

Krzysztof Kościelniak

Hermeneutyka Koranu w świecie islamu : rozumienie objawienia, typy egzegezy i kontrowersje wokół krytycznego badania świętej księgi

Biblioteka Teologii Fundamentalnej 11, 58-119

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, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

Ks. Krzysztof Kościelniak¹

Hermeneutyka Koranu w świecie islamu. Rozumienie objawienia, typy egzegezy i kontrowersje wokół krytycznego badania świętej księgi

Analizując zasadnicze tezy apologetyki muzułmańskiej na temat Koranu², można zobaczyć w nich niejako lustrzane odbicie tez teologii katolickiej na temat Biblii. Zestaw tych tez można sparafrazować w trzech punktach.

1. Argument popularności (powszechności) Księgi objawionej. Według teologów muzułmańskich Koran (który określa się jako *Al-Qurʾān al-Karīm* „Szlachetną Księgą” – القرآن الكريم) jest najczęściej czytaną Księgą na świecie. Niektórzy muzułmanie na-

¹ Ks. Krzysztof Kościelniak, profesor zwyczajny Uniwersytetu Jagiellońskiego, dyrektor Instytutu Bliskiego i Dalekiego Wschodu UJ, islamolog, historyk Orientu, historyk religii, specjalista z zakresu orientalnego chrześcijaństwa. Studiował w Polsce (PAT, UJ), w Niemczech (Heidelberg), Egipcie (Kair), Syrii (Damaszek), Wielkiej Brytanii (Londyn) i Nowej Zelandii (Auckland). Autor ponad 120 publikacji naukowych (w tym 18 monografii) w języku polskim, angielskim, francuskim, niemieckim i arabskim. Członek wielu prestiżowych towarzystw naukowych w kraju i za granicą. Wygłosił ok. 150 referatów naukowych w Polsce i kilkunastu krajach świata. W roku akademickim 2016/2017 wykładowca kilku uczelni na Tajwanie.

² Istnieje bogata literatura drukowana i online na ten temat. Zob. A.M. Muthhari, *Understanding the uniqueness of the Quran*, Ahlul Bayt 2013; M.A. Wahab, *The Excellent Qualities of the Holy Quran*, فضل حفظ Islambasics Library, <http://www.islambasics.com/view.php?bkID=121&chapter=1>; <http://www.islambasics.com/view.php?bkID=121&chapter=1>, dostęp 12.04.2016; ملفات متنوعة - القرآن الكريم - w: طريق الإسلام, <http://www.arabes1.com/2016/01/Reading-download-interpretation-Koran.html>, dostęp 12.04.2016.

wet twierdzą, że wydrukowano miliardy egzemplarzy tej książki³. Wydaje się jednak, że za przesadę należy uznać stwierdzenie, iż Koran został przetłumaczony na „wszystkie języki świata”⁴. Z kolei Bibliści katolicy z dumą podkreślają, iż Biblia w całości lub częściowo przetłumaczona została na 2883 języków spośród 6918 języków świata⁵.

2. Argument ponadczasowości (uniwersalności). Zdaniem muzułmanów jedynie Koran jest uniwersalny, służy jako przewodnik i będzie przydatny we wszystkich czasach wszystkim ludziom⁶. Również katolicy podkreślają, iż przesłanie Biblii jest ponadczasowe.

3. Argument komplementarności. Teologowie muzułmańscy przekonują, że Koran jest księgą, która zawiera wszystkie odwieczne prawdy zawarte we wszystkich wcześniej objawionych księgach (XCVIII,4). Z drugiej strony, w nauczaniu katolickim podkreśla się dobitnie, że Objawienie Biblii zawiera całą prawdę o Bogu i człowieku⁷.

³ Zob. O. McAteer, The most popular book of all time, w: <http://metro.co.uk/2015/07/15/the-most-popular-book-of-all-time-isnt-harry-potter-5297319/>, dostęp 22.07.2015.

⁴ Zob. افضل مواقع قراءة و تصفح وتنزيل وتلاوة وتفسير آيات القرآن الكريم بجميع لغات العالم. w: www.arabes1.com/2016/01/Reading-download-interpretation-Koran.html [data dostępu 12.05.2016].:

⁵ Zob. Biblijne Stowarzyszenie Misyjne, http://www.bsm.org.pl/pl/artykuly/biblia/statystyki_stan_tlumaczenia_b_iblii.html, dostęp 12.04.2015.

⁶ Zob. wypowiedź profesora Kazi Nurula (Department of World Religions and Culture, University of Dhaka, Bangladesh): „Islam is a religion that holds that peace is the summum bonum or the highest goal of man’s life and that a total surrender to the will of God is the only means of attaining that goal”. K. Nurul, Islam: The Qur’anic Message of Universalism and Religious Pluralism, „Dialogue & Alliance” 27/2013, s. 101.

⁷ Szerzej na ten temat zob. K. Kościelniak, Uniwersalistyczne roszczenia islamu, w: Uniwersalizm chrześcijaństwa a pluralizm religii, Tarnów 2000, s. 132-153. Zazwyczaj apologetyka muzułmańska koncentruje się na podkreślaniu wartości objawienia koranicznego:

القرآن الكريم هو كلام الله المعجز، والمُتَعَبَّدُ بتلاوته، والمنزل على محمد صلى الله عليه وسلم، وللقرآن

Niezależnie od tego, czy muzułmańskie tezy brzmią bardziej lub mniej prowokacyjnie dla teologów katolickich, Koran posiada fundamentalne znaczenie w islamie.

a) Po pierwsze, Koran wyznaczał treść i kierunek całej kulturze i cywilizacji arabsko-muzułmańskiej.

b) Po wtóre, z Koranu i sunny wyrosła nauka prawa muzułmańskiego zw. *fikh* i szariat.

c) Po trzecie, Koran był inspiracją do spekulacji religijno-filozoficznych (np. dla słynnych mutazylitów).

d) Po czwarte, Koran stał się bazą dla ezoteryki szyizmu i alegorycznych odczytów sufizmu.

e) Wreszcie po piąte, zarówno fundamentaliści, jak również moderniści islamscy, właśnie z Koranu wydobywają uzasadnienie swoich postaw bądź radykalnych (tradycjonalistycznych), bądź otwartych na nowoczesność.

Zanim przystąpię do prezentacji wielu złożonych zagadnień egzegezy koranicznej, należą się dwa fundamentalne wyjaśnienia.

Po pierwsze, teologia muzułmańska rozróżnia objawienie właściwe *tanzil* (تنزيل) którym jest sam Koran⁸, od natchnienia *wahy* (وحي) lub *ilhām* (الهام), którego Bóg udzielał wszystkim prorokom (także Mahometowi) w celu kierowania ludem i organizowania kultu⁹.

Po wtóre, mimo pewnej zbieżności muzułmańskie rozumienie objawienia nie pokrywa się z chrześcijańskim dogmatem o na-

فضل عظيم، فهو كلام العظيم، لذا كان القرب من القرآن، قُرباً من الله سبحانه، فأهل القرآن هم أهل الله سبحانه وخاصته، فالمستمع للقرآن يُعد مستمعاً لله، والذي يقرأ القرآن، هو يتكلم بكلام الله، لذلك عُدَّ تعلم القرآن وتعليمه، خير عمل يعودُ على صاحبه بالخيرية، فخير الدنيا والآخرة كله في كتاب الله . لذلك قراءة القرآن وتلاوته عبادة من العبادات مثلها مثل سائر العبادات، وهي من الذكر يؤجر القارئ على قرأته له، ولذلك حثنا رسول الله صلى الله عليه وسلم على تلاوته ودلنا على عظيم أجره .

zob. <http://www.arabes1.com/2016/01/Reading-download-interpretation-Koran.html>, dostęp 12.05.2016.

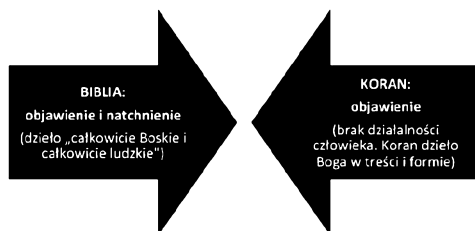
⁸ Zob. S. Wild, *The Qu'ran as Text*, Leiden 1996, s. 137. 138. 141. 147.

⁹ Zob. G. Tamer, *Revelation, Muhammad in History, Thought, and Culture*. An Encyclopedia of the Prophet of God, red. C. Fitzpatrick, A. Walker, t. II, Santa Barbara 2014, s. 524–527.

tchnieniu Biblii. Ta ostatnia uwaga jest fundamentalna dla pierwszej części naszych rozważań¹⁰.

I. Natura ksiąg objawionych w islamie i chrześcijaństwie

Istnieje zasadnicza różnica pomiędzy księgą objawioną a natchnioną. Teologia chrześcijańska do opisu statusu Biblii używa terminów: „**objawienie i natchnienie**”. Teologia islamu zaś posługuje się jedynie terminem „**objawienie**”¹¹.



Według katolickiego ujęcia Biblia zawiera słowo Boże wypowiedziane przez człowieka, dzięki czemu jest to słowo **całkowicie Boże i całkowicie ludzkie**. Innymi słowy, używając klasycznej katolickiej terminologii, Bóg jest przyczyną główną objawienia (*causa principalis*) ale równocześnie człowiek posiada swój ludzki udział w zapisie prawd jako przyczyna narzędna (*causa instrumentalis*). Zatem przez natchnienie biblijne teologia katolicka rozumie bezpośredni, pozytywny i nadprzyrodzony wpływ Boga na umysł i wolę piszącego, dzięki czemu Biblia jest dziełem dwóch autorów: Boga i człowieka¹².

¹⁰ Zob. M.M. Azami, *The History of the Qur'anic Text from Revelation to Compilation: A Comparative Study with the Old and New Testaments*, Leicester 2003.

¹¹ Na ten temat zob. szerzej: I. Glaser, *Towards a mutual understanding of Christian and Islamic Concepts of Revelation*, „Themelios” 7/1982, s.16 – 22;

¹² Zob. Benedykt XVI, *Adhortacja apostolska Verbum Domini*, Kraków 2010, s. 5-124. W podobnym duchu problem ujmuje zdecydowana większość kato-

W przeciwieństwie do tej koncepcji, muzułmańskie rozumienie objawienia akcentuje aspekt **wiernego kopiowania słowa Bożego**. W tym ujęciu najważniejsze jest, że Mahomet jako „pieczęć proroków” (خاتم النبيين *Hātam an-nabīyīn*) posiadał widzenia anioła Gabriela (جبريل) przekazującego słowa Boga, którym towarzyszyły konkretne objawienia słuchowe¹³. Jedynie usłyszonym słowom przypisuje się boskie pochodzenie. Zatem warunkiem objawienia jest realna komunikacja. Teologowie muzułmańscy uczą, iż słowa te zostały wiernie utrwalone w pamięci Proroka (był on niepiśmienny), mimo, iż jak wiadomo Mahomet posiadał objawienia przez blisko 22 lata pomiędzy 610 a 632 rokiem. W odróżnieniu od chrześcijańskiego pojęcia natchnienia biblijnego, muzułmanie nie dopuszczają zatem w Koranie jakichkolwiek elementów działalności człowieka. **Koran jest objawiony przez Boga, zarówno w swej treści jak i formie**. Takie statyczne ujęcie powoduje, iż tradycyjna teologia islamu uważa za objawione nawet interpunkcję Koranu.

lickich biblistów; zob. H. Muszyński, Słowo natchnione, Kraków 1983; A. Paciorek, Wstęp ogólny do Pisma Świętego, Tarnów 2003; Wstęp ogólny do Pisma Świętego, red. J. Szlaga, Poznań-Warszawa 1986. Nieco inaczej rozkładają akcenty nurty protestanckie rozwijając koncepcję natchnienia myśli; zob. G. Pfandl. Natchnienie werbalne czy natchnienie myśli?, w: Lekcje biblijne: Dar prorocstwa w Biblii i historii adwentyzmu, 1/2009, s. 39.

¹³ Teologia muzułmańska z upodobaniem rozwija temat. Zob. np. wyjaśnienie, w jaki sposób Mahomet otrzymał objawienia słuchowe od anioła Gabriela:

- كيف كان يتلقى النبي صلى:
 1- أحياناً يأتي جبريل عليه السلام للنبي صلى الله عليه وسلم في صفة رجل من البشر وكان كثيراً ما يأتي في صورة دحية الكلبي.
 2- وأحياناً يأتي ولا يراه الحاضرون، وقد يسمعون له دويماً وصلصلة كصلصلة الجرس.
 ودل على هاتين الحالتين من الوحي ما رواه البخاري في صحيحه [بسنده عن عائشة رضي الله عنها أن الحارث بن هشام رضي الله تعالى عنه سأل رسول الله صلى الله عليه وسلم كيف يأتيك الوحي؟ فقال: أحياناً يأتيني مثل صلصلة الجرس، وهو أشده عليّ، فيقص الله عليه وسلم الوحي من جبريل م عني وقد وعيت منه ما قال: وأحياناً يتمثل لي الملك رجلاً فيكلمني فأعي ما يقول ... الخ هذا القرآن الكريم لم ينزل منه شيء إلا عن طريق جبريل عليه السلام ولم يأت منه شيء عن تكليم أو إلهام أو منام، بل كله أوحى به في اليقظة وحياً جلياً.

2. Utwierdzenie koncepcji niebiańskiej tablicy

Ta statyczna koncepcja objawienia koranicznego uwikłała teologię muzułmańską w wiele kłopotów interpretacyjnych. Świadczą o tym choćby zaciekle dyskusje filozoficzno-teologiczne pomiędzy słynnymi mutazylitami – tzw. zwolennikami interpretacji islamu w oparciu o arystotelesowskie *principia* – a tradycyjnymi teologami sunnickimi.

Koncentrowały się one m. in. na problemie pra-egzystencji Koranu. Z wielką pasją dyskutowano, czy jest on odwieczny, czy też bytem stworzonym¹⁴. Ortodoksyjni teologowie uważali, że skoro prawdy Boże są odwieczne, zatem Koran jest również odwieczny. Mutazylici przeciwnie, odrzucali ideę odwiecznego Koranu, ponieważ słowo Boże – zwłaszcza jako byt stworzony przez wypowiedzenie – nie jest tożsamy z Bogiem. Przyjęcie odwieczności Koranu oznaczało dla nich formę dualizmu metafizycznego – odwieczne współistnienie Boga i słowa Bożego jako dwóch odrębnych bytów. To zaś przeczyłoby nie tylko logice, ale również czystemu monoteizmowi, czyli idei *tawhīd* (توحيد)¹⁵.

W ferworze polemik ortodoksyjna teologia muzułmańska IX wieku wypracowała obowiązującą do dziś teorię *Al-Lauh al-Mahfūz* (اللوحة المحفوظة), czyli przyjęcie odwiecznej egzystencji Koranu w postaci „zachowanej tablicy”. Znaczące zasługi na tym polu miał Abū ‘Abdallāh Aḥmad ibn Muḥammad ibn Ḥanbal aš-Šaibānī (780-855). W końcu średniowiecza była to już niezwykle utrwalona koncepcja, o czym świadczy m.in. słynny komentarz *Tafsīr al-Ġalālayn* autorstwa Ġalāla-ad-Dīna Muḥammada Ibn-

¹⁴ Zob. P. Lory, *Les Commentaires ésotériques du Coran, Les Deux Océans*, 1990; *Traité sur le nom Allāh, Aḥmad ibn Muḥammad Ibn ‘Atā’ Allāh*, tr. M. Gloton, *Les Deux Océans*, 1981.

¹⁵ Na ten temat zob. szerzej: J.R. Peters, *God’s Created Speech: A Study in the Speculative Theology of the Mu’tazili Qad- I-Quddt Abu al-Hasan ‘Abd al- Jabbar ibn Ahmad al-Hamadani*, Leiden 1976.

-Aḥmada al-Maḥallīego oraz Ġalāla-ad-Dīna ‘Abd-ar-Raḥmāna Ibn-Abī-Bakra as- Suyūṭīego z XV wieku. Komentując surę 97 pt. *Przeznaczenie – Al-Qadar* wers pierwszy: „Zaprawdę, zesłaliśmy Koran w Noc Przeznaczenia!” ów komentarz stwierdza, że w noc *al-Qadr*, Koran został objawiony po raz pierwszy na ziemi z odwiecznie istniejącej tablicy – *al-Lauh al-Maḥfūz*. Teologowie muzułmańscy niemal jednocześnie zaczęli utożsamiać ową praksięgę – „odwieczną tablicę” z tzw. „Matką Księgą” – *Umm al-Kitāb* (أم الكتاب) bazując na koranicznym wersie 13,39: „Bóg ściera to, co chce, i utwierdza. U Niego znajduje się Matka Księgi”¹⁶.

W takim ujęciu pośrednikiem objawienia – jak już wspomniano – był archanioł Gabriel, który podyktował Prorokowi słowo po słowie wszystkie fragmenty owej Pra-księgi. Według klasycznych rozważań teologów muzułmańskich Mahomet miał nie dokonywać żadnych zmian ponieważ był niezwykle rzetelnym człowiekiem. Tak rozumiany tekst Koranu uznawany jest przez większość muzułmanów za nienaruszony i nienaruszalny¹⁷.

3. Konflikt ze zwolennikami metody historyczno-krytycznej redakcji tekstu (Redaktionsgeschichte)

Rzecz jasna zaprezentowana powyżej muzułmańska teologiczna wizja powstania Koranu, nie znajduje powszechnego uznania pośród orientalistów, literaturoznawców, historyków oraz części muzułmanów¹⁸.

¹⁶ Oryginalny zapis: *الْكِتَابُ أُمُّ وَعْدُهُ ۗ وَيُنزِّلُ مَا يَشَاءُ مَا اللَّهُ يَخْتَارُ*

¹⁷ Zob. M. Larkin, *The Inimitability of the Qur'an: Two Perspectives*, „The Literature of Islam” 20/1988, s. 31-47; Nasr Abu-Zayd, *The Dilemma of the Literary Approach to the Qur'an*, „Alif: Journal of Comparative Poetics” 23/2003, s. 8-47; M. Campanini, *The Mu'tazila in Islamic History and Thought*, „Religion Compass” 6/2012, s. 41-50.

¹⁸ Zob. szczegółowe analizy rozwoju doktryny muzułmańskiej prof. Josefa van Essa; J. van Ess, *Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jahrhundert Hidschra*.

