

Ks. Krzysztof Kościelniak

**Wpływy biblijne na tradycję muzułmańską.
Analiza wybranych hadisów ze zbiorów *Buḥārīego*, *Muslima*,
Mālika ibn Anasa i *Tirmidźiego*
Część I**

Niniejszy artykuł rozpoczyna serię publikacji związanych z elementami biblijnymi w tradycji muzułmańskiej. Podobnie jak w katolicyzmie, również w islamie tradycja należy – obok świętej, objawionej księgi – do źródeł konstytutywnych teologii. Interesujący jest fakt, że tradycja muzułmańska naznaczona jest wieloma wpływami biblijnymi. Ponieważ na gruncie polskim zostały one przebadane w niewielkim stopniu, dlatego, pragnieniem autora jest aby, niniejsza seria przekładów i analiz bodaj częściowo wypełniła tę lukę.

*

Tradycja – obok Koranu – jest drugim spisanim źródłem teologii islamskiej¹ Wyraz *سنة* (*sunna*) znaczy po arabsku „droga, ścieżka” i określa zbiór informacji na temat życia, postępowania i mądrości Mahometa. Obecnie tłumaczy się ją jako „prawo”,

¹ Tradycja muzułmańska doczekała się wielu opracowań. Zob. np. A. GUILLAUME, *The Traditions of Islam*, Oxford 1924; IBN ABĪ ḤĀTIM, *ʿIlal al-ḥadīṭ*, t. I–II, Al.-Qāhira 1343–1344 H.; J. SCHACHT, *The Origins of Muhammadan Jurisprudence*, Oxford 1950; I. GOLDZIEHER, *Études sur la tradition islamique*, Paris 1952; M. Z. SIDDIQI, *Hadith Literature. Its Origins, Development. Special Features and Criticism*, Cairo 1961; J. SHAIKAT, *Classification of Hadith Literature*, „Islamic Studies” 24(1985) 357–376; G. H. A. JUYNBOLL, *Muslim Tradition. Studies in chronology, provenance and authorship of early ḥadīṭ*, Cambridge 1977; A. NOTH, *Quellenkritische Studien zu Themen, Formen und Tendenzen frühislamischer Geschichtsüberlieferung*, Bonn 1973.

„praktyka”, „norma”² W odróżnieniu od biografii Proroka (*sīrat*) sunna nie jest usystematyzowaną narracją o życiu Mahometa, lecz zbiorem najprzeróżniejszych opowieści o nim i przekazów jego myśli. Te opowieści określa się po arabsku حديث (*ḥadīṭ*, spolszczona nazwa hadis)³

Hadis składa się z ciągu (łańcucha) cofających się aż do źródła tradycji, wiarygodnych przekazicieli (*isnād* liczba mnoga *asānīd*, dosłownie „podpora”) poprzedzających tekst danej tradycji (*matn* – dosłownie „powierzchnia”, „grzbiet”). Zatem hadis jest nie tylko przekazem pewnej informacji o proroku czy relacją jego wypowiedzi, ale również swoistą genealogią opowiadania⁴ Poniżej przedstawiam przykład typowego hadisu *Aḥmada Ibn Ḥanbala*:

„Opowiadał nam ‘Abd Allāh, [który rzekł] opowiadał mi mój ojciec, [który rzekł] opowiadał nam *Haytam Ibn Ḥārīḡa*, [który rzekł] opowiadał nam *Ruṣṣayn Ibn Sa’d*, cytujący ‘Abd Allāha Ibn al-Walīda, cytującego *Abū Ḥafsa*, który mu mówił, że słyszał *Anasa Ibn Mālik* mówiącego: «Wysłannik Boga, oby Bóg się za niego modlił i obdarzał go pokojem: «Uczeni są podobni do gwiazd na niebie, którymi ludzie się kierują w ciemnościach na ziemi i na morzu. A kiedy gwiazdy znikają ludzie mogą się zagubić»”

Al-Fattāḥ al-rabbānī, I, 145⁵

Hadisy doczekały się systematycznego zebrania w IX wieku, kiedy to pojawił się w świecie muzułmańskim nowy zawód *muḥaddiṭ*, czyli ten, który gromadzi tradycję (tradycjonalista). „Tradycjonalistom” tym teologia islamska zawdzięcza krytykę i uporządkowanie hadisów: ustalenie stopnia ich prawdziwości i wiarygodności oraz analizę.

