

STUDIA PHILOSOPHICA WRATISLAVIENSIA

vol. XIX, fasc. 1 (2024)

WYDAWNICTWO UNIwersytetu Wrocławskiego

STUDIA PHILOSOPHICA WRATISLAVIENSIA

vol. XIX, fasc. 1 (2024)

Redaktorzy naukowcy numeru/ Issue Editors

URSZULA LISOWSKA, ARTUR PACEWICZ, MARIUSZ TUROWSKI

Redaktor naczelny/ Editor-in-Chief

ADAM CHMIELEWSKI

Zastępca redaktora naczelnego/ Deputy Editor-in-Chief

ARTUR PACEWICZ

Zespół redakcyjny/ Editorial Team

ROMAN KONIK

DAMIAN LESZCZYŃSKI

Sekretarzynie redakcji/ Editorial Secretary

URSZULA LISOWSKA

Adres redakcji/ Editorial Office

INSTYTUT FILOZOFII UNIwersYTETU WROCLAWSKIEGO

ul. Koszarowa 3, 51-149 Wrocław

e-mail: studiaphilosophica@poczta.fm

www.wuwr.pl/spwr

© Autorzy, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego
oraz Wydawnictwo „Szermierz” sp. z o.o., 2024

Publikacja udostępniona na licencji Creative Commons
Uznanie autorstwa 4.0 (CC BY 4.0).

Pewne prawa zastrzeżone na rzecz autorów oraz Wydawnictwa Uniwersytetu Wrocławskiego.

Treść licencji jest dostępna pod adresem

<https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>.

ISSN: 1895-8001

e-ISSN: 2957-2460

Czasopismo „Studia Philosophica Wratislaviensia” ukazuje się
przy wsparciu finansowym Instytutu Filozofii Uniwersytetu Wrocławskiego

The journal *Studia Philosophica Wratislaviensia* is financially supported
by the Institute of Philosophy of the University of Wrocław

*Opracowanie edytorskie, typograficzne oraz rozpowszechnianie/
Editorial and Typographical Preparation, and Distribution*

WYDAWNICTWO UNIwersYTETU WROCLAWSKIEGO

pl. Uniwersytecki 15, 50-137 Wrocław

tel. 71 3752474, e-mail: wydawnictwo@uwr.edu.pl

www.wuwr.eu

WYDAWNICTWO „SZERMIERZ” SP. Z O.O.

pl. Uniwersytecki 15, 50-137 Wrocław

tel. 71 3752474, e-mail: sekretariat@wuwr.com.pl

SPIS TREŚCI

ARTYKUŁY

MARIUSZ TUROWSKI, <i>Metafizyka muzulmańska — kryzys, reformacja, transformacja, reintegralizacja?</i>	7
ENGIN ERDEM, <i>Związki między metafizyką a Kalam: Ażwicejna a Siradž al-Din al-Urmałi</i>	19
NECMETTIN PEHLIVAN, <i>Z al-Kufa do al-Samarqand, z al-Samarqand do Stambułu: Adab al-Bahs ta al-Munazara</i>	29
ZIKRI YAVUZ, <i>Zagadnienie zła a teodycea w myśli muzulmańskiej</i>	43
AHMET DAĞ, <i>Relacja między rozumem a moralnością w myśli muzulmańskiej</i>	53
KASIM KÜÇÜKALP, <i>Prywatność w myśli muzulmańskiej. Konteksty filozoficzno-religijne</i>	61
SADIK TÜRKER, <i>Wiedza i lęk (al-Taqwa) w islamie oraz ich związek z terrorem w literaturze zachodniej</i>	71
MARIUSZ TUROWSKI, <i>Hobbes bez Schmitta. Suwerenność, prawa człowieka a porównawcza teologia polityczna</i>	85
MAHMUT AY, <i>Percepcja teologiczno-religijnych struktur wyznaniowych a naturalna kreatywna dyspozycja człowieka: perspektywa islamu</i>	109

ARTYKUŁY

S t u d i a P h i l o s o p h i c a
W r a t i s l a v i e n s i a

vol. XIX, fasc. 1 (2024)

<https://doi.org/10.19195/1895-8001.19.1.1>

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 konstruktoryzm, 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'tazylskiej 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 „binyarystyczną” 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 Audy 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.

ENGIN ERDEM
ORCID: 0000-0002-6545-4033
Ankara University

Związki między metafizyką a Kalam: Awicenna a Siradż al-Din al-Urmałi*

The Relationship Between Metaphysics and al-Kalam: Avicenna and Siraj al-Din al-Urmawi

Abstract: The question of how the relationship between metaphysics and theology should be understood is one of the main topics of debate on the agenda of philosophers and theologians from Aristotle (d. 322 BCE) to Avicenna (d. 428/1037), from Avicenna to the late Islamic theological tradition, and even to medieval Jewish and Christian thought. Avicenna criticized Aristotle for identifying metaphysics with theology and presented a new perspective on the relationship between those two disciplines. He argues that God is not the subject but the goal of metaphysics, in other words — metaphysics is an ontological science in terms of its subject matter and a theological science in terms of its goal. In Islamic thought after Avicenna, the relationship between metaphysics and kalam continued to be one of the most heated topics of debate. Trying to explain the relationship between those two disciplines, thinkers such as Imam al-Ghazali (d. 505/1111), Shams al-Din Samarqandi (d. 702/1303), and Sayyid Sharif al-Jurjani (d. 816/1413) made a distinction between “Islamic science and rational science” and argued that metaphysics is an intellectual science while kalam is a religious (Islamic) science. On the other hand, Siraj al-Din al-Urmawi (d. 682/1283), who dealt with the relationship between metaphysics and kalam in his treatise *On the Difference between Metaphysics (God-Science) and*

* Wcześniejsza wersja artykułu, zatytułowana *Ujęcie relacji kalam do metafizyki w myśli Siradż al-Dina Urmawiego (Sirâceddin el-Urmevi'de Metafizik-Kelam İlişkisi)*, przedstawiona została podczas XIII sympozjum „Siradż al-Din Urmawî, intelektualny fundament tureckiej myśli teologicznej” (XIII. yy. Türk İslam Düşüncesinin Kurucu Akli Siraceddin Urmevi Sempozyumu) w Konyi (20–22 października 2023).

Kalam, revised Avicenna's approach and criticized theologians who tried to explain the problem in terms of the distinction between religious and rational sciences. The aim of this article is to analyze Avicenna's and Urmawi's views on the relationship between metaphysics and theology, taking into account the historical-problematic context of the issue.

