

## **Człowiek Doskonały jako wzorzec do urzeczywistnienia na ścieżce sufickiej**

### **The Perfect Man as a model to be realized on the Sufi path**

#### **Streszczenie**

W artykule zaprezentowano koncepcję Człowieka Doskonałego w tradycji sufickiej zarówno w ujęciu klasycznym, jak i współczesnym – na przykładzie Idriesa Shaha. Idea ta wyraża najwyższy etap ludzkiego rozwoju. Człowiek Doskonały, jako archetyp, reprezentuje pełnię ludzkiej świadomości i poznania możliwą do osiągnięcia poprzez oczyszczenie umysłu z iluzji i ograniczeń związanych z konwencjonalnym „Ja”. Proces ten obejmuje dezintegrację indywidualnej tożsamości (*fana*) i ponowną integrację w odniesieniu do istoty człowieka (*baka*). Autorzy sufickiej tradycji, tacy jak Ibn El-Arabi, Suhrawardi czy El-Ghazali, wskazują na konieczność wyzwolenia umysłu z uwarunkowań i identyfikacji z nietrwałymi aspektami ludzkiej natury. Stan docelowy związany jest z wiecznością i nieśmiertelnością, wykracza poza ograniczenia czasu i przestrzeni, oferując jednostce pełną wolność oraz doświadczenie harmonii i jedności z rzeczywistością. W artykule wskazane jest także znaczenie duchowej miłości jako siły napędzającej proces transformacji. W oparciu o klasyczne teksty sufickie oraz współczesne interpretacje idea Człowieka Doskonałego przedstawiona jest nie tylko jako cel indywidualnej praktyki, lecz także jako uniwersalna wizja duchowego potencjału człowieka.

#### **Abstract**

The article presents the concept of the Perfect Man in the Sufi tradition, both in classical and contemporary terms – based on Idries Shah. This idea expresses the highest stage of human development. The Perfect Man, as an archetype, represents the fullness of human consciousness and knowledge that can be achieved by purifying the mind of the illusions and limitations associated with the conventional Self. This process includes the disintegration of individual identity (*fana*) and reintegration in relation to the essence of man (*baka*). Authors of the Sufi tradition, such as Ibn El-Arabi, Suhrawardi or El-Ghazali, point to the necessity of liberating the mind from conditioning and identifying with the impermanent aspects of human nature. The target state is associated with eternity and immortality, goes beyond the limitations of time and space, offering the individual full freedom and the experience of harmony and unity with reality. The article also indicates the importance of spiritual love as a

driving force of the transformation process. Based on classical Sufi texts and contemporary interpretations, the idea of the Perfect Man is presented not only as the goal of individual practice, but also as a universal vision of human spiritual potential.

**Słowa kluczowe:** sufizm, Idries Shah, doskonałość, duchowość, wolność

**Keywords:** sufism, Idries Shah, perfection, spirituality, freedom

## **Wprowadzenie**

Koncepcja Człowieka Doskonałego odgrywa kluczową rolę w tradycji sufickiej jako ideał, który jednocześnie stanowi cel duchowego rozwoju oraz model realizacji pełni człowieczeństwa. W doktrynie sufizmu ten archetyp odnosi się do najwyższych stanów świadomości, umożliwiających przekroczenie indywidualnych ograniczeń i osiągnięcie jedności z uniwersalną prawdą. Człowiek Doskonały nie jest jedynie teorią filozoficzną czy duchowym ideałem, lecz także praktycznym wskazaniem drogi ku samorealizacji, wymagającej oczyszczenia umysłu, dyscyplinowania ego oraz zmiany identyfikacji z przemijającym „Ja” na rzecz uniwersalnego i wiecznego „Ja”. W artykule omówione zostaną kluczowe aspekty tej koncepcji, w tym jej ontologiczne, poznawcze i etyczne implikacje, a także rola, jaką pełni w procesie transformacji duchowej na sufickiej ścieżce. Zostaną wykorzystane przede wszystkim współczesne teksty Idriesa Shaha, ale ponieważ czerpał on z filozofów i mistyków klasycznych, to jego myśl zostanie osadzona w szerszym kontekście.

W tradycji sufickiej pojawia się kilka określeń najwyższego etapu rozwoju człowieka: „nowy człowiek”, „prawdziwy człowiek” czy też „człowiek doskonały”. Idries Shah wskazuje, że wszystkie te terminy były używane w odniesieniu do takiej aktywności, która była nazywana „tajemnicą” czy też stanem „ukrytym” lub „początkowym”<sup>1</sup>. Oznacza to, że choć stan opisywany przez koncepcję Człowieka Doskonałego odnosi się do cech inicjujących (*arché*) bycie człowiekiem, to jednak pozostaje on dla większości przedstawicieli gatunku ludzkiego nieodkryty i nieznan.

## **Doskonalenie umysłu**

Jak wskazuje Elżbieta Wnuk-Lisowska, stan Człowieka Doskonałego wiąże się przede wszystkim z funkcją poznawczą człowieka. Opisując cel sufizmu Shah podkreśla

---

<sup>1</sup> I. Shah, *Learning how to learn*, London 2017, s. 340.

