

Nauczanie sufickie Idriesa Shaha jako pomost między Wschodem i Zachodem

*Sufi teaching by Idries Shah
as a bridge between East and West*

Urszula Opyrchał, Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie

STRESZCZENIE

Intensywne procesy migracyjne do Europy sprawiają, że niezwykle aktualną kwestią staje się dialog międzykulturowy, ze szczególnym uwzględnieniem mentalności charakterystycznej dla arabsko-muzułmańskiego kręgu kulturowego. Propozycją pogodzenia sposobu myślenia charakterystycznego dla Wschodu i Zachodu oraz dialogu między przedstawicielami obu kręgów kulturowych może być nauczanie sufickie prezentowane przez Idriesa Shaha.

Słowa kluczowe: sufizm, Idries Shah, filozofia wschodu, filozofia muzułmańska, dialog międzykulturowy.

Intensive migration processes to Europe make intercultural dialogue – with particular emphasis on the mentality characteristic of the Arab-Muslim cultural circle – very important issue. The proposal of reconciling the way of thinking characteristic for the East and West and the dialogue between the representatives of both cultural circles may be the Sufi teaching presented by Idries Shah.

Keywords: sufism, Idries Shah, Eastern philosophy, Muslim philosophy, intercultural dialogue.

ABSTRACT

Wstęp

Ze względu na intensywne procesy migracyjne do krajów Europy w ciągu ostatnich lat, istotnym tematem debaty społecznej i politycznej stają się wzajemne relacje przedstawicieli różnych kręgów kulturowych. Szczególnie aktualnym problemem jest wzajemne zrozumienie między osobami zsocjalizowanymi zgodnie z normami i wartościami euroatlantyckiego kręgu kulturowego i przedstawicielami kręgu arabsko-muzułmańskiego. Choć wzajemne oddziaływanie na siebie obu kręgów kulturowych sięga wielu stuleci, nadal można zauważyć powszechny brak wzajemnego zrozumienia i wypracowania zadawalających podstaw dialogu (Armour 2004). Przykładami podejścia, będącego wyrazem dialogu między sposobami myślenia, które uwidaczniają się w odmiennych kulturach, może być nauczanie, np. Jiddu Krishnamurtiego (np. Krishnamurti 1989), Anthony'ego de Mello (np. de Mello 2006), Navisa Norda (np. Nord 2016) czy Idriesa Shaha, którego stanowisko zostanie przedstawione w niniejszej pracy.

Cechy charakteryzujące nauczanie Idriesa Shaha

Jedną z charakterystycznych cech nauczania Shaha jest porzucenie typowego dla islamu języka oraz linii argumentacyjnych uzyskujących swą ważność poprzez odwoływanie się do pism cieszących się najwyższym autorytetem w krajach muzułmańskich, czyli do *Koranu* i sunny proroka. Z tego powodu w tekstach Shaha brak jest odwołań do tych pism, ponadto sporadycznie pojawia się termin „Bóg”, a jeśli już to się dzieje, to użyty jest angielski termin *God*, a nie jak się powszechnie przyjęło transliteracja *Allah*. Być może wiązało się to z faktem, że odbiorcami nauk Shaha byli ludzie, dla których *Koran* i sunna nie odznaczały się niczym szczególnym spośród innych tekstów kultury, więc argumentowanie, że opis danego zjawiska jest zgodny z zasadniczymi tekstami stanowiącymi prawo

muzułmańskie, byłoby całkowicie niezrozumiałe, o ile nie byłoby odbierane jako próba indoktrynacji. Dodatkowo, prawdopodobnie większość odbiorców nauczania Shaha nie znała treści *Koranu* lub znała ją bardzo wybiórczo, więc ciężko było zakładać, by zrozumieli oni aluzje do konkretnych wersetów.

