

Damian Kokoć

Poznańskie Konwersatorium Religioznawcze

„Podróż nocna” w mistycznej interpretacji Ibn ‘Arabiego

Abstrakt

Ibn ‘Arabi, jeden z najwybitniejszych mistyków muzułmańskich okresu średniowiecza, zaliczany jest do przedstawicieli tzw. sufizmu filozoficznego. W swoich dociekaniach nie skupiał się tylko na samym doświadczeniu mistycznym, ale na jego bazie stworzył bogaty system filozoficzny, w którym chciał zawrzeć całościowy opis rzeczywistości – materialnej i transcendentnej. Naczelną kategorię filozofii tego muzułmańskiego mistyka stanowi teza o „jedności istnienia”. Ibn ‘Arabi twierdził, że wszystko, co istnieje, istnieje tylko dlatego, że stanowi epifanię części boskiej istoty, natomiast do prawdy o świecie i jego naturze dochodzimy poprzez mistyczne zjednoczenie z Bogiem.

W jednym ze swoich tekstów: *Księga o podróży nocnej do najbardziej szlachetnego miejsca* Ibn ‘Arabi, nawiązując do wniebowzięcia, jakiego miał dostąpić prorok Muhammad, przedstawia analogiczną podróż mistyka zwanego w traktacie *as-salik*. Bohater przemierza kolejne kregi niebios (w każdym z nich włada jeden z proroków, który pełni rolę nauczyciela, przekazującego mistykowi część prawdy), aż dociera do Lotosu Ostatniej Granicy, miejsca, gdzie znajduje się tron Boga. Wraz z końcem podróży *as-salik* dostępuje stanu *unio mystica*.

Słowa kluczowe: sufizm, mistyka, ontologia, *isra*, Ibn ‘Arabi

Abstract

Ibn ‘Arabi, one of the most outstanding Muslim mystics of the Middle Ages, is considered to be the representative of the so-called philosophical Sufism. In his investigations, he did not focus only on the mystical experience itself, but on its basis, he created a rich philosophical system in which he wanted to include a comprehensive description of reality – material and transcendent. The main category of the philosophy of this Muslim mystic is the thesis about the “oneness of being”. Ibn ‘Arabi claimed that everything that exists, exists only because it is an epiphany of a part of the divine essence, while the truth about the world and its nature is reached through mystical union with God.

In one of his texts: *The Book of the Night Journey to the Most Noble Place* Ibn ‘Arabi, referring to the Assumption that Prophet Muhammad

was to attain, presents an analogous journey of a mystic called in the treatise *as-salik*. The protagonist traverses the circles of the heavens (each of them is ruled by one of the prophets who plays the role of a teacher who tells the mystic some of the truth), until he reaches the Lotus of the Last Frontier, the place where God's throne is located. At the end of the journey, *as-salik* enters the *unio mystica* state.

Keywords: sufism, mysticism, ontology, *isra*, Ibn 'Arabi

Legenda o *isra*: geneza i ewolucja

W kulturze arabsko-muzułmańskiej funkcjonuje wiele legend, które, mimo że nie stanowią głównego źródła dogmatyki i prawa, jak Koran czy Tradycja Proroka, to jednak odgrywają dużą rolę w kształtowaniu się duchowej wyobraźni wiernych¹. Często podania te pochodzą jeszcze z czasów *dżahiliji*, czasu niewiedzy, jak muzułmanie nazywają okres poprzedzający działalność proroka Muhammada. Pomimo swojego przedmuzułmańskiego rodowodu, w niektórych przypadkach ich zreinterpretowane wersje znajdowały swoje miejsce nawet w Koranie. Jako przykład można tu podać historię o Siedmiu Śpiących, która ma chrześcijańską genezę i stanowi kanwę sury XVIII Koranu zatytułowanej *Grota*². Jedną z ważniejszych legend, już bezpośrednio związaną z życiem Muhammada, jest opowieść o *isra* i *miradż*.

Termin *isra* oznacza „podróż nocną”, którą podczas swego najważniejszego objawienia odbył prorok Muhammad. Ukoronowaniem „podróży” było wniebowstąpienie proroka, czyli *miradż* (dosł. drabina, miejsce wspięcia się). We wczesnej fazie rozwoju tej legendy pojęcia te traktowane były synonimicznie. Dopiero później nastąpiło utożsamienie *isra* z podróżą, a *miradż* z wniebowstąpieniem. Dzięki temu, że sura XVII Koranu została zatytułowana „Podróż nocna”, *isra* stała się pojęciem koranicznym. Jednak tylko pierwszy werset odnosi się do tego wydarzenia³. W wersecie tym można przeczytać:

Chwała Temu, który przeniósł Swego sługę nocą z Meczetu świętego do meczetu dalekiego, którego otoczenie pobłogosławiliśmy, aby mu pokazać niektóre Nasze znaki. Zaprawdę, On jest Słyszący, Widzący!⁴

¹ R. Piwoński, *Mity i legendy w kraju Proroka*, Warszawa 1983.

