

# Jerzy Nosowski

---

## Problem uwierzytelnienia posłannictwa Mahometa w świetle Koranu : dokończenie

---

Studia Theologica Varsaviensia 4/1, 251-337

---

1966

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

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

JERZY NOSOWSKI

## **PROBLEM UWIERZYTELNIENIA POSŁANNICTWA MAHOMETA W ŚWIETLE KORANU (DOKOŃCZENIE)**

### **6. Wartość wewnętrzna Koranu**

Z rozważań nad zagadnieniem cudotwórczych uzdolnień Mahometa mających uwierzytelnić prawdziwość jego proroczego posłannictwa widocznym było, że Mahomet uchylał się od działania żądanego od niego ze strony przeciwników cudownego znaku. Twierdził on, iż jako prorok nie posiada mocy czynienia cudów przysługującej jedynie Bogu. Jako główny sprawdzian swego posłannictwa proroczego wysuwał on samą treść Koranu twierdząc, że zawiera ona dostateczne dowody jej transcendentnego, boskiego pochodzenia. W ten sposób — jako jedyny 'cud' uwierzytelniający posłannictwo religijne Mahometa występuje Koran. Powstaje przeto zagadnienie, czy rzeczywiście Koran zawiera w sobie takie walory wewnętrzne, tkwiące w jego treści i formie, któreby mogły przekonać obiektywnie o transcendentnym, boskim pochodzeniu tej księgi, czyli o tym, że nie została ona skomponowana przez człowieka (Mahometa) lecz przekazana mu drogą objawień fragmentarycznie przez Boga za pośrednictwem osoby transcendentnej (archanioła Gabriela).

Argumenty mające wykazać szczególne walory Koranu jako księgi pochodzącej od Boga a zarazem jako cudu uwierzytelniającego posłannictwo Mahometa można podzielić na dwie zasadnicze grupy: argumenty wyrażone formalnie w wypowiedziach zawartych w Koranie (argumenty wewnętrzne), oraz argumenty wynikające z krytycznej oceny tej księgi, z jej analizy literackiej niezależnie od stwierdzeń na ten te-

mat występujących w tekstach koranicznych (argumenty zewnętrzne).

Na pierwszy plan pośród argumentów wewnętrznych wysuwają się wypowiedzi zawarte w Koranie, w których wyliczone są różne niezwykle przymioty Koranu mające świadczyć o cudownym charakterze i transcendentnym pochodzeniu tej księgi.

Koran zawiera bardzo liczne, utrzymane w dość jednolitym tonie, stwierdzenia dotyczące wartości religijno-moralnej tej księgi jako pochodzącej od Boga, rzeczywistego jej autora. Autor pragnie w nich przekonać, iż księga Koranu stanowi dowód proroczego posłannictwa Mahometa gdyż została mu przekazana w objawieniach w celu dalszego głoszenia jej ludziom. Ze stanowiska autora Koranu stwierdzenia te ujmowane są jako motywy uwierzytelniające. Dlatego też w celu wszechstronnego i pełnego poznania wszystkich wysuwanych w Koranie motywów wiarygodności tej księgi należy zbadać krytycznie najbardziej znamienne stwierdzenia o jej przymiotach wewnętrznych.

O tym, że Koran stanowi sam w sobie dowód swego boskiego pochodzenia, a zatem jest argumentem uwierzytelniającym posłannictwo Mahometa jako przekaziciela objawionej treści tej księgi, mówią liczne wypowiedzi pochodzące zarówno z wczesnego (mekkańskiego) jak i późniejszego (medyneńskiego) okresu działalności twórcy islamu.

S. 40, 2: Objawienie księgi od Boga, Potężnego, Wiedzącego. — S. 18, 27: I głoś, co zostało objawione tobie z księgi Pana twego, nie zostały zmienione jej słowa. — S. 20, 113, 114: I zesłaliśmy go, Koran arabski, zamieściłem w nim wiele z obietnic (grózb) aby nauczyć ich bojaźni (bożej) albo przywołać im wspomnienie. — S. 55, 1. 2: Miłosierny, nauczył Koranu. S. 45, 2: Zesłanie księgi od Boga, Potężnego, mądrego. S. 26, 194—198: Ta księga (Koran) pochodzi od Władcy Światów, Duch Wierny zesłał ją z nieba w języku arabskim wyraźnym, (jest) to księga święta. Podobną treść wyrażają S. 7, 196; S. 6, 115; S. 4, 82; S. 17, 106; S. 76, 23. 29; S. 25,

30—34; S. 44, 2. 3; S. 97, 1; S. 56, 75. 82; S. 42, 15—17; S. 38, 1. 29.

W wypowiedziach tych poza stwierdzeniami o boskim, transcendentnym pochodzeniu księgi Koranu objawionej Mahometowi, brak jest bliższych danych mogących wykazać prawdziwość historyczną faktu objawienia. Brzmienie poszczególnych wypowiedzi, ich forma literacka, także nie ujawniają jakichkolwiek elementów, mogących wskazywać na ponadludzkie, transcendentne pochodzenie Koranu. Jednakże żywy styl, sugestywność słów, wskazują na mocne przekonanie autora, iż Koran nie pochodzi od człowieka lecz od Boga. Z tego punktu widzenia wypowiedzi te mają charakter motywacyjny w stosunku do roszczeń religijnych Mahometa.

Z faktu objawienia Koranu, jego boskiego pochodzenia, w przekonaniu Mahometa wypływają dalsze konsekwencje: Koran jest kontynuacją i potwierdzeniem dawnych objawień biblijnych (Tory i Ewangelii). Z drugiej strony — pokrewieństwo treści tych ksiąg świadczyć ma o prawdziwości objawienia Koranu. Mówią o tym: S. 4, 51: Żydzi, wierzcie w księgę, która potwierdza Torę. S. 9, 111: Spełnią się wszystkie obietnice dane w Torze i w Ewangelii i w Koranie. S. 10, 37: Koran pochodzi z pism, które go poprzedziły. S. 35, 31. 32: To, co My objawiliśmy tobie z ksiąg, to jest prawda potwierdzająca to, co było przed tobą. Podobnie mówią teksty z S. 2, 89; S. 28, 43. 45; S. 48, 28; S. 57, 26. 27.

Wypowiedzi te zmierzają do wykazania, że Koran zawiera treść podobną do treści dawnych ksiąg objawionych, że potwierdza ich objawienie, a jednocześnie — że dawne objawienia potwierdzają objawienie Koranu. Ten sposób dowodzenia prawdziwości objawienia Koranu jest zgoła błędny: to, co wymaga udowodnienia przytaczane jest na dowód, argument uwierzytelniający (*petitio principii*). Elementem wspólnym dla Koranu i Biblii jest niewątpliwie treść religijna i podobny cel religijny. Jednakże doszukiwanie się w tej wspólnocie ideologicznej argumentu uwierzytelniającego dla transcendentnego autorstwa Koranu jest bezpodstawne.

O tym, że Koran zawiera 'prawdę' (al-haqq) i przez to ujawnia swe transcendentne pochodzenie, mówią teksty S. 3, 3: On zesłał tobie księgę z prawdą, potwierdzającą to, co było poprzednio i zesłał Torę i Ewangelię. S. 4, 105: Oto zesłaliśmy tobie księgę z prawdą. S. 13, 1: To są wiersze księgi, która została zesłana tobie od Pana twego, Prawda, lecz większość ludzi nie wierzy. Podobną treść podają S. 3, 7; S. 72, 1. 2; S. 37, 17; S. 39, 1. 24. 41. 47; S. 41, 2—5; S. 10, 57—59. 61; S. 13, 1; S. 14, 1; S. 15, 1; S. 27, 1. 2.

Wypowiedzi te jednakże nie wnoszą nowych, szczególnie znamienitych dla motywacji roszczeń Mahometa elementów. Są to podobne do poprzednich stwierdzenia, a raczej roszczenia, w których wyliczane są przymioty Koranu bez ich bliższego uzasadnienia. Z faktu, iż Koran zawiera prawdę religijną, a więc treść teologiczno-moralną, nie koniecznie musi wynikać transcendentne pochodzenie tej księgi, zwłaszcza, iż jej pokrewieństwo z Biblią, na które autor ciągle się powołuje, świadczy głównie o przenikaniu idei biblijnych do świadomości religijnej autora Koranu — Mahometa.

W podobny sposób ujmowane są dalsze przymioty Koranu.

Koran jako przewodnictwo dla ludzi, prowadzący ich z ciemności (niewiary) do światła (wiary) przedstawiony jest w S. 15, 5: Oto przybyło do was od Boga światło i księga wyraźna. — S. 14, 1: Księga, zesłaliśmy ją tobie abyś wyprowadził ludzi z ciemności do światła z woli Boga na drogę (służbę) Potężnego, Godnego Chwały.

Koran nazwany jest 'Wspomnieniem' ('Zwiastunem' — dikr) w S. 15, 9: Oto My zesłaliśmy Wspomnienie (Zwiastuna), a oto dla niego (jest to), oto (oni) go strzegą (pilnują). S. 41, 41; Księgą wyraźną w S. 27, 1; S. 28, 2; Przewodnictwem dla ludzi wiernych w S. 27, 2. Inne przymioty Koranu wymienione są w S. 47, 24; S. 56, 77; S. 26, 2.

Koran jako księga zawierająca 'mądrość' (hikmatu) wspomniany jest w S. 31, 2. 3: To są wiersze księgi mądrej, droga i zmiłowanie dla sprawiedliwych. S. 4, 113: I zesłał Bóg tobie księgę i mądrość i pouczył ciebie w tym, czym nie byłeś po-

uczony. Podobnie mówią S. 36, 1. 2; S. 10, 1; S. 43, 2. 3; S. 2, 231; S. 62, 2; S. 43, 2. 4; S. 3, 163.

W świetle S. 73, 20 — Koran jest księgą godną czytania, według S. 16, 64. 98; S. 7, 52; S. 12, 1—4; S. 27, 73—77 — Koran poucza ludzi, według S. 7, 169. 170 — Koran jest nagrodą dla wiernych. S. 6, 156—158 i S. 17, 82 wskazują, że Koran jest dowodem dobroci i łaski Boga. Koran zawiera zbawienną treść — S. 13, 82; S. 20, 1. 2; Koran zawiera doskonałość — S. 38, 1; Koran zasługuje na wiarę — S. 4, 130; Koran prorokuje — S. 5, 101; pomaga służyć Bogu — S. 4, 131; jest oparty na powadze Boga — S. 13, 39; jest warunkiem prawdziwej wiary — S. 74, 30. 31; zawiera obietnicę Boga — S. 7, 169. 170; pomaga w życiu na ziemi — S. 35, 11; zabezpiecza od zła i zbliża do Boga — S. 17, 45. 46; S. 98, 1—8; S. 16, 98; S. 5, 17; prowadzi do prawdy i daje dobrą nowinę wiernym — S. 17, 9; zapowiada sprawy ostateczne — S. 7, 58—60; otwiera niebo — S. 21, 30; zapowiada zwycięstwo islamu — S. 21, 105; oczyszcza prawdy religijne i oczyszcza ludzi — S. 2, 120; Koranu nie wolno lekceważyć — S. 34, 38; jest on chwalebny i godny szacunku — S. 85, 21; S. 84, 21. 22; S. 7, 204; S. 50, 1; S. 38, 29—30; Koran został zesłany Mahometowi do ogłoszenia innym ludziom — S. 27, 92; S. 6, 19. 20.

Koran nazwany jest wreszcie 'zadziwiającym', 'cudownym' ('agabu): S. 72, 1: Mów, zostało mi objawione, że on dał się słyszeć przez gromadę geniuszy (duchów — ginnów — ginn), a (oni, one) mówili — oto słyszeliśmy Koran zadziwiający (cudowny).

W świetle przytoczonych tekstów koranicznych ujawnia się zamiar autora aby wykazać możliwie najwyraźniej i najbarwniej wszelkie walory Koranu, które ze swej strony mają przemawiać za boskim pochodzeniem tej księgi, a konsekwentnie — za jej cudownym charakterem. Koran jest w świetle tych wypowiedzi argumentem samym w sobie przemawiającym za prawdziwością objawienia udzielonego Mahometowi. O ile księgi objawione wymagały zewnętrznego uwierzytel-

nienia ich prawdziwości poprzez znaki (cuda), o tyle Koran jest sam owym cudownym znakiem mówiącym o swym boskim pochodzeniu. Takie przekonanie autora Koranu wzbudziło dyskusję zarówno w momencie powstawania tego dzieła, jak i w czasach późniejszych, w miarę jak argumentacja Koranu coraz żywiej interpretowana była przez teologów i apologetów muzułmańskich, a także przez krytyków liberalnych.

W swym komentarzu do S. 14, 1, mówiącej o przewodniczej roli księgi Koranu, która prowadzić ma ludzi z ciemności do światła, dogmatyk muzułmański al-Baqillani (zm. 1013 w Bagdadzie) stara się wykazać cudowny charakter Koranu drogą dedukcji: Jeśli Koran został przez Boga zesłany w celu prowadzenia ludzi do światłości wiary — konieczne jest, aby zawierał w sobie moc przekonywującą, a więc był cudem<sup>247</sup>. Podobne wnioski wysuwa tenże autor z S. 9, 6, gdzie zalecone jest słuchanie Słowa Boga — Koranu. Samo przysłuchiwanie się głoszonej treści Koranu wzbudza wiarę w jego boskie pochodzenie. Koran przeto sam stanowi dowód swego nadprzyrodzonego pochodzenia. Koran więc jest sam cudem uwierzytelniającym (mu'gizat), podobnie, jak wszelkie inne cudy uwierzytelniające (np. w stosunku do dawnych, biblijnych objawień). Koran ujawnia w swej treści i formie wyraźne ślady swego boskiego pochodzenia i przez to jest dowodem uwierzytelniającym prawdziwość proroczego posłannictwa Mahometa, które przekazuje innym ludziom objawioną treść tej księgi<sup>248</sup>.

Tego rodzaju interpretacja przytoczonych tekstów Koranu jest jednakże interpretacją teologiczno-dogmatyczną, lecz nie krytyczną i nie obiektywną. Opiera się ona bowiem na założeniu, że w Koranie znajdują się stwierdzenia o boskim pochodzeniu tej księgi, co ma być dowodem, iż tak jest w rzeczywistości. Drugą przesłanką jest przekonanie, iż wszystko to, co w Koranie jest napisane (a więc i stwierdzenie o nad-

---

<sup>247</sup> Por. al-Baqillani, *Al-I'gaz al-Qur'ani*, ed. by Ahmad Saqr, Cairo 1951, kom. do S. 14, 1, cyt. wg H. Stiegleckera, dz. cyt. 372 ns.

<sup>248</sup> Por. al-Baqillani, dz. cyt. 14.

przyrodzonym pochodzeniu tej księgi) jest prawdą — ze względu na jej nadprzyrodzone pochodzenie. A więc — to, co ma być udowodnione jest tu samo przytaczane na dowód (petitio principii).

Innego rodzaju grupę 'argumentów wewnętrznych' mających przemawiać za transcendentnym pochodzeniem i cudownym charakterem Koranu stanowią wypowiedzi, w których Mahomet żąda od swych przeciwników, aby dostarczyli dzieło literackie równowartościowe z Koranem. Ze względu na to żądanie Mahometa, a jednocześnie ze względu na rzeczywistość, historyczną niemożność przeciwników dostarczenia takiego dzieła, 'równowartościowego' z Koranem, Koran przedstawiony jest jako utwór niepowtarzalny, oryginalny, swoistego rodzaju, niezdolny do naśladowania przez kogokolwiek z ludzi, a więc — jako utwór, którego rzeczywistym autorem jest Bóg, natomiast Mahomet głóścicielem z boskiego nakazu udzielonego mu za pośrednictwem archanioła w cudownych objawieniach.

S. 2, 23. 24: A jeśli byliście w wątpliwości co do tego, co zesłaliśmy słudze naszemu, tedy dostarczcie rozdział (suratę Koranu) spośród podobnych do niego, przedstawcie świadków waszych poza Bogiem jeśli byliście prawdomównymi. A jeśli nie uczyniliście (tego) — tedy nie uczynicie (tego) i lękajcie się ognia, który spala ludzi i kamienie, (który) przygotowany (jest) dla niewiernych.

S. 10, 37—39: I nie był ten Koran (po to) aby był kłamliwie tłumaczony z wyłączeniem Boga (wbrew Bogu), lecz uwierzytelnia (pisma) które (były) przed nim (uprzednio) i (jest) wyjaśnieniem (wykładem) księgi, w której nie ma wątpliwości, od Pana Światów. Czyż (nie) mówią (oni) — on to ułożył, mów — dostarczcie rozdział podobny do tego (tj. do rozdziału Koranu), pokażcie (przedstawcie kogoś) kogo byście wzięli na pomoc z wyłączeniem Boga (poza Bogiem) jeśli byliście prawdomównymi.

S. 11, 13: Albo (oni) mówią — (on) ułożył go (Koran), mów — przedstawcie dziesięć rozdziałów podobnych do tego



(rozdziału Koranu), kłamliwych i przedstawicie (kogoś) kogo byście wzięli na pomoc z wyłączeniem Boga (poza Bogiem) jeśli byliście prawdomównymi.

W świetle przedłożonych tekstów Koranu widocznym staje się fakt, iż Mahomet w swej polemice z przeciwnikami, poczawszy od momentu swych pierwszych publicznych wystąpień, usiłował wykazać prawdziwość transcendentnego pochodzenia Koranu okolicznością, że ani on sam na żądanie innych osób, ani nikt inny, nie mógł ułożyć innego Koranu, czyli dzieła literackiego o podobnej do Koranu treści i podobnej wartości. Mahomet stawia przeciwnikom wyraźne żądanie, aby dostarczyli Koran, dziesięć rozdziałów (surat) Koranu, bądź choćby jeden rozdział podobny do tego, co głosi Mahomet. Przeciwnicy odpowiadają, iż jeśli by chcieli — dostarczyliby coś takiego, a jeśli tego nie czynią — oznacza to, iż jedynie nie chcą tego uczynić z lekceważenia żądań Mahometa. Jest to jednakże jedynie wybieg z ich strony. W rzeczywistości nie mogą oni tego uczynić, gdyż Koran jest dziełem ponadludzkim.

Z drugiej strony przeciwnicy czynią Mahometowi zarzut, iż on ułożył treść Koranu, iż on to dzieło sfalszował, iż on jest poeta, który własne myśli przypisuje boskiemu autorowi. Mahomet odpiera ten zarzut podkreślając, iż Koran nie jest jego dziełem, iż jemu nie wolno niczego dowolnie zmieniać w tej księdze, gdyż groziłaby mu za to kara ze strony Boga. Wspominają o tym teksty z S. 16, 101: A jeśli zmienimy wiersz w miejsce wiersza (Koranu) a Bóg wie co jest zsyłane, (oni) mówią, oto ty jesteś oszustem, lecz większość z nich nie wie (o tym), że Koran pochodzi od Boga. S. 32, 2, 3: Zesłanie księgi, nie ma w niej wątpliwości, od Pana Światów. Albo oni mówią — (on) to ułożył, lecz to (jest) Prawda od Pana twego abyś ostrzegał lud twój, do którego nie został zesłany (żaden) z napominaczy przed tobą.

S. 36, 69, 70: I nie nauczyliśmy go poezji i to jest dla niego zbyteczne — oto jest to nic innego jak wiadomość do zapamiętania i Koran wyraźny.

Przebieg dyskusji świadczy o tym, że nie jest to zwykła sprzeczka, lecz że obydwie strony uzależniły od tej rozgrywki rozstrzygnięcie naczelnego problemu: albo Mahomet jest autorem Koranu i w sposób kłamliwy powołuje się na transcendentne pochodzenie tej księgi, albo też — Koran jest rzeczywiście cudem uwierzytelniającym jego prorocze posłannictwo.

Jak wiadomo z poprzednich rozważań na temat uzdolnień cudotwórczych Mahometa — cudem uwierzytelniającym godność proroczą miał być znak zapowiedziany z góry przez proroka i spełniony w rzeczywistości w sposób przewidziany zapowiedzią. Takim znakiem nie był żaden czyn niezwykły, zewnętrzny, materialny, spełniony przez Mahometa, lecz niemożność jego przeciwników w dostarczeniu (ulożeniu, skomponowaniu) na jego żądanie innego dzieła literackiego o podobnej do Koranu treści i wartości. Można przypuszczać, iż żądanie przeciwników Mahometa, aby ukazał on im cud uwierzytelniający, znalazło z jego strony replikę w postaci analogicznego żądania od nich, aby okazali, ułożyli podobny do Koranu pod względem wartości i treści utwór literacki. Żądanie Mahometa, aby przeciwnicy dostarczyli takie dzieło nazywa się w języku teologicznym tahaddi — rzeczownik słowny od tahadda (hadā) — przeciwstawiać się, stawiać czoło, wzywać do walki słownej, do pojedynku, stawać w zawody, podniecać do sporu<sup>249</sup>. Jest to więc wezwanie Mahometa do pewnego rodzaju współzawodnictwa o dostarczenie dzieła literackiego o podobnej do Koranu wartości. Uchylenie się przeciwników od spełnienia tego żądania, które wysunął Mahomet, uchodzi w przekonaniu muzułmanów za dowód cudownego charakteru Koranu<sup>250</sup>.

Przeciw historyczności tahaddi wysuwano liczne zarzuty mimo oczywistych tekstów koranicznych na ten temat<sup>251</sup>. Sugerowano, że teksty wyrażające żądanie tahaddi nie pocho-

---

<sup>249</sup> Por. H. Wehr, dz. cyt. 148-a.

<sup>250</sup> Por. al-Baqillani, dz. cyt. 13 ns.

<sup>251</sup> Por. al-Baqillani, dz. cyt. 22, 2.

dziły od Mahometa, lecz że były późniejszym dodatkiem przy ostatecznej redakcji tekstu Koranu. W odpowiedzi na ten zarzut dogmatycy muzułmańscy wskazują na niezmienność, bezbłądność i nienaruszalność tekstu Koranu, o czym mówią liczne wypowiedzi zawarte w tej księdze. Jako dodatkowy dowód autentyczności wypowiedzi Mahometa zawartych w Koranie wskazywane jest rozprzestrzenianie się znajomości treści tej księgi w licznych krajach świata w niezminionej postaci tekstualnej. Zagadnienie to wkracza jednakże na teren badań nad autentycznością Koranu w ogólności i nie jest przedmiotem niniejszych rozważań<sup>252</sup>.

Jest historycznie stwierdzone, iż przeciwnicy Mahometa, mimo jego żądania nie dostarczyli dzieła literackiego o podobnej do Koranu wartości, mimo, iż od spełnienia przez nich tego żądania zależała przyszłość religii a nawet ich osobistych losów. Jak wiadomo — zwycięstwo Mahometa było dla nich klęską nie tylko prestiżową, lecz polityczną oraz osobistą. Gdyby mogli upokorzyć Mahometa dostarczeniem podobnego do Koranu dzieła — niewątpliwie odnieśliby zwycięstwo. Zwyciężył Mahomet, a zatem — nie mieli oni możliwości dostarczenia żadnego dzieła mimo niewątpliwych talentów literackich, jakie niektórzy spośród nich posiadali. Taki przebieg wypadków zarówno w przekonaniu Mahometa jak i późniejszych teologów i apologetów islamu miał świadczyć o cudownym, transcendentnym charakterze Koranu. Od przebiegu i wyniku tego swoistego rodzaju 'konkursu' Mahomet oraz jego przeciwnicy uzależniali wiarygodność posłannictwa proroczego twórcy islamu.

W związku z tym wyłania się zagadnienie krytyczne: czy rzeczywiście uchylenie się przeciwników przed spełnieniem żądania Mahometa o dostarczenie podobnego pod względem treści i wartości do Koranu dzieła mogło świadczyć o transcendentnym pochodzeniu tej księgi.

Na pierwszy plan wysuwa się konieczność zbadania dosłownego brzmienia owego żądania Mahometa. W przytoczo-

---

<sup>252</sup> Por. T. Nöldeke, dz. cyt. 2 passim.

nych tekstach powtarzają się mianowicie zwroty: dostarczcie rozdział spośród podobnych do tego — S. 2, 23 (fa-atū bi-sū-ratin min mitlihi). Dostarczcie rozdział podobny do tego — S. 10, 38 (fa-atū bi-sū-ratin mitlihi). Przedstawcie (przedłóżcie) dziesięć rozdziałów podobnych do tego — S. 11, 13 (ta-atū bi-'asri sū-ratin mitlihi). Jeśliby zebrali się ... aby dostarczyć coś podobnego do tego Koranu — nie dostarczą podobnego do niego — S. 17, 88 (la-in iġtama'at ... 'alā an ja'tū bi-mitli hada-l-qur'āni lā ja'tūna bi-mitlihi). Niechże dostarczą opowiadanie podobne do tego — S. 52, 34 (ta-la-ja'tū bi-hadītin mitlihi).

Jak widać z powyższego zestawienia warianty w poszczególnych wypowiedziach są minimalne i nieistotne. Wszędzie powtarzają się dwa zasadnicze wyrazy: atū bi-mitlihi — czasownik atā z partykułą bi łącznie w idiomatycznym zwrocie oznacza: przynieść, dostarczyć (komuś), a także — spełnić (czyn), wspomnieć coś<sup>253</sup>. Tak więc autor wypowiedzi nie żąda skomponowania czegoś na wzór Koranu, lecz przedłożenia mu, przedstawienia, dostarczenia, okazania na znak, iż Koran można naśladować w jakikolwiek sposób.

Drugim istotnym wyrażeniem jest mitl (mitlihi) — od rdzenia matała — wyrównać, naśladować, porównywać. Mitl (l. mn. aṁtāl) oznacza coś równego, podobnego, równość, podobieństwo, obraz równoważny, ekwiwalent, równą wartość. Jednakże stosownie do wokalizacji występującej w tekście koranicznym nie jest to 'przykład' czy też 'podobieństwo', bądź 'ideał' — matał<sup>254</sup>.

Tak więc najprostsza interpretacja tych zwrotów wskazuje, że Mahomet żąda od przeciwników dostarczenia bądź przedłożenia czegoś podobnego lub równowartościowego do Koranu. Nie jest to jednak bliżej sprecyzowany utwór literacki. Można zatem mieć wątpliwość, czy takie ustawienie problemu przez Mahometa mogło decydować o ustaleniu oryginalności

<sup>253</sup> Por. H. Wehr, dz. cyt. 3-a.

