

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

Metafizyka muzułmańska — kryzys, reformacja, transformacja, reintegralizacja?

Islamic Metaphysics: Crisis, Reformation, Transformation, Reintegralization?

Abstract: The paper is an introduction to the collection of articles, published in the current issue of “Studia Philosophica Wratislaviensia”, on both the subject matter conceived (as broadly as possible) as Islamic metaphysics and on the very studies of this research area (the current state of knowledge, conjunctures, tendencies, prospects etc.). It attempts to provide presentation of discussion of topics and problems, which can be included in this area, but offers also first drafts of tentative and “work-in-progress definitions” of how Islamic metaphysics can be understood with its orientation on the most recent contexts, inspirations and applications, internal structures and dynamics relating to its interpretations and evolutions, as well as its original, historical versions. One of the inspirations for the project of studying the Islamic metaphysics presented here is rooted in Jasser Auda’s ambitious works on Islamic law, not narrowed to a technical, specialized domain of research about foundations (fundamentals), sources, jurisprudence (*usul al-fiqh*) or specific legislation related to the Shari’a. The paper sketches a general orientation map introducing basic concepts and methodological strategies used by Auda with the prospects of their further application to the study (and potential rethinking) of Islamic metaphysics.

Keywords: Jasser Auda, maqasid al-Shari’a, Islamization of knowledge, systems theory, Islamic studies

Prezentowany tu zbiór artykułów stanowi wprowadzenie zarówno do problematyki zdefiniowanej (jak najszerzej) jako metafizyka islamu, jak i do samych studiów (stanu, tendencji i koniunktur badań) dotyczących czy należących do tego obszaru wiedzy. Stara się on przedstawić dyskusje na tematy i zagadnienia, które można ulokować w tej dziedzinie studiów, ale oferuje także rodzaj „pierwszego szkicu” i — mających status wstępnych — „prac w toku” nad definicją tego, w jaki sposób można rozumieć metafizykę islamu, orientując się zarówno na jej źródłowe, historyczne wersje, wewnątrz struktury i dynamiki odnoszące się do jej interpretacji i rozwoju, jak i na najnowsze konteksty, źródła i zastosowania, do których się ona odnosi. Jedną z inspiracji przedstawionego tu projektu badania metafizyki muzułmańskiej są ambitne i nowatorskie prace Jassera Audy¹ na temat prawa muzułmańskiego, nie zawężonego do technicznej, specjalistycznej nauki o podstawach (fundamentach), źródłach, prawoznawstwie (*fiqh*) lub szczegółowym orzecznictwie czy ustawodawstwie związanym z szariatem. Podchodzi on do tego obszaru wiedzy ze znacznie bardziej ogólnej perspektywy, kwestionując przy tym wiele historycznych i aktualnie reprodukowanych linii podziałów w różnych sferach, domenach, szkołach, tradycjach w ramach „nauk muzułmańskich”, i pokazuje jego potencjalnie dalekosiężne oddziaływania. Badań tych można użyć, tak jak w przypadku prezentowanych tu artykułów, do przemyślenia zasadności bardziej fundamentalnych rozgraniczeń oddzielających od siebie dyscypliny, takie jak *‘ilm al-kalam*, *falsafa (hikma)*, *usul al-fiqh*, *‘ilm al-hadith*, *tafsir/‘ulum al-Qur’an* czy *at-tasawwuf* z ich dalszymi różniczeniami i binaryzmami: helleński–islamski, arabski–zachodni, religijny–świecki, domena islamu–domena wojny itp.² Jeden z przykładów szerokiego zastosowania tego rodzaju podejścia — multi- czy transmetodologicznego, a jednocześnie holistycznego i unifikującego szczegółowe perspektywy dyscyplinarne — postuluje i próbuje rozwijać między innymi Ingrid Mattson³, która z kolei powołuje się w tym kontekście na stanowisko wpływowych współczesnych uczonych muzułmańskich zajmujących się oddziaływaniem nowoczesności na islam i społeczeństwa „świata islamu”, wraz z ich „kulturami epistemicznymi”, takich jak Fazlur Rahman, Mahmoud Ayoub, Asma Barlas, Khaled Abou El Fadl, Mahmoud Taha czy Abdulhamid A. Abusulayman. W wypadku tego ostatniego myśliciela, reprezentującego (podobnie zresztą jak — do pewnego stopnia — J. Auda) nurt „islamizacji wiedzy” (należący z kolei do szeroko rozumianych studiów postkolonialnych czy studiów nad kolonialnością)

¹ J. Auda, *Maqasid al-Shariah as Philosophy of Islamic Law: A Systems Approach*, London-Washington 2007; J. Auda, *Realizing Maqasid in the Shari’ah*, [w:] *The Objectives of Islamic Law: The Promises and Challenges of the Maqasid al-Shari’a*, I. Nassery, R. Ahmed, M. Tatari (eds.), Lanham 2018, s. 35–56; J. Auda, *A Critique of the Theory of Abrogation*, tłum. A. Salahi (ed.), Leicestershire 2019; J. Auda, *Re-envisioning Islamic Scholarship: Maqasid Methodology as a New Approach*, Swansea 2021; J. Auda, *Maqasid Methodology for Re-Envisioning Islamic Higher Education*, „Journal of Contemporary Maqasid Studies” 1 (2022), s. 31–58.