² *Koran*, tłum. J. Bielawski, Warszawa 2004.

³ J. Wronecka, *Wstęp*, [w:] Ibn 'Arabi, *Księga o podróży nocnej do najbardziej szlachetnego miejsca*, tłum. J. Wronecka, Warszawa 1990, s. XXV.

⁴ Koran XVII:1.

Joanna Wronecka we *Wstępie do Księgi o podróży nocnej do najbar-dziej szlachetnego miejsca* Ibn ‘Arabiego, prezentuje wynik badań Asina Palaciosia nad legendą o *isra*. Według Palaciosia legenda ta pierwotnie funkcjonowała w dwóch niezależnych wersjach. W pierwszej z nich podróż proroka rozpoczyna się od przebudzenia go przez pewną tajemniczą istotę. Istota ta staje się przewodnikiem w drodze, podczas której Muhammad widzi m.in. cierpienia, jakie są udziałem potępionych przebywających w piekle. W trakcie dalszej wędrówki prorok natrafia na trzech ludzi, którzy piją wino. Mężczyźni ci darzą Muhammada tak wielkim szacunkiem, że gdy tylko go dostrzegają, postanawiają niezwłocznie zaniechać swojego grzesznego postępowania i zaprzestają spożywania zakazanego przez islam alkoholu. Podróż kończy się w momencie, gdy Muhammad wznosząc oczy ku niebu dostrzega Abrahama, Mojżesza oraz Jezusa. Prorocy ci oczekują przy tronie Boga na jego przybycie⁵. Natomiast w drugiej wersji opowieści przewodnikami Muhammada są dwie istoty. Najpierw prowadzą go one do piekła, a następnie do ogrodu, w którym na proroka czekają Abraham oraz osoba, która pełni funkcję strażnika piekła⁶.

Wraz z kształtowaniem się legendy o *isra* zaczynają się krystalizować również niezależne wersje podania o *miradż*. Przeniknęły one do świadomości muzułmańskiej dzięki Al-Buchariemu (zm. 870) i Muslimowi (zm. 875), najwybitniejszym badaczom i poszukiwaczom przekazów dotyczących proroka Muhammada. Dzięki temu, że opowieść o *miradżu* znalazła się w zbiorach *hadisów* ich autorstwa, stała się ona powszechnie znana. Obok tej zaproponowanej przez Al-Buchariego i Muslima, istniała również jej inna odmiana, za której autora uważano Majsara ibn ‘Abd ar-Rabihiego. Była ona bogatsza w formie od tej, którą przekazali Al-Buchari i Muslim, lecz to ich ujęcie zyskało szerszy oddźwięk i stanowiło podstawę do dalszej ewolucji opowieści⁷. W toku kolejnych reinterpretacji, odrębne legendy o *isra* i *miradż* zostały scalone w jedno podanie. Jego początkiem była *isra*, natomiast *miradż* zaczął odnosić się do tej części, w której Muhammad przebywał w niebie. Autorem jednej z pierwszych wersji łączących *isra* i *miradż* w jedną opowieść był At-Tabari⁸.

⁵ J. Wronecka, *Wstęp*, [w:] Ibn ‘Arabi, *Księga...*, s. XXV–XXVI.

⁶ *Ibidem*, s. XXV–XXVI.

⁷ *Ibidem*, s. XXVI; J. Danecki, *Kultura islamu: słownik*, Warszawa 1997, s. 54 i 144.

⁸ J. Wronecka, *Wstęp*, [w:] Ibn ‘Arabi, *Księga...*, s. XXVII.

Według tradycji do *isra* miało dojść 27 dnia miesiąca *radżab* 620 roku⁹. Tego dnia Muhammad przebywał w domu swojej kuzynki, Umm Hani. W nocy miał zostać obudzony przez trzy osoby: archaniołów Gabriela i Michała oraz pewną tajemniczą osobę. Gabriel rozciął pierś proroka, wyjął i obmył jego serce, oczyszczając Muhammada w ten sposób z grzechów. Następnie na niezwykłym wierzchowcu Al-Buraku¹⁰ prorok został przeniesiony z Mekki do meczetu Al-Aksa w Jerozolimie¹¹. Po dotarciu do Jerozolimy, Muhammed dostąpił wniebowstąpienia, w trakcie którego przemierzył siedem niebios, by na koniec dotrzeć do Lotosu Ostatniej Granicy, gdzie mieści się boski tron¹².