Keywords: Metaphysics, Theology, Kalam, Avicenna, Urmawī

Wprowadzenie

W niniejszym artykule omówiony zostanie problem relacji między metafizyką a teologią w klasycznej myśli muzułmańskiej, ze szczególnym uwzględnieniem poglądów Awicenny i Siradża al-Dina al-Urmaiego. Kwestia ta zostanie omówiona w ramach czterech części. Najpierw wyjaśnione zostaną poglądy Arystotelesa dotyczące związku między metafizyką a teologią. W drugiej części przedstawiona jest krytyka stanowiska Arystotelesa sformułowana przez Awicennę oraz prezentacja jego własnego podejścia. Następnie ma miejsce analiza podejścia tych, którzy wskazywali na konieczność odróżnienia nauk muzułmańskich od nauk racjonalnych w ramach po-awicennańskiej tradycji teologicznej oraz dyskusji na temat związków między metafizyką a teologią. Na koniec podkreślone zostaną poglądy Urmaiego, który krytykował zarówno Awicennę, jak i wspomnianą „szkołę teologiczną”.

Arystoteles: Fizyka a metafizyka/teologia

Problem miejsca i roli Boga w obrębie wiedzy naukowej stanowi przedmiot systematycznej refleksji w myśli filozoficznej Arystotelesa. Arystoteles postrzega naukę jako wyjaśnianie prawdziwych przyczyn rzeczy. Bóg rozumiany jest tutaj jako ostateczna zasada (a zatem jednocześnie przyczyna i podstawa) wyjaśniania¹. Zgodnie z Arystotelesowską koncepcją nauk, którą usystematyzował Awicenna, każda dziedzina wiedzy ma swoje podstawowe zasady/przyczyny (*mabadi*), przedmiot (*małazi*) z jego konkretnymi, istotnymi przykładami/zjawiskami, które są badane, problemy (*masail*), które próbuje wyjaśnić, oraz cele (*matalib*), które stara się osiągnąć². Każda nauka ma swój przedmiot poznania, ale żadna gałąź wiedzy nie może sama w sobie dowieść istnienia tego, co jest w jej ramach poznawane. Według Arystotelesa, który za przedmiot fizyki uznaje ruch i spoczynek, czyli istotowe stany czy aspekty ciała/rzeczy, gdy analizuje się zjawisko ruchu we wszechświecie, w pewnym momencie nieuniknione jest zmierzenie się z problemem pierwszego poruszyciela, który sam nie ma przyczyny/zasady, która by go poruszyła. Pierwszy poruszyciel/Bóg, którego istnienie wynika z zasad fizyki, nie powinien być przedmiotem tej nauki, ale dyscypliny, która następuje po niej. Jest tak dlatego, że żadna nauka nie może sama dowieść istnienia swojego przedmiotu. W związku z tym Bóg, którego istnienie zostało

¹ Arystoteles, *Analityki wtóre*, [w:] Arystoteles, *Analityki pierwsze i wtóre*, tłum. K. Leśniak, Warszawa 1973, 72a.

² İbn Sînâ, *Kitâbu's-Şifâ II. Analitikler*, tłum. Ö. Türker, Istanbul 2006, s. 102–105.

udowodnione w fizyce, jest przedmiotem późniejszej nauki, a mianowicie teologii. W arystotelesowskim rozumieniu nauki teologia jest nauką następującą po fizyce. Dlatego zostaje ona później nazwana metafizyką (*ma ba'd at-tabi'a*), a nie teologią. Według Arystotelesa metafizyka jest zarówno nauką ogólną, która bada istnienie (byt jako taki), jak i nauką szczegółową zajmującą się Bogiem³.

Awicenna: metafizyka a teologia

Zdaniem Awicenny w arystotelesowskiej koncepcji metafizyki tkwi poważna sprzeczność. Po pierwsze, Bóg to byt, który wykracza pod każdym względem poza materię wraz z opisującymi ją kategoriami i relacjami. Materię za przedmiot swoich badań ma fizyka. To, co niematerialne nie może być badane przez naukę, która zajmuje się tym, co materialne⁴. Po drugie, stwierdzenie, że przedmiotem metafizyki jest zarówno istnienie (byt), jak i Bóg jako określony rodzaj bytu prowadzi do sprzeczności związanej z przyjęciem, że ta sama nauka jest jednocześnie ogólna i szczegółowa⁵. Awicenna zaproponował nowe rozumienie metafizyki, która miała by rozwiązać te trudności. Jego zdaniem istnienie Boga nie może być dowiedzione aposteriori za pomocą dowodów takich jak ten dotyczący ruchu, początku czy relacji przynależności do tego, co konieczne. Aby udowodnić istnienie Boga, niezbędne jest wykazanie istnienia bytu odróżnionego od materii oraz zdefiniowanie metafizyki jako nauki ogólnej, której przedmiotem badań są byty inne niż te materialne. Awicenna twierdzi, że wiedza na temat istnienia nie pochodzi od zmysłów, ale jest dana jako bezpośrednia i samo-oczywista (*badihî*). Metafizyka to nauka ogólna zajmująca się bytami jako bytami, a nie jako konkretnymi przedmiotami badanymi przez nauki szczegółowe⁶. Dotyczy ona istnienia absolutnego, wykraczającego poza to, co materialne. Bóg nie może być przedmiotem badań metafizyki, ponieważ żadna nauka jako taka nie może dowodzić istnienia swojego przedmiotu, skupiając się raczej na badaniu jego różnych — istotowych oraz przypadłościowych — aspektów. Jeśli przyjęlibyśmy, że metafizyka zajmuje się Bogiem, wówczas jego istnienie musiałoby być albo samo-oczywiste albo też dowiedzione przez inne nauki poprzedzające w „systemie wiedzy” metafizykę. Awicenna odrzuca obydwie te możliwości. Twierdzi, że Bóg nie jest przedmiotem badań metafizyki, wskazując jednocześnie, że celem tej nauki jest wykazanie istnienia Boga⁷. Jego zdaniem „(metafizyka) to nauka o czymś różnym pod każdym względem od natury. Nazwa tej nauki odnosi się do jej najbardziej szlachetnego rdzenia. Istotnie, nazywana jest ona również nauką niebiańską, ponieważ jej celem jest poznanie Boga”⁸. Według Awicenny metafizyka to nauka ontologiczna ze względu na swój przedmiot badań oraz teologiczna pod względem swojego celu.

³ Arystoteles, *Metafizyka*, tłum. K. Leśniak, Warszawa 1984, 1026a.

⁴ İbn Sinâ, *Kitâbu's-Sifâ I*, tłum. E. Demirli, Ö. Türker, Istanbul 2004, s. 3–4.

⁵ J.A. Aertsen, *Why is Metaphysics Called "First Philosophy" in the Middle Ages*, [w:] *The Science of Being as Being: Metaphysical Investigations*, G.T. Doolan (ed.), Washington 2012, s. 55.

⁶ İbn Sinâ, *Kitâbu's-Sifâ I*, s. 11.

