

# Adam Wąs

---

## Bóg (Allah) w głównych nurtach teologii muzułmańskiej : próba odpowiedzi na pytanie: Ten sam Bóg?

---

Biblioteka Teologii Fundamentalnej 11, 36-57

---

2016

Artykuł został opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej [bazhum.muzhp.pl](http://bazhum.muzhp.pl), gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

*Adam Wąs SVD*<sup>1</sup>

---

## **Bóg (Allah) w głównych nurtach teologii muzułmańskiej. Próba odpowiedzi na pytanie: Ten sam Bóg?**

Refleksja teologiczna jest odpowiedzią na treści Boskiego objawienia, które człowiek stara się ująć w koncepcje, pojęcia i nazwy. Ten proces dokonuje się zawsze w określonym kontekście i przy wykorzystaniu osiągnięć innych dyscyplin naukowych. Skutkuje to rozwojem (zmiennością) i ubogaceniem myśli teologicznej, która odnosi się do istniejących (stałych) terminów. Bardzo wyraźnie widać to w teologicznej tradycji muzułmańskiej w kontekście pojęcia Boga. Mówienie o Nim, przyjmuje czasami bardziej formę własnych interpretacji i wyobrażeń niż tego, czym, a w zasadzie kim On jest. Niezależnie od faktu, że źródłem tego mówienie o Bogu są Pismo i Tradycja, pozostaje ono w znacznej mierze interpretacją teologiczną. W islamie przemyślenia nad objawionymi prawdami łączą się z wydarzeniami i procesami historycznymi. Już pierwsi muzułmanie dostrzegli ten problem. Ibn Abbas (619–687) miał powiedzieć: „Strzeżcie się, abyście nie myśleli o istocie Boga (ponieważ i tak jej nie pojmiecie), myślcie

---

<sup>1</sup> Ks. dr Adam Wąs SVD (ur. 1963) islamolog, arabista, teolog, adiunkt w Katedrze Teologii Religii KUL. Studia specjalistyczne na Papieskim Instytucie Studiów Arabistycznych i Islamologicznych w Rzymie i na KUL. Studiował także w Niemczech, Jordanii, Tunezji i Egipcie. W latach 1991–1994 pracował jako duchowny katolicki w Kenii. Zajmuje się fundamentalizmem islamskim, dialogiem chrześcijańsko-muzułmańskim oraz zjawiskiem islamskiej misji. Członek Komitetu ds. Dialogu z Religiami Niechrześcijańskimi przy KEP. Długoletni Współprzewodniczący Rady Wspólnej Katolików i Muzułmanów w Polsce. Autor i współautor licznych publikacji.

raczej o jego dobrodziejstwach, którymi was obdarzył”<sup>2</sup>. Podobnie wyraził się Dżafar as-Sadiq (702–765) „Bóg jest zbyt wielki i zbyt szlachetny, żeby jego stworzenie mogło go w pełni rozpoznać”<sup>3</sup>. Obaj uczeni wskazują na napięcie, które istnieje pomiędzy *poznaniem odgórnym* czyli duchowym a *poznaniem oddolnym*, czyli zmysłowym lub racjonalnym. To napięcie odczuwalne jest w nurtach teologii islamskiej do tego stopnia, że rodzi się pytanie: czy teologowie mówią jeszcze o tym samym Bogu.

### Allāh (الله) czy Bóg?

Odpowiednikiem arabskiego wyrazu *Allah* w języku polskim jest słowo *Bóg*. Arabiści wyjaśniają, iż ten termin<sup>4</sup> składa się z dwóch części: rodzajnika określonego *al-* i nieokreślonego rzeczownika *'ilah* (*bóstwo*). W wyniku językowych praw asymilacji *al-'ilah* przekształciło się w *Allah* i w tej formie odnosi się do określonego Boga jako nazwa rodzajowa<sup>5</sup>.

Zdecydowana większość muzułmanów nie zgadza się na tłumaczenie tego terminu, ponieważ – ich zdaniem – *Allah* jest imieniem własnym Boga i dlatego należy je używać w arabskiej formie (w transkrypcji) we wszystkich językach. Wyjątkowość terminologiczną porównują do imienia *Jahwe* w judaizmie. Przeciwno

---

<sup>2</sup> Cyt. za: Abd el-Halim Ragab, Gott zwischen Transzendenz und Immanenz. Zum Gottesbild aus islamischer Perspektive, w: „Der stets größere Gott”. Gottesvorstellungen in Christentum und Islam, red. A. Renz, Regensburg 2012, s. 141.

<sup>3</sup> Cyt. za: J. van Ess, Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jahrhundert Hidschra. Geschichte des religiösen Denkens im frühen Islam, Bd. IV, Berlin-New York 1997, s. 363.

<sup>4</sup> Powstał na semickim rdzeniu *'-l* poszerzonym o *h*, aby zachować trójspółgłoskowość.

<sup>5</sup> Zob. J. Danecki, Podstawowe wiadomości o islamie, t. 1, Warszawa 1999, s. 111; G. Rizzardi, Introduzione all'islām, Brescia 1992, s. 66-67. Na temat koncepcji Boga wśród Arabów przed islamem zob. Sh. Kitab, Rozwój koncepcji Boga w kulturze arabskiej przed islamem, Toruń 2002.

monopolizacji terminu *Allah* przez muzułmanów przemawiają argumenty historyczne i praktyczne. Z przesłanek historycznych wynika, że sama nazwa nie pojawiła się wraz z Mahometem i tradycją muzułmańską. Zarówno koncepcja najwyższego bóstwa, jak i sam termin były znane kulturze arabskiej przed islamem. *Allah* należał do panteonu arabskich bóstw, czczony jako stwórca świata i ojciec trzech ważnych bogiń: Mana, Uzza i Lat<sup>6</sup>. W aspekcie praktycznym na uwagę zasługuje fakt, że tego samego terminu *Allah* – w odniesieniu do Boga – używają nie tylko wyznawcy islamu. Również arabscy chrześcijanie nazywają swego trójjedynego Boga *Allahem* w Piśmie Świętym, liturgii i życiu codziennym. Występuje on już w pierwszym zdaniu księgi Rodzaju:

*Na początku Bóg (Allah) stworzył niebo i ziemię;*  
 فِي الْبَدَءِ خَلَقَ اللهُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ (Rdz 1,1)

i w różnych formach stosowany jest w całej Biblii. Religijna transformacja arabskiego świata i powstanie muzułmańskiej koncepcji Boga nie upoważnia muzułmanów do monopolizowania terminu *Allah*. Tym samym nie przekonuje też argumentacja o konieczności przenoszenia arabskiego terminu do tłumaczeń i opracowań w innych językach.