Podczas rozmowy z Bogiem Muhammadowi zostały przekazane wskazówki dotyczące praktyk religijnych. Doszło wtedy do swoistego „targu” o liczbę dziennych modlitw. Początkowo Bóg nakazał, aby muzułmanie modlili się pięćdziesiąt razy w ciągu dnia. Gdy Muhammad wracał z tym przykazaniem od Boga, spotkał Mojżesza, który przekonał go, że jest to zdecydowanie za dużo, i nalegał, aby Muhammad poprosił o zmniejszenie wymaganej liczby dziennych modlitw. Prorok tak uczynił i dzięki jego wstawiennictwu Bóg wyznaczył liczbę modlitw na dziesięć. Jednak i tym razem Mojżesz uznał, że nakazana liczba jest za duża. I tym razem Muhammad zawrócił, by kontynuować negocjacje z Bogiem. Sytuacja powtarzała się kilkakrotnie, aż w końcu ustalono, że wierni będą modlili się pięć razy dziennie. Mimo że Mojżesz nadal twierdził, że to zbyt wiele, Muhammad uznał, że dalsze „targowanie się” z Bogiem będzie wysoce niestosowne, dlatego postanowił już nie prosić o zmniejszenie liczby modlitw, które każdy muzułmanin musi odmówić w ciągu dnia. W samym Koranie mowa jest o trzech modlitwach w ciągu dnia, dlatego też ten fragment legendy o *isra* i *miradż* służył m.in. do uzasadnienia nakazu pięciokrotnej modlitwy. Miał on też pokazać muzułmanom, że nie jest to liczba zbyt wygórowana, gdyż

⁹ J. Wronecka i J. Bielawski podają, że wydarzenie to miało miejsce w roku 620. Natomiast według J. Daneckiego *isra* i *miradż* miały miejsce w 622 roku. J. Wronecka, *Wstęp*, [w:] Ibn ‘Arabi, *Księga...*, s. XXVII; J. Bielawski, *Komentarz*, [w:] *Koran...*, s. 888; J. Danecki, *Kultura islamu...*, s. 140.

¹⁰ Przedstawiany jest jako uskrzydłony koń z pawim ogonem oraz głową kobiety. J. Danecki, *Kultura islamu...*, s. 55.

¹¹ J. Wronecka podaje, że dopiero za panowania Umajjadów jako lokalizację meczetu Al-Aksa zaczęto uważać Jerozolimę. Miało to związek z politycznymi działaniami panującej dynastii, które miały na celu zwiększenie rangi tego miasta jako miejsca świętego. J. Wronecka, *Wstęp*, [w:] Ibn ‘Arabi, *Księga...*, s. XXVII.

¹² J. Wronecka, *Wstęp*, [w:] Ibn ‘Arabi, *Księga...*, s. XXVII–XXIX; J. Danecki, *Kultura islamu...*, s. 55 i 140.

bez interwencji Muhammada groziło im, że musieliby codziennie spełniać ten obowiązek aż pięćdziesiąt razy¹³.

Legenda o *isra* i *miradż* była źródłem inspiracji dla wielu mistrzów sufickich. Postrzegali ją jako metaforę drogi, którą musi przebyć mistik, a której zwieńczeniem jest osiągnięcie zjednoczenia z Absolutem. Przykładem takiego rozumienia tej opowieści może być jedno z dzieł Ibn ‘Arabiego: *Księga o podróży nocnej do najbardziej szlachetnego miejsca*. Ibn ‘Arabi, wykorzystując symbolikę nawiązującą do legendy o podróży nocnej i wniebowstąpieniu Muhammada, prezentuje w traktacie własne spojrzenie na kolejne etapy, które prowadzą do uzyskania stanu *unio mystica*. Bohaterem tego dzieła jest *as-salik*¹⁴, który odbywa podróż przez siedem niebios, czyli wędrówkę analogiczną do tej, która była udziałem Muhammada¹⁵.