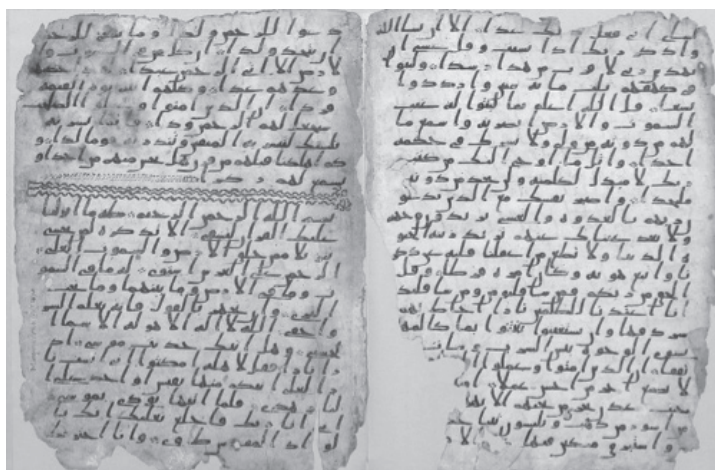
Paradoksalnie wizja Koranu bezbłędnie podyktowana Mahometowi nie jest akceptowana w samej historiografii muzułmańskiej. W rzeczywistości zachodziły bowiem zmiany w formie i układzie tekstu koranicznego. Pod względem historii redakcji tekstu Koran przechodził podobnie jak Ewangelie etap przekazu ustnego. Pierwotnie był tekstem liturgicznym, który recytowano z pamięci, a za życia Proroka nie istniała żadna pełna redakcja Koranu. Objawienia Mahometa były zachowywane w pamięci i przekazywane ustnie, tym bardziej, że – jak już o tym była mowa – Mahomet był niepiśmienny.

Po jego śmierci poleganie na ludzkiej pamięci stało się jednak niezwykle ryzykowne, gdyż zabrakło Proroka, który mógł korygować ewentualne odstępstwa. Z tego powodu już za panowania Abū Bakra ,Abdallāha bin Abī Quḥāfaha aṣ-Ṣiddīqiego (632-634) przystąpiono do tworzenia redakcji objawień Mahometa. Zbiory te nie spełniały jednak roli jednoczącej, gdyż poszczególne redakcje różniły się między sobą. Oficjalną, ujednoliczoną redakcję Koranu przyspieszyły kampanie wojenne Arabów, w których zginęło wielu bliskich towarzyszy Proroka, przechowujących Koran w pamięci. Np. już w słynnej bitwie pod Jamamą w 634 roku, a więc zaledwie dwa lata po śmierci Mahometa, zginęło ok. 700 zwolenników Proroka, pośród których był Salīm znający na pamięć imponującą liczbę koranicznych fragmentów¹⁹.

Eine Geschichte des religiösen Denkens im frühen Islam, t. I_VI, Berlin-New York 1992-1996; tenże, *The Flowering of Muslim Theology*, Cambridge 2006.

¹⁹ Zob. J. Gilchrist, *Jam' al-Qur'an: The Codification of the Qur'an Text*, Mondor 1989, s. 67-75; C. Gilliot, *Creation of a fixed text, w: The Cambridge Companion to the Qur'an*, red. J. Dammen McAuliffe, Cambridge 2006, s. 41-53. Znamienne, że zarówno tradycyjne jak i krytyczne prace na temat powstania Koranu bazują na tych samych źródłach, tzn. biografiach Mahometa. Zob. krytyczne wydania angielskie: Muhammad ibn Ishaq, *Sirat Rasul Allah* (translated into English by A. Guillaume), Oxford 1978; Muhammad ibn Sa'd, *Kitab al-Tabaqat al-Kabir* (translated into English by S. Moinul Haq), t. I-II, Karachi 1972; Muhammad ibn Umar al-Waqidi, *Kitab al-Maghazi*, t. I-III, London 1966.

Zatem do czasu oficjalnej redakcji Koranu nie funkcjonował jeden Koran lecz liczne wersje Koranu (czy jak niektórzy wolą Korany), pośród których najbardziej znane były cztery redakcje: Ubaya ibn Ka'ba (zm. 649), 'Abdallāha ibn Mas'ūda (594-653), Abū Mūsy al-Aṣ'arięgo (ok. 614-662 lub 672) oraz Miqdāda ibn 'Amra al-Bahrā'iego (często znanego jako Miqdād ibn Aswad al-Kindī, 585-653). Żadna z tych redakcji nie zachowała się do naszych czasów²⁰.



Najstarszy znany manuskrypt Koranu (nie później niż 645)

Birmingham Quran manuscript

Cadbury Research Library, University of Birmingham

²⁰ Zob. informacje źródłowe: Materials for the history of the text of the Qurʾān. The old codices. the „Kitāb al-Maṣāḥif” of Ibn Abi Dāwūd, together with a collection of the variant readings from the codices of Ibn Maʿsūd, Ubai, ʿAlī, Ibn ʿAbbās, Anas, Abū Mūsā and other early qurʾānic authorities which present a type of text anterior to that of the canonical text of ʿUthmān, ed. A.Jeffery, Leiden 1937; O. Hamdan, Studien zur Kanonisierung des Korantextes. Al-Ḥasan al-Baṣrīs Beiträge zur Geschichte des Korans, Wiesbaden 2006, s. 11-14.

Dysponujemy jednak świadectwem na ten temat w dziele pt. *Kitāb al-Fihrist* (*Księga katalog*) Abū 'l-Faraġa Muḥammada b. Abī Ya'qūb b. Iṣḥāq an-Nadīma al-Warrāqa (zm. 995 lub 998). Ten sumienny egzegeta stwierdza np., iż w redakcji Ubaya ibn Ka'ba było o dwie sury więcej aniżeli w Koranie późniejszej oficjalnej redakcji Usmana (644-656), to znaczy 116 sur. Natomiast Koran 'Abdallāha ibn Mas'ūda liczył tylko 111 sur; brakowało w nim pierwszej sury, Otwierającej, i dwóch ostatnich sur, tj. 113 i 114 oficjalnej redakcji Koranu²¹.

Rzecz jasna różnice tekstualne poszczególnych redakcji rozdziły spory i groziły rozbięciem wspólnoty. Dlatego kalif 'Utmān ibn 'Affān (644-656) podjął decyzję o ustaleniu i przygotowaniu jednej oficjalnej wersji tekstu Koranu. Dzieło to zlecił Zaidowi ibn Tābitowi al-Anṣārīemu (zm. pomiędzy 662 a 676), któremu pomagało trzech wybitnych mędrców z rodu Proroka – Kurajczytów. Nowa redakcja została ukończona w 651 roku²².

Na rozkaz kalifa zniszczono wcześniejsze redakcje Koranu i przygotowano dużą liczbę identycznych egzemplarzy nowej wersji. Rozesłano je jako swoisty *textus receptus* do głównych ośrodków naukowych i religijnych kalifatu. Tylko ten tekst miał obowiązywać wszystkich wiernych, otrzymując zaszczytną nazwę: *Al-Imām*, tzn. „Przewodniczący modlitwie”. Ten autorytatywnie narzucony tekst bynajmniej nie został od razu przyjęty przez wszystkich. Przez pierwsze lata po jego powstaniu trwały spory, niemniej z całą pewnością to działanie kalifa doprowadziło

²¹ Zob. I. Goldziher, Beiträge zur Erklärung des Kitāb al-Fihrist, „Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft” 36/1882, s. 278-284; J. Fück, Neue Materialien zum Fihrist, „Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft” 90/1936, s. 298-321; F. Sezgin, Geschichte des arabischen Schrifttums, t. I, Leiden 1967, s. 385-388; Ibn-an-Nadīm und die mittelalterliche arabische Literatur: Beiträge zum 1. Johann-W.-Fück-Kolloquium, (Halle 1987), Wiesbaden 1996.

²² Zob. M. Lecker, Zayd b. Thābit, w: The Encyclopaedia of Islam. New Edition, t. XI, Leiden 2002, s. 476.

do względnej stabilizacji doktrynalnej i zapobiegło dalszemu rozchwianiu teologicznemu²³.

Niestety obecnie krytyczne ukazywanie procesu redakcji Koranu (*Redaktiongeschichte*) dla większości środowisk muzułmańskich jest podstawą do oskarżeń o zarozumiałość, ignorancję, a nawet o wystąpienia przeciw islamowi mimo, że pierwsi muzułmanie uważali wielość wersji koranicznych za rzecz oczywistą.

Jak bardzo niebezpieczne – szczególnie dla muzułmanów – może być mówienie o tym, świadczy choćby kara jaka spotkała profesora Sulaymāna Bašira (1947-1991). Za twierdzenie, że Koran był stopniowo redagowany, a islam nie wyłonił się w pełni uformowany z ust proroka, został wyrzucony przez okno z drugiego piętra przez swoich studentów z uniwersytetu w Nablusie na Zachodnim Brzegu²⁴. Zresztą dzieło S. Bašira *Muqaddima fī at-tārīḥ al-āḥar: Naḥḥwa qirā'ah ḡadīda l-ir-riwāya al-Islāmiyya*, czyli *Introdukcja do innej historii: w kierunku nowego odczytania tradycji islamu*²⁵ znalazło się na czarnej liście wszystkich ortodoksyjnych muzułmanów począwszy od umiarkowanych tradycjonalistów do fundamentalistów. A przecież autor wyraźnie przeko-

²³ Zob. F. Leemhuis, Ursprünge des Koran als Textus Receptus, w: Akten des 27. Deutschen Orientalistentages (Bonn – 28. September bis 2. Oktober 1998): Norm und Abweichung, red. S. Wild, H. Schild, Würzburg 2001, s. 301–308; Ch. Melchert, Ibn Mujahid and the establishment of seven Qur'anic readings, „Studia Islamica” 91/2000, s. 5-22; F. Déroche, S. Noja Nosedá, Sources de la transmission du texte coranique, t. I-II, Lesa 1998–2001; Cl. Gilliot, Une reconstruction critique du Coran ou comment en finir avec les merveilles de la lampe d'Aladin?, w: Results of contemporary research on the Qur'an: The question of a historico-critical text, red. M. Kropp, Beirut 2006, s. 33-137.

²⁴ Zob. A. Stille, Scholars Are Quietly Offering New Theories of the Koran, „The New York Times” March 2, 2002, www.nytimes.com/2002/03/02/arts/scholars-are-quietly-offering-new-theories-of-the-koran.html, dostęp 12.04.2016.

²⁵ Zob. S. Bašir, *Muqaddima fī at-tārīḥ al-āḥar: Naḥḥwa qirā'ah ḡadīda l-ir-riwāya al-Islāmiyya*, Jerusalem 1984.

nywał, że uznanie historycznych procesów jakim podlegał Koran nie umniejsza jego religijnej wartości w islamie²⁶.

4. Próby ustalenia rzeczywistej chronologii Koranu

Układ treści Koranu we wersji Usmana, porządek sur i wersetów, używany obecnie, jest raczej schematyczny i często przypadkowy. Materiał koraniczny bowiem uporządkowano nie chronologicznie, lecz według kryterium długości sur, zresztą niekonsekwentnie, od najdłuższych bowiem do najkrótszych.

Krytyczne badania zwolenników *Redaktionsgeschichte*, czyli głównie orientalistów zachodnich, doprowadziły do odtworzenia chronologii powstawania sur i wersetów²⁷. Dokonano tego przez studia filologiczne, czyli dokładną analizę języka i stylu z punktu widzenia historycznego. Pionierską pracę w tym zakresie wykonał Theodor Nöldeke (1836-1930), autor przenikliwego, wręcz genialnego dzieła pt. *Geschichte des Qorans*²⁸. Ten wybitny niemiecki uczyony oparł się na wspomnianym już dziele *Kitāb al-Fihrist*

²⁶ Autor jedynie akcentował długi proces kształtowania się fenomenu znanego jako objawienie islamu:

يلاحظ أن عملية نشو وتطور علم التاريخ عند العرب قد استغرقت فترة طويلة نسبياً من الزمن ، وأن نموه على النحو الذي وصل إلينا لم يكتمل إلا في أواسط القرن الهجرى الثالث ، وخلال تلك الفترة شاركت عملية النمو تلك عناصر ذات منابت مختلفة ، وكان تأثير بعضها قوياً إلى درجة ما زالت تمكنا اليوم من تتبع آثارها بوضوح على ملامح الرواية التاريخية ككل ، وفي نفس الوقت فقد أثرت على الصباغة النهائية لتلك الملامح عوامل ذات جذور حضارية عميقة تمس صلب البنية الاجتماعية والسياسية العربية في المنطقة فترتبط بشكل وثيق بتطور العقيدة الإسلامية ومركزاتها الأساسية : القرآن ، والسنة يضاف إلى ذلك بالطبع بعض الجوانب الفنية لتطور مقدمة في التاريخ : w : الحضارة العربية الإسلامية كالكتابة ونقط اللغة وصناعة الورق وغيرها الاخر نحو قراءة جديدة للرواية الإسلامية

<http://slatop.com/1643>, dostęp 12.05.2016.

²⁷ Zob. R.B. Williams, Historical criticism of the Koran, „Encounter” 30/1969, s. 32-42.

²⁸ Zob. Th. Nöldeke, Geschichte des Qorāns; t. I: Über den Ursprung des Qorāns, t. II: Die Sammlung des Qorāns, Bearb. von Friedrich Schwally, t. III: Die Geschichte des Korantexts, Bearb. von G. Bergsträsser, O. Pretzl, Leiden 2013.

autorstwa Abū 'l-Faraġa Muḥammada b. Abī Ya'qūba b. Ishāqa an-Nadīma (al-Warrāqa) z Bagdadu (zm. w r. 995). Według an-Nadīma w Mekce miało powstać 85 sur, w Medynie zaś 28²⁹. Surę Otwierającą potraktował oddzielnie, jako wprowadzenie do świętej Księgi.

Theodor Nöldeke ustalił, iż podział na sury mekkańskie i medyńskie jest starą tradycją islamu poświadczoną m.in. przez Muḥammada b. 'Umara b. Wāqida al-Wāqidię (747-823)³⁰. Ponadto niemiecki badacz brał pod uwagę fakt, że wśród wielu uczonych muzułmańskich istnieje świadomość, że kolejność powstawania sur nie odzwierciedla obecnego układu Koranu. Theodor Nöldeke dokonał na nowo klasyfikacji sur, biorąc pod uwagę zarówno treść, jak i formę językowo-literacką. Naukowiec utrzymał klasyczny podział Koranu na sury mekkańskie i medyńskie; w surach mekkańskich zaś wyodrębnił trzy grupy oraz etapy ich powstawania.

²⁹ Szerzej na temat tego źródła zob. Ibn an-Nadīm und die mittelalterliche arabische Literatur. Beiträge zum 1. Johann Wilhelm Fück-Kolloquium (Halle 1987), Wiesbaden 1996.

³⁰ Na temat dokonań tego autora zob. szerzej: A.A. Duri, The rise of historical writing among the Arabs, Princeton 1983, s. 37-40; J. Marsden, The Chronology of the Maghāzī, „Bulletin of the School of Oriental and Asian Studies” 19/1957, s. 245-280; F. Rosenthal, A history of Muslim historiography, Leiden 1968, s. 186-193; M. Lecker, The death of the Prophet Muḥammad's father: did Wāqidi invent some of the evidence?, „Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft” 145/1995, s. 9-27; F. Sezgin, Geschichte des arabischen Schrifttums, t. I, Leiden 1967, s. 294-297.

Sury	Okres	Charakterystyka
MEKKAŃSKIE	I	krótkie, natchnione, pełne namiętności i entuzjazmu, szczególnie w swoim rytmie i rymie; język bogaty w obrazy, metafory i porównania zbliżony do języka poezji;
	II	refleksyjne; wersety są dłuższe, język mniej poetycki, mniej przysięg;
	III	prozaiczne, narracja
MEDYŃSKIE		prozaiczne, narracja: prawne, organizacja wspólnoty – ummy, wiele aluzji do ważnych wydarzeń historycznych.

Tropami tego badacza poszli inni uczeni, jak np. Richard Bell (1876-1952)³¹ czy Régis Blachère (1900-1973)³². Do dziś dzieło Theodora Nöldeke jest inspiracją do pogłębionych badań tego zagadnienia, które przynoszą wiele szczegółowych wyjaśnień³³. *Geschichte des Qorans* zostało przetłumaczone również na język arabski³⁴. W świecie islamu praca ta uchodzi jednak za kontro-

³¹ Zob. R. Bell, Introduction to the Qur'ān, „Islamic Surveys” 8, Edinburgh 1953 (przepracowana później przez W. Montgomery Watt w 1970, najnowsze wydanie 1995).

³² Zob. R. Blachère, Le Coran. Traduction selon un essai de reclassement des sourates, Paris 1949-1977; tenże, Le problème de Mahomet – Essai de biographie critique du fondateur de l'Islam, Paris 1952.

³³ Warto wspomnieć choćby ostatnie badania: F. Déroche, Les origines du Coran, w: Le Coran des origines: actes du colloque international organisé par l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres et la Berlin-Brandenburgische Akademie der Wissenschaften les 3 et 4 mars 2011, Paris 2015, s. 1-25; T.A. Abdelgayed Elkot, Die Methode Nöldekes zur chronologischen Anordnung der Suren und Verse des Korans in seinem Buch „Geschichte des Qorāns”: eine analytisch-kritische Studie, Göttingen 2014.

³⁴ Zob. Ta' rih al-Qur' ān al-ağzā' at-ṭalāta fī muğallad wāhid ta' lif Tiyūdūr Nūldikah. Ta' dil Fridriš Šfālī. Naqalahū ila 'l-'arabiya wa-ḥaqqaqahū Ğurğ Tāmir, Beirut 2004.

wersyjną³⁵. Osiągnięcia orientalistów przyczyniły się do powstania niezwykle bogatej literatury naukowej na temat historii powstania Koranu w podstawowych językach islamu: arabskim³⁶, perskim³⁷, tureckim³⁸, urdu³⁹, bahasa⁴⁰. Z powodu wprowadzającego charakteru niniejszej pracy nie sposób tutaj omówić nawet kilku wybranych dzieł. Można jedynie stwierdzić, iż w stosunku do osiągnięć Theodora Nöldeke spotyka się całą paletę postaw od ostrożnej akceptacji, poprzez przyjęcie niektórych osiągnięć kry-

³⁵ Pośród setek dzieł poświęconych krytyce warto odnotować dzieło: Aḥmad 'Umrān al-Zāwī, *Ġawla fi kitāb Nöldeke: tāriḥ al-Qur'ān*, Dimašq 2008.

