

ZIKRI YAVUZ
ORCID: 0000-0001-6226-1642
Uludağ University

Zagadnienie zła a teodycea w myśli muzułmańskiej

The Problem of Evil and Theodicy in Islamic Thought

Abstract: The existence of evil in our world seems to pose a serious challenge to belief in the existence of a perfect God. If God were all-knowing, it seems that God would know about all of the horrible things that happen in our world. If God were all-powerful, God would be able to do something about all of the evil. Moreover, if God were morally perfect, then surely God would want to do something about it. These facts about evil seem to conflict with the Islamic theist claim that there exists a perfectly good God. Several solutions to this problem have been proposed in Islamic thought. Ibn al-Arabi's thought on evil goes as far as to say that what is seen as evil is actually illusory and has no reality. According to Ibn al-Arabi, existence is all good. Evil has no existence and belongs only to non-existence. The thoughts of Abu al-Hasan al-Ash'ari can also be said to have caused a kind of moral conventionalism. Ash'arism, unlike Mu'tazilite thought, claims that the task of revelation is not only to explain moral statements but to impose and determine them. We encounter Neoplatonist point of view in Islamic thought. Avicenna says that evil has no positive existence or reality of its own. Evil is the incomplete realization of a good or existence. As maintained by him, evil arises when something does not show the full characteristics of its nature or type. There is no pure evil in the absolute sense. Solutions to the problem of evil do not always resort to the idea that evil is an illusion or an accidental element. According to Mu'tazila and Maturidism, evil actually exists in this world; for conceptions of evil as an illusion or an accidental element do not adequately meet the conditions of being a free agent. According to this understanding, in order for an agent to have free will, it must not have been caused by external factors, e.g. God or the laws of nature.

Keywords: Classical theism, God, evil, free will, suffering, theodicy, *Wahdat al-Wujud*, Neoplatonism, Mu'tazila, Ash'arism, Maturidism

Klasyczny teizm opisuje pojęcie Boga jako bytu, wobec którego nie można sobie wyobrazić bytu większego ani doskonalszego. Zgodnie z tą ideą Bóg jako istota doskonała posiada absolutną wiedzę i moc, jest też absolutnie dobry. Nie można mu przypisać żadnych ułomności. Jednak każdy człowiek doświadcza istnienia zła na tym świecie, w takiej czy innej mierze. Oprócz zła moralnego, takiego jak niesprawiedliwe zabicie kogoś i nielegalne nabycie cudzej własności, istnieją też pewne naturalne zła wywołujące w ludziach ból, który jest jednak spowodowany na przykład kataklizmami przyrodniczymi, takimi jak trzęsienia ziemi czy tsunami. Dlatego z jednej strony mamy absolutnie dobrego i wszechmocnego Boga, a z drugiej stoi przed nami niezaprzeczalna rzeczywistość i faktyczność pewnego rodzaju zła. Ta pozorna logiczna sprzeczność została zwięźle wyrażona przez Davida Hume'a (1711–1776) w następujący sposób:

Czy Bóg chce zapobiec złu, lecz nie może? Zatem jest bezsilny. Czy może, ale nie chce? Zatem jest zły. Czy i może, i chce zarazem? Skąd więc bierze się zło?¹

Źródłem tego argumentu można doszukiwać się u starożytnego greckiego filozofa Epikura (341–270 p.n.e.), a problem ten pojawiał się w wielu formach na przestrzeni wieków. Czy rozsądnie jest wierzyć w Boga, biorąc pod uwagę zło, które istnieje na świecie? Czy można racjonalnie uzasadnić wiarę w Boga, gdy wciąż doświadczamy tak wiele strasliwego zła i bólu, wobec których Bóg wydaje się milczeć? Próba usprawiedliwienia dobroci Boga pomimo istnienia zła na świecie nazywana jest teodyceą, a pojęcie to stanowi połączenie greckich słów *theos* (Bóg) i *dike* (sprawiedliwość). Rozwijanie tej dziedziny myśli nie jest łatwym zadaniem w przypadku tradycji teistycznych, ponieważ muszą one uporać się z problemem potencjalnej sprzeczności między następującymi trzema twierdzeniami o Bogu:

1. Bóg jest wszechdobry.
2. Bóg jest wszechmocny.
3. Istnieje zło.

Próbując rozwiązać ten dylemat, podjęto próby opracowania teodycei bez jednoczesnego zaprzeczania trzem powyższym twierdzeniom, jednak okazało się, że zawsze przynajmniej jedno z podanych zdań musi mimo wszystko być uznane za sprzeczne z pozostałymi dwoma. Wspomnijmy teraz pokrótce główne propozycje uporania się z tym problemem, przede wszystkim w myśli muzułmańskiej.

Zło jest złudzeniem

Jedno z podejść odrzuca trzecie twierdzenie z naszej listy i wskazuje, że zło nie jest rzeczywiste. Zgodnie z najbardziej skrajną wersją tego rodzaju teodycei zło należy uznać za iluzję. W bardziej wyważonej formie mamy tu do czynienia z argumentem, który akceptuje realność zła, ale jednocześnie zaprzecza, że realność ta ma charakter materialny.

¹ D. Hume *Dialogi o religii naturalnej*, [w:] D. Hume, *Dialogi o religii naturalnej. Naturalna historia religii*, tłum. A. Hochfeldowa, Warszawa 1962, s. 95.

Dżabaryci/dżabryci (dżabriyya, mudźbira) to wczesny ruch teologiczny, który podtrzymywał doktrynę *dżabr*, czyli boskiego przymusu. Dżabryci twierdzili, że to nie ludzie, ale sam Bóg działa, że istoty ludzkie nie mają realnej władzy nad swoimi wyborami i działaniami, i że wszystko, co istnieje, jest ostatecznie zdeterminowane przez moc Boga. W związku z tym utrzymywali stanowisko w obronie *qadar*, czyli predestynacji. Dżabryci, aby uzasadnić swoje stanowisko, czerpali przede wszystkim z tradycyjnych źródeł, takich jak Koran i hadisy, wskazując na liczne „predestynacyjnie” brzmiące fragmenty i twierdząc, że miejsce danej osoby w raju lub piekle jest z góry określone. Odrzucali wolną wolę, ponieważ była ona niezgodna z naturą Boga oraz z prawami, którym podlegają ludzkie działania. Właśnie z tego powodu zwolennicy tego nurtu, antycypując uwagi krytyczne pod jego adresem, negują realność zła. Zdaniem dżabrytów nie ma związku pomiędzy odpowiedzialnością moralną a wolną wolą. Nie trzeba mieć wolnej woli jako takiej, aby być odpowiedzialnym za swoje czyny.

Podobne konotacje występują również w przypadku koncepcji łaħdat *al-tudżud* (jedności istnienia) w przypadku myśli islamu. Muhji ad-Din Ibn al-Arabi (1165–1240) zajmuje się problemem zła w ramach teorii determinacji (*ta'ajjun*) i manifestacji (*tazahur*), które stanowią podstawę jego metafizyki. Formułuje przy tej okazji twierdzenie, że to, co jest postrzegane jako zło należy w rzeczywistości uznać za coś iluzorycznego i nieposiadającego realności. Według tego autora „byt absolutny”, to znaczy „istnienie” (*tudżud*), jest dobry. Istnienie całkowicie należy do Boga (jako Jego stworzenie) i jest On czystym dobrem. Zło natomiast nie istnieje i przynależy mu jedynie własność nieistnienia. To, co istnieje, jest dobrem, a tego, co jest złe, należy szukać w nicości.