„doskonalenie ludzkiego umysłu i czynienie go dopełnionym”<sup>2</sup>. Kompletny czy też dopełniony stan umysłu bywa różnie określany przez sufich. Przykładowo Ibn El-Arabi<sup>3</sup> nazywa go świetlistością umysłu, najgłębszym Ja, najczystsza duszą, a Suhrawardi stosuje takie terminy jak: nasz anioł, niebiańska połowa, doskonała natura czy świetlista natura<sup>4</sup>. Umysł funkcjonujący w ten sposób umożliwia poznanie, które Shah nazywa wyższym postrzeganiem<sup>5</sup>.

Choć poprzez umysł manifestują się destrukcyjne skłonności natury ludzkiej (*nafs*), to nie wyklucza to jego doskonałości. Jak mówi Shah: „W tym samym umyśle jest wieczność, ciągłość, oparcie. Sufizm zajmuje się uniesmiertelnieniem ludzkiej świadomości poprzez jej źródło w umyśle”<sup>6</sup>. Zatem kluczowym aspektem doprowadzenia do poznania prawdy jest oczyszczenie umysłu z zaciemnień i zasłon. Cel, który ma być dzięki temu osiągnięty, można nazwać prawdziwym oparciem i jest związany z nieśmiertelnością i wiecznością, czyli jakościami, które powszechnie przypisuje się Bogu (*arché*) lub bytowi, a których źródło jest jednak obecne w ludzkim umyśle.

Aby osiągnąć taki stan umysłu, trzeba go oczyścić lub wyzwolić z uwarunkowań, którymi zwyczajnie funkcjonujący umysł jest obciążony<sup>7</sup>. Poza dyscyplinowaniem *nafs* i doskonaleniem charakteru konieczna jest także praca z rozpoznawaniem różnych przyjmowanych przekonań jako zasłon oddzielających umysł od prawdy. Jedną z takich zasłon jest identyfikacja z Ja i przypisywanie istnienia temu, czego charakterystyką jest przemijanie, a zatem co może pojawiać się i znikać, być i nie być, czyli czego istnienie jest czasowe i niepewne. Taki rodzaj istnienia nie spełnia warunków trwałości, czyli można mówić o jego istnieniu co najwyżej metaforycznie. Indywidualne przejawianie się jednostki w świecie jest zjawiskiem nietrwałym, jeśli zatem umysł się z nim jednoczy poprzez identyfikację i przyjmowanie tożsamości opartej na Ja, to nie uzyskuje doskonałych cech opisanych przez Shaha. Jednak wskazuje on, że źródło wieczności i nieśmiertelności może być odnalezione w samym umyśle i wówczas można mówić o Człowieku Doskonałym.

---

<sup>2</sup> I. Shah, *The Way of the Sufi*, London 2015, s. 6. Por. „...the Sufi objective is towards the perfectioning or completing of the human mind” [tłum. UO]. W polskim przekładzie T. Bieronia brakuje fragmentu mówiącego o umyśle dopełnionym czy też kompletnym, por. I. Shah, *Droga Sufich*, T. Bieroń (tłum.), Poznań 2009, s. 13.

<sup>3</sup> Nazwiska oraz arabskie i perskie terminy sufickie zapisano zgodnie z transkrypcją zastosowaną w pozycjach Idriesa Shaha.

<sup>4</sup> E. Wnuk-Lisowska, *Islam*, Kraków 2015, ss. 87-92.

<sup>5</sup> I. Shah, *The Commanding Self*, London 2019., s. 181.

<sup>6</sup> I. Shah, *The Sufis*, London 2015, s. 15. Por. „In the same mind there is eternity, continuity, support. Sufism is concerned with the perpetuation of the human consciousness through its source in the mind” [tłum. UO].

<sup>7</sup> *Ibid.*, s. 108.

## Odkrycie uniwersalnej tożsamości

Temat związku pomiędzy stanem umysłu a zmianą identyfikacji i odniesieniem do ontologicznej tożsamości podejmuje między innymi Abdol Reza Arasteh. Zwraca on uwagę na to, że rozwijanie świadomości ku wyższym stanom, pozwala jednostce zarówno uświadomić sobie swoje możliwości, jak i wyznaczyć podstawowy cel życia, jakim jest stan ufności i zjednoczenie ze wszystkimi<sup>8</sup>. Może się to wydarzyć poprzez dotarcie do tożsamości, która jest oparta na istocie człowieka, a nie indywidualnych przypadłościach. W tym kontekście Arasteh przeciwstawia prawdziwe i uniwersalne Ja, które jest wolne od egoizmu i uwidacznia „człowieka w pełni urodzonego”, człowieka doskonałego i uniwersalnego<sup>9</sup>, oraz społeczne i konwencjonalne Ja, od identyfikacji z którym uwalnia się człowiek rozwijający się duchowo. Aby to stało się możliwe, niezbędna jest intuicja, że to, kim się jest obecnie, nie jest tym samym, kim można się stać<sup>10</sup>. Ta sytuacja braku odpowiedniości między przeczuwanymi możliwościami i aktualnie dostępnym sposobem istnienia może wskazywać na fundamentalną niekompletność rodzaju ludzkiego, o której mówił Shah<sup>11</sup>, a która jest wynikiem tego, że człowiek nie odwołuje się w swoich czynach do własnej istoty, lecz wyraża swoim postępowaniem niedoskonałość ludzkiej natury. Nawiązując do myśli El-Ghazalego Shah pisze, że: „Według sufich celem ludzkości jest odzyskiwanie esencjonalnej części człowieczeństwa. Oddzielenie człowieka od jego istoty jest przyczyną jego dysharmonii i niespełnienia”<sup>12</sup>. W tym kontekście Suhrawardi mówi o tęsknocie za „niebiańską połową duszy”<sup>13</sup>, co Sayyed H. Nasr komentuje w następujący sposób:

...ludzka dusza w tym świecie jest zawsze nieszczęśliwa i szuka swojej drugiej połowy, swojego niebiańskiego „alter ego”. Nie osiągnie radości i ostatecznej szczęśliwości, dopóki nie zjednoczy się ze swą duchową jaźnią, którą musi się „stać”, aby „być”. To znaczy, musi się stać tym, czym naprawdę „jest”<sup>14</sup>.

Co to jednak oznacza stać się tym, kim się naprawdę jest? Odpowiedź na to pytanie zawarta jest między innymi w *Księdze ksiąg*: „Kiedy zdasz sobie sprawę

---

<sup>8</sup> A.R. Arasteh, *Psychology of the Sufi Way to Individuation*, [w:] *Sufi studies: East and West*, L.F. Rushbrook Williams (red.), New York 1974, ss. 99-100.

<sup>9</sup> *Ibid.*, s. 101. Por. „...a real self, a thoroughly-born man, a perfect and universal man” [tłum. UO].

<sup>10</sup> *Ibid.*, ss. 100-101.

<sup>11</sup> I. Shah, *A Perfumed Scorpion*, London 2017, s. 7.

<sup>12</sup> I. Shah, *The Sufis*, *op. cit.*, s. 236. Por. „The regeneration of an essential part of humanity, according to the Sufis, is the goal of mankind. The separation of man from his essence is the cause of his disharmony and unfulfilment” [tłum. UO].

<sup>13</sup> E. Wnuk-Lisowska, *Islam*, *op. cit.*, s. 88.

<sup>14</sup> H. Nasr, *Three Muslim Sages*, New York 1997, ss. 73-74, za: E. Wnuk-Lisowska, *Islam*, *op. cit.*, s. 88.

z różnicy między pojemnikiem a zawartością, posiadasz wiedzę”<sup>15</sup>. Zatem zasadniczy obszar wiedzy, którą jest zainteresowany człowiek doskonalący się duchowo, dotyczy prawidłowego rozróżnienia między istotą a przypadłością. Jak podaje Wnuk-Lisowska: „Dar »rozróżniania« umożliwia mu prawdziwą wiedzę o rzeczywistości, pozwala dostrzegać w zwykłych rzeczach symbole Rzeczywistości i wiedzieć, czym jest jego *lasut* (boski aspekt człowieka) i *nasut* (aspekt jedynie ludzki)”<sup>16</sup>. Wiedza ta objawia się między innymi w porzuceniu identyfikowania się z nietrwałym Ja na rzecz zjednoczenia umysłu z tym, co nie może przestać być, dzięki czemu umysł doświadcza wieczności.

Inną wskazówką na temat tego, czym naprawdę jest człowiek, może być wiersz Sanaiego *Ukryty skarb*<sup>17</sup>:

Obal *ja*, by odnaleźć Siebie.

Po cóż martwić się o gwiazdy,  
kiedy jesteś niebem.

Świat pełen jest oczywistych rzeczy,  
lecz ty –  
ty jesteś ukrytym skarbem.

Pamiętaj i raduj się –  
ty jesteś swoim światem.

Tytuł utworu nawiązuje do popularnego w sufizmie hadisu typu *kudsi*, czyli świętej sentencji, którą uważa się za słowa Boga przekazane Mahometowi: „Byłem ukrytym skarbem, który pragnął zostać poznany, dlatego stworzyłem świat”<sup>18</sup>. Stwierdzenie, że „ty jesteś ukrytym skarbem” wskazuje na podobieństwo istoty człowieka z cechami, które przypisuje się Bogu. Odkrycie tego skarbu jest domeną umysłu, który może zjednoczyć się z upragnionym przedmiotem.

## Rola miłości

O tym zjednoczeniu mówi się w sufizmie używając metafory miłości, kochanka i ukochanego, która wskazuje na trzy ważne aspekty tego procesu: podmiot poznający (kochanek), przedmiot poznawany (ukochany) i silne pragnienie zjednoczenia przedmiotu z

---

<sup>15</sup> I. Shah, *The Book of the Book*, London 2016, s. 5. Por. „When you realise the difference between the container and the content, you will have knowledge” [tłum. UO].

<sup>16</sup> E. Wnuk-Lisowska, *Islam*, *op. cit.*, s. 87.

<sup>17</sup> Sanai, za: D.R. Fiderer, S. Fiderer (red.), *Alchemia miłości*, B. Gałkowski, P. Domachowska-Gałkowska (tłum.), Warszawa 2012, s. 27. W przekładzie zastosowano następujący zapis nazwiska: Sana`i.

