

Krzysztof Kościelniak

Al-qiyāma : Zmartwychwstanie w nauce islamu

Resovia Sacra. Studia Teologiczno-Filozoficzne Diecezji Rzeszowskiej 6, 95-113

1999

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 Kościelniak

Al-qiyāma - ZMARTWYCHWSTANIE W NAUCE ISLAMU

W odróżnieniu od religii staroegipskiej (i innych starożytnych), w których sąd ostateczny i zmartwychwstanie rozpatrywane są na płaszczyźnie indywidualnej, chrześcijaństwo i islam zna wydarzenia na końcu świata w odniesieniu do całej ludzkości¹. W islamie koniec świata łączony jest z jakimś kataklizmem i śmiercią wszystkich ludzi a następnie zmartwychwstaniem i sądem; wydarzenia ostateczne będą wielkim „zgrupowaniem” - حَشْرٌ (*hašr*).

Nauka o dniu sądu - يَوْمُ الدِّينِ (*yawm ad-dīn*) - należy do podstawowych tematów koranicznych. Jest ona umieszczona w perspektywie zmartwychwstania الْقِيَامَةُ (*al-qiyāma*), o którym Koran wzmiankuje często. يَوْمُ الدِّينِ (*Yawm ad-dīn* - „dzień sądu”), يَوْمُ الْقِيَامَةِ (*yawm al-qiyāma* - „dzień zmartwychwstania”) oraz يَوْمُ الْبَعْثِ (*yawm al-ba‘t* - „dzień przebudzenia”); الْبَعْثِ (*-al-ba‘t* - „przebudzenie”) są w zasadzie synonimicznymi określeniami².

Tradycja muzułmańska, tzn. *ḥadīṭy*, *Sunna* i wyobrażenia ludowe, nieustannie ozdabiają eschatologię islamu. Na ten temat powstawały liczne dzieła, takie jak drobiazgowo rozważania i opowieści ‘*Abd ar-Raḥmāna at-Ta‘ālibīego* (+1470) pt. *Umūr al-āḥira* (*Sprawy tamtego świata*), interpre-

¹ Sarwat Aanis Al-Assiouty, *Origines égyptiennes du christianisme et de l’islām. Résultat d’un siècle et demi d’archéologie. Jésus: Réalités historiques, Muhammad: évolution dialectique. Recherches comparées sur le Christianisme Primitif et l’Islam Premier 3*, Paris 1989, s. 245.

² Por. L. Gardet, *L’Islam, religion et communauté*, Paris 1967, s. 95; Sayed Ali Ashraf, *Lexique de termes musulmans*, Traduction Dar Comboni-Cairo 1997, 11; F. Dieterici, *Arabisches - deutsches Handwörterbuch zum Koran und Thier und Mensch*, Leipzig 1894, s. 17, 135.

tacje na temat „czyśćca” (الأعراف) (*al-'a'rāf*) w komentarzach koranicznych autorstwa *Muḥammada 'Abduha* (+1905) i *Muḥammada Rašida Riḍy* (+1935) oraz *Faḥr ad-Dīna ar-Rāzīego* (+1209)³. Warto wymienić pełne ekspresji obrazy potępienia spotykane w dziele *Ġazālego* (+1126) pt. *Ad-Durra al-fāhira* (*Wspaniała perła*)⁴.

W tym miejscu ograniczę się do przedstawienia zasadniczych rysów nauki muzułmańskiej w jej najbardziej trzeźwych wymiarach koranicznych i do tradycji szkół islamskich, odkładając na bok bogaty materiał folklorystyczny. Należy jednak pamiętać o fakcie, że Mahomet zestawiał w myśli różne elementy, ale ich nie porządkował a rozwijająca się wielokierunkowo tradycja muzułmańska w różnym stopniu hierarchizowała prawdy eschatologiczne. Opisując więc eschatologię islamską pragnę w jakiejś mierze ją uporządkować, zaznaczam jednak, że tego rodzaju przedsięwzięcie jest w pewnym sensie dyskusyjne⁵.

1. Predestynacja, wolna wola a rzeczy ostateczne

Islam przyjmuje biblijną opcję, iż Bóg jest Dawcą życia i Panem śmierci. Istnieje jednak zasadnicza różnica: egzystencji ludzkości towarzyszy predestynacja a zarazem próby od Boga (LXVII, 2). Z jednej strony, w Koranie występują fragmenty, z których wyraźnie wynika nauka o predestynacji. Sam termin „przeznaczenie” wyrażany jest w Koranie słowami zbudowanymi na rdzeniu *q-d-r*, którego pierwszym znaczeniem jest „miarą”, „ilość”. Czasownik *قَدَرَ* (*qadara*) oznacza „dawać dobrą miarę”, „sprawować wła-

³ Muḥammad 'Abduch/ Muḥammad Riḍā Rašid, *Tafsir al-Qur'ān al-ḥakīm (Tafsir al-Manār)*, Al-Qāhira 1325-1353 h./ 1907-1934 (lub nowe wydanie Al-Qāhira 1367-1375 H./ 1948 - 1956) II, 14; Faḥr Ad-Dīn Ar-Rāzī, *Mafātih al-ḡayb*, Al-Qāhira 1308 h./1891 (lub nowe wydanie, Bairūt 1990), VIII, s. 431-434.

⁴ Abū Ḥamid Al-Ġazālī, *Ad-Durra al-fāhira fi kašf 'ulūm 'aḥīra*, ed. L. Gauthier, Geneve 1878.

⁵ Zagadnienie to omawiają szczegółowo: J. Macdonald, *The day of resurrection*, w: *Islamic Studies* 5(1966), s. 129-197; J.I. Smith, Y.Y. Haddad, *The Islamic Understanding of Death and Resurrection*, Albany 1981; R. Eklund, *Life Between Death and Resurrection in Islam*, Uppsala 1941; L. Gardet, dz. cyt., s. 96-107; T. Nagel, *Das Leben nach dem Tod in islamischer Sicht*, w: H.J. Klimkeit, *Tod und Jenseits im Glauben der Völker*, Wiesbaden 1978, s. 130-144; L. Hagemann, *Eschatologie im Islam*, w: A.Th. Houry, P. Hünermann (hrsg.), *Weiterleben nach dem Tode? Die Antwort der Weltreligionen*, Freiburg-Basel-Wien 1985, s. 103-120; H. Stieglecker, *Die Glaubenslehren des Islam*, Paderborn 1983, s. 774-791.

dzeń”, „czynić sprawiedliwość”. Bezwzględna moc Stwórcy w chwili narodzin człowieka ustala raz na zawsze jego przeznaczenie. Fatalizm ten ilustruje wiele koranicznych fragmentów np.: „Stworzyliśmy dla Gehenny wielu, spośród dzinnów i ludzi...” (VII, 179), „... Lecz kogo Bóg sprowadzi z drogi, ten nie będzie miał żadnego przewodnika” (XXXIX, 36), „I nie zdarzy się żadnej duszy uwierzyć, jak tylko za zezwoleniem Boga”. (X, 100). „Nic nie może stać się wbrew temu, co jest zapisane w Bożej Księdze” (XXXV, 11; LVII, 22 por. też: VIII, 57; XVIII, 57; XXX, 52; XXXVI, 8)⁶. W tym kontekście szatan jest wykonawcą Boskiego planu⁷. Fragmenty koraniczne, zawierające skrajną postać predestynacji, sprawiały nie lada kłopot islamskim teologom⁸. Al-Aš‘ari i jego szkoła próbowała wyjaśnić fatalistyczne zapisy Koranu i ustalić związek pomiędzy predestynacją a odpłatą wieczną za czyny człowieka. Wypracowano teorię, w myśl której Bóg stworzył różne „akty” (czyny), ale również dał ludziom możliwość wolnego wyboru czynów. W tej teorii jest ograniczone miejsce na wolną wolę i odpowiedzialność⁹.