Ten punkt widzenia, zgodny z rozumieniem bytu przez Ibn al-Arabiego, nie postrzega Boga i wszechświata jako dwóch ontologicznie różnych sfer istnienia. Stanowisko takie jest konsekwencją monistycznej teorii bytu, rozwijanej przez tego autora. Zgodnie z nią trzecie z twierdzeń na liście jest fałszywe i zło nie może mieć cechy realności. Najbardziej fundamentalna krytyka tego poglądu zwraca uwagę, że zaprzeczanie realności zła byłoby równoznaczne z ignorowaniem naszych podstawowych i prostych ludzkich intuicji, prowadząc ostatecznie do jakiejś formy moralnego konwencjonalizmu².

Myśl Abu al-Hasana al-Asz'ariego (zm. 935–36) również można uznać pod pewnymi względami za prowadzącą do moralnego konwencjonalizmu, choć z powodów odmiennych od tych odnoszących się do koncepcji omawianej powyżej. Według aszaryzmu, jednego z głównych filarów klasycznej teologii muzułmańskiej (która może, ale nie musi być odróżniana od kalamu, czyli spekulatywnej, racjonalistycznej teologii, podobnie jak na przykład kalwinizm można uznać za ważny składnik szeroko rozumianej myśli teologicznej Zachodu), atrybut wszechmocy Boga jest najważniejszą i najbardziej niezbędną cechą odnoszącą się do Jego doskonałości. Zgodnie z tym punktem widzenia bez władzy Boga nie może istnieć cała sfera bytów, w tym twierdzeń logicznych i matematycznych. Tak więc aszaryzm, w przeciwieństwie do myśli mutazylickiej, twierdzi, że zadaniem objawienia jest nie tylko

² S. Akti, *İbn Arabi'de Varlık ve Kötülük Problemi*, Istanbul 2018, s. 210–220.

wyjaśnienie sądów moralnych, ale i narzucenie oraz uszczegółowienie ich obowiązywania. Objawienie Boże nie tylko wskazuje na istnienie dobra i zła, ale również je determinuje. Dlatego zwolennicy tej doktryny twierdzą, że dobro i zło moralne nie mają własnej autonomicznej rzeczywistości, a ich źródłem jest moc Boga. Oczywiście w tym przypadku, zapytani słusznie, czy sam Bóg jest w związku z tym przyczyną zła, zaprzeczają, odpowiadając jednocześnie, że prawdziwą przyczyną zła nie jest też człowiek, i argumentują w ten sposób, że prawdziwe zło nie istnieje, a pojęcia zła i dobra są czysto konwencjonalne. Tym samym wyeliminowana zostaje możliwość twierdzenia, że działania Boga powodują jakiegokolwiek zło. Jednak wynikająca z tego argumentu relatywizacja prawd moralnych w myśli aszaryckiej została poddana zdecydowanej krytyce. Jednocześnie w ramach metafizyki wolnej woli odrzucono zarówno postulaty o niemożliwości wytyczenia granicy między miękkim a twardym determinizmem, jak i obronę samego determinizmu w obliczu trudności pociągania ludzi do odpowiedzialności za ich czyny³.

Zło nie ma realności substancjalnej

Wychodząc z założenia, że ład stworzony jest dobry i że źródłem stworzenia jest Bóg, św. Augustyn (354–430) rozwinął pogląd, że zło nie ma swojej niezależnej, substancjalnej rzeczywistości. Odrzucał wszelką teodyceę, zgodnie z którą zło jest wywołane przez materialne czynniki pochodzące ze świata stworzonego. Materia jest dobra, Bóg stworzył ją jako dobrą, a wszystko, co zostało stworzone przez Boga, jest dobre na swój właściwy sposób. To, co realne, prowadzi do zła, jeśli to, co w gruncie rzeczy jest dobre, zostanie wypaczone i zepsute. Augustyn nie zaprzeczał, że zło istnieje w świecie, jednak według niego nie ma ono realnej rzeczywistości. Można je rozumieć jako brak dostatecznej manifestacji dobra, jego niepełne pojawienie się. Innymi słowy, według Augustyna zło nie jest rzeczą ani substancją, która istnieje w świecie jako niezależna rzeczywistość — jest ono raczej wadą lub brakiem w porządku stworzenia będącym ze swojej istoty dobrym. Przykładowo, choroba nie ma niezależnej rzeczywistości, ale pojawia się jako brak zdrowia. Grzech powstaje tylko w wyniku woli wyboru zła nad dobrem. Krótko mówiąc, zło jest pasożytem dobra⁴.