<sup>18</sup> J.E. Campo (red.), *Encyclopedia of Islam*, New York 2009, s. 279.

podmiotem (miłość). Na ścieżce sufickiej owe dwa obiekty, które mają być rozpoznane jako tożsame nazywane są „ja” i „ty”, a w języku bardziej metaforycznym „kochanek” i „ukochany”. Arasteh podkreśla, że „Sufizm to wewnętrzne doświadczenie prowadzące do identyfikacji z obiektem pożądania. Niezbędny do tego [...] jest obiekt pożądania, tak zwany ukochany, lub – jak kto woli – idealne ego”<sup>19</sup>. Proces identyfikacji przejawia się w relacji kochanek – ukochany, czyli „ja” – „ty”. Problem typowego człowieka polega między innymi na tym, że umysł może zjednoczyć się z dowolnym pożądanym obiektem<sup>20</sup>, a nie tylko z tym, który daje doświadczenie wieczności i trwałości. Aby stało się możliwe zjednoczenie umysłu z tym, co nie może przestać być, musi on być opróżniony z czegokolwiek innego, musi być całkowicie uwolniony od przejawów egoizmu. Jest to zjednoczenie z istnieniem, dzięki czemu możliwe staje się doświadczenie życia, które nigdy nie ustaje, o czym mówi Rumi w wierszu *Odnaleźć Życie*<sup>21</sup>:

Prawdziwa miłość to nic innego,  
jak pić wieczności wino.

W tym stanie dusza,  
szukając życia,  
najpierw musi zginąć –

lecz ja chciałem na odwrót!

Pomyślałem:  
„Najpierw poznam, potem zaś umrę”.  
On odpowiedział:  
„Ktokolwiek mnie poznaje, nigdy nie umiera”.

Opisana dusza, która musi zginąć, to wszelkie przejawy identyfikacji z przemijającym Ja, z aspektem jedynie ludzkim (*nasut*). Jak podaje Andrzej Szyszko-Bohusz, w opisywanym stanie dokonuje się: „nie tyle przebóstwienie osoby ludzkiej, ile raczej ogołocenie jej z ludzkich atrybutów i utożsamienie się z atrybutami boskimi”<sup>22</sup>. Te atrybuty obrazują doskonałe stany, z którymi umysł jednocząc się, doświadcza tego, co nie ma początku i końca. Zjednoczenie kochanka i ukochanego oznacza związek pomiędzy „ja” a „ty”, który opiera się na tak znacznym podobieństwie, że następuje rzeczywista zastępowalność. Sufi odkrywa, że ontologiczna, uniwersalna w swej istocie tożsamość człowieka może i powinna

---

<sup>19</sup> A.R. Arasteh, *Psychology of the Sufi Way to Individuation*, op. cit., s. 95. Por. „Sufism was an inner experience that led to identification with one's object of desire. Essential to this [...] has been the object of desire, the so-called beloved, or if you prefer, the ideal-ego” [tłum. UO].

<sup>20</sup> *Ibid.*, s. 95.

<sup>21</sup> J. Rumi za: D.R. Fideler, S. Fideler (red.), *Alchemia miłości*, op. cit., s. 26.

<sup>22</sup> A. Szyszko-Bohusz, *Hinduizm, buddyzm, islam*, Ossolineum, Wrocław 1990, s. 189.

zastąpić psychologiczną, konwencjonalną, indywidualną tożsamość. W tym przypadku te cechy, które nie stanowią o podobieństwie „ja” i „ty”, ostatecznie nie stanowią też o esencjonalnym człowieczeństwie. To, co jest istotą człowieka, z czym jednostka w adekwatny sposób może się utożsamić, jest całkowicie niezależne od jego indywidualnych cech. Dzięki tej przemianie dla Człowieka Doskonałego jawne staje się to, co dla przeciętnego człowieka pozostaje zakryte i nieznanne: „Najwyższy Allah pozostaje ukryty przed tymi, którzy poszukują i próbują zobaczyć Go za pomocą zmysłów lub wyobrażeń, jest jawny dla tych, którzy poszukują poznania Go poprzez zrozumienie skarbu mądrości i umysłu, którymi ich obdarzył”<sup>23</sup>.

### **Ostateczne stopnie doskonałości**

W omawianym procesie zmiany identyfikacji tradycja suficka wyodrębnia dwa ważne momenty określone terminami technicznymi *fana* i *baka*. Pierwszy oznacza unicestwienie odniesienia do Ja, co można także rozpatrywać w kategoriach dezintegracji konwencjonalnej tożsamości, a drugi to ponowna integracja – tym razem w odniesieniu do ontologicznej tożsamości<sup>24</sup>. Scarabel stwierdza, że: „Sufizm jest zatem zasadniczo metodą, która ma na celu doprowadzenie aspiranta do kontemplacji Rzeczywistości w granicach możliwości”<sup>25</sup> i wydaje się, że tę granicę wyznacza porzucenie Ja na rzecz identyfikacji z egzystencją, dzięki czemu można w bezpośredni sposób doświadczać życia<sup>26</sup>. Peter Brent podaje, że sufi zamiast poznawać życie z pewnej odległości, po prostu sam jest życiem<sup>27</sup>. „Dlatego – jak pisze Shah – dla derwisza pozorne zerwanie, które ma miejsce podczas konwencjonalnej śmierci fizycznej, nie istnieje”<sup>28</sup>. U Człowieka Doskonałego następuje identyfikacja z życiem i procesem ciągłego tworzenia, dzięki czemu jednostka staje się wolna<sup>29</sup>. Wolność ta dotyczy także śmierci, na co wskazuje Ali<sup>30</sup>: „Mędrzy są pochodniami oświetlającymi drogę prawdy. Wiedza jest szansą człowieka na nieśmiertelność. Człowiek umiera, ale mądrość żyje

---

<sup>23</sup> T. Bayrak, *The Most Beautiful Names*, Newport Coast 1985, s. 96. Por. „Allah Most High is hidden from those who seek to see by means of their senses or their imagination, but He is apparent to those who seek to know Him by the inference of that treasure of wisdom and reason that Allah has bestowed upon them” [niepublikowane tłum. Kalina Truskowska].