<sup>254</sup> Por. *tamże*.

i transcendentnego autorstwa Koranu, a konsekwentnie — o prawdziwości posłannictwa religijnego Mahometa. Nie jest bowiem wyraźnie sprecyzowane, co należało uważać za dzieło 'podobne', 'równowartościowe' w stosunku do Koranu — czy utwór literacki o treści religijnej i formie stylistycznej pokrewnej, utrzymanej w tymże stylu koranicznym, czy też choćby jeden fragment, rozdział (sūratun), który można by włączyć do całości Koranu bez wprowadzenia zwracających uwagę różnicowań treściowych i stylistycznych. Gdyby dostarczono dzieło literackie o podobnej do Koranu treści i formie — okazałoby się, iż autorem tej księgi może być każdy człowiek obdarzony uzdolnieniami literackimi i wiarą religijną. Kwestia jednak samego 'podobieństwa' rozważana przynajmniej w oparciu o tak ubogi w precyzję znaczeniową termin mitl łączy się z kwestią różnorodnych form literackich znanych w literaturze arabskiej współczesnej Mahometowi <sup>255</sup>.

Według niektórych współczesnych krytyków niemożność naśladowania Koranu przez przeciwników Mahometa miała być wynikiem nadprzyrodzonej interwencji Boga a nie wynikiem zwykłej niemożności czy nieudolności niedoszłych konkurentów, tak, że nie Koran sam był cudem uwierzytelniającym, lecz ów fakt uniemożliwienia kompozycji dzieła analogicznego do Koranu poza objawieniami otrzymanymi przez Mahometa. Jest to tzw. teoria sarfa. Według apologetów mużulmańskich teoria ta jednakże sprzeciwia się ustalonym przekazom biograficznym, wskazującym na Koran jako na cud sam w sobie <sup>256</sup>.

Natomiast według Nöldeke <sup>257</sup> Mahomet nie żądał od przeciwników bynajmniej skomponowania dzieła podobnego lub równowartościowego w stosunku do Koranu pod względem poetyckim czy retorycznym, a jedynie równowartościowego co do istotnej treści. I właśnie pod tym względem było to

---

<sup>255</sup> Por. T. Nöldeke, dz. cyt. 1, 38, 43.

<sup>256</sup> Por. al-Igi-al-Gurgani, Mauqif 6, Maqsad 4, 245, art. w Magallat 21, 41, 474. 656, cyt. wg H. Stiegleckera, dz. cyt. 393, n. 700.

<sup>257</sup> Por. T. Nöldeke, dz. cyt. 1, 55. 56.

dla przeciwników Mahometa niemożliwym z uwagi na ich uporczywe trwanie w poglądach politeistycznych. Trudno bowiem przypuścić możliwość, iż Kurajczycy mogli podjąć się naśladowania Koranu w taki sposób, iżby głosili politeizm (a więc wyznawane przez siebie poglądy religijne) jako objawiony w podobny sposób do objawienia Koranu Mahometowi, bądź też — aby powtarzali to, co głosił Mahomet czyniąc pewnego rodzaju kopię Koranu. Dzieło Mahometa było oryginalnym utworem. Nöldeke zaznacza jednak, iż jeszcze za życia Mahometa i wkrótce po jego śmierci podjęte były pewne próby zastosowania się do wezwania (tahaddi) jakie wysunął Mahomet o dostarczenie dzieła równowartościowego z Koranem. Wskazuje się przy tym na kilka osobistości podających się również za proroków w stosunku do swych rodaków, m. i. na Laqīt b. Mālika w Omanie<sup>258</sup>, na 'Abhala b. Ka'b al-Aswada w Jemenie, Tulaiha — w szczepie Asad, Musailima — wśród Tamimitów, wreszcie — na prorokinię Sagāh<sup>259</sup>.

W poglądach np. Musailimy widoczne jest znaczne pokrewieństwo z doktryną Mahometa. Jednakże u Musailimy widać także obce idee — niezależnie od stosowania ulubionej formy utworów o tematyce religijnej — prozy rymowanej (sag'). Idee te decydują o niemożliwości uznania utworów Musailimy za naśladowanie Koranu w sensie żądanym przez Mahometa w tahaddi<sup>260</sup>.

W ten sposób staje się widocznym, iż cały problem decydującego o uwierzytelnieniu posłannictwa Mahometa argumentu opartego na wezwaniu do współzawodnictwa (tahaddi) w dostarczeniu Koranu lub dzieła podobnego sprowadza się do problemu dalszego — mianowicie do ustalenia, czy treść, oraz styl, forma literacka Koranu samoistnie świadczą o oryginalności, swoistości, niepowtarzalności tej księgi, o niemożliwości jej naśladowania przez kogokolwiek innego poza

<sup>258</sup> Por. Tabari, Tafsir, dz. cyt. 1, 1977, 7 ns.

<sup>259</sup> Por. Tabari, Tafsir, dz. cyt. 1, 1738, 14 ns.

<sup>260</sup> Por. T. Nöldeke, dz. cyt. 1, 56 ns.

prawdziwym autorem (transcendentnym) i jej dostarczenia (głoszenia) przez kogokolwiek innego poza Mahometem jako odbiorcą objawień.

Jednym z ważniejszych argumentów wewnętrznych mających uwierzytelnić transcendentne pochodzenie Koranu jest powoływanie się przez autora tej księgi na brak sprzeczności wewnętrznych w jej tekstach. Koran zawiera prawdę, nie może zawierać błędów. Poszczególne wypowiedzi nie mogą sobie wzajemnie zaprzeczać ani poddawać w wątpliwość tego, co już tam zostało zawarte.

Stwierdzenia na ten temat występują w następujących tekstach:

S. 2, 2: To (jest) księga, nie ma wątpliwości w niej, (jest ona) przewodnictwem (drogowskazem) dla (ludzi) pobożnych (religijnych). S. 18, 1: Chwała (niech będzie) Bogu, który zesłał na służbę swego księgę i nie uczynił w niej wypaczenia. S. 15, 9: Oto My zesłaliśmy przypomnienie (dikr) aby (oni) go ostrzegli (pilnowali, chronili przed zniekształceniami). S. 4, 82: I czyż (oni) nie rozważają (nie rozpamiętywują) Koranu, a jeśliby (Koran) nie był pochodzącym od Boga czyż nie znalazłoby w nim rozbieżności (sprzeczności) licznych. S. 39, 27. 28: Zastosowaliśmy dla ludzi w tym Koranie wszystkie przysłowia (porównania, podobieństwa) dla pouczenia ich aby zapamiętali Koran arabski nie mający wypaczeń, dla pouczenia ich aby lękali się (Boga). S. 18, 54: I zastosowaliśmy w tym Koranie dla ludzi wszelkie podobieństwa (przykłady), gdy ludzie w licznych sprawach byli niezgodni (w sprzeczce). (T. z. podobieństwa, przypowieści, przykłady Koranu dotyczące wszystkich spraw religijnych powinny zapobiegać sporom i waśniom między ludźmi w zakresie spraw religijnych).

W świetle powyższych tekstów Koran nie nastęrcza żadnych wątpliwości (raibu) w swej treści jako przewodnictwo, drogowskaz w zakresie spraw religijnych. W księdze tej nie ma żadnych wypaczeń, odchyień ('iuagu) od prawidłowej, objawionej doktryny religijnej. Koran zabezpieczony jest przed sfałszowaniem dzięki temu, iż Bóg zapewnił mu nieskazitelność treści i zapewnił ochronę. Brak rozbieżności (sprzeczno-

ści) w Koranie jest dowodem transcendentnego, ponadludzkiego, a więc boskiego pochodzenia tej księgi.

W odniesieniu do tekstu S. 4, 82 al-Baidawi<sup>261</sup> daje komentarz, w którym przytacza racje rozumowe skłaniające do uznania braku sprzeczności w Koranie za dowód transcendentnego pochodzenia tej księgi. Jeśliby Koran był dziełem ludzkim, ujawniłyby się wówczas sprzeczności odnośnie do sensu układu językowego, poszczególne części różniłyby się między sobą doskonałością języka, zasługiwałyby wówczas na krytykę, posiadałyby wiele braków, błędów, przeciw którym możnaby było czynić różne zarzuty. Przepowiednie dotyczące przyszłych wydarzeń okazałyby się bądź fałszywymi prorocत्वami, bądź spełniłyby się jedynie częściowo. Niektóre z przepisów prawnych zawartych w Koranie zasługiwałyby na przyjęcie i uznanie ze strony ludzkiego umysłu, inne zaś, jako pochodzące od człowieka, narażone byłyby na krytykę i odrzucenie. We wszelkich dziełach ludzkich bowiem tego rodzaju niedoskonałości są nieuchronne. Ponieważ jednak Koran takich błędów i niedoskonałości nie ujawnia i jest w całości oraz w swych szczegółach doskonały i godny przyjęcia — przeto świadczy w sposób niewątpliwy o swym boskim pochodzeniu.

Jako gwarancja bezbłędności Koranu w wypowiedziach przytoczonych użyte są następujące wyrażenia: raibu = wątpliwość, podejrzenie, niepewność, w zwrocie — la raiba fihi (S. 2, 2) = brak jest wątpliwości w nim (w Koranie)<sup>262</sup>; 'iuaguua lan jağal lahu 'iuagan (S. 18, 1; S. 39, 28) — i nie uczynił w nim (w Koranie) wypaczenia, odchylenia, nierówności, skrzywienia od prawidłowego kierunku<sup>263</sup>; Hāfiz = strzegący niezmienności Koranu, znający Koran na pamięć, strażnik, kustosz integralności tekstu koranicznego — S. 15, 9<sup>264</sup>: ihti-

<sup>261</sup> Por. al-Baidawi, al-Anwar at-Tanzili (ed. Fleischer), Leipzig 1886, kom. do S. 4, 84, cyt. wg H. Stiegleckera, dz. cyt. 635.

<sup>262</sup> Por. H. Wehr, dz. cyt. 336-a.

<sup>263</sup> Por. H. Wehr, dz. cyt. 585-b.

<sup>264</sup> Por. H. Wehr, dz. cyt. 172-a.



lāfu = różnica, różnorodność, wariant, różnica poglądów, sprzeczność<sup>265</sup>.

Terminy te ze względu na zakres swej treści znaczeniowej nie mogą jednakże przedstawiać wystarczającego argumentu, iż Koran jest dziełem autora ponadludzkiego, transcendentnego. Wszystkie zalety Koranu, o jakich jest tu mowa, mogą być bowiem uzasadnione naturalnymi uzdolnieniami człowieka, który dzieło to ułożył — napisał bądź podyktował do napisania. W każdym razie nie stanowią one przesłanki logicznej do wysnucia wniosku, iż Koran musi pochodzić bezpośrednio od Boga jako od swego autora. Fakt, że Koran trwa w swej pierwotnej postaci literackiej niezmiennie przez kilkanaście stuleci, nie dowodzi bynajmniej nadnaturalnej nad nim ochrony, lecz wskazuje raczej na szacunek, poważanie ze strony wiernych wyznawców doktryny Mahometa kierujących się głęboką wiarą w wartość Koranu jako księgi objawionej.

Możnaby dyskutować nad zagadnieniem, czy tekst Koranu rzeczywiście w żadnym szczególe nie nastrocza wątpliwości i nie wymaga komentarza. Jakkolwiek w odniesieniu do czytelników bądź słuchaczy treści Koranu, współczesnych okresowi powstawania tej księgi, terminologia, stylistyka, a także sama treść mogły nie przedstawiać większych trudności interpretacyjnych, o tyle z perspektywy wielowiekowej trudności takie były nieuchronne, czego dowodem są liczne, nieustannie przybywające komentarze egzegetyczne tego dzieła<sup>266</sup>. Fakt, iż Koran powstawał fragmentarycznie na przestrzeni kilkunastu lat i że poszczególne fragmenty zostały zestawione z sobą dopiero po śmierci Mahometa przy ostatecznej redakcji obowiązującego dziś tekstu oficjalnego, a dalej, że poszczególne fragmenty nie tworzą bynajmniej ciągłości logicznej poprzez całe dzieło lecz stanowią zupełnie przypadkowe zestawienie różnych, nie zawsze powiązanych z sobą treściowo

---

<sup>265</sup> Por. H. Wehr, dz. cyt. 232-b.

<sup>266</sup> Por. J. Horowitz, *Koranische Untersuchungen*, Berlin 1926; R. Blachère, *Introduction au Coran*, Paris 1947; R. Bell, *Introduction to the Qur'an*, Edinburgh 1952.

wątków tematycznych, fakt ten podważa w znacznym stopniu zapewnienia dogmatyków muzułmańskich o braku w Koranie cech charakterystycznych dla innych dzieł ludzkich. Mimo bowiem podkreślanej doskonałości poszczególnych wierszy — ogólna struktura tekstu, ciągłość bądź przypadkowość wątków tematycznych wskazywałyby na pewien brak doskonałości znamionujący każde dzieło ludzkie.

W stosunku do zapewnień, iż Koran nie zawiera 'błędów', 'wypaczeń', 'odchyleń', można stwierdzić, że wolność od tego rodzaju braków jest co najwyżej dowodem negatywnym, wskazującym, iż dzieło to nie jest sprzeczne z wymogami logiki. Jednakże niektórzy komentatorowie<sup>267</sup> uważają, że zalety te wskazują na bezbłądność nie tylko w zakresie spraw doktrynalno-religijnych, ale i w zakresie wszelkich twierdzeń Koranu, nawet tych, które dotyczą dziedzin pozareligijnych (np. niektóre przepisy prawne oparte o wiadomości medyczne). Jeśli nawet poszczególne twierdzenia tego rodzaju rzeczywiście nie budzą wątpliwości, dzieje się to jedynie dzięki ich ogólnikowym sformułowaniom, które stwierdzeniom tym zapewniają zawsze aktualność.

Tak więc możliwość naturalistycznej interpretacji zalet wewnętrznych Koranu podważa zasadniczo argument, iż zalety te są przejawem transcendentnej, ponadludzkiej genezy tego dzieła.

Przeciwko tezie o braku sprzeczności wewnętrznych w tekście Koranu wysuwany jest zarzut oparty o tekst S. 53, 19—23: I czy widzieliście Al-Lāt i Al-'Uzzā i Manauāt trzecią jeszcze, czyż dla was (jest to) męskie a dla niego żeńskie, to (jest) więc (podział) niesłuszny. Oto są one (niczym) jak tylko nazwami, nazwaliście je wy i ojcowie wasi, nie zesłał Bóg na to żadnego usprawiedliwienia (tj. dowodu na ich rzeczywiste istnienie), oto postępujecie za niczym innym jak za (waszym) poglądem (przypuszczeniem, mniemaniem) i ta (tym)

---

<sup>267</sup> Por. cAbd al-Halil, art. w *Magallat* 18, 559—561; Farid Wagdi, art. w *Nur al-Islam*, 4, 409, cyt. wg H. Stiegleckera, dz. cyt. 388—392.

czego pożądamy dusze wasze, a oto przybyło do was od Pana waszego przewodnictwo (wskazówka).

Przedłożony tu tekst można rozumieć dosłownie w ten sposób, iż autor wymieniając nazwy trzech czczonych w Mekce bożyszc — Al-Lāt, Al-'Uzzā i Manauāt zaznacza, iż są to puste nazwy nadane przez mieszkańców tego miasta jeszcze dawniej i że nazwy te nie odpowiadają żadnym istotom realnie istniejącym. Autor podkreśla, iż istnienie ich nie zostało poparte żadnym dowodem z objawienia zesłanego przez prawdziwego Boga. Jednocześnie autor czyni zarzut tym, którzy podtrzymują kult tych bożyszc, mówiąc, iż kierują się oni błędnymi poglądami religijnymi hołdując politeizmowi.

Tak przedstawia się dosłowne brzmienie i sens tekstu S. 53, 19—23 przy obecnie obowiązującym układzie wierszy Wulgaty Koranu <sup>268</sup>. Jednakże badania egzegetyczne nad tekstem Koranu wykazały, iż w miejscu obecnego tekstu wierszy 21 i 22 pierwotnie umieszczone były wiersze o innej, aniżeli obecnie treści, a aktualny tekst 21—23 jest jedynie komentarzem do wierszy 19 i 20, w których wymienione są nazwy bożyszc. Caetani <sup>269</sup> przypuszcza, iż została tu umieszczona po śmierci Mahometa interpolacja, jakkolwiek Blachère <sup>270</sup> uważa to za rzecz niemożliwą, gdyż tego rodzaju zmiana pierwotnego tekstu Koranu byłaby uważana z punktu widzenia oficjalnej doktryny islamistycznej za świętokradztwo godzące w oryginalne brzmienie objawionej treści Koranu.

Według danych przekazów biograficznych <sup>271</sup> w czasie, gdy Mahomet głosił publicznie S. 53 i doszedł do wierszy 19—22, gdzie politeiści zapytywani są, czy widzieli ich boginie — Al-Lāt, Al-'Uzzā i Manauāt w podobny sposób, w jaki Mahomet widział anioła, wtedy nagle uległ zapewne podszeptowi

<sup>268</sup> Por. T. Nöldeke, dz. cyt. 2; R. Blachère, *Le Problème de Mahomet*, dz. cyt. 46.

<sup>269</sup> Por. L. Caetani, *Annali dell'Islam*, Milan 1905, 1, 278 ns.

<sup>270</sup> Por. R. Blachère, *Le Problème de Mahomet*, dz. cyt. 46.

<sup>271</sup> Por. Ibn Sa'd, dz. cyt. 1, 1, 137, 11; Ibn 'Atir, *Al-Kamil fi-t-ta'rih* (ed. Tornberg), 1, 2, Leyde 1851 ns.

szatana, bądź też sam szatan przemówił przez usta Mahometa i ten wypowiedział następujące słowa: To są wywyższone ((garānīq) boginie, na których wstawienictwo (u Boga) można mieć nadzieję. Najbardziej rozpowszechnione jest następujące brzmienie arabskie tego tekstu: tilka al-garānīqu al-'ulā u inna safā'atahunna laturtagā<sup>272</sup>. Wyrażenie garānīqu w znaczeniu 'piękni młodzieńcy', 'przystojni ludzie', a dalej — 'łabędzie', 'zórawie', bądź wreszcie 'ptaki białoskrzydłe' na określenie istot ponadludzkich, duchów, ginnów w sensie symbolicznym występują u niektórych biografów muzułmańskich<sup>273</sup>. Natomiast Gaudefroy-Demombynes, Nöldeke, Buhl, Grimme, Ahrens odrzucają możliwość kojarzenia tych określeń z tym tekstem<sup>274</sup>. Ogólnie natomiast rozważają wymienieni autorzy problem autentyczności zarówno obecnie obowiązującego tekstu S. 53, 21—22, jak i tekstu rzekomo pierwotnego, podanego przez niektóre przekazy biograficzne.

Wydarzenie związane z tą 'omyłką' czy też 'załamaniem się' Mahometa, o którym wspominają niektóre przekazy biograficzne, staje się zrozumiałym psychologicznie w świetle okoliczności, w jakich Mahomet znajdował się w momencie powstania tego tekstu. W pierwszej fazie swych publicznych wystąpień mianowicie wahał się on między postawą rygorystycznie monoteistyczną, która była dlań wynikiem dłuższych refleksji, a pewnymi skłonnościami do politeizmu, w którym wychował się i z którym w pewnym zakresie musiał się jeszcze liczyć aby uniknąć otwartego konfliktu ze środowiskiem mekkańskich Kurajszytów. Słowa wyrażające aprobatę dla trzech bogiń były jak gdyby pewnym odruchem, a nie wynikiem spokojnej refleksji, w kierunku kompromisu między uznaniem jedynego, prawdziwego Boga a czcią dla bogiń tra-

<sup>272</sup> Por. Ibn Sa'd, dz. cyt. 1, 1, 137, 11.

<sup>273</sup> Por. J. Wellhausen, *Reste arabischen Heidentums*, Berlin 2, 1897, 1, 5, 30; I. Eichler, *Die Jinn, Teufel und Engel im Koran*, b. m. w. 1948.

<sup>274</sup> Por. M. Gaudefroy-Demombynes, dz. cyt. 87; T. Nöldeke, dz. cyt. 1, 71. 102. 108, uw. 2; F. Buhl, F. H. Schaefer, *Das Leben Muhammads*, Heidelberg 1955; H. Grimme, *Mohammed*, Münster 1892, 2, 67.

dycyjnych, jako będących w jego pojęciu niższej rangi i odgrywających rolę orędowniczek u Boga Najwyższego.

Historyczność tego wydarzenia potwierdzają Muir, Sprenger, Buhl, Grimme. Dostrzegają oni tam pewne uzasadnienie dla swej tezy, iż Mahomet popełnić miał w tym wypadku oszustwo<sup>275</sup>. Natomiast Caetani usiłuje wykazać, że dyskutowany tekst jest późniejszego pochodzenia. Przytacza on następujące argumenty: 1. Łańcuch tradentów (isnād), do którego sięgają przekazy, jest mało wiarygodny. 2. Trudno jest przypuszczać, ażeby Kurajscy, którzy krótko przedtem zmusili muzułmanów do emigracji do Abisynii i prześladowali każdego, ktokolwiek recytował choć kilka wierszy Koranu, mogli przysłuchiwać się całej Suracie (53) a następnie wraz z Mahometem wspólnie odprawiać nabożeństwo. 3. Inne rzeczyste kompromisy z kultem politeistycznym, np. przyjęcie kultu Ka'by przez islam, ukazują zupełnie inną metodę. 4. Taka rażąca pomyłka jak dopuszczenie trzech bogiń pogańskich do kultu muzułmańskiego, zniweczyłaby całe dotychczasowe dzieło Mahometa w krzewieniu doktryny monoteistycznej<sup>276</sup>.

Przeciwko tym twierdzeniom można postawić jednak różne zarzuty. Wspomniany wyżej isnād był uważany już za podejrzany przez uczonych muzułmańskich 5, 6 i 7 stulecia. Niezależnie jednak od tego, że ci ostatni kierowali się motywami dogmatycznymi, trudno jest polegać na ich krytyce przekazów biograficznych (hadīt). Jak to już wykazał w sposób szczególny Goldzieher<sup>277</sup> literatura przepelniona jest fałszywymi przekazami, pośród których isnād po prostu wolne jest od tego zarzutu. To, co Caetani wysuwa w drugim argumencie, jest słuszne, nie wynika z tego jednakże nieprawdziwość samego tekstu. Nawet gdyby tradycja zawierała jeszcze więcej

---

<sup>275</sup> Por. K. Ahrens, dz. cyt. 56. 57.

<sup>276</sup> Por. W. Muir, dz. cyt. 2, 1219 ns.

<sup>277</sup> Por. A. Sprenger, *Das Leben und das Lehre des Mohammed*, Berlin 1869; F. Buhl, dz. cyt. 180 ns.; H. Grimme, dz. cyt. 2, 66 ns.

tego rodzaju fikcyjnych szczegółów, jej historyczny rdzeń leżałby jeszcze u jej podstaw. Dwa ostatnie argumenty Caetaniego również są nieprzekonywujące. Wypowiedź na temat *garānīq* nie zmierza bynajmniej do przyznania przez autora Koranu trzem boginiom równouprawnienia z Bogiem, lecz je traktuje jako istoty podporządkowane Bogu, którym przysługuje wyłącznie prawo wstawienictwa u Boga na skutek modlitwy ze strony ludzi. Poza tym w nauczaniu Mahometa tematem głównym były zagadnienia zmartwychwstania i sądu ostatecznego, natomiast zagadnienia ściśle monoteistyczne pozostawały na dalszym planie, tak, że Mahomet początkowo nawet nie zwalczał chrześcijan mimo ich dogmatu trynitarne- go, zabarwionego, jego zdaniem, politeistycznie. Caetani jednakże nie stara się wyjaśnić powstania rzekomo fałszywej tradycji związanej z tym wydarzeniem. Jest rzeczą samo przez się zrozumiałą, iż muzułmanie nie mogli wymyślić wydarzenia, któreby rzucało tak niekorzystne światło na Mahometa. Gdyby zaś relacja ta była wymysłem heretyków, jak to sądzą niektórzy (nieliczni) teologowie muzułmańscy, wówczas nie przeniknęłaby ona bez trudności do tradycji prawowiernej. W ten sposób nie ma innego wyjścia, jak to, aby wydarzenie to, stosownie do jego istotnej treści, uznać za historyczne<sup>278</sup>.

Wiele przekazów łączy ten wypadek z powrotem niektórych muzułmanów z migracji do Abisynii. Mieli oni mianowicie po przybyciu do Mekki dowiedzieć się, iż wypowiedź Mahometa o 'wywyższonych' (*garānīq*) boginiach przyczyniła się do nawrócenia pogan. Gdyby nawet to zestawienie obydwu wydarzeń wraz z ustaleniem ich daty na miesiące *Ramadān* i *Sauuāl* roku 5 powołania były prawidłowe, nie można by jeszcze było z tego wnioskować, że obydwie wiersze wówczas właśnie powstały. Jakkolwiek pod względem długości i rymu wiersze te zgodne są z sąsiednimi wierszami tejże *Suraty*, jednak brak jest rękojmy, iż nie zostały one włączone do *Suraty* uprzednio już objawionej. W. 23 i w. 26—33 są nie-

---

<sup>278</sup> Por. L. Caetani, dz. cyt. 1, 278 ns.

wątpliwie cokolwiek późniejsze aniżeli pozostała część Suraty, odnoszą się one jednak do wierszy, jakie Mahomet, po spostrzeżeniu błędu, usunął z Suraty i uznał za dzieło szatana <sup>279</sup>.

Tak więc w ostatecznym wniosku należy przyjąć, iż rzeczywiście było to pewne chwilowe ustępstwo Mahometa na rzecz bogiń mekkańskich, jakkolwiek z zastrzeżeniem ich subordynacyjnej pozycji względem Allaha jako Boga Najwyższego <sup>280</sup>.

Komentator al-Baidawi w oparciu o dane przekazów biograficznych przyznaje możliwość abrogacji pierwotnego tekstu przez samego Mahometa: Mahomet początkowo ulec miał podszepptom szatana, który podsunął mu zdanie będące wyrazem pewnego ustępstwa na rzecz bożyszc mekkańskich — al-Lāt, al-'Uzzā i al-Manāt (Manauāt). Zdanie to miało brzmienie (według przekazów biograficznych) <sup>281</sup>: 20 Bis: to są największe boginie. 20 ter: a ich wstawiennictwo jest naprawdę pożądane. — Jednakże natychmiast Mahomet zorientował się co do swego błędu przeciw monoteizmowi i zastąpił to zdanie obecnym tekstem wiersza 23: To są nazwy..., który posiada rytm inny aniżeli wiersze poprzedzające — 20, 21 i 22.