² Por.: K. WEHR, *A Dictionary of Modern Written Arabic*, Beirut – London – Wiesbaden 1980, 433; D. REIG, *Dictionnaire arabe-français, français-arabe*, Paris 1983, 2678.

³ Słowa zbudowane na rdzeniu ح – د – ث posiadają bardzo bogaty wachlarz znaczeniowy. W teologii islamskiej حديث (liczba mnoga احاديث) oznacza „powiedzenie Proroka”, „ustalenie czegoś”, „narrację”, „relację Proroka”. Por. D. REIG, *Dictionnaire arabe-français ...*, 1198.

⁴ Por. F. M. PAREJA, *Islamologie*, Beyrouth 1957–1963, 622.

⁵ Thum. J. DANECKI, w: tenże, *Podstawowe wiadomości o islamie*, Warszawa 1988, t. I, 93–94.

Włączany do zbioru hadis musiał uzyskać wiarygodność pod względem historycznym (pochodzenia) i treści⁶

Hadisy gromadzono w różny sposób. Początkowo szukano przepisów i wiadomości wspartych autorytetem Mahometa w dziełach pisarzy arabskich, którzy reprezentowali różne szkoły muzułmańskie. Ponieważ znaleziono niewiele tradycji pochodzących z I i II wieku hidżry, wówczas podjęto wysiłek odtworzenia myśli Proroka innym sposobem. Mianowicie wysyłano grupy „poszukiwaczy”, którzy dostarczali badaczom tradycji bogaty materiał z całego ówczesnego świata muzułmańskiego. Muhaddisowie zgromadzili imponującą liczbę tradycji dotyczących niemal wszystkich aspektów życia człowieka. Pierwszą metodą gromadzenia hadisów było układanie ich według szeregu przekazicieli (*isnād*), i dlatego dzieła gromadzone według takiego klucza nazywano *musnadami*. Z czasem jednak zaczęto bogaty materiał tradycji klasyfikować tematycznie. W ten sposób powstały zbiory, które określa się *muṣannaf* („poklasyfikowanie”)⁷

W świecie muzułmańskim istnieje wiele zbiorów tradycji hadisów cieszących się różną wiarygodnością. Najbardziej popularne zbiory hadisów, uznawane za bezwzględnie autentyczne (*ṣaḥīḥ*), zostały sklasyfikowane przez następujących autorów:

* *Buḥārī* (+870), zbiór: *Al-Ğāmi‘ aṣ-Ṣaḥīḥ*⁸,

* *Muslim* (+870), zbiór: *Aṣ-Ṣaḥīḥ*⁹,

⁶ Na ten temat szerzej zob.: G. H. A. JUYNBOLL, *The Authencity of the Tradition Literature*, Leiden 1969; F. SEZGIN, *Geschichte des Arabischen Schrifttums*, Leiden 1967, t. I, 53–84; I. GOLDIHER, *Kämpfe um die Stellung des Ḥadīṭ im Islam*, „Zeitschrift der deutschen Morgenländischen Gesellschaft” 61(1907) 860 nn;

⁷ Por. J. ROBSON, *Ḥadīṭh*, w: *Enciclopédie de l’islam, Nouvelle édition*, t. III, Leiden 1965, 25; J. FÜCK, *Die Rolle des Traditionalismus im Islam*, w: „Zeitschrift der deutschen Morgenländischen Gesellschaft” 93(1939).

⁸ Wydania krytyczne i tłumaczenia: *Recueil des traditions mahométones*, par el-Bokhari, ed. L. KREHL, Th. W. JUYNBOLL, t. I–IV, Leiden 1862–1908; *El-Bokhari, les traditions islamiques*, tłum. O. HOUDAS, W. MARCIAS, t. I–IV, Paris 1903. Źródła bibliograficzne: AḤMAD AMĪN, *Ḍuḥā al-Islām*, Al-Qāhira 1952, t. II, 110–119; I. GOLDZIHER, *Mohammedanische Studien*, ed. II, Hildesheim–New York 1971, t. II, 234–245; *Introduction au Hadith*, „Etudes Arabes” 90(1996/1) 101–102.