Ujęcie zbliżone do omówionego powyżej neoplatońskiego punktu widzenia znajduje również w myśli muzułmańskiej. Można powiedzieć, że al-Farabi (872–950) był pierwszym filozofem islamu, który zajmował się problemem zła, opierając się na systemach i metodach myślenia znanych filozofii. Ogólnie rzecz ujmując, autor ten przyjął i rozwinął koncepcję emanacji, która stara się wyjaśnić relację między Bogiem a światem zgodnie z perspektywą neoplatońską. Byt Konieczny jest tu wskazany jako źródło dobrego ładu w porządku istnienia, a samo istnienie stanowi wyznik obecności i działania doskonałej wiedzy owego Bytu. Zło polega na zmniejszeniu

³ M. Özdemir, *İslam Düşüncesinde, Kötülük Problemi*, İstanbul 2001, s. 209.

⁴ Ch. Tornau, *Saint Augustine*, [w:] *The Stanford Encyclopedia of Philosophy. Summer 2020*, E.N. Zalta (ed.), Stanford 2020, <https://plato.stanford.edu/archives/sum2020/entries/augustine/> (dostęp: 17.06.2024).

doskonałości egzystencji proporcjonalnie do jej oddalania się od źródła swego pochodzenia w procesie emanacji. Niedobór ten nie oznacza zła w sensie absolutnym, ale wyraża raczej stopniowy ubytek dobra. Patrząc na wszechświat całościowo, dostrzegamy, że dzięki Bożej sprawiedliwości i łasce wszystko tworzy kompletną, dopełnioną jedność, a więc jest dobre. Zło, któremu al-Farabi zaprzecza, byłoby złem metafizycznym, które musiałyby pojawić się w absolutnej nicości. Skoro nie może być zła w sensie absolutnym, istniejące zło „przypadkowe” należy uznać za w pewnym sensie dobre.

Ichwan al-Safa, jako kolejna szkoła reprezentująca neoplatonizm, przyjęła pogląd, że dobro jest niezbędne, a zło jest w świecie przypadkowe. Według jej zwolenników Allah stworzył dobro na świecie w wyniku Swojej łaski, kierując się jakimś określonym celem. Rzeczy, które wydają się człowiekowi złe, nie są stworzone specjalnie dla zła (jako złe), a związane z nimi zło ma charakter względny i przypadkowy. Podobnie prawa odnoszące się do faktów naturalnych zostały ustanowione w taki sposób, aby zapewnić zmierzanie wszelkich bytów ku kompletności i doskonałości, i jest to życzliwość oraz dobro celowo zaaranżowane przez Boską Opatrzność.

Jednym z najwybitniejszych filozofów związanych z omawianymi powyżej nurtami był Awicenna (980–1037). Według tego myśliciela, który bardziej szczegółowo rozwija emanacyjną metafizykę al-Farabiego, zło jest niewystarczającą manifestacją dobra. Byt Konieczny ze swojej własnej woli pragnie również dobrego ładu (ładu dobra). Ponieważ jesteśmy częścią tego porządku, wszystko, czego potrzebujemy dla naszego dobrostanu, i co jest zgodne z naszą najdoskonalszą celowością, jest ukryte w porządku dobroci, która emanuje z Bytu Koniecznego.