³⁶ Zob. Muḥammad b. Muḥammad b. al-Amin al-Anṣārī, *Marāḥil jam' al-Qur'ān al-karīm*, Makka: Maktabat al-Asadī, bez daty wydania; Muḥammad 'Abd Allāh Drāz, *Madḥal ilā'l-Qur'ān al-karīm: arḍ tāriḥi wa-taḥlil muqārīn*, Kuwait 1971; Akram 'Abd Ḥalifa al-Dulaymī, *Ġam' al-Qur'ān: dirāsa taḥlīliyya li-marwiyyātihi*, Beirut 2006; Muštāq Bašīr al-Ghazālī, *Al-Qur'ān al-karīm fi dirāsāt al-mustašriqīn: dirāsāt fi tāriḥ al-Qur'ān*, Dimašq 2008; Muḥammad Bāqir al-Ḥujjati, *Muḥtaṣar tāriḥ al-Qur'ān al-karīm*, Dimašq 1985; Sayyid Abū'l-Qāsim al-Mūsawī al-Ḥū'i, *Al-Bayān fi tafsīr al-Qur'ān*, Najaf 1957; 'Alī al-Kūrānī al-'Āmīlī, *Tadwīn al-Qur'ān*, Qum 1997; Muḥammad Ṭāhir b. 'Abd al-Qādir al-Kurdī, *Tāriḥ al-Qur'ān wa-gharā'ibu rasmihi wa-ḥukmi*, Jeddah 1946; Muḥammad Sālim Muḥaysin, *Tāriḥ al-Qur'ān al-karīm*, Iskandria 1981.

³⁷ Zob. Aršad Eršād, *Tāriḥ va 'ulūm-e Qur'ān*, Tehran 1989; Yūsuf oraz Muḥammad Heydari Fazā'i, *Seyre Takāmoli-e Tāriḥ-e Jam'e Qur'ān va Tafsīr*, Tehran 1994; 'Alī Hojjati Kermāni, *Tāriḥ va 'ulūm-e Qur'ān*, Tehran 1974; Muḥammad Bāqir Ḥujjati, *Pajūheši dar tāriḥ-e Qur'ān-e karīm*, Tehran 1980.

³⁸ Zob. Osman Keskiöglu, *Kuran Tarihi ve Kur'an Hakkında Ansiklopedik Bilgiler*, İstanbul 1953; Sevkət Kotan, *Kur'an ve tarihselcilik*, İstanbul 2001; Ömer Özsoy, *Kur'an ve Tarihsellik Yazıları*, Ankara 2004; Mehmet Paçacı, *Kur'an ve ben ne Kadar Tarihseliz*, Ankara 2002.

³⁹ Zob. Abū Muḥammad Muṣliḥ, *Alamgir Tāriḥ i Qur'ān*, Hyderabad 1952; 'Abd al-Latif Raḥmānī, *Tariḥul Qur'ān*, Delhi 1983; 'Abduṣ Ṣamad Ṣārim, *Tāriḥ ul Qur'ān*, Lahore 1963; Sayyid Ṣiddiq Ḥasan, *Jam' va-Tadwīn-i Qur'ān*, A' zamgarh 1996.

⁴⁰ Zob. Taufik Adnan Amal, *Rekonstruksi Sejarah Al-Quran*, Yogyakarta 2001; Ismail Tekan, *Pelajaran Tajwid Al-Qur'an: dengan secara praktis – populer – dan sistematis (Tambahan dengan ringkasan sejarah Al-qur'an)*, Jakarta 1995.

tycznej metody historycznej po zaciekle polemiki i obronę tradycyjnego punktu widzenia na temat genezy Koranu.

5. Egzegeza Koranu i komentarze

Egzegeza Koranu w wielu przypadkach bazuje na analogicznych przesłankach do egzegezy chrześcijańskiej. Dąży ona do jak najlepszego zrozumienia tekstu Koranu, zaś komentarze akcentują aspekty teologiczne i moralne⁴¹. Komentarze te określa się również czasem spolszczoną formą „tafsiry” (co jest zasługą prawdopodobnie polskich Tatarów posługujących się tym słowem) od arabskiego terminu *tafsīr* (تفسير). Systematycznie rozwijała się też w świecie islamu metodyka sporządzania tego rodzaju dzieł, czego wyrazem jest słynne dzieło Taqiego ad-Dīna Aḥmada b. Taimīyi (1263-1328) pt. *Al-Muqaddima fī uṣūl at-tafsīr* (*Wstęp do metod koranicznej egzegezy*)⁴².

Proponuję, by ze względu na typ analiz komentarze podzielić na cztery zasadnicze grupy:

- **egzegezę filologiczną** bazującą na wyjaśnianiu słownictwa i gramatyki; jest ona traktowana jako wprowadzenie do egzegezy doktrynalnej, niezwykle ważna ze względu na defektywność pisma arabskiego (zwłaszcza w najstarszych wersjach sporządzanych w piśmie kufickim) oraz elementy dialektalne w Koranie;

- **egzegezę doktrynalną**, systematyzującą i wydobywającą prawdy wiary islamu;

- **egzegezę historyczną** odwołującą się do zrozumienia kontekstów historycznych i rozwoju idei Mahometa;

- **egzegezę alegoryczną** doszukującą się nowych, ukrytych sensów, która stoi jawnie w opozycji do skrajnie literalnego interpretowania Koranu.

⁴¹ Zob. R. Lapointe, La situation hermeneutique du Coran, „Sciences Religieuses” 10/1981, s. 311-319.

⁴² Zob. Selected writings of Shaykh al-Islam Taqi ad-Din Ibn Taymiyyah on Islamic faith, life, and society Muqaddima fī uṣūl at-tafsīr, Riyadh: Al-Imam Muhammad Ibn Sa‘ud Islamic University 2000.

Charakteryzując typ egzegezy poszczególnych komentarzy za pomocą tego podziału, często używa się dwóch określeń np. egzegeza doktrynalno-historyczna lub filologiczno-historyczna, co rzecz jasna oznacza używanie dwóch, czy nawet trzech typów egzegezy w danym dziele.

Badacze zagadnienia ustalają jeszcze inne podziały egzegetycznych analiz Koranu w świecie islamu. Jeden z ciekawszych podziałów zaproponował J.J.G. Jansen⁴³ wyróżniając:

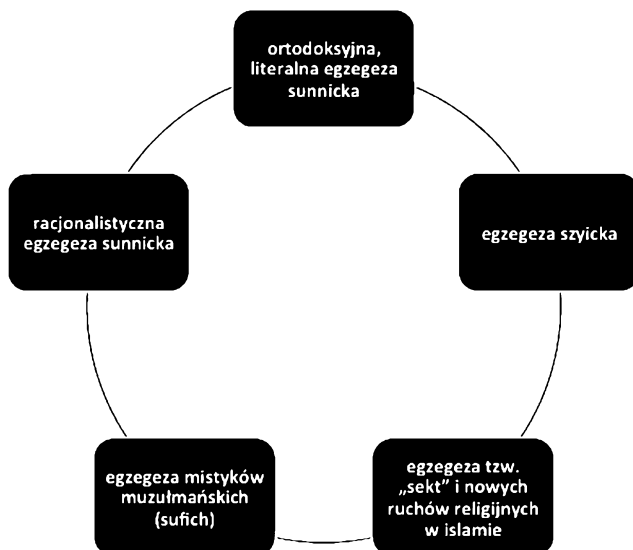
- **egzegezę „naukową” Koranu**, która dopatruje się wszelkich nauk i wszystkich odkryć naukowych w świętej księdze islamu;
- **egzegezę filologiczną** opierającą się na literalnej hermeneutyce słownictwa Koranu;
- **egzegezę praktyczną** zmierzającą w pierwszym rzędzie do wyjaśnienia ważnych dla muzułmanów życiowych problemów moralnych i doktrynalnych.

Z kolei ze względu na przynależność do nurtów islamu można mówić o kilku konfesyjnych egzegezach. Wydaje się, że podział ten jest wyjątkowo ważny, ponieważ **przynależność konfesyjna czy światopogląd poszczególnych autorów silnie wpływa na uprawianą egzegezę** (często nakłada się na interpretacje Koranu doktrynę danej grupy). Proponuję, aby wyróżnić w bogatym świecie koranicznych komentarzy muzułmańskich pięć typów egzegezy, związanych z odłamami, szkołami czy tzw. „sektami” muzułmańskimi. Obrazuje je poniższy schemat (s. 75).

Jak każda klasyfikacja złożonego fenomenu islamu, również i ta posiada pewne niedogodności. Po raz kolejny wypada z przykrością zauważyć, iż w ramach niniejszej prezentacji jest rzeczą niemożliwą choćby ogólne scharakteryzowanie większości klasycznych komentarzy do Koranu wyżej wspomnianych grup, które powstały w ciągu wieków. Bezwzględnie jednak należy uka-

⁴³ Zob. J.J.G. Jansen, *The Interpretation of the Koran in Modern Egypt*, Leiden 1980.

zać zasadnicze cechy komentarzy koranicznych i przykłady dzieł w poszczególnych nurtach konfesyjnej egzegezy.



ORTODOKSYJNA, LITERALNA EGZEGEZA SUNNICKA była uprawiana i jest nadal stosowana przez teologów eksponujących treści dogmatyczne i moralne w tym największym nurcie islamu. Grupa ta jest reprezentowana przez olbrzymią liczbę dzieł, ponieważ sunnityzm nie jest jednolitym fenomenem. Cechuje się też dość dużym zróżnicowaniem. Do tego nurtu egzegezy należy przede wszystkim najbardziej znany, monumentalny bo 30 tomowy komentarz Muḥammada Ibna Ğarīra aṭ-Ṭabarīego (839-923) *Al-musammā Ğāmi' al-bayān fī ta'wīl al-Qur'ān*, czyli *Zbiór jasnego przedstawienia komentarza Koranu* nazywany krótko *Tafsīr aṭ-Ṭabarī*. Ten płodny erudyta irańskiego pochodzenia zebrał w swoim komentarzu wszystko, co napisano i wiedziano na temat Koranu od VII do początku X wieku. Jest to komentarz gramatyczny, filologiczny oraz historyczny, analizujący zagadnienia re-

ligijno-prawne w duchu tradycjonalistycznym⁴⁴. Z późniejszych poklasycznych komentarzy do Koranu dużą popularność zyskał skromnych rozmiarów (wspomniany już) *Tafsīr al-Ġalālayn* – czyli „Komentarz dwóch Dżalalów” (tj. dwóch osób posiadających w części swojego imienia nazwę Ġalāl), tzn.: Ġalāla-ad-Dīna Muḥammada Ibn-Aḥmada al-Maḥallīego oraz Ġalāla-ad-Dīna ‘Abd-ar-Raḥmāna Ibn-Abī-Bakra as- Suyūṭīego)⁴⁵. Często egzegeci sunnicy dokonują skrótowych kompilacji wyników egzegezy klasycznych komentarzy w ramach objaśnień tekstu w publikowanych nowych edycjach Koranu⁴⁶.

Rzecz jasna w zależności od specyfiki klasycznych szkół sunnickich (szafi’icka, malikicka, hanaficka, hanbalicka) oraz nurtów z nich pochodnych (np. wahabizm, salafizm) w różny sposób uwzględniana jest sunna (tradycja muzułmańska) w komentowa-

⁴⁴ Zob. Tafsīr at-Ṭabarī. Al-musammā Ġāmi‘ al-bayān fi ta’wil al-Qur’ān li Abi Ġā’far Muḥammad Ibn Ġarīr at-Ṭabarī, Bayrūt 2009. Krytyczną ocenę tego tafsiru zob. C. Gilliot, *Exégèses langue et théologie en Islam. Lexégèse coranique de Tabarī*, Paris 1990, s. 73-110; J. Wansbrough, *Quranic studies: Sources and methods of scriptural interpretation*, Oxford 1977, s. 60-82.

⁴⁵ Zob. Ġalāl-ad-Dīn Muḥammad Ibn-Aḥmad al-Maḥallī, Ġalāl-ad-Dīn ‘Abd-ar-Raḥmān Ibn-Abī-Bakr as- Suyūṭī, *Tafsīr al-Ġalālayn*, Louisville 2008. Zwiększyły charakter tego dzieła (edycje tylko w jednym tomie) i wyjaśnienie zasadniczych trudności nieustannie wychwalają edytorzy określając go jako najłatwiej dostępny i najbardziej poręczny komentarz. Zob. np. opinię edytora:

تفسير الجلالين

يعتبر تفسير الجلالين من أهم كتب التفسير لدراسة القرآن الكريم. لقد ألفه جلال الدين المحلي (توفي 864 هـ \ 1459 م) وتلميذه جلال الدين السيوطي (توفي 911 هـ \ 1505 م) اللذين لقبًا بالجلالين. ويعتبر تفسير الجلالين من أسهل التفاسير قراءةً لأسلوبه المبسط وطوله في مجلد واحد. فأول مرة في التاريخ ترجم تفسير الجلالين إلى ترجمة إنكليزية غير مختصرة على يد د. فراس حمزة وهي ترجمة دقيقة وسهلة القراءة ومزودة بالهوامش.

<http://www.altafsir.com/Al-Jalalayn.asp>, dostęp 22.04.2016.

⁴⁶ Zob. Muhammad Taqi-ud-Din Al-Hilali, Muhammad Muhsin Ḥan, *Al-Hilali and Ḥan Interpretation of the Meanings of The Noble Qur’an In the English Language. A Summarized Version of At-Tabari, Al-Qurtubi and Ibn Kathir with Comments from Sahih Al-Bukhari*, Riyad 1998.

niu Koranu. Największą zależność od hadisów wykazuje niezwykle radykalna egzegeza hanbalicka, wahabicka i salaficka.

W tym swoistym morzu komentarzy obok wspomnianych dużą popularnością cieszą się m.in. tafsiry: Abū Muḥammada al-Ḥusaina ibn Mas'ūda al-Farrā' al-Baġawiego (1044-1117 lub 1122)⁴⁷, Abū l-Fidā' Ismā'īla ibn 'Umara ibn Kaṭīra (1300-1373)⁴⁸, Abū l-Faraġa 'Abd ar-Raḥmāna ibn 'Alī Ibn al-Ġauzīego (1116-1201)⁴⁹, a z czasów współczesnych komentarze 'Abd ar-Raḥmāna ibn Nāšira as-Sa'diego (1889-1956)⁵⁰, pakistańskiego pochodzenia Sayyida Abu-l-A'lā Mawdūdiego (1903-1979)⁵¹ oraz innego Pakistańczyka Muḥammada Šafi'iego ibn Muḥammada Yāsīna 'Ušmāni Deobandiego (1897-1976)⁵².

RACJONALISTYCZNA EGZEGEZA SUNNICKA koncentruje się na krytycznej wykładni Koranu, bazując m.in. na principiach arystotelesowskich, filologii i weryfikowanych danych historycznych. Klasycznym przykładem takiego podejścia jest np. średniowieczny słynny komentarz Abū 'l-Qāsima Maḥmūda b. 'Umara az-Zamaḥšarięgo (zm. w r. 1143) *Al-Kaššāf 'an ḥaqā'iq at-tanzīl* – czyli *Odkrywający istotne prawdy objawienia*⁵³. Autor zarzuca trady-

⁴⁷ Zob. Tafsir al-Baġawī al-musammā Ma'ālim at-tanzīl li-Abi-Muḥammad al-Ḥusain Ibn-Mas'ūd al-Farrā' al-Baġawī aš-Šāfi'i, Bairūt 1997.

⁴⁸ Zob. Tafsir al-Qur'ān al-'azīm li-'Imād ad-Dīn Abi-'l-Fidā' Ismā'il Ibn-Kaṭīr al-Qurašī ad-Dimašqī. Ašrafa 'alā tašhīhihi 'Alī Širi, Bairūt 1987.

⁴⁹ Zob. Zād al-masir fi 'ilm at-tafsir li-Abū-l-Faraġ Ibn al-Ġauzi, Bairūt 2009.

⁵⁰ Zob. Tafsir al-karim ar-raḥmān fi tafsir kalām al-mannān ta'lif 'Abd-ar-Raḥmān Ibn-Nāšir as-Sa'di. I'tannā bihi taḥqīqan wa-muqābilatan 'Abd-ar-Raḥmān Ibn-Mu'allā al-Luwaiḥiq, Bairūt 2003.

⁵¹ Zob. Al-Muštalahāt al-'arbi'a fi-l-qur'ān Abu-'l-A'lā al-Maudūdi, Al-Qāhira 2004 (zob. też angielskie tłumaczenie: Sayyid Abul A'lā Mawdūdi, Towards understanding the Qur'ān: English version of Tafsīr al-Qur'ān, ed. by Zafar Ishāq Anṣārī, London 2013).

⁵² Zob. Ma'ārif al-Qur'ān Muḥammad Šafi', Karāci 1989.

⁵³ Zob. Al-Kaššāf 'an ḥaqā'iq at-tanzīl wa-'uyūn al-aqāwil fi wuġūh at-ta'wil li-Abi-'l-Qāsima Maḥmūd Ibn-'Umar az-Zamaḥšari. Taḥqīq wa-ta'liq wa-dirāsāt 'Ādil Aḥmad 'Abd-al-Mauġūd, t. I-VI, Ar-Riyāḍ: Maktabat al-'Ubaikān, 1998.

cyjne metody wyjaśniania Koranu, ujawniając swe poglądy racjonalistyczne i liberalne. Analizuje subtelności filologiczne, używa logiki i spekulacji filozoficznych. Już pierwsze zdanie tego komentarza jest prowokujące dla tradycjonalistów: „Chwała niech będzie Bogu, który stworzył Koran”. Późniejsza ortodoksyjna egzegeza sunnicka próbowała korygować zbyt wolnomyślne mutazylickie tendencje Az-Zamaḥşarięgo, np. ‘Abdallah ibn ‘Umar Abū l-Ḥair Nāşir ad-Dīn al-Baiḍāwī (zm. 1290) w swym komentarzu *Tafsīr Anwār at-tanzīl wa-asrār at-ta’wīl* – Światła objawienia i tajemnice interpretacji⁵⁴.

W epoce nowożytnej liderzy reformy islamu w XIX i XX wieku podjęli odważną próbę reinterpretacji Koranu w duchu nowoczesności. Zasadniczo nie tworzyli oni systematycznych komentarzy na wzór klasycznych tafsirów, ale przedstawiali odważną krytyczną egzegezę niektórych fragmentów Koranu. Tacy autorzy jak np. Ğamāl-ad-Dīn al-Afgānī (zm. 1895), Muḥammad ‘Abduh (zm. 1905) czy też słynny poeta-filozof Muḥammad Iqbal (zm. 1938) starali się wyjaśnić Koran i nauki islamu w sposób bardziej racjonalny, odstępując od egzegezy tradycyjnej⁵⁵.

Na temat mutazylickich poglądów Az-Zamaḥşarięgo zob.: A Mu’tazilite creed of az-Zamaḥşari = al-Minhāġ fi uşūl ad-dīn, ed. and transl. by Sabine Schmidtke, Stuttgart 1997; Abdalla Abu Hasha, Über al-Kaschscharif von az-Zamakhschari, Frankfurt 2004;

⁵⁴ Zob. *Tafsīr Anwār at-tanzīl wa-asrār at-ta’wīl ta’līf Nāşir-ad-Dīn Abu-’l-Ḥair ‘Abdallah Ibn-’Umar Ibn-Muḥammad aş-Şirāzī al-Baiḍāwī*, Istanbūl 1897.