² N. El-Bizri, *Falsafa: A Labyrinth of Theory and Method*, „Synthesis Philosophica” 62 (2016), s. 295–311; A.A. Monein, *The Ontology and Epistemology of Maqasidi-based Knowledge and Its Educational Implications: A Methodological Perspective*, „Journal of Contemporary Maqasid Studies” 1 (2022), s. 59–78.

³ I. Mattson, *Qur’an. Historia i rola Świętej Księgi w życiu muzułmanów*, tłum. K. Makaruk, M. Turowski, Wrocław 2013, s. 208–245.

celem jest tu również, z drugiej strony, zbadanie dorobku i wpływu „muzułmańskich kultur epistemicznych” w kontekście relacji islamu z Europą i światem Zachodu zdefiniowanych w dużej mierze przez epistemologiczno-ontologiczne cięcia (i wzajemne „alienowanie się” czy też „wytwarzanie inności” [othering]) między świeckością a religijnością. Jednocześnie dochodzi tu do przeorientowania samej idei islamizacji wiedzy z ujawniania i krytyki orientalizmu, europocentryzmu, kolonizacji i „zawłaszczzeń” w dziedzinie rozwoju nauki (techniki, innowacyjności, wzrostu gospodarczego, władzy i przewag politycznych) i cywilizacji na problematykę etyczno-normatywną z „realizacją sprawiedliwości” i „ontologią rozwojową” jako wiodącymi motywami i postulatami teoretyczno-praktycznymi⁴. Podejście Audy przyczynia się do zatem tego, co można nazwać — parafrazując tytuł i treść klasycznego już artykułu Davida Johnstona — fundamentalnym „zwrotem epistemologicznym i hermeneutycznym”⁵ w badaniach nad prawem islamu i myślą (oraz cywilizacją) muzułmańską w ogóle.

Przedsięwzięcie Audy jest próbą pogodzenia zaawansowanych, przełomowych badań nad doktrynami prawnymi, filozofią, teologią i różnymi tradycjami myślenia w islamie z teoretycznymi i praktycznymi implikacjami najnowszych trendów w naukach społecznych i humanistycznych, takich jak teoria systemów, radykalny konstruktivism, poststrukturalizm, historyzm/historycyzm, teoria i analiza dyskursu, studia nad nauką i techniką, studia nad złożonością i socjocybernetyką, trans-/posthumanizm czy teoria aktora-sieci⁶. Jego projekt teoretyczny dotyczy zarówno

⁴ R. Harvey, D. Tutt, *Mapping Justice in Islamic Thought: From the Premodern to the Postmodern*, [w:] *Justice in Islam: New Ethical Perspectives*, R. Harvey, D. Tutt (eds.), Herndon 2023, s. 11–12; M. Turowski, *Islamization, modernization, and civilizational analysis: Non-essentialist comparative perspectives*, „Postcolonial Text” 17 (2022), s. 9–11, 15–16. Zob. także A.-R. Bhojani, *Towards the Hermeneutics of a Justice-Oriented Reading of Shari’a*, [w:] *Visions of Shari’a: Contemporary Discussions in Shi’i Legal Theory*, A.-R. Bhojani, L. de Rooij, M. Bohlander (eds.), Leiden-Boston 2020, s. 149–173, z omówieniem „perspektywy sprawiedliwości” (*Adliyya*) we współczesnej filozofii prawa muzułmańskiego rozpatrywanego w szerszym kontekście „wyznaniowym” (z włączeniem szkoły mu’tazylickiej oraz tradycji szyickiej).

⁵ D.D. Johnston, *A Turn in the Epistemology and Hermeneutics of Twentieth Century Usul al-Fiqh*, „Islamic Law and Society” 11 (2004), s. 232–282; D. Johnston, *Maqasid al-Shari’a: Epistemology and Hermeneutics of Muslim Theologies of Human Rights*, „Die Welt des Islams” 47 (2007), s. 149–187. O roli koncepcji Audy w ramach tych przemian i we współczesnej myśli muzułmańskiej w ogóle piszą między innymi: A. Duderija, *Contemporary Muslim Reformist Thought and Maqasid cum Maslaha Approaches to Islamic Law: An Introduction*, [w:] *Maqasid al-Shari’a and Contemporary Reformist Muslim Thought*, A. Duderija (ed.), Basingstoke (Houndmills) 2014, s. 2–3, 5; D. Warren, *Doha—The Center of Reformist Islam? Considering Radical Reform in the Qatar Context: Tariq Ramadan and the Research Center for Islamic Legislation and Ethics (CILE)*, [w:] *Maqasid al-Shari’a and Contemporary Reformist Muslim Thought*, s. 76–84, 89, 91; A. Duderija, *Qur’an, Sunnah, Maqasid, and the Religious Other: The Ideas of Muḥammad Shahrur*, [w:] *The Objectives of Islamic Law*, s. 89–92; A. Emon, *Epilogue*, [w:] *The Objectives of Islamic Law*, s. 286, 289; C. Kersten, *Contemporary Thought in the Muslim World: Trends, Themes, and Issues*, London 2019, s. 136–139; G.H. Rassool, *Integrated Research Methodologies in Islamic Psychology*, London-New York 2024, s. 72–104.

