

Jerzy Nosowski

Wystąpienie roszczeniowe Mahometa w świetle Koranu i najstarszej tradycji muzułmańskiej

Collectanea Theologica 32/1-4, 5-84

1961

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, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

DISSERTATIONES

JERZY NOSOWSKI

WYSTĄPIENIA ROSZCZENIOWE MAHOMETA W ŚWIETLE KORANU I NAJSTARSZEJ TRADYCJI MUZUŁMAŃSKIEJ ¹⁾

Studia religioznawcze zajmujące się genezą i rozwojem różnorodnych systemów religijnych zwracają się w sposób szczególny ku religiom, które zdobyły doniosłe i trwałe znaczenie w historii oraz w aktualnym układzie stosunków religijnych, kulturalnych, a nawet społecznych i politycznych. Do takich religii i to apokaliptycznych, czyli przypisujących sobie swe pochodzenie z objawienia, w przeciwstawieniu do

¹⁾ Rozprawa niniejsza, rozpoczęta w r. 1952, a ze względu na konieczność ukończenia przeze mnie dodatkowych studiów arabistycznych na Wydziale Filologicznym Uniwersytetu Warszawskiego złożona w r. 1959, jest pracą doktorską, napisaną pod kierownictwem Prof. Ks. Dr. Wincentego Kwiatkowskiego, Kierownika Zespołowej Katedry Apologetyki i Religioznawstwa na Wydziale Teologicznym Akademii Teologii Katolickiej w Warszawie. Wydatną i życzliwą pomoc w korekcie przekładu polskiego cytowanych tekstów źródłowych zawdzięczam Prof. Ks. Dr. Pawłowi Nowickiemu, Kierownikowi Zakładu Filologii Biblijnej na Wydziale Teologicznym ATK oraz P. Doc. Dr. Józefowi Bielawskiemu, Kierownikowi Zakładu Arabistyki na Wydziale Filologicznym Uniwersytetu Warszawskiego, jako recenzentom pracy doktorskiej.

Temat rozprawy wyłonił się z moich poprzednich zainteresowań zagadnieniami religioznawczymi, zwłaszcza, że w dobie obecnej wzrasta popularność problematyki arabsko-muzułmańskiej oraz tendencji ku znalezieniu wspólnych więzi łączących dwa potężne systemy religijne — chrystianizm i islamizm. Praca ma charakter historyczny, lecz nie biograficzny: teksty źródłowe dotyczące zagadnienia naczelnego przedstawione są w sposób systematyczny a interpretacja ich oparta jest na ilustrującym je materiale historycznym. Poszczególne cytaty z Koranu podane są w dokonany przeze mnie przekładzie polskim w miarę możliwości oddającym wiernie zasadniczą myśl oryginalnego tekstu arabskiego, którego przytoczenie utrudnione było warunkami technicznymi Wydawnictwa. Niektóre wyrażenia cha-

religii „naturalnych”, należy religia islamu, zwana islamizmem lub religią muzułmańską²⁾ a także mahometańską, od jej twórcy — Mahometa (Muhammada)³⁾, rywalizująca pod względem liczebności swych wyznawców, jak również w zakresie swych wpływów kulturalnych, społecznych i politycznych, z innymi apokaliptycznymi systemami religijnymi, głównie z chrześcijaństwem.

Ograniczenie badań nad genezą poszczególnych systemów religijnych do elementów wyłącznie socjalnych z pominięciem poznania roli samego twórcy danego ruchu religijnego, czy też nawet wybitniejszych przedstawicieli i przywódców, okazało się błędem zarówno metodycznym, jak i merytorycznym. Uznano potrzebę zajęcia się osobą autora nowej doktryny religijnej, który następnie nadał jej ramy organizacyjne, żywotność i siłę ekspansji.⁴⁾ Wskutek tego zbadanie

rakterystyczne podane są w transkrypcji według systemu C. Brockelmann'a (Arabische Grammatik, Leipzig 1953, 4.5), natomiast imiona własne i nazwy miejscowości — według transkrypcji podanej przez cytowanych autorów. Literatura uwzględniona obejmuje niemal wyłącznie najnowsze, krytyczne opracowania, jakie ukazały się w dziedzinie studiów nad genezą islamu i życiem Mahometa, mianowicie do r. 1959 czyli momentu ukończenia niniejszej pracy. Powoływanie się na niektóre dzieła pochodzące z tradycji muzułmańskiej czy też od komentatorów Koranu pozostaje w ciągłej zależności od najnowszych autorów krytycznych. Pominięty natomiast jest w zasadzie niezmiernie obszerny, niemożliwy do wykorzystania w zakresie podjętego tu tematu, materiał apologetyczno-polemiczny, teologiczny i egzegetyczny, będący dorobkiem wielowiekowych opracowań ze strony zarówno muzułmańskiej jak i pozamuzułmańskiej.

²⁾ W języku arabskim wyraz *islām* oznacza: poddanie się (Bogu); *al-islām* — religia islamu, epoka islamu, a także wyznawcy tej religii. Polski wyraz „muzułmanie” pochodzi od arabskiego *muslim*, (l. mn. *muslimūna*), oznaczając wyznawców religii islamu. Zarówno *islām* jak i *muslim* są pochodnymi wariantami od wspólnej osnowy *s l m* (*sallima*, *sallima*) oznaczającej pierwotnie: być zachowanym, pewnym, wolnym; w formie II oznacza także: oddać się, poddać się. Por.: H. Wehr, Arabisches Wörterbuch für die Schriftsprache der Gegenwart, Leipzig 2, 1956, 387 ns.

³⁾ W pracy niniejszej użyte zostało popularne brzmienie polskie tego imienia — Mahomet. Oryginalne brzmienie arabskie — Muhammadun (Muhammad), od osnowy *h m d* (*hamada* — chwalić, sławić, oznacza: ten, który jest chwalony, sławiony.

⁴⁾ Por. T. Andrae, Mohammed, sein Leben und Glaube, Göttingen, 1935, 8 ns.

roszczeń religijnych twórcy islamu, Mahometa, ze względu na ich wartość historyczną stanowi zagadnienie, dla rozwiązania którego przyczynić się może w pewnym choćby zakresie podjęta tu rozprawa. Mimo bowiem bardzo obfitego dorobku w dziedzinie studiów nad samą doktryną islamu oraz nad biografią Mahometa nie było dotąd jeszcze opracowanej krytycznie monografii na temat jego roszczeń religijnych, która mogłaby pod pewnym względem wyjaśnić przyczyny co najmniej atrakcyjności i ekspansywności stworzonego przezeń systemu⁵⁾.

Źródłem dla badań w tym kierunku jest zasadniczo Koran⁶⁾, który zawiera najstarsze wzmianki o religijnych roszczeniach Mahometa. W przekonaniu bowiem wyznawców islamu, sprawdzonym przez nowoczesną krytykę historyczną, Koran stanowi miarodajne, choć bynajmniej nie pełne, źródło historyczne dotyczące życia Mahometa oraz jego doktryny religijnej⁷⁾.

Zastosowana w pracy metoda badań analityczno-historyczna polega na filologicznej analizie i charakterystyce zawartych w Koranie wypowiedzi roszczeniowych Mahometa na tle warunków historycznych towarzyszących wystąpieniom twórcy islamu a podanych głównie przez najstarszą tradycję muzułmańską wykorzystaną tu jako źródło uzupełniające⁸⁾.

Ze względu na ilość zasadniczych tytułów roszczeniowych Mahometa praca składa się z czterech głównych rozdziałów poprzedzonych krytycznym omówieniem źródeł oraz charakterystyką podłoża psychicznego dla wystąpień roszczeniowych Mahometa i uzupełnionych omówieniem formalnej struktury jego przeżycia religijnego.

⁵⁾ Opracowania krytyczne biografii Mahometa rozpoczyna G. Weil, *Mohammed der Prophet, sein Leben und seine Lehre*, Stuttgart, 1843.

⁶⁾ W pracy niniejszej została użyta popularna nazwa polska Koran przejęta z oryginalnego wyrażenia arabskiego — *al-Qur'ān*, o czym bliżej w rozdziale dotyczącym źródeł.

⁷⁾ Por. M. Gaudefroy-Demombynes, *Mahomet*, Paris 1957, 1 ns.; R. Blachère, *Introduction au Coran*, Paris 1947, 1 ns.

⁸⁾ Por. M. Gaudefroy-Demombynes, dz. cyt. 672.

1. KORAN I TRADYCJA MUZULMAŃSKA JAKO ŹRÓDŁA
HISTORYCZNE DLA BADAŃ NAD WYSTĄPIENIAMI
ROSZCZENIOWYMI MAHOMETA.

Najstarszym źródłem pisany dotychczas życia i działalności Mahometa w Arabii jest księga *al-Qur'ān*, w potocznym brzmieniu polskim zwana Koranem. Znaczenie pierwotne nazwy arabskiej wywodzące się od rdzenia *q r ' (qara'a)*, co znaczy: czytać, recytować, głosić⁹⁾, wskazuje, że jest to księga przeznaczona do recytowania, czytania. Składa się ona ze 114 rozdziałów zwanych Surami — *sūrat* (l.m. *suar*)¹⁰⁾, podzielonych z kolei na wiersze — *ayāt* (l.m. *āyāt*)¹¹⁾. Treść Koranu posiada zasadniczo charakter religijny: ogólna osnowa — to tezy monoteizmu, doktryna o rzeczach ostatecznych — życiu pozagrobowym, nagrodzie i karze wiecznej. Podłożem ideologicznym Koranu są księgi biblijne Starego i Nowego Testamentu przejęte przez autora Koranu w swobodnych bardzo parafrazach, oraz liczne aluzje do opowiadań ewangelicznych zarówno kanonicznych jak i apokryficznych. Parafrazy historii biblijnej w Koranie przeplatają się nieustannie z polemiką autora z przeciwnikami jako z tymi, którzy nie uznawali Koranu za księgę pochodzącą z objawienia. W Koranie wreszcie znajdują się przepisy prawne i moralne mające służyć za podstawę dla systemu religijnego stworzonego z biegiem czasu przez Mahometa. Jest to księga święta dla wyznawców religii Mahometa jako napisana bezpośrednio przez Boga w niebie. Jedynie fragmenty tej księgi *Allah*¹²⁾ przekazał Mahometowi za pośrednictwem archanioła Gabryela¹³⁾ w postaci niezwykłych wizji i audycji wraz z poleceniem, aby Mahomet, jako powołany w sposób szczególny przez Boga, głosił je swoim rodakom.

⁹⁾ Por. H. Wehr, dz. cyt. 672.

¹⁰⁾ Por. H. Wehr, dz. cyt. 401.

¹¹⁾ Por. H. Wehr, dz. cyt. 32.

¹²⁾ Oryginalna arabska nazwa Boga jedynego w przeciwstawieniu do bóstwa w ogólności (*ilāh*, l. mn. *āliha*). Por. H. Wehr, dz. cyt. 21.

¹³⁾ Arabskie brzmienie występujące w Koranie: *al-Gabrail*, por. Koran, Sura 2,97. Teksty Koranu w pracy niniejszej cytowane są w sposób następujący: S. 2,97 oznacza: Sura Druga, wiersz 97.

Tekst Koranu jednakże z jednej strony budzi poważne zastrzeżenia co do autentyczności w wielu szczegółach, a z drugiej strony — forma literacka najbardziej znamienych tekstów zawierających roszczenia Mahometa, nasuwa liczne wątpliwości dotyczące autorstwa odnośnych wypowiedzi¹⁴⁾. W Koranie mianowicie ujawniają się wyraźne tendencje zmierzające ku wykazaniu nadprzyrodzonego pochodzenia tej księgi religijnej przy jednoczesnym przedstawianiu Mahometa jako pośredniego, drugorzędnego autora treści tam zawartej¹⁵⁾.

W odniesieniu do formy literackiej Koranu (monologowej, dialogowej, narracyjnej, apokaliptycznej) należy jednakże przyjąć, że jej autorem bezpośrednim bądź pośrednim jest Mahomet, co potwierdza przebieg dotychczasowej dyskusji wśród specjalistów egzegezy Koranu¹⁶⁾. Za historycznym pochodzeniem Koranu od Mahometa jako od autora bezpośredniego przemawiają choćby takie okoliczności, jak dość przypadkowy układ poszczególnych, często powtarzających się wypowiedzi, ścisły częstokroć ich związek z wydarzeniami zewnętrznymi i przeżyciami Mahometa, jego osobiste polemiki z przeciwnikami czy wreszcie wyraźne oświadczenia o charakterze roszczeniowym.¹⁷⁾

Natomiast za autorstwem przynajmniej pośrednim Mahometa przemawiają, zdaniem współczesnych autorów¹⁸⁾, następujące fakty: zapiski czynione przez najbliższych towarzyszy Mahometa, utrwalone następnie w postaci tzw. „recenzji” na zlecenie kalifa *Abu Bakr'a*¹⁹⁾ przez sekretarza twórcy islamu — *Zaid Ibn Tābit'a*²⁰⁾ oraz późniejszych „recenzji”,

¹⁴⁾ Por. T. Nöldeke — F. Schwally, *Geschichte des Qōrans*, (GdQ), 1 (Über den Ursprung des Qorāns), 2, Leipzig 1909; 2 (Die Sammlung des Qorāns), 2, Leipzig 1919, 1,34 ns.

¹⁵⁾ Por. GdQ 1,23 ns.

¹⁶⁾ Por. GdQ 1,47 ns.

¹⁷⁾ Por. GdQ 1,46 ns.

¹⁸⁾ Por. GdQ 2,1—5.

¹⁹⁾ Por. GdQ 2,11 ns.

²⁰⁾ Por. GdQ 2,11 ns., W. Muir, *Life of Mahomet, from original sources*, London 1878, 285.

które stały się podkładem dla ostatecznego ustalenia się Wulgaty Koranu za kalifa *Utman'a*²¹⁾. Ulepszenia graficzne, rewizje tekstu, nie zawsze odpowiadające wymogom współczesnej nam krytyki, mogły jednak naruszyć tekst pierwotny, sięgający brzmienia autentycznych wypowiedzi Mahometa²²⁾.

Jako dowody mające poprzeć autentyczność „recenzji” *Abu Bakr'a*, stanowiącej pierwotną redakcję zebranych adekwatnie fragmentów Koranu, krytycy najnowszy podają kolejno: wiarygodność *Abu Bakr'a*, będącego bezpośrednim świadkiem wypowiedzi Mahometa oraz osobistym jego przyjacielem; uczciwość pozostałych świadków działalności Mahometa, wiernych muzułmanów, którym niewątpliwie zależało na zachowaniu nieskazitelności Koranu, zwłaszcza, że ustna tradycja, zachowująca integralność tekstu, była w epoce powstawania „recenzji” *Abu Bakr'a* jeszcze zupełnie świeża²³⁾. Poza tym — w użyciu codziennym były liczne zapiski fragmentaryczne pochodzące z czasów Mahometa, które niewątpliwie dały podstawę dla „recenzji” *Abu Bakr'a*²⁴⁾. Podobnie w odniesieniu do „recenzji” *Utman'a* krytycy wskazują, iż w czasie jej powstawania zaznaczała się stabilizacja stosunków zewnętrzno-politycznych dla społeczności muzułmańskiej, sprzyjająca uzgadnianiu treści poszczególnych pierwotnych zapisków i źródeł tradycji ustnej. Poza tym — ‘Ali, przyjaciel Mahometa, cieszył się w owym czasie zaufaniem i autorytetem potrzebnym dla podtrzymania jednolitości doktryny islamu. Dalszym dowodem, według nowszych autorów, ma być okoliczność, że w okresie powstawania „recenzji” żyli jeszcze liczni wyznawcy i zwolennicy Mahometa znający na pamięć treść Koranu, którą przekazując ustnie dalszym tradentom chronili niewątpliwie przed zniekształceniami. Wreszcie autorytet ‘Alego oraz jego osobiste wyznania i zapewnienia dotyczące

21) Por. GdQ 2,47—112.

22) Por. GdQ 2,81—122; R. Blachère, Introduction 30 ns.

23) Por. W. Muir, dz. cyt. 559.

24) Por. W. Muir, dz. cyt. 561.

dokładnej znajomości Koranu wskazują na zgodność „recenzji” z oryginałem, czyli z wypowiedziami Mahometa ²⁵⁾.

Uzupełnieniem bardzo skąpych i niedokładnych danych Koranu na temat życia, a zwłaszcza wystąpień roszczeniowych Mahometa, jest tradycja muzułmańska, czyli ustne przekazywanie wiadomości dotyczących faktów historycznych związanych z osobą twórcy islamu. Tradycja ustna została po pewnym czasie także utrwalona na piśmie w kilku zbiorach, które przetrwały stanowiąc dodatkowe źródło wiadomości o wystąpieniu Mahometa ²⁶⁾. Braki powiązania tematycznego między poszczególnymi fragmentami Koranu częstokroć uzupełniane były w tradycji muzułmańskiej dodatkami, których wartość historyczno-krytyczna budzić może duże wątpliwości, zwłaszcza, że niektóre relacje noszą znamiona wprost legend i fantazji. Tak np. krótką bardzo i pozbawioną jakichkolwiek szczegółów wzmiankę Koranu na temat nocnej translacji Mahometa z Mekki do Jerozolimy (Sura 17,1) tradycja muzułmańska rozwinęła w pełen fantazji obraz graniczący z mitologią ²⁷⁾. Jednakże tradycja podaje te wiadomości w pełnym przekonaniu o ich historycznej prawdzie — na podstawie relacji świadków bezpośrednich należących do otoczenia Mahometa. Zapisy tych danych, zwane *hadīt* (l.m. *aḥādīt*), czyli opowiadania ²⁸⁾, mimo swej wątpliwej autentyczności i często fikcyjnego charakteru (w przeciwstawieniu do Koranu) uznane zostały przez część muzułmanów na źródło wiadomości o Mahomecie i jego doktrynie ²⁹⁾.

Biografia tradycyjna Mahometa, zwana *sīrat* (l.m. *siyar*) — dzieje, życiorys ³⁰⁾, jest zatem wynikiem uporządkowania i opublikowania danych tradycji. Jako czołowych

²⁵⁾ Por. W. Muir, dz. cyt. 562 ns.

²⁶⁾ Por. R. Blachère, *Le problème de Mahomet, Essai de biographie critique du fondateur de l'Islam*, Paris 1952, 2 ns.

²⁷⁾ Por. al-'Aini, *'Umdat al-qāri'fi harh al--Buhārī*, Caire 1308, 2,206.211,1.

²⁸⁾ Por. H. Wehr, dz. cyt. 146.

²⁹⁾ Por. R. Blachère, *Le problème*, 3 ns.

³⁰⁾ Por. H. Wehr, dz. cyt. 407.

autorów zbiorów pisanych tradycji biograficznej Mahometa należy wymienić: *Ibn Hišam'a*³¹⁾, posługującego się redakcją wcześniejszą *Ibn Ishaq'a*³²⁾; wielkie zbiory *hadit* dokonane przez *al-Waqidi*³³⁾ częściowo uzupełnione przez dane biograficzne klasyczne jego ucznia *Ibn Sa'd'a*³⁴⁾. Wszystkie te zbiory pochodzą z VII bądź IX wieku ery chrześcijańskiej.

Wobec takiego stanu materiału dokumentalnego zarysowują się dwie możliwości przy jego wykorzystywaniu: Jedna — to przystosowanie danych źródłowych do wymogów krytyki nowoczesnej w oparciu o teksty biograficzne służące światu muzułmańskiemu jako uwierzytelnienie doktryny Mahometa. Druga — to odrzucenie wszystkich danych tradycji jako niekrytycznych, nieautentycznych, o wątpliwej wartości historycznej. Wobec przeto trudności w wyodrębnianiu pośród poszczególnych danych tradycji — mniej wiarygodnych od bardziej wiarygodnych, autentycznych od nieautentycznych pod względem ich treści — nie można osiągnąć tu żadnej pewności naukowej. Posłużenie się jednakże tradycją z takim zastrzeżeniem jest jedynym możliwym sposobem bliższego poznania danych Koranu³⁵⁾. W grę wchodzić tu będą głównie tacy autorzy jak: *Baidawi*³⁶⁾, *Tabari*³⁷⁾ poza wymienionymi *Ibn Sa'd'em* i *Ibn Hišam'em*, na których oparli swe krytyczne, najnowsze biografie Mahometa: *Nöldeke-Schwally*, *Muir*, *Ahrens*³⁸⁾, *Tor Andrae*, *Blachère* i *Gaudefroy-Demombynes*.

³¹⁾ Por. *Ibn Hišām, Sira, Das Leben Muhammeds nach Muham-mad. Ibn Ishaq, bearbeitet von 'Abd al-Malik Ibn Hišām, Ed. Wust-enfeld, Göttingen 1858—60.*

³²⁾ Por. *Ibn Hišām, dz. cyt.*

³³⁾ *Kitāb al-magāzī (Muhammed in Medina), Ed. Wellhausen, Berlin 1882.*

³⁴⁾ *Tabaqāt, Biographie Muhammeds, seiner Gefarten, Ed. Sa-chau, 1,2, Leyde 1904.*

³⁵⁾ Por. *M. Gaudefroy-Demombynes, dz. cyt. 11 ns.*

³⁶⁾ *Anwār at-tanzīl, Ed. Fleischer, Leipzig 1866.*

³⁷⁾ *Tafsir, Ed. De Goeje etc.; Tabari, Ta'rih al-umam ua-l-mu-lūk (Annales quos scripsit... at-Tabari), Ed. De Goeje, Serie 1, Leyde 1879 suiv.*

³⁸⁾ *K. Ahrens, Muhammed als Religionsstifter, Leipzig 1935.*

2. NAJWCZEŚNIEJSZE PRZEJAWY RELIGIJNOŚCI MAHOMETA JAKO PODŁOŻE PSYCHICZNE JEGO PÓŹNIEJSZYCH ROSZCZEŃ RELIGIJNYCH.

Badanie szczególnych, niezwykłych roszczeń religijnych Mahometa uzależnione jest od poznania ich podłoża psychicznego czyli najwcześniejszych przejawów religijności twórcy islamu w jego wypowiedziach zawartych w Koranie. Zanim Mahomet mianowicie doszedł do przekonania o swym niezwykłym posłannictwie religijnym przejawiał już niewątpliwie pewne znamiona wzmożonego, bogatszego życia religijnego, jakkolwiek pozbawionego jeszcze elementów szczególnych, niezwykłych, które widoczne są w późniejszych jego deklaracjach roszczeniowych. Przed rozpoczęciem swej publicznej działalności w czterdziestym mniej więcej roku życia³⁹⁾ Mahomet przypuszczalnie przechodził pewną ewolucję poglądów i przekonań religijnych, uzależnionych w dużej mierze od wpływów środowiska, mianowicie wierzeń staro-arabskich czy też ideologii mozaizmu i chrześcijaństwa⁴⁰⁾. Zajęcie postawy wobec tych czynników prowadziło w konsekwencji do bardziej samodzielnych refleksji, a nawet do własnych, oryginalnych poglądów religijnych, dzięki którym Mahomet stał się twórcą nowego systemu religijnego pod względem zarówno ideologicznym, jak i społeczno-organizacyjnym.

Uzewnętrznieniem tych refleksji natury religijnej były najwcześniejsze wypowiedzi Mahometa wobec swego najbliższego otoczenia — rodziny i przyjaciół. Były one jednakże pozbawione jeszcze jednolitej osnowy tematycznej, miały charakter przypadkowy, przygodny, podyktowany chwilowym nastrojem i fazami wzmożonej aktywności psychicznej. Pod względem zaś formy miały one postać prozy poetyckiej, czyli poezji nierymowanej⁴¹⁾. W swej treści natomiast ukazywały one Mahometa jako człowieka religijnego, przewyższającego

³⁹⁾ Por. Suyūti, *al-Itqān, fi 'ulum al-Qur'ān*, 2,108.

⁴⁰⁾ Por. GdQ 1,8 ns.

⁴¹⁾ Por. GdQ 1,24 ns.

niewątpliwie swe środowisko stopniem wrażliwości na sprawy religijno-moralne, lecz nie uważającego się jeszcze za osobistość wyjątkową i niezwykłą w zakresie spraw religijnych, co charakteryzowało jego późniejsze przekonania.

Najwcześniejsze wypowiedzi wskazujące na religijność Mahometa mają charakter ogólny, wieloznaczny, w przeciwstawieniu do późniejszych jednoznacznych, wyraźnych, wskazujących na przekonanie Mahometa o swym szczególnym powołaniu, które nastąpić miało w czasie objawień. Te najwcześniejsze refleksje jednakże, nie mające jeszcze cech roszczeniowych w sensie ścisłym, mogą rzucić pewne światło na podłoże psychiczne, na jakim powstały i rozwinęły się późniejsze deklaracje roszczeniowe Mahometa.