O natychmiastowym powrocie Mahometa do postawy mono-teistycznej świadczy m. in. charakterystyczny dla problemu niezmienności Koranu i problemu braku sprzeczności wewnętrznych w tej księdze, tekst z S. 2, 106: Cokolwiek unieważnimy (odwołamy, zastąpimy czym innym) z wierszy lub zapomnimy je — dostarczymy inne z nich lub podobne im, a czyż wiecie, że Bóg nad wszelką sprawą jest wszechmocny...

Tekst ten stał się podstawą do dyskusji nad zagadnieniem ewentualnej możliwości abrogacji wypowiedzi koranicznych innymi wypowiedziami przez Mahometa jako autora. Z brzmienia tekstu wynika, iż wypowiedziana się w plurale maiestaticum osoba transcendentna (Bóg) jako autor Koranu zapewnia tej księdze nienaruszalność przez ustawiczne czuwanie

<sup>279</sup> Por. I. Goldzieher, dz. cyt. 2.

<sup>280</sup> Por. M. Gaudefroy-Demombynes, dz. cyt. 86 ns.

<sup>281</sup> Por. T. Nöldeke, dz. cyt. 1, 100—103.

nad tym, aby poszczególne fragmenty, objawiane stopniowo Mahometowi, nie były zapomniane ani zmieniane dowolnie przez kogokolwiek z ludzi. Koran jako księga pochodząca z objawienia nie może być zniekształcona przez człowieka, a jeśli nawet niektóre zdania zostały zastąpione innymi (jak np. w wypadku wierszy S. 53, 21. 22), stało się to także wskutek nowego objawienia udzielonego przez Boga prorokowi.

Tego rodzaju sugestia ze strony historycznego autora Koranu, Mahometa, bynajmniej nie wyjaśnia problemu zastąpienia wierszy S. 53, 21. 22 pierwotnych, tj. aprobujących wstawiennictwo trzech bogiń mekkańskich u Boga Najwyższego, przez wiersze nowe, obecnie istniejące w Wulgacie Koranu, będące odwołaniem pierwotnych, a mówiące o trzech boginiach jako o nazwach bez pokrycia.

W komentarzu do S. 2, 106 Mahomed Ali<sup>282</sup> twierdzi, iż tekst ten traktuje o abrogacji dawniejszych pism objawionych (a więc Biblii) przez Koran. Odpiera on w ten sposób zarzut, iż jedne wiersze Koranu zostały abrogowane przez inne, jak w wypadku S. 53, 21. 22. Jednakże z brzmienia tekstu S. 2, 106 trudno wywnioskować, że abrogacja dotyczyła pism dawnych, pozakoranicznych (biblijnych).

Nöldeke<sup>283</sup> z całą stanowczością przyjmuje, iż Mahomet przy głoszeniu treści Koranu częstokroć powtarzał te same myśli, niekiedy poszczególne fragmenty pomijał przy powtórzeniach dłuższych wątków tematycznych, niekiedy zaś celowo i świadomie niektóre z nich zmieniał, stąd — zrozumiały stał się sens wypowiedzi z S. 2, 106. Nöldeke uznaje nawet możliwość tolerowania przez Mahometa różnych sposobów czytania Koranu (*Lesearten*)<sup>284</sup>. W odróżnieniu od abrogacji pewnych fragmentów Koranu przez inne Nöldeke twierdzi, iż należy odróżnić zmiany tekstu dokonane przez Mahometa od unieważnienia poszczególnych wypowiedzi (al-

---

<sup>282</sup> Por. M. Gaudefroy-Demombynes, dz. cyt. 87.

<sup>283</sup> Por. Tabari, *Annales*, dz. cyt. 1, 1192.

<sup>284</sup> Por. M. Ali, dz. cyt., kom. do S. 2, 106.



-mansūh), jak w wypadku wspomnianym w S. 2, 106. Abrogacja dotyczy wyłącznie aktualnie obowiązującego, oficjalnego tekstu Koranu. Na ten temat wypowiada się także Abu-lQasim Hibat-Allah b. Salama (zm. 410 H.)<sup>285</sup>, który rozróżnia abrogację wyłącznie werbalną, abrogację treści (sensu) oraz abrogację jednocześnie werbalną i treściową. Według tego autora zmiany abrogacyjne dotyczyły wyłącznie obecnej postaci Koranu jako ułożonej z nakazu Boga i otrzymanej w objawieniach. Do abrogowanej treści zalicza się to, co bez wiedzy proroka zaginęło lub przez niedopatrzenie nie zostało zamieszczone w oficjalnym tekście Koranu przez następców Mahometa, a także fragmenty, które ze względów praktycznych bądź prestiżowych uznano za przeciwnie godności osoby Mahometa<sup>286</sup>.

Zagadnienie, jak widać, wkracza w zakres egzegezy ogólnej Koranu i może być rozwiązane w oparciu o wyniki badań literackich. Niezależnie jednak od wyników badań egzegetycznych w tym zakresie ryzykowne jest uznanie transcendentnego autorstwa Koranu w oparciu nawet o przesłankę, iż abrogacja jednych fragmentów Koranu przez inne była zarówno formalnie (dogmatycznie) jak i historycznie niemożliwa. Gdyby bowiem wyniki badań egzegetycznych ustaliły, iż abrogacja nie została dokonana w żadnym fragmencie Koranu, nie oznaczałoby to jeszcze, że rzeczywistym autorem Koranu jest istota ponadludzka. Jest to bowiem jedynie dowód przez eliminację, przeciwdowód, a nie dowód pozytywny. Dlatego też należy szukać innych jeszcze przesłanek, któreby mogły wskazać rzeczywiste autorstwo Koranu, a mianowicie przesłanek opartych zarówno na analizie szaty literackiej tej księgi, jak i na analizie okoliczności historycznych, towarzyszących jej powstaniu.

Argumentem wysuniętym co prawda w Koranie, lecz swym zasięgiem wykraczającym poza samą treść Koranu, zmierza-

---

<sup>285</sup> Por. T. Nöldeke, dz. cyt. 1, 47 ns.

<sup>286</sup> Por. T. Nöldeke, dz. cyt. 1, 52.

jącym do wykazania transcendentnego autorstwa tej księgi, jest stwierdzenie, iż Mahomet jako odbiorca treści objawionej jemu przez osobę transcendentną, a następnie jako jej głosiciel, był analfabetą.

Wyrażeniem oznaczającym w języku arabskim brak zdolności czytania i pisania, brak wykształcenia w ogóle, jest termin *ummījatu*. Natomiast człowiek niewykształcony, analfabeta, nazywa się *ummī*<sup>287</sup>. O tym, że Mahomet był 'prorokiem nieuczonym' (*an-nabijju-l-ummī*), mówią wypowiedzi z S. 7, 156: (Ci) którzy postępują za posłańcem prorokiem nieuczonym, którego odnajdują zapisanego u nich w Torze i Ewangelii. S. 7, 158: O, wy, ludzie, oto ja jestem posłańcem Boga do was wszystkich... wierzcie w Boga i posłańca jego, proroka nieuczonego, który wierzy w Boga i słowa Jego. S. 29, 47: Nie czytałeś (żadnej) księgi i żadnej nie pisałeś swą prawicą, gdyż inaczej wrogowie (słusznie) by wątpili (w jej objawienie).

Pierwszy z przytoczonych tekstów stwierdza, iż o posłańcu Boga, 'proroku nieuczonym', są wzmianki w Torze i Ewangelii (jak wiadomo z poprzednich rozważań — brak jest takich tekstów w Biblii, któreby wymieniały w wyraźnie i formalnie proroka Arabów, Mahometa). Drugi tekst powtarza w nieco innym ujęciu to samo wyrażenie — 'prorok nieuczony' w odniesieniu do przekaziciela treści objawionej.

Istotnym w obydwu tekstach jest zestawienie tych właśnie terminów, które są podstawą do żywej dyskusji wśród egzegetów Koranu na temat tego, czy Mahomet posiadał sztukę czytania i pisania. W ogólnych zarysach dyskusja ta była już przedstawiona w związku z analizą S. 96, 1—5, gdzie występuje rozkaz *iqra* — 'czytaj', 'głoś', 'recytuj' wypowiedziany przez istotę transcendentną (archanioła Gabriela) do Mahometa. Nöldeke<sup>288</sup> omawia szczegółowo argumenty przemawiające zarówno za tym, iż Mahomet posiadał sztukę pisania

<sup>287</sup> Por. T. Nöldeke, dz. cyt. 1, 53, uw. 1.

<sup>288</sup> Por. tamże.

i czytania, jak i za tym, że jej nie posiadał. Autor ten wskazuje na brak dostatecznych danych źródłowych, mogących stanowczo rozstrzygnąć ten problem i w konkluzji dochodzi do wniosku, iż Mahomet rzeczywiście, zgodnie z brzmieniem S. 7, 156. 158, był analfabetą<sup>289</sup>. W związku z tym Nöldeke przyznaje, iż istotne fragmenty swej doktryny w zakresie tematyki biblijnej Mahomet zaczerpnął z ustnych wiadomości uzyskanych od Izraelitów i chrześcijan, niekoniecznie z okazji swych handlowych podróży do Syrii, a raczej dzięki pokaźnej ilości przedstawicieli środowiska biblijnego na terenie Mekki i okolicy<sup>290</sup>. Sposoby, jakimi Mahomet uzyskiwał wiadomości z zakresu tematyki biblijnej były, zdaniem Nöldeke, dość liczne. Mimo to — Mahomet uważał posiadanie wiedzy o objawieniu biblijnym za wynik udzielonego jemu odrębnego objawienia od Boga za pośrednictwem osoby transcendentnej — archanioła Gabriela. To przekonanie Mahometa o transcendentnym źródle jego wiedzy w zakresie tematyki biblijnej stało się jednym z argumentów wysuwanych zarówno w tekstach Koranu, jak i przez późniejszą apologetykę muzułmańską, na poparcie tezy o transcendentnym autorstwie księgi Koranu. W świetle tekstów S. 7, 156. 158 dowodem tego, że Koran został objawiony Mahometowi, miała być okoliczność, iż Mahomet, jako posłaniec Boga i prorok był ummi, nieuczonym, analfabetą.

Jednakże tego rodzaju postawa może narazić się na zasadnicze dwa zarzuty: Przede wszystkim fakt, iż Mahomet nie umiał czytać ani pisać nie dowodzi, iż nie mógł on czerpać wiadomości drogą ustnych informacji. Po drugie — mógł on być autorem Koranu w taki sposób, w jaki często w owych czasach tworzono księgi: dyktował on bądź w celu utrwalenia pamięciowego bądź utrwalenia na piśmie przez sekretarza istotną treść, mianowicie wiadomości historyczne i doktrynalne zaczerpnięte z tematyki biblijnej, które przetwarzał w dość swobodne parafrazy, a następnie dodawał do tego wła-

---

<sup>289</sup> Por. H. Wehr, dz. cyt. 22-b.

<sup>290</sup> Por. T. Nöldeke, dz. cyt. 1, 11—18.

sne interpretacje i refleksje. Szatę, formę literacką niewątpliwie mógł nadawać tej treści sekretarz, który ze swej strony obdarzony był wysokimi uzdolnieniami literackimi. Jednakże jest rzeczą również możliwą, iż Mahomet w czasie wygłaszania treści Koranu nadawał jej ściśle określoną formę literacką, w jakiej poszczególne fragmenty były utrwalane pamięciowo bądź od razu na piśmie<sup>291</sup>. Natomiast o kolejny układ poszczególnych wierszy i dłuższych fragmentów (surat) Mahomet zdawał się nie dbać, zapewne nie przewidując przyszłych, po jego śmierci, sporów o autentyczność i kolejność najdrobniejszych fragmentów Koranu, zwłaszcza, iż myślenie jego perspektywiczne sięgało nie tyle spraw drobnych, szczegółowych, ile zagadnień zasadniczych, światopoglądowych, ostatecznych. W ten sposób całkowite zebranie fragmentarycznie powstałych tekstów Koranu było ze strony autora bardzo utrudnione.

W świetle rozważań, jakie podejmuje Nöldeke na temat sposobu i okoliczności utrwalania treści Koranu bezpośrednio po wygłoszeniu jej przez Mahometa, staje się widocznym, iż ten etap powstawania Koranu nie nosił bynajmniej znamion cudownych. Dyskusji może jedynie podlegać problem, w jaki sposób treść Koranu pojawiła się po raz pierwszy w świadomości Mahometa: czy drogą zewnętrznych, cudownych objawień, czy też drogą naturalnych refleksji o tematyce religijno-moralnej, rozbudzonych wiadomościami, jakie do Mahometa przeniknęły ze strony środowisk religijnych jemu współczesnych na terenie Arabii i terenach sąsiednich (politeistycznego-mekkańskiego, biblijnego). Z dotychczasowych rozważań o historyczności objawień, jakie przeżył Mahomet, oraz o jego zależności historycznej i psychologicznej od środowisk religijnych można wnioskować, iż za tezę o naturalnym, ludzkim, a więc nie transcendentnym, pochodzeniem treści Koranu przemawiają zdecydowanie poważniejsze, bardziej przekonujące argumenty, aniżeli za poglądem o nadnatu-

---

<sup>291</sup> Por. tamże.

ralnym, boskim pochodzeniu treści tej księgi. Tak więc należy szukać dalszych argumentów w samej treści i formie Koranu, któreby mogły przemawiać za cudownym pochodzeniem tej księgi czyli za jej transcendentnym autorstwem.

W ten sposób zostały w zasadzie wyczerpane wszystkie teksty Koranu mówiące o wewnętrznych walorach tej księgi i o argumentach wewnętrznych, przemawiających za cudownym, transcendentnym jej pochodzeniem i autorstwem.

Pozostaje przeto jeszcze do sprawdzenia, czy niezależnie od tych wypowiedzi koranicznych, z punktu widzenia krytyki literackiej, można potwierdzić tezy wysuwane przez autora Koranu na temat wartości tej księgi jako cudu uwierzytelniającego posłannictwo prorocze Mahometa.

Odpowiedź na to zagadnienie próbują dać zarówno ortodoksyjni teologowie muzułmańscy jak i krytycy liberalni.

Zarysowuje się w tym zakresie kilka istotnych tematów: problem treści poza-religijnej Koranu (wiadomości o tematyce ogólnonaukowej), problem formy literackiej (artyzm języka, forma prozy rymowanej *sağ'*, stylistyka, retoryka), problem krytyki interpretacyjnej, wreszcie problem zarzutów przeciw treści Koranu jako przeciwstawienie wysuwanych w Koranie poglądów o braku błędów w tej księdze.

Według niektórych dogmatyków muzułmańskich Koran jest utworem o charakterze wyłącznie religijnym i nie ma nic wspólnego z tematyką pozareligijną<sup>292</sup>. Natomiast prof. Abd al-Halin twierdzi<sup>293</sup>, iż w Koranie zawarte są wiadomości z zakresu nauk społecznych, ekonomicznych, polityczno-prawnych, filozoficznych, psychologicznych, będące nawet podstawą dla najnowszych poglądów naukowych w tych dziedzinach i przez najnowszą naukę sprawdzone. Tego rodzaju walory Koranu mają również, zdaniem tego autora, świadczyć o transcendentnym pochodzeniu tej księgi.

W zakresie nauk religioznawczych prof. Farid Wagdi<sup>294</sup>

---

<sup>292</sup> Por. tamże.

<sup>293</sup> Por. tamże, 1, 45.

<sup>294</sup> Por. H. Stieglecker, dz. cyt. 388, n. 691.

wskazuje na teksty koraniczne, które mają przedstawiać monoteizm jako pierwotną religię ludzkości, wbrew panującym do niedawna jeszcze poglądom o ewolucji pojęć religijnych w ciągu wieków — z początkowego politeizmu poprzez heno-teizm do monoteizmu, poglądom obalonym dopiero ostatnio przez Maxa Müllera<sup>295</sup>, a wyrażonych już w Koranie. Koran zatem wyprzedził w swych poglądach o kilka wieków najnowsze wyniki badań religioznawczych.

Jako dowody, iż Koran wyraża potwierdzony dopiero ostatnio pogląd o monoteizmie jako pierwotnej religii ludzkości, Farid Wagdi przytacza S. 30, 29 mówiącą o wartości prawdziwej (monoteistycznej) religii jako o 'dziele stwórczym Boga', dziele, którego nie można w niczym zmienić, S. 2, 209 i S. 10, 20, gdzie wspomniane jest, iż ludzie tworzyli pierwotnie jedną wyłącznie gromadę religijną, a na skutek późniejszych wypaczeń popadli w politeizm, skąd pojawiła się konieczność zesłania przez Boga proroków, którzy mieli przywrócić pierwotny charakter religii (monoteizm)<sup>296</sup>.

Fakt, iż w Koranie monoteizm przedstawiony jest jako religia pierwotna ludzkości rzeczywiście może być dowodem wielkiej przenikliwości i intuicji autora tej książki, lecz bynajmniej nie uwierzytelnia jeszcze prawdziwości jego posłannictwa ani transcendentnego, ponadludzkiego pochodzenia treści Koranu. Zgodność Koranu z wynikami najnowszych badań religioznawczych na temat pierwotnego charakteru religii można wytłumaczyć w sposób naturalistyczny, bez konieczności odwoływania się do ingerencji czynnika nadnaturalnego (autora transcendentnego, ponadludzkiego).

W podobny sposób, jako przejaw cudownego charakteru Koranu, ujmowane są przez niektórych teologów muzułmańskich, m. i. Farida Wagdi, teksty Koranu zawierające wiadomości z zakresu nauk społecznych, zwłaszcza tezę o pochodzeniu i charakterze władzy rządzenia, o roli całej społeczności w decydowaniu o własnych losach i o ograniczonym

---

<sup>295</sup> Por. tamże.

<sup>296</sup> Por. tamże.

zakresie władzy przywódców. Te postępowe wyniki badań ze strony socjologii nowoczesnej, powstałej dopiero w 19 w., były już antycypowane, zdaniem F. Wagdi, w tekstach Koranu, o czym ma świadczyć S. 13, 12, mówiąca, iż Bóg niczego nie zmienia w narodzie zanim nie zmieni tego, co jest w duszy narodu, a więc — że zmiany zewnętrzne w strukturze społeczeństwa dokonują się wskutek zmian struktury psychicznej — oczywiście z natchnienia boskiego, którego przekazicielami są prorocy. Według F. Wagdi głoszenie tej zasady w Koranie ma być dowodem, iż księga ta jest 'cudem naukowym'. Autor ten powołuje się także na tekst S. 33, 62, mówiący o skuteczności i niezmienności praw odwiecznych pochodzących od Boga, S. 35, 41; S. 48, 23; S. 7, 31, mówiący o ograniczonym czasie istnienia i rozwoju poszczególnych społeczności ludzkich<sup>297</sup>.

Z punktu widzenia krytyki obiektywnej nawet w takich, skądinąd trafnych stwierdzeniach Koranu, trudno doszukać się elementów cudownych, niezwykłych, mogących świadczyć o transcendentnym pochodzeniu tej księgi. Wszystkie te stwierdzenia można uznać za wynik naturalnej, choć może niezwykle przenikliwej intuicji historycznego (ludzkiego) autora.

Także niektóre stwierdzenia z zakresu wiedzy medycznej, występujące w Koranie, traktowane są niekiedy jako dowód cudownego charakteru tej księgi. Tak np. zakaz używania alkoholu wyrażony przez Mahometa pod adresem wiernych miał być dowodem cudownego charakteru Koranu, gdyż szkodliwość alkoholu uznana dopiero przez naukę 20 w. ukazana już została w sposób niezwykły w Koranie, o czym wspominają S. 2, 116 i S. 5, 92 ns.<sup>298</sup>.

Przeświadczenie Mahometa o szkodliwości alkoholu nie musiało być jednak wyłącznie wynikiem cudownych objawień:

---

<sup>297</sup> Por. tamże.

<sup>298</sup> Por. Al-Baidawi, *Commentarium in Koranum*, ed. H. O. Fleischer, Lipsiae, 1846—48.

wystarczyła uważna obeserwacja skutków używania alkoholu, aby Mahomet, jako człowiek rozumny i praktyczny uznał potrzebę wydania zakazu spożywania alkoholu. Argument przeto, iż Koran na kilkanaście stuleci wyprzedził w sposób cudowny zdobycze najnowszej medycyny, traci w ten sposób swoją wartość <sup>299</sup>.

Jako argument uwierzytelniający cudowny i transcendentny charakter Koranu wysuwana jest także forma literacka tej księgi, a mianowicie artyzm języka, forma prozy rymowanej sag, styl i retoryka.

Obrońcy tezy o boskim pochodzeniu Koranu wskazują, iż język tej księgi religijnej jest swojego rodzaju, wyjątkowy, niepowtarzalny, nie mający odpowiednika w żadnym innym dziele literackim o podobnej tematyce. Język Koranu przełamuje wszelkie prawa stylistyczne różnych rodzajów (gatunków) literackich. Zarówno piękno i jasność, dobór i bogactwo wyrażań i zwrotów, jak i obfitość i różnorodność tematów, jakie ukazuje Koran, dają tej księdze zasadniczą przewagę nad wszystkimi innymi księgami religijnymi, a także nad utworami literackimi pozareligijnymi napisanymi w języku arabskim. O ile autorzy utworów literackich poza Koranem w języku arabskim ujawniają różnorodne braki i ograniczenia, o tyle Koran jest pod względem doskonałości swej formy literackiej wszechstronnie zorientowany we wszystkich poruszanych w nim tematach <sup>300</sup>.

Argumenty te niewątpliwie przemawiają na korzyść tezy o pięknie i bogactwie literackim Koranu. Fakt, iż autorem tak doskonałego dzieła nie mógł być analfabeta świadczyć ma o transcendentnym, boskim autorstwie tej księgi. Jednakże

---

<sup>299</sup> Temat ten wyłonił się w sposób szczególny w związku z odbytym w r. 1928 międzynarodowym kongresem antyalkoholowym w Antwerpii, por. Ahmed Effendi Ghulush, art. w *Magallat* 6, 1935, zał. 50—55, cyt. wg H. Stiegleckera, dz. cyt. 391, n. 696.

<sup>300</sup> Por. H. Stieglecker, dz. cyt. 388 ns.



przesłanka, iż treści głoszonej przez Mahometa mógł nadawać formę literacką uzdolniony i wykształcony pod względem literackim jego sekretarz (Zaid Tābit), osłabia w znacznym stopniu wartość argumentu wspierającego tezę o cudownym charakterze Koranu. Natomiast fakt doskonałości literackiej Koranu przy analfabetyzmie Mahometa stanowi, jak dotychczas, pierwszy argument zmierzający do uwierzytelnienia tezy o ponadludzkim pochodzeniu tej księgi, o ile oczywiście przyzna się mimo wszystko, iż pierwszym ludzkim głosi-cielem treści koranicznej był rzeczywiście Mahomet.

Przeciw argumentacji zawartej zarówno w wypowiedziach Koranu, jak i wyrażanej przez muzułmańskich autorów na temat cudownego charakteru formy i treści Koranu wysuwane są liczne zarzuty ze strony krytyki:

Jakkolwiek cudowny charakter Koranu uznawany jest przez wszystkich muzułmanów, jednak nie wszyscy są zgodni co do zagadnienia, w czym konkretnie przejawia się, na czym polega cudowna właściwość tej księgi. Co prawda zarówno forma językowa, przepowiednie, dzieje proroków, brak sprzeczności wewnętrznych, analfabetyzm Mahometa, treść naukowa Koranu w przekonaniu mahometan są dowodami transcendentnego autorstwa Koranu, lecz żaden z poszczególnych argumentów nie może stanowić samodzielnego dowodu, iż Koran jest cudem uwierzytelniającym profetyzm Mahometa. Niektórzy nawet twierdzą, iż żaden z wymienionych czynników nie stanowi takiego dowodu, a cud Koranu polega wyłącznie na tym, że przeciwnicy Mahometa nie zdołali dostarczyć dzieła literackiego o równej z Koranem wartości (teoria sarfa). Zarzuca się mianowicie, iż nie można wnosić o cudownym charakterze Koranu w ogólności, jeśli brak jest konkretnych dowodów wskazujących na czym polega ta niezwykłość w szczególach.

Liczne zarzuty wysuwane są przeciw twierdzeniu, iż Koran pod względem językowym jest cudem, gdyż nie można go porównać z jakimkolwiek rodzajem literackim — ani prozą, ani poezją. W Koranie często powtarzają się zdania, iż nie

jest on poezją, w związku z przytaczanym zarzutem przeciwników Mahometa, iż on sam jest marzycielskim poetą, a jego dzieło marzeniem lub poezją (S. 21, 5; S. 52, 30). Jako odpowiedź w Koranie wysuwane jest zaprzeczenie twierdzenia, jakoby Mahomet był poetą (S. 36, 69) a Koran dziełem poety (S. 69, 41). Przyczyna nieufności do cudownego charakteru Koranu wskazana jest w S. 22, 224 ns., mianowicie brak postawy uczciwości u pogańskich poetów arabskich i zła wola przeciwników Mahometa.

Przeciw pogładowi teologów twierdzących, iż Koranu nie można porównać z żadnym rodzajem literackim gdyż jest on cudem językowym, przeciwnicy wysuwają zarzut, iż w Koranie można dostrzec formy literackie występujące we współczesnej powstawaniu Koranu poezji arabskiej, jak ramal, muta qarib, ragaz, wafir. W odpowiedzi na ten zarzut al-Baqillani stwierdza, że gdyby rzeczywiście Koran ujawniał znane wówczas formy literackie, przeciwnicy Mahometa, posiadający w swym gronie mistrzów słowa, nie omieszkaliby podjąć naśladownictwa Koranu w celu wykazania ludzkiego, a nie transcendentnego autorstwa tej księgi. Al-Baqillani wskazuje, iż zgodnie z opinią rzeczoznawców islamistycznych pojedynczy wiersz nie może uchodzić za 'utwór poetycki'. Utwór poetycki znamionuje używanie poetyckich form, metrum, rymów, a nie przypadkowe i nieświadomie stosowane elementy poetyckie. W Koranie mogą sporadycznie występować elementy poetyckie, lecz nie decydują one o przyznaniu poetyckiego charakteru całości tej księgi, a tym bardziej — o przyznaniu Mahometowi miana poety. Poza tym — w Koranie występują wyraźne stwierdzenia, iż księga ta nie jest utworem poety<sup>301</sup>.