⁷ *Ibidem*, s. 4.

⁸ *Ibidem*, s. 20.

Perypatetycy asz'aryci: metafizyka a *kalam*

Odnosząc się do zarysowanych tu perspektyw metafizycznych Arystotelesa i Awicenny, można stwierdzić, że pod względem metodologii wczesnomuzułmańska teologiczna tradycja intelektualna jest bliższa orientacji arystotelesowskiej. W istocie na przykład proponowana przez reprezentantów tej tradycji zasada wyprowadzania dowodów na istnienie Boga, czyli *isbat al-muhdis/sani*, opiera się na przechodzeniu od przyczyny (świadectwa/bytu) nieistniejącej do przyczyny (świadectwa/bytu) istniejącej. Przyjmując atomistyczne stanowisko wczesnych filozofów przyrody takich jak Demokryt i Epikur, teolodzy ci starali się wykazać istnienie Boga poprzez dowodzenie, że wszechświat ma swój początek, a w związku z tym wymaga również istnienia sprawcy/inicjatora, tak jak postulują znane wówczas teorie kosmologiczne. Podobnie jak Arystoteles twierdzili oni, że istnienie Boga związane jest z naturą wszechświata, przyjmując jednak za jej główny element nie ruch, ale zasadę *hudus/hadis* (następstwa stworzenia). W postawicenniańskim okresie rozwoju teologii asz'aryckiej niektórzy z myślicieli, w tym najsłynniejszy z nich, al-Dżułajni (zm. 438/1046), nauczyciel al-Ghazaliego, zdawali sobie sprawę z trudności w stosowaniu sylogistycznej metody przechodzenia od tego, co widoczne, do tego, co niewidoczne (*ghajb*)⁹. W wyniku refleksji na ten temat doszło do zmiany paradygmatu ontologicznego w teologii asz'aryckiej. Głównym autorem tej transformacji był al-Ghazali, który — jak pisze J. Wolfson — sympatyzował z poglądami teologów, ale nie z metodami, którymi się oni posługiwali, natomiast w przypadku filozofów odwrotnie — przychylił się do ich metod, ale nie głoszonych przez nich koncepcji¹⁰. Podsumowując stanowiska filozoficzne w swoich *al-Maqasid al-Falasifa* oraz poddając je krytyce w *Tahafut al-Falasifa*, al-Ghazali tak naprawdę, w nad wyraz umiejętny sposób, utorował drogę do integracji teologii asz'aryckiej z ontologią perypatetycką. Proces ten został poddany systematycznemu opracowaniu, i tym samym zaprezentowany jako konkluzyjna synteza, przez Fakhr al-Dina al-Raziego (zm. 606/1210), co zapoczątkowało nowy okres w historii *kalam*, który możemy nazwać perypatetyckim asz'aryzmem¹¹.

Najbardziej klarowne ujęcie nurtu perypatetyckiego asz'aryzmu można znaleźć w zaproponowanej przez al-Ghazaliego definicji *kalam*¹². Zdaniem tego myśliciela *kalam* ma charakter nauki ogólnej, która zajmuje się istnieniem dotyczącym bytów. Definicja ta jest identyczna ze sposobem rozumienia metafizyki i jej zakresu (przedmiotu badań) przez Awicennę. Zdając sobie z tego sprawę, al-Ghazali musiał albo przyjąć awicenniańskie podejście do metafizyki, albo zaproponować wyjaśnienie różnic między *kalam* i metafizyką. Al-Ghazali był przekonany o różnicy między

⁹ Zob. np. Ö. Türker, *Bir Tümdengelim Olarak Şâhitle Gâibe İstidlâl Yöntemi ve Cüveynî'nin Bu Yönteme Yöneltiliği Eleştiriler*, „İslâm Araştırmaları Dergisi” 18 (2007), s. 1–26; Ö. Türker, *Eş'arî Kelâmının Kıvrılma Noktası: Cüveynî'nin Yöntem Eleştirileri*, „İslâm Araştırmaları Dergisi” 19 (2008), s. 1–24.

¹⁰ H.A. Wolfson, *The Philosophy of Kalam*, Cambridge 1976, s. 41.

¹¹ E. Erdem, *İslam Düşüncesinde Kelam-Metafizik Diyalektiği*, [w:] *Kelâm İlmi ve İslam Hukukunda İçerik Sorunları*, İ. Çelebi, M. Mehmet Bulgen (eds.), İstanbul 2017, s. 264.

¹² İmam Gazâlî, *el-Mustaşfa (İslam Hukukunda Deliller ve Yorum Metodolojisi)* I, tłum. Y. Apaydın, Kayseri 1994, s. 4–5.

tymi dwiema dziedzinami wiedzy, wybrał więc to drugie rozwiązanie, zwracając się w stronę rozróżnienia nauk racjonalnych oraz nauk religijnych. Zdaniem tego myśliciela nauki można podzielić na dwa rodzaje — te związane ze sferą rozumu oraz te dotyczące religii. Deklarując, że nauki racjonalne nie są przedmiotem jego własnych zainteresowań, zaproponował dalszą klasyfikację nauk religijnych, zgodnie z którą mają one charakter albo ogólny/powszechny, albo szczegółowy. Zgodnie z tym podziałem *kalam* to ogólna nauka religijna, a *fiqh*, *tafsir* czy *hadith* są religijnymi naukami szczegółowymi¹³. Asz'arycy myśliciele muzułmańscy działający po al-Ghazalim, tacy jak Szams al-Din al-Samarqandi (zm. 702/1302), al-Taftazani (zm. 792/1390) czy al-Dżurdżani zawsze podkreślali, że cechą teologii odróżniającą ją od innych nauk jest to, że wypowiada się „według prawa islamu” (*ala qanun al-Islam*). Według al-Dżurdżaniego, który starał się udowodnić naukowy charakter *kalam*, odwołując się do zasad filozofii nauki przedstawionych przez Arystotelesa i rozwinętych przez Ibn Sinę, „tylko filozof lub pseudo-filozof żywiący się resztkami pozostawionymi przez tych pierwszych ośmieliłby się twierdzić, że zasady najwyższych nauk szari'ackich można wyjaśnić dzięki nauce nie-szari'ackiej”¹⁴.

W przypadku każdej z trzech wyżej zarysowanych koncepcji mamy do czynienia z odmiennymi problemami. W odniesieniu do doktryny Arystotelesa dotyczą one możliwości udowodnienia istnienia Boga jako bytu odrębnego od materii w ramach fizyki, która zajmuje się materią (ciałami fizycznymi) — w jaki sposób można pogodzić ogólność ontologii ze szczegółowością „metafizycznej teologii”, badając byt jako taki oraz Boga jako byt konkretny? W koncepcji Awicenny pojawia się pytanie o to, w jaki sposób Bóg, który jest przyjętym, danym przedmiotem (tematem) badań w metafizyce może być jednocześnie przedmiotem, którego istnienie należy dopiero wykazać. W wypadku perypatetyckich asz'arytów problem dotyczy spójności rozróżnienia nauk na racjonalne i religijne w związku z próbą ustalenia relacji między metafizyką a teologią.

