MARIUSZ TUROWSKI
ORCID: 0000-0002-3285-0515
Uniwersytet Wrocławski

Islamizacja, modernizacja a analizy cywilizacyjne

Islamization, modernization, and civilizational analysis

Abstract: The paper consists of three parts. In the first one, I consider the validity of the “civilizational paradigm” in contemporary social sciences and humanities, with special emphasis on philosophy and comparative historiographical studies. In the second one, I juxtapose selected Western approaches to civilization—those of Arnold Toynbee, Fernand Braudel and Corroll Quigley—with the perspective proposed by Ibn Khaldūn, the scholar and thinker widely recognized as the father of (modern) social sciences, especially those focused on or at least related to civilizational investigations. In the third part of the article, I raise questions about the prospects of reforming and reviving civilizations which undergo a crisis or experience a twilight phase in their development. Finally, in the context of the idea of Islamization of thought and knowledge, as postulated by Abdulhamid Abusulayma, I address the question of the relationship between civilization and religion.

Keywords: civilizations, Ibn Chaldun, Islamic history, Islamization of knowledge, comparative studies

Cywilizacje we współczesnych naukach społecznych i humanistycznych

Na przełomie XX i XXI wieku zaczął się powrót w naukach społecznych i humanistycznych do paradygmatu cywilizacyjnego¹. Główną rolę w tym ruchu odegrały dyscypliny i programy badawcze, takie jak studia postkolonialne, historio-graficzne badania porównawcze nad społeczeństwami i gospodarką, perspektywa systemów-światów czy odczytana na nowo tradycja makrosocjologii i porównawczej myśli socjologicznej i społecznej od M. Webera przez N. Eliasa do teorii modernizacji i zwielokrotnionych nowoczesności S.N. Eisenstadta czy J.P. Arnasona. W 2009 roku ukazał się monumentalny, czterotomowy podręcznik na temat cywilizacji². Tymczasem w pierwszej edycji równie monumentalnej i kanonicznej *International Encyclopedia of the Social Sciences* z 1968 roku hasło „cywilizacja” czy „cywilizacje” w ogóle nie występuje³. K. Kumar zauważa, że obecny renesans idei cywilizacji pojawia się po długim okresie milczenia, a główne skupiska publikacji na ten temat należy lokować w okresie od lat trzydziestych do sześćdziesiątych XX wieku⁴. Trudno wskazać jednoznacznie konkretne przyczyny ponownego uznania problemu cywilizacji za pełnoprawny przedmiot badań w naukach społecznych i humanistycznych — z ich podręcznikami i encyklopediami włącznie⁵. Należy w tym kontekście wspomnieć z pewnością o wydarzeniach z 11 września 2001 roku oraz o dyskusji na temat zderzeń cywilizacji wywołanej publikacją głośnej książki S.P. Huntingtona⁶, bez rozstrzygania kwestii, czy zamachy terrorystyczne i wojna z terroryzmem są przejawami lub potwierdzeniem istnienia konfliktów międzycywilizacyjnych.

Zarówno w świecie akademickim, jak i w dyskursie publicystycznym sytuacja na świecie zaczęła być analizowana przez odniesienie do takich zagadnień jak kryzys Zachodu czy tożsamość Zachodu zestawianych ze wzrostem czy odrębnościami Azji, przede wszystkim Chin, Indii i Japonii. Kwestia specyfiki i swoistości kulturowej i cywilizacyjnej występuje regularnie w refleksjach i przedsięwzięciach badawczych odnoszących się do relacji między społeczeństwami i państwami na świecie, nie tylko w ramach dyskursów na temat globalnej *Realpolitik*, ale również

¹ Pojęcie to stosowane jest zwykle w odniesieniu do koncepcji zderzeń cywilizacji S.P. Huntingtona (*Zderzenie cywilizacji i nowy kształt ładu światowego*, tłum. H. Jankowska, Warszawa 2007), którą określa się jako zmianę paradygmatu we współczesnych naukach o polityce. W niniejszym kontekście termin ten stosowany jest w szerszym znaczeniu jako obecność wymiaru cywilizacyjnego w analizach i refleksjach (o charakterze filozoficznym) dotyczących społeczeństwa, polityki, gospodarki, kultury i historii.

² *Civilization*, B. Bowden (red.), t. 1–4, London-New York 2009.

³ *International Encyclopedia of the Social Sciences*, D.L. Sills (red.), t. 1–17, New York 1968 (dalej: IESS).

⁴ K. Kumar, *The return of civilization — and of Arnold Toynbee?*, „Comparative Studies in Society and History” 56 [4] (2014), s. 816–817, p. 3. Zastój ten można dostrzec również, analizując spis treści poszczególnych tomów wspomnianego wcześniej podręcznika pod redakcją B. Bowdena, ukazujących daty publikacji artykułów, które składają się na poszczególne jego rozdziały.

⁵ W drugim wydaniu IESS hasło cywilizacja już występuje — zob. N. Naqvi, *Civilization*, [w:] *International Encyclopedia of the Social Sciences*, W.A. Darity Jr. (red.), t. 1, New York 2008, s. 557–559.