Dyskutowane jest także zagadnienie formy sag' jako argumentu mającego decydować o transcendentnym charakterze Koranu. Sag' jest formą mowy bez metrum, w której w krótszych lub dłuższych odstępach stosowane są rymy. Nawet

---

<sup>301</sup> Por. al-Baqillani, dz. cyt. 54—59, cyt. wg H. Stiegleckera, dz. cyt. 397.

wśród niektórych muzułmanów panuje pogląd, iż w Koranie występują rymy sag' dość często, gdyż forma ta podkreśla sakralny charakter księgi podobnie jak w innych księgach typu sakralno-religijnego. Np. wiersze, w których na przemian jako ostatnie występują imiona Mojżesza i Aarona. Rymy te są wyraźnie zamierzone przez autora, czego dowodzi ich częstotliwość.

Natomiast inna grupa teologów muzułmańskich odrzuca sag' jako część składową tekstu Koranu jeszcze bardziej stanowczo aniżeli przypuszczenie, iż Koran jest dziełem poetyckim, gdyż właśnie sag' była formą używaną przez jasnovidzów i wróżbitów, a Mahomet wyraźnie bronił się przed mianem wróżbity (kahina).

Wraz z al-Baqillani przedstawiciele tej grupy wskazują, iż gdyby Koran zawierał w sobie styl sag' — wówczas nie różniłby się od innych dzieł literackich i przez to nie ujawniałby swego cudownego charakteru. Poza tym — styl sag' podlega surowym zasadom, jakich muszą przestrzegać autorzy korzystający z tej formy, inaczej utwór zdradzałby liczne błędy i niezręczności przeciwne tym zasadom. Natomiast to, co w Koranie uchodzi za sag', nie odpowiada zupełnie zasadom tej formy ogólnie obowiązującym: byłyby to przykłady sag' bardzo nieudolne gdyby je za takie należało uważać. Al-Baqillani przytacza szereg tekstów, które pod względem językowym same w sobie są bez zarzutu, o ile nie przypisuje się im formy rymowanej sag'. Skoro zaś Koran napisany jest w zwykłym sag' i do tego złym — staje się niezrozumiałym, że biegli w piśmie z czasów Mahometa podziwiali mimo wszystko artyzm języka Koranu i podejrzewali Mahometa, iż jest czarownikiem, nie mogąc inaczej wytłumaczyć niezwyklej stylistyki Koranu. Al-Baqillani wskazuje, że częste przedstawienia Mojżesz-Aaron nie zmierzają do utrzymania stylu sag', lecz do podkreślenia specyficznego artyzmu językowego Koranu, górującego nad innymi utworami literackimi. Powtórzenia podobnych treściowo wątków tematycznych, zwłaszcza

dziejów proroków biblijnych, nadają całości specyficzny charakter, który ze swej strony uniemożliwił przeciwnikom Mahometa naśladowanie Koranu. Gdyby przeciwnicy posiadali zdolność naśladowania tej specyficznej dla Koranu stylistyki — niewątpliwie wykorzystaliby to dla wykazania, iż Mahomet jest oszustem, ogłaszającym własne dzieło za pochodzące z objawienia <sup>302</sup>.

Niezależnie od tego, że język Koranu porównywany bywa z poezją o treści pozareligijnej, bądź też, że w formie sag<sup>3</sup> dostrzega się styl pogańskich wróżbitów (kahinów), częstokroć wskazywany jest fakt, iż sposób wyrażania w Koranie jest bardzo prosty i nie przedstawia większych trudności do naśladowania a więc, że styl i retoryka Koranu nie reprezentują niczego nadzwyczajnego, co mogłoby stanowić dowód prawdziwości posłannictwa religijnego Mahometa.

Wysuwany bywa także zarzut, iż teologowie popełniają błąd traktując najkrótszą suratę Koranu jako cud, którego nikt nie może naśladować. Przy porównaniu bowiem najkrótszej suraty Koranu z jakimkolwiek dziełem literackim w języku arabskim nie można stwierdzić żadnej istotnej różnicy, a nawet niekiedy dzieła pozakoraniczne stoją wyżej pod względem językowym. Jeśli tu zatem ma występować zjawisko cudowne, uwierzytelniające posłannictwo Mahometa, różnica między suratą Koranu a innym dziełem literackim winna wskazywać na większą doskonałość suraty w sposób przekonujący i bezpośrednio sprawdzalny.

Odpowiedź na ten zarzut brzmi: Różnica między Koranem a literaturą pozareligijną podlegała jedynie kontroli ze strony mistrzów literatury w czasach Mahometa. Do nich też skierowane było wezwanie Mahometa o dostarczenie równoważnościowego z Koranem dzieła literackiego (tahaddi). Uchylenie się mistrzów słowa od współzawodnictwa z Mahometem w zakresie kompozycji analogicznej do Koranu, miało być, zdaniem teologów muzułmańskich, dowodem niezwyklej, cudownej przewagi Koranu pod względem doskonałości formy lite-

---

<sup>302</sup> Por. T. Nöldeke, dz. cyt. 2, 11—27.

rackiej z powodu transcendentnego autorstwa tej księgi. Inni znów wprost nie dostrzegali żadnej różnicy między Koranem a pozareligijnymi utworami literackimi napisanymi w tymże czasie w języku arabskim, gdyż ludzie ci nie posiadali odpowiednich kwalifikacji krytycznych w tym zakresie, przeto zarzut niefachowców wysuwany przeciw wartości Koranu nie może być brany pod uwagę.

Porównywanie najkrótszej suraty Koranu z innymi dziełami (pozakoranicznymi) jest niesprawiedliwe, gdyż należy porównywać zasadniczo jedynie utwory o podobnym rodzaju literackim. To, że język Koranu nie zawiera w sobie niczego nadzwyczajnego, co by mogło go różnić od literatury pozakoranicznej (pozareligijnej arabskiej), widocznym jest z faktu, iż osoby z bliskiego otoczenia Mahometa, które przyczyniły się do utrwalania treści Koranu, nie były zgodne co do tego, czy poszczególne fragmenty Koranu należały rzeczywiście do całości tej księgi. Tak np. twierdzi Ibn Mas'udi (zm. ok. r. 650), iż S. 1; S. 113 i S. 114 nie należały do Koranu, mimo, że zaliczają się do najbardziej sławnych. Gdyby ich artyzmy językowe były rzeczywiście cudowne, nieosiągalne przez innych autorów, wspomniane suraty należałoby uznać z całą pewnością, bez wątpliwości, za integralną część Koranu. Zarzut, iż wiarygodność poszczególnych fragmentów Koranu zależała od wiarygodności tradentów — teologowie odpierają twierdzeniem, iż już za życia Mahometa, przy jego osobistej aprobacie, całość dzisiejszego Koranu była ogólnie uznana jako objawiona, o czym świadczy większość wiarygodnych przekazów<sup>303</sup>.

W odniesieniu do artyzmu języka Koranu wysuwane są następujące zarzuty:

W każdej sztuce istnieją różne stopnie doskonałości i nie ma granicy, której by nie można było przekroczyć. W każdej epoce może wystąpić ktoś, kto w zakresie tej czy innej sztuki przewyższa współczesnych sobie artystów, jakkolwiek w epo-

---

<sup>303</sup> Por. al-Baqillani, dz. cyt. 54—59.

kach późniejszych może zjawić się jeszcze artysta w tej dziedzinie. Jest przeto możliwe, że Mahomet był największym mistrzem słowa we współczesnej mu epoce na terenie Arabii tak, że nikt nie mógł mu dorównać w dziedzinie literackiej. Tak więc Koran mógł być arcydziełem literackim, przewyższającym wszelkie inne współczesne utwory, lecz nie musiał być dziełem ponadludzkim, czyli pochodzącym od transcendentnego autora (Boga).

Odpowiedzią na ten zarzut jest stwierdzenie, iż cud zawsze jest proporcjonalny do możliwości poznawczych środowiska, w którym występuje. Jeśli w owej epoce i w tymże środowisku Koran był czymś wyjątkowym, niedościgłym, mógł zachwycać i przez to odgrywać rolę cudu uwierzytelniającego, podobnie jak cuda zdziałane przez Mojżesza w dziedzinie magii, która wówczas była w Egipcie sztuką uprawianą przez najwybitniejszych mistrzów, a zarazem sztuką najbardziej rozpowszechnioną i sięgającą szczytów rozwoju. Podobnie więc jak Mojżesz w dziedzinie magii — tak Mahomet w dziedzinie literackiej dla swego środowiska reprezentował najwyższy, nieosiągalny dla jemu współczesnych (w Arabii) poziom i przez to samo uwierzytelniał prawdziwość swego posłannictwa proroczego<sup>304</sup>.

Wreszcie wysuwane są zarzuty przeciw treści Koranu jako argumentu uwierzytelniającego transcendentny charakter tej księgi:

W odniesieniu do spełnienia się wyrażonych w Koranie proroctw Mahometa przeciwnicy wskazują na możliwość przypadkowego zbiegu okoliczności, dzięki czemu wydarzenia zapowiedziane spełniły się, ale nie dzięki proroctwu, lecz dzięki przypadkowi. Odpowiedź ze strony obrońców Koranu stwierdza, że taka przypadkowość w zbyt licznych faktach jest niemożliwa<sup>305</sup>.

Zarzut, iż Koran zawiera liczne oświadczenia niezgodne z prawdą obiektywną, np. S. 6, 38: W piśmie niczego nie po-

<sup>304</sup> Por. tamże, cyt. wg H. Stiegleckera, dz. cyt. 397—399.

<sup>305</sup> Por. H. Stieglecker, dz. cyt. 400, n. 713.

minęliśmy... — S. 6, 59: Żadne ziarno nie tkwi w ciemnościach ziemi i nie ma zielonego... — co by nie było zawarte wyraźnie w księdze (Koranu) ... — — odpieramy twierdzeniem, iż Koran zawiera wszystko to, co jest konieczne dla celów religijnych<sup>306</sup>.

Podobnie inne zarzuty dotyczące licznych powtórzeń, podobnych myśli, pewnych (pozornych) sprzeczności między poszczególnymi wierszami Koranu, odpierane są twierdzeniami, iż są to retoryczne sformułowania zmierzające do podkreślenia doniosłości doktryny objawionej w Koranie<sup>307</sup>.

Mimo przedstawionych wyżej prób obrony przed zarzutami wysuwanymi przez krytykę argumentacja teologów muzułmańskich zmierzająca do wykazania cudownego charakteru Koranu pozostaje w dalszym ciągu nieprzekonywująca. Z przeprowadzonej bowiem poprzednio krytycznej analizy tekstów Koranu dotyczących walorów wewnętrznych tej księgi jako uwierzytelniających jej transcendentne pochodzenie, a także z zobrazowanej w skrócie dyskusji na ten temat widać, iż argumenty mające popierać stanowisko teologiczne były wynikiem założeń subiektywnych, tendencyjnych i nie posiadały dostatecznego uzasadnienia w dowodach pozytywnych. Koran ukazuje się jako dzieło literackie o niewątpliwych walorach artystycznych lecz bynajmniej nie ujawnia wyraźnych, sprawdzalnych obiektywnie, śladów swego transcendentnego pochodzenia.

Zarówno argument, iż Koran nie zawiera sprzeczności wewnętrznych ani błędów, jak i fakt, iż w Koranie występuje treść biblijna, przemawiają co najwyżej na korzyść kwalifikacji naturalnych autora, lecz bynajmniej nie są dowodem, iż autorem musiała być osoba transcendentna.

Natomiast fakt, iż nikt nie podjął wezwania Mahometa o dostarczenie utworu podobnego do Koranu wskazywać może jedynie na odrębność, indywidualność i oryginalność Koranu

<sup>306</sup> Por. al-Igi-al-Gurgani, dz. cyt. 4, 246, 8 ns.; 249, 4, cyt. wg H. Stiegleckera, dz. cyt. 396, n. 706.

<sup>307</sup> Por. al-Igi-al-Gurgani, dz. cyt. 6, 247, 7 ns.; 252, cyt. wg H. Stiegleckera, dz. cyt. 402, n. 719.

przede wszystkim pod względem treści. Wszelka próba naśladowania treści byłaby bądź fałszerstwem bądź powtórzeniem tego samego, a więc trudność byłaby tego samego rodzaju co w próbie naśladowania jakiegokolwiek innego utworu literackiego. Nie dowodziłoby to oczywiście bynajmniej, iż na przeszkodzie stoi wyłącznie transcendentne pochodzenie dzieła oryginalnego, pierwotnego. Trudno jest obronić się przed zarzutem, iż istniały wątpliwości, czy niektóre fragmenty Koranu należały do pierwotnego, oryginalnego tekstu tej księgi i czy pochodziły rzeczywiście od Mahometa. Wątpliwości te wskazywałyby bowiem na istnienie tekstów o podobnej do Koranu wartości, a to już stanowiłoby poważny kontrargument dla przeciwników Mahometa. Wyrażenie *mitl*, podobny (do Koranu) nie precyzuje dokładnie na czym polegać miała konkurencyjna wartość ewentualnego dzieła, którego dostarczenia domagał się Mahomet. Koran zawierał przede wszystkim treść, wyrażał poglądy monoteistyczne, których przeciwnicy, mekkańscy Kurajscy, jako politeiści, nie mogli powtarzać, a przez to — skomponować podobnego treściowo dzieła.

Osiągnięcie najwyższego poziomu w danej dziedzinie sztuki i w danym środowisku świadczyć może jedynie o genialności artysty, lecz nie wskazuje bynajmniej na ponadludzkie, transcendentne pochodzenie dzieła, które artysta przedkłada. Każde bowiem wybitne uzdolnienie mogłoby uchodzić za cud bądź za utwór, którego autorem jest osoba transcendentna. W dziedzinie religijnej wymaga się jedynie od proroka uwierzytelnienia jego posłannictwa poprzez znak niezwykły, cudowny. Jednakże sama treść doktryny wyrażona w formie dzieła literackiego nie może wystarczać jako cud uwierzytelniający.

W ten sposób upada główny argument o transcendentnym pochodzeniu Koranu jako cudu uwierzytelniającego prawdziwość religijnego posłannictwa Mahometa.

### 7. Argumentacja apodyktyczna i emocjonalna

Zasadniczy trzon motywacji roszczeń religijnych Mahometa stanowią w Koranie wypowiedzi, w których wyrażone są zdogmatyzowane deklaracje monoteizmu, jak dowody kosmolo-



giczne i psychologiczne na istnienie Boga, wyznania wiary a także autorytatywnie ujęte wezwania i zachęty do życia religijnego, częstokroć poparte przysięgami, a także obietnice nagrody doczesnej i wiecznej przewidzianej przez wyznawców prawdziwej religii (islamu), oraz ostrzeżenia i groźby kary grożącej za odrzucenie objawienia Koranu, łączące się z przepowiedniami eschatologicznymi — sądu ostatecznego i opisami raju i piekła. Tego rodzaju wypowiedzi z jednej strony charakteryzują osobistą postawę autora — jego mocne przeświadczenie o prawdziwości religii monoteistycznej objawionej w Koranie, którą głosi Mahomet, a z drugiej strony — stanowią argument psychologiczny subiektywny, mający przekonać słuchaczy o prawdziwości posłannictwa religijnego Mahometa. Jest rzeczą znamioną, iż większość tych wypowiedzi datuje się z mekkańskiego okresu działalności Mahometa, jakkolwiek liczne wezwania tego typu przewijają się także i w późniejszych, medyńskich suratach, poprzez cały Koran. Świadczą one o ustawicznym wysiłku autora, Mahometa, w kierunku ujawniania i zwalczania obłudników (hipokrytów — munafiqūna), ukrytych i jawnych wrogów osobistych Mahometa i jego religii.

Jakkolwiek wypowiedzi takie nie mogą stanowić obiektywnego dowodu prawdziwości posłannictwa religijnego Mahometa, jednak jako wyraz najczęściej stosowanej przez niego w Koranie motywacji, rzucają światło na stosunek proroka do najbliższego otoczenia i przez to zasługują na uwagę i krytyczną ocenę.

Ze względu na bardzo obfity materiał, jakiego pod tym względem dostarcza Koran, do charakterystyki tej motywacji roszczeń Mahometa wystarczy przegląd jedynie przykładowych, najbardziej typowych wypowiedzi z tego zakresu.

Wyznania wiary w Jednego, prawdziwego Boga poparte są dowodami kosmologicznymi i psychologicznymi, a także formułami przysięgi, mającej zapewniać prawdziwość teologicznych stwierdzeń. S. 17, 17: A Pan twój jest wystarczający jako Znaczący i Widzący z uwagi na swe sługi. S. 17, 42: Mów, gdyby były z Nim bóstwa, jak oni mówią, wówczas nie szu-

kaliby drogi do Pana Tronu. S. 17, 44: Wysławia Go niebios siedem a ziemia i kto jest na nich obojgu i ze wszystkich rzeczy rozśławia chwałę jego, lecz wy nie rozumiecie ich rozśławiania, a On jest łagodny, miłosierny. S. 18, 38: Ale On jest Bogiem Jedynym, nie ma żadnego (bóstwa) poza Nim, On rozumie wszystkie rzeczy w swej wiedzy. S. 20, 114: I wywyższony Bóg, Król, Prawda (Imekk.). S. 28, 88: I nie umieszczaj wraz z Bogiem bóstwa innego, nie ma bóstwa jak On, wszystko rzecz znika wobec oblicza Jego, On wydaje sąd i do niego (wszyscy) wróć. — S. 34, 1. 2: Chwała Bogu, do którego wszystko (należy) co na niebie i co na ziemi, i chwała (będzie) dla niego w życiu przyszłym, a On jest mądry, światły. S. 29, 5: Ktokolwiek spodziewa się spotkać Boga — sądny dzień wyznaczony przez Boga na pewno nadejdzie. S. 29, 46: A nasz Bóg i wasz Bóg jest Jeden i Jemu należy się poddać. — S. 30, 40 głosi, że Bóg kieruje siłami przyrody, S. 30, 54 wspomina o Bogu jako o Stwórcy ludzi, darzącym ludzi siłą według własnego upodobania, jako o Władcy potężnym i wszechwiedzącym. S. 35, 1—17 opisuje Boga jako Stwórcę nieba, ziemi, aniołów, jako Władcę o mocy nieograniczonej, wskazuje na łaski, jakich Bóg udzielił ludziom, za które należy się Jemu od ludzi wdzięczność. W S. 37, 1—5 stwierdzenie istnienia Jedynego Boga poparte jest wstępną przysięgą: I (przysięgam na) uszeregowanych szeregiem (aniołów) i (na) broniących obroną i (na) czytających upomnienie (tj. Koran), że Bóg ich jest jedyny, Pan niebios i ziemi i tego co między nimi, (On jest) Panem Wschodu... — S. 39, 10—15 zawiera wezwanie do pełnienia powinności względem Boga połączone z obietnicą nagrody, S. 45, 12. 13 Bóg określony jest jako Stwórca morza, a cała przyroda, jako podmiot chwały Boga. S. 10, 104—106 wyraża wyznanie wiary autora wypowiedzi: Mów, o wy ludzie, jeśli jesteście w wątpliwości co do mojej religii, oto ja nie służę (tym) którym wy służycie (bożkom) poza Bogiem, lecz służę Bogu, który powoduje wasze umiowanie i słucham rozkazu abym był (jednym) spośród wierzących... — W wypowiedzi tej osobista postawa wiary autora występuje w roli motywu uwierzytelniającego prawdziwość

doktryny przez niego głoszonej a objawionej w Koranie. Argumentem więc nie jest tu fakt zewnętrzny, pozapodmiotowy, lecz fakt wewnętrzny, psychiczny, subiektywny, mianowicie przeżycie religijne autora wypowiedzi, jego silne przekonanie o słuszności własnych poglądów religijnych. Jakkolwiek wartość uwierzytelniająca tego rodzaju argumentacji obiektywnie jest niewystarczająca, jednak ze względu na okoliczności, w jakich wypowiedź została wygłoszona, a mianowicie w toku dyskusji z przeciwnikami islamu, świadczy ona o uczuciowym, mało krytycznym sposobie przekonywania ze strony autora, o traktowaniu przezeń słuchaczy jako ludzi ulegających sugestiom natury psychologicznej — sugestiom uczuciowym i moralnym.

Podobny charakter pod względem treści i nastroju ukazują dalsze wypowiedzi, zwłaszcza z S. 6, 165, gdzie wspomniane jest, iż każdy będzie musiał zdać sprawę ze swych uczynków przed Bogiem na sądzie, S. 2, 21. 22: O, wy ludzie, służcie Panu waszemu, który stworzył was i tych, którzy (byli) przed wami, sprawił abyście mu służyli, który uczynił dla was ziemię siedliskiem i niebios a dachem, i zesłał z niebios wodę i sprawił, że wydobyły się z niej owoce jako pokarm dla was i nie czyńcie Bogu (nikogo) równym jeśli (jesteście) rozumni. S. 2, 105 — obiecuje nagrodę za modlitwę i jałmużnę a także wolność od cierpień, S. 3, 198. 190: W stworzeniu niebios i ziemi i zmiany nocy i dni — tam są zapewne znaki dla ludzi rozumujących. S. 2, 267. 268, w której Bóg nazwany jest jako wystarczający sam sobie, godny uwielbienia i udzielający mądrości ludziom dobrej woli. Wyznania wiary połączone z formułą modlitwy wyrażone są w S. 87, 1—6: Wysłuchaj imię Pana twojego, który stworzył i udoskonalił (stworzył), który włada (nimi) i kieruje (nimi), który rozpościera łąkę i czyni ją suchym sianem... — S. 95, 1—5: I (przysięgam na) figę i oliwkę i górę Synaj i ten kraj wierny (tj. ojczyznę, wierną Bogu), oto stworzyliśmy człowieka w najpiękniejszym kształcie. S. 109, 1—6: Mów, o, wy niewierni, nie służę (temu) komu wy służycie, ani wy nie służycie (Temu) komu ja służę, ani ja nie jestem sługą (tego) czego wy jesteście sługami, ani wy

nie jesteście sługami (tego) kogo ja jestem sługą, wy macie waszą wiarę, a ja mam moją wiarę. S. 3, 191—194: Którzy wspominają Boga stojąc i siedząc i na osobności i rozpamiętują stworzenie niebios i ziemi, Panie nasz, nie stworzyłeś tego na próżno; chwała Tobie, oddal od nas karę ognia, Panie nasz, oto Ty jesteś, który pogrążasz w ogniu. Dalsze wiersze wyrażają błaganie o przebaczenie Boga za grzechy i błędy a także prośbę o śmierć w sprawiedliwości. S. 5, 120: Do Boga (należą) niebios a i ziemia i to co na nich a On jest nad wszelką rzeczą władny. S. 6, 54—58 ukazuje proroka jako tego, który powołuje do życia w wierze, lecz który nie może wpływać na sprawiedliwe wyroki Boga. S. 33, 1: O, ty proroku, lękaj się Boga i nie ulegaj niewiernym i obłudnikom, oto Bóg był wiedzący, mądry (3 med.).

Wzmocnieniem tych oświadczeń są liczne wypowiedzi zawierające kosmologiczne i psychologiczne dowody istnienia Boga. Datują się one przeważnie z wczesnego okresu działalności Mahometa, co wskazuje na to, iż Mahomet początkowo bardziej odczuwał potrzebę uwierzytelnienia swych roszczeń religijnych zmuszony poniekąd uzasadniać rozumowo głoszoną przez siebie doktrynę Koranu. Noszą one także znamiona motywacji subiektywnej, jakkolwiek szukają poparcia w faktach zewnętrznych — w zjawiskach przyrody. Stanowią one jak gdyby stadium pośrednie między motywacją subiektywną, psychologiczną, a motywacją obiektywną, opartą na faktach zewnętrznych. Charakteryzują one poza tym postawę autora a pośrednio — psychikę jego słuchaczy.

Widać to m. i. w S. 17, 12: I uczyniliśmy noc i dzień znakami naszymi i zatarliśmy znaki nocy i uczyniliśmy znaki dnia widzialnymi abyście pożąдали łaski Pana waszego i abyście poznali liczbę lat i rachunek i wszelkiej rzeczy i abyście oddzielali to szczegółowo. S. 17, 97: A kogo prowadzi Bóg ten postępuje prawidłowo, a kto błądzi, oto nie znajduje (Bóg) dla nich obrońców poza Nim (tj. Bogiem) i zgromadzi ich w dniu zmartwychwstania przed ich obliczami (według ich rodzajów), ślepych, niemych i głuchych, nie unikną piekła

(1 mekk.). S. 64, 1—4: Wychwała Boga (to) co na niebiosach i co na ziemi, do Niego należy panowanie i do Niego chwała a On jest nad wszelką rzeczą Władcą (Potężnym), On (jest tym) który stworzył ich (ludzi) a z nich (jest) niewierny i z nich (jest) wierny a Bóg o tym, co oni czynią, wie; (On) stworzył niebosa i ziemię naprawdę i (On) ukształtował was i przyozdobił wasze kształty i do Niego należy ukształtowanie. — Podobną treść zawiera S. 3, 189. 190; S. 24, 35: Bóg jest światłem nieba i ziemi, On oświeca jak lampa płonąca, lampa w szklanym naczyniu, szklane naczynie jak gwiazda. 36: W domach (świątyniach) słucha Bóg (zezwała) aby wynoszone było i wspomniane w nich imię Jego, wystawiane jest Jemu w nich (Imię Jego) rankiem i wieczorem.

W wypowiedziach tych widać dużą dozę poezji, jakkolwiek utrzymanej w formie nierymowanej. Zjawiska przyrody są dla autora osnową, na której kreśli on bogaty i barwny literacko obraz panowania prawdziwego Boga nad światem. Niewątpliwie takie ujęcia treści religijnej mogły oddziaływać na uwrażliwionych w zakresie poezji Arabów. Znajomość ich psychiki pozwoliła autorowi wywoływać w nich silne wzruszenia estetyczne a za ich pośrednictwem rozbudzać uczucia religijne. Jednakże dotychczasowe treści politeistyczne autor Koranu zastępuje treścią monoteistyczną. Tego typu motywacja posiada charakter nie tyle argumentacji ile raczej oddziaływania, sugestii psychologicznej obliczonej głównie na stronę uczuciową słuchaczy.