Relacja między metafizyką a teologią/*kalam* w ujęciu al-Urmaiego

Traktat Urmaiego dotyczący związków między metafizyką a teologią odnosi się właśnie do powyżej przedstawionej przestrzeni problemowej. W zaproponowanym przez tego myśliciela ujęciu relacji między metafizyką a *kalam* można wskazać dwa ważne aspekty. Pierwszym z nich jest interpretacja i skorygowanie koncepcji metafizyki zaproponowanej przez Awicennę. Drugim zaś krytyka perspektywy teoretycznej definiującej związek między metafizyką a *kalam* w odniesieniu do podziału nauk na religijne i racjonalne.

Jeśli chodzi o pierwszy aspekt, to al-Urma'i przytacza niemal dosłownie odpowiednie fragmenty dzieł Ibn Siny, wyjaśniając jego poglądy na kwestię podstaw i zasad, przedmiotu badań, sporów i trudności do rozwiązania oraz celów metafizyki. Na pierwszy rzut oka wydaje się, że al-Urma'i dokonuje po prostu podsumowania

¹³ *Ibidem*.

¹⁴ Seyyid Şerif Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf I*, tłum. Ö. Türker, İstanbul 2011, s. 55.

i prezentuje oryginalne tezy Awicenny. W rzeczywistości jednak stara się on znaleźć odpowiedzi na kwestie problemowe, które można dostrzec w tej koncepcji. Powyżej przedstawione zostały stanowiska Arystotelesa oraz Awicenny dotyczące miejsca Boga w metafizyce. Obydwaj ci myśliciele zgadzają się, że każda nauka ma swój określony, przyjęty temat badań, którego istnienia jednocześnie sama w sobie nie udowadnia. Arystoteles argumentował, że istnienie Boga zostało udowodnione w ramach fizyki, po czym stało się ono tematem teologii. Formułując w ten sposób powyższe zagadnienie, chciał prawdopodobnie uniknąć odpowiedzi na pytanie o to, która nauka zajmuje się atrybutami i działaniem Boga. Krytyka Arystotelesa ze strony Awicenny wskazująca, że istnienia Boga nie można wykazać w naukach przyrodniczych badających świat materialny, jest dość trafna. Jednak w ramach tej krytycznej argumentacji również pojawia się trudność: jeśli istnienie Boga jest wykazane przez metafizykę, a nie nauki przyrodnicze, a zatem jeśli celem metafizyki jest dostarczenie dowodu na istnienie Boga, to która nauka bada Jego atrybuty? Czy ta sama nauka (metafizyka) może jednocześnie dowodzić istnienia Boga i wyjaśniać Jego atrybuty? Problem, który pojawia się w Arystotelesowskim rozumieniu relacji między fizyką a metafizyką/teologią, w systemie Awicenny dochodzi do głosu w kontekście relacji metafizyki i teologii. Co więcej, zgodnie z podejściem Awicenny do przedmiotu i celu metafizyki, istnienie Boga można udowodnić nie w obrębie fizyki, która zajmuje się materią, ale w ramach metafizyki, badającej byty niematerialne. Ponieważ jednak żadna nauka nie dowodzi istnienia przedmiotu (tematyki) swoich badań, a jednocześnie analizy w obrębie każdej dyscypliny wiedzy obejmują przymioty oraz istotę tego, co podlega ich badaniom i co uznają za dane, to nawet jeśli istnienie Boga zostanie udowodnione w metafizyce, to pytanie, czy istota oraz przymioty (atrybuty i działania) Boga są badane przez metafizykę czy też przez inną naukę, która następuje po metafizyce, wciąż pozostają bez odpowiedzi. Dla Ibn Siny celem metafizyki jest udowodnienie istnienia Boga, ale Jego atrybuty również są wyjaśniane w obrębie tej nauki. Podczas gdy Arystoteles używa niekiedy terminu „teologia” zamiast metafizyka/filozofia pierwsza, ponieważ tematyka badań tej nauki obejmuje również Boga, Awicenna nazywa ją nauką *ilm al-ilahi* (teologią) ze względu na to, że celem metafizyki jest udowodnienie istnienia Boga. W systemie Awicenny teologia postrzegana jest jako cecha (charakterystyka) metafizyki związana z realizacją założonych dla niej celów, a nie jako samodzielna nauka. Jak uzasadnia sam Ibn Sīna: „Boga można analizować na dwa sposoby: po pierwsze, pod kątem Jego istnienia, a po drugie, pod kątem Jego atrybutów. Ponieważ w nauce tej analizuje się istnienie Boga, nie jest możliwe, aby Jego istnienie było przedmiotem (tematem, zagadnieniem) tej nauki”¹⁵. Jeśli zatem istnienie Boga nie jest przedmiotem badań metafizyki, w jaki sposób można w jej ramach wyjaśnić atrybuty Boga? Ponieważ Awicenna uważa metafizykę za „pierwszą filozofię”, jego zdaniem zadaniem tej nauki jest wyjaśnienie przymiotów i działań Boga. Nie wspomina przy tej okazji o nauce *kalam*, która następuje po metafizyce. Jednak twierdząc, że Bóg jest „obiektem” badań w metafizyce, przyznaje tym samym, że stanowi on przedmiot (tematykę) tej dziedziny wiedzy, co jest sprzeczne

¹⁵ Ibn Sīnā, *Kitābu’š-Şifā I*, s. 4.

z przyjętymi przez niego metodologicznymi zasadami filozofii nauki. Jak formułuje ten problem R. Acar: „Czy można pozostawić Boga, będącego przedmiotem badań metafizyki, innej nauce, w której można dokonać bardziej szczegółowego badania samego Boga?”. Autor ten stwierdza jednocześnie: „Zgodnie z podejściem Awicenny nie ma innej gałęzi nauki, która mogłaby dostarczyć bardziej szczegółowej wiedzy o samym Bogu”¹⁶. Reasumując, w stanowisku Awicenny pojawiają się dwa problemy: 1. Czy Bóg może być jednocześnie obiektem (konkretnym, danym, badanym bytem) i przedmiotem (częścią tematyki) badań w metafizyce? 2. Jeśli wyjaśnianie przymiotów Boga uznamy za przedmiot nauki, która następuje po metafizyce, to czy nie stoi to w sprzeczności ze statusem metafizyki jako „pierwszej filozofii”?