⁶ S.P. Huntington, *op. cit.*

w związku z perspektywami dialogu, porozumienia, budowania pomostów i tego, co powinno lub może łączyć ludzkość. Warto tu zwrócić uwagę na dwie konkretne perspektywy, w których podejmowane jest zagadnienie cywilizacji. Jedna z nich dotyczy badania losów ludzkości i trajektorii rozwoju społeczeństw z rozpatrywaniem potencjalnych dalszych ich etapów czy stadiów w związku z interakcjami między kulturą (społeczeństwem) a naturą (środowiskiem). Można tu wspomnieć na przykład o mających popularnonaukowy charakter pracach Jareda Diamonda, takich jak *Strzelby, zarazki, maszyny*⁷ czy *Upadek*⁸, eksplorujących problematykę końca ludzkości w obliczu zagrożeń ekologicznych. Pierwsza z tych książek oferuje między innymi interpretację nadrzędnych, to jest ekologicznych, oraz bezpośrednich, czyli technologicznych, czynników wpływających na różnice między cywilizacjami, a nawet zderzenia między nimi. Do nurtu tego należą też publikacje bardziej akademickie (choć jednocześnie popularne i zdobywające uznanie szerokiej publiczności) autorstwa Felipe Fernández-Armesta (przede wszystkim jego *Millennium*⁹ oraz *Cywilizacje*¹⁰), definiującego i badającego cywilizację w odniesieniu do historycznych zmagani (oraz potrzeb) poszczególnych społeczeństw w kontekście konkretnych wyzwań środowiskowych¹¹.

Drugą wartą wyróżnienia perspektywę we współczesnym renesansie idei cywilizacji jest program historii globalnej czy historii światowej. Reprezentują go między innymi J. Needham, W. McNeill, M. Hodgson, J. Goody, K. Pomeranz, D. Christian, V. Lieberman, G. Gunn, J.N. Pieterse i J.M. Hobson. Jego celem jest zaproponowanie mniej europocentrycznych, a bardziej ekumenicznych ujęć relacji między społeczeństwami (cywilizacjami). Ten pluralistyczny, porównawczy nurt badań powstał w wyniku zakwestionowania rozwijanej od XVIII wieku klasycznej i neoklasycznej historiografii społeczno-gospodarczej. Jej wiodącym motywem były próby „dowartościowania” fenomenu nazwanego przez E. Jonesa „cudem europejskim”, będącego — jak na przykład w przypadku głośnej pracy D. Landesa *Bogactwo i nędza narodów* — pewnego rodzaju neoweberowską teorią dziejów kapitalizmu, ujętą w aspektach moralnych i kulturowych (cywilizacyjnych).

Mimo krytycznej i polemicznej wobec wcześniejszych ujęć postawy przytoczone koncepcje rozwijane są często w nawiązaniu do najważniejszych, klasycznych teorii cywilizacji, szczególnie tych, które cechuje wieloaspektowość oraz dynamizm, jak opisywane jest to w pracach między innymi A. Toynbee’ego, F. Braudela, C. Quigleya oraz w jednym z pierwszych systematycznych dzieł na temat dziejów cywilizacji, *al-Muqaddima* Ibn Chalduna.

⁷ J. Diamond, *Strzelby, zarazki, maszyny. Losy ludzkich społeczeństw*, tłum. M. Konarzewski, Warszawa 2000.

⁸ J. Diamond, *Upadek. Dlaczego niektóre społeczeństwa upadły, a innym się udało*, tłum. J. Lang et al., Warszawa 2007.

⁹ F. Fernandez-Armesto, *Millennium: A History of the Last Thousand Years*, New York 1995.

¹⁰ F. Fernandez-Armesto, *Cywilizacje. Kultura, ambicje i przekształcanie natury*, tłum. M. Grabska-Ryńska, Warszawa 2008.

¹¹ K. Kumar, *op. cit.*, s. 818–819.

Dynamika społeczeństw i cywilizacji według Ibn Chalduna

Trudno jednoznacznie zakwalifikować dzieło Ibn Chalduna (1332–1406) w kategoriach dyscyplin i obszarów badawczych. Współcześnie jest on uznawany za teoretyka społeczeństwa i polityki, który jest zadziwiająco nowoczesny pod względem stosowanych metod, stawianych tez i wyników. Twierdzi się niekiedy, że należy go określić wręcz mianem ojca socjologii i nauk o polityce w obowiązującym dzisiaj akademickim podziale pracy¹². Zwraca się także uwagę na wymiary epistemologiczne i metodologiczne jego dzieła, które według tego odczytania uznawane jest za ściśle filozoficzne, jako krytyka abstrakcyjnego racjonalizmu ówczesnej arabsko-muzułmańskiej filozofii i *kalam* (teologii spekulatywnej). W tym znaczeniu dzieła Chalduna są głosem w dyskusji w obrębie świata muzułmańskiego na temat relacji między objawieniem a wiedzą racjonalną, ortodoksją a filozofią; problematyka ta została wyznaczona przez publikację *Tahāfut al-falāsifa*¹³ (Niespójność filozofów) Al-Ghazali’ego. Rozdział 6 *al-Muqaddima*, zawierający filozoficzną refleksję na temat implikacji idei i pojęć, takich jak *‘aṣabiyyah*, *‘umrān*, *badawī* czy *ḥadārī*, stanowi prawie jedną trzecią objętości tej pracy¹⁴.