Postać Ibn ‘Arabiego

Ibn ‘Arabi urodził się w 560 roku *hidżry*, 27 dnia miesiąca *ramadan* (czyli 7 sierpnia 1165 roku)¹⁶ w Murcji, w Andaluzji. Pochodził z zamożnej i wpływowej rodziny. Jego ojciec był wysokim urzędnikiem w tym mieście, wśród jego znajomych i przyjaciół było zarówno wielu polityków, jak również intelektualistów i uczonych – zaprzyjaźniony był m.in. z Awerroesem, jednym z najwybitniejszych filozofów muzułmańskich. Pomimo dobrej sytuacji życiowej, Ibn ‘Arabi w roku 1200 lub 1201 wyjechał z Andaluzji. Powodem opuszczenia rodzinnych stron była chęć rozwoju intelektualnego i duchowego oraz pragnienie odbycia pielgrzymki do Mekki. Przyczyną, dla której przeniósł się na Wschód była również narastająca nietolerancja miejscowych władz. Do Mekki dotarł w 1202 roku i przebywał tam przez następne dwa lata. W 1203 roku, w trakcie modlitwy w Al-Kabie, doznał mistycznego doświadczenia, które stało się inspiracją do napisania jego głównego dzieła *Al-Futuhāt al-makkijja* (*Objawienia mekańskie*). Traktat ten pisał

¹³ J. Wronecka, *Wstęp*, [w:] Ibn ‘Arabi, *Księga...*, s. XXIX–XXX; J. Danecki, *Podstawowe wiadomości o islamie*, t. 1, Warszawa 2002, s. 131–134.

¹⁴ *As-salik*, czyli „przemierzający drogę”. Jedno z określeń, którym nazywano uczniów w bractwie sufickim. W klasycznej teorii etapów *as-salikiem* nazywano ucznia na drugim etapie, czyli tego, który czyni postępy. J. Danecki, *Podstawowe wiadomości o islamie*, t. 2, Warszawa 2002, s. 29; M. Eliade, *Historia wierzeń i idei religijnych*, t. 3, tłum. A. Kuryś, Warszawa 2008, s. 119.

¹⁵ Ibn ‘Arabi, *Księga...*

¹⁶ Datę urodzin podają za: J. Wronecka, *Wstęp*, [w:] Ibn ‘Arabi, *Księga...*, s. VII.

przez kolejne trzydzieści lat. Innymi ważnymi dziełami Ibn ‘Arabiego są: *Tardżmuman al-aszwaq* (*Przewodnik namiętności*) oraz *Fusus al-hikam* (*Kamienie mądrości*)¹⁷.

Ibn ‘Arabi umarł w 638 roku *hidżry*, 28 dnia miesiąca *rabi’a I* (czyli 12 listopada 1241 roku)¹⁸ w Damaszku. Uchodzi za najwybitniejszego przedstawiciela filozoficznej odmiany sufizmu. Jego myśl wpłynęła w znacznym stopniu na następne pokolenia sufich. Ralph W.J. Austin stwierdza, że trudno byłoby wskazać na nauczyciela sufickiego, czy bractwo, które nie znajdowałoby się w jakimś stopniu pod wpływem nauk Ibn ‘Arabiego. Mimo ogromnego szacunku swoich uczniów był, i nadal jest, obiektem ataków i niechęci ortodoksyjnych teologów. Dwuznaczny stosunek intelektualistów muzułmańskich obrazuje to, że zwolennicy nazywają go *asz-szajh al-akbar* (wielkim mistrzem), a przez przeciwników uważany jest za największego z heretyków w dziejach islamu, czego przejawem jest np. to, że w Egipcie i Arabii Saudyjskiej zabronione jest upowszechnianie jego dzieł¹⁹.

Mistyczna doktryna Ibn ‘Arabiego

Jak zostało wspomniane wyżej, Ibn ‘Arabi wykorzystuje legendę o podróży nocnej, aby ukazać własne spojrzenie na naturę mistycznego zjednoczenia z Absolutem. W jego ujęciu wędrówka, jaka jest udziałem *as-salika*, ma wymiar duchowy a nie fizyczny. Gdy dociera do meczetu Al-Aksa, jego indywidualne *ja* zostaje zawieszone. Osiąga on stan *fana* (dosł. śmierci przed śmiercią), w którym następuje przekroczenie ludzkiego dualizmu (ciała i duszy), poprzez unicestwienie materialnych cech. Stan *fana* jest *conditio sine qua non* dla dostąpienia zjednoczenia.

¹⁷ J. Wronecka, *Wstęp*, [w:] Ibn ‘Arabi, *Księga...*, s. VII–IX; *eadem*, *Wstęp*, [w:] Ibn ‘Arabi, *Traktat o miłości*, tłum. J. Wronecka, Warszawa 1995, s. VII–XIV; *Religia*, [w:] *Encyklopedia PWN*, t. 4, red. T. Gadacz, B. Milewski, Warszawa 2002, s. 487–488.