Oryginalność podejścia al-Urmałiego do relacji między metafizyką a teologią jest związana właśnie z tymi kwestiami. Wyjaśniając to zagadnienie, uczony ten najpierw przytacza poglądy Ibn Siny dotyczące przedmiotu i celu metafizyki. Pisze między innymi:

Przedmiotem (tematem, zagadnieniem) metafizyki jest albo istnienie bytu jako bytu, albo badanie konkretnych, danych bytów, takich jak *Allah Ta'ala*; albo pierwsze przyczyny jako przyczyny same w sobie lub szczegółowe przyczyny, takie jak ‘to, co aktywne’ lub ‘to, co pasywne’. Jest to pogląd, który niektórzy mogą uważać za poprawny. Nie ma innych możliwości poza te cztery wskazane powyżej, a wszystkie z nich, z wyjątkiem pierwszej, są fałszywe. Oznacza to, że przedmiotem metafizyki jest byt jako byt sam w sobie, ponieważ nauka ta z wielu powodów nie może zajmować się Bogiem jako bytem poszczególnym¹⁷.

Ocena metafizyki dokonana przez Urmałiego, zgodnie z którą: „Bóg jest celem tej nauki, a cel nauki nie może być jej przedmiotem”¹⁸ jest niezwykle ważna, jeśli chodzi o wskazanie, w jaki sposób myśliciel ten rozumie związek między metafizyką a *kalam*. Twierdzenie, że celem metafizyki jest udowodnienie istnienia Boga, wymaga uznania, że atrybuty i działania Boga nie są przedmiotem tej nauki. Właśnie pod tym względem al-Urmałi różni się od Awicenny. Twierdzi, że przedmiotem metafizyki jest istnienie bytu jako bytu, a jej celem jest wykazanie, że Bóg stanowi zasadę (przyczynę) istnienia. Metafizyka nie jest jednak w stanie wyjaśnić atrybutów i działań Boga, którego istnienie udowadnia. Oznacza to, że Bóg nie może być zarówno konkretnym bytem, jak i przedmiotem (zagadnieniem) metafizyki jednocześnie. Wyjaśnianie atrybutów i działań Boga należy do nauki *kalam*, która następuje po metafizyce¹⁹. Al-Urmałi do pewnego stopnia rewiduje rozumienie metafizyki zaproponowane przez Awicennę i ustanawia relację między metafizyką a *kalam* analogiczną do związku między fizyką a metafizyką zdefiniowanego przez Arystotelesa. Według al-Urmałiego udowodnienie istnienia Boga (*isbat al-tadżīb*) jest zadaniem metafizyki, a nie teologii. Z drugiej strony to *kalam*, a nie metafizyka ma zajmować się wyjaśnianiem atrybutów i działań Boga. W *kalam* istnienie Boga przyjęte jest jako dane (oczywiste), a nauka ta zajmuje się istotnymi przypadkościami Boga,

¹⁶ R. Acar, *İbn Sînâ'ya Göre Metafizikte Teolojinin Yeri*, [w:] *Uluslararası İbn Sînâ Sempozyumu: Bildiriler II*, M. Mazak, N. Bayhan (ed.), İstanbul, s. 167–168.

¹⁷ S. el-Urmevi, *Metafizik (Tanrı-bilim) ve Kelâm Arasındaki Fark Üzerine*, tłum. E. Erdem, „İslami Araştırmalar Dergisi” 27 (2016), s. 443.

¹⁸ *Ibidem*.

¹⁹ *Ibidem*, s. 445.

których istnienie — ponownie — zostało wykazane w metafizyce. Innymi słowy, Bóg jest konkretnym bytem badanym przez metafizykę oraz przedmiotem (zagadnieniem, treścią) *kalam*:

Jeśli chodzi o szczególną istotę (byt), którą jest najwyższy Bóg, jest On przedmiotem nauki *kalam*, zwanej także *usul al-din*. W nauce *kalam* Bóg badany jest pod kątem właściwych Mu atrybutów i działań... Ta szczególna istota (Bóg) jest przedmiotem (treścią) *kalam*; w metafizyce, gdzie istnienie (byt) rozpatruje się w kategoriach bytu, ta szczególna istota jest tematyką (treścią) badań jedynie w pod względem kategorii Jej istnienia i rzeczywistości. Z drugiej strony w *kalam* od początku zakłada się istnienie i rzeczywistość (*innijja*) Boga, gdyż konkretny byt badany przez daną naukę nie może być jej celem (nauka nie bada rzeczywistości swego przedmiotu, lecz raczej poszczególne przypadki z nią związane). Dlatego rzeczywistość Boga (*innijja*) ma charakter konieczny (w sensie Jego istnienia), czyli samo Jego istnienie nie może być celem *kalam*, a raczej przeciwnie — zakładane jest ono od początku²⁰.

Jak pisze również al-Urmałi, „ktokolwiek zanurzył się w głębiach metafizyki, będzie miał nieodparte przekonanie o fakcie istnienia przedmiotu (zagadnienia) *kalam*, a dzięki temu silnemu przekonaniu będzie mógł łatwiej zgłębiać problematykę tej nauki (*kalam*)”²¹. Można by sprzeciwić się temu, że Urmałi naruszył status metafizyki jako „pierwszej filozofii”, przyjmując, że atrybuty Boga są przedmiotem badań (zagadnieniem) *kalam*, która następuje po metafizyce. Uczony ten wyjaśnia niniejszy problem w ramach argumentacji na temat tego, która z dziedzin wiedzy zasługuje na miano „nauki o Bogu”. Według wielu teologów — zgodnie z tym, co na temat teologii powiedział Arystoteles — wartość danej nauki zależy od jej treści (przedmiotu badań); *kalam* jest najbardziej zaszczytną spośród nauk, ponieważ zajmuje się Bogiem. Jednak według al-Urmałiego, nie jest poprawne nazywanie *kalam* „nauką o Bogu” i uważanie jej za najważniejszą spośród nauk z uwagi na sam ten fakt. *Kalam* wyjaśnia atrybuty i działania Boga, podczas gdy metafizyka udowadnia Jego istnienie (przyjmowane jako treść *kalam*). Ponieważ nie można omawiać atrybutów danej rzeczy bez udowodnienia jej istnienia, metafizyka, która udowadnia istnienie Boga, bardziej zasługuje na miano „nauki o Bogu” i pod tym względem wyprzedza teologię dotyczącą Jego atrybutów:

Jeśli stwierdzisz: „Najważniejszym lub podstawowym celem tej nauki, czyli *kalam*, jest wyjaśnienie atrybutów Boga i Jego poszczególnych działań (czynów), stąd nauka ta bardziej zasługuje na miano »nauki o Bogu«, ja odpowiem: „Istota rzeczy jest bardziej dostojna niż jej atrybuty. Ponieważ metafizyka bada istnienie jako istotę Boga, nazywana jest ona »nauką o Bogu« (*ilm Allah*), podczas gdy *kalam* określana jest na inne sposoby”²².