⁹ Wydania: *Ṣaḥīḥ*, t. I–IX, Al-Qāhira 1349 H./1950. Źródła bibliograficzne: I. GOLDZIHER, *Mohammedanische Studien ...*, 245 nn; *Introduction au Hadith ...*, 103–104.

- * *Ibn Māğy* (+ 886), zbiór: *Kiāb as-Sunna*¹⁰,
- * *Abū Dāwūd* (+888), zbiór: *Kiāb as-Sunna*¹¹,
- * *Timidī* (+ 892), zbiór: *Al-Ğāmi‘ aṣ-Ṣaħīħ*¹²,
- * *An-Nasā‘ī* (+915), zbiór: *Kiāb as-Sunna*¹³

Zbiory wyżej wymienionych autorów posiadają w świecie muzułmańskim tak wielką rangę, że zwykło określać się je jako „sześć ksiąg islamu” (*al-kutub as-sitta*), albo „sześcioma prawdziwymi księgami”¹⁴ Spośród autorów „sześciu ksiąg islamu” chyba najczęściej teologiczna myśl muzułmańska odwołuje się do *Buħārīego* i *Muslima*.

Oprócz tych najbardziej normatywnych zbiorów tradycji muzułmańskiej każda z kilku islamskich szkół teologiczno-prawnych posiada swoje katalogi hadisów. I tak na przykład, malikici dysponują zbiorem *Kiāb al-Muwaṭṭa* autorstwa *Mālika ibn Anasa*, szafi’ici mają *Musnad* zebrany przez *Šafi‘ego*, a hanbalici posiadają *Musnad* (cytowanego powyżej) *Aḥmada Ibn Ĥanbala*.

Klasyfikowanie hadisów wymagało wiedzy historycznej i prosopograficznej. Zadaniem muhaddisów było przecież dokładne poznanie biografii osób związanych z procesem przekazywania tradycji wywodzących się od Mahometa, aby ustalić prawdziwość przekazu. W stosunkowo krótkim czasie zaczęto opracowywać krytycznie zgromadzone życiorysy przekazicieli. Powstała nawet specjalna dyscyplina określana *ğarħ wa-ta‘dīl* („rozcinanie i ustalanie prawdziwości”), której zadaniem była weryfikacja hadisów. Ponadto

¹⁰ Wydania: *Sunan*, t. I–II, Al–Qāhira 1313 H./ 1896. Źródła bibliograficzne: *Introduction au Hadith...*, 107–108.

¹¹ Wydania: *Sunan*, Al–Qāhira 1348 H./1930. Źródła bibliograficzne: I. GOLDZIER, *Mohammedanische Studien...*, 250–256; *Introduction au Hadith...*, 107–108.

¹² Wydania: *Sunan*, t. I–VII, Al–Qāhira 1350–1352 H./1931–1933. Źródła bibliograficzne: I. GOLDZIER, *Mohammedanische Studien...*, 250–251; *Introduction au Hadith...*, 113–114..

¹³ Wydania: *Sunan*, t. I–VIII, Al–Qāhira 1348 H./1930. Źródła bibliograficzne: I. GOLDZIER, *Mohammedanische Studien...*, 141; 249–250; *Introduction au Hadith...*, 109–110.

¹⁴ Tradycja *al-kutub as-sitta* została uporządkowana tematycznie w monumentalnym dziele A. J. WENSINCK, *Concordance et Indices de la Tradition Musulmane*, t. I–VIII, Leiden 1933–1989.

powstawały słowniki biograficzne autorytetów¹⁵ i przekazicieli tradycji¹⁶

Muhaddisowie starali się na wszelkie możliwe sposoby chronić teologię muzułmańską przed fałszywymi źródłami. Wszystkie jednak ich szczegółowe metody, klasyfikacje i analizy nie były w stanie wyeliminować dokonanych procesów historycznych. Stworzona przez autorytety islamskie przeszłość była przydatna do rozwoju ówczesnego społeczeństwa muzułmańskiego. Zatem trudno podchodzić do zagadnienia hadisów z punktu widzenia „zamierzonego fałszerstwa”. Nie ulega jednak wątpliwości, że w świetle współczesnych krytycznych badań historycznych trudno przyjąć bezwzględną autentyczność hadisów; są one raczej mieszaniną autentycznej tradycji Mahometa i różnych naleciałości późniejszych epok.