¹⁸ Datę śmierci podają za: J. Wronecka, *Wstęp*, [w:] Ibn ‘Arabi, *Księga...*, s. IX. W innych źródłach jako datę śmierci można spotkać rok 1240. Taką datę przekazują np. Tasun Bajrak al-Dżerrahi czy też Janusz Danecki, natomiast Henry Corbin przytacza 16 listopada 1240 roku. Tasun Bajrak al-Dżerrahi, *Historie z życia Ibn ‘Arabiego*, [w:] Ibn ‘Arabi, *Droga do Pana Mocy*, tłum. J. Szczepański, Poznań 2003, s. 26; J. Danecki, *Podstawowe...*, t. 2, s. 34; H. Corbin, *Historia filozofii muzułmańskiej*, tłum. K. Pachniak, Warszawa 2005, s. 252.

¹⁹ R.W.J. Austin, *Introduction*, [w:] Ibn al’Arabi, *The Bezels of wisdom*, tłum. R.W.J. Austin, New Jersey 1980, s. 16; J. Wronecka, *Wstęp*, [w:] Ibn ‘Arabi, *Księga...*, s. IX; Tasun Bajrak al-Dżerrahi, *op. cit.*, s. 23–28; Szejik Muzaffer Ozaka al-Dżerrahi, *Wprowadzenie*, [w:] Ibn ‘Arabi, *Droga...*, s. 15–21; J. Bielawski, *Islam*, Warszawa 1980, s. 169 oraz *Religia...*, s. 487–488.

Mystyk wyzbywając się swoich indywidualnych atrybutów, umożliwia ich zastąpienie atrybutami Boga²⁰.

Osiągnięcie tego stanu jest całkowicie zależne od woli Boga, ale – jak zauważa Ibn ‘Arabi – podczas duchowych poszukiwań należy odprawić ceremonie *zikr* (dosł. wspominanie, w islamie rozmyślanie o Bogu). Ta psychosomatyczna praktyka polega na ciągłym, monotonnym powtarzaniu tzw. pięknych imion Boga²¹. *Zikr* należy stosować na każdym etapie zbliżania się do Boga, gdyż chroni on od zbłądzenia na tej drodze. Ma również ułatwić mistykowi wzniesienie się ponad to, co materialne i skupienie się na Absolutcie²².

Kiedy *as-salik* osiąga stan *fana*, następuje jego wniebowstąpienie. Rozpoczyna się wędrówka przez siedem niebiańskich sfer, która kończy się, gdy *as-salik* dociera w pobliże tronu Boga. W poszczególnych sferach nieba władze sprawują poszczególni prorocy. Władcą pierwszego nieba jest Adam, drugiego Jezus²³, w trzecim rządy sprawuje Józef. Czwarte niebo jest niebem „władzy emira”, gdzie panuje Idris, czyli biblijny Henoch, piąte natomiast jest domeną Aarona, następne Mojżesza, a panem ostatniego jest Abraham²⁴.

Kiedy *as-salik* dociera do siódmego nieba, uzyskuje stan *fana al-fana* (dosł. unicestwienie unicestwienia). W *fana al-fana* mistyk nie tylko zawiesza swoje indywidualne cechy, ale również nie jest już świadomy tego, że dane mu było dostąpić *fana*. Dzięki temu absolutnemu zaniegowaniu siebie możliwe staje się zjednoczenie z Absolutem. Gdy podczas swoich duchowych poszukiwań dotrze się do tego punktu, zdaniem Ibn ‘Arabiego, dalsze praktykowanie *zikr* staje się niepotrzebne. Wspominanie Boga okazuje się zbędne, ponieważ jest już On obecny.

²⁰ Ibn ‘Arabi, *Księga...*, s. 4–5, 12–16; J. Wronecka, *Ibn ‘Arabi i jego doktryna jedności istnienia (wahdat al-wuġūd)*, „Euhemer – Przegląd Religioznawczy” 1986, nr 2 (140), s. 38.

²¹ Piękne imiona Boga, czyli *al-asma’ al-husna*, to atrybuty, przymioty Boga wymienione w Koranie. Teologowie muzułmańscy określili, że jest ich co najmniej 99. J. Danecki, *Podstawowe...*, t. 2, s. 230–233.

²² Ibn ‘Arabi, *Droga...*, s. 45–54.

²³ Teolodzy muzułmańscy uznają przesłanie Ewangelii jako jedno z objawień słów Boga. Samego Jezusa (przez muzułmanów nazywanego Isa) uważają natomiast za jednego z proroków, a nie za Syna Bożego. Powodem odrzucenia dogmatów o boskiej naturze Chrystusa oraz o Trójcy Świętej jest to, że według teologów muzułmańskich są one niezgodne z zasadą *tawhid*. Mówi ona o jedyności i jedności Boga. Uznanie Jezusa i Ducha Świętego za osoby boskie w islamie postrzegane jest jako przykład dodawania Bogu współtowarzyszy, co stanowi jeden z cięższych grzechów. J. Danecki, *Podstawowe...*, t. 1, s. 111–112, 195–196; *idem*, *Kultura islamu...*, s. 58, 97 i 188.