⁶ Spośród licznych prac dotyczących współzależności, współpowiązań i nakładających się na siebie uśiloń teoretycznych realizowanych w ramach tych programów badawczych i dyscyplinarnych, do których Auda odwołuje się zarówno wprost, jak i implicite, warto wskazać Z.B. Simon, *The Epochal Event: Transformations in the Entangled Human, Technological, and Natural Worlds*, Cham 2020; A. Feenberg, *Technosystem: The Social Life of Reason*, Cambridge 2017; W. Hofkirchner, *Social Relations: Building on Ludwig von Bertalanffy*, „Systems Research and Behavioral Sciences” 36 (2019);

klasycznych odmian i form myśli muzułmańskiej, jak i ich współczesnych modyfikacji, wyrażanych zwykle jako apele o modernizację i „postmodernizację”. Swoje studia prowadzi on w ramach multidyscyplinarnej inicjatywy badawczej. Jego celem jest zbudowanie teorii prawa islamu w oparciu o teorię/podejście systemowe. Synteza tego rodzaju ma zgodnie z założeniami jej autora prowadzić do znaczącej przebudowy lub poważnej aktualizacji (lub czegoś, co można by nazwać „integralizacją”⁷) tradycyjnego sposobu rozumienia oraz zastosowań (a raczej jego zdaniem zastosowań błędnych) prawa, filozofii, teologii i myśli muzułmańskiej w ogóle, zwłaszcza w kontekście współczesnym wyzwani. Wykrywa on w teoriach prawa i prawoznawstwie w islamie rozwijanych współcześnie wiele cech metodologicznych, hermeneutycznych i ontologicznych, które prowadzą do poczucia kryzysu w tym obszarze wiedzy wpływającego na (nie)powodzenie jego aplikacji: redukcjonizm, literalizm (formalizm), jednowymiarowość, binaryzmy, dekonstrukcjonizm, przyczynowość⁸. Definiując ograniczenia tak szeroko pojętej domeny „studiów muzułmańskich”, jak to tylko możliwe, Auda, w innej swojej pracy, wspomina następujące kategorie wraz z ich technicznymi-formalnymi odpowiednikami używanymi jako oficjalne nazwy: naśladowanie (*taqlid*), częściowość (*tadżżi*), apologetyczność (*tabrir*), sprzeczność (*tanaqud*) oraz dekonstrukcjonizm (*tafkik*)⁹. Zamiast tego proponuje perspektywę holistyczną, moralną (normatywną), wielowymiarową, wielowartościową, rekonstrukcjonistyczną i teleologiczną — zgodną z postulatami teorii systemów i innych pokrewnych dyscyplin. Auda zauważa, że oprócz wspomnianych wyżej problemów teoretycznych i metodologicznych, myśl muzułmańska cierpi również z powodu „przesadnych roszczeń” z jednej strony do „racjonalnej pewności”, a z drugiej do

M. Kouw, C. van den Heuvel, A. Scharnhorst, *Exploring Uncertainty in Knowledge Representations: Classifications, Simulations, and Models of the World*, [w:] *Virtual Knowledge: Experimenting in the Humanities and the Social Sciences*, P. Wouters et al. (eds.), Cambridge 2013. W przypadku odniesienia do studiów nad religią i teologią tego rodzaju „aparatura metodologiczna” wykorzystana jest między innymi w równie ambitnym, pomysłowym i zakrojonym na dużą skalę jak przedsięwzięcie Audy (choć usytuowanym na przeciwległym do niego biegunie osi sekularyzm–postsekularność; jednocześnie projekty te nie są jednoznacznie przeciwstawne w przypadku osi apologia–krytyka religii), studium Tomasza Polaka dotyczącym systemu kościelnego (chrześcijaństwa) (T. Polak, *System kościelny, czyli przewagi pana K.*, Poznań 2020). Jeśli chodzi o znaczenie i aplikację badań oraz dyskusji z tych obszarów wiedzy dla współczesnych nurtów myśli w islamie (tych bardziej szczegółowych, „technicznych”, jak prawoznawstwo, ale i szeroko rozumianej humanistyki muzułmańskiej w ogóle), zob. np. A. Duderija, *The Imperatives of Progressive Islam*, London 2017, s. 10–30. Dokonana przez Duderiję w tej pracy analiza „imperatywu pojetycznego” odnosi się do badań Ebrahima Moosy, kolejnego autora, którego należy wymienić w niniejszym kontekście — zob. np. E. Moosa, *Technology in Muslim Moral Philosophy*, „Journal of Religion and Health” 55 (2016), s. 369–383; E. Moosa, *Considering Being and Knowing in an Age of Techno-Science*, [w:] *Medicine and Shariah: A Dialogue in Islamic Bioethics*, A.I. Padela (ed.), Notre Dame 2021, s. 87–119. Zob. także J. Auda, M. Kamel, *A Modular Neural Network for Vague Classification*, [w:] *Rough Sets and Current Trends in Computing*, W. Ziarko, Y. Yao (eds.), Berlin-Heidelberg 2001, s. 584–589.

⁷ Zob. tu przypis 14 (oraz cytaty w tekście).

⁸ J. Auda, *Maqasid al-Shariah as Philosophy of Islamic Law*, s. xxvii, 191, 197–201, 226–227, 257.