W poszukiwaniu prawdy religijnej żywy umysł Mahometa znalazł się mianowicie w obliczu problemu wartości obowiązującego w jego środowisku, wśród mekkańskich Kuraiszytów⁴²⁾, politeizmu, niewątpliwie rażącego go swym prymitywem w porównaniu z bardziej przekonywującym monoteizmem mozaizmu i chrześcijaństwa, który miał pewne wpływy w świecie arabskim. Najwcześniejszymi przejawami stopniowego przychylenia się Mahometa ku monoteizmowi są niektóre wczesne wypowiedzi zawarte w Koranie, które odznaczają się dużą uczuciowością zabarwioną odcieniem melancholii. Są to bądź wyznania wiary monoteistycznej i wezwania innych do wzbudzania takiej wiary, bądź też parafrazy opisów biblijnych, głównie starotestamentalnych, dotyczących dziejów patryarchów i proroków, którzy głosili i zachowywali monoteizm. Niekiedy refleksje te ujawniają akcenty bardziej osobiste, wskazujące na wewnętrzne życie religijne autora-Mahometa, jakkolwiek nie zawierające jeszcze niezwykłych roszczeń. Mahomet wskazywał w nich mianowicie na swój osobisty stosunek do Boga, podkreślał swą wiarę monoteistyczną. Niektóre z tych fragmentów zawierają nawet formalne modlitwy, jak np. wspaniała Sura Pierwsza, która może

⁴²⁾ Por. H. Lammens (Enzyklopaedie des Islām, 2, 1913), Kuraisch, 1204.

w pewnym zakresie ukazać przeżycie religijne Mahometa dzięki występującej w niej doksolonii, wyliczeniu niektórych boskich atrybutów, takich jak: wszechmoc, miłosierdzie, dobroć, sprawiedliwość, a dalej — błaganiu Boga o łaskę dla tych, którzy Mu zaufają i oddadzą się Bogu pod opiekę. Jakkolwiek utrzymana jest tu forma gramatyczna 1-ej os. l.m., to jednak ogólny nastrój tej sury charakteryzuje postawę autora, który przejawia tu zdolność poetycznego sformułowania modlitwy będącej w istocie monoteistycznym wyznaniem wiary oraz wyrazem poddania się prawdziwemu, jednemu Bogu.

Bardziej natomiast osobiste rysy pojawiają się w innych fragmentach Koranu, w których Mahomet wskazuje na analogię swego przeżycia religijnego do stosunku dawnych osobistości religijnych względem jednego, prawdziwego Boga: Tak mianowicie Mahomet ukazuje się jako gorliwy wyznawca i zwolennik religii starotestamentalnego patryarchy Abrahama w S. 6,162 w oświadczeniu, iż Bogu zawdzięcza swoje wejście na drogę prawdziwej wiary, religii sprawiedliwego Abrahama. O gotowości swej do poświęcenia Bogu w ofierze wszystkiego, a więc modlitwy, życia i śmierci własnej, mówi Mahomet w S. 6,163 w związku z poprzednim wyznaniem wiary. Ufność swą w ostateczną manifestację mocy Boga wyraża Mahomet w S. 10,20 mówiąc, że należy do tych, którzy „oczekują”, oraz zachęcając innych do cierpliwego oczekiwania wyroków boskich, to jest „znaków”, bądź kary dla niewiernych (S. 52,31). O zapale religijnym i gorliwości Mahometa w zachęcaniu innych do życia w wierze świadczy wypowiedź z S. 25,57, gdzie Mahomet zastrzega, że nie żąda dla siebie żadnej nagrody za naukę, którą głosi, poza tym, aby wszyscy szli drogą woli Boga. O silnym trwaniu w wierze w jednego Boga i o odporności na wpływy politeizmu Mahomet mówi w kilku wypowiedziach polemicznych (S. 72,20 ns.), oświadczając, iż on sam wzywa swego Boga i nie porównuje go z innymi bóstwami (bożkami), oraz zastrzega, że on sam nie może decydować ani o szczęściu ani

o nieszczęściu innych, gdyż to przysługuje wyłącznie Bogu. Także o własnej niedoskonałości, polegającej na nieznamomości czasu ani rodzaju kary grożącej niewiernym oraz grzesznikom, wypowiada się Mahomet w S. 72,25, czym poświadcza zarazem swą pełną wiarę we wszechmoc Boga. W formie dialogu (słowami mówiącej doń osoby transcendentnej) zaznacza w S. 94,8, iż Boga powinien uczynić jedynym przedmiotem swych dążeń. O swym powołaniu do służenia wyłącznie prawdziwemu Bogu mówi wreszcie w S. 10,104, gdzie usiłuje usunąć wątpliwości innych co do wartości religii, jaką sam wyznaje. O postawie uległości względem Boga Mahomet mówi w S. 39,10—15, zachęcając równocześnie innych do wzbudzenia religijności i zachowania uczciwości moralnej oraz obiecując za to nagrodę zgotowaną przez Boga, a następnie wyrażając lęk przed karą boską grożącą tym, którzy Bogu się sprzeciwiają. Podobnie S. 109,1—5.

W wypowiedziach tych widoczna jest gorliwość autora w kierunku zachęcania innych do wzbudzenia religijności monoteistycznej. Są to niewątpliwie przejawy religijno-nauczycielskiej działalności Mahometa, który w początkowym okresie swych publicznych wystąpień pragnął pozyskać zwolenników dla własnej doktryny religijnej. W deklaracjach tych jednakże nie ma jeszcze specyficznych elementów roszczeniowych poza ogólnoreligijnymi refleksjami i przejawami osobistego przeżycia religijnego, a co najwyżej — przejawami przekonania Mahometa o pewnym jakby pierwszeństwie w gorliwości zachowania wiary oraz służenia Bogu. Brak tu również śladów przeświadczenia Mahometa o jakimś własnym niezwykłym, wyjątkowym posłannictwie religijnym. Deklaracje te bowiem pochodzą z okresu, gdy nie był on o swej misji jeszcze całkowicie przekonany, lub też — pragnął jedynie zakomunikować innym swe refleksje natury religijnej bez podkreślania swego wyjątkowego autorytetu, który pragnął zdobyć później.

Widocznym przeto staje się w pewnym zakresie naturalne przeżycie religijne Mahometa, wolne jeszcze od elemen-

tów apokaliptycznych, a ograniczone do zakresu oddziaływania elementów psychicznych, ściśle wewnętrznych, endogennych, bądź co najwyżej — czynników psychiczno-religijnych uzależnionych od wpływów religijnych otoczenia. Znamienym jest przytem, że wszystkie wypowiedzi charakterystyczne dla tego etapu rozwoju świadomości religijnej Mahometa datują się z okresu jego mekkańskiej działalności, podczas gdy treść ich sięga, zdaniem niektórych komentatorów i egzegetów⁴³⁾, nawet okresu poprzedzającego moment pierwszych „objawień”, czyli moment „powołania” do niezwykłego posłannictwa religijnego, o czym dokonane zostały zapiski w okresach późniejszych. W świetle tego materiału Mahomet ukazuje się jako człowiek przeniknięty duchem żywej wiary w jednego, prawdziwego Boga, jako gorliwy wyznawca religii prawdziwej, objawionej już w Starym Testamencie, ale również jako ten, który świadom jest potrzeby indywidualnego i uspołecznionego życia religijnego. Wskazując potrzebę wzbudzenia wiary w Boga i kierowania się w życiu zasadami nauki religijnej Mahomet mówi o sobie z pokorą. Ograniczając wyraźnie swe kompetencje religijne do zakresu głoszenia nauki religijnej znanej z objawienia pierwotnego oraz starotestamentalnego — przeciwnie — wskazuje własną niedoskonałość i ludzką ułomność w obliczu potęgi najwyższej Boga. W ten sposób pragnie zaznaczyć, iż treść doktryny przez niego głoszonej jest pochodzenia nadprzyrodzonego i że on bynajmniej nie jest jej autorem.

Z uwagi na okoliczności historyczne można stwierdzić, że Mahomet w owym czasie (wczesno-mekkańskim okresie swej działalności) starał się dopiero o pozyskanie uznania dla swych osobistych przekonań. Prowadząc mianowicie jeszcze życie bardziej przeciętnego kupca aniżeli mędrca czy nauczyciela, ograniczone w ciasnym stosunkowo gronie rodziny i przyjaciół, dzielił się swymi przeżyciami w sposób początkowo nieśmiały i dyskretny, nie występując publicznie na sposób

⁴³⁾ Por. F. Buhl (Ed I, 2, 1913), 1139—1153.1141.



klasycznych nauczycieli starożytności czy wczesnego średniowiecza. Poza tym — wyrażanie przekonań i poglądów religijnych nie było jeszcze wyraźnym czy formalnym zerwaniem z dotychczasowymi zwyczajami religijnymi środowiska mekkańskiego. Mahomet bowiem stosował się do nich, jakkolwiek może bez wewnętrznego przekonania o ich wartości. Był jednak słuchanym przez swych najbliższych, wśród których częściowo zaledwie znajdował zrozumienie i uznanie⁴⁴). Zależało to nie tyle od wartości obiektywnej jego poglądów ile raczej od osobistego stosunku osób z otoczenia Mahometa względem niego. Częstokroć też nie był on traktowany życzliwie przez konserwatywnych Kurajszytów, zwłaszcza starszych, urażonych nowatorstwem, które godziło w dotychczasowy układ stosunków religijnych. Uwierzytelnienie doktryny przez siebie głoszonej oparł on przeto na autorytecie historycznego objawienia, sam zaś ograniczył się do przypisywania sobie roli i funkcji gorliwego, choć obarczonego ludzkimi niedoskonałościami, wyznawcy religii monoteistycznej. Z jednej więc strony widoczna staje się bierna postawa Mahometa wobec wpływów religijnych środowiska, z drugiej zaś strony — jego czynna, refleksyjna, a nawet twórcza postawa w oryginalnym myśleniu i systematyzowaniu idei religijnych.

Na takim tle psychicznym stopniowo zaczęła się u Mahometa rozwijać świadomość szczególnego, niezwykłego posłannictwa religijnego, przejawiająca się w wysuwaniu niezwykłych roszczeń o charakterze religijnym. Roszczenia te ujęte były w przypisywanych sobie przez Mahometa tytułach: „sługi Boga”, „ostrzegacza”, „apostoła” i „proroka”, których analiza przedstawiona zostanie w podanej wyżej kolejności z uwagi na chronologię powstawania odnośnych wypowiedzi.

⁴⁴) Por. H. Lammens (Ed I, 2, 1913), 1203—1208 (Kuraisch).

3. ROSZCZENIA MAHOMETA JAKO „SŁUGI BOGA” (‘ABDU-L-LAHI).

Najwcześniejsze roszczenie religijne Mahometa przejawia się w zwrocie „sługa Boga” (*‘abdu-l-lahi*). W świetle Koranu Mahomet określał siebie tym wyrażeniem głównie w pierwszym okresie swych publicznych wystąpień, czyli w okresie mekkańskim⁴⁵⁾, mianowicie 5 razy, natomiast w okresie późniejszym, medyneńskim — zaledwie jeden raz. Tło historyczne dla tego roszczenia znajdujemy nie tyle w Koranie, który je kreśli w sposób niedostateczny, ile raczej w tradycji muzułmańskiej, na której opierają się wszyscy, nawet współcześni, biografowie Mahometa⁴⁶⁾.

Początkowo swoje wypowiedzi o treści religijnej bądź roszczeniowej Mahomet wyrażał wobec swych najbliższych (*Waraqqa*, ‘*Ali*, żona *Hadiğa*, *Abu Bakr*, *Zaid Ibn Tabit*), którzy niekiedy utrwalali je na piśmie⁴⁷⁾. Poza tym nielicznym gronem zwolenników Mahomet nie znajdował jednak zrozumienia wśród większości rodaków, mekkańskich Kurajszytów, którzy pozostając wierni politeizmowi, powściągliwie, a nawet z niechęcią odnosili się do nowatorskich wystąpień Mahometa. Na tle takich okoliczności Mahomet wystąpił z głosem swjej doktryny religijnej posługując się określeniem „sługa Boga” jako znanym powszechnie zarówno w środowisku arabskim jak i w środowiskach sąsiednich — judaistycznym i chrześcijańskim, a więc nie wywołującym zdziwienia czy zaniepokojenia, co było zrozumiałe z uwagi na to, że we wczesnym okresie swjej działalności Mahomet musiał dopiero zdobywać w swym środowisku zainteresowanie a także zaufanie⁴⁸⁾.

Analiza wypowiedzi zawartych w Koranie z występującym w nich wyrażeniem „sługa Boga” (*‘abdu-l-lahi*), odno-

⁴⁵⁾ Podział Sur Koranu stosownie do chronologii ich powstawania wg GdQ, 1,72 ns. Por. Muhammed Ali, Translation of The Holy Quran (without arabic text) 2, Lahore 1934, XIII.

⁴⁶⁾ Por. M. Gauderoy-Demombynes, dz. cyt. 17 ns.

⁴⁷⁾ Por. GdQ, 2,6.7.8. ns.

⁴⁸⁾ Por. H. Lammens, Koraisch (Ed I, 2,1205 ns.).

szącym się do osoby Mahometa, ma na celu ustalenie na tle historycznym sensu tego roszczenia w pojmowaniu zarówno Mahometa jak i środowiska, wobec którego wyrażenie to zostało użyte.

Do najwcześniejszych wzmianek zawierających wyrażenie „sługa Boga”, (‘abdu-l-lahi), odnoszące się do osoby Mahometa, zalicza się wypowiedź z Sury 53,10 (1 mek.): I objawił słudze Jego to, co objawił (tj. Koran). Wypowiedź jest fragmentem opisu angelofanii, a mianowicie obrazu wizji archanioła Gabryela, którą przeżył Mahomet⁴⁹⁾. Według tradycji miało to nastąpić po raz pierwszy w czasie samotnych wędrówek Mahometa w okolicach Mekki, pośród wzgórz Hira⁵⁰⁾. Istnieją dwie wersje dotyczące charakteru pierwszej angelofanii przeżytej przez Mahometa: Jedna podaje, że Mahomet ujrzał osobę transcendentną po raz pierwszy w grocie; wizja połączona była z audycją głosu nakazującego Mahometowi głoszenie, czytanie Koranu. W Koranie śladem tego wydarzenia miał być wstępny nakaz z Sury 96,1: Mów (*iqra'*), Inna zaś wersja, oparta na dość szczegółowo podanym opisie angelofanii we fragmencie S. 53,4—18, wskazuje, że Mahomet miał ujrzeć osobę transcendentną („Pana Mocy” — *du mirratin*, zapewne archanioła Gabryela), na najwyższej części horyzontu, na szczycie drzewa lotowego. Niezależnie od prawdziwości historycznej tych danych biografowie Mahometa ogólnie przyjmują, że istotne elementy występujące w obydwu opisach wskazują na pewien przełomowy moment w życiu Mahometa, decydujący o przeświadczeniu twórcy islamu na temat własnego szczególnego posłannictwa religijnego i skłaniający go do publicznych wystąpień roszczeniowych⁵¹⁾. W świetle przytoczonej wypowiedzi posłaniec Boga powierza w imieniu swego Pana Mahometowi jako Jego słudze (*ilā 'abdihi*), czyli słudze Boga, misję głoszenia nauki objawionej, zapewniając mu nieomyślność doktrynalną i doskona-

⁴⁹⁾ Por. GdQ, 1,20 ns.

⁵⁰⁾ Por. M. Gaudefroy-Demombynes, dz. cyt. 68.

⁵¹⁾ Por. R. Blachère, Le problème, 38, ns.; Introduction, 17 ns.; GdQ 1,22 ns.

łości moralne (S. 53,6). Mimo formy narracyjnej wypowiedzi, gdzie „sługa Jego”, tj. sługa Boga, wspomniany jest w 3-ej os. l.p., całość opisu, kontekst, wskazuje raczej na jej autentyczność jako osobistej deklaracji Mahometa, który określa siebie tym zwrotem. Ponieważ Koran wskazuje wyłącznie na osobę Mahometa jako na podmiot przyjmujący naukę objawioną, przeto zwrot *ilā ‘abdihi* niewątpliwie dotyczy samego autora wypowiedzi, tj. Mahometa.

W świetle natomiast poglądów środowiska semickiego współczesnego Mahometowi wyrażenie *‘abdu-l-lahi* wraz ze swymi wariantami: *‘abdullah*, *‘abdallah*, uchodzi za charakterystyczne w strożytnych pismach religijnych Bliskiego Wschodu, zwłaszcza w judaistycznej literaturze biblijnej i pozabiblijnej, na oznaczenie bądź godności mesjańskiej⁵²⁾, bądź godności wybitniejszych osobistości pełniących rolę zwierzchników religijnych, jak kapłanów czy nawet niektórych proroków. Zwłaszcza w Starym Testamencie wyrażenie *‘ebed Jahwe* jako analogiczne do *‘abdu-l-lahi*, występuje w sposób bardzo szczególny i charakterystyczny w znaczeniu mesjańskim w wizji Izajasza 11,—10⁵³⁾. Oprócz czysto mesjańskiej funkcji *‘ebed Jahwe* polegającej na cierpieniu ekspiacyjnym, czyli funkcji soterycznej, zaznacza się tam wcześniejsza chronologicznie jego funkcja kerygmaticzna, tj. misja głoszenia nowej nauki religijnej, nauki objawienia, oraz misja rozpowszechniania idei sprawiedliwości (Iz. 42, 1—4). *‘Ebed Jahwe* ma być „światłem ludów” i ma nieść zbawienie na krańce ziemi (Iz. 49,6), oraz okazywać bezwzględne posłuszeństwo wobec Boga będąc mu poddanym bez ograniczenia (Iz. 49,1—5). Dalszymi przykładami występowania wyrażenia *‘ebed Jahwe* w Starym Testamencie w odniesieniu do wybitniejszych osobistości religijnych, szczególnie patryarchów i proroków, mogą być takie teksty jak: Księga Jozuego 1,1.13.15 ns., gdzie *‘ebed Jahwe* odnosi się

⁵²⁾ Por. Rengssdorf, Doulos: G. Kittel, *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament* (W. Kohlhammer, Stuttgart 1935, 2,268 ns.; K. Ahrens, dz. cyt. 13 ns.

⁵³⁾ Por. Rengssdorf, *ThWb* 2,269.

do osoby Mojżesza, Joz. 24,29, Sędz. 2,8 — w odniesieniu do Jozuego, Jak. 23, w stosunku do Abrahama i liczne inne ⁵⁴).

Poza tymi znaczeniami starotestamentalnymi pojęcie „sługi Boga” znane było także w środowisku staro-arabskim w odniesieniu do osób religijnych w ogólności, a w odniesieniu do przywódców społeczności religijnej w szczególności. Bardzo często bywa ono używane również wśród Arabów jako imię własne. M.in. liczne, złożone imiona arabskie, znane w historii, rozpoczynają się od wyrazów ‘*Abdu-l-lahi*, ‘*Abdullah*, ‘*Abdallah*, jak np. choćby imię ojca Mahometa — ‘*Abdallaha* ⁵⁵).

Wyrażenie „sługa Boga” na ogół starożytnie społeczności religijne Bliskiego Wschodu, zwłaszcza semickie, przypisywały osobistościom o szczególnym znaczeniu w życiu społeczno-religijnym. Należy przypuszczać, iż użycie tego zwrotu w odniesieniu do osoby Mahometa w Koranie oparte było na znaczeniu klasycznym, starożytnym, przede wszystkim biblijnym (starotestamentalnym), o czym może świadczyć ścisła łączność ideologiczna Koranu i Starego Testamentu, a nawet istotny wpływ Biblii na doktrynę Mahometa ⁵⁶). Wobec tego, że wyrażenie to posiada znaczenie zarazem ogólne i szczególne, wyjaśnić należy, czy godność „sługi Boga” (*abdu-l-lahi*) przypisywał sobie Mahomet w znaczeniu ogólnym, analogicznie do osób religijnych w ogólności, czy też w znaczeniu wyjątkowym, zbliżonym do znaczenia związanego z osobistościami wybitnymi pod względem religijnym: W świetle omawianej wypowiedzi można stwierdzić, że Mahomet, jako „sługa Boga”, jest prorokiem odbierającym objawienie od Boga, a więc wyróżnionym spośród innych wyznawców.

Dalsze wypowiedzi Mahometa zawarte w Koranie i łączące z osobą twórcy islamu nazwą „sługi Boga”, mogą bliżej wyjaśnić sens, jaki autor z nazwą tą wiązał. Tak więc również z wczesnego okresu mekkańskiej działalności Maho-

⁵⁴) Por. Rengsdorf, ThWb 2,271.

⁵⁵) Por. GdQ 1,66; Tabari, Ta’rih, 1,1138.1245; Ibn Sa’d dz. cyt. 1,1,62.

⁵⁶) Por. GdQ 1,6 ns.

meta pochodzi deklaracja z S. 18,1: Chwała Bogu, który objawił słudze Jego tę Księgę i nie uczynił w niej wypaczenia. Wypowiedź ta stanowi wstęp do fragmentu zawierającego polemikę Mahometa z monofizytami, z którymi Mahomet zetknął się w okresie swych pierwszych podróży handlowych do Syrii⁵⁷⁾. W świetle tej wypowiedzi Mahomet uważa siebie za „sługę Boga” przyjmującego od Boga objawienie. Wypowiedź powyższa pod względem formy i myśli w niej zawartych nie budzi żadnych wątpliwości co do osoby autora, tj. Mahometa.

Z tekstu tej wypowiedzi, utrzymanej w tonie ogólnym, jak również i z jej kontekstu, można wywnioskować, że tu pod nazwą „sługi Jego” (*‘abdihī*), tj. sługi Boga, występuje sam Mahomet, ponieważ funkcja przekazywania objawienia związana z nazwą *‘abdu-l-lahī* wszędzie i zawsze w Koranie przypisywana jest Mahometowi.

Do nocnej translacji Mahometa z Mekki do Jerozolimy odnosi się deklaracja z S. 17,1: Pochwalony (ten), który sprawił, że podróżował sługa Jego nocą ze świątyni świętej do świątyni oddalonej, wokół której błogosławiliśmy (na którą zesłaliśmy błogosławieństwo) aby ujawnić mu (niektóre) z naszych znaków, oto On jest Słyszący, Widzący. Według tradycji Mahomet miał przenieść się momentalnie ze świętego miejsca w Mekce do świątyni jerozolimskiej na grzbiecie istoty zwanej *al-Buraq*⁵⁸⁾, podobnej do konia, z głową kobiety i ogonem pawia. Dopomóc miał w tym archanioł Gabriel. Mahomet podczas tej podróży ujrzeć miał „znaki Boga”, to znaczy poznać treść objawienia⁵⁹⁾. I tu także w odniesieniu do osoby Mahometa występuje określenie „sługa Boga”, oznaczające tego, który w sposób niezwykle otrzymuje objawienie „znaków” (*āyāt*) czyli treści Koranu. Jakkolwiek sam tekst Koranu jest niewspółmiernie ubogi w porównaniu z bogatym i przepojonym elementami fantastycznymi opisem

⁵⁷⁾ Por. Ibn Sa’d, dz. cyt. 1,76,1,11; T. Andrae, dz. cyt. 31.

⁵⁸⁾ Por. al-‘Aini, dz. cyt. 2,206.211,1.

⁵⁹⁾ Por. M. Ali, dz. cyt. 279 ns.

danych tradycji pokoranicznej, to jednak można na podstawie tej deklaracji wysnuć wniosek o silnym przekonaniu autora, tj. Mahometa, na temat własnego niezwykłego posłannictwa, wynikającego z przeżycia nocnej translacji połączonej z wizją „znaków” Boga.