<sup>24</sup> A. Scarabel, *Islam*, K. Stopa (tłum.), Kraków 2004, s. 136; A.R. Arasteh, *Psychology of the Sufi Way to Individuation*, *op. cit.*, s. 105.

<sup>25</sup> *Ibid.*, s. 135.

<sup>26</sup> A.R. Arasteh, *Psychology of the Sufi Way to Individuation*, *op. cit.*, s. 110.

<sup>27</sup> P. Brent, *Learning and Teaching*, w: *The Word of the Sufi*, praca zbiorowa, London 2019, s. 257.

<sup>28</sup> I. Shah, *The Sufis*, *op. cit.*, s. 370.

<sup>29</sup> *Ibid.*, s. 18.

<sup>30</sup> W islamie szyickim jest to najważniejsza po Mahomecie postać z wczesnego okresu islamu.

wiecznie”<sup>31</sup>. R. Landau dodaje, że stan ten można określić świętością i to wskazuje jako cel sufizmu, który „zajmuje się tylko i wyłącznie podejściem człowieka do boskości i identyfikacją z nią oraz wykluczeniem wszelkich innych doświadczeń, czy to fizycznych, emocjonalnych czy intelektualnych”<sup>32</sup>. Także Shabistari łączy opieranie się na istocie człowieczeństwa ze świętością:

Święty jest podporządkowany swojej Istocie:  
Wierny, ale na Drodze Esencji.  
Jego praca dobiega końca  
Kiedy jego początek ponownie zbliża się do końca<sup>33</sup>.

Dlaczego w powyższym fragmencie jest mowa o tym, że praca Człowieka Doskonałego może dobiec końca? Być może dlatego, że ten, o czyjej aktywności mogłaby być mowa, okazuje się być nikim. Arasteh określa ten moment punktem zerowym oraz stanem pustki lub nicości<sup>34</sup>. I to pustka lub nicość okazują się istotą człowieka, która ma zostać odkryta i uwewnętrzniona przez konkretną jednostkę. Dzięki niej sufi potrafili „odnieść holistyczne doświadczenie do ich ludzkiego życia i bytu”<sup>35</sup>, dzięki czemu „mogli związać się z dowolnym stanem bycia i osiągnąć »wszystko«”<sup>36</sup>. Jak można to rozumieć? Możliwe, że chodzi o fakt, że pustka jest stanem nieograniczonym żadną formą, w którym nie ma żadnych zależności, a zatem nie ma też uwarunkowań łącznie z granicą warunkującą początek i koniec, co z kolei oznacza pełną wolność. Takie rozumowanie znajduje swoje uzasadnienie w twierdzeniu Shaha, że Człowiek Doskonały „odczuwa stan braku indywidualności i dostrzega, że nie ma nic prócz ruchu”<sup>37</sup>. Ruch ten można rozumieć jako ciągłą zmianę, ciągłe wydarzanie się, ciągle stawanie się na nowo, czyli nieustanne przejawianie się egzystencji. Dodatkowo okazuje się, że w indywidualności nie ma niczego, co byłoby istotowe, odrębność od reszty egzystencji okazuje się pusta, bo jako czasowa

---

<sup>31</sup> Ali, za: I. Shah, *Droga Sufich*, op. cit., ss. 228-229.

<sup>32</sup> R. Landau, *Experience, behavior, and doctrine in the quest of man*, [w:] *Sufi studies: East and West*, L.F. Rushbrook Williams (red.), New York 1974, ss. 133. Por. „Sufism is a state of holiness, for it deals only and alone with a man’s approach to, and identification with, the divine, and the exclusion of all other experiences, whether physical, emotional, or intellectual” [tłum. UO].

<sup>33</sup> Shabistari, za: I. Shah, *The Way of the Sufi*, op. cit., s. 291. Por. „The saint is subordinated to his Essence: | A devotee, but in the Way of Essence. | His work arrives at its end | When its beginning arrives again at its end” [tłum. UO]. W polskim przekładzie T. Biedronia brakuje tego fragmentu, por. I. Shah. *Droga Sufich*, op. cit., s. 228.

<sup>34</sup> Ang. *void, emptiness, nothingness*, A.R. Arasteh, *Psychology of the Sufi Way to Individuation*, op. cit., s. 107.

<sup>35</sup> I. Shah, *A Perfumed Scorpion*, op. cit., s. 69. Por. „...relate the holistic experience to their human life and their being” [tłum. UO].

<sup>36</sup> A.R. Arasteh, *Psychology of the Sufi Way to Individuation*, op. cit., s. 107. Por. „...they could become related to any state of being and achieve »everythingness«” [tłum. UO].

