



You have downloaded a document from
RE-BUŚ
repository of the University of Silesia in Katowice

Title: RŪH i NAFS. O koranicznej koncepcji DUSZY

Author: Beata Abdallah-Krzepkowska

Citation style: Abdallah-Krzepkowska Beata. (2018). RŪH i NAFS. O koranicznej koncepcji DUSZY. W : J. Jurewicz, E. Masłowska, D. Pazio-Wlazłowska (red.), “Antropologiczno-językowe wizerunki duszy w perspektywie międzykulturowej. T. 3, Aksjosfera duszy – dusza w aksjosferze” (S. 845-857). Warszawa : Instytut Sławistyki PAN



Uznanie autorstwa - Licencja ta pozwala na kopiowanie, zmienianie, rozprowadzanie, przedstawianie i wykonywanie utworu jedynie pod warunkiem oznaczenia autorstwa.



UNIwersYTET ŚLĄSKI
W KATOWICACH



Biblioteka
Uniwersytetu Śląskiego



Ministerstwo Nauki
i Szkolnictwa Wyższego

Rozdział 48

RŪḤ i *NAFS*. O koranicznej koncepcji DUSZY

Beata Abdallah-Krzepkowska

Uniwersytet Śląski w Katowicach

Streszczenie

Koran, święta księga muzułmanów, stanowi tekst źródłowy dla pojęć, które później w ciągu wieków obrosły niezliczoną ilością komentarzy teologicznych, leksykograficznych i prawniczych. Jednym z nich jest pojęcie DUSZY. Niniejszy tekst jest próbą konceptualizacji DUSZY w Koranie w ramach metodologii wypracowanej przez językoznawstwo kognitywne, gdzie znaczenie pojęcia można uchwycić przez jego reprezentację semantyczną – poprzez analizę jego znaczenia w tekście, metaforyki i przede wszystkim etymologii oraz konotacji semantycznych w Koranie i języku arabskim (pomocniczo posłużyłam się klasycznymi słownikami języka arabskiego). Oba leksemy, zarówno *rūḥ* jak i *nafs*, w swoim pierwotnym znaczeniu oznaczają ‘życie, siłę witalną’, a poprzez rdzenie są powiązane z czynnością oddychania, najbardziej charakterystyczną funkcją życiową, synonimiczną w kulturach pierwotnych z życiem. W rozszerzonym znaczeniu *nafs* oznacza ‘żywą istotę/człowieka’ jako psychofizyczną całość.

Słowa kluczowe: semantyka, analiza semantyczna, język religii, dusza, duch, Koran, islam.

48.1. Wprowadzenie

Celem mojej pracy jest analiza semantyczna dwóch koranicznych pojęć: *RŪḤ* i *NAFS*. Oba te pojęcia weszły w skład koncepcji DUSZY, jednego z kluczowych pojęć języka religijnego. Pojęcie to było tworzone przez myślicieli muzułmańskich okresu klasycznego na bazie tekstu koranicznego, ale przede

wszystkim koncepcji neoplatońskich i arystotelesowskich. Rozumienie DUSZY w dyskursie muzułmańskim ma swoje źródło w pracach myślicieli i egzegetów interpretujących tekst Koranu, ale największe znaczenie dla rozwinięcia koncepcji duszy miał sufizm, ze swoją psychologią duszy i moralną pedagogiką. Choć Koran stanowi tekst konstytutywny dla dogmatów islamu i tworzenia pojęć religijnych, to nie można zapomnieć o bogatym materiale tradycji muzułmańskiej, bo Sunna również wpływała na kształtowanie pojęcia DUSZY. W mojej pracy chciałabym przyjrzeć się materiałowi językowemu zawartemu w tekście Koranu i dokonać analizy semantycznej dwóch kluczowych pojęć: *RŪḤ* i *NAFS*, których komplementarność i wzajemny stosunek do siebie były tematem dyskusji teologów i leksykografów.

48.2. RŪḤ

Rdzeń *RWH* odnosi się w swoim podstawowym znaczeniu do wiatru i oddechu. Poprzez rozszerzenie metaforyczne zaczęło odnosić się do cechy lekkości, żywości, energii, aktywności, witalności (Lane 1863–1893: 1177).

Rzeczownik *rawḥ*, *rīḥ* ma według słownika Lane'a (Lane 1863–1893: 1177), którego definicje znaczeniowe są kompilacją prac klasycznych leksykografów arabskich, następujące znaczenia:

- ‘łagodny wiatr, bryza, powiew wiatru, zanim stanie się gwałtowny, powiew uchającego wiatru, przyjemny, chłodny wietrzyk’;
- ‘oddech’ (byłoby to pierwotne znaczenie tego słowa);
- ‘Duch’ w znaczeniu ‘Bóg’;
- ‘Boże miłosierdzie’;
- ‘radość, szczęście, zadowolenie’;
- ‘ulga, uspokojenie, uspokojenie serca, uspokojenie po okresie smutku’;
- ‘zapach’.