Zarówno pierwsze angelofanie, przeżyte przez Mahometa w czasie jego samotnych rozmyślań w okolicach rodzinnego miasta, jak i nocne przeżycie translacji połączonej także z wizją, nastąpiły w okresie, gdy Mahomet zaczynał zwracać na siebie uwagę ludności mekkańskiej swymi niezwykłymi wystąpieniami roszczeniowymi. Początkowe zainteresowanie Kurajszytów deklaracjami Mahometa ustępuje z biegiem czasu coraz większej ku niemu niechęci. Mahomet stopniowo traci zwolenników. Pozostaje dla niego wierną jedynie żona *Hadiża*, która niebawem umiera, w r. 619⁶⁰); a także — ‘*Ali*, *Abu Bakr* oraz późniejsi konwertyci — *Sād*, *Zubair*, *Talka*, *Utman*, ‘*Abdu-r-Rahmān*⁶¹). Wobec wrogiej postawy Kurajszytów niektórzy spośród wyznawców religii Mahometa ratują się ucieczką do Abisynii⁶²). Mahomet natomiast przebywa przez pewien czas pod opieką *Abu Talib’a* w zupełnej izolacji. Powodowany jednakże silnym przeświadczeniem o prawdziwości swego posłannictwa próbuje szukać zrozumienia i poparcia wśród szczepów sąsiadujących z Mekką. Udaje się więc na wschód, do miejscowości *Taif*⁶³), zamieszkałej przez szczep *Bani Taqif*⁶⁴). Z tego okresu pochodzi nawiązująca do przedstawionych okoliczności historycznych znamienna, a zarazem dość tajemnicza, deklaracja z S. 72,19 (1 mek.): I że oto gdy powstał sługa Boga aby modlić się do Niego, one niemal były na nim okryciem (okryły go jakby derką, czaprakiem). Znaczenie tego tekstu będzie zrozumiałe łącznie z wierszem S. 72,1, będącym wstępem fragmentu, w którym mowa jest o *ǧinn’ach* (geniuszach, czy

⁶⁰) Por. *Suyūti*, dz. cyt. 1,33.

⁶¹) Por. *F. Buhl*, *al-Korān*, Ed I, 2,1146.

⁶²) Por. *Ibn Sa’d*, dz. cyt. 1,1,138; *Tabari*, *Tafsir*, 1,1185.

⁶³) Por. Ed I (*Taif*), 4,672 ns.

⁶⁴) Por. *Tabari*, *Ta’rih*, 1,1199.

też duchach dobrych lub złych ⁶⁵): Mów, to zostało mi objawione, że przysłuchiwała się gromada geniuszy (duchów) i oni mówili — usłyszeliśmy Koran prawdziwy. Wydarzenie opisane w S. 72,19 miało zostać Mahometowi także opowiedziane w objawieniu, na co wskazuje spójnik *anna* (że). Łącznie mianowicie z wierszem 72,1 deklaracja ta brzmiałaby: Mów, to zostało mi objawione (oraz) i (to), że gdy sługa Boga powstał aby modlić się do Niego (tj. do Boga), oni (tj. geniusze, duchy) niemal byli przy nim okryciem. Utrzymana w formie monologowej deklaracja ta brzmiała by w transpozycji gramatycznej: Zostało mi objawione, to, że gdy (ja) sługa Boga powstałem aby modlić się do Niego, oni (geniusze, duchy) byli na mnie niemal okryciem (okryły mnie jakby czapra-kiem). Jest to oczywiście przenośnia: słuchając Mahometa *ġinn*'y otoczyły tłumnie jego postać tworząc na nim jakby okrycie, przyrównane do derki lub czapra-ka (*libadun*) ⁶⁶). Niektórzy jednak autorzy oddają wyrażenie *libadan* (stojące tu w *accus.*) jako skrót z *li-abadan*, co znaczy: na zawsze, a nawet w dalszej interpretacji tłumaczą go przez zwrot „aż do śmierci” ⁶⁷). Natomiast w odniesieniu do znaczenia wyrazu *ġinn*, które zwykle tłumaczy się jako „geniusz”, bądź „duch” (zły lub dobry) istnieją różne interpretacje: Według wierzeń staro-arabskich były to istotny ponadludzkie, lecz niższe doskonałością od aniołów, które dzieliły się na dobre i złe i w zależności od tego — na przychylne dla ludzi bądź względem ludzi wrogie. Nazywały się także „geniuszami” ze względu na swą wyższość intelektualną nad ludźmi ⁶⁸). Natomiast inna interpretacja łączy to określenie z koczowniczymi plemionami pustynnymi w okolicach Mekki i położonej na wschód od niej osady Taif. Mahomet miał zetknąć się z nimi w czasie swej niefortunnej wyprawy do tej miejscowości i znaleźć u nich przychylne przyjęcie oraz zaintere-

⁶⁵) Por. M. Ali, dz. cyt. 576.

⁶⁶) Por. H. Wehr, dz. cyt. 761.

⁶⁷) Por. M. Ali, dz. cyt. 373.

⁶⁸) Por. M. Ali, dz. cyt. 577, uw. 1.

sowanie swą doktryną w przeciwstawieniu do niechęci, z jaką traktowano go w Mekce i w Taif⁶⁹). Tak więc wypowiedź może być aluzją do tego wydarzenia, jakkolwiek nie jest także wykluczone, że Mahomet, hołdując arabskim wierzeniom w istnienie *ġinn*'ów jako istot ponadludzkich wskazuje, że wśród nich jedynie znalazł zwolenników⁷⁰). Do tych właśnie okoliczności nawiązuje przytoczona tu wypowiedź: w uniesieniu proroczym Mahomet mianowicie jako otoczony słuchającymi go *ġinn*'ami recytuje obok innych także omówioną Surę Koranu. Ponieważ Koran został objawiony Mahometowi, który z kolei przekazywał treść objawienia innym, przeto niewątpliwie „sługa Jego” (*abduhu*) — to sam Mahomet, mówiący o sobie, na co mogą wskazywać inne, podobnie pod względem formalnym ujęte jego deklaracje. Wyrażenie „sługa Boga”, które w tej deklaracji występuje, wyraża przeto roszczenia prorocze Mahometa jako wykonyującego funkcję głósciela objawionej doktryny Koranu.

Bardzo znamienna jest także deklaracja z S. 39,36 (1 mek.): Czyż nie jest Bóg wystarczający dla sługi Jego, a oni straszą cię tymi poza Nim (tj. bożyszczami). W związku z polemiką prawdopodobnie z Kurajszytami autor zarzuca tu przeciwnikom, że nie przyjmują objawienia i zapowiada sankcje dla nich jako wymiar srogiej kary. Kurajszyeci usiłują zastraszyć Mahometa sankcją ze strony bożyszcz za głoszenie przeciwnej im nauki. W odpowiedzi swej Mahomet lekceważy całkowicie groźby Kurajszytów zapewniając, że Bóg jest wystarczającym (obrońcą) dla „swego sługi”. W osobie „sługi Jego”, tj. sługi Boga przedstawionej w obrazowym dialogu między Gabryelem a Mahometem, występuje niewątpliwie sam Mahomet, któremu Gabryel objawia prawdy religijne. Funkcja zatem „sługi Boga” sprowadza się w tej wypowiedzi z jednej strony do przyjęcia objawienia od Boga, a z drugiej strony — do przekazywania tego objawienia innym.

⁶⁹) Por. M. Ali, dz. cyt. 578, uw. 1.

⁷⁰) Por. Tabari, *Tabaqât*, 1, 1203.

Wreszcie z 3-go okresu medyneńskiej działalności Mahometa (5—6 rok *Hiğr'y*), po zdobyciu Mekki ⁷⁴⁾, pochodzi deklaracja wyrażona w S. 57,9: On jest tym, który zsyła na służę Jego znaki dowodów aby wyprowadzić was z ciemności do światła, a zaprawdę Bóg jest dla was łaskawy, miłosierny. Występująca tu osoba „sługi Jego”, tj. służi Boga, przyjmuje objawienie i przekazuje je innym ludziom w celu pouczenia i oświecenia. Za autentycznością tej wypowiedzi jako osobistej deklaracji Mahometa mówiącego tu o sobie przemawia choćby ta okoliczność, że treść samego wyrażenia nie przekracza wyżej ustalonych funkcji „sługi Jego”, tj. służi Boga.

Najistotniejszym więc elementem pojęcia „sługi Boga” w omówionych wyżej wypowiedziach jest funkcja przejmowania przez „służę Boga” w sposób niezwykle, drogą objawienia, treści doktryny religijnej Koranu, księgi świętej, której oryginał ma znajdować się u Boga w niebie, natomiast potrzebne dla ludzi szczegóły zostają za pośrednictwem „sługi Boga” tj. Mahometa, przekazywane innym. „Sługa Boga” w takich wypadkach — to nie tylko zwykły, gorliwy wyznawca, lecz wybrany, powołany przez Boga pośrednik między Bogiem a wiernymi wyznawcami, głosiciel prawd religijnych zawartych w Koranie. Wspólne elementy, ujawniające się w omówionych dotychczas wypowiedziach, w których wyrażenie *'abdu-l-lahi* łączy się (przynajmniej pośrednio) z osobą Mahometa, pozwalają stwierdzić, że Mahomet przyjmując literacką formę opisu wskazywał na swą osobistą godność szczególnego, uprzywilejowanego pełnomocnika boskiego obdarzonego misją przekazywania ludziom (zwłaszcza swym rodakom) nauki objawionej. Własne przeżycia związane z doświadczeniem objawień i powołania religijnego łączą się tu ściśle z elementami społecznymi godności Mahometa, pole-

⁷⁴⁾ Por. Buhari, *Les traditions islamiques*, trad. Houdas, 4 vol., 1 avec W. Marçais, Publications de l'École des Langues Orientales, 1908—14: 64,48,6,7; Al-'Aini, dz. cyt. 8,346 ns.; Ibn Hišām, dz. cyt. 4,53,59; Tabari, *Ta'rih*, 1,1639.1645.1649.

gającej na udzielaniu się nazewnątrż przez pouczenie innych o prawdach religijnych.

Rzeczowa treść zwrotu roszczeniowego „sługa Boga” (*‘abdu-l-lahi*) stwierdzona w dotychczas omówionych wypowiedziach Mahometa o sobie jako „słudze Boga”, ciągnie się poprzez liczne wypowiedzi, w których autor podkreśla w sposób wyraźny i stanowczy swą funkcję odbiorcy objawienia, a następnie swą funkcję przekaziciela tegoż objawienia swemu środowisku — zarówno bliższemu jak i dalszemu. Jednakże w tych pozostałych wypowiedziach, których analiza zostaje pominięta ze względu na ich pokrewieństwo treściowe z wypowiedziami zanalizowanymi, brak jest bezpośredniego, formalnego zestawienia zwrotu *‘abdu-l-lahi* z wchodzącymi w zakres roszczeń „sługi Boga” funkcjami przyjmowania objawienia i przekazywania go innym. Mimo to mogą one wzmocnić przekonanie, że w świetle Koranu Mahomet jako „sługa Boga” jest niewątpliwie odbiorcą i przekazicielem objawionej mu w sposób niezwykły doktryny religijnej.

Tak więc wzmianki o funkcji przyjmowania i przekazywania treści nauki objawionej za pośrednictwa Mahometa jako „sługi Boga” mimo, że powtarzają się często w podobnie ujętych zwrotach, nie wprowadzają żadnych szczególnych, nowych elementów do zasadniczych prerogatyw tego zwrotu roszczeniowego. Ujawniają one tylko, że poza samym przyjmowaniem objawienia przez Mahometa (S.17,73.85.86, S.20,4; S.21,7; S.53,4; S.69,43; S.73,1 — z 1-go okresu mekkańskiego, S.29,45.46.51; S.41,6; S.42,3; S.43,43; S.45,6 — z 2-go mekk.; S.6,107; S.15,8; S.16,102; S.25,1.6; S.26,192.193 — z 3-go mekk.; S.2,4.97.120 — z 1-go med.; S.4,163; S.5,67.68; S.33,2 — z 3-go med.), zwłaszcza w nocy (S.86,1.2; S.97,1—4 — z 1-go mekk.; S.44,3 — z 2-go mek.) i z towarzyszącym Mahometowi uczuciem wielkiego lęku (S.17,1; S.73,1—4; S.20,2 — z 1-go mek.), treść zesłanego objawienia przeznaczona dla słuchających Mahometa jego rodaków (S.75,28 — z 1-go mek.; S.44,58 — z 2-go mek.; S.13,30; S.16,64; S.27,6 — z 3-go mek.), oraz *ġinn*’ów (S.46,28 — z 2-go mek.), bądź nazywa się Kora-

nem (S.17,106; S.20,2, S.76,23 — z 1-go mek.; S.41,3; S.42,7.52 — z 2-go mek.), bądź „Księgą” — *Kitāb* (S.83.8.9.19.20; S. 86,13 — z 1-go mek.; S.29,45.47.51; S.32,2.23; S.39,1.2.41; S.40,2; S.41,3.4.5; S.42,15; S.44,2.4; S.45,2 — z 2-go mek.; S.6,19.93; S.7,196; S.10,1.15.38; S.13,36.37; S.14,1; S.16,64.89; S.26,195.196 — z 3-go mek.; S.2,121 — 1-go med.; S.3,3 — z 2-go med.; S.5,48 — z 3-go med.) i dotyczy istotnych przymiotów boskich, jak jedności Boga (S.21,108 — z 1-go mek.). Jego wszechmocy (S.53,5.6; S.81,20.21 — z 1-go mek.; S.36,5; S.39,1; S.40,2.3 — z 2-go mek.), wszechwiedzy (S.72,26 — z 1-go mek.; S.39,1; S.45,2 — z 2-go mek.; S.10,1; S.14,1; S.27,6 — z 3-go mek.) i dobroci oraz miłosierdzia Boga (S.41,2 — z 2-go mek.). Ujawniają wreszcie, że Mahomet jest jedynym, zatem niewątpliwie prawdziwym, przekazicielem doktryny objawionej Koranu (S.10,38 — z 3-go mek.).

Wyrażenie zatem roszczeniowe „sługa Boga” (*‘abdu-l-lahi*) streszczając w sobie dwie funkcje — przyjmowania objawienia i jego przekazywanie — jest tu tworem powstałym z wiary w Boga jako dawcy objawienia, który je przekazuje ludziom poprzez „swoje sługi” wybrane, w tym wypadku — przez Mahometa, jako uprzywilejowanego męża posłanego do narodu arabskiego analogicznie do historycznych narodowych głosicieli nauki objawionej (głównie starotestamentalnych patryarchów i proroków). Takie ujęcie jako dość śmiałe i oryginalne świadczy o silnym przekonaniu autora — Mahometa — co do swego niezwykłego posłannictwa religijnego.

4. ROSZCZENIA MAHOMETA JAKO „OSTRZEGACZA” (*MUNDIR*) ORAZ „KAZNODZIEI” (*NADİR*).

We wczesnym okresie swojej działalności mekkańskiej Mahomet w dalszym następstwie wysuwa także inne jeszcze roszczenia religijne, określone wyrażeniami: „ostrzegacz” (*mundir*), oraz „kaznodzieja”, „osoba sakralna” (*nadir*), które

są pokrewne ze sobą dzięki wspólnej dla nich osnowie *n d r* (*naḍara*). Tło historyczne dla tych roszczeń stanowił wzmagający się zatarg Mahometa z mekkańskimi Kurajszytami ze względu na monoteistyczną doktrynę twórcy islamu, odrzucającą dotychczasowy autorytet staro-arabskich bóstw — *Al-Uzza*, *Al-Manat* i *Al-Lāt*, czczonych w Mekce ⁷²⁾. Jakkolwiek Mahomet jednorazowo, powodowany chwilowym „zblądzeniem”, jak podaje późniejsza tradycja ⁷³⁾, przyznał nawet w pewnym zakresie moc i autorytet trzem bóstwom mekkańskim, co skwapliwie podchwycili jego przeciwnicy, uważając ów „upadek” twórcy islamu za próbę kompromisu z dawnymi wierzeniami ⁷⁴⁾, to jednak ostatecznie Mahomet uznał swój błąd jako sprawę „złego ducha” i odwołał go, co znalazło swój wyraz także w Koranie (S.53,19—23). W ten sposób dochodzi do zdecydowanego zerwania z pozostającymi w politeizmie Kurajszytami, a roszczeniowe wypowiedzi Mahometa nabierają cech polemik, zawierających ostrzeżenia i groźby kar, skierowanych pod adresem przeciwników lekceważących jego nową doktrynę.

W świetle takich okoliczności historycznych staje się lepiej zrozumiałe posługiwanie się przez Mahometa roszczeniem „ostrzegacza” (*mundir*) oraz „kaznodziel” (*naḍir*). Wyrażenia te występują zamiennie w obydwu wymienionych formach czasownikowych i zawarte są w licznych tekstach Koranu jako roszczeniowych deklaracjach Mahometa. Znamienne jest przytem, że z wyjątkiem zaledwie trzech wypowiedzi pochodzących z medyńskiej działalności Mahometa — pozostałe wypowiedzi zawierające wyrażenia „ostrzegacz”, „kaznodzieja” (bądź pokrewne warianty) datują się z wczesnego okresu działalności mekkańskiej. O ile poprzednio omówione wypowiedzi roszczeniowe twórcy islamu jako „sługi Boga” (*abdu-l-lahi*), należały do bardziej umiarkowanych i oględnych, o tyle roszczenia jego jako „ostrzegacza”,

⁷²⁾ Por. M. Gaudefroy-Demombynes, dz. cyt. 34 ns., G. Rychmans, *Les religions arabes preislamiques*, Louvan 1951, 33.37.

⁷³⁾ Por. M. Gaudefroy-Demombynes, dz. cyt. 86.

⁷⁴⁾ Por. M. Ali, dz. cyt. 526, uw. 2.

(*mundir*) i „kaznodziei” (*nadīr*) zawierają w sobie rys bardziej śmiały i wymagający. Znaczenie tych wyrażen̄ w pojmwaniu samego Mahometa będzie bardziej jasne, gdy uwzględni się, że w środowisku staro-arabskim wspólny dla obydwu wariantów rdzeń *n d r* odpowiadał czasownikom: ostrzegać, grozić, napominać, na rowadzać na prawidłową drogę, a także: poświęcać, wysłać, zwiastować, głosić, zawiadamiać, w dalszych formach — IV-ej — *andara* — wskazywać niebezpieczeństwa, ostrzegać, powiadamiać; w VI-ej — *tanādara* — oznaczało: wzajemnie sobie dawać ostrzeżenia. Pochodzące od tych czasowników rzeczowniki wskazywały na spełnianie odnośnych czynności: *nadr* (l.m. *nudūr*) — wysławianie, poświęcanie się, dar sakralny, *indār* — ostrzeżenie, powiadomienie, napomnienie, lub też na osoby spełniające te funkcje: *mundir* — ostrzegacz, *nadīr* (l.m. *nudūr*) — ostrzegacz, posłaniec, goniec, a także — osoba poświęcona Bogu (osoba sakralna) i ‘wreszcie kaznodzieja, głosiciel nauki religijnej⁷⁵). Oprócz tych znaczeń ściśle etymologicznych znane są znaczenia historyczne w środowisku semickim (arabskim i żydowskim), gdzie *Mundir* występowało jako imię własne (n.p. niektórych władców staro-arabskich jak *Mundir III*, władca Hiry z 1-ej poł. VI w. ery chrz.⁷⁶) —, zaś *nadīr* odnosiło się do osób należących do określonych ugrupowań religijnych, analogicznie do Nazarejczyków w środowisku żydowskim⁷⁷).

Zagadnienie, czy Mahomet do tych wyrażen̄, używanych jako roszczenia religijne, wprowadza elementy nowe, oryginalne, będzie przedmiotem dalszych rozważań w oparciu o analizę poszczególnych deklaracji, w których terminy te występują w związku z osobą twórcy islamu.

Z 2-go okresu mekkańskiej działalności Mahometa pochodzi najbardziej wyraźna jego deklaracja funkcji „ostrzegacza” (*mundir*) z Sury 38,65: Mów, oto ja jestem ostrzegaczem i nie ma (żadnego) bożyszczka jak tylko Bóg jedyny,

⁷⁵) Por. H. Wehr, dz. cyt. 847.

⁷⁶) Por. K. Ahrens, dz. cyt. 6.

⁷⁷) Por. Schaefer, Nazarenios, ThWB 4,879—884.

wszechwładca. W wypowiedzi tej Mahomet wskazuje na siebie jako na tego, który ostrzega przed niebezpieczeństwem politeizmu. Za autentycznością tej wypowiedzi przemawia przede wszystkim forma dialogowo-monologowa (po nakazie wstępnym „mów” — *iqra*), przy czym wyraźne jest tu nawiązanie do polemiki autora z przeciwnikami pozostającymi w politeizmie.

Na osobę Mahometa jako „ostrzegacza” wskazuje również deklaracja z S.50,2 (1 mek.): Ależ oni dziwią się, że przybył do nich ostrzegacz spośród nich, niewierni mówią — to jest rzecz zadziwiająca. Wskazane jest tu, że „ostrzegacz” (*mundir*) pochodzi ze społeczności tych, wobec których występuje z funkcją ostrzegania, co wzbudza podziw niewiernych, opornych przeciwników nowej doktryny religijnej. Podobnie brzmi wypowiedź z S.38,4 (2 mek.), gdzie ponadto wskazane jest, że niewierni uważają „ostrzegacza” za kłamcę.

Wyrażenie *mundir* występuje wreszcie w odniesieniu do osoby Mahometa w wypowiedzi z S.26,193.194: Zstąpił z nim (tj. z objawieniem, w. 192) duch wiarygodny na twoje serce abyś był jednym z ostrzegaczy. Autor ujmuje tę funkcję „ostrzegacza” jako zapoczątkowanie tego rodzaju funkcji na przyszłość, bądź też jako kontynuację w narodzie arabskim funkcji pełnionej poprzednio w stosunku do innych narodów (głównie narodu Izraela). Innymi słowy Mahomet uważa siebie za „ostrzegacza” ale nie za ostatniego, czyli nie za jedyne — zapewne uwzględniając „ostrzegaczy” poza narodem arabskim.

Pochodnym wariantem zbliżonym treściowo do *mundir* jest wyrażenie *nadir*, oznaczające także „ostrzegacza”, lecz ponadto jeszcze: kaznodzieję, czyli głosiciela, nie zaś autora, doktryny religijnej, bądź też samego głosiciela jako osobę sakralną⁷⁸).

Wyrażenie to występuje w stosunkowo licznych wypowiedziach roszczeniowych Mahometa, które mogą częściowo

⁷⁸) Por. H. Wehr, dz. cyt. 847.

wzbogacić treść funkcji ostrzegania: S.67,26 (1 mekk.): Mów, oto wiedza jest u Boga, a oto ja jestem „ostrzegaczem” (głosicielem) jawnym. Fragment, do którego należy wypowiedź, a mianowicie cała Sura 67, zatytułowany jest „Królestwo” (Al-Mulku), a najbliższy kontekst zapowiada karę na przeciwników islamu⁷⁹⁾. Mahomet ma upominać przed karami grożącymi przeciwnikom za odrzucenie głoszonej przez niego doktryny, która poucza o potrzebie życia religijnego. Tę samą myśl wyrażają analogiczne wypowiedzi z S.29,50 (2 mek.) oraz S.15,89 (3 mek.). Mahomet jako głosiciel doktryny religijnej przeciwstawia swe prerogatywy cudotwórczej mocy Boga polemizując w ten sposób z przeciwnikami, którzy częstokroć szydęrczo domagali się od niego czynienia niezwykłych znaków (cudów).

Dialogowo ujęta jest wypowiedź z S.11,12 (3 mek.), gdzie osoba mówiąca zwraca się do Mahometa: Wtedy może się zdarzyć, że zapomnisz, co zostało tobie objawione i pierś twoja zostanie ściśnięta, jeżeli oni mówią, czemu nie został na niego zesłany skarb albo nie przybył z nim anioł, oto ty jesteś ostrzegaczem (kaznodzieją, zwiastunem), a Bóg jest nad wszystkim opiekunem. Zapewne mówi tu sam Mahomet o sobie jako o „ostrzegaczu” (kaznodziei, zwiastunie, głosicielu doktryny religijnej), przyczem zastrzega, że nie jest obdarzony żadnymi niezwykłymi uzdolnieniami poza funkcją głoszenia objawionej mu treści Koranu.

To samo określenie *nadīr* występuje w dalszej deklaracji z S.34,46 (2 mek.): Mów, ja wzywam was do jednego, abyście powstałi dla Boga (t.j. stanęli do modlitwy) po dwóch lub pojedynczo, zatem rozważcie, nie ma w towarzystwie waszym nic z *ġinn'ów* (nic złego zdziałanego przez *ġinn'y*), on jest tylko ostrzegaczem, głosicielem) dla was wcześniej niż kara potężna. Wypowiedź zawarta jest we fragmencie mówiącym o zwycięstwie doktryny religijnej głoszonej przez Mahometa, przy czym autor zapewnia Kurajszytów, że nie jest bynajmniej opętany

⁷⁹⁾ Por. M. Ali, dz. cyt. 565.

przez *ġinn'y*, czyli obłąkanym, lecz powołanym przez Boga. kaznodzieją, głosicielem treści jemu objawionej. Ta sama myśl zawarta jest w wypowiedzi z S. 7, 184 (3 mek.).