Gdy Urmałi podaje, że to metafizyka, a nie *kalam* powinna być nazywana teologią (nauką o Bogu), odpowiada w ten sposób pośrednio na wspomniany wcześniej zarzut wskazujący, że przyjęcie kolejnej, następującej po metafizyce, nauki, która dotyczy Boga narusza status metafizyki jako „pierwszej filozofii”.

Jeśli chodzi o drugi główny aspekt koncepcji Urmałiego, to odnosi się on do stanowiska myślicieli takich jak al-Ghazali, al-Samarqandi czy al-Dżurdżani, zdaniem których metafizyka i *kalam* mają tę samą treść (zagadnienie), dlatego w celu wyjaśnienia różnicy między nimi, musieli oni uciec się do rozróżnienia między naukami

²⁰ *Ibidem*.

²¹ *Ibidem*.

²² *Ibidem*, s. 446.

racjonalnymi i religijnymi. Al-Urmali wyjaśnia związek między metafizyką i *kalam* poprzez wskazanie na odmienność ich wiodących przedmiotów badań i ujęcie ich wzajemnych relacji w bardziej systematyczny sposób, stąd nie musi powoływać się na podział nauk na racjonalne i religijne. Co więcej, zdaniem tego myśliciela, żadnej argumentacji starającej się zdevaluować metafizykę na rzecz *kalam* przez użycie kwalifikacji „bycia opartym na prawie muzułmańskim” nie należy uznać za gwarantującą spójność i przekonującą. Dzieje się tak dlatego, że wniosek sformułowany na podstawie badań przeprowadzonych z odwołaniem się do praw czystego rozumu, tak jak w wypadku metafizyki, ma z racji swojej ogólności przewagę nad tym będącym wynikiem wnioskowania stosowanego w obrębie nauk szczegółowych takich jak *kalam*²³.

Zakończenie

Awicenna zaproponował rozwiązanie problemu, który pojawił się w koncepcji Arystotelesa, argumentując, że istnienia Boga nie należy udowadniać w fizyce, ale w metafizyce, nauce o bytach odrębnych od materii. Jednakże, jak mówi sam ten myśliciel, Boga można badać albo pod kątem Jego istnienia, albo Jego atrybutów. Nawet jeśli istnienie Boga zostało udowodnione w metafizyce, pojawia się pytanie, czy atrybutami Boga należy zajmować się w ramach tej nauki, czy też innej, która nastąpi po niej. Jeśli Awicenna wskazałby na pierwszą opcję, doprowadziłby w ten sposób do sprzeczności związanej z uznaniem Boga zarówno za konkretny (byt), jak i ogólny (treść, tematykę) przedmiot metafizyki. Jeśli zaakceptowałby, że atrybuty Boga są przedmiotem nauki, która następuje po metafizyce, takiej jak *kalam*, wówczas status metafizyki jako pierwszej filozofii stanie się zagrożony. Traktat Urmalięgo na temat relacji między metafizyką a *kalam* ma dawać odpowiedź zarówno na te problemy, jak i na stanowisko teologów, którzy odwoływali się do rozróżnienia między naukami religijnymi (muzułmańskimi) i racjonalnymi. Urmali, w ramach propozycji rozwiązania tego dylematu, za punkt wyjścia uznał problem relacji metafizyki do *kalam*, który w postawicenniańskiej tradycji teologicznej był często omawiany w kontekście rywalizacji i napięcia między tymi dyscyplinami wiedzy. Uczony ten oparł się przy tym na zasadach filozofii nauki, które sformułował Arystoteles, a Awicenna dokonał ich systematyzacji. Zgodnie z nimi konkretny przedmiot (badane byty) oraz ogólna treść (problematyka, tematyka jako taka) nauki nie mogą być tym samym. Metafizyka nie jest zatem nauką, która dowodzi zarówno istnienia Boga, jak i wyjaśnia Jego przymioty, tak jak twierdzi Awicenna. Nauką udowadniającą istnienie Boga jest metafizyka, a nauką wyjaśniającą Jego atrybuty — *kalam*. Ponieważ udowodnienie istnienia Boga (i uznanie Go za pierwszą przyczynę) jest ważniejsze od wyjaśnienia Jego atrybutów, metafizyka w dalszym ciągu może cieszyć się statusem „pierwszej filozofii”. Różnica między metafizyką a *kalam* nie polega na tym, że jedna jest racjonalna, a druga religijna. Takie podejście oznaczałoby ignorowanie religijnego charakteru tej pierwszej i racjonalnego charakteru tej drugiej. Konsekwentne i pojednawcze podejście Urmalięgo do metafizyki i *kalam*,

²³ *Ibidem*, s. 447.

oparte na solidnych podstawach naukowych, nie zostało dostatecznie docenione przez teologów, którzy nalegali na traktowanie tego zagadnienia w kontekście dychotomii nauk religijnych i racjonalnych, a nawet zostało poddane przez nich ostrej krytyce. Niemniej jednak, biorąc pod uwagę schemat teoretyczny koncepcji Urmalięgo, ogólną część teologii — *al-amma* (teologię ogólną) — w której omawiane są kwestie ontologiczne, można nazwać „metafizyką”, a jej działy szczegółowe (*al-hassa*), w której poruszane są zagadnienia ściśle teologiczne, określać jako „kalam”.

Bibliografia

- Acar R., *İbn Sînâ'ya Göre Metafizikte Teolojinin Yeri*, [w:] *Uluslararası İbn Sînâ Sempozyumu: Bildiriler II*, M. Mazak, N. Bayhan (eds.), İstanbul, s. 161–169.
- Aertsen J.A., *Why is Metaphysics Called "First Philosophy" in the Middle Ages*, [w:] *The Science of Being as Being: Metaphysical Investigations*, G.T. Doolan (ed.), Washington, DC 2012, s. 53–69.
- Arystoteles, *Analitiki wtóre*, [w:] *Arystoteles, Analitiki pierwsze i wtóre*, tłum. K. Leśniak, Warszawa 1973.
- Arystoteles, *Metafizyka*, tłum. K. Leśniak, Warszawa 1984.
- Cürcânî S.Ş., *Şerhu'l-Mevâkıf I*, tłum. Ö. Türker, İstanbul 2011.
- Erdem E., *İslam Düşüncesinde Kelam-Metafizik Diyalektiği*, [w:] *Kelâm İlmi ve İslam Hukukunda İçerik Sorunları*, İ. Çelebi, M. Mehmet Bulğen (eds.), İstanbul 2017, s. 257–275.
- İmam Gazâlî, *el-Mustasfa (İslam Hukukunda Deliller ve Yorum Metodolojisi) I*, tłum. Y. Apaydın, Kayseri 1994.
- İbn Sînâ, *Kitâbu's-Şifâ I. Metafizik*, tłum. E. Demirli, Ö. Türker, İstanbul 2004.
- İbn Sînâ, *Kitâbu's-Şifâ II. Analitikler*, tłum. Ö. Türker, İstanbul 2006.
- Türker Ö., *Bir Tümdengelim Olarak Şâhitle Gâibe İstidlâl Yöntemi ve Cüveynî'nin Bu Yönteme Yönelttiği Eleştiriler*, „İslâm Araştırmaları Dergisi” 18 (2007), s. 1–26.
- Türker Ö., *Eş'arî Kelâmının Kurulma Noktası: Cüveynî'nin Yöntem Eleştirileri*, „İslâm Araştırmaları Dergisi” 19 (2008), s. 1–24.
- el-Urmevî S., *Metafizik (Tanrı-bilim) ve Kelâm Arasındaki Fark Üzerine*, tłum. E. Erdem, „İslami Araştırmalar Dergisi” 27 (2016), s. 442–447.
- Wolfson H.A., *The Philosophy of Kalam*, Cambridge 1976.