Ibn Chaldun rozumie teorię dynamiki cywilizacyjnej jako dyscyplinę obejmującą badania nad cyklami wzrostu i zmierzchu państw, władzy suwerennej czy sukcesji dynastycznych. Ujmuje ją jako naukę o cywilizacjach, organizacji życia społecznego ludzi (*‘ilm al-‘umrān al-baṣārī*) lub o społeczeństwach ludzkich (*‘ilm al-īqtimā‘ al-insānī*). Obydwie te dyscypliny stanowią część ogólnego korpusu wiedzy określonego jako nauki (wiedza) o społeczeństwie (*‘ilm al-‘umrān*)¹⁵. Tak rozumiana socjologia Ibn Chalduna ma z konieczności charakter historyczny. Jego studium tej problematyki nie sprowadza się jednak po prostu do rejestrowania i raportowania wydarzeń z odległej lub bliższej historii. Przedmiotem rozwijanej przez niego nowej nauki o społeczeństwie jest cykliczny rozwój czy proces, któremu podlegają cywilizacje (państwa) — od narodzin, przez umacnianie się, osłabianie, aż do upadku i zastąpienia (pokonania) przez inne państwo (władzę, potęgę cywilizacyjną).

Autor *al-Muqaddima* bada pod tym kątem dzieje wybranych państw Maghrebu (Afryki Północnej) i arabskich. Skupia się tu przede wszystkim na różnicach pod względem organizacji społeczeństwa w przypadku ludów pasterskich wędrownych

¹² Por. przyp. 2. Jednak na przykład S.F. Alatas (*Ibn Khaldun*, Oxford 2013, s. 56–58), przedstawia argument o faktycznej marginalizacji dzieła Ibn Chalduna w obrębie współczesnych nauk społecznych z powodu ich europocentrycznego kanonu. Koncepcje Chalduna uwzględniane są w studiach socjologicznych i politologicznych, ale prawie wyłącznie w obrębie problematyki dotyczącej społeczeństw muzułmańskich: bliskowschodnich (arabskich) czy północno-afrykańskich. Alatas postuluje pełne włączenie jego dorobku do nauk o polityce lub społeczeństwie, na identycznych prawach jak ma to miejsce w przypadku K. Marksa, M. Webera czy E. Durkheima. W takim kontekście zwraca na przykład uwagę na wartościowość i doniosłość recepcji *al-Muqaddima* w okresie Imperium Osmańskiego jako przykład nie tylko nie-europocentrycznego, ale i preeuropocentrycznego odczytania tej pracy — *ibidem*, s. 68–73; zob. także M. Önder, F. Ulaşan, *Ibn Khaldun’s cyclical theory on the rise and fall of sovereign powers: The case of Ottoman Empire*, „Adam Akademi — Sosyal Bilimler Dergisi” 8 [2] (2018).

¹³ W niniejszym artykule zastosowana została transkrypcja naukowa terminów z języka arabskiego opracowana przez Instytut Studiów nad Islamem.

¹⁴ Z. Ahmad, *The Epistemology of Ibn Khaldūn*, London-New York 2003, s. 2; zob. także O. Leaman, *Foreword*, [w:] Z. Ahmad, *op. cit.*, s. x.

¹⁵ S.F. Alatas, *op. cit.*, s. 20, 46.

oraz tych osiadłych. Obszary badań, którymi się zajmuje, są jednak określone jeszcze bardziej precyzyjnie:

1. społeczeństwo (*'umrān*) ogólnie oraz według jego składowych;
2. społeczeństwo wędrownie (beduińskie) (*al-'umrān al-badawī*); społeczeństwo (grupy) plemienne (*qabā'il*) oraz ludy pierwotne (*al-wahšīyyah*);
3. państwo (system dynastyczny) (*al-dawlah*); władza królewska (*mulk*) i kalifat (*khlāfah*);
4. społeczeństwo osiadłe (*al-'umrān al-ḥaḍarī*); miasta;
5. rzemiosło, praca zarobkowa, zawód.

Zdaniem Syeda Alatas'a obszary te odpowiadają takim współczesnym dziedzinom badań socjologicznych, jak: ekologia człowieka czy ekologia społeczna, socjologia wsi, socjologia polityczna, socjologia miasta i socjologia pracy¹⁶.

Tabela 1. Pięć ogólnych stadiów rozwoju historycznego suwerennych systemów społeczno-politycznych według Ibn Chalduna