## **Bóg – Jeden i Jedyny**

Najważniejsze przesłanie Koranu o bezkompromisowym monoteizmie kształtowało się w kontekście nasilającego się konfliktu Mahometa z elitami Mekki. Prorok islamu oczyścił staroarabskie pojęcia religijne z naleciałości politeistycznych i stworzył podstawy muzułmańskiej koncepcji Boga. Miejsce nieokreślonego i niedosięгнуłego stwórcy świata zajął transcendentny i osobowy byt, objawiający się w Koranie m.in. jako wszechmocny, miłosierny i sprawiedliwy sędzia. Na podstawie istniejących na Bliskim

<sup>6</sup> Zob. K. Hitti, *Dzieje Arabów*, przekład W. Dembski, M. Skuratowicz, E. Szymański, Warszawa 1969, s. 85-86; J. Danecki, *Arabowie*, Warszawa 2001, s. 67.

Wschodzie monoteizmów powstał obraz Boga, zawierający rozmaite elementy tradycji staroarabskiej, judaistycznej, chrześcijańskiej i judeochrześcijańskiej<sup>7</sup>.

Przykładowo istotę islamskiego monoteizmu wyrażają definicje dwóch wielkich teologów islamskich. Al-Aszari (zm. 935) opisując Boga twierdził: „On jeden nie ma początku, nie ma nic innego, co by nie miało początku, i nie ma prócz niego żadnego innego boga, nie posiada żadnego towarzysza w sprawowaniu rządów, żadnego doradcy dla swej mocy i żadnego pomocnika przy ustanawianiu tego, co ustanawia, lub tworzeniu tego, co stwarza; nie stworzył wszechświata według jakiegokolwiek uprzedniego wzoru, a stworzenie jakiegokolwiek rzeczy nie jest dla niego łatwiejsze ani trudniejsze niż stworzenie jakiegokolwiek innej rzeczy; nie może osiągnąć żadnej korzyści, ani ponieść żadnej szkody; radość ani rozkosz nie mają doń przystępu, a strata i ból nie mogą go dotknąć; nie ma żadnych granic, które czyniłyby go skończonym”<sup>8</sup>. Natomiast Abu Hamid al-Ghazali (zm. 1111) scharakteryzował islamskiego Boga w sposób następujący: „Bóg jest jeden w swej istocie, nie ma współuczestników (*szarik*), jedyny w swoim rodzaju (*fard*), jest suwerenny, bez konkurentów, jeden, odwieczny, bez początku, nieustannie istniejący, bez końca, On jest pierwszy i Ostatni, rozpoznawalny i zakryty jednocześnie. Nie ma ciała; nie można go ani podzielić ani zmierzyć, nie jest ani substancją ani przypadłością. Nie można go z niczym porównać”<sup>9</sup>. Oba obrazy zawierają istotę islamskiego monoteizmu, tzn. wiary nie tylko w **jednego**, ale i **jedynego** Boga (*tauhid*)<sup>10</sup>. Muzułmanie wyrażają tę wiarę w pierwszej części swego

<sup>7</sup> Zob. A.Th. Khoury, *Der Islam*, Freiburg 19953, s. 95; J. Danecki, *Podstawowe wiadomości o islamie*, t. 1, s. 111.

<sup>8</sup> Cyt. za H. von Glasenapp, *Religie niechrześcijańskie*, przekład S. Łypacewicz Warszawa 1966, s. 215-216.

<sup>9</sup> Abu Hamid al-Ghazali, *Ihja' Ulum ad-Din* [Ożywienie nauk religijnych], t. 2, cyt. za: [www.ghazali.org/ihya/ihya.htm](http://www.ghazali.org/ihya/ihya.htm), dostęp 10.05.2016.

<sup>10</sup> Na temat nauki o jedności (*tauhid*) zob. I. Hussain, *Taḥid i širk. Monoteizm i politeizm*, Białystok 1999; T. Sonn, *Tawhid*, w: *The Oxford Encyclopedia of the*

*credo*, tzw. *szahadzie*, która brzmi: „Nie ma bóstwa innego niż Bóg” (*La illaha illa Allah*)<sup>11</sup>. Centralny temat jedności i jedyności Boga dominuje w Koranie, a najbardziej jednoznaczne przesłanie zawiera sura pt. „Szczerłość wiary”, w której padają następujące słowa: „On – Bóg Jeden, Bóg Wiekuisty! Nie zrodził i nie został zrodzony. Nikt Jemu nie jest równy!” (112,1-4)<sup>12</sup>. Wszystkie islamskie prawdy wiary oraz obowiązki zawarte w prawie muzułmańskim są podporządkowane wierze w tak pojętego Boga.

Podstawą absolutnego monoteizmu muzułmańskiego jest rozumienie islamu jako religii, którą Bóg wpisał w naturę ludzką<sup>13</sup>. W akcie stworzenia Bóg uposażył człowieka w tzw. *sensus numinus (fitra)*, który umożliwia mu wchodzenie w relacje z Bogiem. Dzięki tej zdolności potrafi on rozpoznać swego stwórcę, uznać w nim ostateczne źródło istnienia i cel swej egzystencji. Koran ujmuje to w sposób następujący: „Przeto zwróć swoje oblicze ku religii, jak człowiek gorliwie pobożny, zgodnie z naturą, jaką Bóg obdarzył ludzi przy stworzeniu. – Nie ma żadnej odmiany w stworzeniu Boga! – To jest religia prawdziwa, lecz większość ludzi [tego] nie wie” (30,30). Muzułmanie są przekonani, że człowiek jest istotą religijną, nie tylko w sensie *homo religiosus*, lecz *homo islamicus*<sup>14</sup>. Oznacza to, że założycielem islamu jest Bóg, a Mahomet nadał tej

---

Modern Islamic World, red. J.L. Esposito, t. 4, New York 1995, s.190-199; Al-Faruqi, On the Nature of Islamic Da'wah, w: Christian Mission and Islamic Da'wah. Proceedings of the Chambesy Dialogue Consultation, London 1982, s. 39-41.

<sup>11</sup> Natomiast druga część islamskiego wyznania wiary brzmi: „Mahomet jest posłańcem Boga” (wa Muhammadun rasulu Allah). Szahada stwierdza jedynobóstwo i potwierdza prorocze posłannictwo Mahometa. W praktyce wypowiedzenie szahady poprzedza stwierdzenie: *Aszhadu inna* („daję świadectwo/zaświadczam, że”). Szahada (od czasownika *szahida* – „zaświadczać”) oznacza „dawanie świadectwa”. W Koranie nie ma pełnej formy muzułmańskiego wyznania wiary. Samo stwierdzenie mówiące o jedyności Boga w formie *La ilaha illa Allah* znajduje się w surach: 37,35 i 47,19.