⁹ J. Auda, *Re-envisioning Islamic Scholarship*, s. 36–61; także J. Auda, *The Concept of Civil State in the Framework of Islamic Juridical Tradition: Introductory Remarks*, „International Research Journal of Islamic Civilization” 1 (2021), s. 46, 52–54; J. Auda, *Journal of Contemporary Maqasid Studies: Methodological Aspirations*, „Journal of Contemporary Maqasid Studies” 1 (2022), s. ii.

„konsensusu nieomylnych”, które ujawniają ich „esencjalistyczną” i „binarystyczną” naturę (jako rozwinięte w ramach zaprzeczenia i przeciwstawienia się twierdzeniom o „irracjonalności” w pierwszym przypadku czy „historyczności źródeł” w drugim). Pretensje tego rodzaju mają z kolei głębokie konsekwencje dla życia społecznego, politycznego i kulturowego, takie jak brak duchowości, nietolerancja, brutalne ideologie, tłumione wolności czy autorytarne reżimy¹⁰.

Auda dzieli swój projekt na trzy główne kategorie i tematy, które stanowią różne i odrębne, ale ostatecznie powiązane z sobą, dziedziny badań: metodologia, analiza oraz opracowania teoretyczne (zawierające propozycje i wnioski)¹¹. W swojej kolejnej pracy autor ten proponuje inną strukturę wywodu, stanowiącą odzwierciedlenie jej głównego (odmiennego od poprzednich) pola oraz celów badawczych (studia i rekomendacje programowe dotyczące ogólnej rekonstrukcji i reorientacji badań nad islamem i „nauk muzułmańskich”). Jednocześnie — a może dzięki temu tym bardziej — może ona być traktowana jako kontynuacja i poszerzenie zakresu jego głównych badań dotyczących holistycznej metodologii filozofii prawa muzułmańskiego (i metafizyki muzułmańskiej jako takiej), która jest tu wykorzystywana (jako metodologia *maqasid*), a wręcz zaprezentowana i zaaplikowana jeszcze bardziej precyzyjnie i na jeszcze większą skalę. Również filozofia systemów pozostaje istotnym i mocno ugruntowanym składnikiem tego przedsięwzięcia teoretycznego, znajdując odzwierciedlenie w trzech kluczowych cechach nauk muzułmańskich zorientowanych na „ponowne odczytanie Koranu i Sunny”: powiązania wzajemne, całościowość oraz wyłanianie się (emergencja)¹². Jednocześnie autor formułuje następujące zastrzeżenie:

Należy zaznaczyć, że metodologia *maqasid* nie jest ograniczona do pojedynczego celu w obszarze myślenia, nauki i wartościowania, ale ma raczej prowadzić do integracji (lub integralizacji [MT]) znaczeń, które w całościowy sposób wyrażają zamiary leżące u podstaw „Siedmiu elementów systemu *maqasid*” [...]: pojęć, celów, wartości, zaleceń, powszechnych praw, grup oraz dowodów. I tak, przykładowo, każde znaczenie w przypadku wersetu (Koranu) jest z tego powodu badane jako zakorzenione w całej sieci znaczeń tworzonej przez Koran i hadisy. Takie sieciowe rozszerzenia dowodzą, że mamy tu do czynienia z uniwersalnością prawa współzależności, wyłaniania się całości oraz nadrzędnego charakteru wyższych celów [...]¹³.

Warto podkreślić istotne uzupełnienie, a niekoniecznie ogólne przeorientowanie całego teoretycznego programu studiów *maqasid*, z którym mamy tu do czynienia — perspektywa „islamizacji wiedzy” mocno nastawiona na wymiar epistemiczny (epistemologiczny) nabiera również charakteru ontologicznego. Światopogląd islamu (światopogląd muzułmański) rozumiany tu jest jako wyraz interakcji między trzema domenami: wiedzy jako takiej (*‘ilm*), profesjonalizacji-instytucjonalizacji wiedzy mającej na celu jej implementację (edukacja, badania, nauka) (*id‘itihad*) oraz rzeczywistości (*‘alqā’*)¹⁴.

¹⁰ J. Auda, *Maqasid al-Shariah as Philosophy of Islamic Law*, s. xxvii, 59, 167–168, 244.

¹¹ *Ibidem*, s. xxvii–xxviii.

¹² J. Auda, *Re-envisioning Islamic Scholarship*, s. 17–25.

¹³ *Ibidem*, s. 30.

¹⁴ *Ibidem*, s. 69. Zob. także M.R. Najimudeen, *Jasser Auda, Re-Envisioning Islamic Scholarship: Maqasid Methodology as a New Approach* (rec.), „Islam and Civilisational Renewal” 13 (2002), s. 169. Jeśli chodzi o kanoniczny wykład koncepcji światopoglądu islamu z perspektywy paradygmatu

Tak jak wspomniano, warstwa metodologiczna koncepcji Auda oparta jest na dwóch szerszych programach teoretycznych: z jednej strony teorii wyższych intencji i celów (*maqasid asz-Szari'a*), z drugiej — teorii/filozofii systemów.

