed manifestacją, lecz jego obserwacja nie była taka sama, jak obserwacja jego w innym. (Ibn Arabi)⁵

Tagalli są hierarchicznie uszeregowane, a schodząc niżej tracą swą doskonałość. Istnienie *tagalli*, choć konieczne ze względu na objawianie się Boga, stanowi jedynie Bożą przypadłość, gdyż istnienie jako takie jest wyłącznym przymiotem Boga Jedynego. Istnienie każdej *tagalli* jest formą jej obecności (*hagra*).

Pierwszym ograniczeniem Nieograniczonego były imiona. Drugim ograniczeniem był tron, na którym zajął miejsce. Następnie powiedział, że zstąpi do nieba i na ziemię i obiecał, że będzie rzeczywistością nas wszystkich. On jest rzeczywistością wszystkiego. Gdyby nie był rzeczywistością, nic by nie istniało. Wszystko na świecie jest Jego obliczem. On patrzy i jest widziany; On jest duszą świata. (Ibn Arabi)⁶

Badacze wskazują też na irańskie źródła modyfikacji neoplatonizmu w pismach Ibn Arabiego⁷. Znakiem tego ma być łączenie teorii epifanii z iluminacją. Swoje poglądy Ibn Arabi uzasadnia wizjami i wtajemniczeniem, które dzięki nim uzyskał. Spotykał się wielokrotnie z wróżbitami i mistrzami wiedzy tajemnej, którzy przekazywali mu swoje

⁵ Tamże, s.52

⁶ Tamże, s.61

⁷ J.Wronecka, Wstęp, w: Ibn Arabi, Księga o podróży nocnej do najbardziej szlachetnego miejsca, tł. J.Wronecka, Warszawa 1990, s.X.

tajemnice. Pod ich wpływem Ibn Arabi uczynił ze swego nauczania wiedzę wysoce ezoteryczną, przeznaczoną dla wybranych. Mistyka sufizmu w jego wydaniu stała się dostępna jedynie dla intelektualnej elity. Gruntownego przygotowania filozoficznego wymagało bowiem przyjęcie tezy, stanowiącej podstawę mistyki Ibn Arabiego, że Bóg jest każdym bytem.

Jestestwo Boga przenika organy stworzenia. Tak więc stworzenie jest Bogiem, a Bóg jest tym, co zauważalne w wyobraźnym świecie. Bóg jest tym, co zmysłowe, a świat jest tym, co można wynioskować. Ludzie wierzący i oświeceni widzą Boga w tym świecie. Dla tych, którzy są poza tą grupą Bóg jest tym, co można wydedukować, a świat tym, co można dostrzec, zaobserwować. (Ibn Arabi)⁸

Uznanie tej tezy staje się wiedzą, która stanowi o zbawieniu. Brak owej wiedzy jest piekłem. Sufizm, stanowiący miłowanie Boga, staje się w ten sposób miłowaniem wszystkich bytów, które przecież są Bogiem, a sama miłość staje się w nauczaniu Ibn Arabiego uniwersalnym nakierowaniem się jednostki na cały kosmos.

Konsekwencją tej tezy jest pogląd – występujący już u Awicenny – że litera Koranu przeznaczona jest dla ludzi prostych. Uczony ma inną – intelektualną i doskonalszą – drogę zbawienia, poprzez bezpośrednie uczestnictwo w boskich epifaniach.

4. Bóg w nauczaniu Ibn Arabiego

W systemie Ibn Arabiego miejsce etycznego Boga islamu zajmuje Bóg, który – uznawany za identycznego ze wszechświatem – jest zasadą rządzącą i animującą wszechświat.

„Chwała niech będzie Bogu, który stworzył rzeczy będąc sam w sobie ich istotami”⁹.

Transcendentny Bóg Jedyny jest zarazem immanentnie zawarty we wszystkich stworzeniach w postaci istnienia i mocy.