Z drugiej strony istnieją inne fragmenty koraniczne mówiące o próbie, której poddaje się człowieka przez wystawianie go na pokusy szatana. Ci, którzy ulegną diabłu, zasługują na potępienie¹⁰. Próbę tę określa się w Ko-

⁶ Na temat skomplikowanej nauki o predestynacji w powiązaniu z zagadnieniem wolnej woli oraz nauką o dobru i złu moralnym zob. D. Gimaret, *Un problème de théologie musulmane: Dieu veut-il les actes mauvais? Thèses et arguments*, w: *Studia Islamica* 40(1974), s. 5-73 oraz *Studia Islamica* 41(1975), s. 63-92; H. Stiglecker, *Die islamische Lehre vom Guten und Bösen*, w: *Orientalia NS* (1935), s. 239-245; M.W. Ahmad, *Free will and fatalism in Islam*, w: *Islamic Culture* 16(1942), s. 37-46; W. Thomson, *Free will and predestination in early Islam*, w: *The Muslim World* 40(1950), s. 207-216, 276-287.

⁷ Według Koranu Bóg pozwolił na upadek człowieka i działalność Szatana w świecie. Na ten temat zob. szerzej: T. Nagel, *Der Koran, Einführung, Texte, Erläuterungen*, München 1983, s. 263-264. Koraniczna predestynacja stawia demonologię Koranu w zupełni odmiennej od biblijnej opcji. Co prawda NT uznaje działalność szatana po zwycięstwie Chrystusa (a więc istnieją jakaś forma Boskiego przyzwolenia na działalność zła), niemniej Bóg bazuje na wolnej woli człowieka. Nikt z ludzi nie jest „z góry” skazany na potępienie. Porównanie chrześcijańskiej z koraniczną nauki o dobru i złu, wolności i odpowiedzialności, predestynacji przeprowadza D. Masson, *Le Coran et la révélation judéo-chrétienne*, Paris 1958, s. 647-659.

⁸ Por. G. Endreß, *Der Islam, Eine Einführung in seine Geschichte*, München 1991, s. 59, 66.

⁹ Por. Al-Aš‘ari, *Maqalat al-Islamiyin, Die dogmatischen Lehren der Anhänger des Islam*, H. Ritter (hrsg.), Istanbul 1929, s. 290-293.

¹⁰ Szerzej na temat koncepcji człowieka w islamie zob. K.A. Hamid, *The Conception of Man in Islam*, w: *Islamic Culture* 19(1945), s. 153-166.

ranie jako *فِتْنَةٌ* (*fitna*), terminem pochodzącym *فَتَنَ* (*fatana* - „wystawiać na próbę”). *Fitna* posiada w języku arabskim i Koranie wiele odcieni znaczeniowych: „pokusa - próba”, „kara”, „nieszcęście” itd.¹¹.

Debata pośród orientalistów na temat, czy Koran zawiera fatalizm, jest ciągle otwarta. Istnieją teorie (np. P. Eichlera), iż w Koranie występuje z gruntu rzeczy skrajna postać nauki o przeznaczeniu¹². Niedawno też wysunięto w *Enzyklopädie der Religionen* twierdzenie, że islam posiada najbardziej konsekwentną naukę o predestynacji¹³. Według innych Koran nie daje jednoznacznej odpowiedzi na pytanie: wolność czy przeznaczenie¹⁴. Wydaje się, iż w świętej księdze islamu nie istnieje uzgodniona nauka na temat predestynacji; poza fatalistycznymi stwierdzeniami posiadamy fragmenty odwołujące się do wolnej woli człowieka. Ponadto Koran mówi ponad 700 razy o Boskim miłosierdziu *رَحْمَةٌ* (*rahma*), a w XIX, 75 sugeruje, iż dając życie człowiekowi, Bóg zsyła jednocześnie próbę i łaskę - czas na skruchę i na błędzenie. Według tradycji nie można poznać prawdziwej natury ludzkiej ani wyrokować o niczym losie bez zaczekania na ostatnie uczynki człowieka.

Jednak najgorsi z ludzi - według medyńskich wersów - to ci, których Bóg oddał w ręce szatanów, czyli obłudnicy i fałszywi wierni, których Prorok nie pozyskał dla islamu (XXIX, 10-11). Zatem, mimo wielu koranicz-

¹¹ W staroarabskim rdzeń *f-t-n* związany był ze znaczeniem próby ognia, jakiej poddawano rudę złota i srebra, by oddzielić je od innych metali. W najstarszych warstwach koranicznych *fitna* oznacza kłopot, jaki sprawiają Kurajszytom problemy związane z objawieniem Mahometa: ilość strażników piekła, czy piekielnego drzewo *az-zaqqūm* (XXXVII, 60). Z kolei w innych fragmentach *fitna* posiada znaczenie źle przebytej próby poprzedzającej nieszczęście: np. w przypadku Samudytów, faraona, cielca i Samarytanina o czym Koran mówi: „To jest tylko Twoja próba, przez którą Ty sprowadzasz z drogi, kogo chcesz, i prowadzisz drogą prostą kogo chcesz” (VII, 155). Bóg doświadcza zarówno poprzez pomyślność jak i nieszczęścia, co ludzie winni przyjąć pokornie chwając Stwórcę: „Głoś radosną wieść cierpliwym! Tym, którzy - kiedy osiągnie ich nieszczęście - mówią «Zaprawdę, do Boga i zaprawdę, do Niego powrócimy!» Oto ci, nad którymi jest błogosławieństwo ich Pana i miłosierdzie! Tacy są prowadzeni drogą prostą!” (II, 156-157). Ponadto w surach medyńskich dominuje znaczenie *fitna* jako nieporządku; również tradycja muzułmańska dodaje nowe odcienie znaczeniowe tego terminu.

¹² Por. P. Eichler, *Die Dschinn, Teufel und Engel im Koran*, Leipzig 1929, s. 44 nn.

¹³ Por. *Prädestination*, w: M. Elser, S. Ewald, G. Murrer hrsg., *Enzyklopädie der Religionen*, Augsburg 1990 - tłum. polskie: *Leksykon - od A do Ż - Religii*, Warszawa 1994, s. 291.

¹⁴ Por. np. H. Stiglecker, dz. cyt., s. 97-98; F. Ulrich, *Die Vorherbestimmungslehre in Islam und Christentum*, Gütersloh 1912, s. 67, 71; E. Diez, *Glaube und Welt des Islam*, Stuttgart 1941, s. 54.

nych fragmentów „wyłamujących się” spod schematu predestynacji, cień „fatalistycznego przeznaczenia” powraca jak bumerang; demonologia koraniczna zbudowana jest na przesłance, że szatan sprowadza człowieka na bezdroża grzechu tylko za zgodą Boga. Jak się zdaje, ten fatalistyczny aspekt islamu jest rozwinięciem pewnych nieortodoksyjnych myśli chrześcijańskich. Wiadomo, że sam św. Augustyn wyrażał błędne opinie na temat predestynacji¹⁵, które rozprzestrzeniały się w całym świecie chrześcijańskim w kontekście sporów pelagiańskich¹⁶. Wydaje się, że jakaś ich namiastka dotarła do Arabii poprzez wspólnoty chrześcijańskie tam mieszkające inspirowując Mahometa. Nieuzgodniona nauka o przeznaczeniu znalazła swój skrajny wyraz w niektórych fragmentach Koranu.

2. Wierzenia na temat „przesłuchania w grobie”

Bóg jest niewątpliwie Panem śmierci, która również ukazuje bezwzględność przeznaczenia (LVI, 60; VI, 2; VI, 93). Jeden z problemów, nad którym debatowali komentatorzy muzułmańscy, dotyczy czasu upływającego pomiędzy śmiercią a zmartwychwstaniem ciała. Z tym okresem wiąże się tzw. „przesłuchanie w grobie”, czyli „przepytywanie zmarłych” z problematyki religijnej: w kogo wierzą, kto jest prorokiem, jaką religię wyznają. Po przesłuchaniu anioł śmierci (lub aniołowie XVI, 28; 32-33; IV, 97) oddziela duszę od ciała i prowadzi ją do nieba. W przypadku, gdy Bóg wybaczy człowiekowi grzechy, dusza powraca do ciała; jeśli nie wtedy wraz

¹⁵ Kwestię predestynacji porusza św. Augustyn głównie w trzech traktatach: *De correptione et gratia* (PL 44, 915-946), *De praedestinatione sanctorum* (PL 44, 959-992), *De anima et eius origine* (PL 44, 475-548) oraz *De dono perseverantiae* (PL 45, 993-1034). Przeznaczenie jest aktem przedwiecznym (*ab aeterno*), w którym Bóg zna i postanawia zbawienie wybranych. Jest to wiedza uprzedzająca (*De dono perseverantiae* 14, 35; PL 45, 104), a przeznaczenie jest darmowe. Augustyn uznaje przeznaczenie grzesznika do śmierci wiecznej (*De anima et eius origine* IV, 11, 16 PL 44, 533). Zatem należy przyznać za C. Baumgartner, że biskup Hippony kładł zbyt jednostronnie nacisk na przyczynowość zbawienia w dziele Bożym. Co prawda Augustyn nie przeczył wolnej woli. Por. C. Baumgartner, *Łaska Chrystusowa, w: Tajemnica Chrystusa - Misterium Zbawienia* (praca zbiorowa), Poznań-Warszawa-Lublin 1969, s. 363-364. Na temat predestynacji u św. Augustyna zob.: J. Chéné, *La théologie de S. Augustin: grâce et prédétermination*, Le Puy - Lyon 1961; X. Leon-Dufour, *Grâce et libre arbitre chez S. Augustin*, w: *Recherches de Sciences Religieuses*, 36(1949), s. 129-163.