NECMETTIN PEHLIVAN
ORCID: 0000-0003-2151-4644
Ankara University
Faculty of Divinity

Z al-Kufa do al-Samarqand, z al-Samarqand do Stambułu: Adab al-Bahs ła al-Munazara

The Rules of Inquiry and Debate

Abstract: The chapter seeks to provide a road map of the historical journey of the science of *Adab al-bahs ła al-munazara* (the science/art of investigation and debate). It has not attempted to identify all the various paths and crossroads of this journey, as it would have stretched the limits of this study too much. The focus was mainly on the Hanafi tradition. Even within this tradition, however, we did not have the opportunity to present all the directions and orientation points on the “*Adab map*”. We try to show, nevertheless, that if the route/road we have sketched is followed, then enough knowledge about the fundamental components of the science of debate/argumentation could be obtained. We hope, at the same time, that our study can serve as a guide to more exhaustive research on this subject. Undoubtedly, the road from Kufa to Samarkand described in the first, the largest part of the chapter is quite complex and challenging. Everything on the road seems to be still in the process of formation where not all patterns and principles have been fully revealed yet. The road from Kufa to Istanbul presented briefly at the end of the chapter contains probably less unexpected and challenging twists and turns than the previous one, but it is still far from being a simple, straight, and direct line connecting the starting point and the destination. As soon as we enter the Anatolian territory, via Tabriz, we encounter new texts and discourses of the science of debate. Moreover, the commentaries, glosses and *taliqs* (supercommentaries) produced on this land, have become, so to speak, the main record book and the general manual of the science of debate in every aspect.

Keywords: Abu Hanīfa, al-Kufa, al-Samarquand, Istanbul, the rules, Inquiry, Debate, Husayn Shāh, Sachaqlizāda

Wprowadzenie. Początek podróży

Tytuł tego tekstu nie odnosi się jedynie do samego faktu podróży sztuki (techniki?) *adab al-bahs ła al-munazara* przez wskazane miejsca. Każdy z punktów na mapie tej podróży jest istotny sam w sobie. Jej początek wyznacza środowisko, w którym omawiana tu nowa nauka, czyli myśl hanaficka, narodziła się, rozwijała i rozkwitła. Musimy oczywiście pamiętać o tym, że uczeni *muhaqqiq* (ci, którzy zawsze dostarczają dowodów swoich twierdzeń), którzy — jak utrzymuje al-Samarqandi¹ zarówno w *Risala*, jak i *Qistas* — stosują *adab* to nie tylko hanafici. Przeciwnie, można twierdzić, że zakres definicji uczonych autorytatywnych (*muhaqqiq*) obejmuje ogólnie prawników i teologów kontynuujących myśl Ibn Siny, bez podziału na poszczególne odłamy i szkoły, w tym także na przykład prawników hanafickich, którzy stali się źródłem inspiracji do pracy systematyzacyjnej nowej nauki, przeprowadzonej przez al-Samarqandiego. Nie ma możliwości przedstawienia w niniejszym opracowaniu wszystkich szczegółów podróży, którą odbyła *adab al-bahs*. Ograniczymy się tu do głównych punktów wyznaczających rozpoczęcie oraz zakończenie tej trasy. Nie zapomnimy o tym, że pewne jej fragmenty wymagają uzupełnienia już na samym jej początku, jak w przypadku wspomnianych prawników hanafickich. Z pewnością jednak wymienione tu miejsca nie są zmyślone, lecz odpowiadają rzeczywistym składowym otoczenia, w którym omawiany przez nas autor żył, otrzymał wykształcenie i brał udział w nauczaniu innych.

Z Kufy do Samarkandy: Abu Hanifa (zm. 150/767)

Zgodnie z zasadą relacji „idei/myśli do faktu” sformułowaną przez Hasana Onata, wskazanie Abu Hanify jako pierwszego źródła nauki *adab al-bahs ła al-munazara*, usystematyzowanej następnie przez al-Samarqandiego, nie oznacza ścisłej identyfikacji tego ostatniego z hanafizmem. W ramach takiej interpretacji jest to raczej zwrócenie uwagi na kolebkę *adab al-bahs ła al-munazara*, która została następnie, w XIII/XIV wieku, poddana przez Samarqandiego procesowi naukowego „uporządkowania”. Zdaniem Mürtezy Bedira zaproponowana przez Abu Hanifę definicja *fiqh* jako „wiedzy umożliwiającej rozróżnienie tego, co jest korzystne/dobre od tego, co jest niekorzystne/niedobre dla człowieka” obejmować powinna również wiedzę o wszystkich wartościach islamu bez ich podziału na te dotyczące wiary, praktyki oraz sumienia². Bedir twierdzi, że ze względu na implikacje podanej definicji *fiqh*, wpływ Abu Hanify nie powinien być ograniczony do ścisłego stronnictwa utworzonego przez kręgi osób, które gromadziły się wokół tego uczonego i pobiera-

¹ Nasza wiedza na temat życia tego uczonego jest ograniczona. Urodził się w Hodźencie, a następnie działał w Tabrizie (twierdzi, że w tym mieście napisał komentarze do dzieła Burhana al-Din al-Nasafiego [zm. 687/1289; zob. dalej], *al-Nikat*), w Mardinie (istnieją dowody na to, że tutaj powstały jego komentarze do *al-Fusul*, kolejnego dzieła al-Nasafiego, a jego podróż życiowa zakończona została ponownie w Hodźencie, 22 Szaħal 722 r. (3 listopada 1322)). Spośród jego dzieł można wspomnieć *Risala fi Adab al-Bahs*, *Qistas al-Afkar fi Tahqiq al-Asrar*, *Szarh al-Qistas*, *al-Mu'teqadat*, *al-Anfar al-Ilahiyya*, *Szarh al-Fusul*, *Szarh al-Nikat*, *al-Askal al-Ta'sis*.