Na tym tle do dziś istnieje zażarty spór pomiędzy autorytetami islamskimi a orientalistami. Kością niezgody jest krytyczne podejście przez europejskich uczonych do tradycji. Muzułmanie oskarżają wręcz orientalistów o świętokradztwo, z kolei europejscy badacze zarzucają islamskim teologom nieliczenie się z faktami i logiką badań naukowych.

Do problemu różnych ocen wiarygodności hadisów, który wynika raczej nie tyle z nieadekwatnych ocen, ile z konsekwencji przyjętej metody badawczej, powrócę w kolejnych artykułach. Również nie w tym miejscu zajmę się skalą i źródłami wpływów obcych na tradycję muzułmańską. Bardziej zasadnicze wydaje się rozwinięcie spostrzeżenia, że hadisy zawierają duży zakres treściowy myśli biblijnej.

Należy pamiętać, że w okresie, kiedy gromadzono hadisy, na terenie świata muzułmańskiego żyły liczne wspólnoty chrześcijańskie.

¹⁵ Słowniki towarzyszy Mahometa: IBN SA‘D (+845), *Kitāb aṭ-ṭabaqāt* („Księga klas”); IBN MANDA (+1005), *Kitāb ma‘rifat aṣ-ṣaḥāba* („Księga poznania towarzyszy Mahometa”); QURṬUBI (+OK. 1070), *Kitāb al-isti‘āb fī ma‘rifat al-aṣḥāb* („Księga zgłębiania wiedzy o towarzyszach Proroka”); ‘IZZ AD-DĪNA IBN AL-ATĪRA (+1233), *Usūd al-ğāba fī ma‘rifat aṣ-ṣaḥāba* („Lwy dżungli, czyli poznanie towarzyszy Proroka”); IBN ḤAĠAR AL-ASKALĀNI, *Al-Iṣāba fī tamyiz aṣ-ṣaḥāba* („Trafne rozróżnienie towarzyszy Proroka”).

¹⁶ Analizę imion przekazicieli hadisów zawiera: IBN MANDA (+1005), *Fath al-bāb fī āl-kunā wa al-alqāb* („otwarcie bram w sprawie przydomków i nazwisk”).

Koegzystencja tych dwóch wspólnot wyznających monoteizm była źródłem wzajemnych oddziaływań. Wydaje się, że chrześcijaństwo wywierało bardzo silny wpływ na świat muzułmański, zwłaszcza, że wyznawcy islamu w pierwszych wiekach hidżry skazani byli poniekąd na wykorzystywanie wielu zdobyczy kulturalnych znajdujących się w posiadaniu chrześcijan.

Z potężnego skarbcza tradycji muzułmańskiej wybrałem kilka hadisów zawierających elementy biblijne. Większość z nich przynależy do najbardziej poważanego przez muzułmanów zbioru *al-kutub as-sitta*. Jeden jest pochodzenia malickiego z dzieła *Kiāb al-Muwaṭṭa* autorstwa *Mālīka ibn Anasa*. Uwzględniłem również opinię do sury 32, jaką przytacza *Buḥārī* w swoim komentarzu koranicznym.

Podobieństwa biblijne w prezentowanych hadisach są dwójakie. Pierwszą grupę stanowią analogie w sensie szerszym, a więc idee zaczerpnięte z Pisma Świętego, ale przedstawiane w nowej szacie. Natomiast do drugiego typu podobieństw wypada zaliczyć dosłowne cytaty lub bardzo zbliżone do biblijnych sformułowań, które przejęła tradycja muzułmańska. Do tej ostatniej grupy należy np. hadis, który przekazał *Buḥārī*, w swoim *Tafsīr*, do sury 32: „Przygotowałem dla mych wiernych sług, to co ani oko nie widziało, ani ucho nie słyszało [...]” Analogia biblijna do 1 Kor 2, 9 jest uderzająca: „ani oko nie widziało, ani ucho nie słyszało, ani serce człowieka nie zdoła pojąć, jak wielkie rzeczy przygotował Bóg tym, którzy Go miłują”¹⁷ Poszukiwania etiologii tego Pawłowego wersu odsyłają nas do myśli semickiej I wieku po Ch. Jedni sądzą, że 1 Kor 2, 9 stanowi jakąś kombinację Iz 64, 3 z Jr 3, 16, inni wskazują na apokryficzne pochodzenie tego wersu najprawdopodobniej z *Apokalipsy Eliasza*¹⁸ Tak czy inaczej, wydaje się, że fragment ten jest bądź efektem redakcji św. Pawła, bądź zaczerpniętym przez Apostoła Narodów powiedzeniem znanym w środowisku żydowskim, które powstało jako parafratystyczne omówienie Iz 64, 3 i Jr 3, 16. W późniejszych wiekach, z racji swego semickiego pochodzenia i ekspansji