Wyznania wiary monoteistycznej poparte są częstokroć przysięgami, zaklęciami, wezwaniami Boga na świadka, zwłaszcza w najstarszych, mekkańskich suratach. Wstępne wiersze poszczególnych rozdziałów Koranu mają swą sugestywną, uczuciowo zabarwioną formą przekonać o prawdzie dalszej treści, doktrynalnej, teologicznej. Wyrażenia użyte w tych wezwaniach mają przeważnie sens poetycki, przenośny, zaczerpnięte są z dawnych wierzeń politeistycznych o siłach przyrody i siłach kosmicznych. Niekiedy nawiązują do treści biblijnej, której wpływy są widoczne.

Najbardziej charakterystyczne pośród tych wypowiedzi ukazują teksty: S. 52, 1—5 (1 mek.<sup>308</sup>): I (przysięgam na) górę (Synaj) i na księgę napisaną na pergaminie rozpostartym i na dom zamieszkały. Słowa te zapewne odnoszą się zarówno do treści objawienia udzielonego niegdyś na górze (Synaj) jak do objawienia Koranu, którego fragmenty utrwalane były na pergaminach. Autor powołuje się na to, co uważa za przedmiot czci, a więc ma to być zapewnieniem prawdziwości jego słów. S. 77, 1—7 (1 mek.): I (przysięgam na) posłańców (tj. aniołów) uszeregowanych i (na) wichury jak burza, i rozproszenia (wiatrem) rozproszeniem, i oddziały (idące) rozdzielaniem i (na) grożących napomnieniem, przebaczeniem albo ostrzeżeniem, oto napominający na pewno spełnią (swe) obietnice. Jest to poetycka wizja przypuszczalnie wydarzeń ostatecznych, kiedy duchy niebieskie zastępami pojawią się aby rozstrzygnąć losy ludzkości. Przekonanie autora o spełnieniu się tych wizji występuje w tej wypowiedzi w roli motywu uwierzytelniającego prawdziwość dalszych oświadczeń. Podobnie brzmi S.79, 1—5 (1 mek.): I (przysięgam na) porywających dusze (ludzkie) gwałtownością (na aniołów unoszących dusze ludzkie do nieba), i na tych, którzy unoszą się łagodnie i na unoszących się z prędkością i (na) dowodzących sprawiedliwością i (na) kierujących rozkazem. — Słowa te także nawiązują do wydarzeń eschatologicznych, będących gwarancją prawdy objawionej w Koranie. S. 85, 1—3 (1 mek.): I (przysięgam na) niebiosa posiadające wieżyce i (na) dzień obiecany i (na) świadczących i (na) poświadczonych. S. 84, 1—4: Gdy niebiosa rozrywają się i słuchają Pana swego i stają się zdolne i gdy ziemia jest rozpostarta i odrzuca to, co na niej staje się próżne. W S. 86, 1—3 (1 mek.) przenośnia poetycka użyta w pierwszym wierszu wyjaśniona jest natychmiast w wierszu następnym: I (przysięgam na) niebiosa i pukającego (nocą) i co pouczy ciebie czym jest pukający (nocą) — (jest to) gwiazda jaśniejąca. Wezwanie to jest we-

---

<sup>308</sup> Por. tamże.

dług komentarzy<sup>309</sup> aluzją do objawienia Mahometowi Koranu nocą. Treść objawiona przyrównana jest do nocnego gościa bądź do gwiazdy rozjaśniającej ciemności niewiary okresu politeizmu (gahilijatu). S. 89, 1—3 (1 mek.): I (przysięgam na) jutrzeńkę i na nocy dziesięć i (na) podwójne (parzyste) i (na) pojedyncze (nieparzyste) i na noc kiedy zanika, czy w tym (jest) przysięga (dostateczna) dla tego (człowieka) któremu jest zabronione. S. 91, 1—7 (1 mek.): I (przysięgam na) słońce i jasność jego i (na) księżyc gdy kryje się za nie (za słońce) i (na) dzień gdy się ukazuje i (na) noc gdy go zaciemnia (zaciemnia dzień) i (na) niebiosą i (Tego) co je stworzył i (na) ziemię i (Tego) co ją rozpostarł i (na) duszę i (Tego) co ją udoskonalił... — S. 92, 1—3 (1 mek.): I (przysięgam na) noc gdy zaciemnia i (na) dzień gdy rozjaśnia i (Tego) co stworzył mężczyznę i niewiastę. S. 100, 1—4 (1 mek.): I (przysięgam na) zastępy (szeregi) rumaków i na przebiegających walką (z łoskotem) i (na) sypiących iskrami, zaprawdę człowiek niewdzięczny jest Stwórcy swojemu. S. 75, 1—3: Zaprawdę ja wzywam dzień zmartwychwstania i zaprawdę wzywam ducha oskarżyciela, czyż nie myśli człowiek, że My nie będziemy zbierać kości jego. Także i w tych wypowiedziach perspektywy wydarzeń ostatecznych występują w roli motywów uwierzytelniających prawdziwość doktryny Koranu. Wezwania nacechowane dużą dozą dynamizmu uczuciowego świadczą o silnym przekonaniu autora co do słuszności głoszonych słów, a jednocześnie ukazują jego niewątpliwe usposobienie poetycko-mistyczne.

Zbliżone treściowo do zaprzysiężeń są występujące w Koranie wezwania Boga na świadka prawdziwości objawienia. Przykładem jest wypowiedź z S. 29, 52 (3 mekk.): Mów, Bóg mój jest wystarczający jako świadek między mną a wami, On zna co jest na niebie i na ziemi, a ci, którzy wierzą w fałsz i nie wierzą w Boga poniosą stratę... S. 33, 55 (2 mek.): Oto Bóg był nad wszelką rzeczą świadkiem (sahīdan). S. 4, 79

<sup>309</sup> Por. tamże, cyt. wg H. Stiegleckera, dz. cyt. 403 ns.

(med.): ... i posłaliśmy ciebie jako posłańca (rasūlan) i wystarcza Bóg jako świadek (ṣahīdan). — Występujące w ostatniej wypowiedzi roszczenie Mahometa jako posłańca (apostoła) Boga poparte jest stwierdzeniem, iż o prawdziwości tego posłannictwa wystarczającym poświadczycielem (ṣahīdan) jest Bóg.

Zarówno zaprzysiężenia, zaklęcia, formuły przysięgi jak i wezwania Boga na świadka prawdziwości wyrażanych w Koranie myśli występują wszędzie jako motywy wiarygodności. Jest to typowa dla mentalności ludzi prostych i mało krytycznych argumentacja, w której elementem przekonywującym jest nie fakt zewnętrzny, pozapodmiotowy, lecz osobiste kwalifikacje autora. Mocne przekonanie o słuszności własnych poglądów autor stawia jako gwarancję prawdziwości tego, co głosi. Formuły przysięgi, wezwania Boga, bądź sił przyrody, na świadka własnej prawdomówności odgrywały u ludów prymitywnych doniosłą rolę. Były one często stosowane w wypadkach, gdy brak było świadectwa innego, sprawdzalnego dla wszystkich. Jednocześnie silne przeświadczenie o możliwości interwencji tych mocy nadludzkich, które wzywane były w przysiędze, decydowało o jej sile przekonywania. Wartość przysięgi była tak doniosła, iż krzywoprzysięstwo uważane było za jedno z najcięższych przestępstw i surowo karane. Dlatego też posługiwanie się przez Mahometa przysięgą jako motywem uwierzytelniającym staje się zrozumiałe na tle warunków ówczesnych i zwyczajów panujących wśród mekkańskich Kurajszytów. Autor liczył się ze skutecznym działaniem przysięgi i uważał ją nawet za dostateczny sprawdzian swych poglądów. Uchylając się od spełniania żądanych od niego cudów bronił swych oświadczeń posługując się przysięgą.

Innego rodzaju wypowiedzi wyrażają sugestie w postaci zachęty w kierunku wzbudzenia życia religijnego, zwłaszcza wiary w Prawdziwego Boga. S. 20, 30 (1 mek.): Znoś cierpienie to, o czym inni mówią i chwal Pana twego przez uwielbienie Go przed wschodem słońca i przed jego .



zachodem i podczas godzin nocy także Go wychwalaj i podczas części dnia tak, że będziesz dobrze upodobanym. S. 53, 62: Czyńcie posłuszeństwo Bogu i służcie Mu. S. 73, 20: I proście o przebaczenie Boga gdyż Bóg jest przebaczący, łaskawy. Podobną treść zawierają S. 17, 15; S. 74, 1—8; S. 75, 1—30; S. 87, 1—15; S. 96, 1—19; S. 108, 2. Treść doktrynalna przechodzi stopniowo w treść subiektywną, argumenty ustępują zachętom moralnym, które jako bardziej bezpośrednio oddziałujące na psychikę słuchaczy mogły wywołać zamierzony przez autora skutek — nawrócenie na religię objawioną w Koranie. Mimo tego rysu motywacyjnego krytyczna, obiektywna wartość tego rodzaju argumentacji jest niewystarczająca dla uznania faktu objawienia, jednakże świadczy o postawie wiary samego autora wypowiedzi.

Z zachętami łączą się logicznie obietnice nagrody, zarówno jeszcze oczekujące wiernych wyznawców Koranu w życiu doczesnym jak przede wszystkim w życiu przyszłym, wiecznym. Wskazują na to wypowiedzi z S. 18, 107; S. 52, 19—27; S. 69, 1—12; S. 72, 2—18; S. 76, 5: Sprawiedliwi zapewne piją z naczynia mieszaninę, w której jest kamfora. S. 76, 6; S. 76, 11—12: Tak Bóg będzie strzegł ich od zła tego dnia i sprawi, że oni spotkają się z ulgą i szczęściem i nagrodzą ich, ponieważ oni byli cierpliwi, ogrodami i jedwabiem. S. 77, 13—40; S. 78, 31—40: Dla sprawiedliwych jest korzyść, ogrody i sady a one ukazują świeżość i młodość równości wieku, a nagroda od Pana twego, dar zgodny z zasługą. S. 88, 26; S. 95, 1—8; S. 98, 1—8. Wypowiedzi te datują się z pierwszego okresu mekkańskiej działalności Mahometa. Niekiedy treść tych zachęt łączy się z obrazami rajy wkraczając w zakres proctw eschatologicznych, np. S. 43, 68—89 (2 mekk.): O moi słudzy, nie ma strachu dla was w tym dniu, ani nie będziecie się martwić, ci, którzy uwierzyli w nasze objawienia — wejdą do ogrodu, wy i żony wasze i będziecie uszczęśliwieni ... będą tam ustawione wokół złote naczynia i puchary do picia i będzie to, na co ich dusze (oni sami) zasłużą i czym ich oczy będą zadowolone i tam będziecie przebywać, a tam jest ogród, który jest wam dany jako dziedzictwo wzamian za to, co wy

uczyniliście... Jak widać — opis szczęścia w życiu przyszłym, oczekującego wiernych, jest bardzo obrazowy, plastyczny, a zarazem zmysłowy i mimo niektórych elementów wspólnych z obrazem szczęścia wiecznego kreślonym w opisach biblijnych — zasadniczo jest od tamtych opisów różny, gdyż podkreśla głównie stronę cielesną, zmysłową rozkoszy rajskich, pomijając najważniejszy element — widzenie Boga. Autor zbyt jeszcze tkwił w prymitywnych wyobrażeniach i pojęciach o szczęściu, jakie zdolni byli wytworzyć w swej psychice pogańscy mieszkańcy pustyni Arabskiej. Ponadto — autor pragnął ich pozyskać obietnicami takiego szczęścia, jakie dla nich byłoby najbardziej pożądanym. Tak więc — obietnica uzyskania pełnego szczęścia w życiu przyszłym stała się tu motywem wiarygodności, a jednocześnie bodźcem zachęcającym słuchaczy do uznania religii objawionej w Koranie. Ten rys motywacyjny wyraźnie obliczony na wrażliwość uczuciową słuchaczy z punktu widzenia wartości uwierzytelniającej w stosunku do roszczeń religijnych Mahometa jest subiektywny.

Wzmocnieniem nastroju sugestii, większą natarczywością nacechowane są liczne napomnienia i perswazje, zmierzające również do wzbudzenia wiary w objawienie Koranu. Widoczne jest to w wypowiedziach z S. 17, 97: A kogokolwiek Bóg prowadzi ten postępuje prawidłową drogą, a kogokolwiek On pozostawi w błędzie — ty nie znajdziesz dla niego strażnika prócz Niego, a My zbierzemy ich razem w dniu zmartwychwstania w ich obliczu — ślepych i niewiernych i głuchych, ich mieszkanie to piekło. S. 72, 20—28 (1 mk): ... a ktokolwiek nie jest posłuszny Bogu i Jego apostołowi ten będzie miał ogień piekła.

Konsekwencją deklaracji roszczeniowych Mahometa, w których przypisuje on sobie tytuł 'ostrzegacza' (mundir) są liczne wypowiedzi zawierające ostrzeżenia pod odresem przeciwników, bądź też osób wahających się jeszcze z przyjęciem doktryny Koranu. Większość tego rodzaju wypowiedzi pochodzi z okresu mekkańskiego. Tak mianowicie S. 17, 41 głosi: A My powtarzaliśmy ostrzeżenia w tym Koranie aby oni byli roz-

tropni, lecz to nie dodaje im zabezpieczenia od ich odstępstwa. Natomiast z 3-go okresu medyński datuje się S. 65, 8—10: A jakie wielkie miasto, które buntowało się przeciw nakazowi Pana jego i apostołów Jego, tak My wzywaliśmy je i My je ukaraliśmy groźną karą, Bóg zgotował dla nich surową karę, dlatego bądźcie troskliwi o waszą powinność względem Boga. Podobne ostrzeżenia tworzą niekiedy w Koranie dłuższe fragmenty.

Ostrzeżenia te noszą także znamiona motywacji subiektywnej, choć bardzo sugestywnej. Zmierzają one do skłonienia innych ku uznaniu objawienia Koranu poprzez oddziaływanie na uczucia, głównie na poczucie strachu wobec groźby kar boskich, niekiedy nawet kary doczesnej. Taka motywacja obliczona jest na działanie wśród umysłów mało krytycznych, raczej prymitywnych, których cechą psychiczną jest instynktowny lęk przed cierpieniem. Obiektywnie jednak nie przedstawia ona wartości wystarczającego argumentu, mogącego uwierzytelnić prawdziwość faktu objawienia Koranu Mahometowi.

Ten cel przyświeca autorowi Koranu w licznych polemikach z przeciwnikami doktryny objawionej Mahometowi. Wy-suwa on zarzuty, iż odrzucenie głoszonej przez niego doktryny religijnej jest wynikiem złej woli, uporu i nieuzasadnionej nieufności wobec proroka.

Z 1-go okresu mekk. datują się wypowiedzi tego typu: S. 17, 41—52: A My powtarzaliśmy ostrzeżenia w tym Koranie aby oni mogli być pojętnymi, lecz to nie daje ochrony im przed ich odstępstwem, mów — jeśli by istniały z Nim bóstwa jak oni mówią, wówczas nie mogliby oni szukać drogi do ich Pana tronu. S. 17, 98—99: To jest nagana ponieważ oni nie uwierzyli w nasze objawienia i mówili — cóż, gdy my staniemy się kośćmi i rozproszymy się w cząsteczki, czyż my zostaniemy ponownie wskrzeszeni do nowego stworzenia... — Podobną treść zawierają S. 18, 32. 34. 57—59. 102—104; S. 19, 37. 39. 66—98; S. 21, 35—40. 42—48. 94—104; S. 52, 30—48; S. 67, 1—22; S. 68, 1—52; S. 72, 4. 15; S. 74, 43; S. 78, 1—3: O cóż oni zapytują się wzajemnie, o wielkie zwiastowanie?

W czym oni się różnią, nie, oni wkrótce dowiedzą się... — Groźba kary ma być tu psychicznym bodźcem skłaniającym do uznania objawienia, a więc — motywem wiarygodności dla roszczeń religijnych Mahometa, jakkolwiek motywem wyłącznie subiektywnym a stąd niewystarczającym. O stosunku Mahometa jako wodza społeczności religijnej wymierzającego sankcje przeciw oponentom świadczy wypowiedź z S. 9, 113: Nie godzi się prorokowi i tym, którzy wierzą, aby prosili, o przebaczenie dla bałwochwalców, nawet gdyby oni byli bliscy dla niektórych ich krewnych, oni będą uczestnikami ognia. Autor odmawia tu niewiernym prawa łaski za wstawiennictwem proroka u Boga nawet wówczas, gdy przeciwnikami są bliscy. Jest to groźna sankcja mająca charakter nakazu automatycznego ze strony władcy medyneńskiego, jakim w momencie ogłoszenia tej wypowiedzi był już Mahomet.

Wypowiedzi o charakterze polemicznym bardzo często łączą się z groźbami kary za niewiarę i nieposłuszeństwo względem nakazów boskich głoszonych za pośrednictwem Mahometa. Także i te wypowiedzi, które zawierają wzmianki o sankcjach karnych przeznaczonych dla niewiernych, noszą znamiona motywacji ze strony autora, jakkolwiek motywacji subiektywnej, nie popartej dowodami zewnętrznymi. Groźba kary kryje w sobie bodziec psychiczny mający wzbudzić uczucie lęku i szacunku względem osoby proroka i względem doktryny przez niego głoszonej, a w konsekwencji — wzbudzić ufność w prawdziwość jego proroczego posłannictwa. Te bardzo liczne w Koranie wypowiedzi zawierające groźby kary nadają specyficzny nastrój całości tej księgi. Przykładami są S. 17, 10. 57. 58. 72. 75; S. 18, 52. 59. 105. 106: Oto ich nagrodą jest piekło, ponieważ oni nie uwierzyli i mieli Moje nakazy i Moich apostołów w szyderstwie. A. 21, 46: A gdy uderzenie kary twojego Pana dotknie ich — oni mówią — biada nam, byliśmy niesprawiedliwi. S. 111, 1: Zatrącenie obejmie obie ręce ojca ognia i on zginie, jego zdrowie i co on zdobywa nie uchroni go, on będzie się palił w ogniu, który płonie i jego żona, nosiciel zbrodni, na jej karku naszyjnik mocno spleciony z liny.

S. 15, 17—19: Lecz ten, który kradnie słyszenie tedy za nim następuje widzialny ogień.

Groźby te łączą się już bezpośrednio z wizjami eschatologicznymi. Jakkolwiek proroctwa eschatologiczne z natury swojej są niesprawdzalne, stanowią one dość częsty element motywacyjny w stosunku do roszczeń religijnych Mahometa. Ich zdolność oddziaływania ogranicza się przede wszystkim do sfery uczuciowej słuchaczy a jednocześnie są one wyrazem postawy psychicznej autora, jego subiektywnych nastrojów, głównie silnego przekonania o prawdziwości własnego posłannictwa religijnego.

Przepowiednie eschatologiczne przeważnie pochodzą z okresu mekkańskiej działalności Mahometa, chociaż przewijają się poprzez cały tekst Koranu. Przykładem mogą być S. 17, 75. 76; S. 18, 30. 31: Oto ci, którzy wierzą i czynią dobrze — oto My nie zmarnujemy nagrody za dobre uczynki, oto dla nich są ogrody wieczności, rzeki płynące w nich, ozdoby dane im ze złotych branzoleń a oni nosić będą zielone szaty z pięknego jedwabiu i gruby jedwabny brokat przetykany złotem, spoczywając na wysokich łożach. S. 78, 1. 2: O cóż oni pytają między sobą, o wielkie zwiastowanie, w czym oni się różnią, nie, oni wkrótce dowiedzą się. S. 95, 1—8: Tak kto może dać kłamstwo poza tym na temat sądu, czyż Bóg nie jest najlepszym z sędziów... Są to zapewne słowa odnoszące się do sądu ostatecznego. S. 99, 1—8: (1 mekk.). S. 29, 21—26; S. 29, 65—69; S. 30, 4—6: Boga są nakazy przed tym i po tym i w tym dniu wyznawcy będą rozrachowani. S. 30, 56: A ci, którym dana została wiedza i wiara, mówią — zapewne ty ociążasz się wobec nakazów Boga aż do dnia zmartwychwstania, to jest więc dzień zmartwychwstania, lecz wy nie wiecie. S. 32, 25—29; S. 34, 26—30; S. 36, 51—67; S. 37, 1—73; S. 39, 30. 31: Zatem w dniu zmartwychwstania będziecie zadowoleni jeden i drugi wobec Boga. S. 41, 28—30; S. 42, 20—29; S. 43, 4—15; S. 45, 68. 69: O, moi śludzy, nie ma obawy dla was w owym dniu i nie martwcie się. Jest to zapewne aluzja do szczęścia czekającego sprawiedliwych w dniu ostatecznym. S. 44, 15. 16. 38—41; S. 45, 23—27 (2 mek.). Z 3-go

okresu mekkańskiego wypowiedzi tego typu są mniej liczne: S. 22, 1—10. 69—72; S. 23, 16—19. 101. 102; S. 25, 21—34; S. 27, 80—83; S. 28, 39—42. 61—75. Natomiast z 3-go okresu medynęńskiego — S. 24, 2: ... jeśli wy wierzycie w Boga i dzień ostateczny — niech część wiernych świadczy o ich karze. S. 24, 23—25; S. 57, 11—15.

Dzień ostateczny nazwany jest w Koranie różnymi określeniami: jako dzień zmartwychwstania — *jaumu-l-qijāmati* — S. 75, 1; dzień rozdzielenia (rozstrzygnięcia) — *jaumu-l-fasli* — S. 77, 13; dzień obrachunku — *jaumu-l-hisābi* — S. 38, 26; otwarcia (zwycięstwa) — *jaumu-l-fathi* — S. 32, 29; dzień spotkania — *jaumu-t-talāqi* — S. 40, 15; dzień zebrania (zgromadzenia) — *jaumu-l-gām'i* — S. 42, 7; dzień wiecznego trwania — *jaumu-l-hulūdi* — S. 50, 34; dzień odejścia (wyjścia) — *jaumu-l-hurugi* — S. 50, 42; dzień wzajemnego oszukania — *jaumu-t-tagābuni* — S. 64, 9; dzień wiary (religii) — *jaumu-d-dīni* — S. 1, 3 i i.

Jakkolwiek obrazy wydarzeń eschatologicznych stanowią dość istotną część doktryny i należą do głównego programu działalności proroczej Mahometa — ze względu na swe uboczne oddziaływanie w kierunku wzbudzenia życia religijnego u słuchaczy stanowią jednocześnie motyw wiarygodności dla roszczeń religijnych Mahometa. Jest to jednak motywacja subiektywna, działająca na wyobraźnię i uczucia słuchaczy, lecz nie poparta obiektywnymi sprawdzianami. Mahomet posługuje się tu deklaracjami o charakterze autorytatywnym, w których *implicite* zawarte są przesłanki zdogmatyzowane: to co mówi — ma być prawdą, ponieważ poprzednio było to udowodnione (założenie). Jest to wyraźny błąd *petitio principii*. Niewątpliwy wpływ poglądów biblijnych w zakresie zagadnień ostatecznych osłabia jeszcze bardziej wartość tych wypowiedzi jako argumentu uwierzytelniającego roszczenia Mahometa.

Dokonany wyżej sumaryczny przegląd najbardziej charakterystycznych i typowych wypowiedzi Mahometa zawartych w Koranie, a wyrażających sugestie psychologiczne w postaci

deklaracji religii monoteistycznej, poparte wyznaniem wiary autora, przysięgami, zaklęciami, a także obietnicami nagrody dla wiernych i groźbami kar dla niewiernych, obrazami wydarzeń ostatecznych, wykazał, iż była to motywacja subiektywna, obliczona na uczuciową wrażliwość słuchaczy, lecz pozbawiona obiektywnych, zewnętrznych sprawdzianów, któreby mogły uwierzytelnić posłannictwo religijne Mahometa. Wyowiedzi tego rodzaju ujawniają co prawda osobistą postawę religijną autora, Mahometa, jego mocne przeświadczenie o prawdziwości religii monoteistycznej oraz o własnym posłannictwie wynikającym z otrzymanego objawienia, świadczą one o tym, że autor znając psychikę słuchaczy, mekkańskich Kurajszytów, zmierzał do pozyskania ich dla głoszonej przez siebie doktryny religijnej drogą autorytatywnego wywierania nacisku, sugestii psychologicznej, na ich stronę uczuciową, nawet na ich zmysł estetyczny w zakresie poezji religijnej, lecz jednocześnie wypowiedzi te wykazują, iż argumentacja Mahometa ograniczała się do stwierdzeń o istnieniu Stwórcy świata, od którego zależne jest wszelkie życie, który jest Sędzią przeznaczającym każdemu życie wieczne bądź w raju bądź w piekle zależnie od uczynków i postawy wiary. Te stwierdzenia nie odbiegają zbyt od argumentacji teologicznej w tekstach biblijnych, jakkolwiek w środowisku arabskim są systemem monoteistycznym o oryginalnym ujęciu literackim. Dowody kosmologiczne i psychologiczne na istnienie Boga nie wystarczają jednak bynajmniej do wykazania obiektywnej prawdziwości objawienia Koranu, na jakie powołuje się Mahomet. Argumentacja teologiczna nie może zastąpić argumentacji opierającej się na faktach zewnętrznych, historycznych, której tu brak. Jednakże powoływanie się autora na własne przeżycia religijne, jako fakt wewnętrzny, psychiczny, mający uwierzytelnić prawdziwość jego posłannictwa, mogło poniekąd wywołać pozytywny oddźwięk wśród słuchaczy.

### 8. Kwalifikacje intelektualno-moralne Mahometa

Jednym z argumentów, jakie Mahomet wysuwał w Koranie w celu uwierzytelnienia swego posłannictwa religijnego, była obrona własnych kwalifikacji intelektualnych i moralnych. W związku z częstymi zarzutami przeciwników oskarżających go bądź o obłąkanie czy opętanie przez demony (ginny), o czarodziejstwo i oszustwo, Mahomet stara się wykazać niesłuszność tych posądzeń. Jednocześnie powołuje się on na swe zdrowie psychiczne i na swą uczciwość motywując w ten sposób słuszność wysuwanych roszczeń. Wobec braku cudów uwierzytelniających godność proroczą Mahometa, a więc faktów zewnętrznych, historycznych, sprawdzalnych obiektywnie, osobiste kwalifikacje psychiczne Mahometa stanowią dość poważny i istotny motyw wiarygodności w stosunku do jego roszczeń, wysuwany zarówno przez niego w Koranie, jak i przez apologetykę muzułmańską<sup>310</sup>.