⁵⁵ Np. dzieło Sayyida Ğamāla-ad-Dīna al-Afghānīęgo, *Brochure about Naturalism or materialism* powstało oryginalnie w języku Dari رساله نیچریه (Ressalah e Natscheria), z którego na arabski przetłumaczył Muḥammad ‘Abduh. Por. Ğamāl-ad-Dīn al-Afgānī, *Ar-Radd ‘ala ‘d-dahriyyin*, tłum. Muḥammad ‘Abduh, edytor nowego wydania Muḥammad Fu’ād Minqāra at-Ṭarābulusī, Al-Qāhira 1947; Aṭ-Ṭā’ir al-Islāmī Ğamāl-ad-Dīn al-Afgānī wa-Risālat ar-Radd ‘ala ‘d-dahriyyin, tłum. ‘Abduh, Muḥammad, Al-Qāhira 1973. Z kolei pakistańskiego pochodzenia myśliciel Muḥammad Iqbal część swych prac opublikował po angielsku. Zob. *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*, Kitab Bhavan 2000.

EGZEGEZA SZYICKA posiada tendencje do interpretowania wielu fragmentów Koranu w duchu uzasadnienia roszczeń Alego (i jego rodziny tzw. Alidów⁵⁶) oraz powszechne stosowanie odczytu ezoterycznego odnośnie do imamów żyjących w ukryciu; występuje ona w wielu wariantach np. ismailicka, która odrzuca zewnętrzne, czyli filologiczne znaczenie słów *zāhir* (ظاهر) koncentrując się na ich sensie wewnętrznym, czyli *bāṭin* (باطن), który jest osiągalny jedynie dla wtajemniczonych. Warto podkreślić, że egzegeci szyicki uznają ten sam *textus receptus* Koranu jak sunnici, lecz nie przyjmują jego redakcji za panowania kalifa ‘Utmāna ibn ‘Affāna w 651 roku (po prostu wierzą, że Koran został zredagowany już za życia Mahometa)⁵⁷.

Przykładem klasycznego immamickiego komentarza jest *Mağma ‘ul-bayān fī tafsīr al-Qur’ān* – Złączenie jasnego przedstawienia komentarza Koranu⁵⁸, autorstwa Abū ‘Alī al-Fadla Ibn al-Ḥasana at-Ṭabrisiego (lub at-Ṭabarsiego, 1077-1154) działającego w Iranie⁵⁹. Do słynnych szyickich komentarzy należą ponadto m.in. dzieło szóstego immama Abū ‘Abd Allāha Ğa‘fara ibn Muḥammada aṣ-Ṣādiqa (ok. 700-765)⁶⁰, tafsir jedenastego immama Abū Muḥammada Ḥasana ibn ‘Alī al-‘Askarięgo (846-876)⁶¹, komentarz Abū Ğa‘fara Muḥammada b. al-Ḥasana at-Tūsie-

⁵⁶ Zob. M. Momen, *An Introduction to Shi‘i Islam*. Yale 1985, s. 39. 183.

⁵⁷ Zob. M. Shirazi, *The Qur’an – When was it compiled?*, London 2001, s. 5. 7; tenże, *The Qur’an made simple*, London 2004, s. 21. 24. 25; tenże, *The Shi‘a and their Beliefs*, London 2008, s. 29.

⁵⁸ Zob. *Mağma ‘ul-bayān fī tafsīr al-Qur’ān ta‘lif Abi-‘Alī al-Faḍl bin-al-Ḥasan bin-al-Faḍl at-Ṭabarsī*. Waṣa‘ Hawāših wa ġarrağ ayatih wa šawāhadah Ibrāhim Šams-ad-Din, t. I-X, Bairūt 1997.

⁵⁹ Zob. E. Kohlberg, *Al-Ṭabrisī (Ṭabarsī)*, w: *The Encyclopaedia of Islam*, t., X, Leiden 2000, s. 40-41.

⁶⁰ Zob. Kāmil at-tafsīr aṣ-ṣūfi al-‘irfāni li-l-Qur’ān bi-ḥasab “Ḥaqā‘iq at-tafsīr” wa-”Ziyādāt ḥaqā‘iq at-tafsīr” li-s-Sulamī aṣ-Šāfi‘i Ğa‘far aṣ-Ṣādiq. *Taqdīm wa-taḥqīq ‘Alī Zai‘ūr*, Bairūt 2002.

⁶¹ Zob. *Tafsīr al-Imām Abi-Muḥammad al-Ḥasan Ibn-‘Alī al-‘Askari taḥqīq ‘Alī ‘Ašūr*, Bairūt 2001.

go (1995-1067)⁶², czy z czasów współczesnych tafsir profesora Muḥammada Ḥosaina Ṭabāṭabāyiego (1892-1981)⁶³ oraz komentarz Abū l-Qāsima al-Mūsawiego al-Ḥū'iego (1899-1992).⁶⁴

EGZEGEZA MISTYKÓW MUZULMAŃSKICH I SUFICH bazuje na alegorii i symbolicznej wykładni tekstu (pod wieloma względami jest podobna do szyickiej). Odrzuca też korelacje z tradycją muzulmańską (sunną, a ściślej z hadisami). Ten typ egzegezy preferuje odczyt, który pozwala wyjść poza dosłowność tekstu koranicznego i doszukiwać się w nim głębszych, ukrytych znaczeń *bāṭin*. Pod tym względem podobna jest też do kabały, która zapis biblijny traktuje jedynie jako zewnętrzną ośnowę. Klasycznym tego przykładem jest komentarz największego mistyka arabskiego Muḥyī d-Dīna Abū 'Abd Allāha Muḥammada ibn 'Alego Ibn 'Arabiego al-Ḥātimīa aṭ-Ṭā'iego (1165-1240) znany jako *Tafsīr Muḥyī ad-Dīn ibn al-'Arabī*⁶⁵. Z tego olbrzymiego 64 tomowego komentarza zachowały się tylko dwa tomy. Ibn 'Arabī interpretuje wypowiedzi i historie koraniczne wyłącznie w sposób alegoryczny. Np. historię o Józefie z sury XII uważa za alegorię konfliktu między różnymi władzami duszy: Jakub ma reprezentować inteligencję, Józef wrażliwe serce wystawione na próbę zdradzieckich zmysłów, których personifikację stanowią bracia Józefa. Alegoria w odczycie Koranu przejawia się zresztą w całej twórczości Ibn 'Arabiego⁶⁶.

⁶² Zob. Tafsīr at-tibyān ta'lif Abi Ğa'far Muḥammad bin-al-Ḥasan aṭ-Ṭūsi, An-Nağaf 1962-1969.

⁶³ Zob. Al-Mizān fi tafsīr al-Qur'ān li-mu'allifihī Muḥammad Ḥusain Ṭabāṭabā'ī, Tihrān 1986-1987.

⁶⁴ Zob. Al-Bayān fi tafsīr al-Qur'ān – Al-Bayan Fi Tafseer al-Qura'an Abu'l-Qāsim al-Mūsawī al-Ḥū'ī, Al-Kuwait 1979.

⁶⁵ Zob. Tafsīr al-qur'ān al-karīm li-Muḥyī-d-Dīn Ibn-'Arabī, Bairūt 1968.

⁶⁶ Zob. S. Bashier, Ibn al-'Arabī's Barzakh: The Concept of the Limit and the Relationship between God and the World, Albany 2004; G. Böwering, Ibn 'Arabī's Concept of Time, w: God is Beautiful and He Loves Beauty: Festschrift in Honour of Annemarie Schimmel, red. Alma Giese and J. Christoph Bürgel, New

Ze współczesnych komentarzy mistycznych należy wymienić napisany w urdu *Diya'al-Qur'an* autorstwa Muḥammada Karama Šāha al-Azhariego (1918-1998)⁶⁷. Warto dodać, iż czasem egzegeci (zwłaszcza z Indii) tworzą tafsiry oficjalnie klasyfikowane jako sunnickie, które jednak w rzeczywistości przepełnione są ezoteryczną wykładnią. Przykładem tego jest choćby komentarz Muḥammada 'Āšīqa Ilāhiego Bulandšahriego Muhājira Madaniego (1925-2001) w języku urdu⁶⁸.

EGZEGEZA TZW. „SEKT” I NOWYCH RUCHÓW RELIGIJNYCH W ISLAMIE, tzn. druzów, alewitów, Ahmadijja (urdu: احمدیہ) charakteryzuje się synchronizowaniem treści koranicznych z innymi źródłami religijnymi. Tego rodzaju egzegeza opiera się

York 1994, s. 71-91; W.C. Chittick, *The Five Divine Presences: From al-Qūnawi to al-Qaysari*, „The Muslim World” 72/1982, s. 107-128; tenże, *The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-'Arabi's Metaphysics of Imagination*, Albany 1989; tenże, *Imaginal Worlds: Ibn al-'Arabi and the Problem of Religious Diversity*, Albany 1994; tenże, *The Self-Disclosure of God: Principles of Ibn al-'Arabi's Cosmology*, Albany 1998; tenże, *Ibn 'Arabi: Heir to the Prophets*, Oxford 2005; R.J. Dobie, *The Phenomenology of Wujud in the Thought of Ibn 'Arabi*, w: *Timing and Temporality in Islamic Philosophy and Phenomenology of Life*, red. A.T. Tymieniecka, Dordrecht 2007, s. 313-322; tenże, *Logos & Revelation: Ibn 'Arabi, Meister Eckhart, and Mystical Hermeneutics*, Washington 2009; T. Mayer, *Theology and Sufism*, w: *The Cambridge Companion to Classical Islamic Theology*, red. T. Winter, Cambridge 2008, s. 2582-87; R.J. Nettler, *Sufi Metaphysics and Quranic Prophets: Ibn 'Arabi's Thought and Method in the Fusus al-Hikam*, Oxford 2003; F. Rosenthal, *Ibn 'Arabi between 'Philosophy' and 'Mysticism'*, „Oriens” 31/1981, s. 1-35; M.H. Yousef, *Ibn 'Arabi—Time and Cosmology*, London 2007; C.A. Zargar, *Sufi Aesthetics: Beauty, Love, and the Human Form in the Writings of Ibn 'Arabi and 'Iraqi*, Columbia 2011.

⁶⁷ Zob. Muhammad Sultan Shah, *Diya'al-Qur'an: A Unique Qur'anic Commentary and the Commentator*, [http://results.pu.edu.pk/images/journal/uoc/PDF-FILES/\(1\)%20Dia%20al%20Quran%20\(Dr.%20Muhammad%20Sultan%20Shah\).pdf](http://results.pu.edu.pk/images/journal/uoc/PDF-FILES/(1)%20Dia%20al%20Quran%20(Dr.%20Muhammad%20Sultan%20Shah).pdf), dostęp 22.04.2016.

⁶⁸ Zob. Anwarul Bayan – 5 Volumes – By Shaykh Ashiq Ilahi Madni, <https://nmusba.wordpress.com/2013/07/02/anwarul-bayan-5-volumes-by-shaykh-ashiq-ilahi-madni-r-a/>, dostęp 22.04.2016.

na interpretacji fragmentów Koranu w kontekście własnej doktryny. W tej grupie istnieje wielkie zróżnicowanie. O ile druzowie i alewici nie tworzą systematycznych, monumentalnych tafsirów, o tyle Ahmadijja dąży do całościowego zinterpretowania Koranu. Druzowie i alewici uprawiają raczej doraźną egzegezę kontekstualną, celem uzasadniania swoich postaw i wierzeń. Oszczędność publikacji na temat swoich wierzeń i podejścia do Koranu wynika z faktu, iż są to grupy dawne, które były i nadal są dyskryminowane i prześladowane przez sunnitów. Z tego powodu członkowie tych wspólnot nie lubią demonstrować swoich poglądów.

Bez wątplenia najbardziej widocznymi komentarzami z tej grupy są tafsiry Ahmadijja ze względu na misyjny charakter tej wspólnoty. Ten dynamicznie rozwijający się ruch odrodzenia islamu założony w 1889 roku jest obecny w 195 krajach. Chociaż Ahmadijja nie jest uznawana przez sunnitów za grupę islamską i jest zazwyczaj zwalczana, to jednak jest wspólnotą stosunkowo nową i świetnie funkcjonuje w diasporze na Zachodzie oraz dysponuje nowoczesnymi środkami przekazu.

	<ul style="list-style-type: none"> – zakwestionowanie koncepcji zakończenia się proroctwa na Mahomecie (trwało ono również później); – uznanie Mirzy Ğulāma Aħmada z Qadianu (1835-1908) za proroka, za drugie pojawienie się Mahometa i za obiecanego Mesjasza;
Egzegeza	– ważność pism Mirzy Ğulāma Aħmada z Qadianu na równi z Koranem, Biblią i Torą;
Koranu	– odrzucenie hadisów (tradycji muzułmańskiej);
grupy	– specyficzną wizję Jezusa (ukrzyżowany, zdjęty z krzyża żywy, po czym wywędrujący do Kaszmiru (Indii), gdzie miał żyć jeszcze 86 lat – tam miał umrzeć i zostać pochowany);
Ahmadijja	
uzasadnia:	<ul style="list-style-type: none"> – uznanie muzułmanów nie należących do Ahmadijji za niewiernych; – przyznanie miastom Qadian (w Indiach) i Rabwah (w Pakistanie) statusu miejsc świętych, jak Mekka i Medyna – ważność pielgrzymki do Qadian zamiast Mekki gdyż Meczec Mirzy Ğulāma Aħmada Qadianie jest al-masğid al-aqṣā (Świątym meczetem w Jerozolimie).

Egzegeza Ahmadijja wykazuje, że ruch ten reprezentuje „renesans islamu Dni Ostatnich”, religię pierwotnej czystości. W tym duchu w 1963 roku grupa opublikowała pięciotomowy *The English Commentary of the Holy Quran* (3000 stron)⁶⁹. Do innych komentarzy Ahmadijji należą: *Tafsir-e-kabir* (urdu) autorstwa drugiego kalifa wspólnoty Ahmadijja Mirzy Bašira ad-Dīna Maḥmūda Aḥmada (1885-1969)⁷⁰, czy tafsir autorstwa Al-Ḥāḡḡa Ḥāfīza Ḥakīma Mawlawīego Nūr ad-Dīna (1844-1914)⁷¹. Na zakończenie tego punktu warto odnotować, iż jeden z czterech przekładów Koranu na język polski dokonała grupa Ahmadijja. Tłumaczenie to pt. *Święty Koran – tekst arabski i tłumaczenie polskie – wydany pod patronatem Hazrat Mirza Tahir Ahmad Czwartego Następcy Obiecanego Mesjasza i Głowy Ruchu Ahmadiyyah w Islamie* zawiera ciekawy komentarz dokonany w duchu doktryny tej grupy⁷².

⁶⁹ Zob. *The Holy Qur'an: with English translation and commentary* / publ. under the auspices of Haḍrat Mirzā Bashīr al-Dīn Maḥmūd Aḥmad, second successor of the promised Messiah, Rabwah 1960.

⁷⁰ Zob. *At-Tafsīr al-kabīr Aḥmad, Bašīr-ad-Dīn Maḥmūd*, Tilford 2007.

⁷¹ Zob. Ḥaqa'iq-ul-furqān, <http://www.revolvy.com/main/index.php?s=Haqaiq%20al-furqan>, dostęp 23.04.2016.

⁷² Zob. *Święty Koran – tekst arabski i tłumaczenie polskie – wydany pod patronatem Hazrat Mirza Tahir Ahmad Czwartego Następcy Obiecanego Mesjasza i Głowy Ruchu Ahmadiyyah w Islamie*, Tilford 1990. Pozostałe trzy tłumaczenia polskie Koranu: literacki przekład – *Koran (Al-Koran) z arab. przekł. Jana Murzy Tarak Buczackiego* wzbogacony objaśnieniami Władysława Kościuszki poprzedzony *Życiorysem Mahometa z Washingtona Irvinga*; pomnożony *Poglądem na stosunki Polski z Turcją i Tatarami*, na dzieje Tatarów w Polsce osiadłych, na przywileje tu im nadane, jako też wspomnieniami o znakomitych Tatarach polskich Juliana Bartoszewicza; z dodaniem wiadomości: o Arabach przed Mahometem o ich historii, religii, nauce, zwyczajach, o obrządkach religijnych, o stanie judaizmu czasów Mahometa, o środkach przezeń użytych dla zaprowadzenia jego religii, o okolicznościach które się do tego przyczyniły, o przepisach Koranu w sprawach cywilnych, o sektarzach między wyznawcami Islamu, podających się między Arabami za Mahometą wyjętych z dzieła tłumacza Koranu G. Sale uczonego angielskiego; oraz *Kalendarza Arabsko-Tureckiego*

6. Podstawowa zasada egzegezy muzułmańskiej: nash – usuwanie sprzeczności w Koranie

Począwszy od średniowiecza teologia muzułmańska próbowała usystematyzować wnioski płynące z Koranu. Święta Księga islamu nie zawsze ułatwiała to zadanie. Teologowie muzułmańscy stosunkowo szybko wprowadzili podział wersów koranicznych na *muhkamāt* (محکمات) czyli takie wersy, które są łatwe w zrozumieniu, oraz *mutašābihāt* (متشابهات), czyli miejsca trudne do zrozumienia i niejasne⁷³.

Biorąc pod uwagę, że zarówno w Koranie znajduje się szereg sprzecznych wypowiedzi, egzegeza muzułmańska wypracowała koncepcję ich usuwania zwaną *nash* (نسخ)⁷⁴. Oznacza ona, iż pewne części objawień Koranu zostały zniesione przez inne. Niezwykle ważne jest tu precyzyjne używanie terminologii w tej praktyce. Wersety uchylone noszą miano *mansūh* (منسوخ), a uchylające je to *nāsih* (ناسخ).

przez Adryana Krzyżanowskiego i zbioru modlitw codziennych i świątecznych, przełożonych z Arabskiego przez Władysława Kościuszkę, t. I-II Warszawa: nakładem Adama Nowoleckiego 1858; reprint: Warszawa 1985. Filologiczny przekład: Koran. Z arabskiego przełożył i komentarzem opatrzył Józef Bielawski, Warszawa 1986. Najnowszy przekład: Koran z interpretacją i przypisami w języku polskim, przekład z angielskiego The Qur ‘an with Annotated Interpretation in Modern English przez Jarosława Surdela, Warszawa 2013.

⁷³ Zob. L. Kinberg, *Muhkamāt and Mutašābihāt (Koran 3/7): Implication of a Koranic Pair of Terms in Medieval Exegesis*, „Arabica” 35/1988, s. 143-172; *The Mutašābihāt of the Qur‘ān, Qur‘ān Question; Answered by Dr. Šehzad Saleem*, <http://www.monthly-renaissance.com/issue/query.aspx?id=550>, dostęp 22.04.2016.