¹⁶ Pelagiusz głosił, iż człowiek może o własnych siłach zachowywać przykazania Boże, a jego wola nie musi być wspierana przez Boga.

z innymi duszami oczekiwać będzie potępienia. Czas oczekiwania na ostateczny wyrok *yawm al-din* wydaje się duszom bardzo krótki i koraniczne wersy różnie go określają: jako „jedna godzina dnia” (X, 45); „jeden wieczór i jeden ranek” (LXXIX, 46), czy też „dziesięć [nocy]” (XX, 103). W świecie muzułmańskim nie panują jednakowe przekonania na temat „przepytywania zmarłych”. Wielu *Mu'tazylitów* i *Falāsifa* zaprzecza realności „przesłuchania w grobie”. Również Koran *de facto* nie wyraża się jasno na ten temat. Jeden z *ḥadīṭów* uważany powszechnie za autentyczny mówi: „Szukam schronienia u Boga przed karą grobu”. Niektórzy interpretują w tym sensie wersy koraniczne III, 169-170¹⁷; XL, 11; XL, 45-46. Według większości komentatorów owo „przesłuchanie” dotyczy chwilowego ożywienia człowieka¹⁸.

3. Zagadnienie dwóch dusz

Temat „przepytywania zmarłych” jest bardziej zrozumiały w kontekście muzułmańskiej nauki o dwóch duszach. Tego nieco zagmatwanego rozróżnienia, dokonuje tradycja islamska, budowana na dość niejasnej koranicznej wzmiance z trzeciego okresu mekkańskiego: „Bóg zabiera dusze w chwili śmierci; wzywa także te, które nie umarły, tylko są we śnie. On zatrzymuje te, o których śmierci zdecydował, a odsyła inne do wyznaczonego terminu” (XXXIX, 42). Tymi dwoma duszami człowieka są *نَفْسٌ* (*nafs*) oraz *رُوحٌ* (*rūḥ*). Warto pamiętać, iż *nafs* i *rūḥ* we wczesnomuzułmańskiej literaturze posiadały identyczne znaczenie ludzkiego ducha, anioła lub dżinna. Dopiero z czasem nastąpiły - zresztą niekonsekwentnie stosowane - rozróżnienia pomiędzy nimi. *Nafs* to dusza, którą Bóg zostawia człowiekowi po śmierci, niejako „dusza cielesna”. Z kolei *rūḥ* to dusza, którą Bóg daje człowiekowi w chwili narodzin, a odbiera w chwili śmierci po to, by ją oddać przy zmartwychwstaniu. Jest to więc tchnienie życia, ożywiciel istoty ludzkiej.

¹⁷ Dla innych chodzi tu o uprzywilejowane miejsce męczenników, którzy mieli zapewnione miejsce w raju ponieważ śmierć w imię islamu gładzi wszystkie grzechy. Por. np. Fahr Ad-Dīn Ar-Rāzī, *Mafāṭīḥ al-ḡayb...*, V, s. 9.

¹⁸ Na temat „przepytywania w grobie” zob. L. Gardet, dz. cyt., s. 96; J. Danecki, *Podstawowe wiadomości o islamie ...*, t. 1, s. 123; J. Macdonald, *The day of resurrection...*, s. 129-197; *La perspective du Jugement et l'éthique coranique*, w: D. Masson, dz. cyt., s. 663-669; A. Th. Houry, *Eschatologie*, w: A. Th. Houry, L. Hagemann, P. Heine, *Islam-Lexikon*, t. 1, s. 213-214.

Klarowna dychotomia dusza-ciało oraz nauka o jedności duszy ludzkiej nie należy do pierwotnej myśli islamu. Tylko niewielu spośród muzułmańskich teologów - głównie z klasycznej szkoły *kalām* - uważało duszę ludzką za wolną od wszelkich przypadłości materialnych. *Falāsifa*, zapewne pod wpływem myśli irańsko-greckiej, nauczali o nieśmiertelnej duszy, którą przedstawiano jako delikatne tchnienie. Dusza-duch odseparowana od wszystkich przypadłości materialnych przebywa w świecie idei i powraca stamtąd dopiero po śmierci człowieka. Dogmat ten nie był powszechnie przyjmowany i rozprawiali o nim muzułmańscy teologowie. Dość krytycznie na ten temat wypowiedział się *Ibn Sīnā* (czyli Awicena 980-1037) w swej niewielkiej rozprawie „ezoterycznej” *Ar-Risāla al-adḥawīyya fī amr al-ma‘ād*. Wspomniany autor wyjaśnia tę naukę jako czysto metaforyczną, przydatną w nauczaniu ludu.

Rozróżnienie dwóch dusz, które dokonała tradycja muzułmańska, nie wprowadziło jasności. Pomijając fakt, iż w samym Koranie *nafs* i *rūḥ* używane są zamiennie legendarne przekazy o wniebowstąpieniu Proroka nie odznaczają się bynajmniej precyzją (w jednym przekazie Mahomet podróżuje z *nafs* i ciałem, w innych tradycjach z *rūḥ* bez ciała)¹⁹.

¹⁹ Termin ten posiada semicki rodowód (por. hebrajski *nefeš*, akadyjskie *napištu*, aramejskie *nafša*, etiopski *nafs*) natomiast w rozumieniu treści zależy prawdopodobnie od wpływów judaistyczno-chrześcijańskich oraz mazdaizmu (nie wykluczony wpływ esenńczyków). W odróżnieniu od kultury greckiej, koraniczny *nafs* posiada specyficzny właściwy dla wierzeń semickich koloryt. Co prawda o śmierci jako „oddaniu ducha” (Jer 15,9), „ujściu duszy” (Rdz 35,18), czy też wypłynięciu duszy z człowieka jak płynu (Iz 53,12) mogli się wyrażać zarówno Grecy jako i Semici, to jednak pod tą tożsamością kryją się odmienne perspektywy. Ci drudzy mocno akcentowali powiązanie duszy z ciałem. (Krew dla dawnych Arabów jest najcenniejszym elementem ofiary i pozwala zachować bóstwu pełnię sił witalnych; w tekstach ugaryckich dusza je i pije.) Pod wpływem Biblii *nafs* dla Mahometa posiadało znaczenie całej osoby (VII, 189; I.XXV, 13-14). Wartość duchowa *nafs* zostaje uściślona w opisach sądu (XCI, 6-10). Dla porównania, w filozofii greckiej dusza dąży do tego, by zostać elementem samoistnym. Semici nie wyznawali takiej spirytualistycznej koncepcji. Dusza nie zamieszkuje ciała ale wyraża się poprzez ciało, które również jako materialny aspekt określa całego człowieka. Dusza znajduje się we krwi (Kpl 17,10n), jest samą krwią (Kpl 17,14) - to cały żywy człowiek. Por. E.E. Calverley, *Doctrines of the soul (Nafs and Rūḥ) in Islam*, w: *The Muslim World* 33(1993), s. 254-264; tenże, *Nafs*, w: *Handwörterbuch des Islams*, Leiden 1941, s. 569-573; M. Gaudefroy-Demombynes, dz. cyt., s. 244-246, 315; D.B. Macdonald, *The development of the idea of spirit in Islam*, w: *Acta Orientalia* 9(1931), s. 307-331; X. Leon-Dufour, *Dusza*, w: *Słownik Teologii Biblijnej*, tłum. K. Romaniuk, Warszawa 1985, s. 238; H. Stieglecker, dz. cyt., s. 657-670.