Zapewne także do osoby Mahometa jako *nadīr* odnosi się deklaracja z S.35,42 (2 mek.): I zaprzysięgają na Boga mocną ich przysięgą, że gdyby przybył do nich ostrzegacz (kaznodzieja) oni byłiby prawidłowej prowadzeni aniżeli prowadzone były (inne) narody (ludy), a gdy przybył do nich ostrzegacz (kaznodzieja) to wzbudziło w nich jedynie odrazę. Autor deklarując tu swe roszczenie jako „ostrzegacza” głoszącego doktrynę objawioną, zwraca uwagę na przewrotność tych, którzy go lekceważą, mimo iż kiedyś oczekiwali podobnego zwiastuna nauki religijnej.

Wreszcie wyrażenie *nadīr* w odniesieniu do osoby Mahometa występuje w deklaracji z S. 25,1 (3 mek.): Błogosławiony (jest Ten), który zesłał rozdzielenie na sługę jego (swego) aby (on) był dla narodów ostrzegaczem (głosicielem). Utrzymana w formie doksologii deklaracja ta wyraża uwielbienie Boga, który zesłał „rozdzielenie” (*al-furqān*), czyli upersonifikowany Koran jako źródło umiejętności rozróżniania między dobrem i złem, skąd nazwa ogólna *Sury* — „Rozdzielenie”⁸⁰). Mahomet wysławia tu Boga za otrzymane zdolności i umiejętności rozróżniania dobra od zła celem należytego wykonywania funkcji „ostrzegacza” czy też „kaznodziei” w stosunku do narodów, a więc zapewne nie tylko do narodu arabskiego. Wypowiedź łączy ponadto w sensie przyczynowym dwie funkcje Mahometa: funkcję „ostrzegacza” („kaznodziei”) z funkcją „sługi Boga” (*abdu-l-lahi*), do zakresu której wchodzi przyjmowanie objawienia.

Pozostałe wypowiedzi Mahometa zawierające roszczeniowe deklaracje jego funkcji ostrzegania występują w Koranie w formie czasownikowej od rdzenia *n d r*. S. 32,3 (2 mek.): Albo (oni) mówią, on sfałszował to (tj. sfałszował Koran), alez to jest prawda od Pana twego, abys ostrzegal

⁸⁰) Por. M. Ali, dz. cyt. 363.

ludzi (naród), do których nie przybył (żaden) z ostrzegaczy (kaznodziei, głosicieli) przed tobą, aby oni postępowali (idąc) prawidłowo. Wypowiedź ta opiera się na polemice Mahometa z Kurajszytami, którzy czynią twórcy islamu zarzuty, iż sfałszował treść Koranu. W formie dialogowej, przez usta osoby transcendentnej, autor (Mahomet) podkreśla, że treść doktryny przez niego głoszonej została mu objawiona od Pana (t.j. od Boga), aby ją przekazywał w postaci ostrzeżeń narodowi (arabskiemu), do którego dotychczas nie przybył „ostrzegacz” (kaznodzieja, zwiastun, głosiciel prawdy religijnej). Jakkolwiek w innych miejscach (S. 34,44) powiedziane jest, że przed Mahometem byli już inni „ostrzegacze”, to jednak posłannictwo ich skierowane było do innych narodów poza narodem arabskim. Podobną treść zawiera S. 36,6 (2 mek.).

W formie czasownikowej Mahomet przypisuje sobie funkcję ostrzegania w deklaracji z S. 6,19 (3 mek.): Mów, która rzecz jest większym świadectwem, mów, Bóg jest świadkiem między mną i między wami i został mi objawiony ten Koran abym was nim ostrzegął. Prawdziwość swego roszczenia jako człowieka, który ostrzega, autor popiera wezwaniem Boga na świadka. Wypowiedź ta należy do rozdziału zatytułowanego „Bydło” (*al-an'am*) i wiąże się z zagadnieniem przesądów oraz bałwochwalczych i zabobonnych praktyk staroarabskich, których usunięcia domagał się Mahomet dążąc do zaprowadzenia religii monoteistycznej⁸¹). Po wstępnym fragmencie głoszącym naukę o Bogu jedynym autor omawia problem boskiej łaski i przy tej sposobności wyraża swą deklarację roszczeniową. Występuje tu mianowicie także myśl analogiczna, że Koran jest uwierzytelnieniem posłannictwa Mahometa jako „ostrzegacza”. Mimo zachowanej tu literackiej formy dialogu Mahomet wysuwa w ten sposób także swoje roszczenie „ostrzegającego”, jako wynikające z otrzymanego objawienia.

Według S. 42,7 (2 mek.) Mahomet odbiera nakaz peł-

⁸¹) Por. M. Ali, dz. cyt. 124 ns.

nienia funkcji „ostrzegacza”: I tak objawiliśmy tobie Koran arabski, abyś ostrzegał matkę miasto (miasto macierzyste) i (tych) wokół niej (niego) i ostrzegał o dniu zgromadzenia (o dniu ostatecznym). Widać z tej wypowiedzi, że mówiący, prawdopodobnie Allah, nie zaś jego zastępca archanioł Gabriel, daje Mahometowi polecenie by ten ostrzegał swoje miasto macierzyste (Mekkę) przed karą dnia sądu. Zasadniczą treść powyższej wypowiedzi zawiera także deklaracja z S. 6,92 (3 mek.): I to jest księga, którą objawiliśmy, błogosławiona, potwierdzająca (to) co było przed nią, abyś ostrzegał matkę miasto i (tego) kto jest wokół niej (niego). Podobnie S. 26,214 (3 mek.): I ostrzegaj twych najbliższych krewnych. Funkcja głoszenia treści Koranu innym łączy się przyczynowo z funkcją ostrzegania, na co wskazuje czasownikowe ujęcie obydwu funkcji wyrażone nakazem *undir*.

Z wczesnego okresu mekkańskiego pochodzi także deklaracja z S. 19,97: I uczyniliśmy to łatwym z pomocą języka twojego abyś pouczał nim bogobojnych i ostrzegał nim lud sprzeciwiający się (oporny). Mahomet ujawnia tu, że oprócz sprawności w głoszeniu nowej doktryny ludziom bogobojnym otrzymał od Boga także funkcję ostrzegania innych przed następstwami odrzucenia tej doktryny. Wypowiedź jest fragmentem polemiki, w której Mahomet potępia chrześcijańską naukę o synostwie boskim Jezusa Syna Maryi i pochodzi z 5-go roku publicznej działalności twórcy islamu, gdy postawił on sobie za zadanie reformę chrześcijaństwa⁸²⁾. Na takim podłożu historycznym oraz w świetle poprzedzającego kontekstu, mówiącego o uzdolnieniach udzielonych przez Boga Mahometowi (w. 96), zaznacza się szczególnie rys tej funkcji ostrzegania jako połączonej z sankcją. Użyte tu wyrażenie *tundira* związane jest z poprzedzającym je *tubaššira* (głosić wiadomości, zwiastować) wspólną dla obydwu czasowników partykułą *li* (aby, dla) i oznacza: abyś ostrzegał (lub też: pouczał)⁸³⁾.

⁸²⁾ Por. M. Ali, dz. cyt. 316, uw. 1.

⁸³⁾ Por. H. Wehr, dz. cyt. 52.

Wreszcie funkcję ostrzegania przypisuje sobie wyraźnie Mahomet w ujętej monologowo deklaracji z S. 92,14 (1 mek.): I ostrzegam was przed ogniem płonącym. Autor oświadcza tu, iż rola jego polega na ostrzeganiu przed karą wieczną. Jakkolwiek wyrażenie *andartukum* może także oznaczać: głoszenie, zwiastowanie czegoś, to jednak z uwagi na przedmiot tej funkcji a mianowicie — karę ognia płonącego, można z wyrażeniem tym wiązać przede wszystkim funkcję ostrzegania.

Poza tymi wypowiedziami dotyczącymi funkcji Mahometa jako tego, który ostrzega bądź poucza innych, treść podobną zawierają jeszcze deklaracje, w których użyte są inne wyrażenia: S. 21,109 (1 mek.): A gdy zawrócą (odwróć się), oto mów, powiadomiłem was podobnie i czyż wiem co jest bliskie a co dalekie (z tego) czym jesteście zagrożeni. W wypowiedzi tej występuje wyrażenie *adantukum*, co oznacza (w 4-ej formie: podać do wiadomości, powiadomić, ogłosić od rdzenia a d n = słuchać, zezwalać, 2-ga forma: wzywać (do modlitwy)⁸⁴), jednakże zwrot tu zastosowany odnieść można do funkcji Mahometa jako głoszącego doktrynę religijną, choć jednocześnie pozbawionego zdolności przewidywania rzeczy przyszłych, co przysługuje wyłącznie Bogu. Oświadczenie to stoi w związku z oświadczeniem bezpośrednio je poprzedzającym, które wskazuje, że Mahomet miał otrzymać objawienie prawdy religijnej (S. 21,108) i należy do fragmentu mówiącego o potrzebie zachowania uczciwości i sprawiedliwości jako warunku do zdobycia Ziemi Świętej, w czym dopomóc mają prorocy. Mahomet ostrzega tu niewiernych, zapewne mekkańskich Kurajszytów, że islam ma opanować ten kraj, a sprawiedliwi wyznawcy tej religii, słudzy Boga cierpiący prześladowanie za wiarę, mają zostać władcami całej Arabii. Słowa te, zwłaszcza z S. 21,105, zawierają zapowiedź zdobycia „Ziemi Świętej” (Arabii, a może i Palestyny) przez mużulmanów, co zostało historycznie spełnione w czasie kalifatu ‘Umar’a⁸⁵). Dwa momenty uwydatnione są w tej wypowiedzi

⁸⁴) Por. H. Wehr, dz. cyt. 10.

⁸⁵) Por. M. Ali, dz. cyt. 335, uw. 1.

dzi: przede wszystkim deklaracja ostrzeżenia dotyczącego potrzeby kierowania się uczciwością w celu pozyskania pomocy Boga, który objawił świętą księgę Koranu, o czym wspomniane jest w S. 21,108; drugi szczegół — to stwierdzenie ograniczonej kompetencji autora wypowiedzi, Mahometa, który zaznacza, że nie zna przyszłych losów ludzi, którzy obawiają się kary za swe uczynki. Łącznie z deklaracjami z S. 21,106—108, wskazującymi na przybycie do narodu arabskiego „pośłańca boskiego”, oraz na objawienie prawdy o istnieniu jednego Boga, deklarację tę można uznać za autentyczną wypowiedź samego Mahometa, który mówi o sobie, zwłaszcza iż utrzymana jest ona w formie monologicznej.

Podobne w treści, choć przy użyciu jeszcze innego terminu, mianowicie wyrażenia *mudakkir* — „przypominający”⁸⁶⁾, są dwie deklaracje, w których Mahomet przypisuje sobie funkcję „ostrzegania”, bądź „napominania”: S.87,9 (1 mek.): Dlatego przypominaj (napominaj), gdyż przypominanie (napominanie) czyni korzyść. S. 88,21: I przypominaj (napominaj), bo oto jesteś przypominającym (napominającym).

Dotychczasowy przegląd analityczny wypowiedzi Mahometa zawartych w Koranie a dotyczących roszczeń twórcy islamu jako „ostrzegacza” (*mundir*), bądź kaznodziei głoszącego prawdy religijne (*nadir*), pozwala zauważyć, że roszczenia te wysuwa Mahomet dla określenia własnej funkcji o charakterze religijnym, wynikającej z powołania go przez Boga drogą niezwykłych objawień. Został on powołany dla narodu arabskiego analogicznie do poprzedników, którzy zostali posłani do innych narodów, w celu głoszenia doktryny religijnej. Niezależnie od etymologicznego znaczenia zwrotów *mundir* oraz *nadir* znanego w języku religijnym środowiska arabskiego współczesnemu Mahometowi, można wykryć na podstawie przeprowadzonej wyżej analizy znaczenie historyczne czyli pojmowane przez samego Mohameta. Poszczególne deklaracje zawierające obydwa zwroty różnią się między sobą pod wzglę-

⁸⁶⁾ Por. H. Wehr, dz. cyt. 278 ns.; J. Belot, *Vocabulaire Arabe-Français*, 16, Beyrouth, 1951, 223.

dem treści specyficznej mimo rysów wspólnych. Tak więc funkcja Mahometa jako „ostrzegacza” ma swe źródło w historycznym, według przekonania autora, przeżyciu powołania, które zobowiązywało go nie tylko do głoszenia treści Koranu, lecz także w sposób szczególny do „ostrzegania” przed skutkami niewiary i „przestrzegania” przed surową sprawiedliwością boską zwłaszcza w dniu ostatecznym. Funkcja ostrzegania dotyczy nie tylko samego narodu, w którym są zarówno przychylni jak i oporni względem głoszonej przez Mahometa doktryny, lecz i przebywającej wśród miejscowych Arabów grupy żydów i chrześcijan. Mimo żądań swoich rodaków aby Mahomet był nie tylko „ostrzegaczem” ale i cudotwórcą — obstaruje on przy pełnieniu wyłącznie funkcji „ostrzegacza” i głosiciela prawd religijnych podkreślając przy tym wyższość swoją nad tymi, którzy dotychczas funkcję tę pełnili względem innych narodów.

Widoczne jest zatem, że funkcja Mahometa jako „ostrzegacza” jest sama w sobie bardziej bogata w treść aniżeli funkcja jego jako „sługi Boga” (*abdu-l-lahi*), jakkolwiek u twórcy islamu obydwie funkcje występują zamiennie przy zastosowaniu różnych terminów.

5. ROSZCZENIA MAHOMETA JAKO „APOSTOŁA”, „APOSTOŁA BOGA” (*RASŪL, RASŪL-L-LAHI*)

Najbardziej charakterystycznym roszczeniem Mahometa zarówno religijnym jak i politycznym, używanym zwłaszcza w okresie działalności medyńskiej twórcy islamu, był tytuł „apostoła”, „apostoła Boga” (*rasūl, rasūl-l-lahi*). Tłem historycznym wystąpień roszczeniowych Mahometa jako „apostoła” był głównie okres, w którym nastąpiła stabilizacja władzy Mahometa w Medynie i organizowanie tam nowej społeczności państwowej o charakterze religijnym. Okres medyńskiej działalności twórcy islamu rozpoczął się, jak wiadomo z danych tradycji muzułmańskiej, sławną migracją Mahometa

z Mekki do *Yatrib* (zwanego później „Miastem Proroka” — *Madinat-an-Nabiy*), w r. 622 ery chrześcijańskiej, co dało początek erze muzułmańskiej⁸⁷).

Dzięki porozumieniu z miejscowymi szczepami i zawarciu z nimi jeszcze w r. 621 oraz ponownie w r. 622 przymierza pod *Aqaba*⁸⁸), Mahomet stworzył sobie dogodne warunki do osiedlenia się w *Yatrib* (Medynie). Zawarciu tego przymierza z mieszkańcami *Yatrib* i okolicy sprzyjała także ogólna sytuacja polityczna, a mianowicie wojna Persji z Bizancjum, która wciągając do zbrojnego konfliktu sąsiednie szczepy arabskie (państewka Lachmidów i Sassanidów) oraz bliskie plemiona pustynne, ułatwiła Mahometowi dojście do władzy i wzmocnienie swych wpływów politycznych⁸⁹).

Z chwilą osiedlenia się Mahometa w Medynie rozpoczyna się nowa epoka zarówno w jego życiu osobistym jak i dla narodu arabskiego oraz dla religii islamu. Mahomet staje się nie tylko zwierzchnikiem religijnym ale i wodzem politycznym, absolutnym władcą rozwijającej się w szybkim tempie państwowości. W tym czasie posługuje się on tytułem „apostoła Boga” jako oficjalnym tytułem nie tylko religijnym ale i politycznym. Wyrażenie „apostoł Boga”, które odnosi się do osoby Mahometa, występuje w bardzo licznych wypowiedziach zawartych w Koranie. Analiza ich przyczynić się może do dokładniejszego poznania niezwykłych roszczeń religijnych twórcy islamu.

Formalne deklaracje godności Mahometa jako „apostoła”, „apostoła Boga”, zawarte są w licznych wypowiedziach, z których najwcześniejsze datują się jeszcze z pierwszego okresu mekkańskiego. S. 17,95: (A oni mówią): nie chcemy uwierzyć tobie zanim ty... albo nie będziesz miał domu ze złota albo nie wstąpisz do nieba i nie uwierzymy w twoje wstąpienie zanim nam nie ześlesz księgi, którą będziemy

⁸⁷) Por. Ibn Hišām, dz. cyt. 1,295; W. Muir, dz. cyt. 142.

⁸⁸) Por. W. Muir, dz. cyt. 132 ns.; M. Gaudefroy-Demombynes, dz. cyt. 108 ns.

⁸⁹) Por. al-'Aini, dz. cyt. 7,2; Tabari, Ta'rih, 1,1565. 1598; M. Ali, dz. cyt. 400, uw. 1.

czytać, mów, chwała niech będzie memu Panu, czyż ja jestem (czym innym) jak tylko śmiertelnym apostołem. Podobnie brzmi wiersz następny, S. 17,94. Wypowiedź należy do fragmentu, w którym mekkańscy Kurajscy polemizują z Mahometem żądając od niego dokonania niezwykłych znaków czy też cudów, mających ich rzekomo skłonić do uwierzenia w niezwykle posłannictwo religijne Mahometa. Mahomet w odpowiedzi na to żądanie wyjaśnia im, że jest on tylko „śmiertelnym apostołem”, czyli zwykłym wysłannikiem Boga i wobec tego ogranicza się wyłącznie do odbioru i przekazywania innym nakazów boskich.

Dalszą deklaracją tego typu jest wypowiedź z S. 7,156: Mów, o wy, ludzie, oto ja jestem apostołem Boga do was wszystkich, Jego jest królestwo niebios i ziemi, nie ma boższcza prócz Niego, On ożywia i uśmierca, dlatego wiercie w Boga i apostoła Jego, proroka nieuczzonego, który wierzy w Boga i słowa Jego i postępujcie za nim, może znajdziecie prawidłową drogę. Łącznie z następującym bezpośrednio wezwaniem do posłuszeństwa względem „apostoła” deklaracja ta należy do fragmentu, w którym autor usiłuje wykazać, że zadaniem jego jako „apostoła” jest między innymi również przywrócenie czystości doktrynie religijnej dawniejszej, starotestamentalnej, oraz uwolnienie jej od błędów i zniekształceń spowodowanych przewrotnością Izraelitów. Zarówno monologowa forma (w literackim dialogowym zwrocie „mów” — *iqra'*), jak i kontekst wyjaśniający rolę religijno-nauczycielską twórcy islamu, przemawiają za autentycznością tej wypowiedzi jako osobistej deklaracji Mahometa, zwłaszcza, że treść jej zbliżona jest do treści poprzednich roszczeń Mahometa jako „sługi Boga”, czy też „ostrzegacza”. To wyraźne oświadczenie o własnej godności Mahometa jako „apostoła” (*rasūl*), połączone jest w tej deklaracji ze wskazaniem zasadniczej funkcji z godności tej wypływającej, a zarazem — zakresu tej funkcji. Mahomet określa siebie „apostołem” posłanym przez Boga do ludzi, ściślej — do własnych rodaków, Arabów i chociaż jednocześnie podkreśla, że posłannictwo jego doty-

czyć ma „wszystkich”, to jednak należy według wszelkiego prawdopodobieństwa przez to rozumieć, że autor ma na myśli jedynie wszystkich swoich rodaków, Arabów, czyli, chwilowo w Mekce, Kurajczytów, ponieważ w innych miejscach często mówi, iż został posłany do narodu arabskiego analogicznie do innych „posłańców” Boga, posłanych także do swych narodów. Tę samą treść zawiera wypowiedź z S. 7,158. (3 mek).

Natomiast nieco inne ujęcie ma deklaracja z S. 46,9 (2 mek.): Mów, ja nie jestem pierwszym z apostołów (nowatorem wśród apostołów), ja nie wiem, co stanie się ze mną albo z wami, ja nie podążam za niczym (innym) jak za tym, co zostało mi objawione i ja jestem niczym (innym) jak ostrzegaczem (głosicielem) jawnym. Zawarte jest tu niedomówione oświadczenie, że autor uważa siebie za „apostoła”, (*rasūl*), jakkolwiek nie za „pierwszego”, gdyż inni go wyprzedzili, (choć byli posłani do innych narodów). W dalszym ciągu autor uzupełnia, że sam nie posiada uzdolnienia, aby przewidywać losy swoje czy swych rodaków i że posłannictwo jego polega jedynie na postępowaniu zgodnym z treścią objawionej mu nauki, czyli — na wykonywaniu otrzymanych w objawieniu nakażów, które między innymi sprowadzają się do pełnienia funkcji „ostrzegacza” (głosiciela nauki, kaznodziei, *-nadīr*). Mahomet wskazuje tu na zasadniczą treść przypisywanego sobie posłannictwa religijnego jako „apostoła”, czyli na funkcję herolda — jako główną, oraz na funkcję „kaznodziei”, „ostrzegacza” — jako wtórną.

W formie dialogowej przypisana jest Mahometowi godność „apostoła” w S. 36,3 (2 mek.): Oto ty jesteś (jednym) z posłańców. Użyty jest tu jednak termin pokrewny — *min al-mursalīna*, co nie wpływa bynajmniej na istotną treść deklaracji. Także dialogowo ujęta jest wypowiedź z S. 63,1 (3 mek.), w której powiedziane jest: Bóg wie, że ty jesteś jego apostołem.

W formie narracyjnej powiedziane jest o Mahomecie jako o „apostole” w S. 3,144 (2 mek.): Nie jest Mahomet niczym (innym) jak apostołem, a przeminęli już przed nim apostoło-

wie, a jeśli on umrze albo będzie zabity, to czyż zawrócicie na swych piętach, a kto zawróci na swych piętach on nic nie zaszkodzi na pewno Bogu, a wynagrodził Bóg wdzięcznych. Wypowiedź ta stoi w związku z bitwą pod Uhud, w czasie której sprzymierzeńcy Mahometa, mieszkańcy Medyny ponieśli porażkę ze strony mekkańskich Kurajszytów, a Mahomet został zraniony, co wywołało panikę w szeregach jego wojowników, a w dalszym następstwie — wzbudziło nieufność w autorytet i boskie posłannictwo Mahometa⁹⁰). Autor wskazuje, że jako „apostoł” jest on tylko człowiekiem podlegającym prawom natury i nie należy spodziewać się od niego jakichkolwiek cudownych przymiotów, jednak zwątpienie w ostateczne zwycięstwo jest oznaką słabości niegodną wiernych wyznawców.

Bardzo znamiennej jest także wypowiedź z S. 33,40 (3 med.): Nie jest Mahomet ojcem żadnego z waszych ludzi, lecz jest on apostołem Boga oraz zamknięciem (pieczęcią, przypieczętowaniem) proroków (ostatnim z proroków). Według tej deklaracji Mahomet ma być ostatnim z proroków, czyli ostatnim posłańcem Boga głoszącym doktrynę religijną, w szeregu poprzednich, zapewne biblijnych, osobistości, obdarzonych tymże posłannictwem. O Mahomecie jako „apostole Boga” powiedziane jest także w S. 48,29 (3 med.): Mahomet jest apostołem Boga, a ci, którzy z nim są (jego zwolennicy), są mocni (stanowczy) wobec niewiernych, łagodni między sobą.