<sup>12</sup> Wszystkie cytaty koraniczne za: Koran, przekład J. Bielawski, Warszawa 1986.

<sup>13</sup> Ten rodzaj religii określa się jako *din al-fitra (religio naturalis)*.

<sup>14</sup> Zob. Al-Faruqi, On the Nature of Islamic Da'wah, s. 37-38.

religii historyczny początek w VII wieku po Chrystusie. Ponieważ Bóg stworzył człowieka (Adama) muzułmaninem, wszyscy ludzie rodzą się wyznawcami islamu. Przyczyną odejścia ze wspólnoty (*ummy*) jest wpływ nieislamskiego środowiska (rodziców, rodziny i społeczeństwa). Zadaniem muzułmanów jest doprowadzenie całej ludzkości do uznania pierwotnej formy religii zgodnej z zamysłem Boga. Islamska historia religii jest – z jednej strony – historią prareligii, która została objawiona ludzkości od Adama do Mahometa, a z drugiej – historią odpowiedzi wspólnot religijnych na otrzymane proroctwa i związane z nimi Księgi Święte<sup>15</sup>. Islam pozostaje wprawdzie religią zainspirowaną przez Boga, ale – ze względu na ludzką słabość i skłonność do grzechu – nieprzyjętą przez wszystkich. Uniwersalny charakter Bożego objawienia dowodzi, że Bóg Koranu nie jest tylko Bogiem muzułmanów, lecz jest Bogiem wszystkich ludzi. Podstawą tej tezy jest fragment sury pt. „Krowa”: „Do Boga należy Wschód i Zachód! I gdziekolwiek się obrócić, tam jest oblicze Boga! Zaprawdę Bóg jest wszechobjęający, wszechwiedzący!” (2,115).

Według islamskiej kosmologii Bóg, który stworzył świat i troszczy się o jego losy, pozostaje poza światem. Bóg objawia się jako Pan (*rabb*) i jako stwórca świata i człowieka. Mimo, iż Koran nie zawiera szczegółowego opisu stworzenia (41,9-12) na wzór biblijny, idea Stwórcy i jego relacji do stworzenia występuje w tej Księdze bardzo często. Stwórcze działanie Boga w koranicznej perspektywie nie jest jednym zakończonym aktem, ale nieustan-

<sup>15</sup> Koran wymienia liczną grupę proroków od Adama przez wybranych proroków biblijnych do Mahometa. Najwyżej ustawieni są Abraham i Mojżesz, niżej Jezus. Ponad nimi wszystkimi umieszcza się Mahometa, którego misja różni się od pozostałych proroków tym, że ma charakter uniwersalny – skierowana jest do całej ludzkości. Nie polega ona na głoszeniu nowego objawienia, lecz jest potwierdzeniem wcześniejszych objawień. Poprzednicy Mahometa byli posłani do partykularnej grupy etnicznej lub językowej. Koran wyróżnia dwa rodzaje boskich wysłanników: posłaniec (*rasul*) i prorok (*nabi*). Niektórzy z proroków otrzymali misję przekazania ludzkości świętej księgi. Zob. A.J. Wensinck, *Rasul*, w: *Encyclopaedia of Islam*, CD-ROM Edition v.1.0, Koninklijke Brill NV, Leiden 1999.

nie trwającym dziełem, które człowiek jest w stanie rozpoznać (30,19). Bóg nie jest po prostu stwórcą świata, ale podtrzymuje go w istnieniu. Bóg jest panem historii, linearnej, nie cyklicznie powtarzającej się. Jako Pan stworzenia Bóg nie oddalił się od swego stworzenia, ale jest ciągle obecny i działa. W tym sensie człowiek jest od Boga zależny.

Transcendentna rzeczywistość Boga i rzeczywistość stworzenia są nie tylko ontologicznie różne, ale również na zawsze oddzielone. Islam nie dopuszcza inkarnacji, która mogłaby nosić znamiona politeizmu. Relacja między Stwórcą i stworzeniem dokonuje się przez całkowite poddanie się Bożej woli, która objawiona w Koranie jest imperatywem religijnego i moralnego postępowania.

Absolutny monoteizm muzułmański jest tak bezkompromisowy, że nie dopuszcza nawet pozoru politeizmu. Głosząc, że Bogu nie wolno przypisywać ani żadnych towarzyszy, ani posiadania potomstwa, muzułmanie występują nie tylko przeciw politeizmowi, ale zajmują także krytyczne stanowisko wobec chrześcijan, którym zarzucają ubóstwienie Jezusa i wiarę w trzech Bogów<sup>16</sup>. W rzeczywistości oznacza to bezwzględne zanegowanie chrześcijańskiego dogmatu Trójcy Świętej i wcielenia Boga oraz idei odkupienia<sup>17</sup>. Islamski monoteizm występuje nie tylko przeciw politeizmowi zewnętrznemu, lecz neguje też jakikolwiek podział wewnętrznej istoty Boga. Bóg jest jeden. Koraniczne przesłanie o wyjątkowości i inności Boga, jak choćby to krótkie stwierdzenie z sury pt. „Narada”: „Nic nie jest do Niego podobne” (42,11) oznacza, że Bóg nie jest ciałem materialnym, ani substancją, ani przypadłością. Nie jest związany ani czasem, ani przestrze-

---

<sup>16</sup> Na temat chrześcijańskiego ujęcia tajemnicy Boga w islamie widzianej w perspektywie dialogicznej zob. E. Sakowicz, *Dialog Kościoła z islamem według dokumentów soborowych i posoborowych* (1963-1999), Warszawa 2000, s. 254-293; Ch.M. Guzzetti, *Christo e Allāh*, Torino 1983, s. 70-96.

<sup>17</sup> Szerzej na temat stosunku islamu do Trójcy Świętej zob. R. Leuze, *Christentum und Islam*, Tübingen 1994, s. 143-151.



nią. Mimo swego transcendentnego charakteru jest jednak bliski człowiekowi: „My jesteśmy bliżej niego [człowieka] aniżeli arteria jego szyi” (50,16). Muzułmanie wierzą, że swą bliskość Bóg wyraża przez Słowo, które stało się Księgą oraz przez imiona i Boże przymioty. Tradycja muzułmańska wyróżnia 99 tzw. „najpiękniejszych imion” (*Al-Asma' al-Husna*), które oddają Boże atrybuty<sup>18</sup>, a tym samym pomagają muzułmanom *zbliżyć się* do transcendentnego Boga i *doświadczyć* jego obecności. Przesłanie o Bożych imionach zawierają między innymi następujące fragmenty Koranu: „Do Boga należą najpiękniejsze imiona, Wzywajcie go więc nimi” (7, 180); „Bóg! Nie ma boga jak tylko On. Do Niego należą najpiękniejsze imiona” (20,8); „On jest Bogiem! Stworzycielem, Twórcą, Kształtującym! Do Niego należą najpiękniejsze imiona! Głosi jego chwałę to, co jest w niebiosach i to co jest na ziemi! On jest Potężny, Mądry” (59,24). Problematykę Bożych imion podejmuje także Sunna. Hadis przekazany przez Abu Hurajrę podaje, że „Bóg posiada 99 imion, sto minus jedno, gdyż On – sam Jeden – Nieparzysty lubi być określany przez te imiona, kolejno, jedno po drugim. Ktokolwiek zna 99 imion Boga wejdzie do raju”<sup>19</sup>.