Rzeczownik *rūḥ* (liczba mnoga: *arwāḥ*) według opinii klasycznych leksykografów może być zarówno rodzaju męskiego, jak i żeńskiego. Należy więc do bardzo rzadkich w języku arabskim rzeczowników występujących w obu rodzajach. Według tego samego słownika jego znaczenie to:

- ‘duch’ czyli ‘siła życiowa’, ‘substancja życiowa, ożywiająca, będąca podstawą witalności’. Lane też twierdzi, że *rūḥ* często, choć nie zawsze, może być używany synonimicznie z terminem *nafs*. Według niego *rūḥ* to ‘substancja witalna (*subtle body*), której źródłem jest serce i która rozchodzi się po organizmie za pośrednictwem naczyń krwionośnych’, ‘zasada/podstawa witalna człowieka’, ‘oddech, przenikający ciało człowieka; gdy ten oddech uchodzi, człowiek przestaje oddychać, a gdy opuszcza ciało na zawsze, oczy człowieka podążają za nim, aż nie zamkną się na wieki’. Odpowiednik perskiego terminu *gān*.

- ‘Objawienie Boże przekazywane za pośrednictwem aniołów’. Niektórzy z interpretatorów posuwali się do animizacji, widząc w nim „anioła z siódmego nieba, o ciele anioła i ludzkiej twarzy” lub „istotę podobną do człowieka, lecz nim nie będącą”, lub „anioły obserwujące ludzi, posiadające ludzkie twarze”.

Rūḥ pojawia się 21 razy w Koranie, zawsze jako rzeczownik w liczbie pojedynczej rodzaju męskiego.

48.2.1. *Rūḥ* jako Duch (Objawienie)

Rūḥ odnosi się często do Ducha Objawienia, zesłanego przez Boga Jego prorokom, może być tożsamy z Bożym rozkazem czy Objawieniem: „On – wyniosły stopniami; On – władca tronu. On rzuca Ducha, zgodnie ze Swoim nakazem (*yulqī ar- rūḥ min amrihi*), na kogo chce spośród Swoich sług, aby ostrzec o Dniu Spotkania” (40,15).

Używając podobnego języka Koran mówi o Duchu Świętym *ar-rūḥ al-qudūs*, zesłanym przez Boga, aby towarzyszył Jezusowi: „Daliśmy już Mojżeszowi Księgę i w ślad za nim wysłaliśmy posłańców. I daliśmy Jezusowi, synowi Marii, jasne dowody; i umocniliśmy go Duchem Świętym (*ayyadnāhu bi rūḥ al-qudūs*)” (2,87), podobnie: „Wspomnij dobroć Moją dla ciebie i dla twojej Matki. Oto Ja ciebie umocniłem Duchem Świętym” (5,110) i żeby przynieść prorokowi Muhammadowi objawienie Koranu powiedz: „Zesłał go święty Duch (*nazzalahu rūḥ al-qudūs*) od twego Pana, z całą prawdą, aby utwierdzić (*liyatbita*) tych, którzy uwierzyli, i jako drogę prostą i radosną wieść dla muzułmanów” (16,102). „W ten sposób objawiliśmy tobie Ducha pochodzącego od Naszego rozkazu (*awḥaynā ilayhi rūḥ min amrina*). Ty nie wiedziałeś, co to jest Księga i wiara. Lecz My uczyniliśmy ją światłem, dzięki któremu prowadzimy drogą prostą, kogo chcemy z Naszych sług” (42,52). Podobnie w wersety (26,193), (2,253), (15,29) i (58,22).

Ar-rūḥ al - amīn, „wierzący/wierny Duch” wstępuje w serce Proroka, aby mu objawić Koran: „To jest objawienie Pana światów. Z nim zeszedł Duch wierny (*nazzala bihi ar- rūḥ al-amīn*) na twoje serce, abyś był w liczbie ostrzegających w języku arabskim, jasnym” (26,192–195).

W takim znaczeniu *rūḥ* jest konceptualizowany metaforycznie jako przedmiot, który Bóg rzuca (*alqā*), który objawia (*awḥā*) i którym utwierdza/umacnia (*tabata*) misję proroków. Jest też konceptualizowany jako istota, która zstępuje (*tanazzala*) lub która sama zsyła (*nazzala*), istota wierząca (*amīn*) i święta (*qudūs*).

48.2.2. *Rūḥ* jako postać (anioł Gabriel, Jezus, Boży posłaniec zwiastujący Marii)

Koran identyfikuje Ducha jako postać: Gabriela, Jezusa i jako posłańca o wyglądzie „doskonałego człowieka”.

Powiedz: „Otóż kto jest nieprzyjacielem Gabriela?!”. Przecież to on zesłał (*nazzala*) go na twoje serce, za pozwoleniem Boga; dla potwierdzenia prawdziwości tego, co było zesłane przed nim, jako drogę prostą i radosną wieść dla wierzących (2,97).

Duch Boży również przyszedł pod postacią człowieka do Marii, żeby zwiastować jej poczęcie Jezusa:

I oddzieliła się od nich zasłoną. Wtedy posłaliśmy (*arsalnā*) do niej Naszego Ducha i on ukazał się jej jako doskonały człowiek (*fatamattala laha bašar sawī*) (19,17).