Stadium	Cechy
Stanowienie	Stadium sukcesu; silna <i>'aṣabiyyah</i> (solidarność) i więzi społeczne; społeczeństwo niecywilizowane; wysoki stopień rycerskości; zdolni wojownicy; szczególnie znaczenie godności i dumy; mały szacunek do bogactwa; przywódca jest wybierany spośród członków grupy i równy im, posiada ograniczoną władzę; heroizm; wysoka lojalność względem przywódcy; silne przywiązanie do tradycji i religii; okres <i>badawī</i> (życia wiejskiego); pełna kontrola nad poddanymi, podległość poddanych; rozpoczęcie poboru podatków; poszukiwanie kontaktów z innymi państwami; obrona granic (doniosłe znaczenie wojska); brak silniejszej władzy na tym samym terytorium.
Personalizacja władzy	Przywódca z władzą absolutną; początek rozumowej (racjonalnej) <i>'aṣabiyyah</i> ; armia zawodowa; lojalność jednostek tylko wobec przywódcy.
Wzrost i ekspansja (czas relaksu i wyciszenia)	Odpoczynek i pokój; wielkie osiągnięcia w architekturze, literaturze, nauce i sztuce, początki <i>ḥaḍarī</i> (życia miejskiego); brak zagrożenia zewnętrznego i wewnętrznego; bogate państwo; regulacje podatkowe i w dziedzinie rolnictwa; nowe prawa; narodziny luksusu; okres najsilniejszego państwa; wsparcie dla sztuk, nauk i rzemiosła; rozwój artystyczny; redystrybucja bogactwa wśród poddanych; próby dalszego rozwoju państwa; silna gospodarka; ogólny dobrobyt.
Stagnacja (spełnienie i czas pokoju)	Zadowolenie i pokój; przywódcy pragną naśladować swoich poprzedników; tęsknota za przeszłością; niedoświadczeni przywódcy o słabych charakterach; niekompetentna biurokracja; pożądanie i dążenie do luksusu; brak odwagi; brak gotowości do walki; komfortowe życie; rozrzutny styl życia; żądza pieniądza; dotarcie do naturalnych granic; złe nawyki.
Upadek i rozpad (czas strat i roztrwonienia)	Tracenie i trwonienie; państwo cierpiące na starość; brak pieniędzy; nielojalna armia; niemoralne prowadzenie się; próba naśladowania silnych państw; podważanie dokonań przodków; brak silnej <i>'aṣabiyyah</i> , aby utrzymać kontrolę nad państwem i go bronić.

Źródło: opracowanie własne na podstawie M. Önder, F. Ulaşan, *op. cit.*, s. 237.

¹⁶ *Ibidem*, s. 21.

Powyżej zarysowana problematyka badawcza analizowana jest w oparciu na dwóch kluczowych pojęciach: *‘umrān*, to jest system organizacji społecznej (kooperacji), oraz *‘aṣabiyyah*, czyli solidarność lub poczucie przynależności do grupy¹⁷. Dwa główne systemy organizacji i kooperacji społecznej to społeczeństwa wędrowne (beduińskie, pustynne) oraz społeczeństwa miejskie. Te pierwsze stopniowo przekształcają się w te drugie dzięki wzrostowi produktywności i bogaceniu się. *‘Umrān* dotyczy poszczególnych zasad działalności i aktywności o charakterze (w wymiarze) zarówno materialnym, jak i duchowym. Życie w ramach pierwotnego, wędrownego systemu społecznego związane jest z realizacją działań nastawionych przede wszystkim na zapewnienie bezpieczeństwa życia i przetrwania, w ramach najprostszych potrzeb. Z kolei życie osiadłe, miejskie prowadzi do stopniowego różnicowania się — powstania instytucji, pojawienia się produkcji, budownictwa, rozwoju nauki i sztuki (zaspokajanie coraz bardziej złożonych potrzeb)¹⁸. Jednak z biegiem czasu — Ibn Chaldun szacuje długość trwania całego cyklu ewolucji społeczeństw (cywilizacji) ludzkich na około 120 lat — w zaawansowanym systemie osiadłym pojawiają się korupcja i niemoralność, będące wynikiem ciągłego, niezaspokojonego dążenia do luksusu i posiadania. System ekonomiczny zaczyna szwankować, rosną wydatki, nakładane są coraz wyższe podatki, spada produkcja i efektywność gospodarcza, a dochody się kurczą. Społeczeństwo miejskie w końcu upada¹⁹.

‘Aṣabiyyah to najbardziej znane pojęcie z obrębu teorii społeczeństwa i cywilizacji Ibn Chalduna. Intensywność i rodzaje solidarności, to jest spójności, poczucia przynależności do grupy, badane w *al-Muqaddima*, mają na celu umożliwienie wglądu w istotę analizowanych społeczeństw. W ujęciu Chalduna silna *‘aṣabiyyah* jest przeciwstawiana słabej, zaś rodowodowa — racjonalnej. Należy podkreślić, że chodzi tu nie tylko o aspekt duchowy czy psychologiczny tego rodzaju powiązań między jednostkami czy grupami ludzi, ale również o ich wymiar i manifestacje o charakterze materialnym oraz instytucjonalnym, a zatem o system ekonomiczny, instytucje państwowe i publiczne, zasady organizacji społeczeństwa itd.²⁰ *‘Aṣabiyyah* to nie tylko uczucie i poczucie przynależności, ale też — jak zauważają Murat Önder i Fatih Ulaşan — wspólne (zbiorowe) działania zarówno łączące, jak i antagonizujące. Prowadzi to do umacniania jednej grupy kosztem innej. Odgrywa ona zatem jednocześnie rolę konstruktywną i destruktywną²¹.

¹⁷ M. Önder, F. Ulaşan, *op. cit.*, s. 235.

¹⁸ J. Bielawski, *Ibn Chaldun*, Warszawa 2000, s. 28.

¹⁹ M. Önder, F. Ulaşan, *op. cit.*, s. 239.

²⁰ S.F. Alatas, *op. cit.*, s. 21, 23.