<sup>37</sup> I. Shah, *A Perfumed Scorpion*, op. cit., s. 109. Por. „...he feels the state of nonindividuality and perceived that there is nothing but motion” [tłum. UO].

pojawia się i znika, a zatem nie istnieje w pełnym znaczeniu, jej istnienie jest warunkowe i oparte na konwencjonalnym ujęciu.

Jest to pewnego rodzaju koncepcja pustki<sup>38</sup> w sufizmie, którą w różnych słowach opisywali mistrzowie tej tradycji. Junaid akcentuje zmianę identyfikacji, mówiąc, że: „Sufizmem jest to, że Bóg sprawia, że umierasz dla samego siebie, a żyjesz w Nim”<sup>39</sup>. Qoshayri kładzie nacisk na pustkę indywidualnej tożsamości: „Sufi jest nikim. Jak można zdefiniować nikogo?”<sup>40</sup>, co z kolei Shabistari łączy z możliwością posługiwania się wolną wolą: „Jaką masz wolną wolę, o nieuważny człowieku | Osobo, która ma pustą, iluzoryczną esencję?”<sup>41</sup>. Natomiast Nuri podkreśla brak przywiązania: „Sufi nie jest z niczym związany i nic nie jest przywiązane do niego”<sup>42</sup>. Podobnie wypowiada się Ar-Risala al-Qusajrija: „Wolność polega na tym, iż sługa nie jest w niewoli stworzeń i nie sprawują nad nim władzy byty stworzone”<sup>43</sup> czy też Nasafi: „Wolność dotyczy osoby, która nie jest w żadnej niewoli, do niczego nie przynależy ani nie ma bożka”<sup>44</sup>. Można zatem powiedzieć, że cel i metoda sufickiej ścieżki mogą być rozumiane jako ściśle związane z ideałem wolności i niepodleganiem wpływom, które człowieka ograniczają. Ideał wolności jest jednym z celów, które mają być urzeczywistnione w procesie stawania się Człowiekiem Doskonałym.

Shah, kontynuując myśl wielkich nauczycieli sufizmu, wskazuje na to, że tożsamość rozumiana jako odniesienie do indywidualnych cech jest czymś, czego istnienia nie da się utrzymać<sup>45</sup>. Jednostka utożsamiająca się z Ja nie istnieje w sposób trwały, ponieważ jej czas jest ograniczony. Mędrzec zaś „wie, że jest”<sup>46</sup>, czyli opiera się na tym, co nie może przestać być. Zatem mądrość jest ściśle powiązana z identyfikacją z niekończącą się egzystencją, co zdaniem Shaha unieśmiertelnia świadomość.

Odniesienie się do egzystencji określa, na czym opiera się ontologiczna tożsamość człowieka – na istnieniu, które jest niezależne od warunków. Tożsamość człowieka jako

---

<sup>38</sup> Koncepcja pustki (*śunjata*) jest mocno eksponowana w filozofii buddyjskiej. Porównanie obu koncepcji pustki zawarte jest w: Y. Imtiyaz, *Islam and Buddhism Relations from Balkh to Bangkok and Tokyo*, „The Muslim World” 2010, t. 100, nr 2-3, ss. 177-186; R. Shah-Kazemi, *Common Ground Between Islam and Buddhism*, Jordan 2012.

<sup>39</sup> J. Nurbakhsh, *Sufism I...*, *op. cit.*, s. 17.

<sup>40</sup> *Ibid.*, s. 41.

<sup>41</sup> Shabistari, za: I. Shah, *Knowing how to know*, *op. cit.*, s. 250. Por. „What freewill have you, O heedless man | A person who has a void, illusive essence?” [tłum. UO].

<sup>42</sup> J. Nurbakhsh, *Sufism I: Meaning, Knowledge and Unity*, New York 1981, s. 36.

<sup>43</sup> A. al-Qāsim Al-Quşayrī, *Ar-Risāla al-Quşayriyya czyli Traktat o sufizmie imama Abū al-Qāsim al-Quşayriego*, J. Nosowski (tłum.), Warszawa 1997, s. 224.

<sup>44</sup> Azizaldin Nasafi, *Prefect Man*, Tahoori, Tehran 1377, s. 180-181, za: M. Bakhtyar, *Freedom and Sufism a Brief Analysis on Freedom Concept in the View of Muslim Mystics*, „Journal of Islamic Studies and Culture” 2014, t. 2, nr 1, s. 38.

<sup>45</sup> I. Shah, *Dorga Sufich*, *op. cit.*, s. 230.

<sup>46</sup> *Ibid.*, s. 232.

jednostki może mieć znaczenie co najwyżej konwencjonalne, ale w kontekście ontologicznym, człowiek ma możliwość odkryć, kim jest naprawdę, czyli co tak naprawdę istnieje. Bycie człowiekiem kompletnym staje się podstawowym odniesieniem. Nie znika tożsamość jednostkowa, ale jej waga się zmniejsza i nabiera ona charakteru funkcjonalnego. Ważniejszy staje się rodzaj świadomości jednoczącej z istnieniem, którego człowiek doświadcza i który jest podstawą jego działania – przejawiania życia, a nie umierania.