Duch jest identyfikowany też jako Jezus:

Mesjasz, Jezus syn Marii, jest tylko posłańcem Boga; i Jego Słowem, które złożył Marii; i Duchem, pochodzącym od Niego (4,171).

W tym wersecie *rūḥ* mógłby być rozumiany metaforycznie jako Objawienie.

48.2.3. *Rūḥ* jako istota przebywająca wraz z aniołami

Duch jest też w Koranie istotą przebywającą wraz z aniołami.

Bóg zsyła Ducha z aniołami: „On zsyła (*nazzala*) aniołów wraz z Duchem, pochodzącym od Jego rozkazu, na kogo chce spośród Swoich sług: «Ostrzegajcie, iż nie ma boga, jak tylko Ja! Przeto, bójcie się Mnie!»” (16,2).

„Aniołowie i Duch zstępują (*tanazzala*) tej Nocy, za pozwoleniem swego Pana, dla wypełnienia wszelkich rozkazów” (97,4). „Tego Dnia, kiedy Duch i aniołowie staną w szeregach (*yaqūmu ar-rūḥ wa al-mala'ika šaffan*), nie będą mogli mówić, oprócz tego, któremu pozwoli Miłosierny, i powie on to, co słuszne” (78,38) i „Aniołowie i Duch wznoszą się (*tara'uḡu*) ku Niemu w Dniu, którego wielkość – pięćdziesiąt tysięcy lat” (70,4).

Bóg zsyła (*nazzala*) Ducha, ale też Duch zstępuje (*tanazzala*) i wznosi (*ra'aḡa*) się ku Bogu.

48.2.4. *Rūḥ* jako dusza ludzka

W kilku miejscach Koranu *rūḥ* może być rozumiany jako „dusza”. Bóg tchnął Swego ducha (*rūḥ*) w uformowanego z gliny/mułu człowieka.

W taki sposób Koran opisuje stworzenie człowieka:

On jest Tym, który doskonale stworzył każdą rzecz, On zaczął stworzenie człowieka z gliny, potem uczynił jego potomstwo z ekstraktu nędznej wody. Następnie

uksztaltował go harmonijnie i tchnął w niego nieco ze Swojego Ducha (*nafaḥa fihi min rūḥihi*); i dał wam słuch, wzrok i serca. Jakże mało jesteście wdzięczni!” (32,9). „I oto powiedział twój Pan do aniołów: „Ja stwarzam człowieka z suchej gliny, z uformowanego mułu. A kiedy go ukształtuję harmonijnie i tchnę w niego z Mojego ducha (*nafaḥtu fihi min rūḥi*), to padnijcie przed nim, wybijając poklony!” (15,29), podobnie (38,72).

Opis poczęcia Jezusa jest porównywany do stworzenia Adama.

I tę, która zachowała swoją czystość. My tchnęliśmy (*nafaḥnā*) w nią nieco z Naszego Ducha. I uczyniliśmy ją i jej Syna znakiem dla światów! (21,91).

I Marię, córkę Imrana, która zachowała dziewictwo; tak więc tchnęliśmy (*nafaḥnā*) w nią nieco z Naszego Ducha. I ona potwierdziła słowa swego Pana i Jego Książ, i była wśród pokornych (66,12).

Koraniczny oddech, który Bóg tchnął w człowieka, „oddech życiowy” jest odpowiednikiem hebrajskiego terminu *ruach* (Rdz 2,7; Ez 34,1–14). Nie do końca wydaje się jasne znaczenie terminu *rūḥ* w wersetach, gdzie mowa jest o zwiastowaniu Marii. Czy *rūḥ* byłby Objawieniem czy raczej Bożym oddechem życiowym? Wydaje mi się, że to drugie. Dałoby to podstawy do rozważań o „boskim pierwiastku” w każdej ludzkiej istocie, która stanowi podstawę specjalnej więzi, jaka łączy człowieka z Jego Stworzycielem.

W koranicznym opisie etapów płodowego rozwoju człowieka brak wprawdzie wzmianki o duszy, jednak uczeni muzułmańscy, opierając się na przytoczonych powyżej wersetach, jak i słowach sury *Al-muminūn*:

Następnie stworzyliśmy z kropli nasienia grudkę krwi zakrzepłej; potem stworzyliśmy z tej grudki krwi zakrzepłej załążek ciała; a z tego załążka stworzyliśmy kości; wtedy oblekaliśmy te kości ciałem; następnie uczyniliśmy go innym stworzeniem (23,14)

oraz na podstawie jednego z hadisów, interpretują ten opis jako nadanie ludzkemu zarodkowi duszy.

Znaczenie słowa *rūḥ* w Koranie i jego relacje do terminu *nafs* było tematem ożywionych dyskusji od czasów Proroka. Jednak, jak wynika z ekscerpowanego materiału, jest to termin bardzo niejednoznaczny i trudny do zdefiniowania, co jest stwierdzone eksplicytnie w tekście Świętej Księgi: „I zapytają ciebie o Ducha. Powiedz: «Duch pochodzi od rozkazu mojego Pana, lecz wam dano tylko niewiele wiedzy»” (17,85).