²¹ M. Önder, F. Ulaşan, *op. cit.*, s. 241–242. Zob. także Ü. Hassan, *İbn Haldun Metodu ve Siyaset Teorisi*, Ankara 2011, s. 194–195. Zagadnienie antagonizującej/niszczącej funkcji *‘aṣabiyyah* jest często podejmowane szczególnie w najnowszych publikacjach dotyczących problemów i napięć na tle ideologicznym czy wyznaniowym w świecie muzułmańskim — zob. np. M.Y. Gada, *Ethnic violence and conflict: The dynamics of Ibn Khaldun's theory of asabiyyah*, „İbn Haldun Çahşmaları Dergisi” 3 [2] (2018); oraz D.A. Mehraban, M. Mirahmadi, *Neo-Asabiyyah; conceptual development of Ibn-Khaldun's notion of Asabiyyah regarding the formation process of ISIS*, „Pizhuhish-i Siyasat-i Nazari: Research in Political Science” 24 (2018–2019). Podkreśla się też podobieństwo rozumienia i stosowania pojęcia *‘aṣabiyyah* przez Ibn Chalduna do idei hegemonii rozwiniętej przez Antonia Gramsciego oraz w ramach współczesnej teorii stosunków międzynarodowych — por. np. F. Yalvaç, *Ibn Khaldun's historical sociol-*

Tabela 2. Style życia *Badawī* (wiejski) i *Ḥaḍarī* (miejski)

<i>Badawī</i> (wiejski styl życia)	<i>Ḥaḍarī</i> (miejski styl życia)
Pierwszy, najbardziej pierwotny typ społeczeństwa, źródło cywilizacji, państw, kultur itd.; życie niecywilizowane.	Ostatni, najbardziej rozwinięty typ społeczeństwa, najwyższe i ostatnie stadium cywilizacji, państw, kultur itd.; życie cywilizowane.
Niska wielkość i gęstość populacji, wędrowny i beduiński styl życia.	Wysoka wielkość i gęstość populacji, powstanie miast.
Mniejsza inteligencja, większa szczerłość, większa odwaga, pewność siebie, samowystarczalność, szorstki charakter.	Większa inteligencja, mniejsza szczerłość, knucia, mniejsza odwaga, zależność, miękki charakter.
Brak różnicowania pracy, niewiele zawodów nastawionych na przetrwanie (hodowla i uprawa ziemi).	Wysoka różnorodność pracy (sztuki, rzemiosło, moda, nauka itd.).
Ograniczony i pozwalający na utrzymanie samego siebie dochód, zaspokajanie podstawowych potrzeb.	Wartość dodatkowa, hojność, luksus, komfortowe życie.
Więzy krwi (relacje oparte na pokrewieństwie), silne relacje łączące członków klanów, doniosłość czystości krwi, większe znaczenie stosunków pokrewieństwa, silne poczucie solidarności grupowej, plemienność.	Więzy rozumu (<i>‘aṣabiyyah</i> rozumu), brak czystości krwi, mniejsze znaczenie stosunków pokrewieństwa, różne typy więzów i relacji (religijne, narodowe, grupowe, zawodowe), mniejsze poczucie solidarności grupowej.
Brak złych nawyków.	Przyjemności, którym towarzyszą wyrzuty sumienia, osłabianie wartości moralnych.
Silna lojalność wobec religii, obyczajów i tradycji.	Mniejsze przywiązanie do religii, obyczajów i tradycji.
Wielkie znaczenie godności i honoru, mniejsze znaczenie bogactwa.	Mniejsze znaczenie godności i honoru, większe znaczenie bogactwa.
Lojalność wobec nieformalnych reguł społecznych, mniej formalne reguły i mniejszy zakres kar ze strony rządzących.	Mniejsze przywiązanie do reguł formalnych, więcej praw nakładanych przez rządzących.
Dominujący analfabetyzm lub minimalne wykształcenie.	Dążność do edukacji, wyższy poziom wykształcenia.

Źródło: opracowanie własne na podstawie M. Önder, F. Ulaşan, *op. cit.*, s. 240.

ogy and the concept of change in international relations theory, [w:] *Islam and International Relations: Contribution to Theory and Practice*, D. Abdelkader, N. Manabilang Adiong, R. Mauriello (red.), Basingstoke 2016; por. także bogate odwołania bibliograficzne do literatury na ten temat, s. 96–97, p. 14).