¹⁷ Por. też 1 Kor 2, 9 w przekładzie arabskim:

ما لم تر عين ولم تسمع أذن ولم يخطر بال إنسان ما أدّه الله للذين يحبونه.

¹⁸ Por. E. OSTY, *Les épîtres de Saint Paul aux Corinthiens*, Paris 1959, 28.

chrześcijaństwa, wers ten został przyswojony w świecie arabskim i jako ما لا عين رأت، ولا أُذُن سمعت trafił do hadisów.

Inny typ analogii biblijnych u *Buḥārīego* odnajdujemy we fragmencie *Tawḥīd*, 9: „Jeśli wspomni Mnie [mój sługa] wśród zebranych, i Ja wspomnę go pośród najlepszych z nich” W cytowanym hadisie odnajduję podobieństwa w sensie szerszym do Mt 10, 32: „Do każdego więc, który się przyzna do Mnie przed ludźmi, przyznam się i Ja przed moim Ojcem, który jest w niebie” Rzecz jasna, ta ewangeliczna myśl została zmodyfikowana w tradycji muzułmańskiej przez pozbawienie jej elementów trynitarnych niezgodnych z duchem islamu. Stąd w *Tawḥīd*, 9 nie występuje Jezus i Ojciec, lecz tylko sam Bóg. Natomiast przejęta została cała konstrukcja myślowa: kto przyzna się do Boga, może liczyć na to, że Bóg przyzna się do niego w niebie. To ostateczne odniesienie, które Mt 10, 32 wyraża słowami „przed moim Ojcem, który jest w niebie” (Mt 10, 33), *Tawḥīd*, 9 sygnalizuje wyrażeniem zebraniem „najlepszych z nich” (في ملا خير منهم).

W sensie szerszym spotyka się również analogię biblijną u *Muslima* (*Faḍā'il*, 9). Wyrażenie „Bóg cię pokochał, tak jak ty pokochałeś brata w nim” (بأ ن الله قد أحبك كما أحبته فيه) koresponduje z Janowymi stwierdzeniami „kto miłuje, narodził się z Boga” (1 J 4, 7), „jeżeli miłujemy się wzajemnie, Bóg trwa w nas” (1 J 4, 12), czy negatywnym ujęciem „kto nie miłuje brata [...] nie może miłować Boga” (1 J 4, 20). Niezależnie od tego, czy فيه („w nim”) odniesiemy do samego człowieka, czy też Boga¹⁹, sens tekstu zdradza wyraźną relację do analogii Janowych, w których podkreśla się ścisły związek pomiędzy miłością Boga i bliźniego w życiu każdego wierzącego. Jest to niewątpliwie echo przykazania miłości bliźniego, które często wzmiankowane są w Nowym Testamencie (por. np. Mt 5, 43–46; 19, 19; 22, 37; Mk 12, 30–33; Łk 6, 32–35; 10, 27; J 13, 34 15, 12). Zresztą biblijna przestroga „Wszystko, co uczyniliście jednemu z tych braci moich najmniejszych, Mnieście uczynili” (Mt 25, 40) znajduje odzwierciedlenie u *Muslima* (*Birr* 55): „Moi słudzy, zaprawdę

¹⁹ كما أحبته فيه w całym kontekście hadisu można tłumaczyć dwojako: bądź „tak jak ty pokochałeś go w Nim” (czyli w Bogu), bądź „tak jak ty pokochałeś go w nim (sobie)”

powstrzymywałem się usilnie od niesprawiedliwości i zabraniam czynić ją wam wobec bliźnich, więc nie czyńcie niesprawiedliwości wobec nikogo²⁰» (يا عبادي إني حرمت الظلم على نفسي و جعلته) (بينكم محرماً فلا تظالموا).