Zamiast koncentrować się na wyjaśnianiu doktryny, Shah wskazywał na konkretne zjawiska, które charakteryzują ludzką egzystencję, które wpływają na ludzkie działania, wybory, preferencje i sposób przeżywania świata. Te zjawiska wykraczają ponad zakorzenienie w danej kulturze i są w różny sposób przedstawiane w filozofiach i religiach świata. Mohamed Yahia Haschmi komentuje nauczanie Shaha następującymi słowami: „wiele jego ‘orientalnych’ powieści jest teraz uznawanych za struktury ilustrujące sytuacje w życiu człowieka, które nie koncentrują się na danym okresie czy powiązaniach kulturowych” (Yahia Haschmi 1974: 120). Zatem, jedną z ważniejszych charakterystyk nauczania Shah jest dążenie do opisu i wyjaśniania sytuacji w życiu człowieka, które można uznać za uniwersalne, które powtarzają się bez względu na uwarunkowania społeczne, kulturowe czy czasowe. Zjawiskami takimi są na przykład: nienawiść, żądza, zazdrość, potrzeba uwagi i akceptacji, samooszukiwanie się, brak kontaktu z samym sobą, konstruowanie tożsamości własnej opierając się na kwestiach, które nie dotyczą istoty człowieczeństwa. Jedną z najważniejszych pozycji Shaha na ten temat jest *The commanding self* (Shah 1994), gdzie zaprezentowane są wyjaśnienia jednego z kluczowych terminów nauk sufickich, czyli *nafs*, które uznaje się za źródło wszelkiego błędu w działaniach człowieka (por. Opyrchał 2016).

Inną ważną cechą nauczania sufickiego w wydaniu Idriesa Shaha jest podkreślanie znaczenia doświadczenia. Nie chodzi tu o negowanie rozważań teoretycznych, ale o ich niewystarczalność. Shah wskazuje, że: „sufizm jest działaniem, a nie instytucją” (Shah 2009: 30) i jako taki powinien kształtować określoną postawę w człowieku, która uwidacznia się w jego działaniu. Rozważania są pomocne

w zrozumieniu takich zagadnień jak miłość, współczucie czy szczerść, ale dopiero uzyskanie doświadczenia w tym zakresie umożliwia wypracowanie względnie trwałej postawy, ujawniającej się w zachowaniu.

Kolejnym elementem charakteryzującym sufizm Shaha jest narzędziowe traktowanie konceptów myślowych. Shah przytacza w tym kontekście słowa Ra'is Czaghmagh'a: „Sufizm zawiera wszystkie systemy myślowe. Każdy z nich może być użyteczny. (...) Zewnętrzne oblicze sufizmu w danym czasie, w danym miejscu i w danej społeczności może być rozmaite, ponieważ sufizm musi przybierać formy dostosowane do konkretnych ludzi” (Shah 2009: 260). Shah podkreśla zatem filozoficzny, a nie wyznaniowy, aspekt sufizmu. Dzięki takiemu podejściu, naukami sufickimi może być zainteresowany zarówno wyznawca chrześcijaństwa, islamu, buddyzmu, jak również ateista. W tradycji sufickiej podkreśla się, że w zakresie doskonalenia się człowieka nie ma recept i to, co jednym pomaga, innym może szkodzić. Dotyczy to także poglądów i koncepcji.

Nauczanie Idriesa Shaha skupia się zatem na kwestiach związanych z ludzką egzystencją, uwzględnia odmienność między jednostkami, stara się dopasować język i metodę do aktualnego czasu, miejsca i innych warunków oraz nie ogranicza się do jednego sposobu wyjaśniania, bazującego na systemie i koncepcjach jednej, wybranej religii czy filozofii.

Pomost dla myśli Wschodu i Zachodu

Już ojciec Idriesa Shaha – Sirdar Saiyid Ikbal Ali Shah – człowiek wykształcony, pełniący funkcję dyplomaty, zauważył, że w nauczaniu sufickim ujawnia się takie podejście do człowieka, które może być podstawą dialogu międzykulturowego. Jak podaje jego przyjaciel Laurence Frederic Rushbrook Williams, był on przekonany, że przesłanie nauk mistrzów sufizmu „może stanowić pomost między zachodnim i wschodnim sposobem myślenia; i że metody, które oni stosowali (...) z pewnością będą interesujące i mogą być wartościowe dla świata zachodniego w poszukiwaniu najlepszych sposobów wspierania niezależnej myśli i w rewidowaniu akceptowanych wartości” (Rushbrook Williams 1974: 18). Działalność popularyzowania w krajach Zachodu nauczania sufickiego przez Idriesa Shaha stanowi próbę realizacji intuicji Saiyida.