Ortodoksja islamu przyjmuje za aszarytami następującą klasyfikację imion i atrybutów Boga: 1. Istnienie jako istota Boga; 2. Określenie Boskiej natury, tzw. atrybuty negatywne np. nieskończony; 3. Atrybuty pojęciowe (dodane do istoty, np. wiedza, wola, mowa); 4. Atrybuty działania (akt Boga wobec stworzenia)<sup>20</sup>.

Analizując 99 imion Boga niemieccy islamolodzy Monika i Udo Tworuschka wyróżnili natomiast następujące grupy przymiotów Boga, które wyrażają określone imiona: 1. **Miłosierdzie**

<sup>18</sup> Systematyczne i bardzo szczegółowe opracowanie 99 imion Boga w literaturze polskiej podaje J. Nosowski, *Teologia Koranu*, Warszawa 1970, s. 9-105. Alfabetyczny wykaz imion autor podaje na stronie 105; inny wykaz pięknych imion Boga zob. J. Danecki, *Podstawowe wiadomości o islamie*, t. 2, Warszawa 1998, s. 230-235.

<sup>19</sup> Za: L. Gardet, *Al-Asmā Al-Husnā*, w: *Encyclopaedia of Islam*, CD-ROM Edition v.1.0. Brill NV, Leiden 1999.

<sup>20</sup> Zob. R. Caspar, *Islamic Theology. II Doctrines*, Rome 2007, s. 66.

**Boże** znajduje wyraz w następujących imionach: Litościwy, Miłosierny, Łaskawy, Wielki przebaczący, Stale przebaczący, Odpuszczający, Przyjmujący Skruchę, Miłujący i Pełen Litości, Życliwy, Udzielający, Użyczający, Żywiciel, Szczodry, Dobrotliwy, Wysłuchujący, Wyrozumiały, Otwierający, Dobroczynny, Pokój, Społegliwy Przyjaciel, Pomocnik, Cierpliwy, Dobroczyńca, Rozdawca, Prowadzący *prostą drogą*, Dobrodziej, Zadośćczyniący, Dawca Bezpieczeństwa; 2. **Stwórczą działalność Boga** wyrażają następujące imiona: Stwórca, Kształtujący, Formujący, Sprawca Stworzenia, Powtarzający Akt Stworzenia, Użyczający Życia, Zabierający Życie; 3. **Sprawiedliwość Bożą**: Sprawiedliwy, Słusznie działający, Prawdziwy, Sędzia Pojednawczy, Wiarygodny, Rzecznik, Poddający Niegodziwców Sprawiedliwości, Świadek, Rachujący; 4. **Atrybuty Boga**: Żywy, Stały, Wyjątkowy, Światłość, Święty, Wszystko Ogarniający swą potęgą, Przemózny, Dumny, Wzniosły, Chwalebny, Wielki, Dostojny, Niepojęty; 5. **Warunki sprawczości Bożej**: Wiedzący, Mądry, Wszystko znający, Czujny, Wszystko Obejmujący swą wiedzą, Mocny, Pierwszy, Ostatni, Prawy, Dziedzic, Pozostający przy życiu<sup>21</sup>.

## **Zróżnicowanie stanowisk teologicznych w postrzeganiu (tego samego?) Boga**

### **1. Mutazylici – hanbalici – aszaryci<sup>22</sup>**

Imiona i atrybuty Boga stanowią najważniejszy problemem islamskiej teologii<sup>23</sup>. Należy jednak pamiętać, że *teologia*, pojmo-

<sup>21</sup> Zob. M.U. Tworuschka, Islam. Mały słownik, przekład J. Marzęcki, Warszawa 1995, s. 59-60. Istnieją różne kryteria uporządkowania łączenia Bożych imion w grupy. Inne zob. L. Gardet, Allāh, w: Encyclopaedia of Islam, CD-ROM Edition v.1.0. Brill NV Leiden 1999; J. Nosowski, Teologia Koranu; F. Kholeif, Der Gott des Korans, w: Der Gott des Christentums und des Islams, red. A. Bsteh, Mödling 1978, s. 69-82.

<sup>22</sup> Zob. R. Caspar, Islamic Theology, s. 61-71.

<sup>23</sup> Na temat teologii w islamie zob. T. Nagel, Geschichte der islamischen Theologie. Von Mohammed bis zur Gegenwart, München 1994; W.M. Watt. Islamic

wana na *wzór* teologii chrześcijańskiej, w islamie nigdy nie istniała. W tradycji muzułmańskiej mówi się o tzw. *'ilm al-kalam* lub dialektycznej teologii islamu. Silny charakter apologetyczny i herezjologiczny tej teologii wynikał z jej zadania, jakie miała spełniać, a mianowicie określenie zasad muzułmańskiej ortodoksji. Tak rozumiana teologia umieszcza problem mówienia i wiedzy o Bogu na poziomie języka i prawa, tzn. szuka odpowiedzi na pytanie: w jaki sposób nazywać (*tasmijja*) i opisywać (*wasf*) Boga ludzkim językiem zgodnie z Bożym prawem? Jeśli transcendentny Bóg jest całkowicie inny niż stworzenie, to czy stworzony język opisuje Go lub mówi o Nim w sposób należyty? Czy użycie porównań oznacza sprowadzanie Boga do stworzenia? Czy ludzkie mówienie o Bogu oznacza rzeczywistość w Bogu, czy też jest ludzką konwencją, aby postępować zgodnie z logiką i zasadami językowymi, ale bez kontaktu z Boską rzeczywistością. Relacja między imieniem Boskim (*ism*) a tym, co jest nazwane, a także relacja między aktem nazywania a boskimi atrybutami i obiektem tych atrybutów należały w tradycji muzułmańskiej do nauki o języku i były jej przedmiotem badawczym.

Tradycja muzułmańska rozróżnia między imionami boskimi i boskimi atrybutami (przymiotami). W językach europejskich imionami Bożymi są przymiotniki (imiesłowy: czynny i bierny). Należą do nich m.in.: istniejący, wiedzący, mogący, wszechmocny i sprawiedliwy. Atrybuty (przymioty) to z kolei rzeczowniki jakościowe: wiedza, moc czy wola. Imiona stawiane są nad atrybutami, gdyż występują częściej w Koranie.