W malickiego pochodzenia hadisie ze zbioru *Mālika ibn Anasa (Muwaṭṭāʾ, Šiʿr, 16)* wyakcentowana została ewangeliczna myśl o wspólnotowym charakterze modlitwy i przeżywaniu chrześcijaństwa: „Moja miłość została przyobiecana dla tych, którzy kochają się nawzajem w Moje imię, dla tych, którzy się gromadzą w imię Moje, dla tych, którzy odwiedzają się w Moje imię, dla tych, którzy odwiedzają się w Moje imię, i dla tych, którzy ofiarują sobie nawzajem (swe dobra) w imię Moje” (وجبت محبتي للمتحابين فيّ، والمتجا لسين فيّ) (والمتراورين فيّ و المتبا ذ لين فيّ) «.

Hadis ten posiada wyraźne analogie do Mt 18, 20: „Bo gdzie są dwaj albo trzej w imię moje, tam jestem pośród nich” Adaptacja tej biblijnej myśli jest zrozumiała w świetle akcentowanego mocno w islamie wymiaru solidarności społecznej. Być może celem podkreślenia tak ważnych dla muzułmanów więzów wspólnotowych nie wahano się wykorzystywać różnych tradycji, również mądrości biblijnej na ten temat.

Echa ewangelicznych fragmentów Łk 11, 9–13 (szczególnie wersów 9–10 „proście, a będzie wam dane”, „każdy [...], kto prosi otrzymuje”), Mk 11, 24 („o co w modlitwie prosicie, stanie się wam”) i J 16, 23 („o cokolwiek byście prosili Ojca, da wam”²¹) spotykamy m. in. u *Buhāriego* we fragmentach: „Kto Mnie woła, bym mu odpowiedział? Kto Mnie pyta, abym mu dał odpowiedź? Kto Mnie błaga o miłosierdzie, bym mu przebaczył?” (من يد عوني فاستجيب له؟) (Daʿawāt, 8) oraz „O cokolwiek by Mnie prosił, to by otrzymał. Jeśli szukałby schronienia u Mnie, znajdzie je” (ولئن استعاذني لأعطيته، وإن سألني لأعطيته، ولئن استعاذني لأعطيته، وإن سألني) (Riqāq, 38). Wspomniane fragmenty biblijne mówią

²⁰ Inne analogie biblijne: Mt 5, 43–46; 19, 19; 22, 37; Mk 12, 33; Łk 6, 35; J 13, 34–35; 15, 12; 15, 17; Ga 5, 14.

²¹ W przekładzie arabskim: إن كل ما طلبتم من آلب بأ سمي يعطيكم

o skuteczności próśb zanoszonych do Ojca w imię Jezusa. Chrześcijanie mogą zwracać się do Ojca we wszystkich sprawach, i zostaną one wysłuchane jako prośby samego Syna. W koncepcji muzułmańskiej modlitwy prośby w *Da'awāt*, 8 i *Riqāq*, 38 występuje również przeświadczenie o miłosiernym Bogu wysłuchującym prośby wiernego. Jedyną, ale zasadniczą, różnicą jest fakt, że w hadisach nie występują – co jest rzeczą zrozumiałą – żadne relacje trynitarnie w kontekście kierowanej do Boga prośby.

Przedmiotem próśb zanoszonych do Boga są przede wszystkim najbardziej elementarne potrzeby człowieka. Jest rzeczą znamionną, że podobnie jak w Biblii, prośby do Boga nie mogą być kierowane w klimacie obojętności na potrzeby bliźnich. Ciekawym hadisem, który zdaje się łączyć biblijne tradycje na temat modlitwy prośby Łk 11, 9–13, Mk 11, 24; J 16, 23 z fragmentami Mt 25, 35–36 („Bo byłem głodny, a daliście Mi jeść, byłem spragniony, a daliście Mi pić [...], byłem nagi, a przyodzialiście Mnie [...]”) jest *Birr* 55 redakcji *Muslima*: „Moi słudzy, wszyscy cierpicie głód, z wyjątkiem tego, którego nakarmiłem, jeśli cierpicie głód, proście a nakarmię was²², Moi słudzy, wszyscy jesteście nadzy, z wyjątkiem tego, którego przyodziałem, jeśli prosicie aby was ubrano, przyodzieję was²³” (يا عبا دي گلکم جائع إلا من أطعمته فاستطعموني أطعمکم، يا عبا دي (گلکم عار إلا من كسوته فاستكسوني أكسکم).