48.3. NAFS

Drugim koranicznym terminem, który może oddawać pojęcie duszy jest *nafs*. Podobnie jak *rūḥ* z rdzeniem RḤM, *nafs* jest derywowane od rdzenia NFS oznaczającego ‘powietrze’, ‘oddech’ i ‘życie’. *Nafs* jest spokrewniony z hebrajskim

nefeš, który w Biblii oznacza ‘życie krążące w krwi ludzi i zwierząt’ (np. Kpł 17,11), a który to termin później poprzez rozszerzenie semantyczne zaczął oznaczać również ‘apetyt, żądza’, ‘pragnienie’ (Calverley, Netton 1960–2005: 882).

Nafs jest rzeczownikiem rodzaju żeńskiego, a więc należy do bardzo rzadkich femininów nie zakończonych końcówką gramatyczną właściwą dla tego rodzaju. W poezji przedmuzułmańskiej rzeczownik *nafs* oznacza ‘żywą istotę’, ‘życie’. Słownik Lane’a podaje jako podstawowe takie znaczenia rzeczownika *nafs* (liczba mnoga *anfus* i *nufūs*): ‘dusza, duch, siła witalna’ (Lane 1863–1893: 2827).

W Koranie rdzeń NFS pojawia się 298 razy, w czterech derywowanych formach:

- raz jako czasownik V klasy *tanaffasa* ‘oddychać’;
- raz jako czasownik VI klasy *tanāfasa*;
- 295 razy jako rzeczownik *nafs*;
- raz jako imiesłów czynny VI klasy *mutanāfis*.

48.3.1. *Nafs* jako odpowiednik funkcjonalny zaimka zwrotnego

W Koranie rzeczownik *nafs* oznacza m.in. zaimek zwrotny, odpowiednik polskiego zaimka „się”, „sobie” „sam” czy angielskiego „self”, np. „On przepisał Samemu Sobie (*nafs*) miłosierdzie (*kataba ‘alà nafsihī ar-rahma*)” (6,12), czy „Wezwijmy naszych synów i waszych synów, nasze kobiety i wasze kobiety, nas samych (*anfusanā*) i was samych (*anfusakum*)” (3,61).

48.3.2. *Nafs* jako żywa istota/człowiek

Nafs oznacza w tekście Koranu żywą istotę/człowieka. Takie znaczenie jest bardzo częste w tym tekście. Kiedy Bóg wezwał Mojżesza do Egiptu, Mojżesz odpowiedział: „Panie mój! Zabiliśmy jednego z nich (*nafs*) i obawiam się, żeby mnie nie zabili!” (28,33).

Wydaje się, że najczęściej *nafs* oznacza człowieka, jednostkę w kontekście eschatologicznym, a przede wszystkim aksjologicznym. Koran kładzie nacisk na jednostkową odpowiedzialność każdego człowieka za własne czyny. Jest to tym bardziej znaczące, że pierwszymi adresatami Koranu byli ludzie żyjący w kulturze na poły kolektywnej. Takie podkreślenie indywidualnej odpowiedzialności można znaleźć w wielu wersetach: „Każda dusza (*nafs*) jest poręczą na to, co sobie zyskała” (74,38), „My nakładamy na każdą duszę (*nafs*) tylko to, co jest w jej możliwości. My mamy Księgę, która mówi prawdę, i oni nie doznają niesprawiedliwości” (23,62), „Wtedy każda dusza (*nafs*) się dowie, co sobie przygotowała i co zaniedbała” (82,5). *Nafs* w tych fragmentach Koranu oznacza prawdopodobnie osobę odpowiedzialną za swoją wiarę i swoje czyny, a nie duszę. Można tak wnioskować przez porównanie z prawie identycznymi fragmentami, gdzie rzeczownik *nafs*

jest zastępowany nie przez słowo *rūh*, ale przez rzeczownik *insān*, oznaczający ludzką istotę: „Będzie obwieszczony człowiekowi tego Dnia to, co przygotował pierwszej, i to, co odłożył” (75,13), podobnie (82,5) i (91,7). Słowa sury *Aš-šams* definiują *nafs* jako istotę ludzką obdarzoną przez Boga wolną wolą, zdolną do czynienia dobra i zła:

Na duszę i na Tego, który ją ukształtował (*sawwaha*)! I dał jej skłonność – do nieprawości i bojaźni Bożej (*fa-alamaha fuğuraha wa-taqwāha*). Pomyślność osiągnął ten, kto ją oczyścił, lecz poniósł stratę ten, kto ją zaciemnił (*qad aflaḥa man zakkanaḥa wa qad ḥāba man dassāha*)! (91,7–10).

Koran stwierdza, że każda ludzka istota umrze: „Każda dusza zakosztuje (*kull nafs zā'iqā āl-mawt*) śmierci i w Dniu Zmartwychwstania zostaną wam w pełni dane nagrody [...]” (3,185), „I żadna dusza nie może umrzeć inaczej, jak za zezwoleniem Boga, według zapisu ustanawiającego termin” (3,145), podobnie: (21,35) i (29,57). Ten ważny fragment świadczy o rozumieniu terminu *nafs* nie jako oddzielnej od ciała, nieśmiertelnej substancji, ale pojmowaniu człowieka jako jedności biologiczno-psychiczno-duchowej.