²⁴ Ibn ‘Arabi, *Księga...*, s. 16–38.

Zikr przestaje spełniać swoją rolę i zamiast zbliżać do Boga, zaczyna być tym, co od Niego oddala i uniemożliwia mistykowi dostąpienie stanu *unio mystica* – zjednoczenia się z boską istotą. Dzieje się tak dlatego, że mistyk zamiast skupiać się na Absolucie, który jest już obecny, nadal koncentruje się na drodze ku Niemu. Dlatego też, gdy osiągnie się stan *fana al-fana*, należy zrezygnować z *zikr*, gdyż praktykowanie go w tym momencie mistycznej wędrówki może uchodzić za grzech²⁵.

Wznoszenie się *as-salika* ku Bogu kończy się, gdy dociera on do Lotosu Ostatniej Granicy. Podchodzi wtedy do boskiego tronu na odległość „dwóch łuków lub jeszcze bliżej”²⁶. *As-salik* może wtedy odbyć poufną rozmowę z Bogiem, tzw. *munadżat*. Rozmowa ta ma specyficzny charakter, gdyż mistyk, który jej dostępuje, nie może stwierdzić, czy jest ona dialogiem, czy też monologiem. *Munadżat* wyróżnia się również tym, że odbywa się bez użycia słów. Co więcej, *as-salik* nie jest w stanie ustalić, czy to, co mówi, wypływa z jego wnętrza, czy też ma swoje źródło w czymś z zewnątrz – czy to on rozmawia z Bogiem, czy też może Bóg mówi poprzez niego²⁷.

Dla Ibn ‘Arabiego zjednoczenie z Bogiem nie oznacza stopienia się istot Stwórcy i stworzenia. W relacji, jaka się między nimi wywiązuje, Bóg pozostaje Panem, a mistyk sługą. Nie dochodzi do utożsamienia ich natur, gdyż *as-salik* nie może pozostać na stałe w stanie jedności z Absolutem. Jego zadaniem jest wrócić do ludzi w celu przekazania im tego, czego doświadczył:

Nie sądzicie, że mój związek z „obecnością objawioną” jest połączeniem istotowości. Jest to tylko objawienie, które inspiruje. Dowodem tego jest zapoznanie was z tym, co poprzedzało ten stan. Jestem *as-salikiem* i to, co otrzymałem od Niego, stanowi wyłącznie orędzie losu i zostało określone przez konkretne warunki. Nie przypisujcie mi związku osoby z osobą, bo On jest Panem, a ja sługą²⁸.

As-salikowi podczas przemierzania poziomów nieba zostają odsłonięte kolejne tajemnice dotyczące natury Boga, człowieka oraz świata materialnego. Zdaniem Ibn ‘Arabiego, to dzięki osiągnięciu stanu *unio mystica* możliwe jest zdobycie wiedzy o ich prawdziwej istocie. Pozna-

²⁵ *Ibidem*, s. 32–38 i 110 (przyp. 173); Ibn ‘Arabi, *Droga...*, s. 45.

²⁶ Określenie koraniczne, które opisuje odległość, w jakiej znajdował się Muhammad w trakcie rozmowy z Bogiem. J. Wronecka, *Wstęp*, [w:] Ibn ‘Arabi, *Księga...*, s. XXIX; Koran LIII/9.

²⁷ Ibn ‘Arabi, *Księga...*, s. 38 i następne.

²⁸ *Ibidem*, s. 70.

nie, jakie jest udziałem mistyka, dzięki zjednoczeniu z Absolutem nie ma charakteru dyskursywnego. Jest to wiedza ezoteryczna (*‘ilm batin*), którą uzyskuje się drogą intuicyjną i która pozwala dotrzeć do ukrytego elementu rzeczywistości.