⁷⁴ Na ten temat zob. J. Burton, *The sources of Islamic law. Islamic theories of abrogation*, Edinburgh 1990; L. Fatoohi, *Abrogation in the Qur‘ān and Islamic law: a critical study of the concept of naskh and its impact*, New York 2012; C. Melchert, *Qur‘ānic Abrogation Across the Ninth Century: Šafi‘i, Abu Ubayd, Muhasibi, and Ibn Qutaybah*, w: *Studies in Islamic Legal Theory*, red. R. Peters i B.G. Weiss, Brill, Leiden, Boston, Köln 2002, s. 75-98.

Zdecydowana większość egzegetów muzułmańskich przekonuje, że uzasadnienie tej praktyki znajduje się w samym Koranie m.in. w surze II, 106: „Kiedy znosimy jakiś znak albo skazujemy go na zapomnienie, przynosimy lepszy od niego lub jemu podobny”. Zasadniczo wszystkie cztery sunnickie szkoły prawa jednomyślnie zaakceptowały koncepcję *nash*. Szczególne znaczenie posiada ta praktyka w konstruowaniu niesprzecznego szariatu. Zasada ta dyskutowana przez wieki (np. w średniowieczu przez Aḥmada ibn Muḥammada Naḥḥāsa, zm. ok. 950⁷⁵) posiada również nowożytny oblicza, w postaci nowych rozłożeń akcentów (np. współczesne prace Ḥusāma Ruṣḍiego al-Ġāliego, Muṣṭafy Ibrāhīma az-Zalamiego, czy Muṣṭafy Zaida⁷⁶). Tylko niewielka część egzegetów sprzeciwia się tej zasadzie. Uważają oni, że wersety Koranu jako boskie prawa nie mogą być ze sobą sprzeczne i dlatego nie mogą się nawzajem uchylać. Taki pogląd reprezentował np. żyjący w ubiegłym stuleciu Muḥamad Asad (1900–1992; *nota bene* żydowski konwertyta na islam, który urodził się we Lwowie jako Leopold Weiss, współpracownik słynnego pakistańskiego teologa Muḥammada Iqbala i pakistański przedstawiciel w ONZ)⁷⁷.

W kontekście sporów, o ważność tradycyjnej metody uchylania wersetów *nash* Ahmad von Denffer (ur. 1949 r.) przekonuje, że przyjęcie *nash*, jest niezbędnym warunkiem właściwego stosowania praw islamu i jednym z najważniejszych warunków egzegezy Koranu⁷⁸.

⁷⁵ Zob. An-Nāsiḥ wa-al-mansūḥ fi al-Qurʾān al-karīm taʿlif Abi Jaʿfar al-Naḥḥās; riwāyat Abi Bakr Muḥammad ibn ʿAlī ibn Aḥmad al-Udfuwi; taḥqīq Ṣāʾ bān Muḥammad Ismāʿīl, al-Qāhira 1986.

⁷⁶ Zob. ʿAbd-al-Mutaʿāl Muḥammad al-Ġabrī, An-Naṣf fi ʿṣ-ṣariʿa al-islāmī kamā afhamuh, Maṭb 1961; Ḥusām Ruṣḍi al-Ġāli, Bi-ʿl-ḥuḡḡa wa-ʿl-burhān lā nash fi ʿl-Qurʾān, Miṣr al-Ġadīda, [al-Qāhira] 2005; Muṣṭafā Ibrāhīm az-Zalamī, At-Tibyān li-rafʿ ḡumūd an-nash fi ʿl-Qurʾān, Arbil 2000; Muṣṭafā Zaid, An-Nash fi ʿl-qurʾān al-karīm: Dirāsa taṣriʿiyya tāriḥiyya naqdīya, Qāhira 1963.

⁷⁷ Zob. M. Asad, Message of the Qurʾān, Dar al-Andalus, Gibraltar 1993, s. 22–23.

⁷⁸ Zob. An-Nāsiḥ wa-al-mansūḥ taʿlif Hibat Allāh ibn Salāma ibn Naṣr ibn ʿAlī al-Baḡhdādī dirāsat wa-taḥqīq Mūsā Bināy ʿAlwān al-ʿAlīlī, Bayrūt 1989, s. 4–5;

Rzeczywiście obecnie w islamie wiedza o fragmentach uchylających i uchylanych, zwana *an-nāsīh wa mansūh* (الناسخ والمنسوخ), jest fundamentalna szczególnie w przypadku sur zawierających zagadnienia prawne. Zdaniem większości autorów muzułmańskich nieznanosć zasad *nash* oznacza niemożliwość dokonania komentarza i wydawania orzeczeń prawnych⁷⁹.



Rozstrzygnięcie musi zawsze jednoznacznie wskazać, która część objawienia jest *nāsīh* i która jest *mansūh*, to znaczy, który werset zawiera treści unieważniające, a którego treść jest unieważniana.

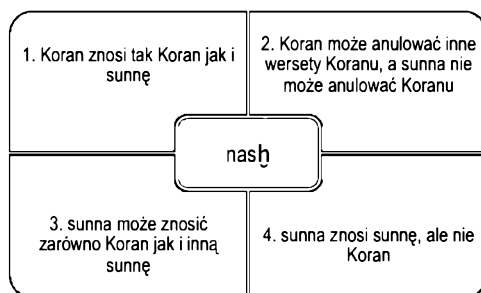
Mając na uwadze hierarchię źródeł prawa islamscy prawnicy rozważali, czy teksty zawarte w różnych źródłach, mogą się wzajemnie unieważniać. W toku tej dyskusji głos zabierały wielkie autorytety islamu. W konsekwencji w kwestii natury *nash* ukształtowały się cztery stanowiska:

T. Ušama, The Phenomenon of al-Nash: a Brief Overview of the Key Issues, „Jurnal Fiqh” 3/2006, s. 106.

⁷⁹ Powszechna opinia imamów, zob. np.

القرآنية الآيات تفسير في ذلك وأثر والمنسوخ الناسخ معرفة

<http://imamhussain-lib.blogspot.com/2013/10/133.html>, dostęp 22.04.2016.



Pakistańczyk, piszący pod pseudonimem Ibn Warraq, założyciel Instytutu Sekularyzacji społeczeństwa Muzułmańskiego uważał, że doktryna unieważniania jest bardzo przydatna w wybawianiu uczonych muzułmańskich z kłopotów dotyczących sprzecznych treści w Koranie⁸⁰.

PRZYKŁAD PIERWSZEGO STANOWISKA

UCHYLENIE WERSU KORANICZNEGO PRZEZ INNY WERS KORANU	
Wers uchylony <i>mansūh</i>	Wers uchylający <i>nāsih</i>
II, 180: كُتِبَ عَلَيْكُمْ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ إِنْ تَرَكَ خَيْرًا الْوَصِيَّةَ لِلْوَالِدَيْنِ وَالْأَقْرَبِينَ بِالْمَعْرُوفِ حَقًّا عَلَى الْمُتَّقِينَ	IV, 7: لِلرِّجَالِ نَصِيبٌ مِّمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ وَالْأَقْرَبُونَ وَلِلنِّسَاءِ نَصِيبٌ مِّمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ وَالْأَقْرَبُونَ مِمَّا قَلَّ مِنْهُ أَوْ كَثُرَ نَصِيبًا مَّفْرُوضًا
„Zostało wam przepisane, kiedy którego z was nawiedzi śmierć, a zostawia on jakieś dobra, sporządzenie testamentu dla rodziców i bliskich krewnych, według uznanego zwyczaju. To jest obowiązek bogobojnych!”	„Mężczyznom przypada część tego, co pozostawili rodzice i krewni; i kobietom przypada część tego, co pozostawili rodzice i krewni. Czy to będzie mało, czy dużo, to jest udział obowiązujący prawnie”.

⁸⁰ Zob. Ibn Warraq, Dlaczego nie jestem muzułmaninem, przekład K.M. Wielgat, G. Kuśmierk, Warszawa 2013, s. 165.

PRZYKŁAD TRZECIEGO STANOWISKA

**UCHYLENIE WERSU KORANU PRZEZ
HADIS (TRADYCJĘ PROROKA)**

Wers uchylony
mansūh

XXIV, 2:

الرَّائِيَةُ وَالرَّائِي فَاجْبُدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا
مِائَةَ جَلْدٍ وَلَا تَأْخُذْكُمْ بِهِمَا رَأْفَةٌ فِي دِينِ اللَّهِ
إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَلَيْشُهُنَّ
عَذَابُهُمَا طَائِفَةٌ مِّنَ الْمُؤْمِنِينَ

„Cudzołężnicy i cudzołężni-
kowi wymierzcie po sto batów,
każdemu z nich obojga! W imię
religii Boga, jeśli wierzyacie w Boga
i w Dzień Ostatni, niech nie po-
wstrzyma was żadna względem
nich pobłażliwość. I niech pew-
na grupa wiernych będzie obecna
przy ich karze.”

hadis uchylający
nāsīh

m.in. Al-Muslim (17: 4191):

وَحَدَّثَنَا يَحْيَى بْنُ يَحْيَى التَّمِيمِيُّ،
أَخْبَرَنَا هُشَيْمٌ، وَحَدَّثَنَا يَحْيَى بْنُ يَحْيَى
التَّمِيمِيُّ، أَخْبَرَنَا هُشَيْمٌ، عَنْ مَنْصُورٍ، عَنْ
الْحَسَنِ، عَنْ حِطَّانٍ، بِنِ عِنْدِ اللَّهِ الرَّقَاشِيِّ
عَنْ عُبَادَةَ بْنِ الصَّامِتِ، قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ
صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: „ خُذُوا عَنِّي خُذُوا
عَنِّي قَدْ جَعَلَ اللَّهُ لَهُنَّ سَبِيلًا الْبُكَرُ بِالْبُكَرِ
جَلْدُ مِائَةٍ وَنَفَى سَنَةٍ وَالتَّيَّبُ بِالتَّيَّبِ جَلْدُ مِائَةٍ
وَالرَّجْمُ “

„Opowiadał nam /.../ Uba-
da ibn as-Samit przekazał: Wy-
słaniec Boga powiedział: przy-
mijcie nauczanie ode mnie. Bóg
wskazał rozwiązanie odnośnie
tych kobiet. Gdy niezony mężczyzna
popęlni cudzołężstwo
z niezamężną dziewczyną (ko-
bietą) winien jest kary stu batów
i wygnania na okres jednego
roku. W przypadku jednak, gdy
zony mężczyzna popęlni cu-
dzołężstwo z żoną kobietą wte-
dy powinien otrzymać sto batów
a następnie zostać zabity przez
ukamienowanie”.

Do dziś pośród badaczy muzułmańskich nie ma pełnej zgody co do ilości wersetów koranicznych, które zostały unieważnione przez inne wersety bądź czyny lub wypowiedzi Mahometa. Część z nich przekonuje, że takich fragmentów jest ponad dwieście, podczas gdy inni ograniczają ich ilość do kilku⁸¹. Np. Abū Ġa'far an-Naḥḥās (zm. 950) w dziele *An-Nāsiḥ wa-al-mansūḥ fi al-Qur'ān al-karīm – Wersy uchylane i uchylające w szlachetnym Koranie* stwierdza, iż tylko 43 sury nie podlegają praktyce uchylania wersów, co oznacza, że 71 sury posiadają wersy uchylane lub uchylające⁸². Z kolei Hibat Allāh ibn Salāma (zm. 1019) w swoim *An-Nāsiḥ wa-al-mansūḥ* dookreśla, iż 43 sur nie podlega uchylaniu wersów, 6 sur zawiera wersy uchylane lub uchylające ale praktyka *nash* nie jest wobec nich stosowana, 40 sur zawiera uchylane wersy zaś 25 sur zarówno uchylane jak i uchylające⁸³.

Koncepcja *nash* stosowana jest przede wszystkim odnośnie problemu kierunku modlitwy, stosunków seksualnych w Ramadanie, postu w Ramadanie, spraw spadkowych, ilości żon Mahometa, cudzołóstwa i nierządu, kamienowania cudzołożników, modlitwy nocnej, ablucji oraz dżihadu.

⁸¹ Zob. Al-Nāsiḥ wa-al-mansūḥ taṣnīf Abi Maṣṣūr 'Abd al-Qādir ibn Ṭāhir ibn Muḥammad al-Baġhdādī taḥqīq Ḥilmī As'ad 'Abd al- Hādī, 'Ammān, al-Urdun 1987; Kitāb al-I'tibār fi bayān al-nāsiḥ wa-al-mansūḥ min al-āthār taṣnīf Abi Bakr Muḥammad ibn Musā ibn 'Uthmān ibn Ḥāzim al-Hamadhāni, Ḥumṣ 1966; Kitāb al-Tibyān fi al-nāsiḥ wa-al-mansūḥ fi al-Qur'ān al-Majid: al-āyāt allatī waqa'a al-iḥtilāf fi nashihā ta'lif 'Abd Allāh ibn Muḥammad ibn 'Abd Allāh ibn Ḥamzah ibn Abi al-Najm al-Sa'di al-Yamāni; dirāsāt wa-taḥqīq wa-ta'liq 'Abd Allāh 'Abd Allāh Aḥmad al-Ḥusayni; iḥrāj wa-tansīq 'Abd al-Malik 'Alī 'Abd Allāh al-Ḥūthī al-Ḥusayni, Bayrūt 2008; An-Nāsiḥ wa-al-mansūḥ min al-ḥadīth ta'lif Abi Ḥaḥs 'Umar ibn Aḥmad ibn Ṣāhīn; taḥqīq wa-dirāsāt Muḥammad Ibrāhīm al-Ḥifnāwī, Al-Maṣṣūrah 1995.

⁸² Zob. An-Nāsiḥ wa-al-mansūḥ fi al-Qur'ān al-karīm ta'lif Abi Ja'far al-Naḥḥās, Qāhira 1986.

⁸³ Zob. An-Nāsiḥ wa-al-mansūḥ ta'lif Hibat Allāh ibn Salāma ibn Naṣr ibn 'Alī al-Baġhdādī dirāsāt wa-taḥqīq Mūsā Bināy 'Alwān al-'Alilī, Bayrūt 1989.

ZESTAWIENIE TEMATYCZNE WYBRANYCH
UCHYLANYCH I UCHYLAJĄCYCH WERSÓW KORANU

Zakres (temat)	Wers uchylany	Wers uchylający
Post	II,184	II,185
Rozwód kobiet	II,240	II,234
Objawienia	II,285	II,284
Tolerancja „Ludzi Księgi” (chrześcijan, żydów)	II,62; II,256; V,69	III,85-86; IX, 73
Zapis, dziedziczenie	II, 180; II,240	IV, 11-12
Spożywanie wina	II,219; IV,43	V,90
Możliwość walki	VIII,65	VIII,66
„Ludzie Księgi” (chrześcijanie, żydzi)	II,109; LX,8-9	IX,29
Zakaz walki	II,217; XLV,14	IX,36
Szatan	LIII,19-23	XXII,52
Zdrada, cudzołóstwo	IV,15-17	XXIV,2
Żony Mahometa	XXXIII,52	XXXIII,50
Jałmużna	LVIII,12	LVIII,13
Bojaźń Boga	III,102	LXIV,16
Modlitwa nocna	LXXIII,2-3	LXXIII,20

Najbardziej kontrowersyjną praktyką dla wielu muzułmanów jest uchylanie Koranu przez sunnę (tradycję)⁸⁴. Przykładem jest tu kamienowanie cudzołożników mimo, że w Koranie karą za cudzołóstwo jest sto batów, zarówno dla cudzołożnika jak i cudzołożnicy. Szariat nakłada za to przestępstwo śmierć poprzez ukamienowanie.

⁸⁴ Temat dyskutowany od średniowiecza, zob. An-Nāsīḥ wa-al-mansūḥ min al-ḥadīth ta'lif Abi Ḥafṣ 'Umar ibn Aḥmad ibn Šāḥin; taḥqīq wa-dirāsāt Muḥammad Ibrāhīm al-Ḥifnāwī, Bayrūt 1989.

Innym kontrowersyjnym tematem jest tolerancja religijna i dżihad. Wielu autorów muzułmańskich prezentuje Europejczykom jedynie te fragmenty koraniczne, które mówią o islamie jako religii pokoju, zupełnie pomijając treści nawołujące do agresji i przemocy. Wzmiankowani autorzy wyliczyli nawet, że w Koranie istnieje ponad 110 wersetów pokojowych (np. „Nie ma przymusu w religii” II-256). Osoby te jednak pomijają nieprzyjemny fakt, że w myśl zasady *nash*, zgodnie z regułą temporalności (werset objawiony później uchyla werset objawiony wcześniej) pokojowe zapisy Koranu unieważnia sura IX (Skrucha) dwoma wersami – która (według muzułmanów) powstała jako ostatnia⁸⁵.

Zatem, aby przywrócić bardziej przejrzystą wykładnię pokojowych treści Koranu, należałoby przebudować zasadę teologiczną *nash*. Zdaniem niektórych badaczy, mimo iż *nash* jako metoda usuwania sprzeczności w szariacie podobna jest do starej rzymskiej zasady *lex posterior derogat legi priori*, to jednak *nash* ciągle pozostaje zasadą niejasną i zagmatwaną. Co więcej, łatwo może być wykorzystywana dla celów ideologicznych i politycznych poszczególnych ugrupowań islamu⁸⁶.

7. Manowce egzegezy: Koran zawierający wszystkie prawdy naukowe

W XX wieku odżyła tendencja do wyszukiwania w Koranie wszelkiej wiedzy z fizyką jądrową włącznie. Muzułmanie od samego początku podkreślali cudowność Koranu, akcentując przede wszystkim niedościgłość jego stylu i treści. To przekonanie jest ciągle żywe, np. doktor Subhi Şalih stwierdził ostatnio, że „Koran rzucił wyzwanie literatom, lecz ponieśli oni klęskę i uznali

⁸⁵ Tego rodzaju sprzeczności w stosowaniu zasady ukazuje M. Sadowski, *Nash* – metoda usuwania sprzeczności w prawie islamu, w: *Rozprawa o metodzie prawa i polityki*, red. M. Sadowski, A. Spychalska, K. Sadowa, Wrocław 2014, s. 71-74.

⁸⁶ Zob. Tamże, s. 75.

swą niemożność naśladowania go. Jest on bowiem najwyższym osiągnięciem ludzkiego słowa”⁸⁷.