Różnorodność postrzegania Boga w kontekście jego imion i atrybutów widać najwyraźniej na przykładzie trzech stanowisk: mutazylitów (racjonalistów), hanbalitów (tradycjonalistów) i aszarytów<sup>24</sup>.

---

Philosophy and Theology, Edinburgh 19954, M. Fakhry, A Short Introduction to Islamic Philosophy, Theology and Mysticism. Oxford 1997; J. Danecki, Podstawowe wiadomości o islamie, t. 1, s. 160-212.

<sup>24</sup> Obok wspomnianych hanbalitów, mutazylitów i aszarytów do klasycznych kierunków teologicznych w islamie zalicza się także charydżytów, murdżytów i kadarytów.

Wskutek kompromisu i wypracowania stanowiska pośredniego, tych ostatnich uważa się za twórców islamskiej ortodoksji.

Za twórców mutazylizmu uznaje się Wasila Ibn Atę (zm. 748) oraz Amra Ibn Ubajda (zm. 761). Zwolennicy tego nurtu tworzyli głównie w Basrze i Bagdadzie w okresie od VIII do X wieku. W spekulacji teologicznej stosowali metody przejęte z filozofii hellenistycznej. Mutazylici głosili prymat rozumu nad wiarą. Oprócz dwóch głównych kwestii, tj. odrzucenia odwieczności Koranu i przypisywania Bogu jakichkolwiek cech antropomorficznych, ich poglądy dotyczyły: sprawiedliwości Bożej, będącej gwarantem wolnej woli człowieka oraz pośredniej pozycji grzesznika w kwestii osądu. Doktryna mutazylicka obowiązywała w kalifacie za panowania Al-Mamuna (813–833). W 849 roku kalif Al-Mutawakil doktrynę odrzucił i rozpoczął prześladowania mutazylitów.

Aszaryzm jako nurt w teologii islamskiej powstał w X wieku, a jego nazwa pochodzi od twórcy Al-Aszarego (zm. 935). Zwolennicy tego kierunku odrzucali skrajne formy tradycjonalizmu, np. literalizm czy naśladownictwo (*taklid*). Głosili zgodność rozumu z objawieniem, opowiadając się jednak za prymatem wiary nad rozumem. Wypracowali pośrednią koncepcję wolnej woli człowieka, tzn. twórcą uczynków jest Bóg, a człowiek je pozyskuje (tzw. teoria *kasb*). W stosunku do człowieka grzesznego aszaryci zajęli stanowisko pośrednie: zostaje on muzułmaninem do czasu osądzenia przez Boga na sądzie ostatecznym. Najwybitniejszym aszarytą był Al-Ghazali (zm. 1111).

Natomiast hanbalici (atharyci) to zwolennicy i kontynuatorzy idei Ibn Hanbala (780–855). Uznawani za rygorystycznych tradycjonalistów zajmowali się wyjaśnianiem dogmatów bez przeprowadzania krytycznej refleksji. Ich *teologia* to w zasadzie nic innego jak podstawy religii (*usul ad-din*)<sup>25</sup>. Przedstawiciele tych trzech kierunków różni rozumienie imion i atrybutów Boga

---

<sup>25</sup> J.R. Halverson, *Theology and Creed in Sunni Islam: The Muslim Brotherhood, Ash'arism and Political Sunnism*, New York 2010, s. 34-36.

w następujących kwestiach: 1. Źródło imion i atrybutów. 2. Boska istota a atrybuty. 3. Odwieczność czy przemijalność atrybutów: mowa Boga a Koran. 4. Atrybuty antropomorficzne; 5. Możliwość oglądania Boga.

### *Źródło imion i atrybutów*

Podstawowy problem, którym zajęły się islamskie szkoły teologiczne dotyczył źródła imion i atrybutów. Wobec faktu, że liczne atrybuty pochodzą od koranicznych imion Boga (*qudra* – moc od *qādir* – wszechmocny), pojawiło się pytanie: czy można z koranicznych imion tworzyć pochodne przymioty, które nie występują ani w Koranie, ani w sunnie? Stanowisko hanbalickie było jednoznaczne: nikt nie ma prawa *tworzenia* imion i atrybutów Boga. Wszystkich muzułmanów obowiązują tylko te, które występują w Koranie i sunnie, tzn. można przyjąć tylko te, których użył Bóg (w Koranie) i Prorok (w sunnie). Trudne do zaakceptowania imiona i atrybuty o silnym charakterze antropomorficznym, należy przyjąć bez podejmowania próby ich zrozumienia. Przedstawiciele umiarkowanych hanbalitów, jak np. Ibn Aqil, uważali, że imiona Boskie są całkowicie inne niż u bytów stworzonych, dlatego nie należy pytać: *jakie one są?* (*bila kajfa*). Według mutazylitów atrybuty można przypisać Bogu nawet wtedy, jeśli nie mówi o nich Koran czy tradycja, ale pod warunkiem, że są doskonałe. Bogu, który jest bytem najdoskonalszym, nie można bowiem przypisać atrybutów niedoskonałych. Zanim Bogu przypisze się jakikolwiek przymiot, należy go oczyścić z wszelkich ograniczeń, które charakteryzują przypadłość/przemijalność stworzenia. Aszaryci natomiast uznali, że Bogu należą się imiona i atrybuty, o których mówi Koran, a dodatkowo za pomocą rozumu można z nich wywnioskować inne. Na przykład, jeśli Bóg jest wszechwiedzący, to musi posiadać Wszechwiedzę. Racjonalnie można przypisać Bogu tylko te atrybuty, które – mając swe źródło w Koranie i tradycji oraz są pozbawione niedoskonałości – pomagają zrozumieć Boską istotę i jego doskonałość.

### *Odrębność czy identyczność istoty i atrybutów*

Kolejna kwestia w koncepcji Boga w islamie dotyczyła jego istoty. Czy przymioty są identyczne z istotą Boga (istnieniem), a jeśli się różnią to w jakim stopniu? Podkreślając jedność i jedyność Boga, mutazylici odrzucili jakiegokolwiek podziały na Boską istotę i Boskie atrybuty. Głosili, że Bóg wie, dzięki wiedzy, która jest identyczna z jego istotą; Bóg pragnie dzięki woli, która jest identyczna z jego wolą. Zdaniem mutazylitów to ograniczony ludzki umysł postrzega doskonałą jedność Boga jako zróżnicowaną. Kompromisowe stanowisko aszarytów polegało na pogodzeniu istnienia wielości atrybutów z jednością Boga, w myśl zasady, że *atrybuty nie są ani boską istotą ani czymś odmiennym od tej istoty*. Bóg jest jednością, a rozróżnienia dokonuje człowiek w swoim umyśle. Aszaryci i hanbalici zarzucali racjonalizmowi mutazylickiemu, że ogołocił Boga z atrybutów, czyniąc go głuchym, bezsilnym, ślepym itd.