Auda najpierw dokonuje obszernego i intensywnego przeglądu najnowszych przykłałów koncepcji *maqasid*, które wprowadzają nowe pojęcia rozwijane w ramach współczesnej myśli muzułmańskiej w związku z ideami i postulatami reformy oraz rozwoju zarówno w warstwie epistemicznej (teoretycznej), jak i społecznej (praktycznej). Ujęte z takiej perspektywy koncepcje te jawią się jako ogólna filozofia i podstawowa metodologia, przez pryzmat której odczytywane powinny być zarówno klasyczne, jak i najbardziej współczesne teorie prawa muzułmańskiego. Z kolei teoria systemów ma za zadanie dostarczyć nowych ogólnych zasad metodologicznych i hermeneutycznych dla myśli muzułmańskiej w ogóle oraz podejścia *maqasid* szczególnie. W ten sposób Auda rysuje perspektywy potencjalnej rekonstrukcji i reformy „nauk muzułmańskich” w oparciu o „cechy systemowe” poznania, całości, otwartości, hierarchii, wielowymiarowości i celowości¹⁵.

Warstwa analityczna stanowi zastosowanie połączonych z sobą wskazanych tu programów metodologicznych. Jej celem jest zaproponowanie nowej definicji, wraz z odpowiadającymi jej klasyfikacjami metod i podejść, prawa muzułmańskiego, będącej wynikiem szerokiego przeglądu i analizy poszczególnych — tradycyjnych i współczesnych — szkół i nurtów myślenia w islamie. W ramach tego podejścia „prawo muzułmańskie jest zdefiniowane jest jako »system«, którego cecha celowości realizowana jest poprzez wypełnienie zasad *maqasid asz-Szari'a*”¹⁶. Sześć cech systemu, zaproponowanych przez Audę, jest ściśle z sobą powiązanych, przy czym celowość została wyróżniona jako podstawowa cecha systemowa¹⁷.

Systemowe cechy poznania, całości, otwartości, hierarchii, wielowymiarowości i celowości odgrywają w analizie Audy rolę „narzędzi i kryteriów”¹⁸, które mają różne priorytety i są stosowane w różny sposób w zależności od tematyki i zakresu badań. W wypadku teorii klasycznych i współczesnych poznanie i hierarchia traktowane są jako cechy główne¹⁹. Z drugiej strony analiza dotycząca podstaw prawa islamskiego (*usul al-fiqh*) opiera się na definicji systemu „realizującego się poprzez wypełnianie zasad *maqasid asz-Szari'a*” dzięki cechom całości, otwartości, wielowymiarowości i celowości²⁰.

Konkluzję badań zrealizowanych i przedstawionych przez Audę stanowi szereg rozwiązań teoretycznych dotyczących zarówno filozofii ogólnej i myśli muzułmańskiej, jak i konkretnych zagadnień prawa muzułmańskiego, spośród których należy wyróżnić: uznanie i uprawomocnienie doniosłości „implikacji prawnych” lub

„islamizacji wiedzy” — zob. A. A. AbuSulayman, *Światopogląd koraniczny. Przyczynek do dyskusji o odnowie kultury*, tłum. M. Starnawski, M. Turowski, M. Czyż (red.), Sarajevo 2022.

¹⁵ J. Auda, *Maqasid al-Shariah as Philosophy of Islamic Law*, s. 45.

¹⁶ *Ibidem*, s. xxvii–xxviii.

¹⁷ *Ibidem*, s. xx, xxvii, 54–55.

¹⁸ *Ibidem*, s. 55.

¹⁹ *Ibidem*, s. 45–46, 48–49.

²⁰ *Ibidem*, s. 55, 192, rozdz. 6.

„ujawniania znaczenia” (*dilala*) celów dowodów źródłowych²¹; rozwiązywanie rzekomych konfliktów między przeciwstawnymi dowodami przez rozważenie ich licznych wymiarów w ramach rezygnacji z myślenia zdominowanego przez logikę binarną i jednowymiarową na rzecz podejścia systemowego i wielowymiarowego, na przykład w przypadku „poziomów autorytetu” dowodów²²; kontekstualizacja (ponownie odnosząc się do różnych i specyficznych wymiarów czasowo-przestrzennych) narracji hadisów przez rozważenie „intencji proroczych”²³.