Niektórzy autorzy posuwają się jeszcze dalej, twierdząc, że w Koranie znajduje się wszelka ludzka wiedza, a nawet wszelkie wynalazki techniczne. Tradycja tzw. egzegezy naukowej Koranu posiada paradoksalnie długą tradycję. Wspomniany Abū 'l-Qāsim Maḥmūd b. 'Umar az-Zamaḥṣarī uważał, że skoro Koran jest niebiańskiego, boskiego pochodzenia jako odbicie samego Boga, musi zatem zawierać wiedzę doskonałą. Ibn Abī al-Faḍl al-Mur-sī (zm. 1257) uznał, iż w Koranie znajduje się doskonała wiedza z zakresu astronomii, medycyny, rolnictwa, hodowli perłę itd⁸⁸. Tendencja do uprawiania takiej egzegezy rozwijała się sukcesywnie. Egipski uczoney muzułmański Ṭantāwī Ğawharī (1870-1940) napisał w tym duchu 26 tomowy komentarz⁸⁹. Wyjątkowo śmiałe i osobiście poglądy na ten temat posiadał Ḥasan Aḥmad 'Abd ar-Raḥmān al-Bannā (1906-1949), znany przywódca *Al- 'iḥwān al-muslimūn*, czyli *Braci Muzułmanów*. Analizując naukowe wartości Koranu wymieniał znane mu odkrycia techniczne, twierdząc, że wszystkie one zostały zapowiedziane w Koranie. Np. jego zdaniem, wers sury 55, 33: „O zgromadzenie dzinnów i ludzi! Jeśli potraficie przeniknąć przez regiony niebios i ziemi, to przenikajcie!”, jest zapowiedzią podróży międzyplanetarnych. Z kolei wers sury 81,6 zaczynający się od słów: „Kiedy morza będą wzburzone...”, ma stanowić aluzję do odkrycia bomby wodorowej. Jeszcze inny przykład stanowi wers sury 17,1 sury: „Chwała Temu, który przeniósł Swojego sługę nocą z Meczetu świętego do meczetu dalekiego”, ma być aluzją do lotnictwa⁹⁰.

⁸⁷ Zob. Raszid Al- Maghribi, *Czy Koran jest słowem Bożym?*, przekład S. Bednarowicz, Poznań 2011, s. 27.

⁸⁸ Zob. J.J.G. Jansen, *The Interpretation of the Koran in Modern Egypt*, s. 35-37.

⁸⁹ Zob. Ṭantāwī Ğawharī, *Al-Ğawāhir fī tafsīr al-Qur'ān al-karīm*, T. I-XXXVI, al-Qāhira 1932.

⁹⁰ Zob. Ḥasan Aḥmad 'Abd ar-Raḥmān al-Bannā, *Maqāsid al-Qur'ān al-Karīm*, Kuwait 2004; J.J.G. Jansen, *The Interpretation of the Koran in Modern Egypt*, s. 48.

Warto wspomnieć, że na gruncie polskim posiadamy również publikację utrzymaną w tym duchu. Hārūn Yahya w swoim dziele *Cuda Koranu* odnajduje w Koranie analogie do zachowań zwierząt, łańcucha pokarmowego, aktywności uszu podczas snu, itd⁹¹.

Tego rodzaju egzegeza doprowadziła w świecie islamu do wielu polemik. W tej sprawie zabrał głos m. in. uczyony Ğāmi‘a al-Azhar Amīn Hūlī, zajmując stanowisko umiarkowane. Skrytykował on skrajne interpretacje naukowe Koranu, stwierdzając, że Koran zawiera prawdy religijne i moralne aktualne dla ludzi wszystkich czasów. Nie wyklucza on jednak wartości naukowych Koranu⁹². Są i tacy uczeni muzułmańscy, którzy przyjmują Koran jako księgę objawioną przez Boga, zawierającą wyłącznie prawdy religijne i wskazania moralne, bez żadnych elementów świeckich nauk. Wiele stron internetowych przekonuje o tym, iż Koran zawiera perspektywę całkowicie odmienną niż współczesna nauka, szczególnie zaś technika⁹³. Jedną z najbardziej wymownych opinii jest krytyczne zdanie Ayūba Hamīda, wyrażona w formie retorycznego pytania: „Jeśli Koran zawiera wszelką wiedzę i rzeczy, które się wydarzą, dlaczego zatem tak długo trwa całkowity rozwój świata?”⁹⁴

⁹¹ Zob. Harun Yahya, *Cuda Koranu*, [bmw] 2002.

⁹² Zob. Nauka i Koran, w: <https://islampolsku.wordpress.com/2014/01/02/nauka-i-koran/>, dostęp 12.04.2016.

⁹³ Zob. Does the Qur'an contain everything? w: Discover Islam, <http://www.thewaytotruth.org/theholyyquran/everything.html>, dostęp 22.04.2016; Mahdi Golshani, The Scientific Dimension of the Qur'an, <https://www.al-islam.org/al-tawhid/vol5-n1/scientific-dimension-quran-dr-mahdi-golshani/scientific-dimension-quran>, dostęp 12.05.2016.

⁹⁴ Zob. Ayub Hamid, If the Quran contains all the science and things that will happen, why is it taking so long to develop the world completely? <https://www.quora.com/If-the-Quran-contains-all-the-science-and-things-that-will-happen-why-is-it-taking-so-long-to-develop-the-world-completely>, dostęp 12.04.2016.

8. Słowo Boże zamknięte w języku arabskim i manuskryptach?

Problem tłumaczenia Koranu był przez długi czas niejasny i kontrowersyjny⁹⁵. Objawiony w języku arabskim Koran miał być recytowany tylko w tym języku. Szybko jednak islam przyjęli również Persowie, Turcy, mieszkańcy Indii i Chin oraz odległego terytorium świata malajskiego (dziś Indonezja jest największym państwem muzułmańskim). Zrodziła się konieczność rozpowszechniania idei Koranu wśród nie-Arabów, posiadających olbrzymie trudności w przyswojeniu języków semickich.

W tej sytuacji szukano rozwiązania, które uprawomocniałoby tłumaczenie Koranu. Pewnym wyjściem było zamieszczanie tłumaczenia tekstu Koranu na marginesach egzemplarzy arabskich, co czynili m.in. muzułmanie chińscy (zob. ilustr. s. 95) Sułtanowie osmańscy jako spadkobiercy kalifów sprawujący władzę nad arabskim i nie-arabskim światem islamu, konsekwentnie do 1924 roku byli przeciwni tłumaczeniu Koranu na inne języki, co znalazło swój wyraz we fatwach wydawanych przez al-Azhar⁹⁶. Z czasem teoria ta musiała pertraktować z praktyką. Bardziej otwarci uczeni muzułmańscy dopuszczali możliwość umieszczenia obok oryginalnego tekstu Koranu, jego przekładu i komentarza w języku niearabskim. Dziś nie jest herezją, jeśli muzułmanin modli się w swoim ojczystym języku, chociaż podkreśla się, że wszelkie tłumaczenia Koranu są tylko jego interpretacją⁹⁷.

⁹⁵ Zob. A. Fatani, Translation and the Qur'an, w: O. Leaman, The Qur'an: an encyclopaedia, London 2006, s. 657-669.

⁹⁶ Zob. M.B. Wilson, The First Translations of the Qur'an in Modern Turkey (1924-38), „International Journal of Middle East Studies” 41/2009, s. 419-435; A. Bein, Ottoman Ulema, Turkish Republic Agents of Change and Guardians of Tradition, Stanford 2009.

⁹⁷ Zob. A.L. Tibawi, Is the Qur'an Translatable?, „The Muslim World” 52/1962, s. 4-16; J.D. Pearson, Bibliography of Translations of the Qur'an into European Languages, w: Arabic Literature to the End of the Umayyad Period, red. A.F.L.



Bilingwiczny tekst arabsko-chiński używany przez muzułmanów Huei

Równie burzliwe dyskusje teologiczne toczono po wynalezieniu druku na temat edycji Koranu. Zgodnie z tradycją Koran mógł być sporządzany jedynie przez przepisywanie ręczne⁹⁸. Uważano to za pobożne dzieło, które było obowiązkiem ludzi wykształconych (w Imperium Osmańskim olbrzymi procent ludności stanowili niepiśmienni). Tradycja muzułmańska przytacza wiele

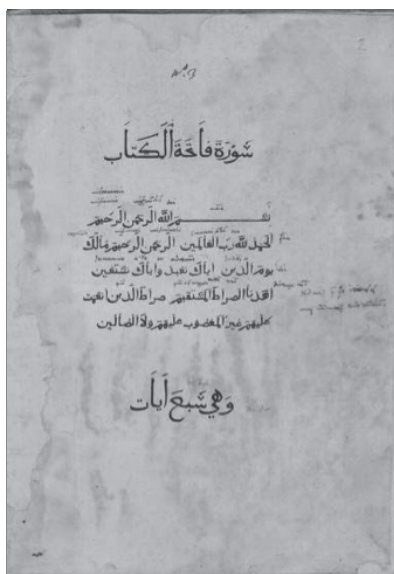
Beeston, Cambridge 1983, s. 502-520; C. Fitzpatrick, A. Walker, Muhammad in History, Thought, and Culture An Encyclopedia of the Prophet of God, Santa Barbara 2014, s. 510-512.

⁹⁸ Zdaniem autora tekstu jest to prawdopodobnie wpływ orientalnego chrześcijaństwa (do dziś jakobici używają kopiowanych ręcznie tekstów liturgicznych).

przykładów, jak kalifowie, książęta i inni pobożni mężowie przepisywali Koran lub płacili złotem wysokie sumy mistrzom kaligrafii arabskiej za sporządzanie nowych egzemplarzy Koranu. W ten sposób stworzono tysiące wspaniałych, iluminowanych manuskryptów Koranu, które można podziwiać w sławnych bibliotekach muzułmańskich np. Al-Azharu, w Fezie, w Stambule, Kuala Lumpur czy w Teheranie⁹⁹.

Ulemowie przez długi czas sprzeciwiali się drukowaniu Koranu. Z tego powodu pierwsze wydania tekstu Koranu drukiem pojawiły się nie na muzułmańskim Wschodzie, lecz w Europie (w Wenecji, w pierwszej połowie XVI wieku, najstarszy kompletny zachowany druk 1537-1538)¹⁰⁰.

Strona jedyne
zachowanego na świecie
egzemplarza
pierwszej kompletnej
edycji drukowanej Koranu
1537-1538



⁹⁹ Zob. Sh.S. Blair, *Islamic Calligraphy*, Edinburgh 2006.

¹⁰⁰ Zob. A. van Dijk, *Early Printed Qur'ans: The Dissemination of the Qur'an in the West*, „Journal of Qur'anic Studies” 7/2008, s. 136-143; J. Norman, Paganino & Alessandro Paganini *Issue the First Printed Edition of the Qur'an in Arabic, of Which One Copy Survived* (August 9, 1537-August 9, 1538), <http://www.historyofinformation.com/expanded.php?id=405>, dostęp 23.05.2016.

Gdy w 1727 roku sułtan osmański Ahmed III wydał uroczyste rozporządzenie, zezwalające na założenie drukarni sułtańskiej, surowo zabroniono drukowania Koranu oraz komentarzy do Koranu. Kiedy wreszcie muzułmanie docenili potęgę druku, musiano szukać wybiegów, by obejść zakazy uprawomocnione przez fatwy. Z pomocą przyszła odkryta w Europie technika litografii, tzn. technika druku płaskiego, gdzie rysunek przeznaczony do powielania, wykonuje się na kamieniu litograficznym.

Litografia imitowała kaligrafię orientalną. Kiedy litografowie tureccy po raz pierwszy odważyli się litografować Koran, w obawie przed sankcjami uciekli się podstępowi. Wykonali ręcznie obramowania tytułów sur, złoceń, motywy geometryczne, podobnie jak w rękopisach. W ten sposób ulemowie mieli złudzenie, iż mają do czynienia z rękopisami.

Dziś drukowanie Koranu nie jest zabronione, chociaż często wykonuje się je techniką litografii.

9. Odrobina uprawnionej ezoteryki w Koranie

Przy dwudziestu dziewięciu surach (dwudziestu siedmiu mekańskich i dwóch medyńskich) znajdują się na początku litery alfabetu arabskiego – od dwóch do pięciu – stanowiące początkowe wersety, a zwane *hurūf fawātih* – litery otwierające (حروف فواتح) lub *hurūf muqāṭṭa'āt* – litery odcięte (الحروف المقطعة – zob. s. 98). Przykładem ich jest zestaw: *Tā-Hā* (طه) lub *Yā'-Sīn* (يس).

Orientaliści zachodni dopatrują się w tych literach bądź skrótów – inicjałów imion kopistów tekstu Koranu, bądź wpływów ezoteryki obcej (tzw. tajemniczych liter)¹⁰¹. Jeszcze inni widzą w nich skrót basmali (بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ), czyli zdania *b-ismi-llāhi r-rahmāni r-rahīmi* (بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ) – „w imię Boga miłosiernego, litości-

¹⁰¹ Zob. D.J. Steward, The mysterious letters and other formal features of the Qur'an in light of Greek and Babylonian oracular texts, w: New Perspectives on the Qur'an ed. Reynolds, London 2012, s. 323-348.

wego¹⁰². Wreszcie są i tacy, którzy dopatrują się w literach odciętych pozostałości gematrii, czyli asyryjsko-babilońsko-greckiego systemu alfa-numerycznego, specyficznego systemu kodu, znaków czy cyfr adaptowanych zresztą później przez kulturę żydowską. Gematria przekształcała słowa w liczby, zwykle przez przypisanie liczby do każdej litery alfabetu¹⁰³. Amerykański biochemik egipskiego pochodzenia Rašād Ḥalifa (1935-1990) ogłosił nawet, iż odkrył w Koranie matematyczny kod bazujący na wielokrotności liczby 19¹⁰⁴.



Litery odcięte (الأحرف المنقطعة)

¹⁰² Zob. J.A. Bellamy, *The Mysterious Letters of the Koran: Old Abbreviations of the Basmalah*, „Journal of the American Oriental Society” 93/1973, s. 267-285.

¹⁰³ Zob. O. Loth, *Tabaris Korankommentar*, „Zeitschriften der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft” 35/1888, s. 603-604.

¹⁰⁴ Zob. Rashad Khalifa, *Quran: Visual Presentation of the Miracle*, Tuscon 1982.

Autorzy muzułmańscy jeszcze dłużej – bo od stuleci – dyskutują nad ukrytym sensem tych liter. Wielu egzegetów podejmowało liczne próby ich wyjaśnienia, co w konsekwencji prowadziło do różnych spekulacji teologicznych i mistycznych. ‘Abdallāh ibn ‘Abbās (619-688) uznał, iż zestawy liter oznaczają zdanie „Ja Bóg, jestem jedyny” przy czym *Hā-Mīm* ma oznaczać jedno z imion Boga – „Miłosierny”. Z kolei Abū ‘Abd Allāh Muḥammad b. ‘Umar b. al-Ḥusain Faḥr ad-Dīn ar-Rāzī (1149-1209) widział w owych tajemniczych literach skrótów nazw sur¹⁰⁵.

Niemniej do dnia dzisiejszego sens tych liter nie został jednoznacznie odgadnięty, poza stwierdzeniem z komentarza *Tafsīr al-Ġalālayn*: „Bóg zna najlepiej rozwiązanie tego problemu”¹⁰⁶.

Zakończenie

Sumując: szczegółowe badania nad egzegezą muzułmańską pozwalają zauważyć **cztery główne sposoby myślenia i cztery postawy wobec tekstu**.

Po pierwsze, istnieją autorzy starający się wiernie wyjaśniać tekst, przyjmując go takim, jakim on jest (*tafsīr*). Odwołują się oni do filologii, historii i tradycji interpretacji danych fragmentów.

Po wtóre, zwolennicy interpretacji alegorycznej i symbolicznej wyróżniają się większą niezależnością myśli w poszukiwaniu ukrytych znaczeń (*tawīl*), które w zasadzie są wnioskami na podstawie poglądów osobistych.

Po trzecie, są i tacy, którzy krytycznie analizują kwestie teologiczne i prawne Koranu, nie bojąc się trudnych tematów, które niepokoją rozum.

¹⁰⁵ Zob. Amatul Rahman Omar, Abdul Mannan Omar, Derivation of Vocabulary from its Root Alphabets, Exegesis of the Holy Qur’an, w: Commentary and Reflections 2015, <http://tafsirs.com/introduction/>, dostęp 30.03.2016.

¹⁰⁶ Zob. Ġalāl-ad-Dīn Muḥammad Ibn-Aḥmad al-Maḥallī, Ġalāl-ad-Dīn ‘Abd-ar-Raḥmān Ibn-Abī-Bakr as-Suyūṭī, Tafsīr al-Ġalālayn, Louisville 2008.

Wreszcie po czwarte, zwolennicy nowych ruchów religijnych w islamie nie wahają się łączyć lub korelować interpretacje Koranu z prywatnymi objawieniami lub treścią innych ksiąg.

Chociaż Koran wymienia 25 proroków, to jednak księga ta stwierdza, że było ich znacznie więcej (XL, 78). Zgodnie z hadisami miało ich być 124 tysiące. Część z nich przyniosła ludzkości księgi, ale większość nie. Jednak powszechną jest opinia, że Koran zawiera wszystkie mądrości świata, zatem znajomość innych ksiąg jest niepotrzebna.

Istnieją jednak postawy przeciwne, odnośnie do tego swoistego stanu samozadowolenia tych muzułmanów, którzy w Koranie widzą całkowitą pełnię wszystkiego, co najlepsze. Tzw. moderności muzułmańscy – ciągle niestety znajdujący się w mniejszości w świecie islamu – postulują pilną konieczność uwspółcześnienia rozumienia Koranu¹⁰⁷. Uważają oni, iż objawienie koraniczne należy wyzwolić z więzów bezdusznego *taqlīdu*, czyli naśladownictwa przeszłości, ponieważ nie wychylanie się poza metody wypracowane w średniowieczu sprawi, że Koran stanie się reliktem przeszłości. Nie wykluczone, iż ta pamiątka sprzed wieków będzie podziwiana, lecz z coraz mniejszym oddziaływaniem na społeczeństwo muzułmańskie. Tacy autorzy, jak wspomniany już, sztandarowy „modernista” z Egiptu Muḥammad ‚Abduh (1849-1905), podejmowali wysiłek zinterpretowania Koranu, aby był zrozumiały w ich czasach¹⁰⁸. Niemniej w kontekście wzrostu fundamentalizmu w świecie islamu w ostatnich kilku latach, egzegeza otwarta na współczesność zdaje się nie mieć łatwego zadania do spełnienia, napotyka bowiem wiele ograniczeń wewnątrz świata islamu.

¹⁰⁷ Zob. A. Rippin, *Trends in Interpretation, Muslims, Their Religious Beliefs and Practices*, t. II, London 1990.

¹⁰⁸ Zob. A. Hourani, *Arabic thought in the Liberal Age (1798-1939)*, Cambridge 1988.