Awicenna utrzymuje, że zło samo w sobie nie ma ani pozytywnej egzystencji, ani realności. Jest ono niepełną realizacją dobra lub istnienia. Stąd według niego zło powstaje, gdy coś nie wykazuje pełni cech dotyczących swojej natury lub rodzaju, do którego należy. Jego zdaniem nie ma czystego zła w sensie absolutnym, ponieważ istnienie jest w pełni dobre, a absolutny niebyt (a zatem i absolutne zło) jest niemożliwy.

Dokonana przez Awicennę analiza Bytu Koniecznego — z wnioskami wskazującymi na niemożliwość nieistnienia Bytu Koniecznego oraz w związku z tym, na ideę, że coś zawsze musi istnieć — z konieczności uniemożliwia istnienie zła absolutnego. Awicenna czyni w tym miejscu jeszcze jedno zastrzeżenie: zło nie może skalać niczego, czego istnienie jest ostatecznie doskonałe, dlatego nie ma ono samo w sobie żadnej potencjalności. Awicenna utrzymuje, że to materia jest niezbędnym powiernikiem lub podmiotem potencjalności. Oznacza to tym samym, że żadna z istot w sferze nadksiężycowej nie może podlegać złu, ponieważ są one istotami całkowicie niematerialnymi. Zło i cierpienie z jego powodu mogą być doświadczane jedynie przez materialne rzeczy w sferze podksiężycowej. Jest tak, ponieważ rzeczy te istnieją tymczasowo i zawsze się zmieniają. Innymi słowy, rzeczy w sferze podksiężycowej nie są rzeczami, które w pełni realizują i ujawniają swoją prawdziwą doskonałość. Zamiast tego osiągają doskonałość w wyniku procesu przemian⁵.

⁵ J. McGinnis, *Avicenna*, Oxford-New York 2010, s. 226.

Zło i obrona wolnej woli

Rozwiązania problemu zła nie zawsze odwołują się do poglądu, że jest ono iluzją lub ma charakter incydentalny (przygodny). Według niektórych myślicieli zło faktycznie istnieje w świecie, ponieważ koncepcje zła jako złudzenia lub aspektu przygodności nie odpowiadają w adekwatny sposób na pytanie o sprawczość i podmiotowość (wolne działanie). Zgodnie z tym rozumieniem, aby podmiot miał wolną wolę, jego działanie nie może być powodowane wyłącznie czynnikami zewnętrznymi, a zatem na przykład przez Boga czy prawa natury. Działający ma do dyspozycji alternatywne możliwości, spośród których wybiera opcję A lub nie-A. Z tego punktu widzenia nie może być pociągnięty do odpowiedzialności moralnej, jeśli nie jest sprawcą własnego działania, a jednocześnie nie ma dostępu do zestawu alternatyw, jeśli chodzi o wybór. W myśli islamu możemy wskazać dwa nurty myślowe broniące takiej definicji wolnej woli, którą można określić mianem libertariańskiej w nowoczesnym znaczeniu tego terminu: mutazylizm i maturydyzm. Obie szkoły twierdzą, że Bóg nie może jednocześnie zmuszać człowieka i obarczać go odpowiedzialnością moralną, czyli zobowiązując go do czynienia tego, co niemożliwe (*taklif ma la jutaq*, dosł. narzucanie komuś tego, co jest poza jego mocą). Zgodnie z takim rozumieniem zarówno idee miękkiego determinizmu (aszaryzm), jak i determinizm skrajny (dżabryci) należy uznać za błędne. Jeśli Bóg narzuca mi złe czyny zanim je popełnię, to będzie On również sprawcą zła na tym świecie, co byłoby sprzeczne ze wspomnianą wcześniej tezą nr 1, że Bóg jest absolutnie dobry.