Jego moc manifestuje się sama. Wciąż się manifestuje i nigdy nie zanika, lecz On pozostał w ukryciu i ukryty. Nazywany jest Pierwszym i Ostatnim, Widzialnym i Ukrytym. Takie zróżnicowanie odbywa się etapami (manazil) i jest ewidentne w mediach manifestacji etapów

⁸ Tamże, s.60

To samo można powiedzieć o wszechwiedzy i reszcie atrybutów, które wyrażają wszelkie relacje między Nim a wszechświatem.

Świat powstaje dzięki przejściu Boga z ukrycia do światła. Wtedy Bóg pozostając sobą staje się zarazem kimś innym, gdyż objawiając ogranicza się sam będąc w swej istocie nieograniczony, staje się widoczny, podczas gdy jest niewidzialny. Cieniem Boga w istocie stworzenia jest Jego Imię. Na tej zasadzie Ibn Arabi opiera też swoją teorię poznawania Boga. Mistyk, tak jak każdy, poznaje to, co widzialne, lecz tylko on potrafi – dzięki tzw. intelektowi aktywnemu - przez pryzmat tego, co widzialne dostrzec prawdziwą niewidzialną rzeczywistość Boga.

Bóg jest istotą rzeczy. Rzeczywistość to Jedność w Całości. Abu Sa'yd al Khurraz twierdzi: Boga nie można rozpoznać dopóki nie zmanifestuje się w sprzecznościach i pomimo sprzeczności należy rozpoznać jego Otwartość. On jest Pierwszym; On jest Ostatnim; On jest Widoczny ; On jest Ukryty. On widzi sam Siebie w stworzeniu, a nikt inny go nie widzi i nie ma nikogo innego, przed kim mógłby się schować. Jego imiona to Abu Sa'yd al Khurraz i inni. Nie ujawniony jest taki sam, jak ujawniony. Stwórca jest tworzonym i stwórcą. Różność w jedności. Ta sama rzeczywistość jest zarówno jednością, jak mnogością. (Ibn Arabi)¹⁰

Bez wątplenia mamy tu do czynienia z pewną formą panteizmu, która poczynając od założenia, że Bóg jest absolutem, bytem nieskończonym i wiecznym, źródłem i wiecznym gruntem wszystkiego co jest, było i będzie, stopniowo przybiera formę akosmizmu, zgodnie z którą istnieje świat zjawisk, lecz stanowi on jedynie cień tego, co leży za nim. Jest to albo wynik religijnej koncepcji Boga jako wszechobejmującej i wiecznej rzeczywistości, albo założenia, że Absolut jest wszystkim, co istnieje. Rozstrzygnięcie tej kwestii polega na odpowiedzi na pytanie, czy panteizm Ibn Arabiego jest wynikiem jego mistycznych przeżyć, czy też ów mistycyzm jest warunkowany panteistycznym widzeniem rzeczywistości. Wydaje się, że Ibn Arabiemu trzeba zarezerwować tę pierwszą ewentualność, drugą pozostawiając Spinozie i może Heglowi.

Ibn Arabi, zmieniwszy koncepcję Boga islamu i zastąpiwszy ją zupełnie inną, starał się pozostawić wszystkie atrybuty etyczne, które czynią Boga osobą, ale nie zawsze to mu się udawało. Czasami łączył harmonijnie te dwa różne, panteistyczne i teistyczne

⁹ Tamże, s.54.

¹⁰ Tamże, s.56

pojęcia Boga, lecz, według A.E. Affifi, czynił to zupełnie nieprzekonująco. Jak można bowiem zharmonizować pojęcie Allaha, któremu „nic nie jest podobne” z pojęciem panteistycznym, gdzie Bóg „jest wszędzie i wszystkim” zapytuje badacz.