Summary

Qur'anic Hermeneutics in the Muslim World. Understanding of the Revelation, Forms of the Exegesis and Problem of the Critical Analysis of the Qur'an

The study presents the most important problems and principles of Qur'anic exegesis. It shows nature of the religious text of Islam and Christianity, the concept of „Book of Decrees” or „Preserved Tablet” (*Al-Lauh al-Mahfūz*), the conflict of the traditional Muslim understanding of the history of the Qur'an with modern explanation (*Redaktionsgeschichte*) of the preservation and transmission of the Qur'anic text, the attempt to reconstruct the chronology of revelation and text of the Qur'an, different types of Qur'anic exegesis and the commentaries (with examples), the problem of abrogation in the Qur'an (*nash*), one of the most curious and controversial types of commentaries on the Qur'an (so called „the scientific commentaries”), problems of the Qur'an printing and translation, the mysterious letters of the Qur'an.

A detailed study of the Muslim exegesis allows noted four main different types of the Qur'an hermeneutics. First, there are the authors seeking to faithfully explain text, literary accepting it as very important text. They refer to philology, history and traditions of the interpretation of the Qur'anic fragments. Secondly, the proponents of the allegorical and symbolic interpretation represent relatively independent of thought searching hidden meanings (*tawīl*), which basically are the conclusions based on personal views. Thirdly, there are those who critically examine issues of theology and law of the Qur'an not afraid of difficult topics that concern about the reason. Finally, the followers of „sects” and new religious movements in Islam, do not hesitate to join or correlate interpretations of the Koran with private revelations or the content of other books.

Although the Qur'an mentions only the 25 prophets, this book states that there were significantly more prophets (XL, 78; according to Muslim tradition 124.000 prophets). Only some of them brought human-kind the book – sacred text. Consequently, it is widespread the general opinion that the Qur'an contains all the wisdom of the world. Therefore, knowledge of the other books is unnecessary.

Contrary to this popular opinion in the Muslim world so-called Muslim modernists reject all of the Sunni jurisprudential schools in favor of direct interpretation of the Qur'an. In order to make Islam „contemporary” Modernists usually take into consideration the exact ‘context’ in which Qur'an was revealed. They reject large swathes of hadith that disagree with modern vision of the world. They consider that the Qur'anic revelation should be liberated from the bondage heartless *taqlid*, which is the imitation of the past. According to their opinion, the acceptance of the methods which were developed in the Middle Ages will make the Qur'an a relic of the past. The authors such as Muḥammad ‘Abduh (1849-1905) took effort to interpret the Qur'an understandable and useful in their times. However, nowadays in the context of the growth of fundamentalism in the Muslim world in the last years the modern exegesis is not an easy task. This idea of interpreting of the Qur'an has been so controversial because many Muslims respond by declaring Modernist hermeneutics to be not Islamic.

Keywords

Koran, Exegesis of the Qur'an, Quranic hermeneutics, history of the Koran, revelation koranic, Islam

Bibliografia

- | | |
|--|--|
| <p>ABDELGAYED
ELKOT T.A.,</p> | <p>Die Methode Nöldekes zur chronologischen Anordnung der Suren und Verse des Korans in seinem Buch „Geschichte des Qorāns“: eine analytisch-kritische Studie, Göttingen 2014.</p> |
| <p>ABU HASHA,
ABDALLA</p> | <p>Über al-Kaschschaf von az-Zamakhshari, Frankfurt 2004.</p> |
| <p>ABU-ZAYD, NASR</p> | <p>The Dilemma of the Literary Approach to the Qur'an, „Alif: Journal of Comparative Poetics” 23/2003, s. 8-47.</p> |
| <p>AFGHĀNĪ, SAYYID
ĜAMĀL-AD-DĪN
(AL-),</p> | <p>Ar- Radd ‘ala ‘d-dahrīyīn, przekład Muḥammad ‘Abduh, edytor nowego wydania Muḥammad Fu‘ād Miṅqāra aṭ-Ṭarābulusī, Al-Qāhira 1947.</p> |

- AFGHĀNĪ, SAYYID ĞAMĀL-AD-DĪN (AL-), *Al- Tā'ir al-islāmī Ğamāl-ad-Dīn al-Afġānī wa-Risālat ar-Radd 'ala 'd-dahrīyīn*, przekład 'Abduh, Muḥammad, Al-Qāhira 1973.
- Al-Bayān fī tafsīr* *al-Qur'ān - Al-Bayan Fi Tafseer al-Qura'an Abu'l-Qāsim al-Mūsawī al-Ḥū ī*, Al-Kuwait 1979.
- Al-Kaššāf 'an ḥaqā'iq* *at-tanzīl wa-'uyūn al-aqāwīl fī wuġūh at-ta'wīl li-Abi-'l-Qāsim Maḥmūd Ibn-'Umar az-Zamahšarī. Taḥqīq wa-ta'līq wa-dirāsāt 'Ādil Aḥmad 'Abd-al-Mauġūd*, t. I-VI, Ar-Riyāḍ 1998.
- Al-Mizān fī tafsīr* *al-Qur'ān li-mu'allifihī Muḥammad Ḥusain Ṭabāṭabā ī*, Tīhrān 1986-1987.
- Al-Muṣṭalaḥāt al-'arbi'a* *fī-l-qur'ān Abu-'l-A'lā al-Maudūdī*, Al-Qāhira 2004
- AMAL T.A., *Rekonstruksi Sejarah Al-Quran*, Yogyakarta 2001.
- 'ĀMILĪ, 'ALĪ AL-KŪRĀNĪ (AL-), *Tadwīn al-Qur'ān*, Qum 1997.
- An-Nāsiḥ wa-al-mansūḥ* *fī al-Qur'ān al-karīm ta'līf Abī Ja'far al-Naḥḥās; riwāyat Abī Bakr Muḥammad ibn 'Alī ibn Aḥmad al-Udfuwī; taḥqīq Ša'bān Muḥammad Ismā'īl*, al-Qāhirah 1986.
- An-Nāsiḥ wa-al-mansūḥ* *ta'līf Hibat Allāh ibn Salāma ibn Naṣr ibn 'Alī al-Baġhdādī dirāsāt wa-taḥqīq Mūsā Bināy 'Alwān al-'Alīlī*, Bayrūt 1989.
- An-Nāsiḥ wa-al-mansūḥ* *taṣnīf Abī Maṣšūr 'Abd al-Qādir ibn Ṭāḥir ibn Muḥammad al-Baġhdādī taḥqīq Ḥilmī As'ad 'Abd al-Ḥādī*, 'Ammān, al-Urdun 1987.
- An-Nāsiḥ wa-al-mansūḥ* *min al-ḥadīth ta'līf Abī Ḥafṣ 'Umar ibn Aḥmad ibn Šāḥīn ; taḥqīq wa-dirāsāt Muḥammad Ibrāḥīm al-Ḥifnāwī*, Al-Manšūrah 1995.
- An-Nāsiḥ wa-al-mansūḥ* *ta'līf Hibat Allāh ibn Salāma ibn Naṣr ibn 'Alī al-Baġhdādī dirāsāt wa-taḥqīq Mūsā Bināy 'Alwān al-'Alīlī*, Bayrūt 1989.

- An-Nāsiḥ wa-al-mansūḥ* min al-ḥadīth ta'lif Abī Hafṣ 'Umar ibn Aḥmad ibn Šāhīn; taḥqīq wa-dirāsāt Muḥammad Ibrāhīm al-Hifnāwī, Bayrūt 1989.
- ANŠĀRĪ,
MUḤAMMAD B.
MUḤAMMAD B.
AL-AMĪN (AL-) *Marāḥil jam' al-Qur'ān al-karīm*, Makka: Maktabat al-Asadī, bez daty wydania.
- Anwarul Bayan* 5 Volumes – By Shaykh Ashiq Ilahi Madni, <https://nmusba.wordpress.com/2013/07/02/anwarul-bayan-5-volumes-by-shaykh-ashiq-ilahi-madni-r-a/>.
- ASAD M., *Message of the Qur'an, Dar al-Andalus*, Gibraltar 1993.
- At-Tafsīr al-kabīr* al-kabīr Aḥmad, Bašīr-ad-Dīn Maḥmūd, Tilford 2007.
- AYUB HAMID, *If the Quran contains all the science and things that will happen, why is it taking so long to develop the world completely?* <https://www.quora.com/If-the-Quran-contains-all-the-science-and-things-that-will-happen-why-is-it-taking-so-long-to-develop-the-world-completely>.
- AZAMI M.M., *The History of the Qur'anic Text from Revelation to Compilation: A Comparative Study with the Old and New Testaments*, Leicester 2003.
- BANNĀ, ḤASAN
AḤMAD 'ABD AR-
RAḤMĀN (AL-), *Maqāsid al-Qur'ān al-Karīm*, Kuwait 2004.
- BASHIER S., *Ibn al-'Arabī's Barzakh: The Concept of the Limit and the Relationship between God and the World*, Albany 2004.
- BAŠĪR S., *Muqaddima fī at-tārīḥ al-āḥar: Naḥḥwa qirā'ah ḡadīda l-ir-riwāya al-Islāmiyya*, Jerusalem 1984.

- BEIN A., *Ottoman Ulema, Turkish Republic Agents of Change and Guardians of Tradition*, Stanford 2009.
- BELL R., *Introduction to the Qur'ān*, „Islamic Surveys” 8, Edinburgh 1953 (przepracowana później przez W. Montgomeryego Watta 1970, najnowsze wydanie 1995).
- BELLAMY J.A., *The Mysterious Letters of the Koran: Old Abbreviations of the Basmalah*, „Journal of the American Oriental Society” 93/1973, s. 267-285.
- BENEDYKT XVI, *Adhortacja apostolska Verbum Domini*, Kraków 2010.
- Biblijne Stowarzyszenie Misyjne* http://www.bsm.org.pl/pl/artykuly/biblia/statystyki_stan_tlumaczenia_biblii.html.
- BLACHÈRE R., *Le Coran. Traduction selon un essai de reclassement des sourates*, Paris 1949-1977.
- BLACHÈRE R., *Le problème de Mahomet - Essai de biographie critique du fondateur de l'Islam*, Paris 1952.
- BLAIR SH. S., *Islamic Calligraphy*, Edinburgh 2006.
- BÖWERING G., *Ibn 'Arabî's Concept of Time*, w: *God is Beautiful and He Loves Beauty: Festschrift in Honour of Annemarie Schimmel*, red. Alma Giese and J. Christoph Bürgel, New York 1994, s. 71-91.
- BURTON J., *The sources of Islamic law. Islamic theories of abrogation*, Edinburgh 1990.
- CAMPANINI M., *The Mu'tazila in Islamic History and Thought*, „Religion Compass” 6/2012, s. 41-50.
- CHITTICK W.C., *The Five Divine Presences: From al-Qûnawî to al-Qaysarî*, „The Muslim World” 72/1982, s. 107-128.

- CHITTICK W.C., *The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-'Arabi's Metaphysics of Imagination*, Albany 1989.
- CHITTICK W.C., *Imaginal Worlds: Ibn al-'Arabi and the Problem of Religious Diversity*, Albany 1994.
- CHITTICK W.C., *The Self-Disclosure of God: Principles of Ibn al-'Arabi's Cosmology*, Albany 1998.
- CHITTICK W.C., *Ibn 'Arabi: Heir to the Prophets*, Oxford 2005.
- DÉROCHE F., *Les origines du Coran, w: Le Coran des origines: actes du colloque international organisé par l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres et la Berlin-Brandenburgische Akademie der Wissenschaften ... 3 et 4 mars 2011*, Paris 2015, s. 1-25.
- DÉROCHE F., *Sources de la transmission du texte coranique*, t. NOJA NOSEDA S., I-II, Lesa 1998-2001.
- DIJK A. VAN, *Early Printed Qur'ans: The Dissemination of the Qur'an in the West*, „Journal of Qur'anic Studies” 7/2008, s. 136-143.
- DOBIE R.J., *The Phenomenology of Wujud in the Thought of Ibn 'Arabi, w: Timing and Temporality in Islamic Philosophy and Phenomenology of Life*, red. A.T. Tymieniecka, Dordrecht, s. 313-322.
- DOBIE R.J., *Logos & Revelation: Ibn 'Arabi, Meister Eckhart, and Mystical Hermeneutics*, Washington 2009.
- Does the Qur'an contain everything?* w: *Discover Islam*, <http://www.thewaytotruth.org/theholycuran/everything.html>.
- DRĀZ, MUHAMMAD 'ABD ALLĀH, *Madḥal ilā 'l-Qur'ān al-karīm: arḍ tārīḥī wa-taḥlīl muqārīn*, Kuwait 1971.

- DULAYMĪ, AKRAM ʿABD ḤALĪFA (AL-), *Ġamʿ al-Qurʿān: dirāsa taḥlīlīyya li-marwīyyātihi*, Beirut 2006.
- DURII A.A., *The rise of historical writing among the Arabs*, Princeton 1983.
- ERŠĀD A., *Tārīḥ va ʿulūm-e Qurʿān*, Tehran 1989.
- ESS J. VAN, *Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jahrhundert Hidschra. Eine Geschichte des religiösen Denkens im frühen Islam*, t. I-VI, Berlin-New York 1992–1996.
- ESS J. VAN, *The Flowering of Muslim Theology*, Cambridge 2006.
- FATANI A., *Translation and the Qurʿan*, w: O. Leaman, *The Qurʿan: an encyclopaedia*, London 2006, s. 657–669.
- FATOOHI L., *Abrogation in the Qurʿan and Islamic law: a critical study of the concept of “naskh” and its impact*, New York 2012.
- FITZPATRICK C., WALKER A., *Muhammad in History, Thought, and Culture An Encyclopedia of the Prophet of God*, Santa Barbara 2014, s. 510–512.
- FÜCK J., *Neue Materialien zum Fihrist*, „Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft” 90/1936, s. 298-321.
- ĠABRĪ, ʿABD-AL-MUTAʿĀL MUḤAMMAD (AL-), *An-Naš fi ʿš-šarīʿa al-islāmī kamā ašhamuh*, Maṭb 1961.
- ĠĀLĪ, ḤUSĀM RUŠDĪ (AL-), *Bi-ʿl-ḥuġġa wa-ʿl-burhān lā nash fi ʿl-Qurʿān*, Miš al-Ġadīda, [al-Qāhira] 2005.

- GHAZĀLĪ,
MUŠTĀQ BAŠĪR
(AL-)
Al-Qur'ān al-karīm fī dirāsāt al-mustašriqīn: dirāsāt fī tāriḥ al-Qur'ān, Dimašq 2008.
- GILCHRIST J.,
Jam' al-Qur'an: The Codification of the Qur'an Text, Mondeor 1989, s. 67-75.
- GILLIOT C.,
Creation of a fixed text, w: The Cambridge Companion to the Qur'an, red. J. Dammen McAuliffe, Cambridge 2006, 41-53.
- GILLIOT C.,
Une reconstruction critique du Coran ou comment en finir avec les merveilles de la lampe d'Aladin?, w: *Results of contemporary research on the Qur'an: The question of a historico-critical text*, red. M. Kropp, Beirut 2006, s. 33-137.
- GILLIOT C.,
Exégèses langue et théologie en Islam. L'exégèse coranique de Tabarī, Paris 1990, s. 73–110.
- GLASER I.,
Towards a mutual understanding of Christian and Islamic Concepts of Revelation, „Themelios” 7/1982, s.16-22.
- GOLDZIHNER I.,
Beiträge zur Erklärung des Kitāb al-Fihrist, „Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft” 36/1882, s. 278-284.
- GOLSHANI M.,
The Scientific Dimension of the Qur'an,
<https://www.al-islam.org/al-tawhid/vol5-n1/scientific-dimension-quran-dr-mahdi-golshani/scientific-dimension-quran>.
- HAMDAN O.,
Studien zur Kanonisierung des Korantextes. Al-Hasan al-Baṣṛī's Beiträge zur Geschichte des Korans, Wiesbaden 2006.
- Ḥaqā'iq-ul-furqān*,
<http://www.revolvy.com/main/index.php?s=Haqaiq%20al-furqan>.

- HARUN YAHYA, *Cuda Koranu*, bez miejsca wydania 2002.
- HEYDARI FAZĀ'Ī Y., *Seyre Takāmoli-e Tārīḥ-e Jam' e Qur'ān va Tafsīr*, Tehran 1994.
- HILALI M.T., MUHSIN KHAN M., *Al-Hilali and Han Interpretation of the Meanings of The Noble Qur'an In the English Language. A Summarized Version of At-Tabari, Al-Qurtubi and Ibn Kathir with Comments from Sahih Al-Bukhari*, Riyad 1998.
- HOURLANI A., *Arabic thought in the Liberal Age (1798-1939)*, Cambridge 1988.
- ḤŪ'Ī, SAYYID ABŪ'L-QĀSIM AL-MŪSAWĪ (AL-), *Al-Bayān fī tafsīr al-Qur'ān*, Najaf 1957.
- HUJJATĪ M.B., *Pajūhešī dar tārīḥ-e Qur'ān-e karīm*, Tehran 1980.
- IBN ISHAQ, MUHAMMAD, *Sirat Rasul Allah* (translated into English by A. Guillaume), Karachi, Pakistan 1978.
- IBN SA'D, MUHAMMAD, *Kitab al-Tabaqat al-Kabir* (translated into English by S. Moinul Haq), t. I-II, Karachi 1972.
- IBN WARRAQ, *Dlaczego nie jestem muzułmaninem*, przekład K.M. Wielgat, G. Kuśmierk, Warszawa 2013.
- Ibn-an-Nadīm und die mittelalterliche arabische Literatur: Beiträge zum 1. Johann-W.-Fück-Kolloquium*, (Halle 1987), Wiesbaden 1996.
- IQBAL M., *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*, Kitab Bhavan 2000.
- JANSEN J.J.G., *The Interpretation of the Koran in Modern Egypt*, Leiden 1980.