Atrakcyjność nauczania Shaha dla człowieka Zachodu przejawia się między innymi w próbie ujęcia doświadczenia człowieka wykraczając poza doktryny, które charakteryzują odmienne wyznania, dawanie przestrzeni i możliwości do uzgodnienia stanowiska nie tylko między różnymi religiami, ale także między osobami wierzącymi i niewierzącymi, jak również podejście do człowieka od strony tego, co uniwersalne, a nie uwarunkowane przez społeczeństwo, kulturę i osobistą historię. Odkrywanie istoty człowieczeństwa jest zagadnieniem wykraczającym poza podziały kulturowe czy religijne i wydaje się, że może być skuteczną, choć wymagającą drogą dialogu międzykulturowego. Człowiek Zachodu doceni pewnie także bardzo szerokie spektrum zjawisk, które przedstawione są w opowieściach sufickich. Mohamed Yahia Haschmi, odnosząc się do działalności Shaha, stwierdza, że: „dla wielu myślących ludzi na Zachodzie, praca ta jest atrakcyjna, ponieważ pokazuje, w jaki sposób problemy znane współczesnym społeczeństwom były obserwowane, stawiane i rozwiązywane przez Sufich w przeszłości, zarówno na płaszczyz-

nie społecznej, jak i psychologicznej” (Yahia Haschmi 1974: 120). Jednakże problematyczna może być kwestia formy, jaką stosują nauczyciele suficy, w tym również Shah. Jednym z bardzo popularnych narzędzi edukacyjnych jest przypowieść (historyjka, powiastka filozoficzna), której funkcja może nie być do końca zrozumiała dla człowieka Zachodu, edukowanego w szkole przez lata w oparciu o inne metody. Wyzwaniem dla człowieka Zachodu, otwierającym go na dialog międzykulturowy, może być między innymi dostrzeżenie nauczania dotyczącego doniosłych spraw egzystencjalnych w tekstach o pozornie niewielkim znaczeniu oraz podjęcie wysiłku umożliwiającego wieloaspektową pracę z powiastkami (por. Nord 2017: 173-185). Bez umiejętności korzystania z narzędzi zaproponowanych przez tradycję suficką, przy jednoczesnym przywiązaniu zbyt dużej wagi do pojęć i doktryny, może powstać krytyczna ocena nauczania Shaha, przypominająca zdanie Jamesa Moore'a, który twierdził, że jest to sufizm „bez poświęcenia, bez transcendowania siebie, bez aspiracji wyższego poznania” (Moore 1986: 8). Podobną ocenę przedstawił Lawrence Paul Elwell-Sutton, specjalizujący się w naukach o islamie i w kulturze perskiej, który uważał, że działalność Shaha należy nazwać pseudo-sufizmem, gdyż: „nie skupia się na Bogu, ale na człowieku” (Elwell-Sutton 1975: 16).

Dla człowieka Wschodu, wychowanego w kulturze arabsko-muzułmańskiej, niezwykle istotnym elementem nauczania Shaha będzie jego pochodzenie i bardzo wysoka pozycja społeczna rodziny, której wielu członków cieszyło się autorytetem (Yahia Haschmi 1974: 116), jak również popularyzowanie bogatej tradycji i dziedzictwa kulturowego. Jednakże zaniechanie akcentowania kwestii wyznaniowych może wzbudzać protest i niechęć do nauk Shaha. Moore, który krytykował metodę prezentowaną przez Shaha, sugerował, by nie nazywać tej aktywności sufizmem, gdyż jest to nauczanie: „bez tradycji, bez Proroka, bez *Koranu*, bez islamu i bez Boga” (Moore 1986: 16), a powszechna definicja sufizmu jako filozoficzno-mistycznego nurtu islamu wydaje się sugerować, że odwołania te powinny występować czy wręcz są konieczne do zidentyfikowania nauczania jako pozostającego w obrębie sufizmu, a zatem i islamu. Należy jednak pamiętać, że sufizm niemal od samych początków bywa postrzegany przez część muzułmanów jako ruch heretycki, a brak odwołań do *Koranu* czy sunny w nauczaniu Shaha z pewnością ugruntuje taką ocenę jego działań ze strony fundamentalistów.