## **Doskonałość jako cel**

Wskazany zakres poznania siebie powinien być odkryty jako cel egzystencji ludzkiej, co Shah ujmuje w słowach: „Istnieje bezpośrednie postrzeganie Rzeczywistości, do którego, jak sądzę, ludzkość była przeznaczona”<sup>47</sup>. Dodaje też, że odkrycie i oparcie się na realnej podstawie bycia człowiekiem przynosi człowiekowi spełnienie<sup>48</sup>, jak również umożliwia jednostce realizację się na płaszczyznach, od których zależy poczucie szczęścia, gdyż „Prawdziwa miłość, prawdziwa wiedza, prawdziwe działanie zależą od prawdziwej podstawy”<sup>49</sup>. Oznacza to, że jeśli ktoś chce kochać, musi znaleźć podstawę tego, czym jest miłość – podobnie rzecz się ma w innych zakresach jak wiedza czy działanie. Należy jeszcze raz podkreślić, że sufizm zachęca do zdobycia wiedzy właśnie w kwestiach ważnych egzystencjalnie, a nie do uzyskania dostępu do wszystkich faktów w dowolnej dziedzinie. Człowiek Doskonały nie jest wszechwiedzący, lecz ma wymagany zakres wiedzy w zakresie tego, jak uwolnić się od doświadczanego przez typowych ludzi cierpienia, które jest związane z poczuciem niepewności i niekompletności<sup>50</sup>.

Czy jednak są podstawy do tego, by twierdzić, że doskonałe poznanie oznacza także doskonałość etyczną? Wydaje się, że rozważania Shaha o szlachetności dają odpowiedź na to pytanie. Zachęca on: „Bądź prawdziwym człowiekiem: ucz się szlachetności myślenia i działania”<sup>51</sup>. W tym zdaniu dwie aktywności – myślenie i działanie – potraktowane są równorzędnie, obie z nich cechują prawdziwego człowieka, czyli Człowieka Doskonałego. Można zatem przypuszczać, że jeśli czyjś umysł (czyli myślenie) funkcjonuje w sposób doskonały, to działanie także będzie w całkowicie etyczny sposób. W innym zaś miejscu Shah

---

<sup>47</sup> I. Shah, *The Commanding Self*, op. cit., s. 253. Por. „There is a direct perception of Reality which I believe humanity was intended for” [tłum. UO].

<sup>48</sup> I. Shah, *The Sufis*, op. cit., s. 62.

<sup>49</sup> I. Shah, *Knowing how to know*, op. cit., s. 101. Por. „Real love, real knowledge, real action, depend upon a real basis” [tłum. UO].

<sup>50</sup> I. Shah, *The Sufis*, op. cit., s. 99.

<sup>51</sup> I. Shah, *The Way of the Sufi*, op. cit., s. 71. Por. „Be a real man: learn nobility of thought and action” [tłum. UO]. W polskim przekładzie T. Biedronia brakuje tego fragmentu, por. I. Shah. *Droga Sufich*, op. cit., s. 63.

łączy szlachetność z mądrością, która jest u niego ostateczną kategorią etyczną: „Mądrość daje zaszczyt szlachetności, a szlachetność wszystkiemu innemu”<sup>52</sup>. Zatem w systemie proponowanym przez Shaha nie ma możliwości osiągnięcia kresu poznania możliwego dla człowieka bez jednoczesnej doskonałości etycznej. Muszą mieć miejsce oba procesy doskonalenia w tych zakresach. Poznanie siebie i doskonałość etyczna to dwa aspekty tej samej drogi do bycia Człowiekiem Doskonałym.

## Podsumowanie

W koncepcji Shaha źródłem doskonałości jest stan umysłu. Jest on zależny zarówno od tego, co jest poznane i rozumiane, jak i od działań, które są jego wyrazem i utrwalają go poprzez kształtowanie charakteru. To, co może zostać poznane, to sam człowiek i jego istota. Doskonałość osiąga się nie przez wiedzę teoretyczną, lecz poprzez oczyszczanie, polerowanie i kontemplacyjną wizję. Oznacza to, że na ścieżce sufickiej ważne są dwa zasadnicze tory: doskonalenie etyczne oraz rozwijanie rozumienia i percepcji rzeczywistości, jaką ona jest.

Oparcie się na tym, kim się naprawdę jest, prowadzi do tego, że istota może manifestować się w działaniu człowieka we właściwy dla niej sposób. Jednak brak pełnego odniesienia do niej wywołuje również zakłócenia w funkcjonowaniu, co Shah podsumowuje w następujący sposób:

Jeśli esencja działa tak, że w prawidłowy sposób reorganizuje życie emocjonalne i zapobiega pomieszaniu, jest znana jako spokojne Ja. Działając w obszarze sumienia, kiedy jest aktywowana, aby przypominać [...] o pewnych sprawach, nazywana jest oskarżycielskim Ja. [...] Kiedy esencja działa w sposób normalny dla nierozwiniętego człowieka, oddaje swój potencjał mechanizmowi dogadania prymitywnemu zadowoleniu i jest wtedy znana jako Ja dominujące<sup>53</sup>.