O tym, że do narodu arabskiego przybył „apostoł” (Mahomet), mówią wypowiedzi: S. 3,101 (2 med.): I jakże możecie być wierni, oto wy jesteście (tymi) którym zostały zesłane znaki Boga a wśród was jest Jego apostoł. S. 4,170 (3 med.): O, wy ludzie, już przybył do was apostoł prawdziwie od waszego Pana, zatem wierzcie w to, co jest (dobre) dla was, a jeśli nie uwierzycie, oto do Boga należy cokolwiek jest na niebie i na ziemi, a Bóg jest wiedzący, mądry. Pokrewną treść za-

⁹⁰) Por. Tabari, Ta'rih, 1,1383—1427; Ibn Hišām, dz. cyt. 5,67. 2,90. 3,76.101. 2,165; Ibn Sa'd, dz. cyt. 2,1,36.1,1,27.211. 1,8,211. 303; Buhari, dz. cyt. 64,18 ns.; al-'Aini, dz. cyt. 8,211; Tabari, Tafsir, 1. 173.

wierają wypowiedzi z S. 5,15; 5,19 (3 med.); 9,128; 49,7 (4 med.). O tym, że do narodu (arabskiego) przybył apostoł, którego rodacy odrzucili, za co spotkała ich kara, mówi S. 16,113 (3 med.), natomiast w S. 17,94,95 (1 mek.) przytoczone są słowa tych, którzy nie chcą uwierzyć w posłannictwo Mahometa jako apostoła, twierdząc iż człowiek śmiertelny nie jest zdolny do takiego posłannictwa. Jakkolwiek przytoczone wypowiedzi raczej ubocznie mówią o „apostole” przybyłym do narodu (arabskiego), to należy jednak przyjąć, iż odnoszą się one do osoby Mahometa, który w ten sposób wyraża swoje niezwykle roszczenia religijne. (Por. także: S. 2,129 (1 med.) i S. 3,164 (2 med.).

Grupę wypowiedzi, które wskazują, iż Mahomet jako „apostoł” jest następcą poprzednich „apostołów”, zapewne biblijnych, stanowią następujące deklaracje: S. 73,15 (1 mek.): Oto posłaliśmy do was apostoła (jako) świadka dla was, jak posłaliśmy apostoła do faraona. Jest to wyraźna aluzja do posłannictwa Mojżesza, który „miał świadczyć” czyli wykazać prawdziwość objawienia wobec faraona, czyli miał zarówno przekonać faraona jak i ukarać go za odrzucenie nauki objawionej Mojżeszowi. S. 40,78 (2 mek.): Oto posłaliśmy apostołów przed tobą, są tacy wśród nich, o których wspomnieliśmy tobie i są tacy wśród nich, o których nie wspomnieliśmy tobie, a apostoł nie mógł przyjść ze znakiem jak tylko za pozwoleniem Boga i kiedy nadszedł rozkaz Boga został spełniony prawdziwie. Pokrewną treść zawierają wypowiedzi z S. 41,43; 43,45 (2 mek.); S. 2,151; 62,2 (1 med.); S. 4,164 (3 med.).

Zaprzeczeniem poprzednich deklaracji, choć tylko pozornym, są wypowiedzi z S. 22,52 (3 mek.) oraz z S. 21,25 (1 mek.): I nie posłaliśmy przed tobą (żadnego) z apostołów, jak tylko objawiliśmy jemu, że nie ma bóstwa poza Mną i (dlatego) służcie mi. Należy tu rozumieć, że do narodu arabskiego nie posłał Bóg jeszcze żadnego proroka przed Mahometem, jakkolwiek do innych narodów byli już posyłani apostołowie.

Na funkcję „apostoła”, którego zadaniem jest przewodzić

innymi pod względem religijnym wskazuje S. 48,28 (3 med.): On to jest, który posłał swego apostoła z przewodnictwem i religią prawdy aby ujawnić to wobec wszystkich religii (przeciw wszystkim religiom), a Bóg jest wystarczający jako świadek. Jest to zapewne aluzja do przepowiedni, że doktryna religijna Koranu ma zyskać przewagę nad religiami politeistycznymi a nawet nad mozaizmem i chrystianizmem w środowisku arabskim pozostającym pod władzą Mahometa⁹¹). Powtórzeniem tej deklaracji jest S. 9,33 (4 med.).

Posłannictwo Mahometa względem jego narodu wynika z otrzymanego objawienia, o czym mówią dalsze deklaracje funkcji „apostoła”: Sura 72,26.27 (1 mek.): On (Bóg) jest znawcą tajemnicy i nie wyjawia On tajemnicy swojej nikomu jak tylko (temu), kogo wybiera jako apostoła. S. 22,285 (1 med.): Apostoł wierzy w to, co zostało mu objawione od Pana jego a co do wyznawców — to każdy wierzy w Boga i w aniołów Jego i księgi Jego i apostołów Jego, my nie czynimy różnicy między żadnym z apostołów Jego bo oni mówią: słuchamy i jesteśmy ulegli, miłosierdzia twego pragniemy, Panie nasz i do Ciebie zwrócone jest dążenie (przeznaczenie). Podobną treść zawierają: S. 4,61; S. 5,67.83.105 (3 med.). Natomiast treść objawiona nazwana jest „ukojeniem” (*sakīnat*), zesłanym na „apostoła”, w S. 48,26 (3 med.), S. 9,26 (4 med.), bądź też „wizją zawierającą prawdę” (*ru'yā bi-l-haqqi*), doznaną przez „apostoła” — S. 48,27 (3 med.) bądź wreszcie „słowem czcigodnego apostoła” (*qaulu rasūlin karīmin* — S. 69,40, S. 81,19 (1 mek.)). Por. także S. 9,3 (4 med.).

Godność i funkcja Mahometa jako „apostoła Boga” zawierają w sobie konsekwentnie szczególne, charakterystyczne prerogatywy, atrybuty i przywileje w stosunku do innych. Pierwotnie związane one były w bezpośredni sposób z faktem powołania i odbioru objawienia przez Mahometa. Z biegiem czasu jednakże, w miarę jak Mahomet po zdobyciu władzy politycznej w Medynie zyskiwał autorytet jako wódz nowej

⁹¹) Por. M. Ali, dz. cyt. 512, uw. 1.

państwowości, znamienne cechy jego funkcji apostołskiej przybierają postać roszczeń o charakterze społeczno-politycznym. Wyrazem tego są liczne wypowiedzi Mahometa zawarte w Koranie, w których autor wskazuje w formie bądź dialogowej, bądź narracyjnej, na różnego rodzaju przymioty łączące się z jego godnością.

Istotną funkcję Mahometa jako „apostoła” ukazuje wypowiedź z Sury 22,78 (3. mek.): ...aby apostoł był świadkiem wobec was i abyście wy byli świadkami wobec ludzi... W świetle najbliższego kontekstu mówiącego o związku doktryny głoszonej przez Mahometa z „religią ojca Abrahama”, można przyjąć, że „świadcstwo” dotyczy wykazania prawdziwości objawienia zapoczątkowanego względem Abrahama w Starym Testamencie a dokończonych względem Mahometa jako „apostoła Boga”. Ze względu na to, że wypowiedź datuje się z okresu mekkańskiej działalności Mahometa, kiedy stosunek jego do religii mojżeszowej był przychylny, można zauważyć ścisłą więź, nawet wyraźną zależność doktryny Mahometa od judaizmu biblijnego. W okresie medyneńskim, na skutek coraz ostrzejszych rozdrzewień między Mahometem a Żydami tamtejszej diaspory, przejawy wpływów starotestamentalnych na wypowiedzi Mahometa zawarte w Koranie, stopniowo słabną, a ich miejsce zajmować zaczynają polemiki skierowane przeciw Żydom⁹²). Ta sama myśl o funkcji Mahometa jako „świadka” (*šahīd*) wyrażona jest w S. 2,143 (1 med.); S. 3,80; S. 3,86 (2 med.). W tej ostatniej wypowiedzi podkreślone jest ponadto, że „apostoł” mówił prawdę przekazując innym wyraźne dowody, argumenty, poświadczające jego posłannictwo. Podobnie brzmią wypowiedzi z S. 5,99; S. 65,10.11 (3 med.).

Uprzywilejowaną funkcję Mahometa jako „apostoła” proszącego o przebaczenie u Boga dla innych, ukazują wypowiedzi z S. 4,64; 63,5 (3 med.), natomiast w S. 9,59.74 (4 med.) powiedziane jest, że „apostoł” posiada przywilej o charakterze religijnym przekazywania innym powierzonej mu od Boga

⁹²) Por. K. Ahrens, dz. cyt. 45 ns.

„łaski” („dobrodziejstwa” — *fadl*). Wskazuje to na szczególne stanowisko „apostoła” pod względem religijnym, a mianowicie na jego rolę pośrednika nie tylko w zakresie przekazywania samej doktryny objawionej, ale także w przekazywaniu innych wartości duchowych i moralnych dla wiernych wyznawców.

Przywileje i szczególne uprawnienia o charakterze ściśle już politycznym przypisane są Mahometowi jako „apostołowi Boga” w licznych wypowiedziach datujących się niemal wyłącznie z okresu medyneńskiego, co jest zrozumiałe z uwagi na okoliczności historyczne związane z tymi wystąpieniami roszczeniowymi twórcy islamu. Wówczas bowiem Mahomet występował jako zwierzchnik nie tylko religijny ale jako wódz i kierownik państwa. Liczne wypowiedzi jego zawarte w Koranie zawierają deklaracje roszczeniowe, w których osoba Mahometa jako „apostoła Boga” ukazuje się w roli prawodawcy oraz wykonawcy przepisów i nakazów ściśle państwowych — organizacyjnych, gospodarczych a także przepisów dotyczących porządku i etykiety, które mają obowiązywać podwładnych w ich stosunkach z „apostołem”.

Jednym z takich konkretnych przepisów dotyczących spraw organizacyjno-porządkowych, a zarazem przejawem roszczeń Mahometa jako „apostoła” jest wypowiedź z S. 8,1 (1 med.): Zapytują cię o zdobycze, mów, zdobycze są dla Boga i apostoła, zatem bądźcie bogobojni i uzgodniajcie własność między sobą i bądźcie posłuszni Bogu i apostołowi Jego, jeżeli jesteście wiernymi. Wyrażenie *al-anfāl* może oznaczać zarówno „zdobycze”, jak i „łupy” (wojenne), a także „dodatek”⁹³). Zapewne dotyczy to zdobyczy wojennych, łupów, które stanowią winny własność społeczną i jako takie pozostawać mają do dyspozycji zwierzchności państwowej — konkretnie — do zarządzania przez Mahometa jako „apostoła”. Inny przepis prawny podaje wypowiedź z S. 8,41 (1 med.): I wiedzcie, jeśli (gdy) zdobędziecie (złupicie) cokolwiek, to Bogu przypada piąta część

⁹³) Por. H. Wehr, dz. cyt. 878; M. Ali, dz. cyt. 179 uw. 1.

i apostołowi i tym, którzy są bliscy i sierotom i biednym i podróżnym. W sposób dość wyraźny i stanowczy podane są tu przepisy natury prawnej dotyczące przeprowadzania podziału zdobyczy wojennych i ich bezpośredniego przeznaczenia. Przyznanie piątej części zdobytych łupów dla Boga i apostoła może mieć charakter zarówno natury religijnej jak i społecznej. Jakkolwiek nakaz ma brzmienie o zabarwieniu religijnym, to jednak oznacza po prostu zwykłe opodatkowanie na rzecz władzy. Zapewne uzyskane w ten sposób wartości materialne przeznaczano bądź bezpośrednio na cele społeczne, bądź na cele religijne, bądź wreszcie — na osobiste potrzeby Mahometa i jego świty. W tym czasie bowiem Mahomet utrzymywał dość znaczną ilość domowników, co łączyło się z jego licznymi małżeństwami, jakie zawierał kolejno i jednocześnie zachowywał po śmierci pierwszej żony — *Hadiği*, z którą żył w monogamii. Jakkolwiek sam prowadził tryb życia stosunkowo skromny, to jednakże nie unikał wydawania większych wartości materialnych na cele publiczne i dworskie⁹⁴). Zbliżoną treściowo do poprzedniej wypowiedzi jest deklaracja z S. 59,6.7 (2 med.).

Z okresu mekkańskiego natomiast pochodzi wypowiedź z S. 25,7, w której przytoczony jest zarzut przeciwników Mahometa, nie mogących pogodzić niezwykłości posłannictwa twórcy islamu jako „apostoła” z jego ludzkimi, ograniczonymi możliwościami i skłonnościami, nie przekraczającymi zwykłych praw rządzących naturą ludzką: A oni mówią, czemu to apostoł pożywa pokarmy i ucęszcza na targowiska. Jest to także deklaracja godności Mahometa jako „apostoła”, w której autor pragnie wskazać ograniczenie swych kompetencji jedynie do przekazywania innym doktryny objawionej mu przez Boga. Wyrażna jest tu jednocześnie jakby pewna próba złagodzenia konfliktu wewnętrznego u Mahometa między przeżywaniem niezwykłych objawień a świadomością swej zależności

⁹⁴) Por. Ibn Sa'd dz. cyt. 1,11,11 ns.; Muir, dz. cyt. 209 ns.; M. Gaudefroy-Demombynes, dz. cyt. 233.

od zwykłych praw natury ludzkiej. Podobne zastrzeżenie kryje w sobie wypowiedź z S. 17,93 (1 mek.).

O szczególnych przywilejach Mahometa jako „apostoła” w stosunku do wiernych wyznawców mówi deklaracja z S. 9,1 (1 med.): Uwolnienie (ulga, swoboda, zezwolenie) od Boga i apostoła Jego dla (tych), którzy pogodzili się z niewiernymi. Zapewne jest to wyraz łaski ze strony „apostoła”, który w ten sposób pragnie zachęcić do przyjęcia islamu wybacząc nawróconym ich dawniejszy politeizm. Według jednakże niektórych komentatorów deklaracja ta miała być przejawem uwolnienia siebie samego od zobowiązań, jakie Mahomet uprzednio zaciągnął w umowie z przeciwnikami⁹⁵). Mimo zawartej umowy nieustannie dochodziło do zbrojnych konfliktów między sprzymierzeńcami Mahometa a okolicznymi szczepami wiernymi politeizmowi. W ostatnich latach swego życia Mahomet często urządza napady na karawany mekkańskich Kurajczytów wędrujące poprzez terytoria jemu podległe w kierunku północnym. Są to napady łupieskie podjęte pod pretekstem nawracania na islam. Próbę usprawiedliwienia swych poczynań Mahomet przedstawia jak zwykle w Koranie, który jest autorytatywnym zbiorem jego wszystkich zarządzeń organizacyjnych i politycznych⁹⁶). W praktyce i w swych dalszych następstwach tego rodzaju deklaracje zawarte w Koranie stały się podstawą do późniejszych „świętych wojen” prowadzonych przez następców Mahometa — kalifów⁹⁷).

Pokrewieństwo treściowe z poprzednią deklaracją ujawnia wypowiedź z S. 9,3 (4 med.): i wezwanie (do modlitwy) od Boga i apostoła Jego dla ludzi w dzień pielgrzymki większej, że Bóg (jest) wolny od bałwochwalców i apostoł Jego.

⁹⁵) Por. M. Ali, dz. cyt. 191, uw. 1.

⁹⁶) Por. W. Muir, dz. cyt. 218; M. Gaudefroy-Demombynes, dz. cyt. 122 ns. 208; Tabari, Tafsir, 1,1273 ns.; Ibn Sa'd, dz. cyt. 2,1,5 ns.; al-'Aini, dz. cyt. 1,408; T. Andrae, dz. cyt. 114 ns.; K. Ahrens, dz. cyt. 158.

⁹⁷) Por. Tabari, Tafsir, 3,121; Buhari, dz. cyt. 64,6.63; al-'Aini, dz. cyt. 8,351.

Obok nakazu odbywania tradycyjnej „wielkiej pielgrzymki” (*al-ḥaǧǧ al-akbar*) do Ka’by (*al-Ka’bat*) w Mekce wyrażona jest tu deklaracja, że Bóg oraz Jego „apostoł” wolni są od zobowiązań względem politeistów, które zapewne dotyczą praktyk związanych z pielgrzymką do świętego miejsca. Mimo zachowania dawniejszej tradycji w odbywaniu pielgrzymki do Ka’by Mahomet związał z tą ceremonią nową treść — monoteistyczną⁹⁸). Natomiast wyraźną zachętę do wojny z politeistami zawiera S. 9,29 (4 med.), gdzie sprzeciw zakazowi wydanemu przez „apostoła” obłożony jest sankcją.

Na precedencję i wyższość Mahometa jako „apostoła” wskazuje wypowiedź z S. 9,62 (4 med.): Oni zaprzysięgają na Boga aby mogli tobie się podobać, a Bóg i apostoł Jego (mają) większe prawo aby oni go (sobie) upodobałi, jeśli oni są wierni. Podobnie S. 49,7 (4 med.): I wiedzcie, że między wami jest apostoł Boga, gdyby on wam był posłuszny we wszystkim, popadlibyście w rozberkę. Wypowiedzi te obok roszczeniowych deklaracji Mahometa jako „apostoła” podkreślają jednocześnie, że osoba „apostoła” zasługuje na szczególny szacunek, co z kolei wymaga od wiernych ograniczenia własnych pretensji względem zwierzchnika oraz postawy uległości wobec niego. Natomiast według wypowiedzi z S. 9,94 (4 med.) „apostołowi” przypisana jest zdolność „widzenia czynów” spełnianych przez wiernych muzułmanów: Oni usprawiedliwiają się wam gdy zwracacie się do nich (wracacie do nich), mów, oto powiadomił Bóg o was i będzie widział czyny wasze i apostoł Jego, następnie zwróćcie się do Znawcy (rzeczy) ukrytych i świadectwa a (on) was powiadomi (o tym) co wy czyniliście. Zapewne jest to aluzja do kłowań wrogów Mahometa przeciw jego władzy: Mahomet jako „apostoł” posiada szczególny dar dostrzegania tych podstępnych intryg i ostrzega przeciwników przed ich ujawnieniem. Wypowiedź ta staje się bardziej zrozumiała w świetle okoliczności historycznych, w jakich została wyrażona: W ostatnim okresie swej działalności w Medynie

⁹⁸) Por. Ibn Hišām, dz. cyt. 4,190; M. Gaudefroy-Demombynes, dz. cyt. 201 ns.; Ed I, 1,667.

Mahomet miał nadal jeszcze licznych przeciwników politycznych i religijnych. Nawet ci, którzy publicznie zadeklarowali się jako jego sprzymierzeńcy i przyjęli islam, w licznych wypadkach wewnątrznie zachowywali względem nowego władcy wrogą postawę. Oprócz „ansarytów” (*al-ansār*) — medyneńskich zwolenników Mahometa ⁹⁹⁾, którzy ułatwili mu osiedlenie się w *Yatrib*, w mieście tym przebywała grupa „*muhāğiritów*” (*al-muhāğirūna*), tj. „uciekinierów”, mekkańskich sprzymierzeńców twórcy islamu ¹⁰⁰⁾, którzy wraz z nim emigrowali z Mekki do Medyny. Poza tym — w Medynie znajdowało się wielu Żydów oraz chrześcijan, pozostających w jawnej opozycji względem Mahometa, zwłaszcza pod względem religijnym. Jakkolwiek początkowo Mahomet przejawiał względem Żydów życzliwość, a następnie, po nieudanych próbach przyciągnięcia ich do islamu i związanych z tym zadrażnieniach — chwilowe tendencje pojednawcze, to jednak ostatecznie staje z nimi na stopie wojennej. Szczep żydowski Bani Kuraiza, który zdradził Mahometa przechodząc w czasie bitwy pod *Uhud* na stronę mekkańczyków, Mahomet w sposób bezwzględny skazuje na całkowite wymordowanie ¹⁰¹⁾. Innym przejawem wrogich nastrojów przeciw Mahometowi była próba otrucia go w *Haibar* ¹⁰²⁾. Będąc świadom wrogiej działalności przeciwników Mahomet nadaje swojej politycznej przenikliwości aspekt religijny łącząc swe uzdolnienia pod tym względem ze szczególnymi przymiotami związanymi z godnością jego jako „apostoła”.

Dość śmiałą i oryginalną w ujęciu jest deklaracja z S. 33,21 (3 med.): Oto apostoł Boga jest dla was pięknym przykładem. Obok roszczenia dotyczącego godności „apostoła” autor — Mahomet, jak to wynika z ogólnych zasad interpretacyjnych Koranu — wskazuje na siebie jako na wzór dla wierzących wyznawców. Jest to bodaj jedyne miejsce w Koranie,

⁹⁹⁾ Por. K. Ahrens, dz. cyt. 149 ns.; H. Wehr, dz. cyt. 862.

¹⁰⁰⁾ Por. K. Ahrens, dz. cyt. 119 ns.; H. Wehr, dz. cyt. 210.

¹⁰¹⁾ Por. Tabari, *Ta'rih*, 1,1493—7; Ibn Sa'd, dz. cyt. 2,1, 54—12.

¹⁰²⁾ Por. Buhari, dz. cyt. 64,41; al-'Aini, dz. cyt. 8,325; Tabari, *Tafs.* 1,1584; M. Gaudefroy-Demombynes, dz. cyt. 221.

gdzie Mahomet w tak śmiały sposób mówi o sobie, w porównaniu z bardzo licznymi deklaracjami, w których odmawia sobie jakichkolwiek szczególnych przymiotów, mogących go wywyższyć ponad innych. W następnym zaś wierszu tejże Sury (33,22) mowa jest o prawdomówności „apostoła”, co niewątpliwie stanowi uzupełnienie poprzedniej deklaracji. Natomiast w S. 63,8 (3 med.) „apostół” obdarzony jest „mocą” płynącą z mocy Boga. Wreszcie w S. 24,51 (3 med.) „apostołowi” przysługuje władza sądenia sporów między wyznawcami: A oto była mowa wyznawców gdy zostali zaproszeni do Boga i do apostoła Jego aby (on) sądził między nimi, aby mówili, słuchamy i jesteśmy posłuszni. Jest to niewątpliwa aluzja do sądowniczej władzy „apostoła” jako zwierzchnika społeczności państwowej i religijnej zarazem¹⁰³).

Po deklaracjach własnej godności „apostoła” oraz po ukazaniu znamiennych przymiotów oraz przywilejów związanych z tą godnością i z funkcją głoszenia doktryny religijnej — jako dalszą konsekwencję tych roszczeń Mahomet wysuwa żądanie szacunku, posłuszeństwa a także uległości względem siebie. Wskazują na to następujące wypowiedzi zawarte w Koranie:

S. 61,11 (1 med.): Wierście w Boga i w apostoła Jego i walcście (ubiegajcie się) na drodze Boga swoimi majątnościami i waszymi duszami (swoim życiem) to jest dla was dobre abyście byli powiadomieni (abyście to znali). S. 64,8 (1 med.); S. 57,28 (1 med.) zawierają podobne wezwania. Natomiast w S. 49,15 (4 med.) wyrażony jest nakaz okazywania wiary (ufności, zaufania) względem „apostoła”: Oto wierzący (są ci), którzy wierzą w Boga i apostoła Jego, następnie nie wątpią i walczą (ubiegają się, dążą) swoimi majątnościami i swymi duszami (swym życiem) na drodze Boga. Dalsze wezwania do posłuszeństwa względem Boga i „apostoła” wyrażone są w S. 8,20; S. 64,12 (1 med.); S. 4,59; S. 4,80; S. 24,47.50—52; S. 48,17 (3 med.); S. 9,29.71; S. 49,14 (4 med.). Zachęta do tego, aby

¹⁰³) Por. W. Muir, dz. cyt. 38 ns.

„apostoła” wierni traktowali jako „przewodnika” („doradcę”) wyrażona jest w S. 58,12 (2 med.); S. 4,83 (3 med.), oraz jako „strażnika” — S. 5,55.56 (3 med.).

Innego rodzaju wezwania do okazywania szacunku względem „apostoła” wyrażone są w kilku wypowiedziach, które jednocześnie mogą scharakteryzować stosunki panujące na dworze Mahometa jako władcy w Medynie: S. 5,41 (3 med.); S. 33,53 (3 med.), gdzie wierni są upominani, aby „nie trapili apostoła”, zapewne — aby nie byli natrętni zgłaszając się do niego zbyt często i przeszkadzając mu w ten sposób w ważniejszych sprawach, co było zrozumiałe z uwagi na absolutny charakter władzy Mahometa¹⁰⁴). Podobny ton panuje w wypowiedziach z S. 24,62 (3 med.); S. 9,81; S. 49,1 (4 med.): O wy, którzy wierzycie, nie wysuwajcie się naprzód w obecności Boga i apostoła Jego. Także S. 59,8 (2 med.); S. 9,99.120 (4 med.) 2,279 (1 med.); S. 4,100 (3 med.); S. 9,86.88 (4 med.).

Ostatnią wreszcie grupę wypowiedzi Mahometa zawartych w Koranie stanowią napomnienia i groźby skierowane pod adresem tych, którzy nie okazują należytego posłuszeństwa, zaufania i szacunku „apostołowi Boga”, t.j. — Mahometowi. Również i te wypowiedzi można uważać za deklaracje roszczeń religijnych Mahometa jako „apostoła” ze względu na ich specyficzny charakter.