Mistyka Ibn ‘Arabiego jest mistyką intelektualną – duży nacisk położony jest na zdobywanie wiedzy. To od zdobytej wiedzy zależy, jaką jakość będzie miała kontemplacja mistyka. Pozostaje również nieufny w stosunku do stanów ekstatycznych czy przesadnych postów. Zdaniem Ibn ‘Arabiego, nie należy się na nich skupiać, gdyż mogą być przyczyną błędnej oceny tego, czego doświadcza mistyk. Osoba znajdującą się pod wpływem ekstazy jest skłonna uznać, że to, czego doświadcza, jest autentycznym osiągnięciem stanu jedności z Bogiem. Jednak zdaniem andaluzyjskiego filozofa ekstaza nie jest drogą, która pozwala osiągnąć wiedzę na temat prawdziwej natury rzeczywistości. Wynika to stąd, że ekstaza ma wymiar czysto somatyczny i związana jest z aspektem cielesnym mistyka. A jak już zostało wspomniane, dla Ibn ‘Arabiego początkiem drogi ku *unio mystica* oraz prawdziwej wiedzy jest przezwyciężenie dualizmu ciała i duszy właśnie poprzez stan *fana*, wzniesienie się ponad cielesne ograniczenia. Autor *Księgi o podróży nocnej* nie deprecjonuje jednak całkowicie wymiaru materialnego człowieka. Postuluje on, aby mistyk w swoim codziennym życiu nie zrywał z tym, co tu i teraz. Kontemplując, mistyk powinien wewnętrznie być otwarty na boską wiedzę, natomiast w aspekcie zewnętrznym – społecznym, nie powinien rezygnować z zajmowania się sprawami życia codziennego²⁹. Ewa Machut-Mendecka określa sufich, którzy realizowali tego typu postulat, sufimi na pograniczu dwóch światów³⁰.

Do opisu swojej wizji kosmologicznej andaluzyjski mistyk wykorzystuje idee jedności istnienia (*wahdat al-wudżud*). Według Ibn ‘Arabiego istnieje tylko jeden byt, którym jest Bóg i tylko On egzystuje w sposób konieczny. Wszystkie byty stworzone natomiast mają wyłączny charakter przypadłościowy, a ich istnienie zależne jest całkowicie od woli Absolutu. Jak stwierdza Ibn ‘Arabi:

To pewne, że nie istnieje nic poza Bogiem Najwyższym, Jego przymiotami i działaniami. Wszystko jest Nim i Jego, od Niego i dla Niego. Gdyby choć na mgnienie oka między Nim a światem stanęła zasłona, świat znikłby w jednej chwili; trwa bowiem tylko dzięki Jego ochronie i czuwaniu³¹.

²⁹ Ibn ‘Arabi, *Księga...*, s. 52; *idem*, *Droga...*, s. 34.

³⁰ E. Machut-Mendecka, *Archetypu islamu*, Warszawa 2006, s. 63–67.

³¹ Ibn ‘Arabi, *Droga...*, s. 31.

Każdy poszczególny byt jest z zasady możliwy. Bóg zna go i kocha w nim powołanie do istnienia, co oznacza, iż Bóg wprowadził go w akt istnienia. Mówiąc jeszcze inaczej, Bóg powoduje pojawienie się w nim istnienia lub okrywa go szatą istnienia³².

Podobnie jak w koncepcji Plotyna, źródłem rzeczywistości dla Ibn ‘Arabiego jest pierwotny byt (czyli Bóg), który dzięki objawieniu³³ swoich atrybutów dokonuje aktu kreacji. Świat zostaje stworzony dlatego, że Bóg kierując się miłością, decyduje się ukazać swoje Imiona. Poszczególne imię, poprzez objawienie którego Bóg stwarza dany byt, staje się równocześnie *władcą* tego bytu. Proces ten odbywa się stopniowo, a powstały świat ma hierarchiczną strukturę. Najpierw powołany do istnienia zostaje Intelkt Pierwszy, nazywany również duszą uniwersalną, który stanowi zasadę twórczą dla pozostałej części stworzenia. Następnie aniołowie, prorocy, a na koniec zwykli ludzie³⁴.

Dla Ibn ‘Arabiego cała stworzona rzeczywistość stanowi epifanię, tj. objawienie boskich atrybutów, a świat pełni rolę *lustra*, w którym Bóg może się przeglądać. Ibn ‘Arabi twierdzi wręcz, że jeśli coś istnieje, to jest po części Bogiem. Mimo tego ścisłego powiązania stworzenia ze Stwórcą, nie ma między nimi znaku równości. Mistyk ma za zadanie zrozumieć, że świat, jaki postrzega, jest Absolutem (ponieważ jest Jego epifanią), ale równocześnie jest czymś od Niego absolutnie odmiennym. Jest tak, gdyż każdy byt jest tylko epifanią jednego z boskich atrybutów i nic stworzonego nie może być objawieniem wszystkich aspektów Boga³⁵.

Chociaż Ibn ‘Arabi dla opisu natury bytu posługuje się kategorią *jedności istnienia*, to sens, jaki nadaje terminowi „istnienie”, ma zdecydowanie charakter esencjalny. Oznacza to, że w jego systemie metafizycznym, to istota (to, czym coś jest), a nie istnienie (to, że coś jest), stanowi ontologiczną podstawę bytu jako takiego. Ów esencjalizm przejawia się m.in. w emanacyjnej strukturze rzeczywistości. To istota Absolutu, drogą epifanii kolejnych boskich atrybutów, nadaje istnienie reszcie bytów, a rzeczywistość istnieje o tyle, o ile uczestniczy w istocie Boga. Takie pojmowanie bytu powoduje, że filozofia Ibn ‘Ara-

³² *Idem, Traktat...*, s. 38.