Ważnym tematem w hadisach jest miłosierdzie Boga wyrażające się w przebaczeniu człowiekowi win: „Moi słudzy, zaprawdę czynicie źle nocą i w dzień, a ja odpuszczam wam wszystkim winy, jeśli prosicie o przebaczenie, przebaczę wam” (يا عبا دي إتكم تخطنون بالليل ولنهار وأنا أغفر الذنوب جميعاً فاستغفروني أغفر لكم، – *Muslim*, *Birr* 55)²⁴ Można dopatrywać się tutaj echa Modlitwy Pańskiej: „przebacz nam nasze grzechy” (Łk 11, 4). Jeszcze inną analogię do słów modlitwy „Ojcze nasz” („nie dopuść, byśmy ulegli

²² Inne analogie biblijne na temat Boga, który żywi człowieka: Ps 146, 7; Ez 18, 7; Łk 1, 53.

²³ Inna analogie biblijne na temat Boga, który ubiera człowieka Ez 18, 7.

²⁴ Analogie biblijne: Lb 14, 18; Ps 99, 8; Mi 7, 18–19.

pokusie” Łk 11, 4) zauważa się w hadisie ze zbioru *Buḥārīego* (*Riqāq*, 38): „a Ja nienawidzę wodzić go [mego sługi] na pokuszenie”

تو أنا أكره مساءته

Tradycja muzułmańska posiada również wiele staro- i nowotestamentalnych aspektów dotyczących przemijalności i kruchości świata, sprawiedliwości Bożej i rzeczy ostatecznych człowieka. *Buḥārī* (*Riqāq*, 38) i *Tirmidī* (*Zuhd*, 25) przekazują przepiękny hadis na temat znikomości ziemskiego życia „Bądź w świecie jakbyś był obcym albo przechodniem”:

كن في الدنيا كأنك غريب أو عابر سبيل

W nowotestamentalnej perspektywie 2 Kor 5, 6 i Hbr 11, 13 wskazują na życie człowieka, które jest tylko przejściowym pielgrzymowaniem. Dlatego ważniejsze od długiego ziemskiego życia, które bezlitośnie przemija, jest prowadzenia życia zgodnie z wolą Boga. Hadis ze zbioru *Muslima* (*Birr*, 55) przypomina: „Moi słudzy, wszyscy błądziecie, za wyjątkiem tego, którego prowadziłem drogą prawą, proście o przewodnictwo, a poprowadzę was”:

يا عبادي گلكم ضال إلا من هديته فاستهدوني أهدكم

Idea posłuszeństwa woli Bożej i prośby Boga o kierowanie życia na „drogę prawą” obecna jest zarówno w Starym jak i Nowym Testamencie. Można tego znaleźć bardzo dużo przykładów, poprzestaną na wymienieniu niektórych: Ps 5, 9; 25, 5; 27, 11; 31, 4; 43, 3; 48, 15; 119, 35; 139, 24; Ga 5, 13.

Miłosierdzie i cierpliwość Boga nie przekreśla sprawiedliwości Stwórcy. Dlatego idea odpłaty wiecznej pojawia się dość często w hadisach. We wspomnianym już wiele razy hadisie *Muslima* (*Birr*, 55) czytamy: „Moi słudzy, jeśli takie będą czyny wasze, jak je wymieniałem, później zapłacę wam za nie sprawiedliwie; kto znajdzie dobro, niech chwali Boga, a kto znajdzie coś innego, niech nie wini nikogo innego poza sobą”²⁶ (por. np. bogacza w przypowieści o Łazarzu Łk 16, 25: „Wspomnij, synu, że za życia otrzymałeś swoje

²⁵ Analogie biblijne: Mt 6, 13; 26, 41; Mk 14, 38; Łk 11, 4; Jk 1, 13.