4. Znaki nadejścia dnia ostatecznego

Dzień ostateczny poprzedzą nadzwyczajne wydarzenia. Koran i tradycja muzułmańska mówi o wielu znakach zapowiadających koniec świata, mimo iż podkreśla się, że nadejdzie on niespodziewanie. I tak, mowa jest o najeździe ludów *يَا جُوج* (*Yāgūğ - Goga*) i *مَاجُوج* (*Māğūğ - Magoga*), które będą niszczyły dzieła poprzednich pokoleń. Niemal równocześnie ma się ukazać straszliwa bestia - *dabba*, o której wspomina wers XXVII, 82. Tradycja z upodobaniem rozwija ten temat. Bestia będzie wyjątkowo szkaradna, złożona z najobrzydliwszych części różnych zwierząt. Posiadać będzie ona łaskę Mojżesza i pieczęć Salomona. *Abd Allāh*, syn jednego z tzw. „kalifów sprawiedliwych” *‘Umara* (634-644), miał powiedzieć, że gdyby rozwiązał własne sandały, to stopami dotknąłby miejsca, skąd wyjdzie Bestia, a będzie to z jego domu. Późniejsze przekazy mylą bestię z *دَجَال* (*dağğāl*) czyli Antychrystem. *Dağğāl* to fałszywy Mesjasz, wcielenie szatana i podstępny zwodziciel ludzi. Jest on ślepy na jedno oko, ale nie wiadomo na które i będzie naznaczony literą *ك* (*k*), od słowa *كَافِر* (*kāfir*), które oznacza „niewierny”. *Dağğāl* będzie panował przez czterdzieści dni, po czym zostanie zabity przez Jezusa lub Mahdiego. Nauka o Antychryście nie znajduje potwierdzenia w Koranie, lecz w tradycji muzułmańskiej ukształtowanej pod wpływem legend chrześcijańskich.

Sury mekkańskie z wielkim rozmachem opisują jednoczesną scenę końca świata i zmartwychwstania. Będzie trzęsienie ziemi, niebo zostanie rozdarte a gwiazdy spadną z firmamentu. „Niebo rozdzieli się...”, „morza się wzburzą...”, „groby zostaną wywrócone...” (LXXXII, 1-4). Niebiosa będą „zwinięte” w prawicy Boga (XXXIX, 67), góry „będą podobne do różnobarwnej gręplowanej wełny” (CI, 5). „Tego dnia zadrży drżąca” (LXXIX, 6) i „zadną w trąbę” (LXXIV, 8). Nadejdzie więc „wielka *fanā*” zniszczenie wszelkiego stworzenia. Jej synonimicznymi nazwami wydają się być *sā‘a* - „chwila” końca świata, *al-wāqi‘a* („wydarzenie”), czy też określenie *الْكِبْرَى الطَّامَّة* (*at-tāmma al-kubrā*) z sury LXXIX, 34 („wielkie nieszczęście”).

Po drugim wezwaniu trąby, w którą zadmie anioł *Isrāfil*, zmartwychwstaną wszyscy ludzie, zarówno ci, którzy zmarli przed wiekami, jak i ci, których zniszczyła *fanā*. Trzecie wezwanie trąby niebieskiej doprowadzi do połączenia się w człowieku dwóch dusz: *nafs* i *rūh*. Zdaje się to potwierdzać wers LXXXI, 7, który stwierdza: „Kiedy dusze zostaną w pary złączone”. Koraniczne opisy ubogaca tradycja islamska. Mgła, o której mówi Koran wypełni obszar pomiędzy Wschodem a Zachodem i będzie trwała przez czterdzieści dni i czterdzieści nocy. Po zstąpieniu Jezusa z nieba, z pewnej groty wypadnie ogień popychając

ludzi do miejsca Sądu Ostatecznego. Mgła, o której się wspomina, jest zdradliwa dla wszystkich: u wierzących powoduje katar, a rozszerza się na całe ciało u niewiernych, powodując ich odurzenie i osłabienie. W dniu tym będzie panował wielki upał tak, że wskrzeszeni zanurzą się w morzu potu: jedni tylko do wielkiego palca u nogi, inni do kolan lub piersi czy też wreszcie do uszu. W tym stanie oczekiwać będą czterdzieści lat²⁰.

5. Przebieg sądu

Teologia muzułmańska ukazuje zmartwychwstanie dwuetapowo: najpierw nastąpi *al-ba't* „przebudzenie zmarłych”, a następnie ich powstanie (*al-qiyāma*) i przejście na sąd ostateczny. W sądzie tym Boża sprawiedliwość ukaże się z całą mocą: „I ten, kto uczynił dobra na ciężar pyłku, zobaczy je; i ten, kto uczynił zła na ciężar pyłku zobaczy je” (XCIX, 7-8).

Na podstawie Koranu i tradycji muzułmańskiej przebieg sądu można by ukazać w sześciu punktach²¹.

a) *هَوَلُ الْمَوْقِفِ* (*Hawl al-mawqif*). Sąd poprzedzi „groza miejsca zmartwychwstania” - *hawl al-mawqif*. Strach ten jest dość często wzmiankowany w Koranie (por. np. XXXVII,20-24; XXI, 103). Tradycja dodaje nowe elementy. W „miejscu grozy” Bóg objawi się z całą mocą tak, że wszystkich ogarnie nieopanowany strach. Tylko prorocy, święci i sprawiedliwi będą uwolnieni od tego przeżycia na skutek wstawiennictwa Mahometa.

b) *كِتَابٌ* *Kitāb*. Aniołowie wręczą każdemu zmartwychwstałemu człowiekowi „księgę” (*kitāb*), czy też „zwój”, jak tłumaczy R. Blachère ten arabski termin (XVII, 71; LXIX, 19 itd.)²²; tradycja mówi też o „kartach” (*ṣuḥuf*). Sprawiedliwym zostanie wręczony zapis do prawej dłoni, natomiast niesprawiedliwi otrzymają „księgę spoza swoich pleców” (LXXXIV, 10-11) lub zapis do lewej ręki (LXIX, 25). Każdy - jak mówi *Bāḡūrī* - będzie wiedział „co ma i czego jest winien”.

c) *مِيزَانٌ* *Mizān*. Aniołowie Gabriel i Michał kontrolować będą ważenie uczynków na „wadze eschatologicznej” (*mizān*). Według wielu komentato-

²⁰ Na temat większej ilości szczegółów na ten temat zob.: L. Gardet, dz. cyt., s. 96-98; M. Gaudet-Demombynes, dz. cyt., s. 320-322; J. Macdonald, *The day of resurrection* ..., s. 129-197; J. Danecki, *Podstawowe wiadomości o islamie* ..., t. 1, s. 123-124;

²¹ Podział ten stosuję za L. Gardet, dz. cyt., s. 100.