Ciekawym znaczeniowo, budzącym kontrowersje egzegetów werselem wydaje się fragment sury *At-takwīr* gdzie jest powiedziane, że w Dzień Sądu, „dusze zostaną w parę złączone (*an - nufūs zuwwiğat*)” (81,7). Część komentatorów uważa, że jedyne możliwe znaczenie to to, że dusze (*al-arwāḥ*) zostaną złączone z ich ciałami. Inni, zwłaszcza aṭ-Ṭabarī, wskazują że możliwe jest, że każdy człowiek (*al-insān*) zostanie połączony z innym, podobnym do niego, jako że dobrzy ludzie wejdą do Raju, źli do Piekła (Calverley, Netton 1960–2005: 883).

Podobnie „On jest Tym, który stworzył was z jednego istnienia (*ḥalaqakum min nafs wāhida*), a z niego uczynił jej małżonkę, żeby mógł odpoczywać przy niej” (7,189). Zdaniem wielu egzegetów *nafs* odnosi się tu wyraźnie do pierwszego człowieka, Adama, co też widać w rodzaju gramatycznym (*nafs* to rzeczownik rodzaju żeńskiego, jednak czasowniki są w rodzaju męskim). Podobnie (39,6). Zbliżoną treść znajdujemy w surze *An-nisā'*:

O ludzie! Bójcie się waszego Pana, który was stworzył z jednej istoty i stworzył z niej drugą do pary (*ḥalaqa minḥa zawğaha*), a z nich dwojga rozprzestrzenił wiele mężczyzn i kobiet” (4,1). Podobnie (39,6).

Jednak zdaniem niektórych współczesnych uczonych kluczową rolę odgrywa tu właśnie rodzaj żeński rzeczownika *nafs*. Mogłoby to sugerować, że to Adam został stworzony z pierwszej, żeńskiej istoty (*nafs*). Co ciekawe, ten werseł mówi, że Bóg stworzył z tej pierwszej istoty „parę” (*zawğ*) rodzaju męskiego (Calverley, Netton 1960–2005: 882), więc taka teza, gdzie *nafs* oznaczałaby tu bliżej nieokreśloną pierwszą istotę, a nie Adama, wydaje się całkiem logiczna.

Również interesujące jest, że o jednej istocie/duszy (*nafs*) wspomina Koran także opisując zmartwychwstanie: „Wasze stworzenie i wasze zmartwychwstanie

jest takie jak jednej duszy. Zaprawdę, Bóg jest Słyszący, Jasno Widzący!” (31,28), co może być rozumiane jako zmartwychwstanie każdego człowieka jako pełnej istoty.

48.3.3. *Nafs* jako życie

Nafs oznacza życie. „I nie pozbawiajcie nikogo życia (*an-nafs*), które Bóg uczynił świętym” (17,33), podobnie (18,74), (25,68). Czy jeszcze bardziej eksplcytnie: „Przepisaliliśmy im w niej [Torze]: «życie za życie (*an-nafs*), oko za oko, nos za nos, ucho za ucho, ząb za ząb; a za rany obowiązuje prawo talionu. Ale kto z ceny krwi uczyni jałmużnę, otrzyma przebaczenie»” (5,45).

Śmierć i strata są koniecznymi składnikami ludzkiego losu: „My doświadczymy was nieco strachem, głodem i utratą dóbr, życia (*al-anfus*) i owoców. Głoś radosną wieść cierpliwym!” (2,155).

Interesujące ze względu na niejednoznaczność terminu *nafs* są dwa podobne do siebie wersety: „Dlaczego więc, kiedy dusza dochodzi do gardła i wy na to patrzycie – a My jesteśmy bliżej tego aniżeli wy, lecz Nas nie widzicie” (56,83–85) i „kiedy dusza podejdzie do gardła” (75,26). Większość tłumaczy wybiera termin „dusza” na oddanie tutaj słowa *nafs*, można jednak *nafs* rozumieć tu jako „siłą witalną”, „życie”.

W kilku miejscach Koran wspomina o aniołach, którzy pochwycają duszę ludzką w momencie śmierci: „Gdybyś mógł widzieć niesprawiedliwych przebywających w otchłaniach śmierci i aniołów z wyciągniętymi rękami: ‘«Wyprowadźcie wasze dusze (*ahriğū anfusakum!*)!»” (6,93). Niektórzy komentatorzy rozumieją tu *anfus* jako ‘dusze’, jednak w szerszym koranicznym kontekście, *anfus* może być rozumiane jako ‘życie’.