Dyskusję Mahometa z przeciwnikami na temat jego zdrowia psychicznego ilustrują wypowiedzi, datujące się przeważnie z okresu mekkańskiej działalności proroka, w których broni się on przed zarzutem, iż jest obłąkanym, czy też opętanym przez demony (ginny), iż jest magnūn. Wskazuje to S. 81, 22—27 (1 mek): A towarzysz wasz (sāhibukum) nie jest obłąkany (opętany przez ginny) i zaprawdę on ujrzał go (tj. archanioła) na jasnym horyzoncie, ani nie jest on podstępny ukrywaczem rzeczy niewidzialnych. Występuje tu wyrażenie magnūn, pochodzące od czasownika ganna, znaczącego być ciemnym, zakrytym, być opętanym demonicznie, być szalonym, obłąkanym, w swej formie rzeczownikowej oznacza człowieka opętanego przez demony (ginny)<sup>311</sup>. W pojęciu mekkańczyków wierzących w istnienie duchów, Mahomet miał być zatem opętanym, człowiekiem nieodpowiedzialnym za to, co mówi, zwłaszcza, że jego relacje o otrzymaniu

<sup>310</sup> Por. T. Nöldeke, dz. cyt. 1, 105.

<sup>311</sup> Por. M. Ali, dz. cyt. kom. do S. 86, 1—3.



objawienia wydawały się słuchaczom pozbawionymi sensu. Na zarzut przeciwników Mahomet odpowiada jedynie prostym zaprzeczeniem nie dając żadnego pozytywnego argumentu. Taka postawa jest bądź zgoła naiwna, bądź też jest wynikiem przekonania Mahometa, iż wszelka dyskusja na ten temat jest daremna ze względu na oczywistość treści jego słów albo ze względu na uprzedzenia, jakimi kierują się przeciwnicy w stosunku do niego. Ażeby zrozumieć, na czym konkretnie polegał zarzut Kurajszytów, iż Mahomet jest magnūn, należy bliżej poznać poglądy ówczesnych Arabów na temat istnienia mocy ponadludzkich oraz ich wpływu na ludzi. Według wierzeń arabskich zarówno ludzie jak i zwierzęta a nawet rośliny podlegały mocom wyższym, duchowym, niewidzialnym, zwanym ginnu, l. mn. gunūnu. Stosunki między ludźmi a tymi duchowymi istotami, zarówno życzliwymi dla ludzi jak i nieprzychylnymi, układały się na zasadzie reinkarnacji i totemizmu. Zwłaszcza ptaki były informatorami ludzi o sprawach niewidzialnych, natomiast zwierzęta szkodliwe, jak skorpiony, węże, były uosobieniem złych duchów, złych ginnów. Arabowie zawsze ubiegali się o przychylność dobrych ginnów i o ochronę przed złymi ginnami. W tym celu składano specjalne ofiary, używano zaklęć, stosowano magię. Przypisywano ginnom różne zjawiska przyrody, zarówno korzystne dla ludzi (urodzaj) jak i niekorzystne (epidemie, obłąkanie). Człowiek, który zwracał uwagę swym niezwykłym zachowaniem bądź przez obłąd, bądź przez szczególne uzdolnienia, określany bywał jako owładnięty przez ginny, magnūn<sup>312</sup>. Tak więc — nie zawsze musiało to oznaczać cechę ujemną. Jednakże nazywanie Mahometa przez Kurajszytów określeniem magnūn, ze względu na okoliczności, mogło oznaczać, iż uważali go oni za człowieka, który wypowiada się nie z własnej woli i świadomie, lecz głosi podsuniętą mu przez

---

<sup>312</sup> Por. Muhammad Abduh, Tawdih, 149 ns.; al-Gaziri, Tawdih, 177 ns.; al-Igi-al-Gurgani, Maqsad, 5, 8, 276—280, cyt. wg H. Stiegleckera, dz. cyt. 464 ns.

ginny treść wiedzy tajemnej, zazwyczaj zakrytej dla ludzi, a będącej udziałem właśnie ginnów. Mahomet jednak, mimo iż w Koranie wyraża skądinąd swą wiarę w ginny (m. i. S. 72, 1), w swej dyskusji z przeciwnikami, wielokrotnie i stanowczo zaprzecza, jakoby był opętany przez ginny, iżby był magnūn. Szczegóły tej polemiki nie są dostatecznie widoczne w świetle tekstów Koranu, można jednak przypuszczać, że wyrażenie magnūn użyte przez Kurajszytów było wyrazem przekonania, iż Mahomet jest bądź maniakiem owładniętym przymusową ideą religijną, bądź manią wielkości, bądź też, że uległ obsesji demonicznej. To ostatnie przypuszczenie posiada o tyle uzasadnienie w tekście, że Mahomet broni się zastrzegając, iż 'nie zakrywa rzeczy jemu objawionych'. Stwierdzenie, iż nie głosi on słów 'przeklętego czarta', ma być dowodem prawdziwości tego, co zostało jemu objawione. Jakkolwiek treść wypowiedzi świadczyć ma o zdrowiu psychicznym autora, jednak jako argument uwierzytelniający jest ona niekrytyczna i zdradza błąd petitio principii: zwykle zaprzeczenie, czy stwierdzenie bez zewnętrznego sprawdzianu, nie wystarcza do udowodnienia faktu objawienia, ani treść wypowiedzi bowiem, ani najbliższy kontekst, nie ujawniają żadnych innych śladów dowodzenia obiektywnego i krytycznego. Samoobrona ta jest w istocie stawianiem dalszych roszczeń, wymagających dla siebie innych, zewnętrznych sprawdzianów i dowodów. Kontrastujące ze sobą wyrażenia — 'czcigodny apostoł' oraz 'przeklęty czart' — wskazują na poetycką emfazę wypowiedzi a także — na wzmożoną uczuciowość autora. Być może — nie umiał on lub nie mógł znaleźć innych, bardziej przekonujących i obiektywnych, krytycznych argumentów na swą obronę i stąd zmuszony był ograniczyć się do zwykłego sprostowania, zaprzeczenia zarzutu przeciwników.

Oskarżenie wysunięte przeciw Mahometowi, iż jest on magnūn, mogło być zarówno wynikiem niedowierzania jego oświadczeniom jak i zwykłą złośliwością i przekorą ludzi, którzy uparcie trwali w swych dawnych poglądach nie chcąc ulec wpływowi człowieka, który wśród nich żył, a który nagle

zażądał od nich zmiany postawy religijnej w sposób zarówno natarczywy jak i mało przekonujący.

W podobnym tonie utrzymana jest także wypowiedź z S. 34, 46 (2 mekk.): Mów, ja wzywam was do jednego, abyście powstałi (do modlitwy) dla Boga po dwóch lub pojedynczo, następnie rozważnie, nie ma obłąkania w waszym ziomku, on jest tylko ostrzegaczem dla was wobec ręki kary potężnej. Z kontekstu wynika, że okazją do wypowiedzi była nie tyle dysputa Mahometa z przeciwnikami, ile okolicznościowa nauka, w której autor zachęcał innych do modlitwy. Mahomet jednak nawiązuje tu także do stawianych przez przeciwników zarzutów, zaprzeczając jakoby był obłąkany, a na poparcie tego zaznacza, iż jest jedynie 'ostrzegaczem' (mundir). Nie wykazuje on bynajmniej, dlaczego zarzut, iż jest on obłąkanym, czy też opętanym, jest niesłuszny. Tę samą treść wyraża S. 68, 2 (1 mek.): Przez łaskę Pana twego nie jesteś obłąkany, a następnie S. 7, 184 (3 mek.): Czyż oni nie zastanawiają się, iż nie ma u ich ziomka obłąkania, on jest zwykłym ostrzegaczem. S. 68, 51 : A ci, którzy nie wierzą, odrzuciliby ciebie spojrzeniem gdy słuchają napomnienia i mówią — zaprawdę on jest obłąkany. S. 34, 7. 8 (2 mek.): I mów tym, którzy nie wierzą, czy mamy pokazać wam człowieka pouczającego was gdy jesteście rozproszeni całym rozproszeniem, oto wy zostaniecie w stworzeniu nowym... on ułożył przeciw Bogu kłamstwo lub w nim jest obłąd, lecz ci, którzy nie wierzą w przyszłość, są w mękach i błędzie dalekim. Przyczyną niewiary przeciwników i ich zarzutu przeciw poczytalności Mahometa, jest, w świetle wypowiedzi, nie obłąd Mahometa, lecz ich upór, zatwardziałość i zła wola. Mimo, iż cały fragment nosi znamiona charakterystycznej dla Koranu polemiki i mimo wyraźnie przebijającej intencji motywacyjnej autora, brak jest w tej wypowiedzi także argumentów pozytywnych i obiektywnych, mogących potwierdzić oświadczenie, iż Mahomet nie jest obłąkany. Jest to więc samoobrona subiektywna, uczuciowa, jakkolwiek wspierająca się na fakcie psychicznym, mianowicie usposobieniu wewnętrznym autora.

Do tej grupy wypowiedzi należą jeszcze S. 23, 69. 70 (3 mek.): Czy nie poznali (oni) swego posłańca tak, że zaparli się go, albo oni mówią, jest obłąkanie (w nim), nie, on przyniósł im prawdę, a wielu z nich odwraca się od prawdy. S. 44, 14 (2 mek.): Jeszcze oni odwrócili się od niego tyłem i mówili — jeden pouczony (przez innych), obłąkany. S. 15, 6 (3 mek.): A oni mówią — o ty, do którego napomnienie zostało objawione, ty jesteś na pewno obłąkany (opętany przez ginny).

Pewien nowy element wprowadza natomiast wypowiedź z S. 37, 35—37 (2 mek.): Oni zwykli zachowywać się dumnie gdy zostało im powiedziane — tam nie ma bóstwa poza Bogiem i (oni) mówią — czy rzeczywiście mamy oddać nasze bóstwa z powodu obłąkanego poety, nie, on przybył z prawdą i uwierzytelnił posłańców, zaprawdę wy zaznacie bolesną karę. Autor broni się tutaj przed zarzutem, iż jest 'obłąkanym poetą' — sa'ir magnūn. Jest to określenie raczej przesadne w użyciu ze strony przeciwników Mahometa. Nie mają oni zapewne na myśli obłądu w sensie ścisłym, jako choroby psychicznej, lecz pragną dać do zrozumienia, iż uważają wypowiedzi Mahometa za wyraz jego poetyckiej fantazji, nikogo nie zobowiązującej do zmiany poglądów czy postępowania.

Biografowie Mahometa rozważają jego stosunek do poetów, którzy także odgrywali doniosłą rolę w życiu społecznym ówczesnych Arabów. Poeta nazywany był 'opętany przez ginny', magnūn, a więc — uważano, iż jego uzdolnienia były natchnieniem 'geniuszy', duchów pośrednich między ludźmi a bóstwami. Nie było to więc określenie wyłącznie pejoratywne, lecz nawiązywało do ówczesnych wierzeń i poglądów na istotę natchnienia poetyckiego. Mahomet jednakże broni się przed tym określeniem wskazując, iż jego inspiracja nie ma charakteru poezji, lecz jest proroctwem pochodzącym z objawienia udzielonego mu przez Jednego, Jedyne, Prawdziwego Boga, a nie przez ginny, czy inne bóstwa, natomiast treść głoszonej przez niego doktryny religijnej nie wypływa z podszepców szatana. Słuchając recytacji Koranu ujętej w formie prozy rymowanej, bądź poezji nierymowanej, Kurajszycki do-

patrywali się tam tradycyjnych form literackich używanych przez poetów religijnych i wróżbitów. Było to zapewne istotną przyczyną polemik, jakie prowadzili oni z Mahometem<sup>313</sup>.

W oczach Kurajszytów Mahomet był podobnym do innych opętanych poetów' (sā'iru magnūnu). W rzeczywistości pewne pokrewne cechy z poetami zachował Mahomet posługując się w swych improwizacjach wierszem prostym ragaz dla wyrażenia własnych poglądów<sup>314</sup>.

Występujące tu wyrażenie sā'iru — poeta, wierszopis, pochodzi od rdzenia sa'ara, co znaczy wiedzieć, znać, posiadać wiedzę, pouczać, stąd — si'ru oznacza wiedzę, poezję, wiersze, poemat<sup>315</sup>. Zapewne dotyczy to twórczości literackiej nie tylko w formie rymowanej, lecz i w formie prozy, jakkolwiek z użyciem przenośni, alegorii. W poglądach arabskich przed islamem poeta częstokroć utożsamiany bywał z czarownikiem, magiem, wróżbitą, przy czym przypisywano mu niekiedy właściwości niezwykle, będące jakoby skutkiem owładnięcia nim przez duchy, geniusze (ginny). Stąd też — poetę nazywano sā'iru magnūn, poetą owładniętym przez ginny. Takim więc określeniem Kurajszycki darzyli Mahometa jakkolwiek z odcieniem pewnej ironii, złośliwości, bądź niedowierzania.

Mahomet jednak z całą stanowczością pragnie przekonać przeciwników, iż nie jest poetą na wzór modnych w owych czasach artystów w dziedzinie literackiej. Jego poglądy nie są wynikiem nastrojów poetyckich czy własnych refleksji filozoficznych, lecz są wynikiem otrzymanego objawienia. Ma to być — jego zdaniem — jedyny dowód odrębności jego od innych twórców literackich w owych czasach występujących w Arabii. Jakkolwiek Koran jest niewątpliwie utworem specyficznym, jednak panujący w tej księdze nastrój poetycki mógł stać się podstawą do zarzutu, iż autor tej księgi był poetą. Forma literacka, przenośnie o dość znacznej rozpię-

---

<sup>313</sup> Por. H. Wehr, dz. cyt. 124-a.

<sup>314</sup> Por. M. Gaudefroy-Demombynes, dz. cyt. 25—29.

<sup>315</sup> Por. M. Gaudefroy-Demombynes, dz. cyt. 99. 235.

tości znaczeniowej, mimo zasadniczej treści religijnej mogły świadczyć o poetyckim usposobieniu i uzdolnieniu autora. Mahomet broni się zarówno przed zarzutem obłąkania jak i przed zarzutem, jakoby był poetą. Uważa on zapewne, iż tytuł poety byłby dla niego niesłuszny, gdyż natchnienie dla swych poglądów czerpał on z objawienia udzielonego mu przez Boga. Konsekwencją objawienia przeto miało być zarówno jego zdrowie psychiczne jak i prawdziwość głoszonej przez niego doktryny religijnej zawartej w Koranie. Lekceważenie zarówno tej doktryny jak i jego osoby natomiast miało swą przyczynę w złej woli przeciwników. W ten sposób samoobrona Mahometa przed wysuwanymi zarzutami ukazuje się jako dalsze stawianie roszczeń przez Mahometa, dotyczących jego posłannictwa religijnego. To, co ma być udowodnione przez niego, wysuwane jest jako argument wymagający dalszego, odrębnego uzasadnienia.

Drugą istotną kwalifikacją intelektualną Mahometa, o jakiej są wzmianki w Koranie, jest jego nieomyślność doktrynalna. Jest ona warunkiem prawdziwości każdego posłannictwa proroczego. Cecha ta ma nie tylko znaczenie obronne, lecz stawia Mahometa w pozycji uprzywilejowania w jego środowisku. Bezbłądność doktrynalna, a więc nieomyślność w zakresie zagadnień religijnych, jest wyłącznie wynikiem i skutkiem otrzymanego przez Mahometa objawienia Koranu. Stwierdzenia, iż Koran jako księga objawiona przez Boga nie zawiera błędów, wypaczeń ani sprzeczności wewnętrznych, są podstawą do wniosku, iż to, co głosi Mahomet (w Koranie) nacechowane jest tymi samymi zaletami: jako posłaniec Boga — prorok — Mahomet wolny jest od błędu w zakresie spraw religijnych. Wskazują na to następujące teksty Koranu:

S. 53, 2. 3 (1 mek): Nie omylił się towarzysz wasz i nie zbłądził i nie wypowiada się z (własnej) chęci. Słowa te dotyczą niewątpliwie osoby Mahometa. Autor wskazuje tu, iż towarzysz' (sāhibu), a więc ziomek Kurajczyków, mówi wyłącznie to, co zostało mu zlecone przez Boga w objawieniu i nie wypowiada się samowolnie, z własnej chęci. Treść religijna przez niego głoszona nie jest zatem jego własnym wy-

tworem, lecz nakazem Boga. Stąd też — nie może ona zawierać błędów. To, co mówi prorok, Mahomet, nie może być błędne, a więc on sam w zakresie spraw religijnych jest nieomylny. Podobnym stwierdzeniem tej kwalifikacji Mahometa jest wypowiedź z S. 43, 43 (2 mk.): Dlatego przyłgnij mocno do tego, co zostało tobie objawione, gdyż jesteś na prawidłowej drodze.

Jeszcze bardziej sugestywnie brzmi S. 34, 50 (2 mk.): Mów, jeśli ja błędę — ja jestem w błędzie przeciw sobie samemu, a jeśli postępuję prawidłowo — w tym, co zostało mi objawione od Pana mego, oto On jest Słyszający, Bliski. Wypowiedź ujawnia nastrój polemiczny: autor pragnie przekonać przeciwników o prawdziwości doktryny przez siebie głoszonej, lecz czyni to w sposób zgoła naiwny — przez zwykłe zapewnienie pozbawione jakiegokolwiek obiektywnego sprawdzianu. Mimo wyraźnej intencji motywacyjnej jest to jeszcze jedno roszczenie Mahometa wymagające uwierzytelnienia, jakkolwiek użyte jest tu ono jako motyw uwierzytelniający (*petitio principii*). Autor wskazuje na psychologiczną niemożliwość błędu w jego wypowiedziach: jakkolwiek ujawniony błąd czy sprzeczność w jego słowach byłyby dowodem przeciw niemu.

O karze, grożącej Mahometowi za głoszenie błędów doktrynalnych wspomina wypowiedź z S. 36, 23—25 (2 mek.): Cóż, czy miałbym oprócz Niego bóstwa, których wstawiennictwo, jeśli łaskawy Bóg życzyłby sobie dotknąć mnie karą — nic by mi nie pomogło, ani nie mogłyby one oswobodzić mnie? — w tym wypadku byłbym w jawnym błędzie. Zwracanie się o pomoc do innych bożyszczy poza Bogiem prawdziwym nawet Mahometowi groziłoby karą ze strony Boga. Popelniałby on przeto nie tylko błąd doktrynalny, ulegając politeizmowi, lecz i błąd moralny a także praktyczny, życiowy, gdyż zasłużyłby tym samym na karę. I tu również uzasadnienie jest psychologiczne, jakkolwiek noszące pozory konsekwencji logicznej. Bezbłądność doktrynalna ma być udowodniona sytuacją psychologiczno-moralną autora. Stwierdzenia te jednak nie są poparte żadnym konkretnym sprawdzianem zewnętrznym,

pozapodmiotowym i stąd nie są przekonywujące dla krytycznie usposobionych słuchaczy. Samo bowiem przeciwstawienie wartości doktryny monoteistycznej poglądom politeistycznym nie stanowi jeszcze dowodu prawdziwości powołania religijnego Mahometa otrzymanego przez niego w objawieniach. Poza tym — brak jest tu argumentu, który mógłby przekonać, iż Mahomet był całkowicie wolnym od wszelkich błędów doktrynalnych. Zagadnienie to łączy się ściśle z zagadnieniem braku błędów i sprzeczności w tekstach Koranu, o czym była mowa w rozdziale 6. Mimo oczywistego nastawienia motywacyjnego wypowiedzi widać tu subiektywne i uczuciowe usposobienie autora, jego brak krytycyzmu, bądź też przekonanie o zbyteczności argumentacji dodatkowej wobec przeciwników, którzy w swej krytyce kierowali się uprzedzeniami, niechęcią i złośliwością względem Mahometa.

Inne walory intelektualne Mahometa wspomina S. 39, 22 (2 mek.): Cóż, czy jest to ten, którego serce Bóg otwarł dla islamu, a on jest z oświecenia od swego Pana (jak zatwardziali), nie, biada tym, których zatwardziały są serca przeciw napomnieniu Boga, oni są w błędzie jawnym... — Nastrój polemiczno-motywacyjny wypowiedzi utrzymany jest łącznie z formą poetycką. Religia islamu objawiona Mahometowi daje oświecenie, a odrzucenie jej jest jedynie skutkiem zatwardziałości, a więc błędu moralnego. Oświadczenie to stawia zatem autora w pozycji uprzywilejowanej w stosunku do środowiska, zwłaszcza w stosunku do tych, którzy odrzucają objawienie. Nie tylko bezbłądność doktrynalna, lecz i stan oświecenia duchowego jest wynikiem objawienia, a zarazem cechą znamioną pełnionego przez Mahometa posłannictwa. Ta deklaracja jest zatem bardziej zobowiązująca dla słuchaczy, lecz pod względem krytycznym nie może służyć jako argument uwierzytelniający, gdyż poza gołosłownym zapewnieniem nie zawiera żadnych zewnętrznych, obiektywnych sprawdzianów. Należy ją przeto traktować jako dalsze roszczenie Mahometa wymagające kolejno dowodu uwierzytelniającego.



Na kwalifikacje zarówno intelektualne jak i moralne Mahometa wskazuje w sposób szczególny wypowiedź z S. 33, 21. 22 (3 med.): Oto był dla was w posłańcu Boga przykład piękny dla tego, kto był ufającym (kto miał nadzieję) w Bogu i w dniu ostatecznym i wspominał (wzywał w modlitwie) Boga bardzo (często), A gdy ujrzeli wierni rozbójników (sprzyśięzonych, niszczycieli), mówili — to jest to, co obiecał nam Bóg, i posłaniec Jego, i mówił prawdę Bóg i posłaniec Jego. Wypowiedź ta pozostaje w związku z oblężeniem Yatrib (Medyny) przez Kurajszytów w r. 627 (8. xi. 5 H.)<sup>316</sup> i jest wyrazem zachęty skierowanej do wiernych w kierunku wzbudzenia zaufania do wodza. Mahomet jako posłaniec Boga a zarazem wódz w czasie bitwy i naczelnik społeczności religijnej i politycznej jest wzorem do naśladowania ze względu na swą prawdomówność, o której wspomina w. 22. Wzorowość Mahometa ukazana jest tu jako motyw uwierzytelniający jego roszczenia religijne. Należy ufać zarówno temu, co głosi on w zakresie spraw religijnych jak i jego uzdolnieniom wodza. Jakkolwiek wypowiedź utrzymana jest w formie narracyjnej (o Mahomecie powiedziane jest jako o osobie trzeciej) — jest to niewątpliwie oświadczenie jego samego o sobie i dlatego stanowi motyw subiektywny w systemie samobrony. Zapewnianie o własnych kwalifikacjach intelektualno-moralnych nie może stanowić jeszcze obiektywnego sprawdzianu słuszności innych roszczeń, lecz wymaga dalszego, pozapodmiotowego argumentu uwierzytelniającego. Takim sprawdzianem zewnętrznym mogłoby być postępowanie Mahometa w praktyce życia codziennego, o czym jednak Koran, jako źródło, nie wspomina. Dlatego też zbadanie tych kwalifikacji Mahometa uzależnione jest od analizy innych źródeł, mianowicie przekazów biograficznych, które w tym zakresie dostarczają co prawda dość obfity materiał, lecz które zarazem jako tendencyjne budzą zastrzeżenia pod względem krytycznym.

Większość zarzutów wysuwanych przeciw Mahometowi przez jego przeciwników dotyczyła strony moralnej. Zarzu-

<sup>316</sup> Por. M. Gaudefroy-Demombynes, dz. cyt. 235 ns.

cano mu, iż sam jest twórcą Koranu, będąc poetą, na wzór poetów arabskich, wyrażającym własne poglądy, które przedstawiał jako objawione mu przez Boga, bądź też — że ulega wpływom innych ludzi, powtarzając to, co od kogo innego usłyszał. Ten ostatni zarzut był częściowo o tyle uzasadniony, że niewątpliwie występująca w Koranie tematyka biblijna wskazywać mogła na kontakty Mahometa z przedstawicielami środowiska biblijnego.

W polemice z przeciwnikami Mahomet przytacza ich zarzuty odpierając je prostymi zaprzeczeniami i nazywając ich winnymi niedowiarstwa. Widać to w S. 9, 61 (4 med.): A wśród nich (są ci) którzy wzywają (prześladują) proroka i mówią — on jest słuchaczem (innych ludzi), mów — słuchacz dobrego dla was, wierzy w Boga i wierzy dla wierzących a miłosierdzie jest dla tych którzy wierzą spośród was, a ci którzy trapią posłańca Boga, dla nich (będzie) kara bolesna. Mimo wyraźnej postawy obronnej autor uchyla się od wyraźnego dowodu, iż treść Koranu została mu rzeczywiście przekazana przez Boga w objawieniach i nie jest bynajmniej wytworem ani jego własnym ani przyjętym od innych ludzi. Wzamian za to — wysuwa on przeciw-zarzut, oświadczając, iż niewiara przeciwników jest wynikiem ich uprzedzeń i złej woli, a nie braku oczywistości jego posłannictwa religijnego. Taka motywacja świadczyć może zarówno o braku możliwości przedstawienia dowodu zewnętrznego, pozytywnego ze strony Mahometa, jak i o jego lekceważącym traktowaniu przeciwników, zwłaszcza, iż w licznych innych miejscach w Koranie Mahomet podkreśla, że nawet w obliczu jawnych i wyraźnych cudownych znaków politeiści pozostaliby nadal przy swoich poprzednich poglądach na skutek uporu i zatwardziałości. (Np. S. 17, 90—96). Niezależnie jednak od wrażenia i skutków, jakie ta samoobrona Mahometa mogła wywołać w środowisku mekkańskim Kurajszytów — wartość jej uwierzytelniająca, jako oparta wyłącznie na faktach wewnętrznych, psychicznych, pod względem krytycznym jest niewystarczająca.

Przed zarzutem skomponowania Koranu broni się Mahomet w S. 36, 69. 70 (3 mk.): A My nie uczyliśmy go poezji, ani

go to nie dosięgło, to jest Koran czysty. Występująca w roli autora wypowiedzi osoba transcendentna, mówiąca w plurale maiestaticum, ma być gwarancją prawdziwości oświadczenia, iż Koran nie jest dziełem Mahometa, lecz pochodzi od Boga. Tak ujęte stwierdzenie jest jednak tylko dalszym roszczeniem, wymagającym kolejnego uwierzytelnienia. Jako motyw wiarygodności może wyłącznie służyć w oparciu o fakt psychiczny, mianowicie mocne przeświadczenie autora o słuszności tego, co głosi, a jednocześnie — jego prawdomówność ogólnie uznaną przez środowisko. Obiektywnie zaś, niezależne od tych okoliczności, jest jedynie motywacją subiektywną o charakterze uczuciowym, a przez to — niekrytyczną.