Chociaż myśl mutazylitów i maturydów jest identyczna, jeśli chodzi o pogląd, że to nie Bóg, ale człowiek wyposażony w wolną wolę musi być sprawcą zła, to nie zgadzają się oni co do zakresu boskiej wiedzy. Mutazylici próbują zrewidować obowiązującą wcześniej ideę Boga jako posiadającego absolutną wiedzę. W klasycznym teizmie idea ta powiązana jest z twierdzeniem o doskonałości Boga. Według tego ujęcia Bogu nie może brakować wiedzy, mocy czy wszelkich innych atrybutów. Nie istnieje jednak zgoda omawianych tu nurtów myślowych, jeśli chodzi o to, co tego rodzaju boska doskonałość pociąga za sobą. Zgodnie z poglądem mutazylitów, zdolność Boga do czynienia tego, co logicznie sprzeczne, i jednocześnie posiadanie wiedzy o przyszłości nie może być rozważana jako przykład doskonałości. Mutazylici argumentują zatem, że aby mieć wolną wolę w „libertariańskim” sensie, wiedza Boga musi być ograniczona i właśnie pod tym względem ich stanowisko różni się od tego rozwijanego przez maturydów, których zdaniem doskonała wiedza Boga oraz „libertarianizm” mogą iść w parze.

Koncepcja Boga nie mającego wiedzy o przyszłości — co nie stanowi ograniczenia Jego doskonałości, ponieważ nie może istnieć wiedza (a zatem i jej potencjalne ograniczenie) o tym, co nie istnieje — otwiera możliwość mówienia o wolnej woli człowieka, bo nie istnieje również wiedza o przyszłych jego działaniach. Z tego powodu zła nie należy ujmować jako konsekwencji działań Boga, tylko jako rezultat ludzkich uczynków, do których doszło w wyniku istnienia wolnej woli. Pogląd ten został jednak skrytykowany z tego powodu, że może on prowadzić do ograniczenia boskiej wiedzy o przyszłości. Kwestionowanie czy ograniczanie pełnej wiedzy Boga skutkuje problemami z właściwym ujęciem sformułowanej przez samych mutazylitów

zasady *al-La'd la al-La'id* („obietnicy i ostrzeżenia”), zgodnie z którą kara i nagroda w życiu przyszłym są nieuniknione. Opierając się zarówno na tych zastrzeżeniach, jak i biorąc pod uwagę szereg wersetów w Koranie, które wskazują jednoznacznie na istnienie pełnej wiedzy Boga o przyszłych zdarzeniach, al-Asz'ari sformułował pod adresem doktryny mutazylickiej zdecydowaną krytykę, że albo ignoruje ona wersety Księgi, albo dokonuje ich nadinterpretacji, prowadząc tym samym do wypaczenia ich prawdziwego znaczenia⁶.

W myśli maturydów kwestia realności zła pozostaje również poza dyskusją. Zgodnie z tym poglądem, prawdziwym źródłem zła w świecie nie jest Bóg, ale człowiek wyposażony w odpowiednią sprawczość i podmiotowość. Wiedza Boga obejmuje przyszłe ludzkie działania. Nie oznacza ona jednak ich wywoływania. Poglądy al-Maturidiego zgadzają się z opinią mutazylitów dotyczącą sprawczości istot ludzkich, kwestionując jednocześnie ich koncepcję braku wiedzy Boga o przyszłości. Zgodnie z tym poglądem, który również można traktować jako próbę obrony idei wolnej woli, Bóg mógłby stworzyć świat bez zła, gdyby tylko chciał. Jednak w świecie, w którym wszystko jest dobre i istnieje tylko możliwość wyboru dobra, nie może być mowy o wolnej woli. Bóg uczynił więc lepiej, tworząc istoty z wolną wolą, które wybierają między dobrem a złem, niż powołując do istnienia świat, w którym wszystko byłoby już ustanowione jako najlepsze z wszystkich dostępnych możliwości, a zatem pozbawione wyboru. W takiej perspektywie sprawcą zła musi być człowiek, a nie Bóg. Rozwiązanie to zdaje się unikać potencjalnej sprzeczności między trzema wskazanymi na początku niniejszego tekstu twierdzeniami zarówno w zakresie akceptacji realności zła, jak i odrzucenia determinizmu. Zostało ono jednak poddane krytyce, jeśli chodzi o ujęcie relacji między prawdziwą, pełną wiedzą Boga o przyszłości a jej wpływem na przyszłość (determinowaniem jej). Innymi słowy myśl maturydów podważono, ponieważ zdaniem jej krytyków nie umożliwiła ona wypracowania formuły, w ramach której wiedza Boga o przyszłości byłaby zarówno dokładna (doskonała), jak i nie określała ona samej tej przyszłości w sposób deterministyczny⁷.