Jeszcze bardziej ambiwalentny w znaczeniu wydaje się werset z sury *Az-zuma*: „Bóg zabiera dusze (*Allah yatawaffā al - anfus*) w chwili śmierci; wzywa także te, które nie umarły, tylko są we śnie. On zatrzymuje te, których śmierć zdecydował (*yumsiku allatī qađā alayha mawt*), a odsyła (*yursilu*) inne do wyznaczonego terminu” (39,42). Podobny do niego jest werset: „On jest Tym, który zabiera was podczas nocy. On wie, co wy zdobywacie w ciągu dnia; w dzień przywołuje was do życia, aby został wypełniony wyznaczony termin. Potem do Niego powrócicie. Wtedy On obwieści wam to, co czyniliście” (6,60). Może w tym wersecie „dusza” byłaby dyspozycjami intelektualnymi? Według jednego z komentatorów Koranu, az-Zamaḥşarięgo, sen powoduje, że zanika zewnętrzna aktywność ruchowa i świadomość człowieka, które dla niego są funkcjami „duszy rozumiejącej” (*nafs al-‘aql wa āt -tamyiz*), która opuszcza człowieka w czasie snu, podczas gdy „siła witalna” człowieka (*rūḥ* lub *nafs al-ḥayā*) kończy się wraz z jego śmiercią. Jednak inni komentatorzy, jak at-Ṭabari, al-Quşayri i al-Rāzi twierdzą, że zarówno w czasie snu, jak i w momencie śmierci Bóg zabiera człowiekowi „duszę”, istotę i esencję funkcji życiowych (*rūḥ; ġawhar muşriq rūḥāni*) (Calverley, Netton 1960–2005: 884).

48.3.4. *Nafs* jako część ludzkiej psychiki, w której rodzą się emocje i pragnienia

Nafs oznacza ludzką psychikę lub pewne jej warstwy odpowiedzialne za emocje i pragnienia. *Nafs* jest siedliskiem pragnień. Oznacza to, co wewnętrzne, skryte i co znane jest tylko Bogu. „Wasz Pan wie najlepiej, co jest w waszych duszach, jeśli jesteście dobrzy” (17,25). „Przeto bójcie się Boga, jeśli jesteście do tego zdolni! Rozdawajcie dla dobra waszych dusz! A ci, którzy się ustrzegą skąpstwa swojej duszy (*yuqà šuhh nafsihī*) – będą szczęśliwi” (64,16), podobnie (53,23) i (59,9). Tu dwukrotnie użyte słowo *nafs* wydaje się mieć różne znaczenie. W pierwszym użyciu *nafs* oznaczałby „ludzką istotę jako całość psychofizyczną” lub „część psychiki będącą siedliskiem sumienia i sądów moralnych”, w drugim użyciu desygnatem byłaby „część psychiki, gdzie rodzą się pragnienia i emocje”.

Józef mówi do usiłującej go uwieść żony Putyfara: „Ja wcale nie uniewinniam mojej duszy (*mā ubarri’u nafsī*), dusza bowiem pobudza do złego (*an-nafs la-’ammāra bi-ās-su’*), jeśli tylko nie zmiłuje się mój Pan. Zaprawdę, mój Pan jest przebaczący, litościwy!” (12,53), podobnie (4,128) i (5,30). Możliwe jest inne tłumaczenie tego wersetu „Ja wcale nie uniewinniam siebie [nie «duszy»]”.

Nafs podszeptuje człowiekowi złe czyny i pobudza do nich:

My stworzyliśmy człowieka i wiemy, co podszeptuje jemu dusza (*tuwaswisu bihi nafsuhu*). My jesteśmy bliżej niego aniżeli arteria jego szyi (50,16), Ja widziałem to, czego oni nie widzieli. Wziąłem garść prochu ze śladów posłańca i rzuciłem. Tak podszeptęła mi moja dusza (*sawwalat li nafsī*) (20,96).

Ojciec Józefa tak mówi do synów, którzy sprzedali swojego brata: „Tak, wasze dusze podsunęły wam ten czyn (*sawwalat lakum anfusukum amr*)” (12,18). Oba czasowniki (*sawwala* i *waswasa*) używane są w Koranie, gdy mowa jest o podszeptach szatana, na przykład: „Zaprawdę, tych, którzy obrócili się na piętach, kiedy stała się dla nich jasna droga prosta – szatan skusił, a Bóg dał im zwłokę” (47,25). Niejasne znaczenie ma sura *An-nās*: „Szukam schronienia u Pana ludzi, Króla ludzi, Boga ludzi, przed złem kusiciela (*al-waswās*), wycofującego się skrycie, który podszeptuje pokusę w serca ludzi” (114,1–5). Tradycyjnie słowo *al-waswās* oznacza tu Szatana.

Żądze mogą być zwalczone i kontrolowane, jeśli człowiek podda się Bogu: „Lecz dla tego, kto się lękał stawienia się przed swoim Panem i powstrzymywał duszę od namiętności (*wa nahā an-nafs ‘an al-hawā*), zaprawdę, dla niego Ogród będzie miejscem schronienia!” (79,40–1).

Koran wzywa do wyboru pomiędzy rozkazem Boga i własnymi pragnieniami:

Powiedz: „O ludzie! Przyszła do was prawda od waszego Pana. Kto idzie drogą prostą, ten idzie drogą prostą dla siebie samego. A ktokolwiek błądzi, błądzi na szkodę sobie samemu. A ja nie jestem dla was opiekunem” (10,108).