- JEFFERY A. (RED.), *Materials for the history of the text of the Qur'ān. The old codices. the "Kitāb al-Maṣāḥif" of Ibn Abī Dāwūd, together with a collection of the variant readings from the codices of Ibn Ma'sūd, Ubai, 'Alī, Ibn 'Abbās, Anas, Abū Mūsā and other early qur'anic authorities which present a type of text anterior to that of the canonical text of 'Uthmān*, ed. A. Jeffery, Leiden 1937.
- Kāmil at-tafsīr aṣ-ṣūfi* *al-irfānī li-l-Qur'ān bi-ḥasab "Ḥaqā'iq at-tafsīr" wa-"Ziyādāt ḥaqā'iq at-tafsīr" li-s-Sulamī aṣ-Ṣāfi ī Ġa'far aṣ-Ṣādiq. Taqdīm wa-taḥqīq 'Alī Zai'ūr*, Bairūt 2002.
- KERMĀNĪ A.H., *Tārīḥ va 'ulūm-e Qur'ān*, Tehran 1974.
- KESKIOĞLU O., *Kuran Tarihi ve Kur'an Hakkında Ansiklopedik Bilgiler*, İstanbul 1953.
- KINBERG L., *Muḥkamāt and Mutaṣābihāt (Koran 3/7): Implication of a Koranic Pair of Terms in Medieval Exegesis*, „Arabica” 35/1988, s. 143-172.
- Kitāb al-I'tibār* *fī bayān al-nāsiḥ wa-al-mansūḥ min al-āthār taṣnīf Abī Bakr Muḥammad ibn Musā ibn 'Uthmān ibn Ḥāzīm al-Hamadhānī*, Ḥums 1966.
- Kitāb al-Tibyān* *fī al-nāsiḥ wa-al-mansūḥ fī al-Qur'ān al-Majīd : al-āyāt allatī waqa'a al-iḥtilāf fī nashihā ta'līf 'Abd Allāh ibn Muḥammad ibn 'Abd Allāh ibn Ḥamzah ibn Abī al-Najm al-Ṣa'dī al-Yamānī; dirāsāt wa-taḥqīq wa-ta'līq 'Abd Allāh 'Abd Allāh Aḥmad al-Husaynī; iḥrāj wa-tansīq 'Abd al-Malik 'Alī 'Abd Allāh al-Hūthī al-Husaynī*, Bayrūt 2008.
- KOHLBERG E., *Al-Ṭabrisī (Ṭabarsī)*, w: *The Encyclopaedia of Islam*, t., X, Leiden 2000, s. 40-41.

- Koran* z interpretacją i przypisami w języku polskim, tłum z angielskiego *The Qur'an with Annotated Interpretation in Modern English* przez Jarosława Surdela, Warszawa 2013.
- Koran (Al-Koran)* z arab. przekł. Jana Murzy Tarak Buczackiego wzbogacony objaśnieniami Władysława Kościuszki poprzedzony Życiorysem Mahometa z Washingtona Irvinga; pomnożony Poglądem na stosunki Polski z Turcją i Tatarami, na dzieje Tatarów w Polsce osiadłych, na przywileje tu im nadane, jako też wspomnieniami o znakomych Tatarach polskich Juliana Bartoszewicza; z dodaniem wiadomości: o Arabach przed Mahometem o ich historyi, religii, nauce, zwyczajach, o obrządkach religijnych, o stanie judaizmu czasów Mahometa, o środkach przezeń użytych dla zaprowadzenia jego religii, o okolicznościach które się do tego przyczyniły, o przepisach Koranu w sprawach cywilnych, o sektarzach między wyznawcami Islamu, podających się między Arabami za Mahometa wyjętych z dzieła tłumacza Koranu G. Sale uczonego angielskiego; oraz Kalendarza Arabsko-Tureckiego przez Adryana Krzyżanowskiego i zbioru modlitw codziennych i świątecznych, przełożonych z Arabskiego przez Władysława Kościuszkę, t. I-II Warszawa: nakładem Adama Nowoleckiego 1858; reprint: Warszawa 1985.
- Koran.* Z arabskiego przełożył i komentarzem opatrzył Józef Bielawski, Warszawa 1986.
- KOŚCIELNIAK K., *Uniwersalistyczne roszczenia islamu, w: Uniwersalizm chrześcijaństwa a pluralizm religii*, Tarnów 2000, s. 132-153.
- KOTAN S., *Kur'an ve tarihselcilik*, İstanbul 2001.

- KURDĪ,
MUḤAMMAD
TĀHIR B. ʿABD
AL-QĀDIR (AL-), *Tārīḥ al-Qurʿān wa-gharāʾibu rasmihī wa-ḥukmi*,
Jeddah 1946.
- LAPORTE R., *La situation herméneutique du Coran*, „Sciences
Religieuses” 10/1981, s. 311-319.
- LARKIN M., *The Inimitability of the Qurʿan: Two Perspectives*,
„The Literature of Islam” 20/1988, s. 31-47.
- LECKER M., *Zayd b. Thābit, w: The Encyclopaedia of Islam. New
Edition*, t. XI, Leiden 2002, s. 476.
- LECKER M., *The death of the Prophet Muḥammad's father: did
Wāqidi invent some of the evidence?*, „Zeitschrift
der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft”
145/1995, s. 9-27.
- LEEMHUIS, F. *Ursprünge des Koran als Textus Receptus*, w:
S. Wild, H. Schild (eds.), *Akten des 27. Deutschen
Orientalistentages (Bonn –28. September bis 2.
Oktober 1998): Norm und Abweichung*, Würzburg
2001, s. 301-308.
- LORY P., *Les Commentaires ésotériques du Coran d'après
Abd al-Razzāq al-Qāshānī*, Paris 1990.
- LOTH O., *Tabaris Korankommentar*, „Zeitschriften der
Deutschen Morgenländischen Gesellschaft”
35/1888, s. 588-628.
- Maʿārif al-
Qurʿān* *Muḥammad Šaḫīʿ*, Karācī 1989.
- MAGHRIBI,
RASZID (AL-), *Czy Koran jest słowem Bożym?*, przekład S. Bedna-
rowicz, Poznań 2011.

- Mağma 'ul-bayān* *fī tafsīr al-Qur'ān ta'līf Abī-'Alī al-Faḍl bin-al-Ḥasan bin-al-Faḍl at-Ṭabarsī. Waṣa' Hawāših wa ḡarrağ ayatih wa šawāhadah Ibrāhīm Šams-ad-Dīn*, t. I-X, Bairūt 1997.
- MAHALLĪ,
ĞALĀL-AD-DĪN
MUḤAMMAD İBN-
AḤMAD (AL-);
SUYŪṬĪ, ĞALĀL-
AD-DĪN 'ABD-
AR-RAHMĀN İBN-
ABĪ-BAKR (-AL),
MARS DEN J., *The Chronology of the Maghāzī*, „In: Bulletin of the School of Oriental and Asian Studies” 19/1957, s. 245-280.
- MAWDŪDĪ,
SAYYID ABUL
A'LĀ *Towards understanding the Qur'ān: English version of Tafhīm al-Qur'ān*, ed. by Zafar Işhāq Anşārī, London 2013.
- MAYER T., *Theology and Sufism, w: The Cambridge Companion to Classical Islamic Theology*, red. T. Winter, Cambridge, s. 258-87.
- MCA TEER O., *The most popular book of all time*, w: <http://metro.co.uk/2015/07/15/the-most-popular-book-of-all-time-isnt-harry-potter-5297319/>.
- MELCHERT C., *Qur'anic Abrogation Across the Ninth Century: Şafi'i, Abu Ubayd, Muhasibi, and Ibn Qutaybah*, w: *Studies in Islamic Legal Theory*, red. R. Peters i B.G. Weiss, Leiden, Boston, Köln 2002, s. 75-98.
- MELCHERT CH., *Ibn Mujahid and the establishment of seven qur'anic readings*, „Studia Islamica” 91/2000, 5-22.

- MOMEN M., *An Introduction to Shi'i Islam*. Yale 1985.
- MUHAYSIN,
MUHAMMAD
SĀLIM, *Tārīḥ al-Qur'ān al-karīm*, Iskandria 1981.
- MUSLIH A.M., *Alamgir Tārīḥ i Qur'ān*, Hyderabad: Quran Academy 1952.
- MUSZYŃSKI H., *Słowo natchnione*, Kraków 1983.
- MUTAHHARI
A.M., *Understanding the uniqueness of the Quran*, Ahlul Bayt 2013.
- Nauka i Koran*, <https://islampopolsku.wordpress.com/2014/01/02/nauka-i-koran/>.
- NETTLER R.J., *Sufi Metaphysics and Quranic Prophets: Ibn 'Arabi's Thought and Method in the Fusus al-Hikam*, Oxford 2003.
- NÖLDEKE TH., *Geschichte des Qorāns*, t. *Über den Ursprung des Qorāns*, t. II. T. 2., *Die Sammlung des Qorāns*, Bearb. von Friedrich Schwally, t. III, *Die Geschichte des Korantexts*, Bearb. von G. Bergsträsser, O. Pretzl, Leiden 2013.
- NORMAN J., *Paganino & Alessandro Paganini Issue the First Printed Edition of the Qur'an in Arabic, of Which One Copy Survived (August 9, 1537 – August 9, 1538)*, <http://www.historyofinformation.com/expanded.php?id=405>
- NURUL K., *Islam: The Qur'anic Message of Universalism and Religious Pluralism*, „Dialogue & Alliance” 27/2013, s. 101
- OMAR A.R.,
OMAR A.M., *Derivation of Vocabulary from its Root Alphabets, Exegesis of the Holy Qur'an*, w: *Commentary and Reflections* 2015, <http://tafsirs.com/introduction/>.

- ÖZSOY Ö., *Kur'an ve Tarihsellik Yazıları*, Ankara: Kitabiyat Yayınları 2004.
- PAÇACI M., *Kur'an ve ben ne Kadar Tarihseliz?* Ankara 2002.
- PACIOREK A., *Wstęp ogólny do Pisma Świętego*, Tarnów 2003.
- PEARSON J.D., *Bibliography of Translations of the Qur'ān into European Languages*, w: *Arabic Literature to the End of the Umayyad Period*, red. A.F.L. Beeston, Cambridge 1983, s. 502-520.
- PETERS J.R., *God's Created Speech: A Study in the Speculative Theology of the Mu'tazili Qad- l-Quddt Abu al-Hasan 'Abd al- Jabbar ibn Ahmad al-Hamadani*, Leiden 1976.
- PFANDL G., *Natchnienie werbalne czy natchnienie myśli?*, w: *Lekcje biblijne: Dar prorocstwa w Biblii i historii adwentyzmu* 1/2009, s. 39-40.
- RAHMĀNĪ, 'ABD AL-LATĪF (AL-), *Tariḥu-l- Qur'an*, Delhi 1983.
- RASHAD KHALIFA, *Quran: Visual Presentation of the Miracle*, Tuscon 1982.
- RIPPIN A., *Trends in Interpretation, Muslims, Their Religious Beliefs and Practices*, t. II, London 1990.
- ROSENTHAL F., *A history of Muslim historiography*, Leiden 1968.
- ROSENTHAL F., *Ibn 'Arabi between 'Philosophy' and 'Mysticism*, „Oriens” 31/1981, s. 1-35.
- SADOWSKI M., *Nasł – metoda usuwania sprzeczności w prawie islamu*, w: M. Sadowski, A. Spsychalska, K. Sadowa, *Rozprawa o metodzie prawa i polityki*, Wrocław 2014, s. 57-75.

- SĀRIM, A.S. *Tārīḥ ul Qur 'an*, Lahore 1963.
- SAYYID ŞİDDĪQ
HASAN, *Jam ' va-Tadvīn-i Qur 'ān*, A ' zamgarh 1996.
- SCHMIDTKE S.
(RED.), *A Mu ' tazilite creed of az-Zamaḥṣarī = al-Minhāğ fī uşūl ad-dīn*, ed. and transl. by Sabine Schmidtke, Stuttgart 1997.
- SEZGIN F., *Geschichte des arabischen Schrifttums*, t. I, Leiden 1967.
- SHAH,
MUHAMMAD
SULTAN *Diya 'al-Qur 'an: A Unique Qur 'anic Commentary and the Commentator*, [http://results.pu.edu.pk/images/journal/uocc/PDF-FILES/\(1\)%20Dia%20a1%20Quran%20\(Dr.%20Muhammad%20Sultan%20Shah\).pdf](http://results.pu.edu.pk/images/journal/uocc/PDF-FILES/(1)%20Dia%20a1%20Quran%20(Dr.%20Muhammad%20Sultan%20Shah).pdf).
- SHIRAZI M., *The Qur 'an - When was it compiled?*, London 2001.
- SHIRAZI M., *The Qur 'an made simple*, London 2004.
- SHIRAZI M., *The Shi 'a and their Beliefs*, London 2008.
- STEWART D.J., *The mysterious letters and other formal features of the Qur 'an in light of Greek and Babylonian oracular texts*, w: *New Perspectives on the Qur 'an* red. Reynolds, London 2012, s. 323-348.
- STILLE A., *Scholars Are Quietly Offering New Theories of the Koran*, w: „The New York Times” Published: March 2, 2002, <http://www.nytimes.com/2002/03/02/arts/scholars-are-quietly-offering-new-theories-of-the-koran.html>.
- SZLAGA J. (RED.), *Wstęp ogólny do Pisma Świątego*, Poznań-Warszawa 1986.

- Święty Koran* tekst arabski i tłumaczenie polskie – wydany pod patronatem Hazrat Mirza Tahir Ahmad Czwartego Następcy Obiecanego Mesjasza i Głowy Ruchu *Ahmediyyah w Islamie*, Tilford 1990.
- Tafsīr al-Baġawī* *al-musammā Ma‘ālim at-tanzīl li-Abī-Muḥammad al-Ḥusain Ibn-Mas‘ūd al-Farrā’ al- Baġawī aš-Šāfi‘ī*, Bairūt 1997.
- Tafsīr al-Imām* *Abī-Muḥammad al-Ḥasan Ibn-‘Alī al-‘Askarī taḥqīq ‘Alī ‘Āšūr*, Bairūt 2001.
- Tafsīr al-Qur‘ān* *al-‘aẓīm li-‘Imād ad-Dīn Abi-‘l-Fidā’ Ismā‘īl Ibn-Kaṭīr al-Qurašī ad-Dimašqī. Ašrafā ‘alā tašḥīḥihī ‘Alī Širī*, Bairūt 1987.
- Tafsīr al-qur‘ān* *al-karīm li-Muḥyī-‘d-Dīn Ibn-‘Arabī*, Bairūt 1968.
- Tafsīr Anwār at-tanzīl* *wa-asrār at-ta‘wīl ta‘līf Nāšir-ad-Dīn Abu-‘l-Ḥair ‘Abdallāh Ibn-‘Umar Ibn-Muḥammad aš-Širāzī al-Baiḍāwī*, Istānbūl 1897.
- Tafsīr aṭ-Ṭabarī*. *Al-musammā Ğāmi‘ al-bayān fī ta‘wīl al-Qur‘ān li Abī Ğa‘far Muḥammad Ibn Ğarīr aṭ-Ṭabarī*, Bayrūt 2009.
- Taisīr al-karīm* *ar-raḥmān fī tafsīr kalām al-mannān ta‘līf ‘Abd-ar-Raḥmān Ibn-Nāšir as-Sa‘dī. I‘tannā bihī taḥqīqan wa-muqābilatan ‘Abd-ar-Raḥmān Ibn-Mu‘allā al-Luwaiḥiq*, Bairūt 2003.
- TAMER G., *Revelation, w: Muhammad in History, Thought, and Culture. An Encyclopedia of the Prophet of God*, red. C. Fitzpatrick, A. Walker, t. II, Santa Barbara 2014, s. 524-527.
- ṬANTĀWĪ ĞAWHARĪ, *Al-Ğawāhir fī tafsīr al-Qur‘ān al-karīm*, T. I-XXVI, al-Qāhira 1932.

- Ta' rīḥ al-Qur' ān al-ağzā' at-ṭalāta fī muğallad wāhid ta' līf Tiyūdūr Nūldikah. Ta' dīl Frīdrīš Šfālī. Naqalahū ila 'l-' arabīya wa-ḥaqqaqahū Ğūrğ Tāmīr, Beirut 2004.*
- TEKAN I., *Pelajaran Tajwid Al-Qur'an: dengan secara praktis - populer – dan sistematis (Tambahan dengan ringkasan sejarah Al-qur'an), Jakarta 1995.*
- The Holy Qur' ān: with English translation and commentary/publ. under the auspices of Haḍrat Mirzā Bashīr al-Dīn Maḥmūd Aḥmad, second successor of the promised Messiah, Rabwah 1960.*
- The Mutašābihāt of the Qur' ān, Qur' an Question; Answered by Dr. Šehzad Saleem, <http://www.monthly-renaissance.com/issue/query.aspx?id=550>.*
- TIBAWI A.L., *Is the Qur' ān Translatable?, „The Muslim World” 52/1962, s. 4-16.*
- Traité sur le nom Allāh Aḥmad ibn Muḥammad Ibn 'Aṭā' Allāh, tr. M. Gloton, Paris 1981.*
- USHAMA T., *The Phenomenon of al-Nash: a Brief Overview of the Key Issues, „Jurnal Fiqh” 3/2006, s. 102-132.*
- WAHAB M.A., *The Excellent Qualities of the Holy Quran, فضل حفظ Islambasics Library, http://www.islambasics.com/view.php?Bk_ID=121&chapter=1; <http://www.islambasics.com/view.php?bkID=121&chapter=1>.*
- WANSBROUGH, J. *Quranic studies: Sources and methods of scriptural interpretation, Oxford 1977.*
- WAQIDI,
MUHAMMAD IBN
UMAR (AL-), *Kitab al-Maghazi, t. I-III, London 1966.*

- WILD S., *The Qu'ran as Text*, Leiden 1996.
- WILLIAMS R.B., *Historical criticism of the Koran*, „Encounter” 30/1969, s. 32-42.
- WILSON M.B., *The First Translations of the Qur'an in Modern Turkey (1924-38)*, „International Journal of Middle East Studies” 41/2009, s. 419-435.
- YOUSEF M.H., *Ibn 'Arabi—Time and Cosmology*, London 2007.
- ZĀD AL-MASĪR *fī 'ilm at-tafsīr li-Abū'l-Farağ Ibn al-Ġauzī*, Bairūt 2009.
- ZĀID, MUṢṬAFĀ, *An-Nash' fī 'l-qur'ān al-karīm: Dirāsa tašrīḥīja tāriḥīja naqḍīja*, Qāhira 1963.
- ZĀLAMĪ, MUṢṬAFĀ, *At-Tibyān li-raf' ġumūd an-nash' fi 'l-Qur'ān*, Arbīl 2000.
- IBRĀHĪM (AL-),
- ZARGAR C.A., *Sufi Aesthetics: Beauty, Love, and the Human Form in the Writings of Ibn 'Arabi and 'Iraqi*, Columbia 2011.
- ZĀWĪ, AḤMAD 'UMRĀN (AL-), *Ġawla fī kitāb Nöldeke: tāriḥ al-Qur'ān*, Dimašq 2008.

افضل مواقع

قراءة و تصفح وتنزيل وتلاوة وتفسير آيات القرآن الكريم بجميع لغات العالم
<http://www.arabes1.com/2016/01/Reading-download-interpretation-Koran.html>.

القرآن الكريم - ملفات متنوعة

طريق الإسلام, <http://www.arabes1.com/2016/01/Reading-download-interpretation-Koran.html>.

مقدمة في التاريخ

الأخرنحو قراءة جديدة للرواية الإسلامية, <http://sflatop.com/1643>.