Islamizacja wiedzy

Pojęcie „islamizacja wiedzy” może wywołać nieporozumienia, a nawet zaniepokojenie — szczególnie w przypadku zwolenników koncepcji zderzeń cywilizacji, którzy wskazują na niebezpieczeństwo islamizacji Europy czy islamizacji Zachodu. W sensie ścisłym ma ono charakter terminu technicznego, stosowanego w obrębie niektórych nurtów współczesnej myśli muzułmańskiej²² w związku z debatą na temat relacji między nowoczesnym światem a doktryną islamu. W jej ramach stawiane jest pytanie o możliwość modernizacji, to jest uzgodnienia z wyzwaniami dzisiejszej rzeczywistości, po otwarciu się na nie społeczeństw muzułmańskich we wszystkich ich aspektach (nauki, światopoglądu, relacji międzyludzkich, państwa, praw i instytucji, technologii, gospodarki itd.). Można tu ponownie odnieść się do koncepcji cywilizacji A. Toynbee’ego i jego badań nad losem religii i religijności w obliczu zmieniających się uwarunkowań dotyczących dynamiki form społeczno-politycznych²³. W niniejszym kontekście posługuję się pojęciem „islamizacja wiedzy”, wskazując na jego jeszcze inny, choć związany z powyżej wskazanymi, wymiar. Chodzi tu o dyskusje na temat dość odległej — ale wciąż ważnej i budzącej kontrowersje — przeszłości, konstytutywnej dla zrozumienia fenomenu początków islamu jako religii oraz projektu cywilizacyjnego i społecznego. Oczywiście, nie ma przy tej okazji możliwości choćby pobieżnego zreferowania, a tym bardziej refleksyjnego ustosunkowania się do istoty, poszczególnych niuansów oraz losów tej debaty. Chodzi tu jedynie o jej wspomnienie, ogólne przywołanie, w celu ukazania szerszego kontekstu i wymiarów problemowych (łączących z sobą perspektywę przeszłości — nawet tej najdalszej — oraz teraźniejszości i przyszłości) przedsięwzięć realizowanych między innymi przez Abdula Hamida AbuSulaymana czy Ismaila al-Faruqi’ego, dwóch głównych współtwórców i reprezentantów instytucji Międzynarodowego Instytutu Myśli Muzułmańskiej, głównego ośrodka wspierającego i realizującego ideę islamizacji wiedzy.

Mianem islamizacji w wielu współczesnych publikacjach, ale i obszarze badawczym jako takim, dotyczących narodzin i rozwoju islamu w jego pierwszych wiekach istnienia określa się proces nabywania świadomości odrębności i tożsamości — religijnej, a wkrótce również cywilizacyjnej, z wszystkimi tego konsekwencjami — przez młode społeczeństwo wyznawców, naśladowców i kontynuatorów Proroka Muhammada. Oto jak proces ten opisuje prof. Janusz Danecki, w swoim podręczniku *Podstawowe wiadomości o islamie* — wciąż niezastąpionym dla polskiego czytelnika kompendium wiedzy na temat islamu:

Czasy podbojów i pierwszej dynastii Umajjadów stanowią okres ekspansji terytorialnej i kształtowania się zrębów państwa arabskiego, a zatem były etapem arabizacji świata. Ten pierwszy etap miał charakter ośrodkowy, był wyjściem na zewnątrz, arabizacją świata, narzucaniem władzy Arabów i ich

²² H. Dzilo, *The concept of “Islamization of knowledge” and its philosophical implications*, „Islam and Christian-Muslim Relations” 23 [3] (2012).

²³ A. Toynbee, *Islam, Zachód i przyszłość*, [w:] idem, *Cywilizacja w czasie próby*, Warszawa 1991; zob. także A. Chmielewski, *Saving Christianity through the Benedict Option*, „OpenDemocracy” 17.05.2017, https://www.opendemocracy.net/en/can-europe-make-it/saving-christianity-through-benedict-option/#_ftn8 (dostęp: 15.12.2020).

języka. Natomiast następna dynastia, Abbasydzi, dokonała dzieła budowy nowej cywilizacji. Był to drugi etap cywilizacyjny: dośrodkowy, który oznaczał tworzenie kultury muzułmańskiej, kiedy to różne niearabskie ludy wносиły swoje dziedzictwo i włączały je do nowej kultury muzułmańskiej [...]. Islami-zacja polegała zatem na włączaniu w krąg kultury muzułmańskiej osiągnięć innych cywilizacji. Taka integracja wymagała nadania nowym elementom pewnej sankcji, a mianowicie włączenia ich do własnej tradycji. Uznano, że zapożyczane wartości wcale nie są obce, lecz wywodzą się z arabskiej przeszłości kulturowej. Tym samym zapewniano im powszechną akceptację. Ta retrospektywna kreacja rzeczywistości leżała u podstaw sukcesu islamu. Ona też zadecydowała o tym, że prawo muzułmańskie stało się tak doskonałe, że umożliwiło wielkiemu imperium funkcjonowanie przez kilkaset lat, a samo prawo przetrwało do dzisiaj²⁴.

Takie ujęcie problemu islamizacji może oznaczać zwrócenie uwagi na fakt dokonywania się — w okresie od I do III wieku AH (VII–IX wiek) — złożonych procesów związanych z ustanawianiem i rozwijaniem kontaktów, współzależności między społeczeństwami i ich kulturami, co jest podkreślone przez Daneckiego. Może też stanowić próbę argumentacji na rzecz określonej wizji początków islamu — dróg, sposobów, a także strategii jego legitymizacji i uznania w obrębie środowiska cywilizacyjno-społecznego, w którym się on rodził.