Ten werset mógłby być przetłumaczony inaczej:

Powiedz: „O ludzie! Przyszła do was prawda od waszego Pana. Kto idzie drogą prostą, ten idzie drogą prostą dla swojej duszy. A ktokolwiek błądzi, błądzi na szkodę swojej duszy. A ja nie jestem dla was opiekunem”.

Można i trzeba rodzące się bez udziału woli pragnienia powstrzymywać (*nahà*). Ochronę przed żądzami *nafs* zapewni jednak Boże miłosierdzie. W wersecie „Przeto bójcie się Boga, jeśli jesteście do tego zdolni! Rozdawajcie dla dobra waszych dusz! A ci, którzy się ustrzegą skąpstwa swojej duszy (*yuqà šuḥḥ nafsihi*) – będą szczęśliwi” (64,16) polski tłumacz zastosował stronę czynną, jednak w tekście oryginału czasownik *waqa* („chronić”) pojawia się w formie strony biernej, więc być może agensem czynności jest Bóg?

Nafs kojarzony jest tu ze złem (*su*), chciwością, zachłannością, żądzą (*šuhḥ*) i namiętnością (*hawà*). Dusza konceptualizowana jest przez metaforę DUSZA TO ŻYWA ISTOTA. Dusza nakazuje (*ammāra*), pobudza, podszeptuje (*sawwala*, *waswasa*), a rodzące się w niej pragnienia nie podlegają ludzkiej woli i świadomości.

48.3.5. *Nafs* jako część ludzkiej psychiki odpowiedzialnej za osądy moralne

Wierzący stawia opór swoim egoistycznym impulsom poprzez posiadanie i rozwijanie „*al-nafs al-lawwāma*”, swojej „oskarżającej duszy” lub też „świadomości”, „sumienia”, „duszy ciągle ganiącej” (75,2), tak aby w Dniu Sądu mógł stanąć przed Bogiem z pełną świadomością i wewnętrznym spokojem i jako „dusza uspokojona” powrócić do Boga – *an-nafs al-muṭma'inna*. „O ty, duszo uspokojona, powróć do twego Pana, zadowolona i z upodobaniem przyjęta! (*irḡā' ilà Rabbika rāḍiya murdḍiyya fa-udḥuli fi 'ibādī*)” (89,27). Wydaje się, że tu „dusza uspokojona i zadowolona”, *an-nafs al-muṭma'inna ar-rāḍiya al-murdḍiyya* może też oznaczać człowieka (*insān*).

48.4. Podsumowanie

Oba leksemy, zarówno *rūḥ* jak i *nafs* w swoim pierwotnym znaczeniu oznaczają ‘życie, siłę witalną’, gdyż poprzez rdzenie są powiązane z czynnością oddychania, najbardziej charakterystyczną funkcją życiową, synonimiczną w kulturach pierwotnych z życiem. W rozszerzonym znaczeniu *nafs* oznacza ‘żywą istotę/ człowieka’ jako psychofizyczną całość, obejmując zarówno żądze i pragnienia, a więc „niskie” stany ludzkiej psychiki, rodzące się niezależnie od ludzkiej woli i zinternalizowanych wartości etycznych, jak i tę część ludzkiej psychiki, która odpowiada za osądy moralne.

Rūḥ również oznacza życie, siłę witalną, ale przede wszystkim Ducha Bożego Objawienia. Ponadto jako „dusza” stanowi tę jej część, która pochodzi bezpośrednio od Boga („boski pierwiastek”).

W ekscerpowanym materiale brak dychotomii dusza – ciało, jak również brak wzmianki o nieśmiertelnym charakterze duszy i o połączeniu duszy z ciałem w Dniu Zmartwychwstania. Wprost przeciwnie – Koran mówi wyraźnie o tym, że „każda dusza zakosztuje śmierci”. Koraniczny *nafs* jawi się jako pełnia ludzkiej istoty, jako całość biologiczna, psychiczna i duchowa, która w tej pełnej postaci zostaje wskrzeszona w Dniu Sądu.

Warto zwrócić uwagę na to, że z dostępnych nam źródeł nie wynika, aby Arabowie w okresie przedmuzułmańskim żywili wiarę w życie pozagrobowe i istnienie nieśmiertelnej duszy. Nie mamy dowodów ich wiary w zaświaty. Śmierć uważali za ostateczny kres ludzkiego istnienia i nie rozwinęli koncepcji świata duchowego z udziałem duchów zmarłych, bo wypełniali go bogowie i istoty demoniczne (Izutsu 1966: 45–54).

Koncepcja duszy ludzkiej i jej funkcji rozwinęła się w muzułmańskiej filozofii i teologii bazującej na neoplatonizmie i arystotelizmie, toteż koncepcja ta więcej ma wspólnego z greckim systemem pojęciowym niż koranicznymi ideami. Dziśszym czytelnikom Koranu, czy to arabskiego oryginału, czy też tłumaczeń na inne języki, trudno jest rozumieć koraniczną koncepcję duszy bez postrzegania jej przez pryzmat platońskiej koncepcji duszy.