³³ Ibn ‘Arabi w swojej koncepcji zastępuje neoplatońskie pojęcie *emanacji* pojęciem *objawienia (tadżalli)*. J. Wronecka, *Ibn ‘Arabi...*, s. 34.

³⁴ J. Wronecka, *Ibn ‘Arabi...*, s. 34–36; Ibn ‘Arabi, *Księga...*, s. 9; *idem, Traktat...*, s. 24–26.

³⁵ J. Wronecka, *Ibn ‘Arabi...*, s. 35–36; Ibn ‘Arabi, *Traktat...*, s. 25–26.

biego nabiera cech neoplatońskich, łącznie z panteizującym postrzeganiem wszechświata³⁶.

Po osiągnięciu zjednoczenia z Bogiem i poznaniu Jego prawdziwej natury, mistyk ma obowiązek przekazania tej wiedzy innym. Jego indywidualne cechy zostają przywrócone, aby mógł on wrócić do świata zmysłowego. Mistyka, jaką zaproponował Ibn ‘Arabi, ma elitarny charakter, gdyż zjednoczenia mogą dostąpić tylko wybrani, którzy dostąpią łaski Boga. Również to, czego doświadczył mistyk podczas swoich duchowych poszukiwań, ma być przekazywane tylko wybranym. Mistyk, powracając do ludzi, zostaje obdarzony przymiotami, które umożliwią mu wypełnienie roli nauczyciela i przewodnika. Andaluzyjski mistyk stwierdza jednocześnie, że nauki te mają być przeznaczone tylko dla wybranych, gdyż zwykli ludzie nie będą w stanie ich pojąć. Postrzegać będą oni takiego mistyka jako czarownika czy osobę szaloną³⁷.

Ibn ‘Arabi przestrzega tych, którym Bóg przekazał swoją wiedzę, aby nie wykorzystywali jej do tworzenia nowych praw, czy nie spisywali jej w formie nowej Świętej Księgi. Autor *Objawień mekańskich* pozostaje w tej kwestii w zgodzie z teologią ortodoksyjną i uznaje Muhammada za „pieczęć proroków” (*chatam al-anbija*). Akceptuje, że Muhammad był ostatnim prorokiem, który miał przekazać ludziom boskie objawienie. Element profetyczny pojawiający się w mistycznych wizjach, traktuje natomiast jako rodzaj przypomnienia już objawionych boskich przykazań czy przestrogi dla ludzi³⁸.

Podsumowanie

Zawarte w *Księdze o podróży nocnej do najbardziej szlachetnego miejsca* rozważania wpisują się w filozoficzną tradycję myśli neoplatońskiej – tradycji wyjątkowo silnej wśród muzułmańskich filozofów. W swojej formie tekst ten różni się od większości traktatów filozoficznych – sporo w nim fragmentów poezji mistycznej, a co za tym idzie, nacechowany jest licznymi metaforami i symbolami, które niełatwo odszyfrować, gdyż skierowane są do wtajemniczonych. Pomimo tych trudności, traktat ten zawiera bogatą treść filozoficzną – zarówno ontologiczną, jak i epistemologiczną. Ibn ‘Arabi przedstawia w nim swoje spojrzenie

³⁶ D. Kokoć, *Esencjalny charakter metafizyki Ibn ‘Arabiego*, [w:] *Ratio, Religio, Humanitas. Miscellanea dedykowane Profesorowi Zbigniewowi Drozdowiczowi*, red. E. Jedliński, Z. Stachowski, S. Sztajer, Poznań 2015.

³⁷ Ibn ‘Arabi, *Księga...*, s. 76–78; *idem*, *Droga...*, s. 54–58.

³⁸ *Idem*, *Księga...*, s. 30–32.

na strukturę rzeczywistości oraz ukazuje, w jaki sposób człowiek może osiągnąć poznanie prawdy na temat bytu. Jednak, co warto podkreślić, wiedza, którą zawiera w swoich pismach andaluzyjski mistyk, nie ma wymiaru tylko poznawczego. Cel jego pism ma przede wszystkim wymiar eschatologiczny. Poznanie, jakiego dostępuje mistyk, ma za zadanie uświadomić mu prawdziwą istotę Boga. A to właśnie taka wiedza ma pozwolić mistykowi osiągnąć zbawienie.