²² Zob. odpowiednie fragmenty w: *Le Coran Traduction selon un essai de reclassement des Sourates*, R. Blachère, Paris 1949-1951.

rów nastąpi niejako odtworzenie ludzkich czynów. Dobre uczynki zostaną umieszczone na prawej szali wagi i będą one posiadać świetlisty wygląd. Natomiast złe czyny - w szkaradnej i ciemnej postaci - aniołowie złożą na szali lewej. Miłosierdzie Boże sprawi, iż uczynki świetliste będą ważyć więcej niż te drugie. Według Aszarytów (zwolenników *Al-Aṣ'ariego*) na szale wagi składane będą zapisane przez aniołów karty z uczynkami człowieka. Tak czy inaczej, każdy człowiek musi zdać sprawę ze swych czynów.

d) *شهادة* *Šahāda*. W przypadku, gdyby winni chcieli zaprzeczać swym złym uczynkom, „będą świadczyć (*tašhadu*) przeciw nim ich języki, ich ręce i nogi o tym, co oni czynili” (XXIV, 24). Jest to swoisty rodzaj świadectwa - tzw. „świadectwo członków ciała”.

e) *صراط* *Širāt*. Wszyscy, zarówno wierzący jak i niewierzący, zbawieni i potępieni, muszą przebiec przez most *Širāt* (XXXVI, 66; XXXVII, 23-24), o którym mówi jeden z *hadītów*, że jest „cienki jak włos i ostry jak ostrze noża”. Bóg ułatwi przejście wiernym i tym, którym zostały darowane grzechy, natomiast niewierni wpadną do piekła. Wierzący, którzy popełnili wiele grzechów na pewien czas, a ci, którzy nie przyjmują posłannictwa Mahometa - szczególnie politeiści - na wieczność. Tradycja ta wydaje się mieć rodowód irański; *Širāt*, który oznacza „drogę”, nabrał znaczenia imienia własnego „mostu eschatologicznego”.

f) *حوض* *Hawd*. Wypada wspomnieć o ostatnim elemencie charakterystycznym dla islamskich przedstawień sądu, którym jest *hawd*, czyli „basen Proroka”. Choć Koran nie wzmiankuje o *hawd*, to jednak jest on wymieniany w wielu wyznaniach wiary. *Hadity* przedstawiają go jako basen albo zbiornik, który znajduje się bądź przed, bądź po moście *Širāt*. Zbiornik ten zawiera wspaniałą napój, którym karmią się wierni wchodzący do raju. Czasami mówi się, że każdy z proroków posiada własny zbiornik dla wspólnoty swych wierzących, ale największy jest oczywiście w posiadaniu Mahometa.

Można więc zauważyć różnorodność tradycji związanych z sądem ostatecznym. Krytyczna myśl muzułmańska pytała czasem o rzeczywistość niektórych barwnych elementów eschatologicznych dopatrując się w nich metafor. Z kolei, oficjalne nauczanie szkół podkreślało z naciskiem realne istnienie *حَقِّ* (*haqq*) i zobowiązywało muzułmanów do wierzenia we wszystkie omawiane przez nas aspekty sądu. Do nich dorzuca się jeszcze inne, wzmiankowane sporadycznie w Koranie, takie jak tron Boga, spokój, który odnotowuje decyzje, tablicę „strzegącą” archetyp Koranu itp.²³

²³ Por.: T. Nagel, *Das Leben nach dem Tod in islamischer Sicht...*, s. 130-144; L. Hagemann, *Echatologie im Islam...*, s. 103-120; L. Gardet, dz. cyt., s. 100-102; H. Stieglecker, dz. cyt., s. 766-773; A. Th. Khoury, *Eschatologie...*, s. 213-214.

6. Problem orędownictwa proroków i świętych

Wydaje się, że wskrzeszani nie pójdą na sąd samotni. Każdy prorok zaprowadzi przed Boski tron swoją wspólnotę i będzie za nią orędowną. Te przekonania zdają się nasuwać pewne wątpliwości. Koran bowiem z naciskiem podkreśla, iż „Bóg jest świadkiem wszystkiego” i posiada wiedzę przewyższającą anioły, ich zapisy i wszelkie świadectwa. Niemniej Koran i tradycja przewidują również modlitwy wstawiennicze proroków za swe wspólnoty (np. XIV, 41; LXXI, 28). Należy wyraźnie jednak podkreślić rozróżnienie na pośredników i orędowników; ci pierwsi nie mogą istnieć. Każdy człowiek stanie sam bezpośrednio przed swym Panem. Sura XXIX, 18 stwierdza, że „na posłańcu ciąży tylko obowiązek jasnego obwieszczenia” i jest on tylko „jawnie ostrzegającym” (XLVI, 9). Zatem, jak mówi sura LIII, 38-39 „żadna dusza obciążona ciężarem nie poniesie ciężaru innej duszy; i że człowiek będzie miał tylko to, o co się pilnie starał” (zob. też VI, 146b; XXXIX, 70). Jeszcze wyraźniej wyraża to sura II, 48: „dusza nie będzie mogła zapłacić niczym za drugą duszę, i nie będzie przyjęte jej wstawiennictwo” (zob. też XIX, 87; XXVI, 100; XXXII, 4).

Niemniej dwa wersy koraniczne II, 255 i XX, 109 sugerują wstawienictwo za zezwoleniem Boga. Szczególnie ważny jest tu, pochodzący z drugiego okresu mekkańskiego, wers XX, 109: „Tego Dnia nie pomoże wstawienictwo; chyba jedynie tego, komu sprzyja Miłosierny i jeśli to wstawienictwo Jemu się spodoba”. Wyjątkowe znaczenie ma mieć wstawienictwo - używając określenia Koranu - „sług otoczonych szacunkiem”, o których mówią wersy XXI, 26-28. Na podstawie tych trzech wzmianek koranicznych w związku z kultem świętych w późniejszym islamie rozwinięto naukę o orędownictwie proroków, szczególnie zaś Mahometa²⁴, którego tak się utożsamia z jego Panem, iż nawet przypisuje mu się pewne imiona Boga: miłosierny, dobroczynny (*ar-ra'ūf ar-rahīm*). *Credo* szkoły aszaryckiej z IV wieku Hidżry przyjmuje jako prawdę wiary ideę szczególnego wstawienictwa proroka Mahometa (*šafā'a*). Powstała nawet tradycja, że nadaremnie będą orędowną za swymi wiernymi poprzednicy Mahometa; „bramy z brązu” do nieba pozostaną zamknięte. Kiedy ostatni przybędzie Mahomet, zawoła: „o ludu mój, o ludu mój”, wówczas wrota wstawienictwa i miłosierdzia zostaną otwarte. Tradycjonałiści z IX wieku pod wyraźnym wpływem *Mu'tazytów* twierdzili wręcz, iż można udowodnić, że orę-

²⁴ Na ten temat zob.: Fahr Ad-Din Ar-Rāzi, *Mafūtiḥ al-ğayb...*, I, s. 349-357.

downikami będą Michał archanioł, Mojżesz, Jezus a nawet trzeci „kalif sprawiedliwy” - ‘*Utman* (644-656) „męczennik”, ponieważ został zamordowany przez swych przeciwników - jak mówi tradycja - w momencie, gdy pracował nad egzemplarzem Koranu. Pod wpływem sufizmu i oddziaływania sztuki bizantyjskiej w XII wieku, *Ġazālī* niezwykle plastycznie opisuje scenę Sądu Ostatecznego i nawiązuje do przekonań na temat orędownictwa proroków. Przed oczyma czytelnika przesuwają się grupy wiernych, idące za swymi wysłannikami i prorokami; prawnicy religijni podążają za błękitnym sztandarem Abrahama, asceci za żółtym sztandarem Jezusa, a bogaci za kolorowym sztandarem Salomona itd. Chciałoby się tu widzieć procesję typową dla bractw sufickich, gromadzących się dookoła jakiegoś sztandaru świętego. Wydaje się, że występuje tu wyraźny wpływ chrześcijańskiej nauki o świętych²⁵.

7. Krótka charakterystyka muzułmańskiego czyśćca, piekła i nieba

Koran mocno podkreśla sprawiedliwość Bożą; więcej niż trzysta fragmentów mówi o odpowiedniej odpłacie wiecznej za dobre i złe postępowanie człowieka. Wierzący - ustawieni po prawicy, zostaną wprowadzeni do raju, natomiast wszyscy źli i przewrotni będą skazani na piekło. Oprócz raju i piekła teologia muzułmańska wyróżnia miejsce przejściowe, analogiczne do katolickiego rozumienia czyśćca tzn. الأعراف (*al-'a'rāf*). Według Koranu miejsce to sytuje się pomiędzy niebem i piekłem, skąd ludzie z uwielbieniem spoglądają na raj (VII, 46-48). Termin *al-'a'rāf* jest liczbą mnogą od عُرْف (*'urf*), oznaczającego „brzeg”, „krawędź”, „wydma”. Ogólnie przyjęto tłumaczenie tego terminu jako „przeszkoda”, chociaż w przekładzie polskim J. Bielawskiego posiadamy określenie „wzniesione krawędzie”²⁶. W związku z surą VII, 46-48 powstał problem, z jakim borykała się teologia muzułmańska: kim są mieszkańcy „wzniesionych krawędzi”?²⁷ Niektórzy komentatorzy przypuszczali, iż są to uprzywilejowani wybrańcy, tacy jak aniołowie, prorocy i święci, którzy mogą obserwować, co się dzieje poniżej

²⁵ Por. M. Gaudefroy-Demombynes, dz. cyt., s. 329-330; L. Gardet, dz. cyt., s. 98-100.