### *Odwieczność czy przemijalność atrybutów: mowa Boga a Koran*

Wszystkie szkoły są zgodne, że istotne atrybuty są odwieczne. Niezgodność dotyczy atrybutów pojęciowych i atrybutów działania, które charakteryzują stworzenie. Przyjmując niepodzielność odwiecznego Boga, mutazylici głosili, że atrybuty są również odwieczne w Bogu, ale – żeby mogły wejść w relację z człowiekiem – zostały stworzone. To oznacza, że atrybut stwarzania jest wieczny w Bogu, ale Bóg dokonuje aktu stworzenia za pomocą działania sprawczego. Podobnie Bóg (wiedzący) zna świat za pomocą stworzonej wiedzy; przemawia do człowieka za pomocą stworzonego języka i tekstu (stworzonego Koranu). Hanbalici przyjęli stanowisko, że wszystkie atrybuty są odwieczne, nawet jeśli mają charakter przygodny. Aszaryci powrócili do koncepcji hanbalickiej i stwierdzili, że wszystkie atrybuty są odwieczne i niestworzone, włącznie ze słowem Boga – Koranem.

W kontekście atrybutu *Słowa i Mowy Boga* widać najwyraźniej różnicę między szkołami teologicznymi w islamie. Hanbalici

uznali Koran za odwieczne i niestworzone Słowo Boga, zarówno jako wewnętrzny atrybut Boga, ale także w jego zewnętrznej formie, czyli księdze Koranu. Skrajni hanbalici uważali nawet, że nie tylko tekst koraniczny jest odwieczny, ale także wszystko, co służyło do napisania i recytacji Koranu: pióro, litery i papier. Konsekwentni w obronie jedyności Boga mutazylicy uznali Słowo Boga za przymiot, który jest identyczny z jego istotą i dlatego mający odwieczny charakter. Jednak Koran w formie księgi – obejmującej zewnętrzną formę Słowa i wyrażoną przez ludzki język – został stworzony. Odwieczne Słowo Boga stwarza ograniczone słowo, aby dotrzeć do niedoskonałego człowieka. W tym celu wykorzystuje ludzki komponent, którym jest prorok a następnie spisany przez człowieka tekst. Wcześni aszaryci przejęli tezę hanbalitów, że Koran jest odwieczny i niestworzony. Późniejsza tradycja aszarycka i islamscy moderniści przejęli interpretację mutazylicką mówiącą, że Słowo Boże jest odwieczne, ale jego wyrażenie w ludzkim języku jest stworzone. W tym kierunku poszła również współczesna interpretacja koraniczna (np. Abu Zaid i Mouhanad Khorchide).

### *Atrybuty antropomorficzne*

Koran wyraźnie mówi o oczach Boga (11,37; 23,27; 52,48;), jego rękach (9,52, 36,71) i o siedzeniu na tronie (2,255). Czy należy to rozumieć dosłownie czy w przenośni? Tradycyjnie hanbalici opowiedzieli się za dosłownością przesłania koranicznego. Boże oczy, ręce i jego siedzenie na tronie jest konkretne i realne, ale ludzki umysł nie jest w stanie wyjaśnić tej tajemnicy. Dlatego i w tym przypadku obowiązuje zasada (*bila kajfa*). Fakt, że Bóg siedzi na tronie jest dla hanbalitów oczywisty, ale sposób siedzenia jest nieznan. Podobnie jest z użyciem przez Boga rąk i oczu. Hanbalici ostrzegali, że szukanie racjonalnej odpowiedzi na pojawiające się w tym kontekście pytania może doprowadzić do bluźnierstwa. Obowiązkiem muzułmanina jest uwierzyć słowom Koranu i przyjąć go dosłownie bez doszukiwania się w nim

metafor. Przeciwnie stanowisko zajęli mutazylici. Aby uniknąć antropomorfizacji, rozumieli oni tego typu atrybuty symbolicznie. Siedzenie Boga na tronie jest przenośnią i oznacza majestat i panowanie Boga. Jego ręce symbolizują władzę i dobro, a oczy – opatrność. Wcześniejsi aszaryci przyjęli stanowisko hanbalickie, nadając mu nieco zmodyfikowaną formę. Zdecydowanie odrzucili interpretację metaforyczną. Bóg faktycznie ma ręce i oczy, ale nie są one podobne do rąk i oczu człowieka. Ponieważ człowiek nie wie nic poza tym, wierzący powinien oddać się całkowicie tajemnicy Boga. To stanowisko Aszarego, Ibana i Dżuwajniego. Natomiast tacy moderniści aszaryjscy jak Ghazali, Razi i Baghdadi skłonili się ku metaforycznej interpretacji mutazylickiej, zaznaczając jednak, że słuszna teza hanbalitów obowiązuje dopóki, dopóty dosłowność Koranu nie prowadzi do upodobnienia Boga ze stworzeniem.

### *Możliwość oglądania Boga*

Klarowność stanowisk omawianych kierunków nabiera wyrazistości w kontekście możliwości oglądania Boga przez człowieka. To atrybut działania, o którym mówi Koran, zapowiadając, że w raju zaistnieje możliwość oglądania Boga (75,22-23). Pojawia się jednak pytanie o rodzaj tego oglądania, czy będzie ono miało charakter bezpośredni, intelektualny czy duchowy? Hanbalici potwierdzają, że Boga można będzie oglądać ludzkim okiem, dodając tradycyjnie, że nie należy pytać o sposób, w jaki to nastąpi (*bila kajfa*). Mutazylici kategorycznie odrzucają takie postrzeganie Boga, gdyż Bóg jest niematerialny i niedostępny dla ludzkiego oka. Wyjaśniając swe stanowisko, sięgają również po cytaty z Koranu (6,103; 7,143). W przypadku mutazylitów dochodzi często do paradoksalnej sytuacji. Na argumenty koraniczne odpowiadają fragmentami z tego samego źródła, potwierdzając tym samym ambiwalencję Koranu. Negują oni również wiarygodność hadisów mówiących o naturalnej możliwości oglądania Boga przez człowieka. Tę rozumieją oni jako wewnętrzne poznanie Boga.



Aszaryci byli w tej kwestii podzieleni. Tradycjoniści aszaryjscy przyjęli stanowisko hanbalickie, twierdząc, że ludzkie oko będzie w stanie oglądać Boga. Na poparcie tego stanowiska przytoczyli argument, że kto widzi, jest też widziany. Bóg nie tylko widzi wszystko, ale dał człowiekowi tę szczególną możliwość oglądania siebie. Natomiast moderniści aszaryccy (np. Ghazali) uznali również możliwość duchowego oglądania Boga.