Zaproponowaną przez Jassera Aude perspektywę teoretyczną na poziomie jej założeń metodologicznych można więc pokrótce streścić jako krytykę myślenia w kategoriach binarnych opozycji z jednej strony oraz konstruktywizm — z drugiej. Przy tym odnośnie do tego drugiego uwaga skupiona jest tu nie tylko na kwestiach epistemologicznych, ale dotyczy również — a może przede wszystkim — wymiaru ontologicznego, koncentrującego się na perspektywach natury ludzkiej, podmiotowości, modelach myślenia o życiu politycznym i społecznym czy rozwoju społecznym/ludzkim (ale też i rozwoju/szansy na przetrwanie/sustainocenu jako takim, bez antropocentryzmu w postaci „determinanty w pierwszej lub ostatniej instancji”²⁴), jako kluczowego zagadnienia dla wszelkich podejść teoretycznych i praktycznych. Auda, badając aktualny stan „myśli muzułmańskiej” i szkicując rekomendacje dla niej, zajmuje się nie tyle „innovacjami” czy „badaniami i rozwojem” w sferze ekonomii i technologii, ile podkreśla przede wszystkim rolę oraz znaczenie nauk społecznych i humanistycznych. Ogólnym teoretycznym rezultatem jego badań jest wskazanie, że „ważność każdej metody *idžtihadu* (ponownie — rozumianego tutaj szeroko zarówno jako ściśle definiowane narzędzie w teorii prawoznawstwa i prawodawstwa muzułmańskiego, jak i ogólne podejście akcentujące elastyczność i »otwartość hermeneutyczną« w kwestiach teoretycznych oraz wyzwaniach dotyczących życia społecznego [MT]) określa się na podstawie stopnia realizacji przez nią *maqasid asz-Szari’u*”²⁵. Co istotne w tym kontekście, Auda kwestionuje dominujące metodologie stosowane w myśli muzułmańskiej, które „generalnie opierają się czerpaniu z innych filozofii, niewywodzących się z tradycji islamu”²⁶, a z drugiej strony czasem przyjmują jednocześnie — całościowo i bezwarunkowo — „inne perspektywy filozoficzne, które wydają się sprzeczne” z podstawowymi wierzeniami islamu²⁷. Taka niekonsekwencja prowadzi do wspomnianych powyżej problemów w życiu społecznym i politycznym wynikających z polityczno-teologicznych i ideologicznych „aplikacji” doktryny, prawa i myśli islamu (wbrew jego duchowi i ogólnym celom normatywnym). Filozofia prawa i całościowa orientacja myśli muzułmańskiej wspierane przez perspektywę filozofii systemów, przestają być wąską, techniczno-uitylitarną domeną wiedzy, studiów i nabywania umiejętności z obszaru technologii i ekonomii nastawionych na

²¹ *Ibidem*, s. 228–232.

²² *Ibidem*, s. 71, 153–156.

²³ *Ibidem*, s. xxviii, 221–222, 233–236.

²⁴ Dwa rozumienia antropocentryzmu (metafizyczne i technokratyczne) oraz krytyka tego drugiego zgodnie z ujęciem *maqasid* — zob. *ibidem*, s. 27–28.

²⁵ *Ibidem*, s. xxviii, 245, 258.

²⁶ *Ibidem*, s. xxvii, 150–153.

²⁷ *Ibidem*, s. xxvii, 184–188.

maksymalizację wzrostu i produktywności oraz nieograniczoną rywalizację. Zamiast tego przekształcają się w zuniwersalizowaną teorię rozwoju człowieka i społeczeństwa, podobną do programów teoretycznych, takich jak demokracja rozwojowa J.S. Milla, C.B. Macphersona, C. Pateman i C. Gould (i szerzej — teoria demokracji jako działania, uczestnictwa, deliberacji i zmagania o „epistemiczną/epistemologiczną sprawiedliwość” [Charles Mills, David Estlund, Miranda Fricker, Cheryl Misak, Robert Talisse, Eva Erman, Niklas Möller, José Medina, Paul Taylor, Gurminder Bhambra, Ramón Grosfoguel, Boaventura de Sousa Santos itp.]), koncepcja zdolności ludzkich M. Nussbaum i S. Alkire, współczesna ekonomia dobrobytu D. Hausmana i A. Sena czy idea wolności pozytywnej, autonomii i „republikańskiego dobra” J. Christmana, N. Hirschmann i E. Anderson.

Jak zostało to zaznaczone powyżej, jednym z najważniejszych i najbardziej inspirujących wyników badań Audy jest krytyka tradycyjnych klasyfikacji różnych szkół i tendencji w myśli islamu. Refleksje Audy na ten temat, które można wykorzystać również jako uwagi końcowe obecnego wstępu, zostały podsumowane w jego pracy na czterech wykresach „mapujących” dwuwymiarowe typologie ilustrujące podział źródeł akceptowanych przez poszczególne szkoły i nurty we współczesnej myśli muzułmańskiej w zestawieniu z różnymi poziomami nadawanego im autorytetu i „władzy (sankcji) epistemicznej”²⁸. Wersetom Koranu, tradycjom Proroka, orzeczeniom tradycyjnych szkół prawa muzułmańskiego, wyższym zasadom/interesom, racjonalności oraz nowoczesnym wartościom przypisane tu zostały stopnie, których „autorytet” (waga) waha się od instancji „dowodu” (*hudżdża*) do cechy „radykałnie kontestowany”/pusty (*butlan*), obejmując różne stopnie interpretacji i krytyki. W ramach tej dwuwymiarowej przestrzeni Auda zidentyfikował trzy główne „tendencje” w różnych współczesnych teoriach myśli muzułmańskiej (analogicznych do tych wyróżnionych przez Ahmeda w jego klasycznej już pracy poświęconej postmodernizmowi w islamie²⁹):

— tradycjonalistyczną (tradycjonalizm scholastyczny, neotradycjonalizm scholastyczny, neoliteralizm, krytyka ideologii stanowiąca fuzję tradycjonalizmu z postmodernizmem, którą Fazlur Rahman określa mianem „postmodernistycznego fundamentalizmu” lub „neofundamentalizmu”³⁰);

— modernistyczną (reinterpretacje reformistyczne, reinterpretacje apologetyczne, re-interpretacje dialogiczne, teorie skupione na *maslaha* [dobra/interesy podmiotów], rewizjonizm *usul* [fundamentów prawa muzułmańskiego], interpretacje/reinterpretacje scjentyistyczne³¹);

— postmodernistyczną (poststrukturalizm, „historycyzm środków i celów”, neoracjonalizm, krytyczne studia nad prawem, postkolonializm³²).