W S. 33,36 (3 med.) podkreślony jest autorytet „apostoła”, t.j. Mahometa, któremu należne jest posłuszeństwo w zakresie spraw nawet życia prywatnego: I nie należało do wiernych (mężczyzn) ani do wiernych (niewiast) kiedy rozszadza Bóg i apostoł Jego sprawę aby było dla nich dobrym w ich sprawach, a kto nie jest posłuszny Bogu i apostołowi Jego, oto popełnia błąd oczywisty. Wypowiedź ta stoi w związku z małżeństwem Mahometa z *Zainab*, dotychczasową żoną wyzwolenca Mahometa — *Zaid'a*. Przeprowadzenie rozwodu pierwszego małżeństwa oraz zawarcie małżeństwa między Mahometem a żoną jego adoptowanego syna, wywołało zrozu-

¹⁰⁴) Por. Tabari, Tafs. 1,1452 ns.; Ibn Sa'd, dz. cyt. 2, 1444.56.

miała konsternację i zastrzeżenia ¹⁰⁵). Aby uspokoić sumienia wiernych Mahomet swojej decyzji zawarcia małżeństwa nadał charakter nakazu otrzymanego od Boga w odrębnym „objawieniu”, a wzmianka o tym w Koranie miała być ostatecznym tego dowodem i zarazem pewnego rodzaju formalnym uprawnieniem. Jest to o tyle znamienne, że w okresie medyńskim Mahomet często swym osobistym decyzjom dotyczącym nie tylko spraw religijnych i politycznych, ale nawet dotyczącym życia prywatnego swojego i swych najbliższych, nadawał sankcję i moc „objawień”, które zostały następnie utrwalone jako obowiązujące prawo w Koranie ¹⁰⁶).

Wyrażną sankcją kary wiecznej obłożone jest ostrzeżenie pod adresem tych, którzy działają wrogo względem „apostoła”, w Surze 4,115 (3 med.): A kto buntuje się (przeciw) apostołowi po tym kiedy okazane mu zostało przewodnictwo i postępuje inną drogą niż wierni — zwrócimy go (do tego) do czego zwrócił się i przeznaczymy mu piekło (które jest) smutnym przeznaczeniem. Także i ta wypowiedź stanowi deklarację Mahometa jako „apostoła”, któremu należne jest posłuszeństwo w sprawach doktryny religijnej pod grozą kary piekła. Dalsze ostrzeżenia pod adresem tych, którzy nie wierzą w „apostoła”, występują w S. 9,54.61.63.80.107 (4 med.). Również o karze piekła przeznaczonej dla niewiernych, którzy odrzucili doktrynę „apostoła”, wspomina S. 72,23 (1 mek.): A kto buntuje się przeciw Bogu i apostołowi Jego — oto dla niego ogień piekła, w którym pozostaną na zawsze. Podobną treść zawiera S. 8,13 (1 med.), S. 58,5 (2 med.), S. 9,13.24.65 (4 med.).

Zarzuty pod adresem przeciwników lekceważących doktrynę religijną głoszoną przez Mahometa jako „apostoła” w niektórych wypowiedziach wzmocnione są dodatkowym argumentem mającym uwierzytelnić słuszość posłannictwa twórcy islamu. Wskazane są tam mianowicie analogie mię-

¹⁰⁵) Por. Buhari, dz. cyt. 67,50.64; al-'Aini, dz. cyt. 9,440.445 ns.

¹⁰⁶) Por. Gaudefroy-Demombynes, dz. cyt. 615—618; Tabari, Ta'rih, 1,1951; al-'Aini, dz. cyt. 532 ns.; Buhari, dz. cyt. 68,3.4.

dzy trudnościami, na jakie napotyka „apostol” w pełnieniu swego posłannictwa religijnego a trudnościami, na jakie napotykali jego historyczni poprzednicy, „apostołowie” biblijni: S.35,4 (2 mek.): A gdy oni uważają cię za kłamcę, oto byli uważani za kłamców apostołowie przed tobą, a do Boga powracają sprawy. Pokrewną treść zawierają S.6,10.34; S.13,32 (3 mek.); S.2,108 (1 med.); S.3,183.184 (2 med.). W tych porównaniach do innych „apostołów” należy rozumieć wybitne osobistości biblijne Starego Testamentu, takie jak Mojżesz, Dawid. Rozległe, najczęściej niedokładne i przesadne relacje na ich temat podane w Koranie, są tłem dla deklaracji roszczeniowych Mahometa jako „apostoła”. Tak np. wzmianka, że każdy naród ma swego „apostoła” zawarta jest w S.10,47 (3 mek.), o otrzymaniu przez Abrama „Księgi” powiedziane jest w S.19,41, a w S.19,51 Mojżesz wymieniony jest jako ten, o którym napisane jest w „Księdze”, S.17,1 (1 mek.) wskazuje na posłannictwo Noego do jego ludu, S.19,54 (1 mek.) — na posłannictwo Izraela. Godność „apostoła” przypisana jest także Jonaszowi w S.37,139 (2 mek), a Eliaszowi w S.37,123. Poza tym w Koranie występują bardzo liczne wzmianki na temat wymienionych osobistości oraz licznych innych, którym przypisane jest posłannictwo do własnego narodu jako analogiczne do posłannictwa Mahometa względem narodu arabskiego.

Przeprowadzony dotąd przegląd analityczny wypowiedzi Mahometa zawartych w Koranie a stanowiących deklarację roszczeń religijnych twórcy islamu jako „apostoła”, (*rasūl*), „apostoła Boga” (*rasūl-l-lahi*), pozwala na ogólne stwierdzenie, że oprócz przypisywania sobie godności i funkcji apostołowskiej wynikającej z otrzymanych od Boga „objawień”, a polegającej na głoszeniu swemu narodowi doktryny religijnej analogicznie do posłannictwa poprzednich (biblijnych) „apostołów” Mahomet wiąże z tą godnością szczególne przymioty o charakterze religijnym, autorytet w sprawach zarówno religijnych jak i politycznych oraz osobistych, prywatnych względem swoich podwładnych. Co więcej — żąda on dla siebie posłuszeństwa, zau-

fania i szacunku, a wszystkim, którzy tego żądania nie chcą spełnić — grozi sankcjami, nawet karą wieczną ognia piekielnego. Jednocześnie zastrzega, iż nie posiada niezwykłych, cudownych uzdolnień, jakich oczekują od niego niektórzy sceptycznie względem jego posłannictwa usposobieni przeciwnicy i wskazuje na analogie między trudnościami swoimi a trudnościami swoich historycznych poprzedników — biblijnych „apostołów”, posłanych do swojego narodu. Jest rzeczą znamienne, że w okresie medyneńskim Mahomet stawia swoje prerogatywy związane z godnością i funkcją „apostoła” na równi z uprawnieniami samego Boga, gdyż bardzo często posłuszeństwo i szacunek względem „apostoła” stawia on na równi z posłuszeństwem i wiarą względem Boga.

Roszczenia Mahometa jako „apostoła” stoją w wyraźnym związku ze stanowiskiem religijnym i społeczno-politycznym twórcy islamu w początkowym okresie jego pobytu w Medynie. Deklaracje roszczeniowe z okresu mekkańskiego przede wszystkim zmierzały do pozyskania zaufania względem własnej osoby i do przekonania środowiska o prawdziwości niezwykłego posłannictwa religijnego. W okresie medyneńskim natomiast Mahomet nie odczuwał już tak bardzo potrzeby przekonywania, skoro zdołał stanąć na czele społeczności jako wódz religijny i polityczny. Posługiwał się on wówczas tytułem roszczeniowym *rasūl* bądź jedynie — w celu umocnienia szacunku środowiska względem siebie, bądź też — częściej — używając tego tytułu jako określenia konwencjonalnego, przyjętego już przez środowisko, czyli w pewnym sensie — w charakterze terminu technicznego.

Zmiana warunków zewnętrznych wpłynęła niewątpliwie na zmianę, przynajmniej częściową, znaczenia terminu „apostoł”. Aspekt czysto religijny ustępuje aspektowi polityczno-społecznemu. Ta zmiana łączy się także ze zmianą formy, sposobu wypowiedzania odnośnych deklaracji roszczeniowych zawierających wyrażenie „apostoł”: Poprzednie spokojniejsze, bardziej umiarkowane ujmowanie własnych przymiotów jako „apostoła” staje się stopniowo bardziej stanowcze, bez-

względne, apodyktyczne. O ile w okresie mekkańskim przeważają wypowiedzi, w których Mahomet określa siebie mianem „apostoła” poprzestając na deklarowaniu tej godności, o tyle w okresie medyneńskim przeważają żądania posłuszeństwa dla „apostoła”, groźby kary za brak takiego posłuszeństwa czy też zaufania i szacunku względem jego osoby. Także i forma literacka zmienia się w zależności od okoliczności historycznych: we wcześniejszych wypowiedziach występuje zazwyczaj forma monologiczna lub dialogowa, w okresie późniejszym zaś przeważa forma narracyjna: o Mahomecie wyповідаją się inni nazywając go „apostolem”. W związku z takim ujmowaniem wyrażenia „apostol” zarówno przez samego Mahometa jak i przez jego otoczenie powstaje zagadnienie historycznego znaczenia tego terminu w środowisku arabskim.

Rys zasadniczy określenia „apostol Boga” odnoszącego się do osoby Mahometa — to autorytet religijny oraz polityczny wynikający z otrzymanego od Boga powołania. Takie ujęcie samej idei „apostoła” w świadomości Mahometa nie jest jednak ujęciem oryginalnym ani nowością. Już bowiem w prawodawstwie judaistycznym na przestrzeni wieków, począwszy od czasów patryarchalnych (w Starym Testamencie) aż do późno-rabinistycznych, sięgających epoki Mahometa, znana była instytucja prawna — *šaluha* (*šaluah*)¹⁰⁷), w której występowała osoba zlecniodawcy oraz upoważniona przez siebie osoba pełnomocnika. Znane były w tymże ustawodawstwie osoby pełnomocników wysyłanych przez królów, kapłanów, przez sąd (radę). Według tego ustawodawstwa osoba pełnomocnika nie różniła się wcale pod względem prawnym od osoby zlecniodawcy. Poza tym — prawo obciążało odpowiedzialnością osobę pełnomocnika względem zlecniodawcy za wykonanie zlecenia w sposób nie mechaniczny, lecz z pełną świadomością samej treści nakazu. Prawodawstwo to nie zajmowało się jednakże samą treścią posłannictwa, nie decydo-

¹⁰⁷) Por. Rengsdorf, *Apostolos*, (ThWB 1,413 ns.).

wało o niej, lecz określało aspekt formalny tej instytucji, ustalając jedynie, uwydatniając i zabezpieczając autorytet osoby upoważnionej, która mogła w konkretnych wypadkach wyzyskać swe uprawnienia zarówno w dziedzinie religijnej jak i polityczno-społecznej ¹⁰⁸).

W ustawodawstwie hellenistycznym natomiast instytucja zleceniowa uwzględniała także nakazy otrzymane od bóstwa na zasadzie zawartej z nim umowy ¹⁰⁹), czego nie było w ustawodawstwie judaistycznym ze względu na transcendentne ujmowanie osoby Boga.

Również w literaturze chrześcijańskiej występuje wyrażenie „apostoł” (*apostolos* Nowego Testamentu), często zamiennie z wyrażeniem „prorok” (*profētes*), a literatura apokryficzna podkreśla okoliczność, że dwunastu apostołów (uczniów Jezusa) podzielić miało cały świat między sobą i każdy z nich miał głosić ewangelię określonemu narodowi — jako pełnomocnik Mistrza — Zleceniodawcy ¹¹⁰).

W literaturze arabskiej wyrażenie „apostoł Boga” — *rasūl-l-lahi* — nawiązuje częściowo do tych ujęć, jakkolwiek w Koranie ma zastosowanie głównie w sensie religijnym, mimo oparcia o polityczno-społeczne tło genetyczne. Pokoraniczna literatura arabska nawiązując zarówno do historycznego znaczenia terminu *rasūl* jak i do ujęcia stosowanego przez Mahometa, rzuca więcej światła na zasadnicze rysy tego określenia użytego w Koranie. W świetle poglądów arabskich mianowicie każdy naród otrzymał od Boga jednego (zasadniczo) „posłańca” czyli „apostoła” (S.10,48; S.16,38; S.23,46; S.60,5). Wzmianki o apostołacie narodowym zgadzają się w Koranie ze wskazaniem „świadców” posłanych od Boga a mających pouczać naród zwłaszcza o dniu ostatecznym (S.4,45; S.28,75). Niektóre komentarze muzułmańskie podając liczbę „posłańców Boga” wskazują na 313—315 takich osobi-

¹⁰⁸) Por. Rengsdorf, *Apostolos* (ThWB 1,413—420).

¹⁰⁹) Por. Rengsdorf, *Apostolos*, THWB 1,406—412.

¹¹⁰) Por. Rengsdorf, *Apostolos*: THWB, 1,421—424.

stości¹¹¹). Mahomet jednakże przeciwstawia się w Koranie rozpowszechnionemu wśród społeczności semickiej, zwłaszcza arabskiej, przekonaniu, jakoby „apostołowie” wolni byli od ziemskich, ludzkich niedoskonałości i grzechów a z drugiej strony — aby obdarzeni byli cudotwórczymi uzdolnieniami. Najbardziej znamienym jest przekonanie panujące w środowisku arabskim, że *rasūl* wyposażony jest (w przeciwstawieniu do „proroka” — *nabīy*) we władzę prawodawczą oraz w księgę¹¹²). Według opublikowanego Katechizmu Relanda prawodawcami byli apostołowie-posłańcy — *rusūl*, jak: Adam, *Ruh*, *Ibrahim* (Abraham), *Musa* (Mojżesz), *Isa* (Jezus) i wreszcie Mahomet¹¹³). W katechizmie *Abu Rafs'a Ulmar al-Nasafi* — posłanie „apostoła”, czyli, abstrakcyjnie, posłannictwo — jest nazwane „aktem mądrości boskiej” i „następstwem mądrości boskiej”. Mahomet zatem został posłany do narodu, do którego dotąd Bóg nie posłał jeszcze żadnego „apostoła” (S.28,46; S.30,2; S.34,43). Inni „apostołowie”, o których są wzmianki w Koranie jako o *rusūl*, to takie osobistości, jak: Noe, Lot, *Ismail*, *Suaib*, Hud, Salih. Mieli oni być nie tylko głosicielami prawd religijnych, ale także mieli być przywódcami narodu, której to cechy brak było u proroków¹¹⁴).

Wysuwając swoje roszczenia jako „apostoł” — *rasūl-l-lahi* — Mahomet, który podtrzymywał łączność ze światem judaistycznym (diaspora żydowska w Medynie) oraz z chrześcijaństwem (głównie przy okazji swych handlowych podróży do Syrii), a nawet ze światem hellenistycznym (późniejsze stosunki polityczne z Bizancjum), podkreślał wyraźnie swój autorytet religijno-polityczny uprawniający go, jak sam oświadczał, do realizowania tych roszczeń w płaszczyźnie nie tylko religijnej ale i politycznej. Tytuł roszczeniowy „apostoł”, „apostoł Boga”, jest najbardziej reprezentacyjnym, naj-

¹¹¹) Por. A. J. Wensinck, *Rasūl*: Ed I 3,1217—1218.

¹¹²) Por. A. J. Wensinck, *Rasūl*: Ed I 3,1218.

¹¹³) Por. A. J. Wensinck, *Rasūl*: Ed I 3,1217.

¹¹⁴) Por. A. J. Wensinck, *Rasūl*: Ed I 3,1217—1218.

częściej występującym w Koranie, w porównaniu z pozostałymi tytułami roszczeniowymi, a zarazem jest najściślej związanym z sytuacją i okolicznościami, w których znajdował się Mahomet. Do znaczenia znanego w środowisku semickim, zwłaszcza arabskim, Mahomet wprowadza elementy nowe, związane z jego osobą a jednocześnie z treścią religijną. Jest przy tym rzeczą znamionną, iż mimo używania określenia „apostoł Boga” w odniesieniu do osoby Mahometa przez świat muzułmański — używane jest zwykle, zwłaszcza w literaturze pozamuzułmańskiej, zestawienie: „Mahomet-prorok”, co nie jest słuszne, jakkolwiek do pewnego stopnia usprawiedliwione przez kilkanaście wzmianek występujących w Koranie, gdzie ten ostatni termin także pojawia się jako tytuł roszczeniowy twórcy islamu.

6. ROSZCZENIA MAHOMETA JAKO „PROROKA” — *NABIY*

Poza omówionymi dotychczas tytułami roszczeniowymi Mahometa jako „sługi Boga”, „ostrzegacza” i „apostoła” w Koranie występuje wyrażenie „prorok” — *nabiy*, również związane z osobą twórcy islamu w formie roszczenia o charakterze religijnym. Jest rzeczą znamionną, iż termin *nabiy* w odniesieniu do Mahometa zawierają wypowiedzi datujące się niemal wyłącznie z ostatnich lat jego medyńskiej działalności. Jest to okres, w którym Mahomet jako władca Medyny nie tylko umocnił swą władzę wewnątrz, ale przede wszystkim rozciągnął ją na rozległe terytoria półwyspu Arabskiego, zyskując dla siebie coraz liczniejsze szczepy beduińskie zamieszkujące okolice Medyny i Mekki, bądź drogą podbojów, bądź przez wywieranie presji politycznej, bądź wreszcie drogą nawracania na islam¹¹⁵⁾.

W tym czasie także Mahomet ostatecznie rozprawia się z usposobionymi zawsze wrogo względem niego mekkańskimi

¹¹⁵⁾ Por. Tabari, Tafs., 1,1362 ns.; 1648; Ibn Hišām, dz. cyt. 399, 1.164 ns.; Buhārī, dz. cyt. 62.16; 64.63,21,1; al-'Aini, dz. cyt. 7,648.455. 8,351. 4,259; Ibn Sa'd, dz. cyt. 1,77.

Kurajszytami. Po zwycięskiej dla Mahometa bitwie z mekańczykami pod Badr w r. 624 ¹¹⁶⁾ autorytet władcy medyńskiego znacznie wzrósł nawet w środowisku dotychczasowych jego przeciwników. Dzięki umowie pod Hudajbijją w r. 628 ¹¹⁷⁾ Mahomet zyskał możliwość odbycia tradycyjnej pielgrzymki w roku następnym do swej rodzinnej Mekki, gdzie wyczuł nastroje dla siebie przychylne. Ułatwiło to mu ostateczne zwycięstwo (na dwa lata przed śmiercią) kiedy bez walki przejął pod swą władzę Mekkę, a dotychczasowi jej zwierzchnicy, jak *Abu Sufjan*, poddali się jemu przechodząc jednocześnie na islam ¹¹⁸⁾. W ostatnich latach swego życia Mahomet utrzymywał liczne żony, z których najbardziej uprzywilejowaną, wywierającą nawet wpływ na politykę Mahometa, była bardzo młoda *Aiśa*, w obecności której prorok islamu zakończył życie (r. 632) ¹¹⁹⁾.

Stosunki panujące na terenie rezydencji Mahometa w pewien sposób znajdowały swe odzwierciedlenie w tekstach Koranu, zwłaszcza w tych, które zawierały deklaracje roszczeniowe Mahometa jako „proroka” — *nabīy*, stąd przedstawione tło historyczne może w pewnym stopniu wyjaśnić sens odnośnych wypowiedzi zasługujących na bliższą analizę.

Stosunkowo najwcześniejszą deklaracją roszczeniową Mahometa jako „proroka” — *nabīy* — jest wypowiedź z S.7,157 (3 mek.): (Ci), którzy postępują za apostołem prorokiem, nieuczonym, którego odnajdują wpisanego u nich w Torze i Ewangelii... W wypowiedzi tej widoczne jest zestawienie dwu zasadniczych tytułów roszczeniowych Mahometa — *rasūl* i *nabīy* — jako równorzędnych. Związek obydwu określeń z osobą twórcy islamu jest tu niewątpliwy ze względu choćby na charakterystyczną formę wypowiedzi, występu-

¹¹⁶⁾ Por. Ibn. Hišām, dz. cyt. 1,369; Tabari, Ta'rih, 1,1295.1305; W. Muir, dz. cyt. 223 ns.

¹¹⁷⁾ Por. Buhari, dz. cyt. 53,6.7. 54,1. 15.58.19. 16,49; al-'Aini, dz. cyt. 6,413.429.454; Tabari, Tafs., 1,1546; Ibn Hišām, dz. cyt. 3,331.

¹¹⁸⁾ Por. Tabari, Ta'rih, 1,1609; Buhari, dz. cyt. 64,43,7; al-'Aini dz. cyt. 8,348; Ibn Hišām, dz. cyt. 4,59.

¹¹⁹⁾ Por. Tabari, Ta'rih, 1,1804; Ibn Hišām, dz. cyt. 4,312; Ibn al-Atīr, 'Izz ad-din, Annales, ed. Thornberg, 252.

jąca także w licznych poprzednio omawianych deklaracjach Mahometa jako „apostoła”. Jest to zachęta skierowana do wiernych, aby stosowali się do zaleceń wodza religijnego i politycznego zarazem, jakim był Mahomet obdarzony tytułami „apostoła” i „proroka”. Wzmocnieniem roszczenia jest wzmianka o tym, że Mahomet wpisany jest do ksiąg objawionych — Tory i Ewangelii — zapewne pod ogólnym określeniem mającego nadejść w przyszłości „proroka”.

Oprócz dwu jeszcze wzmianek pochodzących z 3-go okresu mekkańskiej działalności Mahometa, a mianowicie z S.4,163, gdzie funkcja przejęcia objawienia przez Mahometa porównana jest z przyjęciem objawienia przez Noego i „proroków” po nim, oraz z S.22,52, gdzie wspomniane jest o tym, iż przed Mahometem nie było jeszcze (w stosunku do narodu arabskiego) żadnego „apostoła” lub „proroka” — pozostałe deklaracje godności i funkcji Mahometa jako „proroka” datują się z 3-go lub z 4-go okresu jego działalności medyńskiej.

W grę wchodzi mianowicie zaledwie cztery Sury Koranu, w których występuje termin *nabīy* — „prorok” — w odniesieniu do osoby Mahometa: S.33 (3 med.) — jedna wypowiedzi, S.65 (3 med.) — jedna wypowiedź, S.66 (4 med.) — trzy wypowiedzi i S.9 (4 med.) — cztery wypowiedzi.

W formie dialogowej wyrażona jest deklaracja godności proroczej Mahometa w S. 33,1: O ty, proroku, obawiaj się Boga i nie ulegaj niewiernym (politeistom) i obłudnikom. Osoba „proroka” obdarzona jest przymiotem bojaźni bożej oraz odwagi wobec zakusów niewiernych politeistów. Mahomet jako prorok występuje tu zatem w roli męża o silnej woli dzięki swemu niezwykłemu posłannictwu religijnemu wynikającemu z otrzymanych objawień, o których co prawda nie jest w tej wypowiedzi wspomniane, ale o których zapewne wiadomym już jest z dawniejszych deklaracji roszczeniowych datujących się z poprzednich okresów życia Mahometa, wcześniejszych aniżeli powyższa wypowiedź.

Stosunkowo najbardziej formalną i wyraźną deklarację roszczeniową Mahometa jako „proroka” łącznie z deklaracją godności „apostoła”, przedstawia S.33,40: Mahomet nie jest ojcem żadnego z waszych ludzi, lecz jest on apostołem Boga i zamknięciem (pieczęcią, tj. ostatnim) z proroków. Wypowiedź ta była już omawiana poprzednio i nie nastrocza większych trudności egzegetycznych. Wskazuje ona głównie na równorzędne ujęcie obydwu tytułów roszczeniowych Mahometa — „proroka” i „apostoła”, a więc na pokrewieństwo treściowe tych wyrażeń.

Na funkcję Mahometa jako „proroka” wskazuje niedwuznacznie wypowiedź z S.33,45: O, ty, proroku, posłaliśmy ciebie jako świadka i jako zwiastuna i jako głosiciela (kaznodzieję, ostrzegacza). W wypowiedzi tej uwidocznione są w sposób syntetyczny zasadnicze przejawy funkcji religijnej Mahometa uzupełniające się i wyjaśniające wzajemnie. W formie dialogowej Mahomet nazwany jest „prorokiem” i ukazany jako ten, który posłany jest przez Boga ze zleceniem świadczenia o sprawach religijnych, a mianowicie ze zleceniem głoszenia doktryny religijnej podanej w Koranie oraz ostrzegania innych przed skutkami odrzucenia prawd objawionych. Wymienione są tu łącznie roszczenia Mahometa jako „proroka”, „świadka” (*šāhid*), zwiastuna (*mubaššir*), a zatem — godność „apostoła” w sensie pełnym jest elementem głównym, roszczeń religijnych Mahometa, natomiast elementem wtórnym, zewnętrznym przejawem poprzedniej godności, jest godność „proroka”, „ostrzegacza”, „kaznodziei” — *nadīr*), ponieważ autorytet religijny Mahometa znajduje swój wyraz w posłannictwie proroczym, które między innymi sprowadza się również do funkcji ostrzegania.