Podobną treść, jakkolwiek ujętą w innej nieco formie, zawiera S. 46, 7. 8 (2 mek.): A gdy nakazy Nasze są im głoszone (ci) którzy nie wierzą, mówią wobec prawdy, gdy ona do nich przybywa — to (jest) czarodziejstwo (oszustwo) jawne, albo też (oni) mówią — on to nakłamał (ułożył), mów, jeśli ja to nakłamałem (ułożyłem), wy nie przekonacie mnie (nie przewyciężycie siłą) w obliczu Boga, On wie najlepiej co wy zamierzacie w stosunku do tego, On wystarcza jako świadek między mną i między wami, On jest przebaczący, łaskawy. — Także i w tej wypowiedzi autor zaprzecza jakoby ułożył dowolnie treść Koranu, która mu została objawiona. Jednocześnie powołuje się na Boga jako na świadka, w obliczu którego przeciwnicy będą musieli ustąpić ze swymi niesłusznymi zarzutami. Wezwanie Boga na świadka własnej prawdomówności i proste zaprzeczenie są samoobroną naiwną i niekrytyczną, jakkolwiek obliczoną na uczuciową wrażliwość słuchaczy. Motywem wiarygodności także i tu jest fakt wewnętrzny, psychiczny, mianowicie osobiste przekonanie autora o prawdzie swych słów a zarazem jego poczucie prawdomówności, którą się szczyci. W rzeczywistości można tę wypowiedź także traktować jako dalsze roszczenie wymagające uwierzytelnienia faktami zewnętrznymi.

Dalszym zarzutem wysuwany przez Kurajszytów przeciw Mahometowi było oskarżenie go, iż jest czarownikiem, magiem (sāhirun). Wskazuje na to S. 10, 1. 2 (3 mek.): To są

wiersze księgi mądrej, czy to było dla ludzi dziwne, że objawiliśmy człowiekowi spośród was, ostrzegaj ludzi i ogłaszaj tym, którzy wierzą, że dla was przybyła prawda od ich Pana, mówią niewiędni, że to jest czarownik jawny. Tego rodzaju posądzenie jest nawet poniekąd uznaniem niezwykłości postępowania Mahometa ze strony przeciwników. Jeśli widzą oni w nim czarownika działającego rzeczy niezwykle — musi on rzeczywiście ujawniać niezwykle zalety osobiste. Niezwykłością jest jednakże dla nich zapewne wyłącznie Koran jako dzieło literackie o wyjątkowych walorach. Politeiści nie chcą jednak uznać Koranu jako księgi objawionej przez Boga i posądzają Mahometa, iż on sam dzięki swym czarodziejskim sztuczkom ułożył takie osobliwe dzieło. Pewnym usprawiedliwieniem tego zarzutu przeciwników mogło być też powoływanie się Mahometa na treść biblijną, na dzieje proroków, zwłaszcza Mojżesza, o którego cudach zdziałanych wobec faraona wspomina w licznych wypowiedziach zawartych w Koranie. Jednakże z drugiej strony Mahomet broni się przed zarzutem jakoby był cudotwórcą, magiem albo czarownikiem. Jedynym jego niezwykłym dziełem był Koran, który, według jego słów, nie był przez niego skomponowany, lecz został mu objawiony przez Boga.

Zarzut przeciwników, iż Mahomet jest magiem, bądź oszustem, może być lepiej zrozumiały po bliższym wyjaśnieniu występującego tu wyrażenia *sāhir*. Jest to mianowicie rzeczownik słowny od rdzenia *s h r* (*sahara*), oznaczającego oczarować, ogłupić, oszołomić, zafascynować, olśnić. *Sāhir* oznacza zatem kogoś, kto spełnia czary, zajmuje się magią, zaklęciami, stąd — dalsze znaczenie — *sahr* — oszustwo, oczarowanie, magia, czarodziejstwo, sztuka tajemna<sup>317</sup>. Dotyczy to głównie praktyk wykonywanych wśród ludów pierwotnych przez powołanych do tego osobników, którzy bądź dzięki wrodzonym, niezwykłym uzdolnieniom, bądź też dzięki nabyciu wiedzy tajemnej usiłowali wejść w kontakt z istotami ponadludzkimi,

---

<sup>317</sup> Por. H. Wehr, dz. cyt. 231-a-b.

z bóstwami bądź demonami, drogą stosowania pewnych czynności symbolicznych. Często posługiwali się oni sztuczkami, zręcznością, dzięki czemu wywoływali skutki nieproporcjonalne do przyczyny, przynajmniej w pojęciu niewtajemniczonych. Jeśli czynności materialne wywoływały efekty psychiczne niewspółmierne, uważano to za magię. Tak więc słowa wypowiedane w formie zaklęć zmierzały do odwrócenia zła, np. choroby<sup>318</sup>. Stąd też — określenie przez Mahometa treści Koranu jako cudu — mogło w pojęciu niektórych zabobonnych Kurajszytów wzbudzić podejrzenie, iż Mahomet posługiwał się magią dla osiągnięcia celów religijnych.

Powtórzeniem tej polemiki jest wypowiedź z S. 11, 7 (3 mek.): Zaprawdę mówią ci, którzy nie wierzą, oto jest nic jak oszustwo (czarodziejstwo — sihrun) jawne... — Słowa te następują bezpośrednio po oświadczeniu, iż Bóg stworzył niebiosa i ziemię, zasiada na tronie i podtrzymuje życie na ziemi. Przeciwnicy nie chcą uznać tej prawdy nazywając to oszustwem bądź czarodziejstwem wypowiedzianym przez Mahometa. S. 6, 7 (3 mek.): A gdybyśmy zesłali tobie księgę (napisaną) na papierze a oni dotknęli jej rękami swymi, zapewne mówiliby ci, którzy nie wierzą, że to jest tylko czarodziejstwo (sihrun) jawne. S. 54, 1. 2: Przybliżyła się godzina i rozpękł się (rozdzielił się) księżyc, a gdy widzą znak, odwracają się i mówią — (to jest) czarodziejstwo nieustanne. Wypowiedź ta, znana z rozważań o cudotwórczych uzdolnieniach Mahometa, wspomina jedyny wypadek, w którym przypisane jest Mahometowi w Koranie działanie cudownego znaku. Nawet wobec tego niezwyklego wydarzenia sceptycznie usposobieni Kurajszytowie zachowują rezerwę i powściągliwość, nazywając zjawisko czarodziejstwem bądź oszustwem, a konsekwentnie Mahometa — oszustem bądź czarownikiem. Nie widzą oni w tym cudu religijnego, lecz zwykłe sztuczki magiczne, jakimi posługiwali się znani wówczas czarownicy, wróżbici, chiromanci, czy iluzjoniści.

Autor wypowiedzi, Mahomet, wskazuje na tę postawę prze-

<sup>318</sup> Por. M. Watt, Muhammad at Medina, dz. cyt. 35—39.

ciwników tłumacząc ich niewiarę uprzedzeniami jakimi kierują się względem niego. Wypowiedź posiada charakter wyraźnie motywacyjny w stosunku do roszczeń Mahometa. Jej treść uwierzytelniająca zależna jest od oceny zjawiska 'pękniętego księżyca', co ze swej strony nasuwa wątpliwość w odniesieniu do historyczności tego faktu<sup>319</sup>.

Podobną treść wyrażają wypowiedzi z S. 21, 3 (1 mek.): ... ci, którzy błądzą w ciemnościach (mówią) czy to jest kto inny aniżeli człowiek podobny do nas, czyż nie nakłamał on czarodziejstwa (oszustwa — sihrun), a wy (na to) spoglądacie. S. 74, 25 (1 mek.): I powiedział, że to (jest nic) jak tylko czarodziejstwo (oszustwo, magia — sihrun) działane, że to jest tylko słowo człowieka. S. 25, 4—6 (3 mek.): I mówili ci, którzy nie wierzą, że (jest) to nic (innego) jak kłamstwo, (on) nakłamał o tym, pomogli mu w tym ludzie inni, oto przybyło to jako nieprawość i kłamstwo, i mówią — bajki starożytnie, on je napisał i to jest jemu dyktowane rankiem i wieczorem, mów — zesłał to (Ten), Który zna tajemnice na niebiosach i na ziemi, oto On był łaskawy, miłosierny. Przeciwnicy zarzucają Mahometowi tutaj, iż powtarza on usłyszaną od innych ludzi treść biblijną, zapewne dzieje biblijnych proroków, traktują oni jako kłamstwo zapewnienia Mahometa, iż treść Koranu pochodzi od Boga, z objawienia udzielonego Mahometowi. Autor przytacza tu zarzuty w zamiarze samoobrony, która polega wyłącznie na zwykłych zaprzeczeniach i wysuwaniu dalszych roszczeń nie popartych dowodami zewnętrznymi. Jest to argumentacja uczuciowa, bądź autorytatywna, obliczona na brak krytycyzmu ze strony przeciwników, bądź też — przewidująca z góry ich postawę negatywną wobec wszelkich dowodów zewnętrznych, jeśliby nawet i takie były im przedłożone.

Mahomet posądzony jest również o to, iż jest wróżbitą (kāhin) w S. 69, 40—42 (1 mek.): Oto jest (Koran) zaprawdę słowem posłańca czcigodnego i nie jest on (Koran) słowem

---

<sup>319</sup> Por. H. Wehr, dz. cyt. 363-b; 364-a.

poety (wierszopisa), mało kto (w to) wierzy i nie jest (to) słowem wróżbity (kāhin), mało kto to rozważa. Przyrównanie Mahometa do wróżbity było mimo wszystko przyznaniem autorowi Koranu pewnych cech niezwykłych. Wyrażenie kāhinun (hebrajskie kohen) oznacza osobę, która przepowiada losy przyszłe, osobiste, a więc wróży, przy jednoczesnym stosowaniu pewnych czynności symbolicznych, a także — interpretuje wypowiedzi bóstw. Kāhin jest więc w pewnym sensie prorokiem, wieszczem, a zarazem kapłanem pełniącym czynności sakralne i nawiązującym psychiczny i fizyczny kontakt z bóstwami. Wśród Arabów używano często zamiennie określeń kāhin (wróżbita), sāhir (czarodziej) i sā'ir (poeta), gdyż odpowiednie funkcje bywały zwykle spełniane łącznie przez tę samą osobę <sup>320</sup>.

W wypowiedzi z S. 69, 40—42 autor zaprzecza, iżby był poetą bądź wróżbitą, jakkolwiek w środowisku arabskim tego rodzaju twórczość literacka często łączyła się z uprawianiem magii i czarów, którym nadawano znaczenie religijne. Koran ma zawierać treść objawioną przez Boga — a więc nie może służyć praktykom pogańskich czarowników, wróżbiarzy czy poetów pozostających pod ich wpływem. Zwykle zaprzeczenie wobec oskarżenia nie może jednak być wystarczającym dowodem prawdomówności autora. Podobnie jak w poprzednich wypowiedziach, tak i tu występuje kolejne roszczenie mimo konstrukcji motywacyjnej.

Najbardziej dotkliwym jest jednakże dla Mahometa zarzut kłamstwa jaki wysuwają pod jego adresem przeciwnicy. Mahomet broni się przed tym oskarżeniem w licznych wypowiedziach datujących się przeważnie z wczesnego okresu swej działalności. Wskazują na to S. 54, 3 (2 mek.): A (oni) uważają to za kłamstwo i podążają za swymi niskimi pożądlivościami, a wszelka sprawa będzie ustalona. S. 46, 11 (2 mek.): I mówili (ci), którzy nie wierzą do (tych) którzy wierzą — nie było dobre to, co wyprzedziło nas, dla niego, a czyż nie

---

<sup>320</sup> Por. M. Gaudefroy-Demombynes, dz. cyt. 39 ns.

zadowoliliby się tym i będą mówić — to jest kłamstwo stare. W S. 10, 15 (3 mek.) Mahomet broni się przed zarzutem sfalszowania Koranu i stwierdza, że gdyby dobrowolnie układał lub zmieniał treść objawienia naraziłby się na surową karę ze strony Boga. S. 10, 41—44: A jeśli oni nazywają ciebie kłamcą — mów, moje dzieło jest dla mnie a wasze dzieło jest dla was, wy jesteście świadomi tego co ja czynię, a ja wiem co wy czynicie. S. 11, 13 (3 mek.): Czyż nie mówią — on to skłamał (ułożył), mów, przynieście dziesięć rozdziałów podobnych do tego. Zarzut sfalszowania Koranu Mahomet odpiera tu wysunięciem żądania, aby przeciwnicy dostarczyli choć dziesięć rozdziałów podobnych do Koranu. Niemożność przeciwników dostarczenia żądanych rozdziałów ma być w przekonaniu Mahometa dowodem jego prawdomówności, dotyczącej faktu objawienia Koranu. Taka argumentacja jest jednakże zbyt uproszczona. Z oryginalności bowiem formy i treści Koranu nie może wynikać fakt, iż Mahomet mówi prawdę gdy powołuje się na otrzymanie objawienia. Prawdziwość objawienia winien on udowodnić w inny sposób, bardziej przekonujący, mianowicie w oparciu o fakty zewnętrzne, obiektywnie sprawdzalne.

Podobną treść wyrażają wypowiedzi z S. 34, 8 (3 mek.): On to ułożył (sfalszował), kłamstwo przeciw Bogu, albo jest w nim obłąkanie, ci, którzy nie wierzą w przyszłość, są (będą) w mękach i w wielkim błędzie. S. 34, 43 (3 mek.), S. 6, 34 (3 mek.), gdzie powiedziane jest, że posłańcy przed Mahometem byli już uważani za kłamców, co świadczyć ma wyłącznie o złej woli tych, którzy odrzucają głoszone im objawienie.

Zasadnicza konstrukcja przytoczonych wyżej wypowiedzi jest podobna: autor, Mahomet, przytacza oskarżenia przeciwników, następnie zaprzecza im i wreszcie stwierdza, iż przyczyną ich oskarżeń i posądzeń jest wyłącznie ich zła wola, uprzedzenie względem głoszonej przez Mahometa, objawionej jemu, doktryny religijnej zawartej w Koranie. Tego rodzaju samoobrona jest subiektywna, bierna, negatywna, nie wnosi bowiem pozytywnych, zewnętrznych dowodów, mogących



przekonać krytycznie usposobionych przeciwników o prawdziwości objawienia.

Natomiast bardziej pozytywny charakter wykazuje argumentacja wysuwana przez Mahometa w kilku wypowiedziach, w których podkreśla on swoje osobiste zalety charakteru jako znane jego rodakom od wielu lat, w ciągu których przebywał pośród nich. Tak mianowicie w S. 6, 90 (3 mek.) Mahomet przedstawia się jako człowiek bezinteresownie głoszący treść objawienia: ... mów, nie proszę was o nagrodę, oto jest tylko napomnienie dla ludzi. S. 10, 16 (3 mek.): Mów, gdyby zechciał Bóg nie przyniósłbym go (tj. Koranu) dla was, oto przebywałem wśród was przez całe życie poprzednie (dotychczas), czyż tego nie wiecie... S. 13, 43: I mówią (ci), którzy nie wierzą, nie ma posłannictwa (u ciebie), mów — wystarcza mi Bóg jako świadek między mną i między wami i kto jest przy Nim, wiedza księgi. W wypowiedziach tych jako motyw uwierzytelniający wskazane są osobiste zalety moralne Mahometa, a więc fakty wewnętrzne, psychiczne. Wymagają one jednakże potwierdzenia w faktach zewnętrznych, historycznych, których Koran nie podaje. Brak jest bowiem w Koranie śladów, iż Mahomet rzeczywiście nigdy nie popełnił kłamstwa. Z dyskusji jego z przeciwnikami wynika, iż zdają oni sobie sprawę z jego dotychczasowej prawdomówności, na co on sam się powołuje. Na ten temat bliższych danych mogą udzielić jednak dopiero inne źródła, pozakoraniczne, mianowicie przekazy biograficzne. Wykorzystanie tych danych może być dokonane z zastrzeżeniem co do ich wartości krytycznej ze względu na liczne fragmenty o charakterze legendarnym w nich występujące.

Na osobowość Mahometa rzucają światło te szczegóły biograficzne, które mówią o zachowaniu się proroka islamu, o jego zwyczajach, usposobieniu, co w sumie daje ogólny obraz jego psychiki, jego struktury intelektualno-moralnej. Jednakże w związku z ujawnioną w Koranie polemiką Mahometa z przeciwnikami na temat jego poczytalności umysłowej oraz uczciwości moralnej wystarczy ograniczyć się wyłącznie do tych danych, które dotyczą tej problematyki.

W zakresie walorów intelektualnych Mahometa źródła biograficzne <sup>321</sup> wskazują na wybitną umysłowość Mahometa, jego przenikliwą inteligencję, spostrzegawczość, zdolności polityczne, strategiczne, praktyczność życiową w sprawach codziennych, umiejętność współżycia z ludźmi, zdolność wywierania osobistego, psychicznego wpływu na otoczenie (sugestywność oddziaływania bezpośredniego) <sup>322</sup>.

Z zalet natury moralnej natomiast wylicza się łagodność usposobienia, wspaniałomyślność, dobroć, poczucie sprawiedliwości społecznej, skłonność do darowania uraz, odwagę, dzielność, delikatność uczuć rodzinnych, skromność a nawet ascezę w życiu prywatnym, skłonność do samotności <sup>323</sup>.

Na szczególne kwalifikacje intelektualne Mahometa zwraca uwagę okoliczność, iż jako sierota w dzieciństwie nie otrzymał żadnego wykształcenia, był analfabeta, wychowanym w politeizmie. Mimo to — uniezależnił się psychicznie od środowiska, zmienił poglądy religijne, co więcej — narzucał je innym w swych wypowiedziach ujętych w formę literacką Koranu <sup>324</sup>.

Walory moralne Mahometa wysłużyły mu już od młodości przydomek 'szlachetnego', 'uczciwego', 'prawego'. Na tę znaną w środowisku zaletę powołuje się Mahomet zapewniając, iż jako prawdomówny zasługuje na zaufanie gdy głosi doktrynę Koranu <sup>325</sup>.

Wzmianka koraniczna, iż Mahomet jako prorok stanowi dla wiernych 'piękny przykład' (S. 33, 21) stała się podstawą do daleko sięgających wniosków doktrynalnych w apologetyce muzułmańskiej oraz dla powstania pewnego rodzaju kultu osoby Mahometa. Pod wpływem sufizmu i mistycyzmu doktryna muzułmańska rozwinęła kult świętych w miejsce daw-

---

<sup>321</sup> Por. T. Nöldeke, dz. cyt. 1, 121.

<sup>322</sup> Por. M. Gaudefroy-Demombynes, dz. cyt. 29, 39 ns.

<sup>323</sup> Por. Ibn Sa'd, dz. cyt. 3, 206; 3, 1, 32, 5; 8, 26 ns.; 42, 16; Tabari, Tafsir, dz. cyt. 1, 1, 112. 114. 149. 170.

<sup>324</sup> Por. M. Watt, Muhammad at Medina, dz. cyt. 321—324.

<sup>325</sup> Por. M. Watt, Muhammad at Medina, dz. cyt. 325—334.

nych kultów pogańskich — przedislamistaicznych. Mahometa poczęto uważać za największego świętego, jakkolwiek on sam w Koranie zaznaczał, iż jest tylko 'śmiertelnym człowiekiem' (S. 3, 144). Konsekwencją uznania Mahometa za świętego było przypisywanie mu bezbłędności, nieomyślności doktrynalnej oraz wolności od grzechów mogących stać w sprzeczności z jego posłannictwem proroczym (isma).

Teologowie muzułmańscy rozważali istotę tej nieomyślności oraz wolności od obciążeń grzechowych, czemu dała dowód wzmianka Koranu o oczyszczeniu serca Mahometa w jego dzieciństwie (S. 94, 1—3) oraz wypowiedź z S. 34, 48. 49, w której mowa jest o przekazaniu Mahometowi przez Boga prawdy objawionej.

Posłannictwo Mahometa dało także powód do późniejszych spekulacji teoretyczno-dogmatycznych na temat kwalifikacji proroka niezbędnych dla wykazania prawdziwości jego roszczeń. Kwalifikacje te są przywilejem szczególnym, udzielonym przez Boga prorokowi, a określane są wyrazem isma, czyli bezbłędność — zarówno intelektualna jak i moralna, od rdzenia a s m (asama), oznaczającego chronić przed złem, a więc — ochronę, zachowanie (od błędu intelektualnego i moralnego). Jest to w świetle teologii muzułmańskiej łaska udzielona przez Boga <sup>326</sup>.

Al-Gaziri określa isma jako stwierdzenie faktu, iż Bóg nie dopuszcza u proroka żadnego grzechu, czyli daje mu takie usposobienie woli, które powstrzymuje go od grzechu <sup>327</sup>.

Isma rozciąga się na następujące grzechy: 1. kłamstwo (zamierzone) w zakresie wszystkich spraw związanych z pełnieniem posłannictwa proroczego, a więc — fałszerstwo doktryny objawionej; 2. niewiara, a więc odrzucenie boskiego objawienia — jako sprzeczne z posłannictwem proroczym, nawet pozorne zaparcie się wiary w obliczu niebezpieczeństwa (taqiya);

---

<sup>326</sup> Por. T. Nöldeke, dz. cyt. 1, 17 ns.

<sup>327</sup> Por. al-Gaziri, Tawdih 177 ns., cyt. wg H. Stiegleckera, dz. cyt. 471, n. 862.

3. inne grzechy, wśród których rozróżnia się grzechy ciężkie jak (obok niewiary — kufr) — politeizm (sirk), morderstwo, zdrada małżeńska, grabież, przy czym wielkość winy uzależniona jest od stopnia świadomości, oraz grzechy lżejsze. Według dogmatyków muzułmańskich prorok w czasie pełnienia swego posłannictwa uchroniony jest niewątpliwie od grzechów ciężkich, natomiast dyskutowana jest wolność jego od grzechów lżejszych <sup>328</sup>.

Przypisywanie przywileju bezbłędności (isma) zarówno doktrynalnej jak i moralnej Mahometowi przez apologetykę muzułmańską jest wynikiem założeń teologicznych (dogmatycznych) wspierających się na omówionych poprzednio tekstach koranicznych a częściowo także na danych z przekazów biograficznych. Kolejność rozumowania jest jednakże odwrotna, anizeli wymagałaby tego konsekwencja logiczna: Mahomet wolny jest od błędów ponieważ jest prorokiem. Natomiast on sam dowodzi swego posłannictwa proroczego powołując się na swą bezbłędność doktrynalną i moralną. Jest to oczywisty błąd logiczny w rozumowaniu (błąd *petitio principii*).

Przeciw bezbłędności Mahometa (doktrynalnej i moralnej), isma, wysuwane były liczne zarzuty, wyrażone zarówno w Koranie, w tekstach polemicznych poprzednio zanalizowanych, jak też i w niektórych przekazach biograficznych. Zagadnienie to podejmują dogmatycy i apologetycy islamu, m. i. Al-Igi-Al-Gurgani <sup>329</sup> oraz niektóre komentarze Koranu <sup>330</sup>.

Obok tekstu S. 53, 19. 20, o którym była mowa obszernie w związku z zagadnieniem bezbłędności i braku sprzeczności wewnętrznych w Koranie (r. 6) rozważany jest tekst S. 93, 6. 7: Czyż nie znalazłem ciebie jako sierotę i nie przyjąłem cię, i znalazł On ciebie błądzącego i poprowadził ciebie. — Interpretacja tego tekstu zmierza do wykazania, iż gdy Bóg mówi do Mahometa, że ten pobłądził, oznacza to, iż Mahomet

<sup>328</sup> Por. H. Stieglecker, dz. cyt. 185, n. 296.

<sup>329</sup> Por. al-Gaziri, Tawdih, 200, 1, cyt. wg H. Stiegleckera, dz. cyt. 186.

<sup>330</sup> Por. H. Stieglecker, dz. cyt. 186—189.

był nieposłuszny nakazom Boga, a więc zgrzeszył. Odpowiedzi na ten zarzut przeciw bezgrzeszności Mahometa jako proroka są liczne i uzależnione od różnych kierunków dogmatycznych. Jedni tłumaczą, iż chodziło tu o błędzenie Mahometa przed jego posłannictwem, a więc nie było sprzeczne z godnością proroka, inni zaś twierdzą, iż Mahomet zbłądził w sprawach poza-religijnych, a więc nie sprzeciwiał się głoszonej przez siebie doktrynie. Jednakże teolog muzułmański Al-Zamahsari odrzuca możliwość grzechu u Mahometa zarówno przed powołaniem jak i w czasie pełnienia posłannictwa proroczego <sup>331</sup>.

Także S. 9, 43 zawiera powód do podejrzenia, iż Mahomet popełnił grzech: Niech Bóg przebaczy tobie, dlaczego dałeś im pozwolenie zanim dowiedziałeś się, którzy są uczciwi i zanim poznałeś, którzy są kłamcami. Jeśli więc prorok ma ubiegać się o przebaczenie Boga, musiał popełnić grzech. 'Zezwolenie' udzielone przez proroka swym podwładnym dotyczyło ustępstwa wobec prośby niektórych wojowników, którzy nie chcieli uczestniczyć w kampanii wojennej przeciw plemieniom z okolicy Tabuk w r. 9 H. (r. 631) <sup>332</sup>.

Teologowie jednak usprawiedliwiają ten krok Mahometa, iż nie był to grzech, lecz jedynie opuszczenie dobrego uczynku w sprawie doczesnej, mianowicie okazanie zaufania tym, którzy go prosili o ulgę w obowiązkach <sup>333</sup>.

Także S. 94, 2 ns. jest dyskutowana jako problematyczna: Czyż nie zdjęliśmy z ciebie ciężaru, który uciskał twe barki? Niektórzy komentatorowie za 'ciężar' uważają tu grzech ciężki. Jednakże obrońcy niewinności Mahometa wskazują, iż mogło to dotyczyć bądź grzechu przed powołaniem popełnionego, bądź też opuszczenia dobrego uczynku, bądź wreszcie — że były to troski i zmartwienia, jakimi obciążony był Mahomet w czasie pełnienia swego posłannictwa <sup>334</sup>.