***„Nie ma innej potęgi lub siły, niż dana od Boga”. Bóg prowadzi cię do dobrych uczynków i nagradza cię. Jeśli niebo jest nagrodą za to coś czynił, gdzie jest Boska wielkoduszność, którą mu przypisują?
Obdarzono cię wiedzą, że stanowisz o sobie. Lecz nie dano ci wiedzy o swym własnym pochodzeniu. Jeśli nie jesteś autorem tego, za co spodziewasz się rekompensaty, to jak pokierujesz własnymi uczynkami ? (Ibn Arabi)***

Wydaje się, że problem wszechpotęgi Boga Ibn Arabi przenosi na pozycję swoiście moralną, ukazując ją jako aspekt miłosnej bliskości Boga i człowieka.

Kiedy stworzenie jest strapione, Bóg też jest strapiony tak bardzo, jak Jego Jestestwo przenika Jego stworzenie.

Wnioski

Panteiści muzułmańscy łatwo przeszli od koncepcji Boga islamu do Boga rzeczywistości metafizycznej – od jedności islamu, to znaczy od prostej monoteistycznej muzułmańskiej doktryny do filozoficznej nauki o jedności bytu, czyli od tezy, że „istnieje tylko jeden Bóg” do tezy, że „w egzystencji nie ma niczego poza Bogiem”.

Muzułmanie nastawieni filozoficznie znaleźli pewien komfort w spekulacji; nastawieni mistycznie znaleźli swój nieomylny dowód w ekstatycznym doświadczeniu, w którym odczuli sami dla siebie jedność całości i wewnątrz jedności we wszystkim. Ibn Arabi połączył obie te metody. A.E. Affifi uważa, iż udało mu się, jak żadnemu innemu filozofowi, dowieść fundamentalnych twierdzeń, że Bóg jest całością lub że całość jest jednością.

Historyk filozofii, zapoznając się z poglądami Ibn Arabiego, odnosi nieodparte wrażenie, że podobne poglądy i dość podobne okoliczności ich formułowania spotykał dość często w dziejach ludzkich idei. Niekiedy jest w stanie pokazać zależność, tak jak np. to, że Ibn Arabi czerpał całymi garściami z neoplatonizmu Plotyna i pewnie Porfiriusza. Nie ma jednak przesłanek do twierdzenia, że arabski mistyk zapoznał się także z pismami

Dionizego Pseudo-Areopagity, a przede wszystkim z myślą Jana Szkota Eriugeny. U tego ostatniego znajdujemy nie tylko podobne myśli, lecz niemal analogiczną terminologię.

Jeśli chodzi o wpływy Ibn Arabiego w Europie, to są one niewątpliwe i tylko częściowo zbadane, np. *Księga o podróży* prowadzi czytelnika przez kolejne objawienia, których doznaje suffi, szukając mądrości, szlachetności i prawdy. Ta mistyczno-filozoficzna podróż nawiązuje do znanej legendy o nocnej wędrówce Proroka. *Księga o podróży* stanowiła prawdopodobnie jedną z inspiracji *Boskiej komedii* Dantego. Przypuszcza się również, że z nauką Ibn Arabiego zetknął się twórca nowożytnego panteizmu, Benedykt Spinoza, podczas swych studiów nad heterodoksyjną scholastyką żydowską. Na długo wcześniej przed Spinozą z panteistycznymi poglądami mistyków mamy do czynienia w tzw. mistyce niderlandzkiej lub nadreńskiej. Niektóre poglądy Mistrza Ekharta i innych przedstawicieli tej mistyki wykazują daleko idące podobieństwo do ujęć Ibn Arabiego.

Obserwacje te zdają się potwierdzać twierdzenie E.Gilsona na temat jedności doświadczenia filozoficznego, niezależnego od epok historycznych, warunków geograficznych, politycznych społecznych i także religijnych.

Opracował Artur Andrzejuk

(na podstawie m.in pracy magisterskiej Iwony Jakubiec pt. *Ibn Arabi. Życie i poglądy filozoficzne*)