²⁶ Por. *Koran, z arabskiego przełożył i komentarzem opatrzył* J. Bielawski, Warszawa 1986, s. 186, 870-871.

²⁷ Zob. różne stanowiska, które przytaczają: Muḥammad ‘Abduch/ Muḥammad Riḍā Rašīd, *Tafsīr al-Qur’ān al-ḥakīm...*, II, s. 14; Fakhr Al-Din Ar-Rāzī, *Mafātīḥ al-ḡayb...* VIII, s. 431-434.

nich. Według innych *al-'a'rāf* zamieszkały jest przez ludzi, których dobre i złe czyny zrównoważyły się na „wadze eschatologicznej” (*mīzān*). W islamie najbardziej rozpowszechniła się ta druga interpretacja. Zatem *al-'a'rāf* to rodzaj mużulmańskiego czyścica²⁸.

Sugestywne opisy dnia sądu (XXV, 25; XXVI, 88-89; LXIX, 16-18; LXXXII, 19 itd.), ukazują oddzielenie wiernych Bogu od niewierzących skazanych, na piekło wieczne. Nazewnictwo piekła jest dosyć rozbudowane; oprócz nazwy *ġahannam* używane są terminy *ġaḥīm* i *hāwiya* w znaczeniu „otchłań”, „przepaść” oraz synonimy ognia: *nār*, *sa'ir*, *ḥuṭāma*. Los potępionych jest szczególnie strasznie odmalowany przez przerażający naturalizm, mający na celu wyjątkowo mocno oddziaływać na odbiorcę. Niektórzy mużulmańscy komentatorzy Koranu doszli do wniosku, iż nawet sprawiedliwi odwiedzą piekło, aby zobaczyć, czego uniknęli. Cechą charakterystyczną koranicznych opisów piekła jest wszechobecność w nim żaru i ognia, który nie szczędzi nikogo i niczego (LXXIV, 28), nigdy nie ustaje (XVII, 97), a skazańcy będą w nim nieustannie przebywać (zob. *فَهَا أَبَدًا* *ḥālidīna fihā abadan* XXXIII, 64-65; XLI, 28; LVIII, 27) z uczuciem okropnego dłużenia się czasu. Najprawdopodobniej pierwotne wyobrażenia piekła wiązano z obrazem okropnego monstrum z płonącym pyskiem, pożerającym skazańców. Chyba dlatego w Koranie pojawia się wyrażenie: „piekło niemal pęka ze złości” (LXVII, 8). Niemal dokładnie takie piekło spotykamy w opisie *Ġazālego* w jego *Ad-Durra al-fāhira*. Piekło stąpa na czterech łapach, a gdy je Bóg wzywa, podchodzi drżąc ze strachu. Każda z łap posiada przywiązanych 70 tysięcy kajdan, a na każdym z nich przebywa 70 tysięcy demonów. Gdy piekło się przemieszcza dymi, wyrzuca iskry, sapie i bulgocze do tego stopnia, że przesłania horyzont. Tradycja odmalowuje też inny rodzaj piekła jako miejsca stałego pobytu. Prowadzi do niego siedem bram; każda z nich przeznaczona jest dla szczególnej kategorii grzeszników. Koran wspomina też o drzewie *az-Zaqqūm*, które wyrasta z samego dna piekła i przerazi wszystkich potępionych ponieważ zamiast kwiatów będzie miało głowy szatanów (XXXVII, 65), a owoce tego drzewa będą palące jak roztopiona miedź (XLIV, 45-46). Tradycja wie, iż potrzeba czterdziestu dni aby przemierzyć odległość od bramy piekła do drzewa *الزَّقُّومُ* (*az-Zaqqūm*). Koran daje opis wielu mąk, przez jakie będą przechodzić niewierni. W piekle za „paliwo” służą ludzie i dzimny; ubiór skazańców będzie

²⁸ Na ten temat zob. szerzej: R. Paret, *Der Koran, Kommentar und Konkordanz*, Qum-Iran 1981, 160; A.Th. Khoury, *Der Koran, Arabisch-Deutsch Übersetzung und wissenschaftlicher Kommentar*, t. VII, Gütersloh 1996, s. 74-75.

z płomienia (XXII, 19). Na głowy lać się będzie wrzątek a napojem jest roztopiony mosiądz (XX, 19; XLIV, 43-48; XXXVII, 64-66 itd.). Ciekawe jest, że inną męczarnią będzie również dotkliwy mróz. Skazańcy posiadać będą na szyjach obroże i łańcuchy (XL, 71-72) i będą torturowani „żelaznymi różgami i hakami” (XXII, 21). Ciekawym jest fakt, że do grona potępionych należą również szatani, a stróżami piekła są aniołowie. Według tradycji aniołowie *zabāniyya* będą wlekli skazańców do otchłani twarzą w dół i będą okrutnymi oprawcami (*gilāz*). Koran mówi: „Uczyniliśmy stróżami ognia tylko aniołów” (LXXIV, 3). Są to „aniołowie ogromni, straszni; oni nie buntują się przeciw rozkazowi Boga” (LXVI, 6)²⁹. Anioł *Malik*, stojący na czele wszystkich aniołów piekła uchodzi za bardzo małomównego. W Koranie anioł ten odmawia pomocy proszącym o oswobodzenie mieszkańców piekła. Odpowiada: „musicie pozostać” (XLIII, 77). Tradycja koloruje tę scenę dodając, że na pytanie potępionych, czy mogą opuścić piekło *Malik* odpowiada: „za tysiąc lat nadejdzie odpowiedź na wasze życzenie”. Jednak po tysiącu lat anioł odpowiada: „nigdy”. Za jakiś czas potępieńcy podejmą nową próbę znów z tysiącletnim oczekiwaniem na negatywną odpowiedź. I tak dzieć się ma bez końca. W ten sposób opisywana jest wieczność mieszkańców piekła³⁰.

Piekło w bogatej tradycji muzułmańskiej jest „siedmiopiętrowe”. Najwyższe piętro przeznaczone jest dla wierzących grzeszników i zostanie kiedyś zniszczone. Następnie przypada piętro dla Żydów i chrześcijan, później sabejczyków, mazdaistów, politeistów i wreszcie wielkich „hipokrytów”. Wydaje się, że ma rację Miguel Asín Palacios w swej *La Escatologia musulmana en la Divina Comedia*, że korzeni piętrowego piekła w *Boskiej Komedii* Dantego należy dopatrywać się w islamie.

Raj jest nagrodą dla ludzi za ich dobre uczynki (XLIII, 47). Arabski termin جَنّ (*ğanna*) - „raj” etymologicznie posiada powiązania z hebrajskim *gan*. Oprócz tej nazwy występuje nazwa *firdaws* oraz określenia *ğannat al-firdaws*, *ğannat ‘adan* „ogród Edenu”(XVI, 31), *ğannat al-ħuld* „ogród wieczności”(XXV, 15), czy też *ğannat an-na‘im* „ogród szczęśliwości” (XXXI, 8). Trudno powiedzieć, jaka jest liczba rajów. Nie tylko w bogatej tradycji mu-

²⁹ Por. J. Danecki, *Podstawowe wiadomości o islamie ...*, t. 1, s. 127-128; H. Stieglecker, dz. cyt., s. 769-770; L. Hagemann, *Hölle*, w: A.Th. Houry, L. Hagemann, P. Heine, *Islam-Lexikon*, t. 2, s. 363-364; A.Th. Houry, *Einführung in die Grundlagen des Islams*, Graz-Wien-Köln 1981, s. 181-183.