Teologowie islamscy są zgodni co do tego, że można przyjąć wszystkie przymioty Boga, mówiące o tym, kim Bóg nie jest, tzw. atrybuty negatywne (nieskończony, nieograniczony itd.). Tradycyjna teologia islamska przyjęła od Aszarytów tezę o wiarygodności języka objawienia koranicznego, rozumiejąc pozytywne atrybuty Boga jako cechy określające, które należą do Jego istoty, ale nie są tym samym, co ta istota. Innymi słowy aszaryci przyjęli stanowisko pośrednie między tradycjonalistami (hanbalitami) a racjonalistami (mutazylitami), uznając rzeczywistość i niepojmowalność atrybutów Boga. Aszaryzm opowiada się za transcendencją Boga, ale podkreśla zdolność człowieka do zrozumienia języka objawienia. W celu przybliżenia człowiekowi tej transcendencji, język ten odnosi się do rzeczywistości świata i ludzkiego życia. Stąd można mówić o pewnej analogii między rzeczywistością boską a realiami ludzkimi. Analogia ta nie odkrywa istoty Boga w sensie ontycznym. Jest ona pomocą wskazującą na rzeczywistość Boga, która pozostaje inna niż ludzka<sup>26</sup>. Aszaryzm stał się sunnicką ortodoksją obowiązującą do dzisiaj.

Wszystkie kierunki teologiczne uznają transcendentnego Boga, który jest całkowicie inny niż wszystkie stworzenia. Teologia w wydaniu hanbalickim i częściowo aszaryckim to radykalny teocentryzm. Podejrzliwość wobec ludzkiego rozumu (odrzućenie mutazylickiego podejścia) przez stulecia ogołociła muzułmańską refleksję teologiczną z cennych idei, jak analogia bytu, wótrnej przyczynowości, itp. Islamski teocentryzm wyrażano

---

<sup>26</sup> A.Th. Khoury, *Der Islam*, s. 113-114.

na poziomie teocentrycznego społeczeństwa i na poziomie religijnej cenzury, co doprowadziło do odrzucenia autonomii wartości ludzkich i nauki współczesnego świata. Islamskie poczucie absolutnej Transcendencji Boga, wyrażone wiarą w Niego i posłuszeństwem Jego woli ujętej w prawie, zawiera niebezpieczeństwo sprowadzenia do literalizmu, legalizmu i rytualizmu.

Transcendencja Boga w islamie nie wyklucza jednak Jego immanencji. Bóg jest obecny w ludzkim życiu, podtrzymuje je i dostarcza koniecznego materiału, a nade wszystko wspiera je duchowo. Immanencja Boga w świecie wyklucza inkarnację, jedność Boga i człowieka w osobie Jezusa Chrystusa. W islamie Bóg jest obecny przez działanie na świat i jednostkę. Wiara w jego immanentne oddziaływanie jest bardzo silna, czego doświadczają nie tylko mistycy. Teologia nie ma wielkiego wpływu na życie muzułmanina, w którym nie ma miejsca na tego rodzaju spekulacje. Generalnie bliżej im do hanbalizmu, który reprezentuje rodzaj transcendencji w jej najczystszej postaci. Pozwólcie Bogu być Bogiem, jak głosi Koran, aby uszanować prawa Boga (6,91; 22,74; 39,67).

## 2. Sufizm i Mouhanad Khorchide

Przyjmuje się, że w mistyce muzułmańskiej występuje cztery tysiące imion. Tysiąc z nich zna tylko Bóg. Drugi tysiąc, oprócz Boga, znają także aniołowie. Trzeci tysiąc imion poza Bogiem i aniołami poznali także prorocy. Natomiast tajemnicę czwartego tysiąca imion posiadli wraz z Bogiem, aniołami i prorokami, także ludzie, którzy otrzymali dar wiary. Z tego ostatniego tysiąca, 300 imion Boga znajduje się w Torze, 300 w Psalmach, 300 w Ewangelii i 100 w Koranie. Z tej ostatniej setki zwykli wierzący znają tylko 99. Ostatnie pozostaje zakryte i tajemnicze, znane jest tylko najbardziej oświeconym mistykom<sup>27</sup>.

---

<sup>27</sup> G. Mandel, *Gott hat neunundneunzig Namen: die spirituelle Botschaft des Korans*, Augsburg 1997, s. 11.

Suficka interpretacja boskich imion podkreśla wyraźnie charakter *znaku*, swoistego *drogowskazu*, który stojąc na drodze człowieka, pomaga mu w dotarciu do celu ludzkiej egzystencji. Ów znak potwierdza prawdę, że człowiek tęskni za rzeczywistością, która nie jest możliwa do zrealizowania w tym życiu. Tak na przykład pokój (*salam*) jest stanem, który będzie można osiągnąć dopiero w życiu przyszłym. Nie oznacza on bowiem chwilowego uczucia, które pojawia się spontanicznie w sercu człowieka, lecz jest rzeczywistością, która kształtuje się w długim procesie rozwoju i doskonalenia siebie. Pokoju doświadcza się w poszukiwaniu i dążeniu do doskonałości, której człowiek na ziemi nigdy nie osiągnie w stopniu absolutnym; wystarczy jednak, że dojdzie do stanu harmonii. Ta z kolei nie oznacza chwilowego odczucia szczęścia, które przemija, lecz jest długotrwałym stanem osiągniętym w trudnościach i zmaganiach<sup>28</sup>.

*Współczesność: Mouhanad Khorchide.* Pytając o możliwość bezpośredniego doświadczenia Boga, współczesny teolog muzułmański z uniwersytetu w Münster, Mouhanad Khorchide (ur. 1971) wskazuje na miłosierdzie, będące tym atrybutem, przez który absolutnie miłosierny Bóg objawia się człowiekowi i staje się bezpośrednio dostępny. Boże miłosierdzie urzeczywistnia się wraz z jego sprawiedliwością i wolnością człowieka. W tej perspektywie należy postrzegać relację Boga do świata. Miłosierdzie jest istotą Boga, który objawia się nie tylko w formie przekazu określonej treści, lecz dokonuje się w każdym akcie miłosierdzia. W tak rozumianym objawieniu działanie Boga wyraża się także za pośrednictwem człowieka, który – postępując zgodnie z Bożymi przepisami – urzeczywistnia Boże miłosierdzie. M. Khorchide podkreśla islamską prawdę, że Koran nie jest Bogiem, mimo iż od niego pochodzi. Poza tym jego treść nie skupia się wyłącznie na Bogu. Na poparcie swego stanowiska przytacza islamską myśl teologiczną oraz klasyczne stanowisko egzegetyczne, według któ-

---

<sup>28</sup> Tamże, s. 37.

rego Koran jest wprawdzie wiecznym Słowem Boga, ale nie jest istotą Boga<sup>29</sup>.