Zgodnie z tą drugą argumentacją religia ta pojawiła się stopniowo jako polityczna zasada uprawomocnienia (oraz utrzymania dzięki mobilizacji i spójności rodzącej się wspólnoty) władzy w środowisku początkowo świeckim lub neutralnym pod względem religijnym (narodziny mahometańskiego w oparciu o politykę administracyjną i ludnościową Imperium Umajjadów²⁵). Taka perspektywa teoretyczna i historiograficzna pociąga za sobą liczne konsekwencje, między innymi te wskazujące na rzekomą proliferację (i fabrykację) hadisów, opowieści na temat wypowiedzi i działań Proroka, uznawanych za jedno ze źródeł prawoznawstwa i prawodawstwa w islamie. Według tej interpretacji, skoro wcześniejsza wspólnota nie miała charakteru religijnego, muzułmańskiego, to i nie miały go również opowieści o Proroku (Sunna Proroka), które w jej obrębie funkcjonowały. Jak wykazuje jednak Wael Hallaq, nie do utrzymania jest założenie, że sunny, które pojawiły się wcześniej — przed upowszechnieniem *ḥadīth* (tradycja) Proroka — nie były postrzegane przez ówczesnych muzułmanów jako nie- czy pozareligijne, a prawoznawstwo muzułmańskie (oraz właściwe przejście od okresu przed *ḥadīth* do *ḥadīth*) zaczęło się dopiero wraz z formalną kodyfikacją zaproponowaną przez al-Šāfiʿiego²⁶. Zarówno istniejące już wówczas biografie (*sira*), jak i Sunna Proroka miały charakter religijny i stanowiły część samoświadomego (podlegającego interpretacji, ale też podlegającego naturalnym — niekiedy głębokim — przemianom) doświadczenia religijnego ówczesnych muzułmanów. Źródła religijne obejmowały też w tym przypadku *sunan* Towarzyszy oraz Pierwszych Kalifów. Šāfiʿ dokonał ich systematyzacji i klasyfikacji, opierając się na stosowanej spójnie metodologii,

²⁴ J. Danecki, *Podstawowe wiadomości o islamie*, Warszawa 2014, s. 43.

²⁵ J. Schacht, *The Origins of Muhammadan Jurisprudence*, Oxford 1979, s. 191.

²⁶ W. Hallaq, *The Origins and Evolution of Islamic Law*, Cambridge 2005, s. 103. Zob. także J. Danecki, *op. cit.*, s. 74–76. Muḥammad ibn Idrīs-Šāfiʿ (zm. 204 AH/819) — założyciel i wiodący uczony szafiʿickiej szkoły prawa muzułmańskiego (*madhab*).

nie dokonując jednak transformacji prawa muzułmańskiego do postaci, którą przybrało ono później i w której znane jest do dzisiaj²⁷.

W niniejszym artykule połączone zostały dwa rozumienia terminu „islamizacja” — tego związanego z pytaniem o otwarcie się islamu i cywilizacji muzułmańskiej na nowoczesność oraz tego odnoszącego się do (przywołującego przykład) przeszłości, kiedy to islam rodził się jako religia oparta na autentycznym doświadczeniu religijnym i duchowym jego wyznawców, a nie jako ideologia podbojów konstruowana i wcielana w życie na użytek przyszłej politycznej historiografii zbawienia, po wymazaniu historii prawdziwej²⁸. W tak zarysowanym kontekście należy ująć zagadnienie misji i odnowy cywilizacyjnej związanej z ideą islamizacji wiedzy, która może być rozumiana opacznie (konfrontacyjnie). Kluczem jest tutaj powrót do duchowości w systemie myślowym (intelektualnym) islamu, nie definiowanej jednak w ramach kolejnej opozycji i pary przeciwieństw rozum kontra wiara, ale ujmowanej w perspektywie fenomenologicznej (Ismail Faruqi rozwijał swoją myśl pod wpływem koncepcji Maxa Schelera, któremu poświęcił swoją rozprawę doktorską *Usprawiedliwienie Dobra. Metafizyka i epistemologia wartości*²⁹) i porównawczej, odnoszącej się do doświadczenia duchowego (czyli doświadczenia wartości, w tym tej najwyższej — świętości) człowieka i całej ludzkości, które jest dalekie od wieszczonego swego czasu powszechnego, uniwersalnego odczarowania rzeczywistości. Paradoksalnie, jak argumentuje Jasser Auda, takiego odwrócenia od „zaczarowania odczarowaniem” potrzebuje dzisiaj pilnie przede wszystkim świat muzułmański z jego dominującą instrumentalizacją, utylitaryzacją i technokratyzacją (nawet w ramach nurtów uznawanych za najbardziej fundamentalistyczne i tradycjonalistyczne) religijności³⁰. Islamizacja wiedzy ujęta z tak szerokiej i inkluzywnej perspektywy jawi się jako przetarcie intelektualnych, epistemologicznych szlaków dla — być może stanowiącej kontynuację tego programu, ale z pewnością rozwijanej i będącej możliwą dzięki niemu, a być może i przez niego zapoczątkowanej — prawdziwej, transkulturowej i transcywilizacyjnej integracji wiedzy³¹.

Bibliografia

- Ahmad Z., *The Epistemology of Ibn Khaldūn*, London-New York 2003.
Alatas S.F., *Ibn Khaldun*, Oxford 2013.

²⁷ W. Hallaq, *op. cit.*, s. 117.

²⁸ F.M. Donner, *Narratives of Islamic Origins: The Beginnings of Islamic Historical Writing*, Princeton 1998, s. 22–26.