Opisane dwie skrajności to spokój i bycie zdominowanym przez niewłaściwe tendencje. Spokój uzyskuje się poprzez umożliwienie manifestowania się istoty człowieczeństwa we własnym postępowaniu. Istota ta nie ma w sobie nic z indywidualnej jednostki, poprzez którą się wyraża, ma charakter uniwersalny. Oparcie się na niej oznacza

---

<sup>52</sup> I. Shah, *Observations*, London 2019, 81. Por. „Wisdom gives honour to nobility, and nobility to everything else” [tłum. UO].

<sup>53</sup> I. Shah, *The Sufis*, *op. cit.*, s. 195. Por. „If the essence operates correctly in reorganising the emotional life and preventing confusion, it is known as the Peaceful Self. Operating in the field of conscience, when it is activated to remind the man or woman of certain matters, it is called the Accusatory Self. [...] When the essence is operating in a way normal to undeveloped man, it gives its potential to the mechanism which indulges primitive satisfactions, and is then known as the Commanding Self” [tłum. UO].

wyjście poza subiektywnie przeżywane Ja na rzecz zjednoczenia z egzystencją. Porzucając tożsamość opartą na Ja, jednostka nie projektuje też odrębnej tożsamości przedmiotu, tylko zaczyna mieć bezpośredni kontakt z rzeczywistością, który nie jest już zniekształcony jej własnym odbiorem. Z kolei ten bezpośredni kontakt daje możliwość działania zgodnego z naturą, co z jednej strony gwarantuje skuteczność, a z drugiej strony jest charakterystyką mądrości, która jest nie tylko kategorią poznawczą, ale i etyczną.

Doskonałość w perspektywie sufickiej ma dwa ważne wymiary: poznawczy i etyczny. Oba na siebie wzajemnie wpływają, ponieważ dyscyplinowanie natury (*nafs*), wyzbywanie się wad i kształtowanie charakteru (aspekt etyczny) wpływa na zwiększanie się zakresu zdolności percepcyjnych (aspekt poznawczy). To z kolei umożliwia coraz bardziej precyzyjne rozumienie kryterium właściwego postępowania. Zatem w modelu sufickim nie jest możliwa etyka bez wiedzy i poznania, ani wiedza bez treningu doskonalenia etycznego. Shah nawet zrównuje poznanie samego siebie z posiadaniem mądrości, która jest najwyższą kategorią etyczną<sup>54</sup>.

## Bibliografia

1. Al-Quşayrī A. al-Qāsim, *Ar-Risāla al-Quşayriyya czyli Traktat o sufizmie imama Abū al-Qāsim al-Quşayrīego*, J. Nosowski (tłum.), Warszawa 1997.
2. Arasteh, A.R., *Psychology of the Sufi Way to Individuation*, [w:] *Sufi studies: East and West*, L.F. Rushbrook Williams (red.), New York 1974, ss. 89–113.
3. Bakhtyar M., *Freedom and Sufism a Brief Analysis on Freedom Concept in the View of Muslim Mystics*, „Journal of Islamic Studies and Culture” 2014, t. 2, nr 1, ss. 31–46.
4. Bayrak T., *The Most Beautiful Names*, Newpost Coast 1985.
5. Brent P., *Learning and Teaching*, w: *The Word of the Sufi*, praca zbiorowa, London 2019, ss. 243–257.
6. Campo J.E. (red.), *Encyclopedia of Islam*, New York 2009.
7. Fideler D.R., Fideler S. (red.), *Alchemia miłości: wybór myśli sufickich*, B. Gałkowski, P. Domachowska-Gałkowska (tłum.), Warszawa 2012.
8. Imtiyaz Y., *Islam and Buddhism Relations from Balkh to Bangkok and Tokyo*, „The Muslim World” 2010, t. 100, nr 2–3, ss. 177–186.

---

<sup>54</sup> I. Shah, *Learning how to learn*, op. cit., s. 65.

9. Landau R., *Experience, behavior, and doctrine in the quest of man*, [w:] *Sufi studies: East and West*, L.F. Rushbrook Williams (red.), New York 1974, ss. 133–138.
10. Nasr S.H., *Three Muslim Sages*, New York 1997.
11. Nurbakhsh J., *Sufism I: Meaning, Knowledge and Unity*, New York 1981.
12. Rushbrook Williams L.F. (red.), *Sufi studies: East and West: a symposium in honor of Idries Shah's services to Sufi studies by twenty-four contributors marking the 700th anniversary of the death of Jalaluddin Rumi (A.D. 1207–1273)*, New York 1974.
13. Scarabel A., *Islam*, K. Stopa (tłum.), Kraków 2004.
14. Shah I., *A Perfumed Scorpion*, London 2017.
15. Shah I., *Droga Sufich*, T. Bieroń (tłum.), Poznań 2009.
16. Shah I., *Knowing how to know: a practical philosophy in the Sufi tradition*, London 2020.
17. Shah I., *Learning how to learn*, London 2017.
18. Shah I., *Observations*, London 2019.
19. Shah I., *The Book of the Book*, London 2016.
20. Shah I., *The Commanding Self*, London 2019.
21. Shah I., *The Sufis*, London 2015.
22. Shah I., *The Way of the Sufi*, London 2015.
23. Shah-Kazemi R., *Common Ground Between Islam and Buddhism*, Jordan 2012.
24. Szyszko-Bohusz A., *Hinduizm, buddyzm, islam*, Wrocław 1990.
25. Wnuk-Lisowska E., *Islam. Między herezją a ortodoksją*, Kraków 2015.