## Zakończenie

Mówienie o Bogu jest dla muzułmanów wyzwaniem. Człowiek – mimo swej wielkości, ale jednak z ograniczonymi możliwościami postrzegania i poznawania – podejmuje wysiłek naukowej refleksji na temat wszechmocnego i absolutnego Boga. On przez stworzenie i objawienie otwiera się na człowieka, z którym wchodzi poprzez wiarę w relację. W islamie związek między Bogiem a człowiekiem osiąga swoje apogeum w poddaniu się woli Stwórcy. Człowiek rodzi się jako sługa Boga, a koraniczne objawienie staje się jego życiowym drogowskazem, wiodącym ku zbawieniu. Muzułmanie wierzą w jednego Boga, jego wszechmoc i transcendencję, a z drugiej strony uznają jego immanencję i działanie w świecie. Refleksja nad istniejącym napięciem między tymi dwoma biegunami wyrażona w sposobie mówienia o Bogu (za pomocą jego imion i atrybutów), stanowi zadanie i wezwanie dla islamskich teologów. Ci nie mogą jednak zapomnieć, że – pomijając *ratio* i kontekst historyczno-polityczny oraz społeczno-kulturalny – ich teologia może obumrzeć.

### *Summary*

#### **God (*Allah*) in the main currents of Islamic Theology.**

#### **An attempt to answer the question: Is it the same God?**

Muslims believe in one God, in his omnipotence and transcendence, and recognize his immanence and activity in the world. Reflection on the existing tension between these two poles expressed in the way of speaking about God (using the names and attributes) is a task and challenge for Muslim scholars.

---

<sup>29</sup> Zob. M. Khorchide, *Islam ist Barmherzigkeit. Grundzüge einer modernen Religion*, Freiburg im Breisgau 2013, s. 159-161.

The focus of this article concerns the concept of God in the Islamic Theology. The article consist of two main sections and a general introduction which explains the term of *Allah*. Referring to historical and practical arguments the author underlines that it is not a proper name but an Arabic term which should be translated while used in other languages. The religious transformation of the Arab world and the rise of the Muslim concept of God does not empower Muslims to monopolize the term of *Allah*.

The first section presents the Islamic monotheism as absolute and pure (in comparison for instance to the Christian type of monotheism). Its essence is expresses by *tauhid* i.e. belief in the one and only God. The basis of such monotheism is the Muslim understanding of Islam as a religion which God has inscribed in human nature. The Islamic absolute monotheism is so uncompromising that it does not allow even the least manifestation of polytheism. Islamic monotheism is not only against external polytheism, but it also negates any division of the inner essence of God. Muslims believe that their closeness of/to God is expressed by the Word that became the Book and the names and attributes of God. They are the sources of differentiation among Islamic theologians. This variety of God's perception is the theme of the second section. Its first part analyzes the three main classical currents in the Islamic Theology: the Mu'tazilites, Hanbalites and Ash'arites in the context of the divine names and attributes. The author uses the following points of reference: meaning and value of the names and attributes, the divine essence and attributes, eternity or transience of attributes: the attribute of Speech and the Quran, the anthropomorphic attributes and the vision of God. In the last part of the second section the author focuses briefly on mysticism and Mouhanad Khorchide who represents one of the contemporary currents within the Islamic Theology.

### **Keywords**

God (Allah), the names and attributes of God, Islamic Theology, Islam, monotheism, Mu'tazilites, Hanbalites and Ash'arites.

**Bibliografia**

- Al-Faruqi, On the Nature of Islamic Da'wah, w: Christian Mission and Islamic Da'wah. Proceedings of the Chambesy Dialogue Consultation, London 1982, s. 39-41.
- Caspar R., Islamic Theology. II Doctrines, Rome 2007.
- Danecki J., Podstawowe wiadomości o islamie, t. 1, Warszawa 1999.
- Danecki J., Arabowie, Warszawa 2001.
- Ess Josef van, Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jahrhundert Hid-schra. Geschichte des religiösen Denkens im frühen Islam, Bd. IV, Berlin-New York 1997.
- Fakhry M., A Short Introduction to Islamic Philosophy, Theology and Mysticism. Oxford 1997.
- Gardet L., Al-Asmā Al-Husnā, w: Encyclopaedia of Islam, CD-ROM Edition v.1.0. Brill NV, Leiden 1999.
- Gardet L., Allāh, w: Encyclopaedia of Islam, CD-ROM Edition v.1.0. Brill NV, Leiden 1999. Kholeif F., Der Gott des Korans, w: Der Gott des Christentums und des Islams, red. A. Bsteh, Mödling 1978, s. 69-82.
- Glaserapp H. von, Religie niechrześcijańskie, przekład S. Łypacewicz Warszawa 1966.
- Guzzetti Ch.M., Christo e Allāh, Torino 1983.
- Halverson J.R., Theology and Creed in Sunni Islam: The Muslim Brotherhood, Ash'arism and Political Sunnism, New York 2010.
- Hitti K., Dzieje Arabów, przekład W. Dembski, M. Skuratowicz, E. Szymański, Warszawa 1969.
- Hussain I., Tałhid i szirk. Monoteizm i politeizm, Białystok 1999.
- Khorchide M., Islam ist Barmherzigkeit. Grundzüge einer modernen Religion, Freiburg im Breisgau 2013.
- Khoury A.Th., Der Islam, Freiburg 1995<sup>3</sup>.
- Kitab Sh., Rozwój koncepcji Boga w kulturze arabskiej przed islamem, Toruń 2002.
- Koran, przekład J. Bielawski, Warszawa 1986.
- Leuze R., Christentum und Islam, Tübingen 1994.
- Mandel G., Gott hat neunundneunzig Namen: die spirituelle Botschaft des Korans, Augsburg 1997.
- Nagel T., Geschichte der islamischen Theologie. Von Mohammed bis zur Gegenwart, München 1994.

- 
- Nosowski J., *Teologia Koranu*, Warszawa 1970.
- Rizzardi G., *Introduzione all'islām*, Brescia 1992.
- Sakowicz E., *Dialog Kościoła z islamem według dokumentów soborowych i posoborowych (1963-1999)*, Warszawa 2000.
- T. Sonn, *Tawhīd*, w: *The Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World*, red. J.L. Esposito, t. 4, New York 1995, s.190-199.
- Tworuschka M.U., *Islam. Mały słownik*, przekład J. Marzęcki, Warszawa 1995.
- Watt W.M. *Islamic Philosophy and Theology*, Edinburgh 1995<sup>4</sup>.