Najlepszy z możliwych światów a problem zła

Al-Ghazali, opierając się na wierze w sprawiedliwość i hojność Allaha, które podkreśla myśl muzułmańska, twierdzi, że cały świat jest dobry i doskonały, wskazując, że wszystko, co Allah udostępnił ludziom w tym świecie w postaci dobra i zła czy błogosławieństwa i nieszczęść jest całkowicie i bezwarunkowo sprawiedliwe. Według al-Ghazaliego istnieje równowaga między złem a dobrem występującymi na świecie, a ponieważ jesteśmy ograniczonymi i doczesnymi istotami, nie możemy pojąć całego boskiego planu. Podstawą koncepcji tego myśliciela jest twierdzenie o braku pełnego ujawnienia czy pojęcia tajemnicy objawienia. Właśnie z tego powodu nie

⁶ E.H. el-Eş'ari, *İlk Dönem İslâm Mezhepleri, Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, tłum. Ö. Aydın, M. Dalkılıç, İstanbul 2019, s. 238–240.

⁷ S. Şekeroğlu, *Matüridi'de Kötülük Problemi*, „Harran Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi” 14 (2009), s. 138.

możemy zrozumieć pewnych rzeczy, które identyfikujemy jako zło. Al-Ghazali argumentuje, że nie ma nic piękniejszego, bardziej kompletnego i doskonalszego niż obecny porządek dany światu przez Allaha. Gdyby Allah stworzył wszystkich ludzi, wyposażając ich w najwyższą możliwą inteligencję oraz wiedzę, gdyby przekazał im całość tego, co tylko mogliby oni pojąć, gdyby obsypał ich obfitością mądrości, której nie da się opisać, i gdyby wszystko to dane zostało każdej z jednostek ludzkich, które Allah jasno by jednocześnie poinformował o naturze istnienia i wydarzeń, i gdyby uświadomił każdej z nich tajemnice królestwa niebieskiego, nauczył je głębokiego znaczenia łaski Bożej, ukrytych przyczyn i źródeł kar oraz sprawił, że rozumiałyby one, czym jest dobro i zło, korzyść i szkoda, a następnie poprosił je, aby zebrały się i wspólnie ponownie uporządkowały świat oraz królestwo niebieskie za pomocą całej tej wiedzy i mądrości, nic nie mogłoby zostać tu dodane ani odjęte wobec tego, co Allah dał światu i życiu ostatecznemu od samych początków ich istnienia. Jeśli prawda mogłaby być inna, oznaczałoby to, że Bóg nie stworzył tego, co najlepsze, wykazując się tym samym skąpstwem i okrucieństwem, albo gdyby nie był w stanie tego uczynić, w tym przypadku zostałaby Mu przypisana słabość, co byłoby zaprzeczeniem pierwszego i drugiego z naszych twierdzeń przedstawionych na początku niniejszego tekstu. Jednak poglądy al-Ghazaliego, które przybrały formę aforyzmu, że „nie ma nic wspanialszego niż to, co jest” (*laysa fi al-imkan abdau min ma kana*), zostały skrytykowane jako ukryte osłabienie boskiego atrybutu mocy (*qudra*). Innym zarzutem, który sformułowano pod ich adresem, było zwrócenie uwagi, że na świecie nie ma doskonałej harmonii. Jeśli przyjmuje się, że istnienie świata jest raczej możliwe niż konieczne, to nie można jednocześnie oczekiwać, że bezwarunkowo przyjęte zostanie twierdzenie o tym, że możliwy świat z mniejszym złem nie może być światem lepszym⁸.