²⁹ I. Faruqi, *Justifying the Good: Metaphysics and Epistemology of Value*, Indiana University, Bloomington 1962 (nieopublikowana rozprawa doktorska); zob. także *idem*, *The problem of the metaphysical status of values in the Western and Islamic Traditions*, [w:] *idem*, *Selected Essays*, International Institute of Islamic Thought, London-Washington 2018.

³⁰ J. Auda, *Maqāṣid aṣ-Ṣarī'a as Philosophy of Islamic Law: A Systems Approach*, The International Institute of Islamic Thought, London-Washington 2007, s. 143–153, 170–171, 179–180, 209; por. także wykres 5.9 z komentarzami s. 161–162 i 167–168.

³¹ Por. np. Y. Mohamed, *Critical reflections on Fārūqī's islamization of knowledge*, [w:] *International Handbook of Philosophy of Education*, P. Smeyers (red.), t. 1, Cham 2018, s. 147–161.

- Auda J., *Maqāṣid aš-Šarī'a as Philosophy of Islamic Law: A Systems Approach*, The International Institute of Islamic Thought, London-Washington 2007.
- Bielawski J., *Ibn Chaldun*, Warszawa 2000.
- Chmielewski A., *Saving Christianity through the Benedict Option*, „OpenDemocracy” 17.05.2017, <https://www.opendemocracy.net/en/can-europe-make-it/saving-christianity-through-benedict-option/>.
- Civilization*, B. Bowden (red.), t. 1–4, London-New York 2009.
- Danecki J., *Podstawowe wiadomości o islamie*, Warszawa 2014.
- Diamond J., *Strzelby, zarazki, maszyny. Losy ludzkich społeczeństw*, tłum. M. Konarzewski, Warszawa 2000.
- Diamond J., *Upadek. Dlaczego niektóre społeczeństwa upadły, a innym się udało*, tłum. J. Lang, J. Margański, Z. Łomnicka, M. Ryszkiewicz, Warszawa 2007.
- Donner F.M., *Narratives of Islamic Origins: The Beginnings of Islamic Historical Writing*, Princeton 1998.
- Dzilo H., *The concept of “Islamization of knowledge” and its philosophical implications*, „Islam and Christian-Muslim Relations” 23 [3] (2012), s. 247–256.
- Faruqi I., *Justifying the Good: Metaphysics and Epistemology of Value*, Indiana University, Bloomington 1962 (nieopublikowana rozprawa doktorska).
- Faruqi I., *The problem of the metaphysical status of values in the Western and Islamic Traditions*, [w:] *idem, Selected Essays*, International Institute of Islamic Thought, London-Washington 2018, s. 1–35.
- Fernandez-Armesto F., *Cywilizacje. Kultura, ambicje i przekształcanie natury*, tłum. M. Grabska-Ryńska, Warszawa 2008.
- Fernandez-Armesto F., *Millennium: A History of the Last Thousand Years*, New York 1995.
- Gada M.Y., *Ethnic violence and conflict: The dynamics of Ibn Khaldun's theory of asabiyyah*, „İbn Haldun Çalışmaları Dergisi” 3 [2] (2018), s. 189–202.
- Hallaq W., *The Origins and Evolution of Islamic Law*, Cambridge 2005.
- Hassan Ü., *İbn Haldun Metodu ve Siyaset Teorisi*, Ankara 2011.
- Huntington S.P., *Zderzenie cywilizacji i nowy kształt ładu światowego*, tłum. H. Janowska, Warszawa 2007.
- International Encyclopedia of the Social Sciences*, D.L. Sills (red.), t. 1–17, New York 1968.
- Kumar K., *The return of civilization — and of Arnold Toynbee?*, „Comparative Studies in Society and History” 56 [4] (2014), s. 815–843.
- Leaman O., *Foreword*, [w:] Z. Ahmad, *The Epistemology of Ibn Khaldūn*, London-New York 2003, s. x–xi.
- Mehraban Dafsari A., Mirahmadi M., *Neo-Asabiyyah; conceptual development of Ibn Khaldun's notion of Asabiyyah regarding the formation process of ISIS*, „Pizhuhish-i Siyasat-i Nazari: Research in Political Science” 24 (2018–2019), s. 139–172.
- Mohamed Y., *Critical reflections on Fārūqī's islamization of knowledge*, [w:] *International Handbook of Philosophy of Education*, P. Smeyers (red.), t. 1, Cham 2018, s. 147–161.
- Naqvi N., *Civilization*, [w:] *International Encyclopedia of the Social Sciences*, W.A. Darity Jr. (red.), t. 1, New York 2008, s. 557–559.

- Önder M., Ulaşan F., *Ibn Khaldun's cyclical theory on the rise and fall of sovereign powers: The case of Ottoman Empire*, „Adam Akademi — Sosyal Bilimler Dergisi” 8 [2] (2018), s. 231–266.
- Schacht J., *The Origins of Muhammadan Jurisprudence*, Oxford 1979.
- Toynbee A., *Islam, Zachód i przyszłość*, [w:] idem, *Cywilizacja w czasie próby*, tłum. W. Madej, Warszawa 1991, s. 127–145.
- Yalvaç F., *Ibn Khaldûn's historical sociology and the concept of change in international relations theory*, [w:] *Islam and International Relations: Contribution to Theory and Practice*, D. Abdelkader, N. Manabilang Adiong, R. Mauriello (red.), Basingstoke 2016, s. 77–103.