²⁸ *Ibidem*, s. 160–191, wykresy: 5.9, 5.10, 5.11, 5.12.

²⁹ *Ibidem*, s. 160–162; A.S. Ahmed, *Postmodernism and Islam: Predicament and Promise*, London 1992, s. 157–167.

³⁰ J. Auda, *Maqasid al-Shariah as Philosophy of Islamic Law*, s. 145–146, 151, 162–168, 254, 282 (przypis 37); F. Rahman, *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition*, Chicago 1984, s. 136.

³¹ J. Auda, *Maqasid al-Shariah as Philosophy of Islamic Law*, s. 155–156, 160–163, 168–180, 254.

³² *Ibidem*, s. 180–191.

Hipotezy przedstawione przez te tendencje zaznaczone zostały na wykresach jako różne regiony i pola. „Tendencje” niekoniecznie reprezentują konkretne szkoły z wyłączenie zdefiniowanymi teoriami ani też konkretnych uczonych/badaczy, ponieważ ci drudzy często zmieniają stanowiska i przemieszczają się między różnymi orientacjami w czasie oraz w zależności od konkretnego, badanego w danym momencie tematu. Przecięcia tych obszarów i pól wskazują na podobieństwa stanowisk i argumentów w przypadku uczonych wywodzących się z zupełnie różnych szkół i nurtów oraz reprezentujących różniące się między sobą ujęcia i punkty widzenia. Na przykład tradycjoniści i postmoderniści używają podobnych argumentów „antyeuropocentrycznych”, „antyracjonalistycznych” i „antycelowościowych”. Z kolei zarówno tradycjoniści, jak i moderniści nadają status „apologetycznych reinterpretacji” (to znaczy takich, które nadają prawomocność określonemu „wyznaniowemu” status quo) źródłom i tradycyjnym orzeczeniom szkół prawa muzułmańskiego (*madhahib*). I analogicznie, podejście modernistyczne i postmodernistyczne czasami wykorzystują dosłowne znaczenia tekstów i ksiąg źródłowych jako „dowody wspierające” oraz „historyczność” jako radykalną krytykę szkół prawa w islamie³³.

Celem głównym prezentowanych tu tekstów jest przygotowanie do dokonania podobnego do tego zaproponowanego przez Audę — zrealizowanego już jednak jako oddzielne, znacznie bardziej rozległe, nie mające charakteru „wprowadzenia” — rozważenia statusu rozróżnień i przecinających się, nakładających się na siebie rozlicznych tendencji oraz programów teoretycznych w myśli muzułmańskiej, od filozofii świeckiej i religijnej (zarówno muzułmańskiej, jak i porównawczej), przez teologię teoretyczną i praktyczną (teorie doktryny, wyznania wiary, duchowości, obrzędowości itp.), do prawoznawstwa, prawodawstwa (teorii prawnych) i muzułmańskich nauk społecznych oraz humanistycznych (ekonomia, socjologia, nauki polityczne, nauki o kulturze, estetyka, literaturoznawstwo itp.). Tak zarysowane przedsięwzięcie byłoby nastawione na realizację postawionych przed nim zadań i potwierdzałyby doniosłość osiągniętych w toku tego procesu rezultatów zarówno w warstwie metodologicznej, dotyczącej udoskonalania metod prowadzenia badań, substancjalnej (merytorycznej), pozwalającej studiować konkretne zagadnienia, rozwijać teorie czy „akty mowy” i prowadzić debaty oraz spory z większą precyzją, ale i w szerszej perspektywie, jak i normalizacyjno-instytucjonalnej, odnoszącej się do kondycji aktualnych paradygmatów naukowych oraz perspektyw ich potencjalnej modyfikacji/reformy czy zmiany.

Bibliografia

- AbuSulayman A.A., *Światopogląd koraniczny. Przyczynek do dyskusji o odnowie kultury*, tłum. M. Starnawski, M. Turowski, M. Czyż (red.), Sarajevo 2022.
- Ahmed A.S., *Postmodernism and Islam: Predicament and Promise*, London 1992.
- Auda J., *The Concept of Civil State in the Framework of Islamic Juridical Tradition: Introductory Remarks*, „International Research Journal of Islamic Civilization” 1 (2021), s. 46–67.

³³ J. Auda, *Maqasid al-Shariah as Philosophy of Islamic Law*, s. 160–161.