Zakończenie

Rozdział niniejszy miał za zadanie zaprezentować problematykę zła w myśli muzułmańskiej według jej głównych nurtów oraz ogólnych osi rozwojowych i konceptualnych. Tematyka ta była oczywiście podejmowana przez znacznie większą liczbę myślicieli i zaproponowanych przez nich projektów teoretycznych, niż mogło to znaleźć odzwierciedlenie w tekście o wprowadzającym, kompendialnym charakterze. Pisząc niniejszy rozdział, autor nie podchodził jednocześnie do poświęconego mu zagadnienia jako historyk filozofii czy teologii. Starał się ocenić cały problem pod kątem podstawowych zagadnień, problemów i dyskusji wokół nich. Należy wziąć tu pod uwagę różnicę w metodach badań między historykami kalamu i filozofii islamu a filozofami religii. Celem autora nie było podążanie precyzyjnie wyznaczoną, chronologiczną ścieżką kształtowania się różnych podejść i debat na temat problemu zła w kategoriach historii teologii i filozofii muzułmańskiej, ale próba zarysowania wybranych odpowiedzi, których próbowano udzielić w obrębie szeroko rozumianej metafizyki muzułmańskiej dotyczących kwestii ujawnionych w ramach zajmowania się zagadnieniem teodycei. Z podanych powyżej powodów, również jeśli chodzi

⁸ F. Griffel, *Gazali'nin Felsefi Kelamı*, tłum. İ.H. Üçer, M.F. Kılıç, İstanbul 2012, s. 359.

o źródła i aparat bibliograficzny, autor nie korzystał z obszernej, bogatej, mającej charakter kanoniczny (szczególnie jeśli chodzi o piśmiennictwo w języku angielskim) literatury przedmiotu, opierając się raczej na omówieniach, literaturze sekundarnej i „trzeciorzędowej” w rodzimym języku tureckim (lub w tłumaczeniach na ten język), która pozwoliła mu w najbardziej sprawny i korzystny dla odbiorcy sposób zrealizować zadania metodologiczne i merytoryczne postawione sobie przy pisaniu niniejszego rozdziału.

Bibliografia

- Akti S., *İbn Arabî'de Varlık ve Kötülük Problemi*, İstanbul 2018.
- el-Eş'arî E.H., *İlk Dönem İslâm Mezhepleri, Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, tłum. Ö. Aydın, M. Dalkılıç, İstanbul 2019.
- Griffel F., *Gazalî'nin Felsefî Kelamı*, tłum. İ.H. Üçer, Muhammed F. Kılıç, İstanbul 2012.
- Hume D., *Dialogi o religii naturalnej*, [w:] D. Hume, *Dialogi o religii naturalnej. Naturalna historia religii*, tłum. A. Hochfeldowa, Warszawa 1962.
- Meister Ch., *Introducing Philosophy of Religion*, London-New York 2009.
- Özdemir M., *İslâm Düşüncesinde, Kötülük Problemi*, İstanbul 2001.
- Şekeroğlu S., *Matürîdî'de Kötülük Problemi*, „Harran Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi” 21 (2001), s. 135–152.
- Tornau Ch., *Saint Augustine*, [w:] *The Stanford Encyclopedia of Philosophy. Summer 2020*, E.N. Zalta (ed.), Stanford 2020, <https://plato.stanford.edu/archives/sum2020/entries/augustine/> (dostęp: 17.06.2024).