Nauczanie sufickie Idriesa Shaha choć posiada potencjał, by pomóc przedstawicielom Wschodu i Zachodu we wzajemnym zrozumieniu, jest także wyzwaniem, wymagającym podejścia skoncentrowanego na tym, co istotowe, a nie zatrzymywania się na formie zewnętrznej.

Podsumowanie

Choć Shah zmarł w 1996 roku, jego podejście do kwestii dialogu między przedstawicielami różnych kręgów kulturowych nadal inspirowało do przemyśleń i poszukiwania coraz bardziej optymalnych rozwiązań, związanych z budowaniem relacji międzyludzkich. Okazuje się jednak, że jego nauczanie stanowi wyzwanie moralno-intelektualne nie tylko dla przedstawicieli euroatlantyckiego kręgu kulturowego, ale także dla tych, którzy zakorzenieni są w kulturze arabsko-muzułmańskiej. Zarówno jedni, jak i drudzy musieliby wykonać dobrą wolę oraz chęć przekroczenia własnych uprzedzeń,

związanych z przyjętym obrazem świata, by być w stanie przynajmniej częściowo odnosić się do innych ludzi z nastawieniem prezentowanym przez Sufich. Nauczanie sufickie prezentowane przez Idriesa Shaha wydaje się być na tyle uniwersalne, że mogłoby spełniać funkcję pomostu między sposobem myślenia i rozumienia świata, prezentowanym w euroatlantyckim kręgu kulturowym, a tym, który jest charakterystyczny dla kręgu arabsko-muzułmańskiego, o ile przedstawiciele obu kultur będą dążyć do zrozumienia wewnętrznego znaczenia tych nauk, nie koncentrując się jedynie na ich zewnętrznej formie. Dlatego wydaje się, że jest to propozycja raczej dla niewielkiej części populacji.

Źródłem finansowania badań i artykułu były środki własne autorki.

Bibliografia

1. Armour R.S., (2004) *Islam, chrześcijaństwo i Zachód: burzliwe dzieje wzajemnych relacji*, Kraków: WAM.
2. De Mello A., (2006) *Przebudzenie*, Poznań: Wydawnictwo Zysk i S-ka.
3. Elwell-Sutton L.P., (1975) *Sufism & Pseudo-Sufism*, "Encounter" nr XLIV(5), s. 9-17.
4. Krishnamurti J., (1989) *Wolność od znanego*, Warszawa: Wydawnictwo Pusty Obłok.
5. Moore J., (1986) *Neo-Sufism: The case of Idries Shah*, "Religion Today" nr 3(3), s. 4-8.
6. Nord N., (2016) *Duchowe SMS-y z Pałacu Mistrzów*, Kraków: Wydawnictwo Antares.
7. Nord N., (2017) *Medytacja – Elixir Trzeźwości*, Kraków: Wydawnictwo Antares.
8. Opyrchał U., (2016) *Etyka suficka w ujęciu Dżawada Nurbachsza*, Stalowa Wola: Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II, Katedra Pedagogiki Katolickiej.
9. Rushbrook Williams L.F., (1974) *Shah in his Eastern context* [w:] Rushbrook Williams L.F., (red.), *Sufi studies: East and West*. New York: E.P. Dutton & CO., INC.
10. Shah I., (1994) *The commanding self*, London: The Octagon Press.
11. Shah I., (2009) *Droga Sufich*, Poznań: Wydawnictwo Zysk i S-ka.
12. Yahia Haschmi M., (1974) *Spirituality, science, and psychology in the Sufi way* [w:] Rushbrook Williams L.F., (red.), *Sufi studies: East and West*, New York: E.P. Dutton & CO., INC.