²⁶ يا عبادي إنما هي أعمالكم أحصيها لكم ثم أوفيكم أيها فمن

وجد خيرًا فليحمد الله ومن وجد غير ذلك فلا يلومن إلا نفسه

dobra, a Łazarz przeciwnie, niedołą; teraz on tu doznaje pociechy, a ty męki cierpisz”). Tenże *Muslim* przekazuje w *Faḍā'il*, 9 jeszcze inną tradycję: „Zaprawdę Bóg mówi w Dniu Zmartwychwstania: «Gdzie są ci, którzy pokochali Moją chwałę? Dziś ocenię ich Moim cieniem, w dniu, kiedy nie ma cienia ponad Mój»»²⁷ Wydaje się, że idea „cienia Boga” przedostała się do tradycji muzułmańskiej z Biblii. Potwierdzają to wyraźnie psalmy: „synowie ludzcy przychodzą do Ciebie, chronią się w cieniu Twych skrzydeł” (Ps 36, 8; zob. też Ps 63, 8), „Kto przebywa w piecy Najwyższego i w cieniu Wszechmocnego mieszka [...]” (Ps 91, 1) „wielkość Jego niezgłębiona” (Ps 145, 3).

*

W wybranych hadisach można zaobserwować wiele warstw posiadających bliższe lub dalsze analogie staro- i nowotestamentalne, które nawiązują głównie do modlitwy prośby, przykazania miłości bliźniego, miłosierdzia i sprawiedliwości Boga, eschatologii. Należy jednak pamiętać, że liczba tych utworów jest tak wielka, że przeanalizowane tylko ośmiu przykładów nie pozwala na precyzyjne specyfikacje procentowego udziału poszczególnych tradycji biblijnych w hadisach. Z drugiej strony przedstawione powyżej przykłady z całą pewnością wskazują na silne oddziaływania chrześcijaństwa na kształtującą się tradycję muzułmańską. Można więc bez nadinterpretacji przyjąć tezę, że idee chrześcijańskie (biblijne) inspirowały nie tylko samego Mahometa, lecz również muzułmanów w pierwszych wiekach hidżry.

«إن الله يقول يوم القيامة: أين المتحابو بجلالي؟ اليوم أظلمهم في ظلي
يوم لا ظل إلا ظلي.»

DIE BIBLISCHEN EINFLÜSSE IN DIE MOSLEMISCHEN TRADITION. DIE
ANALYSE AUSGEWÄHLTER HADITH (*ḥadīṭ*) AUS DEN HADITH-
SAMMLUNGEN DER *Buḥārī*, *Muslim*, *Mālik ibn Anas* UND *Tirmidī*

ZUSAMMENFASSUNG

Die *Sunna* umfaßt alle Texte, in denen vom Propheten ausgesprochene Worte aufgezeichnet sind, und den Bericht über sein Wirken. Der moslemische Termin dafür ist حديث (*ḥadīṭ* Plural *aḥādīṭ*, „die Aussprüche“). Die *ḥadīṭ* zu sammeln, zu klassifizieren und zu prüfen auf ihre Echtheit, ist eine der ersten Aufgaben der islamischen Gemeinschaft. Der *ḥadīṭ* besteht aus zwei Teilen: dem Text selbst (*matn*) und dem Namen dessen, der den Vorfall berichtet. Die Texte, *matn*, behandeln gewöhnlich in einer sehr anschaulichen Form alle Themen, die das Leben des Gläubigen als Person oder als Mitglied der moslemischen Gemeinschaft betreffen. Dieser Artikel präsentiert die biblischen Einflüsse über die moslemische Tradition (*ḥadīṭ*), die zweiflos sehr stark waren (z. B. مَا لَا عَيْنٌ رَأَتْ، وَ لَا أُذُنٌ سَمِعَتْ ist fast identisch mit 1 Kor 2,9). Die biblischen Einflüsse, die ich in diesem Artikel aufgezeigt habe, behandeln die Gebete (auch die Elemente des Gebets des Herrn), das Gebot der Nächstenliebe, das Erbarmen und die Gerechtigkeit Gottes und die Eschatologie (Vorstellung von den „Lezten Dingen“).