- Auda J., *A Critique of the Theory of Abrogation*, tłum. A. Salahi (ed.), Leicestershire 2019.
- Auda J., *Journal of Contemporary Maqasid Studies: Methodological Aspirations*, „Journal of Contemporary Maqasid Studies” (2022), s. i–iv.
- Auda J., *Maqasid al-Shariah as Philosophy of Islamic Law: A Systems Approach*, London-Washington 2007.
- Auda J., *Maqasid Methodology for Re-Envisioning Islamic Higher Education*, „Journal of Contemporary Maqasid Studies” 1 (2022), s. 31–58.
- Auda J., *Realizing Maqasid in the Sharia'ah*, [w:] *The Objectives of Islamic Law: The Promises and Challenges of the Maqasid al-Shari'a*, I. Nassery, R. Ahmed, M. Tatari (eds.), Lanham 2018, s. 35–56.
- Auda J., *Re-envisioning Islamic Scholarship: Maqasid Methodology as a New Approach*, Swansea 2021.
- Auda J., Kamel M., *A Modular Neural Network for Vague Classification*, [w:] *Rough Sets and Current Trends in Computing*, W. Ziarko, Y. Yao (eds.), Berlin-Heidelberg 2001, s. 584–589.
- Bhojani A.-R., *Towards the Hermeneutics of a Justice-Oriented Reading of Shari'a*, [w:] *Visions of Shari'a: Contemporary Discussions in Shi'i Legal Theory*, A.-R. Bhojani, L. de Rooij, M. Bohlander (eds.), Leiden-Boston 2020, s. 149–173.
- Duderija A., *Contemporary Muslim Reformist Thought and Maqasid cum Maslaha Approaches to Islamic Law: An Introduction*, [w:] *Maqasid al-Shari'a and Contemporary Reformist Muslim Thought*, A. Duderija (ed.), Basingstoke (Houndmills) 2014, s. 1–11.
- Duderija A., *The Imperatives of Progressive Islam*, London 2017.
- Duderija A., *Qur'an, Sunnah, Maqasid, and the Religious Other: The Ideas of Muḥammad Shahrur*, [w:] *The Objectives of Islamic Law: The Promises and Challenges of the Maqasid al-Shari'a*, I. Nassery, R. Ahmed, M. Tatari (eds.), Lanham 2018, s. 89–109.
- El-Bizri N., *Falsafa: A Labyrinth of Theory and Method*, „Synthesis Philosophica” 62 (2016), s. 295–311.
- Emon A., *Epilogue*, [w:] *The Objectives of Islamic Law: The Promises and Challenges of the Maqasid al-Shari'a*, I. Nassery, R. Ahmed, M. Tatari (eds.), Lanham 2018, s. 285–296.
- Feenberg A., *Technosystem: The Social Life of Reason*, Cambridge 2017.
- Harvey R., Tutt D., *Mapping Justice in Islamic Thought: From the Premodern to the Postmodern*, [w:] *Justice in Islam: New Ethical Perspectives*, R. Harvey, D. Tutt (eds.), Herndon 2023, s. 1–25.
- Hofkirchner W., *Social Relations: Building on Ludwig von Bertalanffy*, „Systems Research and Behavioral Sciences” 36 (2019), s. 263–273.
- Johnston D., *Maqasid al-Shari'a: Epistemology and Hermeneutics of Muslim Theologies of Human Rights*, „Die Welt des Islams” 47 (2007), s. 149–187.
- Johnston D.D., *A Turn in the Epistemology and Hermeneutics of Twentieth Century Usul al-Fiqh*, „Islamic Law and Society” 11 (2004), s. 232–282.
- Kersten C., *Contemporary Thought in the Muslim World: Trends, Themes, and Issues*, London 2019.

- Kouw M., Heuvel C. van den, Scharnhorst A., *Exploring Uncertainty in Knowledge Representations: Classifications, Simulations, and Models of the World*, [w:] *Virtual Knowledge: Experimenting in the Humanities and the Social Sciences*, P. Wouters, A. Beaulieu, A. Scharnhorst, S. Wyatt (eds.), Cambridge 2013, s. 89–125.
- Mattson I., *Qur'an. Historia i rola Świętej Księgi w życiu muzułmanów*, tłum. K. Makaruk, M. Turowski, Wrocław 2014.
- Monein A.A., *The Ontology and Epistemology of Maqasidi-based Knowledge and Its Educational Implications: A Methodological Perspective*, „Journal of Contemporary Maqasid Studies” 1 (2022), s. 59–78.
- Moosa E., *Considering Being and Knowing in an Age of Techno-Science*, [w:] *Medicine and Shariah: A Dialogue in Islamic Bioethics*, A.I. Padela (ed.), Notre Dame 2021, s. 87–119.
- Moosa E., *Technology in Muslim Moral Philosophy*, „Journal of Religion and Health” 55 (2016), s. 369–383.
- Najimudeen M.R., *Jasser Auda*, Re-Envisioning Islamic Scholarship: Maqasid Methodology as a New Approach (rec.), „Islam and Civilisational Renewal” 13 (2002), s. 168–171.
- Polak T., *System kościelny, czyli przewagi pana K.*, Poznań 2020.
- Rahman F., *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition*, Chicago 1984.
- Rassool G.H., *Integrated Research Methodologies in Islamic Psychology*, London-New York 2024.
- Simon Z.B., *The Epochal Event: Transformations in the Entangled Human, Technological, and Natural Worlds*, Cham 2020.
- Turowski M., *Islamization, modernization, and civilizational analysis: Non-essentialist comparative perspectives*, „Postcolonial Text” 17 (2022), s. 1–25.
- Warren D., *Doha—The Center of Reformist Islam? Considering Radical Reform in the Qatar Context: Tariq Ramadan and the Research Center for Islamic Legislation and Ethics (CILE)*, [w:] *Maqasid al-Shari'a and Contemporary Reformist Muslim Thought*, A. Duderija (ed.), Basingstoke (Houndmills) 2014, s. 76–99.