<sup>331</sup> Por. al-Igi-al-Gurgani, Mauqif 6, Maqsad 3, 7, 276—280, cyt. wg H. Stiegleckera, 472, n. 863.

<sup>332</sup> Por. H. Stieglecker, dz. cyt. 472, n. 863.

<sup>333</sup> Por. H. Stieglecker, dz. cyt. 472 ns.

<sup>334</sup> Por. Ibn Hisam, dz. cyt. 897, 907—13; Waqidi (Wellhausen), dz. cyt. 393, 411—13; M. Watt, Muhammad at Medina, dz. cyt. 189 ns.

W związku z S. 48, 2: Udzieliliśmy mu (Mahometowi) niewątpliwe zwycięstwo, aby tobie Bóg przebaczył to, co ty wcześniej i później z grzechów popełniłeś (w nagrodę za walki w służbie religii), apologeti przypuszczają możliwość grzechu popełnionego przez Mahometa przed rozpoczęciem pełnienia posłannictwa proroczego, bądź też — opuszczenie dobrego uczynku. Jednakże sam tekst wyraźnie wskazuje na fakt popełnienia grzechu, jakkolwiek późniejsze czyny, mianowicie działalność prorocza, miały grzech ten zmazać w oczach Boga. Tekst ten niewątpliwie pozostaje w konsekwencji z osobistym przekonaniem Mahometa, częstokroć wyrażanym w Koranie, iż jest on zwykłym, śmiertelnym człowiekiem, jakkolwiek uprzywilejowanym pod względem intelektualnym i moralnym w stosunku do swych ziomków.

S. 80, 1—10, która wzmiankuje o odsunięciu się Mahometa od ślepcy proszącego go o rozmowę w sprawach religijnych, dała powód do zarzutu, iż Mahomet zgrzeszył przeciw sprawiedliwości i miłości bliźniego. Obronę przed tym zarzutem stanowi przesłanka, iż Mahomet wykorzystał to swoje chwilowe uchybienie jako sposobność do zaprzyjaźnienia się z pokrzywdzonym.

Tekst S. 33, 1: O proroku, lękaj się Boga i nie ulegaj niewiernym — uważany przez niektórych za dowód grzechów Mahometa jest w pojęciu apologetów muzułmańskich jedynie zachętą, słowem otuchy wyrażonym przez Boga pod adresem proroka. Także S. 39, 65: Jeśli uprawiasz bałwochwalstwo — twoje dzieło zostanie daremne a ty będziesz należał do zgubionych — obrońcy bezgrzeszności Mahometa traktują jako zdanie warunkowe, irrealne, a więc jako ostrzeżenie na przyszłość<sup>335</sup>.

Poza tekstami koranicznymi okazją do zarzutów przeciw Mahometowi były te szczegóły z jego życia, które podane są przez przekazy biograficzne.

Zarzucono mianowicie Mahometowi, iż napadał na karawany, ograbiał i zabijał zwyciężonych, zmuszał siłą do przyjmowania religii islamu

---

<sup>335</sup> Por. H. Stieglecker, dz. cyt. 476, n. 869.

(gihad), okazywał surowość i bezwzględność, nawet okrucieństwo (przy egzekucji zdradzieckiego szczepu żydowskiego Banu Kuraiza <sup>336</sup>), chciwość, zmyślowość, nieopanowanie w zakresie życia erotycznego <sup>337</sup>.

Apologeci muzułmańscy bronią Mahometa wskazując na wartość i skuteczność jego dzieła religijnego i politycznego, które nie mogło stać w sprzeczności ani z nakazem boskiego objawienia ani z osobistymi zaletami i przymiotami Mahometa jako proroka <sup>338</sup>.

Krytyka nowoczesna ujmuje problem Mahometa zasadniczo z punktu widzenia psychologii i psychopatologii starając się wyjaśnić związek przyczynowy między postępowaniem Mahometa na zewnątrz a jego strukturą psychiczną, osobowością <sup>339</sup>.

Ogólny zarzut, iż Mahomet mógł być bądź oszustem, bądź psychopata, neurastenikiem, apologeci muzułmańscy odpierają wskazaniem na jego działalność zarówno religijną jak i społeczno-polityczną, świadczącą o jego zdrowiu psychicznym i uczciwości. Tak więc np. teolog muzułmański Farid Wagdi <sup>340</sup> usiłuje wykazać, iż Mahomet nie mógł być psychopata ze względu na prowadzenie nomadzkiego, zdrowego życia wędrownego handlarza aż do 40 roku życia, tj. do momentu powołania proroczego. Neurastenia, zdaniem tego autora, powołującego się na współczesną psychiatrię, nie bywa udziałem nomadów pustynnych, lecz raczej mieszkańców osiedli, zwłaszcza wielkich miast o cywilizacji technicznej <sup>341</sup>.

Zarzut, iż rzekome objawienia Mahometa były wynikiem stanów chorobliwych, psychopatologicznych, Farid Wagdi odpiera stwierdzeniem, iż choroba psychiczna uniemożliwiałaby Mahometowi głoszenie treści Koranu nacechowanej genialnością, a także — organizowanie potężnej społeczności religijno-politycznej opartej na zasadach porządku i sprawiedliwości. Mahomet rozpoczął swą działalność zupełnie sam, będąc od początku narażony na trudności a nawet na prześladowania. Przewyciężenie tych przeszkód i pozyskanie dawnych przeciwników świadczyło na korzyść jego kwalifikacji intelektualnych <sup>342</sup>.

W odniesieniu natomiast do zarzutów przeciw moralności Mahometa, zwłaszcza zarzutu kłamstwa i oszustwa, którym Mahomet miał posłu-

<sup>336</sup> Por. tamże, 477, n. 370.

<sup>337</sup> Por. tamże, 478, n. 373.

<sup>338</sup> Por. M. Watt, Muhammad at Medina, dz. cyt. 265.

<sup>339</sup> Por. H. Stieglecker, dz. cyt. 479, n. 374 ns.

<sup>340</sup> Por. Ibn Gauzija, Hidayat al-hayara, 14 ns., cyt. wg H. Stiegleckera, dz. cyt. 479 ns., n. 376. 377.

<sup>341</sup> Por. M. Gaudefroy-Demombynes, dz. cyt. 228 ns.

<sup>342</sup> Por. Farid Wagdi, al-Islam din amm chalid, 134 ns., cyt. wg H. Stiegleckera, dz. cyt. 481, n. 379.

giwać się szczególnie po zdobyciu władzy w Medynie, Muhammad Farid Wagdi wskazuje <sup>343</sup>, iż niemożliwe są do pogodzenia jednocześnie zarzucane Mahometowi wady z niewątpliwymi zaletami charakteru: zarówno treść jego doktryny, jak jego osobista postawa religijna i wreszcie osiągnięcia natury religijno-politycznej stałyby w sprzeczności z zarzucaną mu obłudą, nieszczerością.

Na tenże temat wypowiadają się w sposób podobny inni muzułmańscy apologety, jak Ibn Qaiyim al-Gauzija <sup>344</sup>, Hussain Effendi al-Gasr <sup>345</sup>, Muhammed Farid Wagdi <sup>346</sup>.

Także w odpowiedzi na zarzut dotyczący prowadzenia przez Mahometa wojen w celu krzewienia islamu (gihad) apologety muzułmańscy odpowiadają, iż w ówczesnych warunkach taka metoda była nieunikniona, zwłaszcza, że także i inne systemy polityczne, ich zdaniem, w zakresie spraw religijnych nią się posługiwały, np. Karol Wielki w stosunku do Wenedów <sup>347</sup>.

Mimo takiej argumentacji — problem kwalifikacji intelektualno-moralnych Mahometa jest nadal przedmiotem dyskusji wśród badaczy zarówno dogmatycznych (muzułmańskich) jak i liberalnych. Na ten temat mianowicie wypowiadają się niemal wszyscy autorzy współcześni, jakkolwiek czyniąc to z rozmaitych punktów widzenia.

Tak np. Gaudefroy-Demombynes <sup>348</sup> podkreśla, iż Mahometa należy badać z dwóch punktów widzenia — jako proroka, głoszącego doktrynę religijną, oraz jako wodza społeczności politycznej, kierującego życiem społecznym, ekonomicznym, politycznym i religijnym. Wówczas dopiero łatwiej będzie zrozumieć rozbieżności między niewątpliwymi zaletami charakteru a niektórymi jego wadami i czynami kolidującymi niejednokrotnie z godnością proroka. Tenże autor zaznacza ponad to, iż niektórzy ze współczesnych biografów nieprzychylnie usposobionych względem islamu i osoby Mahometa, ujmują zbyt jednostronnie i powierzchownie problem osobowości Mahometa gdy zarzucają mu ograniczenie poczytalności spowodowane jakoby epilepsją oraz nieszczerością <sup>349</sup>.

<sup>343</sup> Por. H. Stieglecker, dz. cyt. 462, n. 880.

<sup>344</sup> Por. H. Stieglecker, dz. cyt. 482, n. 881.

<sup>345</sup> Por. H. Stieglecker, dz. cyt. 482, n. 882.

<sup>346</sup> Por. H. Stieglecker, dz. cyt. 484, n. 886.

<sup>347</sup> Por. Al-Husun al-Hammidija, 131, 8 ns., cyt. wg H. Stiegleckera, dz. cyt. 485, n. 887.

<sup>348</sup> Por. Muhammad Farid Wagdi, dz. cyt. 141 ns., cyt. wg H. Stiegleckera, dz. cyt. 485, n. 888.

<sup>349</sup> Por. Bihlmeyer, Kirchengeschichte, 1, 214; 2, 186 ns.; cyt. wg H. Stiegleckera, dz. cyt. 486, n. 891.



Natomiast Blachère<sup>350</sup> określa bez bliższej analizy przeżycia objawieniowe Mahometa jako halucynacje spowodowane wzmożoną aktywnością psychiczną związaną z intensywnym przeżyciem religijnym<sup>351</sup>.

Z przedstawionej w skrócie dyskusji na temat przymiotów osobistych, intelektualno-moralnych, Mahometa wynika, że argumenty przemawiające na korzyść jego zdrowia psychicznego są przeważające. Nie znaczy to jednak, że Mahomet obdarzony był tymi wszystkimi kwalifikacjami intelektualnymi, jakie przypisują mu apologetci muzułmańscy i niezależnie od raczej powściągliwie ujętych wypowiedzi koranicznych na ten temat. Zdrowie psychiczne niekoniecznie musi iść w parze z bezbłędnością, nieomylnością doktrynalną, jakkolwiek w całości systemu doktrynalnego Mahometa przejawia się niewątpliwie konsekwencja logiczna, mimo, że Koran nie jest bynajmniej systematycznym wykładem doktryny, a jedynie zestawieniem niepowiązanych z sobą ściśle, fragmentarycznych wątków o tematyce religijnej ujętych bądź historycznie, bądź w formie sugestii psychologicznych.

W odniesieniu natomiast do kwalifikacji moralnych Mahometa wątpliwości mogą nasuwać się poważniejsze. Jakkolwiek przekazy biograficzne wskazują na całkiem prawdopodobne zalety charakteru proroka islamu, jednocześnie niektóre fakty historyczne związane z jego działalnością rzucają pewien cień na jego sylwetkę, np. wyprawy łupieskie na karawany mekkańskie, egzekucja szczepu żydowskiego Banu Kuraiza. Należy jednak uwzględnić stosunki kulturalne ówczesnego środowiska arabskiego aby zrozumieć pobudki, jakimi mógł się kierować Mahomet w poszczególnych decyzjach.

Istotnym dla problemu motywacji roszczeń religijnych Mahometa jest zarówno jego zdrowie psychiczne, poczytalność, pełna świadomość w głoszeniu doktryny religijnej, jak i ucz-

---

<sup>350</sup> Por. M. Gaudefroy-Demombynes, dz. cyt. 228 ns.

<sup>351</sup> Por. G. Freytag, *Einleitung in das Studium der arabischen Sprache bis Muhammed*, 41, cyt. wg M. Gaudefroy-Demombynes, dz. cyt. 228.

ciwość, szczerłość, prawdomówność w stwierdzeniach o otrzymaniu powołania proroczego drogą objawień.

Zagadnienie, czy Mahomet był w pełni świadom niezwykłości swych roszczeń, a następnie świadom potrzeby ich umotywowania i uwierzytelnienia, łączy się z zagadnieniem szczerości, prawdomówności, mającej swe pokrycie w silnym przekonaniu o prawdziwości własnego posłannictwa religijnego. Przeprowadzona dotąd analiza odnośnych tekstów koranicznych dotyczących kwalifikacji intelektualno-moralnych Mahometa, a także przedstawiona w skrócie dyskusja na ten temat dają odpowiedź pozytywną na obydwa pytania.

Można mianowicie uznać zarówno kwalifikacje intelektualne Mahometa, a więc jego zdrowie psychiczne, jak i walory moralne, mianowicie uczciwość w wysuwaniu roszczeń. Zagadnienie, czy te przymioty mogą stanowić obiektywny argument uwierzytelniający dla tychże roszczeń — może zostać rozwiązane dopiero w oparciu o dalsze badania krytyczne<sup>352</sup>.

Zadaniem rozważań niniejszych było rozstrzygnięcie problemu, czy Mahomet podjął się wykazania prawdziwości swego posłannictwa religijnego, jakie przypisywał sobie powołując się na otrzymanie objawienia, względnie czy zdołał przekonać o słuszności wysuwanych przez siebie niezwykłych roszczeń nie tylko swe środowisko, lecz także obiektywną krytykę naukową w stosunku do argumentów stanowiących jego samoobronę.

W toku niniejszych badań zanalizowane zostały i poddane krytycznej ocenie wszystkie teksty Koranu, któreby w jakimkolwiek sensie wskazywały na samoobronę Mahometa a jednocześnie świadczyły na korzyść słuszności jego roszczeń. Rozpatrzone zostały kolejno wypowiedzi Mahometa, w których wspomina on o otrzymaniu objawienia drogą cudownych audycji i wizji osoby transcendentnej, następnie wypowiedzi, w których autor powołuje się na niektóre doniosłe wydarzenia z jego życia jako mające świadczyć o prawdziwości jego po-

---

<sup>352</sup> Por. R. Blachère, *Le Problème de Mahomet*, dz. cyt. 40 ns.

ślannictwa proroczego, wypowiedzi, w których Mahomet porusza sprawę swych niezwykłych uzdolnień i kwalifikacji proroczych, wypowiedzi, w których wskazuje on na dawne, biblijne objawienie jako dowód prawdziwości objawienia przez niego głoszonego, a zawartego w księdze Koranu, księdze, która ze swej strony ma być depozytem tego objawienia i stanowić cud uwierzytelniający posłannictwo Mahometa dzięki swym szczególnym walorom wewnętrznym — zarówno ze względu na jej treść jak i ze względu na formę literacką; wypowiedzi o charakterze dogmatycznym, stanowiące swoistą sugestię psychologiczną wywieraną przez Mahometa na jego słuchaczy w kierunku przekonania ich o prawdziwości doktryny przez niego głoszonej, wreszcie wypowiedzi, w których Mahomet powołuje się na własne kwalifikacje intelektualne i moralne jako dowód prawdziwości i słuszności swych niezwykłych roszczeń religijnych.

Systematyczna analiza tych wypowiedzi uwzględniająca komentarze historyczne (biograficzne), dogmatyczne i krytyczne, wykazała, iż argumenty wysuwane przez Mahometa na uwierzytelnienie własnego posłannictwa religijnego miały charakter subiektywny, gdyż pozbawione były przesłanek opartych na faktach zewnętrznych, obiektywnie sprawdzalnych. Poszczególne argumenty okazały się twierdzeniami wymagającymi dalszego sprawdzianu, albowiem to, co miało stanowić dowód uwierzytelniający wymagało samo dalszego udowodnienia.

Odpowiedź przeto na pytanie, czy Mahomet zdołał w sposób obiektywny i krytyczny przekonać swe środowisko o słuszności własnych roszczeń, jest negatywna, mimo, iż zwyciężał on narzucając zewnątrz swą doktrynę i podbijając orężem ludy Półwyspu Arabskiego. Brak jest bowiem w źródłach, jak widzieliśmy, dowodów obiektywnych, zewnętrznie sprawdzalnych, któreby mogły świadczyć o egzogennym, a nie endogennym charakterze przeżyć objawieniowych Mahometa.

Pozostaje jedynie do wyjaśnienia, dlaczego Mahomet mimo braku obiektywnych sprawdzianów swego posłannictwa, uporczywie trwał w swych przekonaniach narzucając je skute-

cznie swemu środowisku <sup>353</sup>. Problem ten, jako mający charakter psychologiczny i socjologiczny, może być rozwiązany w oparciu o wyniki dalszych badań krytycznych podjętych na płaszczyźnie psychologii (w odniesieniu do osobowości Mahometa) i psychologii religii (istotny charakter jego przeżycia religijnego, zwłaszcza przeżyć objawieniowych) oraz na płaszczyźnie socjologii (warunki polityczne, społeczne i kulturalne ówczesnej Arabii) i socjologii religii (dotychczasowe wierzenia religijne Arabów i ich podatność na penetrację idei mono-teizmu) <sup>354</sup>.

**The problem of Muhammad's message accreditation according to  
Al-Qur'an**

The origins of the religion of Islām are strictly connected with the person of its founder, Muhammad. The year 622 of christian era introduces the muhammadan era as a memory of Muhammad's flight (migration=Higra) from his native City of Mecca to Yathrib (later Medina=Madina an-Nabiy= The Prophet's City). This flight points out the conflict between Muhammad and his fellow-countrymen, the Meccan Quraish. Muhammad's strange pretensions as »Serve of God« ('abdu-l-lahi), as »Warner« (mundir), as »Apostle of God« (rasul-l-hahi) and as »Prophet« (nabiy), who received revelations from God by means of some auditions and visions of superhuman being (Archangel Gabriel?) and who was obliged to proclaim the revealed religious doctrine contained in the Holy Book of Al-Qur'ān, provoked right reac-

---

<sup>353</sup> Por. także na ten temat próbę diagnostyczną u Maxime Rodinson, Mahomet, Paris 1961, 80—87; M. Watt, Muhammad, Prophet and Statesman, New York 1961; A. Besant, Islam and the prophet of Islam, art. w al-Islam, V; R. Paret, Leitgedanken in Mohammeds früheren Verkündigungen, OLZ L II, 389—392.

<sup>354</sup> Spis treści, wykaz systematyczny bibliografii, indesk nazw, imion i wyrażeń arabskich oraz cytaty z Koranu został pominięty ze względu na publikowanie niniejszej rozprawy w formie artykułów, zamieszczanych w kolejnych zeszytach Studia Theologica varsaviensia (1964, 1965).

Brak znaków diakrytycznych wynika z przyczyn drukarskich, niezależnych od autora.

tions from the part of the Quraish. They expected and demanded from him some proofs of evidence, some manifestations of the credibility of his claims, namely, some »signs« (ayāt), miracles which could confirm Muhammad's prophetic dignity.

There is therefore emerging a question: has Muhammad undertaken any trial of self-defence (of motivation and justification) concerning his religious pretensions and manifesting itself in the authentic written sources, especially in the Al-Qur'ān, or did the arguments given by Muhammad for manifestation of his message have any objective value towards the demands of Meccan people as well as towards the modern scientific critics?

The principal task of this work is the solution of the above mentioned problem.

The problem of Muhammad's message has been considered, however, many times by the muslim authors representing the dogmatic and apologetic point of view, as well as by the critical biographers of Muhammad, but all they regarded Muhammad's religious activities and political successes rather than his self-defence and justification of his strange claims expressed in Al-Qur'ān.

In this essay as the main basis for researches have been used all these texts of Al-Qur'ān which have, even in the smallest extension, any apologetic value towards Muhammad's claims. The individual sources (new polish translation of arabic qur'ānic texts, approaching, as far as possible, to the literal original sense), have been considered systematically, but with regard to their chronology, together with philological, historical and critical commentaries.

There has been applied here the »inductive« method where the analysis of Muhammad's individual declarations have been used as a basis for general conclusions.

The accepted consequence of questions talked about was dependant from their logical consecution.

The first chapter, relatively the largest one, deals with the most important matter — namely with Muhammad's apocalyptical experiences. There have been quoted and critically considered here all texts where Muhammad's supernatural auditions and visions had been mentioned by himself. The conclusions of this analysis shows that Muhammad's own declarations as well as some data from muslim biographical tradition give no valid reason for acceptance that these apocalyptical experiences of Muhammad have had indeed an exogenous character, that is to say, that their real cause was external and no internal one. It is to be certainly said that the real cause of Muhammad's revelations experience was subjective, remaining within his psychic sphere, because of lack of whatever objective proofs which could have pointed out the external experiences for neutral witnesses.

In the second chapter there is talked about the question of Muhammad's miracle-working power. The adversaries demand from him some supernatural signs, some miracles for proof of his prophetic legacy, but Muhammad withdraws himself from fulfilment of such »signs« (ayāt) pointing out that only God Himself can perform miracles and Muhammad is a mortal man scarcely. God's messenger for proclaiming the revealed doctrine. Besides, Muhammad makes some reproaches against his adversaries that the real cause of their incredulity is the consequence of their bad will, their obstinacy so, that even miraculous signs could not have been sufficient for them as proofs for his own message evidence.

The only miraculous sign, which is mentioned as having been performed by Muhammad himself, namely the breaking asunder of the moon, is deprived of any objective external proof and can be considered as a natural, partial eclipse of the moon.

The third chapter contains considerations about objective value of theological interpretation of some historical facts connected with Muhammad's activities. These facts are shown by Muhammad as real proofs of God's supernatural intervention in islamic history and at the same time — as an evidence of Muhammad's religious message. But from critical point of view these facts can be cleared up by means of natural, simple causes without any miraculous elements so, that they cannot be used as justification proofs for Muhammad's claims.

Similarly is Resolved the next question concerning Muhammad's prophetic, expressed in Al-Qur'ān, dealing with Muhammad's own future adventures (but not eschatological ones) as well as with the future history of islam, could have been simple intuitions of a man who was capable to foresee some circumstances and conditions of his actual activities and of their future consequences as well as future successes, namely the victory of the proclaimed doctrine as sufficiently attractive for the people in the coming era. So all this what should have been used as an argument sufficient for the listeners, has been shown; owing to the critical analysis, as some other Muhammad's claims which need themselves further justification and proof of evidence.

Chapter five: Muhammad points out certain relationship between Al-Qur'ān and the Bible (Old and New Testament). This relationship concerning the religious contents of both, the Bible and Al-Qur'ān, as well as the ideological kinship between the biblical prophets and the prophetic message of Muhammad, should be an evident proof for authenticity of Muhammad, should experiences. The influence of biblical ideas upon Muhammad's revelations conscience was undoubtful, more, the fact, that Muhammad was »'ummiy« = inapt in reading and writing, and therefore inapt to make an acquaintance with the ancient

scriptures, is here shown as a proof of reality of Muhammad's revelations experiences.

But the critical attitude towards these arguments admits the historical possibility of merely oral transmissions of biblical contents to Muhammad from Jewish and Christian representatives living in Arabia and Syria during Muhammad's lifetime. So this trial of manifestation of Muhammad's prophetic message emerges as a new claim from his own part which needs special justifications and proofs.

The most important among all the certificates which Muhammad expressed in the texts of Al-Qur'ān was this of the evidence of supernatural qualities of this holy book, namely its strange contents and the beauty of its literary form (chapter six). There is also quoted here the same fact that Muhammad could not write nor read and in spite of it he proclaimed the religious doctrine of Al-Qur'ān. The answer of the critics is that Muhammad could have dictated and laid down authoritatively the contents of his own thoughts enriched by strong influence of foreign religious ideas, to a secretary who himself could have been a skilful writer and even a poet. So one cannot speak about Al-Qur'ān as about real, objectively recognizable miracle which proofs any evidence of its revealed origins, but only as about pretty wonderful and fascinating literary work composed by an intelligent, even genius man as Muhammad in some degree could have been.

The dogmatized premisses and arguments which in fact are some theological assertions, moral calls, promises, warnings and menaces (talked about in chapter seven), Muhammad uses as his manifestation attempt for certifying his message. They do not have, however, any objective value as proofs and scarcely they can be useful as psychological suggestions towards listeners for sake of their religious and moral emendation.

In chapter eight there is undertaken an estimation of proving value of Muhammad's own intellectual and moral qualities which he himself points out in Al-Qur'ān as real evidence of his prophetic dignity. Even when Muhammad's psychic health, as some authors hold, remain in order and without reproach and at the same time his moral sincerity in declaring himself as an apostle — prophet provokes no critical objections (however some authors are of opposite opinion), so, nevertheless all these arguments do not suffice as an objective proof of evidence for supernatural origins of his legacy, because his apocalyptic experiences might have been merely endogenous, that is, they could have emerged from internal, endogenous factors, from psychic excitement, as connected with his rich, flourishing religious life, religious reflections and practices.

As a summary of all these considerations there is to be said the following conclusions

The systematic analysis of Muhammad's self-defence (motivation and justification) announcements contained in Al-Qur'an, with regard of historical (biographical), dogmatic and critical commentaries has shown that Muhammad's arguments given for manifestation of his message evidence had possessed subjective character and value because of lack of premisses which could have leaned against the external, objectively provable facts.

The individual arguments appeared as merely assertions which needed further proofs (fallacy of proving proposition from another that rests on it for proof).

The question therefore, whether Muhammad was able to convince his fellow-countrymen about the righteousness of his own strange religious claims in objective and critical manner, can be resolved only negatively in spite of the fact, however, that he really became victor obtruding externally his doctrine and conquering the tribes of Arabia by means of weapons rather than by persuasion. There is in the sources, as we saw, lack of objective, outerly provable arguments which could have testified the exogenous and not endogenous character of Muhammad's apocalyptic experiences.

It is only necessary to answer the question, why Muhammad, in spite of lack of any objective proofs for his supernatural message, stubbornly persited in his convictions obtruding them succesfully upon his native people.

This problem, as psychological and sociological one, can be resolved only by means of further critical investigations undertaken on the surface of psychology (concerning Muhammad's personality), of psychology of religion (the essential character of Muhammad's religious experience, especially this of his apocalyptic impressions), of sociology (concerning the political, social and cultural conditions in Arabia of those days) and of sociology of religion (the ancient religious believes of Arabs and their capacity for acceptance of penetrating monotheistic ideas).

*Jerzy Nosowski*