Osobiste przymioty Mahometa jako „proroka” ukazuje wypowiedź z S.33,6: Prorok jest godniejszy dla wiernych (bardziej czcigodny) od nich (niż oni sami). Mahometowi jako „prorokowi” przysługuje zatem wyższa godność, pierwszeństwo w stosunku do innych wiernych, co wynika z jego szczególnego posłannictwa religijnego. (Por. także S.33,13).

Jeszcze mocniej podkreśla wyjątkowe uzdolnienie Mahometa jako „proroka” w kierunku przenikania tajników dusz ludzkich, wypowiedź z S.66,3: A gdy prorok zawierzył poufnie jednej ze swych żon wiadomość (historyjkę, opowiadkę) i gdy (ona) rozgłosiła o tym, a Bóg sprawił, że on dowiedział się o tym, poznał coś z tego i rozpowiedział nieco o tym i kiedy powiadomił o tym, (ona) powiedziała — kto powiadomił o tym, (on) powiedział: powiadomił mnie Wiedzący, Potężny. Wypowiedź ta odnosi się do pewnego zajścia w rodzinie Mahometa, kiedy to jedna z jego żon naruszyła dyskrecję domową rozgłaszając powierzoną sobie poufnie wiadomość ¹²⁰⁾. Mahomet przedstawiony jest tu jako „prorok”, który ujawnia ukryte sprawy swych najbliższych, dzięki szczególnym darom wnikliwości oraz intuicji, udzielonym mu przez Boga. Na pytanie, czy wypowiedź ta pochodzi od samego Mahometa realizującego tu swą funkcję „proroka”, można dać tylko odpowiedź ogólną, że wszystkie Sury Koranu pochodzą od niego.

O stanowczości i silnej woli „proroka”, zobowiązanego swym posłannictwem do nieustępliwego stosunku względem niewiernych politeistów, mówią dwie deklaracje brzmiące identycznie: z S.9,73 oraz z S.66,9: O, ty, proroku, zwalczaj niewiernych i obłudników, a schronieniem ich (jest) piekło i nieszczęście przeznaczaniem. Ta dialogowo ujęta wypowiedź nie budzi wątpliwości co do tego, że Mahomet przyznaje sobie tu prawo zwalczania niewiernych, do czego czuje się upoważnionym dzięki przysługującej mu godności „proroka”.

Na szczególne uprzywilejowanie Mahometa jako „proroka”, udzielone mu przez Boga w zakresie jego życia religijnego wskazuje wypowiedź z S.33,56: Bóg i jego aniołowie błogosławią proroka. Jako „prorok” występuje tu niewątpliwie Mahomet, co wynika z najbliższego kontekstu oraz licznych innych wypowiedzi Koranu. Godność Mahometa jako „proroka” łączy się zatem z darem szczególnych łask i błogo-

¹²⁰⁾ Por. M. Ali, dz. cyt. 563, uw. 1.

sławieństw, które ze swej strony pozwalają na pomyślne pełnienie powierzonego Mahometowi posłannictwa religijnego. Podobną treść zawiera S.9,117: I zaprawdę Bóg przebaczył (ułaskawił) prorokowi i uciekinierom i sprzymierzeńcom, którzy podążyli za nim w godzinę trudności (trwogi, niedoli). Jest to zapewne aluzja do migracji Mahometa z Mekki do Medyny wraz ze sprzymierzeńcami mekkańskimi (*muhağy-rytami* czyli „uciekinierami), którzy znaleźli przychylne przyjęcie u mieszkańców *Yatrib* (Medyny) — zwanych *ansarytami* czyli „sprzymierzeńcami”. W Koranie Mahomet często wskazuje na swoje sukcesy, zwłaszcza polityczne, jako na szczególne zrządzenie Boga, który opiekuje się Mahometem pełniącym funkcję „proroka”.

Pomoc Boga dla „proroka” przejawiać się ma między innymi również i w karze przewidzianej dla tych, którzy sprzeciwiają się „prorokowi” odrzucając jego doktrynę. Wskazuje na to wypowiedź z S.9,61, która łączy się bezpośrednio z podobnie brzmiącą uwagą o tych, którzy gnębią, trapią „proroka” i „apostoła”, za co czeka ich bolesne cierpienie. Względem niewiernych „prorok” nie jest zobowiązany ani do litości ani nawet do wstawiennictwa za nimi u Boga, o czym wspomina S.9,113: Nie należy do proroka i do tych, którzy uwierzyli, aby wyjednywać przebaczenie dla bałwochwalców.

Odrębną wreszcie grupę wypowiedzi Mahometa stanowią ujęte przeważnie dialogowo wezwania dotyczące sposobu, w jaki Mahometowi, obdarzonemu godnością „proroka”, za szczególnym zezwoleniem Boga, wolno traktować swoje żony, bądź inne osoby z najbliższego grona.

Na stosunki rodzinne Mahometa wskazuje mianowicie S.33,28: O, ty, proroku, powiedz swym żonom, jeśli pożąacie życia tego świata i jego błyskotek (ozdoby, przyjemności), odejdźcie, zaopatrzę (uposażę) was i dam wam rozwód należyty. Niewątpliwie Mahomet wyraża tu napomnienie względem tych jego żon, które nie chciały dostosować się do zwyczajów domowych wprowadzonych przez „proroka” i zapragnęły wygodniejszego życia, niż to, które wiódł Mahomet.

Jednocześnie wypowiedź ta stanowi podkład pod późniejsze przepisy prawa muzułmańskiego, dotyczące formalności rozwodowych. Mahomet swoim osobistym sprawom pragnął nadać wartość religijną, a swym decyzjom w sprawach prywatnego życia — wartość absolutną wynikającą z jego prerogatyw jako „proroka” ¹²¹⁾.

Podobne pod względem treści wezwanie odnoszące się do uprawnień Mahometa względem jego żon, zawarte jest w S.33,50: O, proroku, uczyniliśmy tobie twoje żony, którym udzieliłeś ich uposażenie i co posiada twoja prawica (prawa ręka) z czego podarował Bóg tobie i córkom twego stryja i córkom twego wuja i córkom ciotki twojej (ze strony ojca) i córkom ciotki twojej (ze strony matki), które uciekły z tobą i niewiasta wierząca kiedy poddała się prorokowi jeśli zechciał prorok aby ją poślubić szczególnie dla ciebie spośród wszystkich (pozostałych) wiernych, oto wiemy co zleciliśmy im w (odniesieniu do) żon ich i co posiadają ich prawice (prawe ręce) ażeby nie było dla ciebie niedogodności (grzechu, przewinienia, zakazu, przeszkody), a Bóg jest Przebaczający, Łaskawy. W tej deklaracji Mahomet przypisuje sobie nie tylko godność „proroka”, ale także pewne szczególne uprawnienia z godnością tą związane, a mianowicie prawo do posiadania kilku żon, więcej, aniżeli pozostali wierni. Wieloleństwo Mahometa miało po części także aspekt polityczny, gdyż dzięki licznym koligacjom rodzinnym Mahomet powiększał grono swych sprzymierzeńców, co w owych czasach miało dość duże znaczenie dla umacniania autorytetu absolutnego władcy, jakim był Mahomet ¹²²⁾. Analogiczną treść zawiera S.33,38.

Zarządzenie dotyczące stroju niewiast, a mianowicie okrycia twarzy, Mahomet wydaje w Koranie w formie nakazu powierzonego mu jako „prorokowi” od Boga, w S.33,59. Natomiast podobnie ujęte polecenie dotyczące formalności rozwodowych zawiera S.65,1: O, ty, proroku, gdy (jeśli) rozwodzisz się z niewiastami, to rozwiedz się z nimi w czasie okre-

¹²¹⁾ Por. M. Ali, dz. cyt. 422, uw. 3.

¹²²⁾ Por. Tabari, Ta'rih, 1,1452 ns.; Ibn Sa'd, dz. cyt. 2,1444.56.

ślonym dla nich i ustal czas określony i lękaj się Boga Pana waszego. Także S.66,1 zawiera dialogowo wyrażone polecenie dotyczące szczególnych uprawnień Mahometa jako „proroka” w zakresie jego życia małżeńskiego: O, ty, proroku, nie wzbrań (sobie tego), co dozwolił Bóg tobie, (gdy) pożadasz zadowolenia żon twoich, a Bóg jest Przebaczający, Łaskawy. Także i tu przypisywanym sobie uprawnieniom względem swych żon Mahomet nadaje walor objawienia pochodzącego od Boga i dzięki temu usprawiedliwiającego poczynania „proroka”.

Uzupełnieniem w pewnym stopniu roszczeń Mahometa jako „proroka” może być jeszcze dość zagadkowa deklaracja z S. 86,1—3 (1 mek.), w której co prawda nie występuje określenie „*nabīy*” w odniesieniu do osoby twórcy islamu, ale treść dotyczy ściśle funkcji wynikającej z godności „proroka”: (Poprzysięgam) ...na niebiosa i na pukającego (przychodzącego nocą) i co pozwoli ci poznać, kim jest pukający (przychodzący nocą), gwiazdą jaśniejącą (błyszczącą). Występujący tu termin *tāriq* można tłumaczyć: ten, który puka, kołacze do drzwi, przychodząc nocą¹²³). Sam tekst wypowiedzi podaje wyjaśnienie tego wyrażenia: pukający, przychodzący nocą ma być gwiazdą jaśniejącą. Jest to niewątpliwie przenośnia poetycka, często występująca w najwcześniejszych Surach Koranu¹²⁴) i odnosząca się w tym wypadku zapewne do faktu otrzymania objawienia przez Mahometa. Zarówno „pukający”, jak i „przychodzący nocą” oraz poetycki synonim tych zwrotów — „gwiazda jaśniejąca” — można rozumieć jako określenie kogoś, kto przybywa nocą dobijając się do drzwi, a jednocześnie jako gwiazdę, która rozświeca mroki nocy. Sam rdzeń *t r q* (*taraqa*) znaczy pierwotnie: pukać, kołatać (do drzwi). Łącznie z poprzedzającym wezwaniem w formie zaklęcia czy przysięgi (spójnik *wa* w tym wypadku można tłumaczyć: i na pukającego — tj. zaklinam), wypowiedź jest okrzykiem zbliżonym swym charakterem do modlitwy, w której autor po-

¹²³) Por. H. Wehr, dz. cyt. 506.

¹²⁴) Por. M. Ali, dz. cyt. 601, uw. 1.

wołuje się na niezwykle wydarzenie związane z doznaniem objawienia. Nie jest to zatem typowa deklaracja roszczenia, lecz pewnego rodzaju nawiązanie do funkcji przejmowania objawienia, czyli do funkcji „proroka”. „Przychodzącym nocą” może być zatem albo archanioł Gabriel, który, jak wiadomo, zjawił się przed Mahometem komunikując mu treść objawienia Koranu, albo sam Mahomet, który przybywa do swego narodu jako „prorok” niosący światło objawionej mu od Boga doktryny religijnej i rozpraszający ciemności nocy, czyli niewiedzy religijnej panującej dotąd wśród narodu arabskiego (w okresie zwanym *ǧahilija* — okresie ciemności). Tę poetycką przenośnię należy zestawić z wypowiedzią z S. 97,1 (1 mek.) oraz z S. 44,3 (2 mek.), gdzie podane jest, że Mahomet otrzymał swe powołanie oraz pierwsze objawienie „nocy błogosławionej” — *lailat mubarrakat*¹²⁵). Jest to najwcześniejszy stosunkowo przejaw przekonania Mahometa o swej funkcji „proroka” mimo braku charakterystycznego wyrażenia *nabīy*. W łączności jednak z poprzednio omawianymi deklaracjami Mahometa jako „sługi Boga”, „ostrzegacza” i „apostoła”, przyjmującego treść objawienia Koranu i głoszącego ją innym, deklaracja ta wskazuje, że autor rzeczywiście uważał siebie za człowieka w szczególny sposób powołanego przez Boga do pełnienia posłannictwa o charakterze proroczym. Mimo formy dialogowej oraz literacko-poetyckiej przenośni nie można zaprzeczyć autentyczności tej wypowiedzi, jako pochodzącej od Mahometa, ze względu na podobieństwo do poprzednio omówionych deklaracji roszczeniowych Mahometa.

Z przeprowadzonej dotąd analizy deklaracji roszczeniowych Mahometa jako „proroka” — *nabīy* — można wysnuć ogólny wniosek, że odnośne wypowiedzi, zawarte w Koranie, pochodzą od Mahometa jako od ich autora mimo występującej przeważnie formy narratywnej. Mahomet w takiej formie pragnął wyrazić przekonanie co do swego posłannictwa

¹²⁵) Por. H. Wehr, dz. cyt. 790; M. Ali, dz. cyt. 493, uw. 1.

o charakterze religijnym, do którego czuł się powołanym przez Boga drogą niezwykłych objawień. Jest rzeczą znamieną, że większość deklaracji roszczeniowych Mahometa jako „proroka” — *nabīy* — sprawia wrażenie, że o Mahomecie jako o „proroku” wypowiada się jego środowisko, że w swym środowisku Mahomet uchodzi już za „proroka” korzystając z tego określenia jako z przyjętego ogólnie, konwencjonalnego tytułu.

W odniesieniu natomiast do treści pojęcia i terminu „prorok” — *nabīy* — w rozumieniu zarówno Mahometa jak i jego środowiska można powiedzieć, że w porównaniu z poprzednimi tytułami roszczeniowymi nie zawiera ona szczególnych nowych elementów, lecz że określenie to jest innym nieco ujęciem tej samej treści a mianowicie oznacza człowieka powołanego przez Boga drogą niezwykłych objawień do pełnienia posłannictwa o charakterze religijnym w swoim narodzie. Poszczególne deklaracje roszczeń Mahometa jako „proroka” występują, jak widać, albo w sposób samodzielny, wyodrębnione od innych deklaracji roszczeniowych, lub też łącznie i wspólnie z poprzednimi — jako ich uzupełnienie i wyjaśnienie. Nie stanowią one zatem odrębnej kategorii roszczeń, lecz nadają temu wyrażeniu charakter nazwy ogólnikowej, niejako zbiorowej, przysługującej wszystkim osobistościom wybitnym w zakresie życia religijnego, co sprawia, że poza samym zwrotem osobowym, terminem językowym, nic właściwie nowego do poprzednio omawianych tytułów nie jest dodane. Na tej podstawie nie można wypowiedzi roszczeniowych Mahometa jako „proroka” uważać za wyraz nowego rysu w jego przekonaniu o własnym posłannictwie religijnym, zwłaszcza, że w zestawieniu choćby z jego roszczeniami jako „apostoła” — *rasūl* — określenie *nabīy* w odniesieniu do osoby Mahometa w Koranie wykazuje także uboższą treść w porównaniu z treścią historyczną, klasyczną, biblijną pojęcia „prorok”, o czym mogą świadczyć odnośne wzmianki o prorokach w Starym Testamencie.

Wyrażenie *nabīy* mianowicie jest odpowiednikiem he-

brajskiego *nebi* lub aramajskiego *nebiya*¹²⁶⁾ i występuje w Koranie począwszy od drugiego okresu mekkańskiej działalności Mahometa w liczbie pojedynczej oraz w liczbie mnogiej — *anbiyā'* lub *nabiyūna* od rdzenia *n b w* (*nabā*), co oznacza: być dalekim oddalonym, niezgodnym, lub od pokrewnego rdzenia *n b'* (*naba'a*) = być wzniosłym, wysokim, w 5-ej formie — *tanabba'a* — oznacza: chcieć uchodzić za proroka, podawać się za proroka, prorokować. Dalsze znaczenie tego terminu to: zwiastować, dawać o czymś wieść, informować, powiadamiać¹²⁷⁾.

W okresie medyńskiej działalności Mahometa występuje liczba ułomna tego rzeczownika — *anbiyā'* — zwłaszcza w odniesieniu do osobistości biblijnych, które Mahomet uważa za swych poprzedników w pełnieniu posłannictwa proroka. Listę proroków zawierają S.17 i S.19. Spisy proroków w Koranie obejmują imiona pochodzenia wyłącznie biblijnego — Starego i Nowego Testamentu — z wyjątkiem imienia Idris w S. 19,57, które, nawiasem mówiąc, znane było Mahometowi także ze źródeł chrześcijańskich¹²⁸⁾. Podobnie jak do różnych narodów (semickich) posyłani byli prorocy powołani przez Boga, tak i do narodu arabskiego przybył „prorok”, którym był Mahomet. Niektórzy z dawnych „proroków” jak Hud czy Salih określani są w Koranie jedynie jako „nosi-ciele”, przekazicieli „Księgi” — *kitāb*. Znikoma zaledwie liczba wspomnianych w Koranie osobistości znajduje to określenie także w księgach biblijnych, a Junus Ben Mattau jest jedynym biblijnym prorokiem wśród *anbiyā* — „proroków” koranicznych. Mahomet posługuje się tym tytułem dopiero w Medynie nie tylko określając się sam w ten sposób, ale także korzystając z tego, że go inni tak nazywają. Ma on być „zamknięciem proroków”, lub ich „przypieczętowaniem” — *hatam* (S.33,40). Mahomet jest „prorokiem nieuczonym” — *nabiy al-ummi* (S.7,150—158) przybyłym do politeistów, jaki-

¹²⁶⁾ Por. Rengsdorf, *Nabi*: ThWB 6,796—813.

¹²⁷⁾ Por. H. Wehr, dz. cyt. 834.837.

¹²⁸⁾ Por. A. J. Wensinck, *Idris*: EdI 2,478—479.

mi byli Arabowie, analogicznie do proroków żydowskich, którzy nazywali politeistów *ummot ha olam* — ludźmi świata, poganami ¹²⁹). Do proroków żydowskich zaliczano np. Bileama ¹³⁰). Żydowskie określenie politeistów przedostało się do Koranu jako *al-ummiyu* (S.62,2; S.3,19.69), jako przeciwstawienie do tych, którzy byli w posiadaniu „Księgi”, czyli „Pisma” — *al-Kitāb*, zapewne Biblii. Na oznaczenie Arabów w Koranie występuje także zwrot: „nieuczni z ludu Księgi” odnoszący się zwłaszcza do Arabów przeszłych na mozaizm. *Ummi* wywodzą się od hebrajskiego *ummot ha olam* jako odpowiednik zwrotu występującego w Koranie, podczas gdy *am ha-ares*, „lud ziemi”, oznacza raczej Żydów nie obznajomionych z prawem żydowskim, a co najwyżej — w S.2,73 — znających to prawo jedynie powierzchownie i nietrwale ¹³¹).

Dane pokoraniczne na temat godności Mahometa jako „proroka” nie zawsze przeprowadzają dość ściśle rozróżnienie między treścią a terminem, stosując zamiennie tytuł *rasūl* i *nabīy* ¹³²). Wiadomości o pozostałych prorokach, które w czasach pokoranicznych przeniknęły do islamu, zestawiają razem „Pismo” oraz podania o prorokach, nie ograniczają się one jednak do występujących imiennie w Koranie proroków i innych osobistości biblijnych lub tradycji judaistycznej i chrześcijańskiej, ale traktują także o historii tychże osobistości, o których Koran nie wspomina, jak np. *Ġisġis* lub *Buhja* ¹³³).

Zagadnienie natomiast istoty profetyzmu można rozpatrywać bądź z punktu widzenia treści posłannictwa proroków, bądź też z punktu widzenia form zewnętrznych, sposobu pełnienia funkcji proroczej w poszczególnych konkretnych wypadkach. Zagadnienie to wchodzi w zakres psychologii religii i było przedmiotem licznych opracowań w czasach now-

¹²⁹) Por. J. Horowitz, *Nabī*: Ed I 3,867.

¹³⁰) Por. Kuhn, *Profetes*: ThWB 1,521 ns.; Friedrich, ThWB 6,829.

¹³¹) Por. J. Horowitz, *Nabī*: Ed I 3,867.

¹³²) Por. A. J. Wensinck, *Rasūl*: Ed I 3,1217; J. Horowitz, *Nabī*, Ed I 3,867.

¹³³) Por. J. Horowitz, *Nabī*: Ed I 3,867.

szych¹³⁴). W ujęciu najogólniejszym można powiedzieć na podstawie wyników tych badań, że istota profetyzmu u osoby uważającej się za proroka polega na przeświadczeniu, iż z powołania i nakazu boskiego prorok zobowiązany jest pouczyć innych o prawdach religijnych, objawionych mu przez Boga. Jednakże oprócz tej funkcji nauczycielskiej, proroka charakteryzuje dar przepowiadania wydarzeń przyszłych, nawet ostatecznych, odnoszących się do spraw religijno-moralnych. Niekiedy też prorocy posiadali zdolności cudotwórcze, jak np. Mojżesz. Spełnianie funkcji proroczej dokonywało się w formie ekstatycznych uniesień, transów, połączonych niekiedy z utratą komunikatywności z otoczeniem, a także — ze stanami konwulsyjnymi, tańcami ekstatycznymi i podobnymi objawami podniecenia sfery psychicznej.

U Mahometa trudno doszukać się tych wtórnych, drugorzędnych cech profetyzmu, jakkolwiek tradycja biograficzna wspomina o tym, że twórca islamu w najwcześniejszym okresie swych wystąpień roszczeniowych ulegał nie tylko wizjom ale i stanom niezwykłego podniecenia sfery psychicznej, połączonym z drgawkami itp. objawami, uważanymi przez niektórych za epilepsję¹³⁵). Były to jednak zjawiska nieistotne dla profetyzmu Mahometa. Działalność twórcy islamu sprowadzała się bowiem jedynie do głoszenia treści doktryny religijnej objawionej mu w czasie niezwykłych wizji. Nie można jednak odmówić Mahometowi cech proroka w sensie psychologicznym, niezależnie od problemu obiektywności jego przeżyć apokaliptycznych¹³⁶).

Jakkolwiek tytuł roszczeniowy Mahometa „apostoł”, „apostoł Boga” był najczęściej używanym przez twórcę islamu w okresie jego działalności w Medynie i łączył w sobie wszystkie elementy istotne jego posłannictwa religijnego, to jednak tytuł „proroka”, najczęściej używany jest przez biografów Mahometa zwłaszcza chrześcijańskich, zapewne z tego

¹³⁴) Por. Krämer, ThWB 6,784 ns., 790 ns.

¹³⁵) Por. GdQ 1,24 ns.

¹³⁶) Por. GdQ 1,2 ns.

względu, że treść łączona z wyrażeniem „prorok” bardziej odpowiadała osobie Mahometa aniżeli treść pojęcia „apostoł” w ujęciu chrześcijańskim ¹³⁷⁾).

Przy porównywaniu wyrażeń *rasūl* i *nabīy* można zauważyć, że doktryna muzułmańska przez formułę koraniczną „Bóg i Jego apostoł” — *Allah ua rasūluhi* — zmierza do podkreślenia wartości nadrzędnej, przekraczającej zakres pojęcia *nabīy*. *Rasūl* uchodzi za tego *nabīy*, który przyniósł Pismo (Torę — jak Mojżesz, bądź Koran — jak Mahomet). Natomiast *nabīy* jest tym, który prorokuje nie przyniósłszy Pisma (jak Jozue). Według niektórych autorów muzułmańskich ¹³⁸⁾ *rasūl* jest tym, któremu zostało zesłane pismo, lub któremu ukazał się anioł, natomiast *nabīy* jest tym, którego Bóg obdarzył obowiązkiem wykonywania prawa lub który podąży za *rasūl*. Każdy *rasūl* jest równocześnie *nabīy*, lecz nie odwrotnie. Mahomet jednak jest zarówno *rasūl* jak i *nabīy* ¹³⁹⁾. Jest przy tym znamienne, że mimo bardzo często występującego w Koranie zwrotu „Bóg i Jego apostoł” nie występuje nigdy połączenie „Bóg i Jego prorok” w odniesieniu do osoby Mahometa.