Dodatkowo funkcje emocjonalne i mentalne pełnią w Koranie takie pojęcia jak *‘aql* (rozum), pozwalający człowiekowi na logiczne, racjonalne wnioskowanie i *qalb* (serce), będące nie tylko siedliskiem uczuć, ale i funkcji moralnych. Serce w świetle Koranu wydaje się być tą częścią ludzkiego wnętrza, która jest bardziej dostępna i podatna na zmiany. Bóg może wpływać na stan ludzkiego serca, może otwierać i zamykać serce człowieka, może w nie wkładać uczucia, a człowiek może i powinien kultywować odpowiedni stan swego serca i dbać o nie. Możemy pokusić się o określenie go jako część psychiki, która może podlegać oglądowi i świadomemu procesowi samorozwoju. Jest to ta część, w której może „działać” Bóg.

Szczególnie jednak koncepcja duszy rozwinęła się w sufickiej psychologii, bazującej na ideach koranicznych. W tej koncepcji *nafs* jest najniższą warstwą ludzkiej psychiki, gdzie rodzą się emocje i pragnienia, niezależnie od woli człowieka. Wyższą warstwą psychiki jest *qalb* (serce), a najwyższą *rūḥ* (duch). Ten trójpodział ludzkiej psychiki był podstawą dalszych rozważań na temat ich natury i bardziej szczegółowych podziałów. Niektórzy myśliciele wprowadzili pojęcie domeny pośredniczącej między *nafs* a *qalb*, która to „zapora” zapobiegałaby przedostaniu się „niskich” treści z *nafs* do czystej dziedziny serca (Schimmel 1975: 110–125). We współczesnym popularnym dyskursie muzułmańskim *nafs* jest używane przez muzułmanów, zarówno arabskojęzycznych, jak i niearabskojęzycznych na oznaczenie „ego”. Pokonywanie własnego „ego” (*nafs*) stało się centralnym punktem muzułmańskiej etyki, a „*dżihad*” rozumiany jako walka z nim – jednym z kluczowych jej pojęć.

Bibliografia

- Al – Buḥārī Muḥammad Ibn Ismāʿil Ibn Ibrāhīm, *Al – ḡāmi‘ aṣ – ṣaḥīḥ*, www.usc.edu/dept/MSA/fundamentals/hadithsunna i www. ihsanetwork.org (dostęp 9.08.2018).
- Al – Maḡlisī ‘Allāma, *Bihār al - Anwār*, https://archive.org/stream/BiharAlAnwarVol515253ThePromisedMahdiEnglishTranslationPart2/Bihar-Al-Anwar-Vol-51-52-53-the-Promised-Mahdi-English-Translation-Part-2_djvu.txt (dostęp 9.08.2018).
- Al – *Qurʾān al – Karīm*, 1405 h, Medyna.
- Aṭ – Ṭabarī Abū Ġaʿfar Muḥammad Ibn Ġarīr. *Ġāmi‘ al – bayān fī taʾwīl al – Qurʾān*, www.altafsir.com (dostęp 9.08.2018).
- Calverley Edwin Elliot, Netton Ian, 1960–2005, *Nafs*, w: *Encyclopaedia of Islam, Second Edition*, red. Peri Bearman, Thierry Bianquis, Clifford Edmund Bosworth, Emericus van Donzel, Wolfhart P. Heinrichs, Leiden: E.J. Brill.
- Izutsu Toshihiko, 1966, *Ethico-religious concepts in the Qurʾān*, Montreal: McGill University Press.
- Koran*, 1986, tłum. Józef Bielawski, Warszawa: PWN.
- Lane Edward William, 1863–1893, *An Arabic-English Lexicon*, London–Edinburgh: Williams and Norgate
- Schimmel Anne Marie, 1975, *The mystical dimension of Islam*, Chapel Hill: The University of North Carolina Press.
- Баранов Харламей К., 1976, *Арабско-русский словарь*, Москва: Русский язык.

RŪḤ and NAFS. On the Koranic concept of the soul

Summary

The Koran is one of the main sources of certain Islamic concepts which were later discussed in many theological, lexicographical and legal commentaries. As a result, they were redefined and endowed with an axiological dimension. In this chapter, I analyse the concept “soul” using the theory of meaning developed within the framework of cognitive linguistics. According to this theory, the meaning of a word is more than can be found in its definition. Rather, in my application, the meaning of a word is its semantic representation consisting of: the word’s etymology, dictionary definition (here I used mainly classical dictionaries of the Arabic language), all lexical forms connected with a given notion in the Koran, the place and meaning of the word in the text, cohesion of the word, its connotations in the classical Arabic language, metaphors, metonyms, synonyms, antonyms. This chapter aims to describe the meanings of two Koranic concepts: *rūḥ* and *nafs*, which are translated

into English as “soul” and “spirit”. The usage of these two terms in the Koran and the Sunna is the starting point for the concept “soul” in Islam, which itself is based on Aristotelian and Neoplatonic ideas. A semantic analysis of the Koranic concept shows *nafs* and *rūḥ* as mainly “life” and “vital energy”, connected with the function of breathing. In a broader sense it means “a living creature”, understood as a whole, without a division into a material body and non-material soul.

Keywords: semantics, semantic analysis, language of religion, soul, spirit, Koran, Islam.