³⁰ Por. A.Th. Houry, *Engel*, w: A.Th. Houry, L. Hagemann, P. Heine, *Islam-Lexikon*, t. 1, s. 204.

zumuńskiej, ale również w Koranie, nie jest ona dokładnie sprecyzowana. W surze LV, 46 Koran mówi „że czekają dwa ogrody”, ale zaraz później, w LV, 62, jest mowa, że „oprócz tych dwóch będą jeszcze inne dwa ogrody”. Z kolei z *Sunny* wywodzi się legenda o siedmiu lub ośmiu rajach albo ośmiopiętrowym niebie (jedno piętro więcej niż w piekle, ponieważ zbawionych ma być więcej niż potępionych). Piramidalne niebo ma się znajdować nad niebem kosmicznym, z kolei nad rajem umieszcza się królestwo Boże (*malakūt, ġabarūt*) z tronem i namiotem Boga. Dość często jednak tradycja na podstawie Koranu uznaje cztery raje i nadaje im nazwy: Rozkosz, Schronienie, Przebywanie i *firdaws*. Do każdego z rajów prowadzą osobne wejścia. Według egzegetów muzułmańskich na granicy siódmego nieba rośnie „Drzewo Lotosu Ostatniej Granicy”, o czym wspomina Koran w LIII, 14-16.

Opisy rajy z pierwszego okresu mekkańskiego są namacalnością i plastycznością przewyższającą opisy piekła. Są one pełne wspaniałych roślin i strumieni wody, mleka, wina i miodu (IV, 27; V, 15; XIV, 23; XLVII, 16-17). Przy rajskim źródle *Tasnīm* wierni mogą do woli pić wino, którego za ziemskiego życia im zabraniano (LXXXIII, 27). Spożywają też wyborne pokarmy (LII, 21-22), przyodziani są we wspaniałe stroje i biżuterię. Zbawionym usługują rajskie dziewice o wielkich oczach, zwane hurysami (*hūr al-'in*) i wiecznie młodzi chłopcy³¹. O hurysach mówią stare mekkańskie wersety LVI, 22-23; LII, 20. Tradycja muzułmańska z upodobaniem rozwija ten temat, który tak bardzo gorzył krzyżowców. Hurysy mają być w tym samym wieku co mężczyźni, czyli mają po 33 lata. Pojawiają się dziwne opisy: i tak ktoś we śnie miał ujrzeć wielkiego tunezyjskiego prawnika *Şahnūna al-Qayrawānī* (+ 854), który mu powiedział: „Mój Pan dał mi za małżonki pięćdziesiąt hurys: znał moje upodobanie do kobiet”. Inna tradycja głosi, iż zbawieni otrzymują wszelkie potrzebne siły do korzystania do woli z wszelkich rozkoszy³².

Czy zatem raj przedstawiany jest wyłącznie w kategoriach antropomorficznych? Nie. Islam wyznaje również pewne aspekty duchowe w nauce o niebie w pewnym stopniu analogiczne do katolickiego rozumienia *visio beatifica*. Koran zdaje się sugerować, że największą radością jest oglądanie Boga (IX, 72), a w LXXV, 22-23 mowa jest o tym, iż „Twarze tego dnia jaśniejące ku swemu Panu spoglądać będą”. Na tym tle rozpełtała się długa, do dziś jednoznacznie nie

³¹ Por. I. Gardet, dz. cyt., s. 104-105; J. Danecki, *Podstawowe wiadomości o islamie...*, t. 1, s. 126-127; J. Horowitz, *Das koranische Paradies*, Jerusalem 1923; L. Hagemann, *Paradies*, w: A.Th. Houry, L. Hagemann, P. Heine, *Islam-Lexikon*, t. 3, s. 610-611; B. Carra de Vaux, *Djanna*, w: *Handwörterbuch des Islam*, Leiden 1941, s. 110-112.

³² Por. M. Gaudefroy-Demombynes, dz. cyt., s. 341.

rozstrzygnięta, dyskusja wśród autorytetów muzułmańskich na temat, czy możliwe jest oglądanie Boga (*ru'yat Allāh*). Zdecydowanymi przeciwnikami tego byli *Mu'tazylicy*, powołujący się na koraniczny wers VI, 103, mówiący o Bogu, że „nie dosięgają Go spojrzenia”. Niemniej tradycja muzułmańska przez samo głoszenie nauki - o omawianym już przez nas - *hawl al-mawqif* „miejscu grozy”, gdzie Bóg objawi się z całą potęgą zakłada możliwość oglądania Stwórcy. Zatem taka możliwość jest dość powszechnie dopuszczona, pod warunkiem jednak zachowania transcendencji Boga³³.

Antropomorficzne wyobrażenia muzułmanów o piekle i raju - dużo mocniej akcentowane od wymiaru duchowego - wynikały poniekąd z warunków naturalnych, w jakich żyją Arabowie. Dla mieszkańców niegościnnych i rozpalonych pustyń słońce nie jest rajem (jak dla Eskimosa), ale rajem jest zieleń i chłód oazy. Zatem tylko takie miejsce może być nagrodą za religijne życie. Przeciwnie, ogień, gorętszy od słońca jest największą karą.

8) Wkład tradycji chrześcijańskich i religii starożytnych w eschatologię muzułmańską

Eschatologia muzułmańska posiada wiele elementów biblijno-chrześcijańskich, apokryficznych i religii Starożytnego Wschodu. Do tych ostatnich należą przede wszystkim analogie zaratusztriańskie i babilońskie.

Rozważając podobieństwa biblijne wypada zwrócić uwagę (pod kątem etymologii) na terminologię eschatologiczną Koranu. Koraniczny termin raj *فردوس* (*firdaws*) pochodzi od greckiego słowa παράδεισος³⁴. Najprawdopodobniej najpierw używana była zarabizowana forma w liczbie mnogiej - *فردوس* - *فَرَاد* (*farādīs*), a następnie słowo to uzyskało liczbę pojedynczą - *firdaws*³⁵. Inny termin na oznaczenie raju *ġanna* („ogród”) wywodzi się od hebrajskiego גַּנָּה (*ganah* - por. גַּן [*gan*] Rdz 2,15)³⁶ i przedostał się do Koranu być może pod wpływem syryjskiego chrześcijaństwa³⁷. Również używany w eschato-

³³ Por. rozdział *Die Schau Gottes*, w: H. Stieglecker, dz. cyt., s. 774-791.

³⁴ Por. A. Jeffery, *The Foreign Vocabulary of the Quran*, Baroda 1938, s. 223-224.

³⁵ Por. P. de Lagarde, *Gesammelte Abhandlungen*, Leipzig 1866, s. 76, 210; D.B. Macdonald, *Firdaws*, w: *Handwörterbuch des Islam*, Leiden 1941, s. 137.

³⁶ Por. H. Speyer, *Die biblischen Erzählungen im Qoran*, Hildesheim 1961, s. 61.

³⁷ Por: A. Mingana, *Syriac Influence on the Style of the Qur'an*, w: *Bulletin of the John Rylands Library - Manchester* 11, London-Madras 1927, s. 85.

logii muzułmańskiej termin *ğahannam* na określenie piekła pochodzi od hebrajskiego גהנום (*gehīnōm*)³⁸, która z kolei, jako talmudyczna, nazwa wywodzi się od גיהנום (*gēyhīnom*)³⁹. Nazwa ta najprawdopodobniej nawiązuje do doliny Hinon, gdzie, zgodnie z przekazem z Joz 15,8, składano z ludzi ofiary Molochowi.

Pod względem treściowym wypada zwrócić uwagę na podobieństwa muzułmańskiego *al-'a'rāf* z chrześcijańskim czyścem. W IX wieku tradycja muzułmańska pod wpływem *Mu'tazylitów* sprecyzowała na bazie chrześcijańskiej pojęcie grzechów ciężkich (*kabā'ir*) i lekkich (*šarā'ir*). Rozróżnienie to inspirowało teologię „czyścica” i poniekąd pozwoliło na stworzenie odrębnej kategorii grzeszników w Dniu Sądu: ani niewiernych ani też doskonale wierzących. Nauka o duchowych radościach rajy wydaje się również nawiązywać do chrześcijańskiego *visio beatifica*. Chrześcijańskiego pochodzenia są rozważania o Antychryście oraz przekonanie, że męczennicy za sprawę islamu dostępują zbawienia. Piętra nieba spotykamy również w tradycji chrześcijańskiej u św. Efrema. W związku z ostatnią kwestią tzn. wpływów patrystycznych na Koran, badania porównawcze zdają się wskazywać, że pisma św. Efrema Syryjczyka (ok. 306-376) wpłynęły znacząco na myśl Mahometa⁴⁰. Nawet w islamskich koncepcjach hurys niektórzy orientaliści dopatrują się wpływu Efrema i powołują się na jego wypowiedzi: „I kiedy jakiś człowiek żyć będzie w dziewictwie, przyjmę go w łono niepokalane, gdyż jako mnich nie trafił do łona i łoża miłości ziemskiej” oraz „Myśl, starcze, o rajy. Skoro raz jego woń cię orzeźwi, jego zapach odmłodzi, zmarszczki twoje znikną w pięknie jakie cię wtedy otacza”⁴¹.