Tytuł przeto roszczeniowy Mahometa „prorok” — *nabīy*, jakkolwiek charakteryzuje zasadniczo istotę posłannictwa religijnego twórcy islamu, nie wnosi jednak żadnych nowych elementów do poprzednio przedstawionych roszczeń jako „sługi Boga”, „ostrzegacza”, czy przede wszystkim „apostoła”, lecz jest w pewnym zakresie ich potwierdzeniem i wzmocnieniem.

7. FORMALNA STRUKTURA PRZEŻYCIA RELIGIJNEGO MAHOMETA

Dokonany przegląd analityczny tekstów Koranu, w których zawarte są wypowiedzi Mahometa dotyczące jego rosz-

¹³⁷⁾ Por. K. Ahrens, dz. cyt. 20—66.

¹³⁸⁾ Por. A. J. Wensinck, *Rasūl*: Ed I 3,1217 ns.

¹³⁹⁾ Por. J. Horowitz, *Nabi*: Ed I 3,867.

czeń religijnych, uwydatnił, że twórca islamu odznacza się szczególną, niezwykłą świadomością „sługi Boga” — *‘abdu-l-lahi*, „ostrzegacza” — *mundir*, „kaznodziei” — *nadir*, „apostoła” — *rasūl* i „proroka” — *nabīy*. Tymi tytułami roszczeniowymi przypisuje sobie Mahomet godność następcy historycznych biblijnych proroków, a w stosunku do narodu arabskiego godność pierwszego „ostrzegacza” i „apostoła”. Funkcje związane z tą godnością sprowadzają się, według Mahometa, do przyjmowania w sposób niezwykły, drogą objawień udzielanych przez Boga za pośrednictwem archanioła Gabryela, doktryny religijnej Koranu i do przekazywania tej doktryny innym ludziom. Koran, księga święta, której oryginał ma znajdować się u Boga, został Mahometowi fragmentarycznie ujawniony i przekazany w celu głoszenia treści tam zawartej innym ludziom, przede wszystkim Arabom, w sposób autorytatywny, pod sankcją kary. Ci, którzy zaufają księdze, zastosują się do jej wskazań i uznają przewodnictwo religijne Mahometa — pełnomocnika Boga, zostaną wynagrodzeni, ci zaś, którzy doktrynę Koranu odrzucą i wzgardzą „apostołem-prorokiem”, zostaną ukarani przez Boga.

Sledząc chronologię wypowiedzi roszczeniowym Mahometa można zauważyć, że w początkowym okresie publicznych wystąpień używał on w stosunku do siebie raczej skromnego i nie wzbudzającego zdziwienia czy zaniepokojenia tytułu „sługi Boga”; w miarę, jak zaczynał czuć się pewniejszym i popularniejszym i w miarę zdobywania dla siebie i dla swej doktryny autorytetu wśród otoczenia, Mahomet coraz częściej używa tytułów bardziej śmiałych i autorytatywnych — „ostrzegacza”, czy „kaznodziei”, aby w Medynie, będąc przy władzy politycznej, posługiwać się urzędowym tytułem „pełnomocnika Boga”, czyli „apostoła, oraz „proroka”, jako tytułami konwencjonalnymi, przyjętymi i uznanymi przez społeczność muzułmańską.

Zarówno przedstawione dotąd w sposób analityczny niezwykle roszczenia religijne Mahometa, jak i ich podłoże psychiczne, a więc stany poprzedzające wystąpienia roszczenio-

we, można by w sposób mniej lub więcej dokładny włączyć do ogólnego rozwoju życia religijnego twórcy islamu. Jakkolwiek materiał historyczny i psychologiczno-religijny dostarczony pod tym względem w Koranie jest zaledwie fragmentaryczny, niepełny i przypadkowy, to jednak w oparciu o poszczególne grupy wypowiedzi Mahometa dałoby się nakreślić obraz historycznego rozwoju przeżycia religijnego twórcy islamu a jednocześnie — przebieg aktualnego przeżycia idei Boga.

W świetle źródeł mianowicie życie religijne Mahometa zaznacza się począwszy od wyznań wiary w monoteizm oraz praktykowanie modlitwy, w dalszym zaś swym przebiegu prowadzi poprzez stany wzmożonej aktywności psychicznej, a nawet egzaltacji, aż do uniesienia niemal ekstatycznego, połączonego z wizjami oraz doznaniem objawień.

Także aktualne przeżycie religijne zaznacza się charakterystycznym dla swego typowego przebiegu rozwojem funkcji jaźniowej oraz funkcji intelektualnej. Poszczególne stopnie rozwoju tych funkcji ukazują się w odpowiednich grupach wypowiedzi Mahometa zawartych w Koranie, przy czym wyraźnie przeważają pod względem ilościowym deklaracje monoteistyczne obok wypowiedzi dotyczących przeżywania objawień, nad osobistymi wyznaniem wiary, a zwłaszcza nad bardzo nielicznymi przejawami spontanicznej modlitwy Mahometa.

W grupie deklaracji Mahometa mówiących o istnieniu Boga i Jego atrybutach można dostrzec już wyraźną aktywność intelektualną, wskazującą na pierwszy stopień rozwoju funkcji intelektualnej, a mianowicie — na akt zadeklarowania monoteizmu jako wartości zewszecmiar słusznej, np.: S.2,163: A Bóg wasz jest Bogiem jedynym, nie ma bóstwa poza Nim, (on jest) miłosierny, dobrotliwy. S. 3,2: Bóg, nie ma bóstwa poza nim, żyjącym, samoistnym (wiecznym). Brak tu natomiast jeszcze dostrzegalnych wyraźnie przejawów funkcji jaźniowej — uczuć i woli, jakkolwiek możnaby przypuszczać

minimalny ich udział, charakterystyczny dla pierwszego stopnia rozwoju tej funkcji.

Wyznania osobistej postawy i bezpośredniego zainteresowania Mahometa względem religii monoteistycznej, a więc jego wyznania wiary w jednego i jedyne Boga, wykazują już pewne bardziej dostrzegalne zabarwienie uczuciowe w przeżyciu przedmiotu religijnego jako wartości najwyższej, np.: S. 6,161: Mów, oto mnie wprowadził Pan mój na drogę prawidłową religii prawdy, wiary Abrahama prawowiernego, który nie był spośród niewiernych (bałwochwalców). S. 13,30: Mów, On jest moim Panem, nie ma bóstwa poza Nim, na Nim opieram się i w nim jest moje uczestnictwo (miejsce przeznaczenia). W zakresie funkcji intelektualnej widoczny jest tu akt potwierdzający uprzednią ocenę wartości monoteizmu, uznanej już za słuszną. Potwierdzenie to jest wynikiem działania na umysł walorów wewnętrznych idei religijnej, które w pewnym zakresie pobudzają także do działania uczucia, dzięki czemu można tu również mówić o przejawie drugiego stopnia rozwoju funkcji jaźniowej — pojmowania (rozumienia) pogłębionego uczuciowo. Rola wzruszeń czy uczuć jest tu jednak jeszcze znikoma.

W wypowiedziach, w których Mahomet wyraża pragnienie znalezienia w Bogu ucieczki i schronienia dla siebie, ukazuje się wzmożenie uczuciowości, jakkolwiek trudne jeszcze do analitycznego zbadania, np. S. 113,1.2: Mów, chronię się u Pana brzasku, przed złem ciemności kiedy ono pogrąża. S. 18,38: Co do mnie, On, Bóg jest Panem moim i nie przydadę za towarzysza Panu memu nikogo. W zakresie funkcji intelektualnej treść religijna ukazuje się tu Mahometowi jako wartość, na pozyskanie której intelekt wyraża już zgodę. Natomiast w zakresie funkcji jaźniowej można tu mówić o wyraźnym udziale uczuć wywołanych przeświadczeniem o wartości najwyższej, jaką przedstawia idea religijna, idea Boga: ukazują się tu takie uczucia, jak ufność względem Boga i przekonanie o bezpieczeństwie, zapewnionym przez Boga Jego wyznawcom. Idea Boga zyskuje na doniosłości i znaczeniu

dla całej psychiki Mahometa, chociaż postawa jaźni jest jeszcze raczej bierna, gdyż brak jest żywszej aktywności wolitywnej. W zakresie funkcji jaźniowej można tu przeto mówić o jej stadium „pojmwania uczuciowego”, lub też o poznaniu intuicyjnym.

Bardziej aktywna postawa psychiki zaznacza się w deklaracjach Mahometa stwierdzających jego gotowość oddania się w służbę Bogu, ofiarowania Bogu swej modlitwy, swego życia i śmierci, n.p. Sura 6,162.163: Mów, oto modlitwa moja i ofiara moja i życie moje i śmierć moja są dla Boga, Pana światów, nie ma towarzysza dla Niego i tym (przez to) zostałem powołany i ja (jestem) pierwszym (z) wiernych (poddanych Bogu). S. 10,104: Mów, o, wy, ludzie, jeśli jesteście w wątpliwości co do mej religii, to (wiedzcie, że) nie służę (tym), którym wy służycie poza Bogiem, lecz służę Bogu, który wás uśmierca i zostałem powołany abym był spośród wiernych. S. 109,1—5: Mów, o, wy, niewierni, ja nie służę (temu) komu wy służycie, ani wy nie służycie temu, komu ja służę, ani ja nie byłem służący (temu) komu wy służyliście, ani wy nie służycie (temu) komu ja służę. Mahomet ukazuje się w tych wypowiedziach jako przeniknięty nawskroś ideą religijną, skłonny do czynnego uzależnienia się od woli Boga w czynnej względem niego ofiarności. Deklarowanie przez Mahometa zamiaru służenia Bogu, a także nazywanie siebie „sługą Boga”, wskazywać może na wydatniejszą rolę działania woli w przeżyciu religijnym. Postawa jaźni staje się tu bardziej dynamiczna, w przeciwstawieniu do dotychczasowej biernej, jakkolwiek już także zabarwionej uczuciowo. Jest to faza „aktu zamierzonego” w rozwoju funkcji jaźniowej, a mianowicie wyrażenie zamiaru czynnego służenia Bogu i czynnej ofiary względem niego.

Ten stopień rozwoju funkcji jaźniowej poprzedza bezpośrednio następną fazę, jaką jest spełnienie aktu modlitwy właściwej, to jest spontanicznej, wewnętrznej, nie recytowanej czyli rytualnej. W modlitwie mianowicie (chwalebnej, dziękczynnej, błagalnej, przebłagalnej) przejawia się pełne

działanie jaźni, wszystkich dyspozycji psychicznych, intelektu, woli i uczuć. Nieliczne, lecz znamienne teksty Koranu, zawierające słowa modlitwy, wskazują na tę najistotniejszą fazę w przeżyciu religijnym Mahometa. Tak n.p. S. 1,1—7 zawiera modlitwę chwalebna i błagalna: Chwała (niech będzie) Bogu, Panu światów, dobrotliwemu, miłosiernemu, Panu dnia religii (sądu), Tobie służymy i Ciebie błagamy o pomoc, prowadź nas drogą prawidłową, drogą tych, którym udzieliłeś łaski, nie tych, na których się rozgniewałeś, ani tych, którzy błędzą. Modlitwa przebłagalna występuje m.in. w S. 3,16: Ci, którzy mówią, Panie nasz, oto my wierzymy, przeto przebacz nam nasze winy i powstrzymaj nas przed karą ognia. Śladem zaś modlitwy dziękczynnej może być wypowiedź z S. 2,172: O, wy, którzy wierzycie, pożywajcie z dóbr, które daliśmy wam i dziękujcie Bogu jeśli Jemu służycie. Dość bogata w treść jest modlitwa z S. 40,7—9, zawierająca prośby o charakterze religijno-moralnym: Ci, którzy unoszą tron i to, co wokół niego, uroczyście spełniają wysławianie ich Pana i wierzą w Niego i proszą o pomoc dla tych, którzy wierzą: Panie nasz, otaczasz wszystkie rzeczy łaskawością i wiedzą, przeto udziel pomocy tym, którzy zwracają się (do Ciebie) i postępują drogą Twoją, powstrzymaj ich od kary piekła; Panie nasz, spraw, aby oni weszli do raju wieczności, który im obiecałeś, a kto czyni dobro spośród ich ojców i ich żon i ich potomków, oto Ty jesteś potężny, mądry; i powstrzymaj ich od niegodziwości, a kogo powstrzymujesz od niegodziwości w owym dniu oto zaprawdę łaska (dla) niego, a to jest osiągnięcie wielkie. Wreszcie S. 17,30, również będąca prośbą o wartości religijne: Mów, Panie mój, pozwól mi wejść do dobrego wejścia i spraw abym postępował dobrym postępowaniem i udziel mi z twej bliskości siły aby mi towarzyszyła.

Modlitwy zawarte w Koranie, któreby brzmiały jako bezpośrednie zwrócenie się autora do przedmiotu transcendentnego, Boga, są bardzo nieliczne, a wyrazy osobistego przeżycia religijnego Mahometa ograniczone są zasadniczo do wzmianek o przyjęciu przez niego objawionej mu doktryny

religijnej. Jednakże w Koranie występują dość często teksty, w których w formie pośredniej przebiega nastrój modlitewny autora, t.j. Mahometa. Są to przeważnie bądź wezwania innych do modlitwy z podaniem ich treści, bądź przytoczone są modlitwy, które wypowiadają inne osoby, wskazane przez Mahometa. Tego rodzaju przejawy modlitwy Mahometa można usprawiedliwić formą stylistyczną Koranu (dialogową), bądź też społecznym nastawieniem autora, który przede wszystkim ma na uwadze potrzebę pobudzania innych do życia religijnego.

W modlitwie zaznacza się, jak wiadomo¹⁴⁰), również funkcja jaźniowa, która osiąga tu swoje szczytowe nasilenie, podczas gdy funkcja intelektualna wykazuje akt całkowitego przyswojenia sobie przedmiotu transcendentnego w inuicyjnym, całościowym ujęciu poznawczym. Nastawienie woli zmierza ku pozyskaniu wartości najwyższej, jaką jest idea Boga, podczas gdy uczucia dążą do całkowitego zespolenia się z Bogiem w aktach uwielbienia, oddania, uległości, szacunku i pokory. Wszystko to stanowi o normalnym przebiegu aktualnego przeżycia religijnego u Mahometa. Wyraźnie zaznaczony rys dialogowy i responsoryczny kontaktu psychicznego między przedmiotem przeżywanym a podmiotem przeżywającym i zarazem pełne uczestniczenie wszystkich władz psychicznych, wskazuje na dokonanie się istotnego, właściwego aktu religijnego, jakim jest modlitwa. Jaźń utożsamia się tu z przedmiotem przeżywanym (idea religijną), zlewając się z nim w jedną całość.

Wzmocnieniem, najwyższym nasileniem aktu modlitwy u Mahometa były jego przeżycia apokaliptyczne, czyli doznania niezwykłych wizji bądź audycji, połączonych z odczuciem kontaktu z osobą transcendentną (archaniołem Gabrielem?, Bogiem?), n.p. S. 17,1; S. 53,2—18. Przeżywanie modlitwy ściśle wewnętrznej mogło doprowadzić do stanów egzaltacji, a nawet ekstazy mistycznej i kontemplacji. Badania w zakre-

¹⁴⁰) Por. W. Gruehn, *Die Frömmigkeit unserer Zeit*, Göttingen, 1923.

sie nowoczesnej psychologii religii stwierdzają mianowicie ¹⁴¹⁾, iż biorące zwykle udział w modlitwie normalnej, pozbawionej elementów ekstatycznych, wszystkie władze psychiczne — umysł, wola i uczucia — osiągają tu szczyty swej aktywności wkraczając już w stan ponadnormalny — nadświadomości (ekstaza) bądź podświadomości (halucynacje). Przedmiot przeżywany tak bardzo opanowuje władze psychiczne podmiotu przeżywającego, iż ten ostatni zatracą niekiedy poczucie kontaktu z rzeczywistością zewnętrzną i otoczeniem. Przy rozszerzonym polu świadomości i stopniowo wzrastającym nasileniu egzaltacji i uniesienia psychicznego sięga do stanu ukonstytucyjowania wewnętrznego i ekstazy. Dłuższe trwanie takich stanów doprowadzić może niekiedy do stałego opanowania psychiki podmiotu ideą religijną tak dalece, że nawet po ustąpieniu ekstazy podmiot pozostaje długo pod jej wpływem, co poważnie odbija się na jego postawie zewnętrznej.

U niektórych mistyków przeżycie ekstazy i kontemplacji często łączy się z wizjami i halucynacjami wraz z zewnętrznymi ich przejawami, jak utrata kontaktu psychicznego z otoczeniem, stany konwulsyjne, katalepsja, telepatia, lewitacje itp., a w dalszych następstwach prowadzić może do profetyzmu, męczeństwa lub też twórczości literacko-mistycznej czy wreszcie działalności społeczno-religijnej (tworzenie systemów doktrynalno-religijnych i społeczno-religijnych).

U Mahometa zewnętrznymi przejawami jego stanów mistycznych połączonych z wizjami (bądź halucynacjami) były natomiast śmiałe, często polemiczne, wystąpienia roszczeniowe o charakterze religijnym (stworzenie systemu doktrynalno-religijnego ściśle związanego z działalnością społeczno-religijną). Mahomet będąc przeświadczony o najwyższej wartości monoteizmu przystąpił z kolei do realizowania tej wartości w sobie poprzez wysuwanie niezwykłych roszczeń religijnych, polegających na pełnieniu funkcji autorytatywnego głosiciela religii monoteistycznej, jej sługi i obrońcy.

¹⁴¹⁾ Por. T. Oesterreich, Einführung in die Religionspsychologie, Berlin 1917.

Jakkolwiek roszczenia te mogły być skutkiem bogatego przeżycia religijnego, sięgającego stanów ekstazy mistycznej i kontemplacji, a więc mogły mieć swe przyczyny w podłożu endogennym, ściśle psychicznym, wewnętrznym, subiektywnym, to jednak mogły także w grę wchodzić czynniki zewnętrzne, egzogenne, obiektywne, niezależne genetycznie od przeżycia religijnego.

O tym jednakże, czy tego rodzaju czynniki wpłynęły u Mahometa w sposób zasadniczy na jego wystąpienia roszczeniowe, mogą zdecydować dopiero dalsze badania krytyczne.

S u m m a r y

THE PRETENSIONS-ACTIVITY OF MUHAMMAD IN THE LIGHT OF QUR'ĀN AND THE MOST ANCIENT MUSLIM TRADITION

The studies about religious knowledge concerning the origin and developpment of various religious systems are turning especially to the religions which obtained an important and durable significance in history and in actual structure of religious, cultural and even social and political relations. To these religions, namely apocalyptic ones, that is which pretend to have their origin from revelation, in opposit to "natural" religions, belongs the religion of Islām, the founder of which was Muhammad in Arabia. This religion, rivaling with regard to the number of its believers as even in the sphere of its cutural, social and political influences with other apcaliptical religions — chiefly with christianity, remains nowedays an object of historical-critical researches.

The investigations concerning the origin of Islām, with regard to methodical as even meritorical aspects, ought to be commenced with some researches about life of the founder of this religion, that is — the author of doctrinal and organization-system — Muhammad. Beyond the external factors however (social and political), the causes of vitality and expansion of this religion are to be found chiefly in person of its author. For this reason the researches concerning the religious pretensions of the founder of Islām with regard to their historical value represent a problem to solution of which may contribute in some degree undertaken here trettease, the more so as up to this time there has not been any critical monography upon the same subject.

The main source for investigations into this direction is Qur'ān which is the most ancient document about the life and doctrine of Muhammad. The supplement to these insufficient informations of Qur'ān upon this subject is an oral, after-qur'ānical muslim tradition, the critical value of which, however, arouses many doubts.

The investigations concerning Muhammad's religious pretensions are reduced, in reality, to the analysis of some phenomena of his religious experience. They are to be seen in some declarations of Muhammad from the period preceeding his proper religious claims. These are at first the declarations of his belief in monotheistic faith, then the prayers, some commands for the people, concerning the necessity of religious and moral life. Such declarations, not so numerous however, are pretty characteristic for cognition of psychic substratum of Muhammad's religious claims.

Muhammad's declarations including his special, unusual religious claims are pointing out some significant titles, such as this of "servant of God" (*'abdu-l-lahi*), of "warner" (*mundir*), of preacher (*nadīr*), of "apostle of God" (*rasūl-l-lahi*) and of "prophet" (*nabīy*). To these titles Muhammad joins some special functions and unusual prerogatives and privileges in comparison with other people. These rights have their origin, as he says, in his special religious vocation, which he accepted from God in some visions and auditions of archangel Gabryel, who was mediator between God and Muhammad. During the moments of such religious excitement Muhammad had to accept the religious doctrine included in the Holy Book of Qur'ān which was to be read, recited. The original of this book remains in heaven, with God, and some pieces of it, convenient for the people, are transferred to Muhammad during some revelations in order to be recited and propagated for the people, especially for the Arabs, because no religious revelation had been sent to this nation. Another phenomenon of Muhammad's religious vocation is his function of warning and preaching of religious doctrine. This function is included in the title of „warner“ and „preacher“, that is someone's who is sacrificed to God. The warnings concern some eschatological events which will decide about the eternity of human beings.

The most characteristic and at the same time most frequently used title, especially in the medinan period of Muhammad's activity, is this of „apostle of God“ — *rasūl-l-lahi*. The historical significance of this term, which was just known in semitic world concerning the function of any plenipotent who played a part of his commissioner, in the Qur'ān is joined with Muhammad's function which consists upon an acceptance of the contents of religious doctrine revealed and included in Qur'ān, and, farthermore, upon transferring of this doctrine

to other people under the sanction of penalty for its rejection. At the same time Muhammad uses this title as a title of convention, used also by his country people. The contents of the title "apostle of God" concerning the person of Muhammad, includes not only the religious elements (the plenipotent of God transferring the revealed religious doctrine to other people), but also the political and social elements (the leader of political and religious society). In the declarations concerning his own dignity as "apostle of God" Muhammad, at the same time, demands from other people some personal obedience, confidence and esteem. He identifies the obedience towards God with the obedience towards himself as a plenipotent of God in sphere of religious matters. Muhammad calls himself „successor of apostles“, who preceded him, that is — of some biblical personalities, the mission of whose towards their nation (of Israel) consisted upon transferring of the revealed doctrine.

The last Muhammad's title including special religious claims is this of "prophet", *nabīy*. In spite of its clear relationship with the biblical prophetism this title in Qur'ān is referred to Muhammad's person almost exclusively as a conventional title used by the inhabitants of Medina. Beyond the religious contents of this term — in reference to Muhammad there is used before all the social and political contents: the prophet, that is Muhammad, is a person, to whom is due respect and obedience in all matters — as in religious as in political and privat ones.

The declarations of Muhammad containing his claims and the psychic ground of these declarations, that is the previous symptoms of Muhammad's piety, show this religious experience, in spite of circumstance, however, that the material given by the historical sources, pointing out the particular stages of this experience, is insufficient, fragmentary and set together in Qur'ān rather accidentally. It is probable, however, to reconstruct, appropocimatively and in general scope, the course of Muhammad's actual religious experience, namely, to characterise the developpment of the intellectual function and the self-function, which are essential for this experience.

The particular groups of declarations pointing out Muhammad's religious experience, are revealing the characteristic stages and degrees of intensification of the intellectual- and self-function. Beginning from general declarations about monotheism, which show a plain intellectual experience of the idea of One and Single God, throughout in a slight degree only affectionately coloured (by his own interesting) personal confessions of monotheistic faith from the part of Muhammad, up to the words of prayer, which is a symptom of participation of will and feelings, acting on the same level with the processes of

exactly intuitive course of intellectual function. Similarly courses the self-function, which shows itself with a gradually increase of active attitude — with the participation of the will and feelings, attaining its summit in some statements of psychic exaltation and even extase and mistic conteplation joined with visions and impressions of contact with a transcendent person (archangel Gabryel?, God?). As some external phenomena of such experience there are to be noticed certain religious claims, calls for regard towards “apostle-prophet”, as Muhammad called himself. These claims were, certainly, some phenomena of intensified and rich experience of God as a highest value.

As such trances of some mystics are leading in their external consequences to the prophetism, to martyrdom or to litterary and mystical genius and production, or, at last, to the social-religious activity, so in the case of Muhammad such trances might be the cause of his declarations containing religious claims together with his external social-religious activity. Beyond these exactly internal, psychic, endogenetic, that is to say — subjective causes, however, there could play some part certain external factors, namely exogenetic ones, objective, independent generally from the religious experience.

The question, however, if some factors of this kind in the case of Muhammad have influenced fundamentally upon his religious claims, can be soluted only by further critical investigations.