W procesie kształtowania się eschatologii koranicznej myśl apokryficzna nie była bez znaczenia. W apokryfie *Męczeństwo proroka Izajasza*, pochodzącym z II wieku po narodzeniu Chrystusa, spotykamy anioła oprowadzającego po siedmiopiętrowym niebie. W Koranie również niebo jest wielopiętrowe⁴², a tradycja muzułmańska z upodobaniem odwołuje się do siedmiu sfer nieba. Apokryfy *Apokalipsa Pawła* oraz *Apokalipsa Piotra* przypominają też koraniczne opisy nieba i piekła. *Apokalipsa Piotra* ukazuje

³⁸ Por. A. Jeffery, dz. cyt., s. 105.

³⁹ Por. K. Vollers, *Beiträge zur Kenntniss der lebenden arabischen Sprache*, w: *Zeitschrift der deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 50(1896), s. 611.

⁴⁰ Por. N. Söderblom, *Kompendium der Religionsgeschichte*, Berlin 1931, s. 106-108.

⁴¹ Cytat za M. Gaudefroy-Demombynes, dz. cyt., s. 341.

⁴² Por. E. Hennecke, *Neutestamentliche Apokryphen*, Tübingen 1924, s. 303-314.

plastycznie odmalowany koniec świata; na szczególną uwagę zasługują elementy spotykane w Koranie: aniołowie prowadzą ludzi na sąd, anioł odczytuje wyrok, aniołowie - stróże piekła⁴³. Z kolei pochodząca z IV wieku *Apokalipsa Pawła* jest rozwinięciem 2 Kor 12,2-4 o porwaniu Pawła do trzeciego nieba. W *Księdze Henocha* aniołowie wykonują rozkazy Boga na potępieńcach. Idea ta znajduje swój wyraz w Koranie w postaci aniołów dręczących i strzegących potępieńców. Być może na bogatą formę obrazowego przedstawienia nieba i piekła, aniołów i demonów wpływały również mozaiki i miniatury chrześcijańskie, które oglądali Arabowie w kościołach bizantyjskich⁴⁴.

W Koranie znajdujemy również tradycje pochodzące z religii starożytnych. Omawiane elementy w scenie Sądu Ostatecznego, takie jak waga (*mizān*) i most *Širāt*, nawiązują do eschatologii irańskiej⁴⁵. Z kręgu kultury irańskiej pochodzą również hurysy (por. perskie *hūri*⁴⁶, *xvar* z zapisu Pahlavi⁴⁷, czy awestańskie *havara*⁴⁸), które najprawdopodobniej poprzez legendy chrześcijańskie, dotarły do otoczenia Proroka.

Zmazę piekielną skazanych na *al-'a'rāf* zetrze obrzęd oczyszczenia, który zdaniem niektórych badaczy jest starym dziedzictwem babilońskim. Jeden z *ḥadīṭów* mówi: „Zostali tam spaleni. Stali się węglem. Zanurza się ich w rzece życia oni rosną w niej równie szybko jak nasienie w mule strumienia”. Wreszcie w eschatologii Koranu można dopatrywać się wpływu myśli buddyjskiej w postaci rosnącego na szczycie raju „Drzewa Lotosu Ostatniej Granicy”, o którym wspomina wers LIII, 14. Symbol lotosu zdaje się przywoływać tradycję buddyjską, w której kwiat ten jest symbolem czystego pochodzenia, siły twórczej i nieśmiertelności - jednym słowem zbawienia⁴⁹.

⁴³ Por. D. Rops, F. Amiot, *Apokryfy Nowego Testamentu*, Londyn (bez roku wydania), s. 219; interesujący nas fragment zob. M. Michalski, *Antologia literatury patrystycznej*, t. I, Warszawa 1975, s. 68-72.

⁴⁴ Por. B. Carra de Vaux, art. cyt., s. 111; P.K. Hitti, *Dzieje Arabów*, Warszawa 1969, s. 108.

⁴⁵ Por. L. Gardet, dz. cyt., s. 102.

⁴⁶ Por. A.J. Wensinck, *Hūr*, w: *Handwörterbuch des Islam*, Leiden 1941, s. 176.

⁴⁷ Por. P. Horn, *Grundriss der neupersischen Etymologie*, Strassburg 1893, s. 111-112.

⁴⁸ Por. H. Reichelt, *Awestisches Elementarbuch*, Heidelberg 1909, s. 512.

⁴⁹ Por. M. Gaudefroy-Demombynes, dz. cyt., s. 337, 343; M. Elser, S. Ewald, G. Murrer (hrsg.), *Enzyklopädie der Religionen ...*, tłum. polskie: *Leksykon - od A do Z - Religii...*, s. 190. Być może w przypadku LIII, 14 chodzi nie o rajske drzewo, ale o jakąś miejscowość w pobliżu Mekki, co sugeruje R. Blachère, dz. cyt., 561.

* * *

Na zakończenie warto jednak sięgnąć do najgłębszych idei eschatologii muzułmańskiej i przebić się przez pancierz kolorytu tradycji islamskiej oraz analogii w różnych systemach religijnych.

Po pierwsze, można zauważyć, że zmartwychwstanie człowieka przypada na moment końca istnienia kosmosu. *Fanā'* („zniszczenie”) nie jest jednak ostatecznym udziałem człowieka, lecz tylko chwilowym etapem. Powołana do nowego życia ludzkość definitywnie rozstaje się ze światem dotychczasowej egzystencji człowieka.

Po wtóre, śmierć - podobnie jak w chrześcijaństwie - traktowana jest w islamie jako zjawisko pozytywne. Jest ona powrotem do Boga رُجُوعٌ (*ruġū'*), przejściem اِنْتِقَالَ (intiqāl) ze świata doczesnego الدُّنْيَا (*ad-dunyā*) do wieczności الآخِرَةُ (al-āhira). Stwórca przywraca do życia wiecznego أَحْيَا (ożywia - *iḥyā*) swe najdoskonalsze stworzenie, człowieka stojącego ponad aniołami, co sugestywnie wyraża Koran: „Któż zdoła przywrócić życie tym spróchniałym kościom? Ten, który je ukształtował, ponieważ On ma doskonałą wiedzę o tym, co istnieje” (XXXVI, 77-78).

Wreszcie, eschatologia muzułmańska nadaje sens wieczności. Koran ok. dwadzieścia razy mówi o raju jako „ogrodzie wieczności” (XXV, 15), czy „siedzibie ostatecznej” (II, 94). W Koranie trudno dokładnie sprecyzować sens słowa wieczność; język arabski wyraża ją w rdzeniach *b-q-y* (LXXXVII, 16-17) oraz *h-l-d* (XXV, 15). Niemniej można mówić o jej głębokim sensie teologicznym; Koran przestrzega: „wy wolicie życie tego świata. Tymczasem życie ostateczne jest lepsze i bardziej trwałe” (LXXXVII, 16-17). Wieczność niszczy śmierć, jak głosi tradycja: „śmierć zostanie zaprowadzona pomiędzy raj i piekło i zamordowana. Wówczas głos jakiś zawoła: Ludzie raju! Nie ma już śmierci. Ludzie piekła! Nie ma już śmierci. Wieczność! I zwiększy się szczęście błogosławionych i rozpacz potępionych”. W tym miejscu chciałoby się słyszeć echo pełnego ekspresji i nadziei chrześcijańskiego „Zwycięzca śmierci”. W chrześcijaństwie przez dzieło Jezusa, w islamie w dziele samego Stwórcy, śmierć zostaje zniszczona.

Ks. Krzysztof Kościelniak