² M. Bedir, *Ebu Hanife: Entelektüel Biyografi*, Ankara 2018, s. 66–67.

ły od niego nauki. Znaczenie jego badań nad korpusem oraz metodologią *fiqh* jest dostrzegalne też w szkołach malikickiej, szafi'ickiej i hanbalickiej³, odegrały one także istotną rolę w uformowaniu szeroko podzielanych zasad, którymi kierują się przedstawiciele *ahl al-Sunnah*, czyli badacze studiów nad Sunną/Tradycją Proroka⁴, odcisnęły się wreszcie na kształcie i kierunkach rozwoju zasad normatywnych całej cywilizacji islamu⁵. Socjologiczna różnorodność występująca na linii Kufa–Bagdad, wyznaczającej życie, edukację i karierę naukową Abu Hanify, a także cechująca ją mobilność związana z faktem, że odzwierciedlała przenikanie się różnych kultur, siłą rzeczy skłaniały tego uczonego do poszukiwania odpowiedzi zarówno na istniejące, jak i potencjalne problemy wskazane w ramach *fiqh farazi* (hipotetycznego *fiqh*)⁶. Proponowane przez niego rozwiązania tych wyzwań wypracowywane były w ramach debat z reprezentantami odmiennych poglądów prawoznawczych i teologicznych, ale także z niewierzącymi i „innovatorami” w religii⁷.

Ibrahim Madkour zadaje pytanie: czy tym, co wskazuje na doniosłość dzieła Abu Hanify, jest wyłącznie jego indywidualny talent oraz fakt, że w proponowanych przez siebie wykładniach *fiqh* opierał się na towarzyszach Proroka takich jak Omar, Ali czy Abdullah ibn Mas'ud?⁸ Odpowiedź na to pytanie ma formę „kwalifikowanego” zaprzeczenia. „Kwalifikowanego”, ponieważ odnosi się ona do pewnych twierdzeń wymagających głębszej analizy oraz większej liczby dowodów. Sądownicze podejście do filozofii prawa, szczególnie tej dotyczącej aspektów spekulatywnych/hipotetycznych, przez Abu Hanifę dowodzi, że mógł on posługiwać się w swoich wykładniach źródłami innymi niż tylko Tradycja. W takim kontekście, jak zauważa Ahmad al-Amin, istnieje możliwość, że Abu Hanifa oraz jego uczniowie korzystali z *Organonu*. Zdaniem tego autora dorobek Arystotelesa był już w tym okresie przełożony na język arabski oraz na kilka innych lokalnych języków dla środowisk, w których zaczął rozwijać się *fiqh* oraz jego szkoły i odłamy⁹. Madkour wspomina, że w przypadku wpływu ze strony *Organonu* nie można zapominać również o Persach¹⁰. Jak wiadomo, pewna grupa filozofów pochodzących z Aten założyła akademię w Gondiszapur (Dżundiszapur). Ośrodek ten stał się wpływowym miejscem rozwoju nauki szczególnie w okresie rządów Chosroa I (531–579). Tłumaczono tu na język

³ *Ibidem*, s. 177.

⁴ *Ibidem*, s. 179

⁵ *Ibidem*, s. 178. M. Şimşek cytuje Fakhra al-Dina al-Razi'ego (zm. 606/1210), który twierdzi o Imamie Szafi'im, że „w dziedzinie nauk o Szari'a uczynił on to samo, co Arystoteles w przypadku nauk intelektualnych”. Parafrazując tę uwagę, zaznacza: „moim zdaniem Abu Hanifa rzeczywiście przyczynił się do usystematyzowania, klasyfikacji (kategoryzacji) i konceptualizacji dorównującej w dziedzinie *fiqh*, a może i wszystkich nauk muzułmańskich temu, czego dokonał Arystoteles” (zob. M. Şimşek, *İmam Ebu Hanife ve Hanefilik*, İstanbul 2019, s. 25).

⁶ E. Kılıçer, *Ehl-i Rey*, [w:] *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul 1994, t. 10, s. 522–523; M. Bedir, *Ebu Hanife*, s. 64–65, 85.

⁷ M. Uzunpostalci, *Ebu Hanife*, [w:] *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, t. 10, s. 131; M. Bedir, *Ebu Hanife*, s. 17.

⁸ I. Madkour, *L'Organon D'Aristote dans le monde arabe*, Paris 1969, s. 258.

⁹ A. al-Amin, *Fadżr al-Islam*, Kair 1928, s. 232.

¹⁰ I. Madkour, *L'Organon D'Aristote dans le monde arabe*, s. 260–261.

perski między innymi dzieła Arystotelesa i Platona¹¹. Madkour z pewnością odnosi się do dziedzictwa właśnie tego centrum. Naszym zdaniem w kwestii „transmisji za pośrednictwem Persji” należy pamiętać również o wpływie logiki indyjskiej. Nie dokonując tu samodzielnie żadnych głębszych porównań, możemy powołać się na tekst dotyczący tego zagadnienia autorstwa Jonardona Ganeriego. Co prawda autor nie wspomina tu o żadnych bezpośrednich powiązaniach tego rodzaju, jednak uderzające są podobieństwa między omawianym przez niego systemem logiki i metodami argumentacyjnymi a treścią *Kitab al-Asl* Imama Muhammada (al-Szajbaniego)¹² czy nawet samą *adab al-bahs* usystematyzowaną przez al-Samarqandiego¹³.

Gdy będziemy eksplorować kręgi bezpośredniego oddziaływania Abu Hanify w Samarkandzie¹⁴, po wcześniejszym odwiedzeniu tak ważnych, choć często pomijanych, punktów jak wspomniany już Imam Muhammad al-Szajbani (zm. 189/805)¹⁵, Abu Sulajman al-Dżuzdżani (zm. 200/816?)¹⁶, Abu Bakr al-Dżuzdżani (III/IX wiek)¹⁷ oraz Abu Nasr al-Iyazi (ostatnie ćwierćwiecze III/IX stulecia), napotkamy też Imama Maturidiego (zm. 333/944). To ważny moment w rozwoju nauki (sztuki) *dżadal/ilm al-nazar*. Zgodnie ze źródłami Imam Maturidi miał napisać pierwszą systematyczną pracę dotyczącą *dżadal*, która jednak nie zachowała się do naszych czasów¹⁸. Zdaniem Özena nosiła ona tytuł *Kitab al-dżadal* i miała być jednym z pierwszych dzieł na ten temat w historii¹⁹. Nie będzie zatem nadużyciem stwierdzenie, że istniały związki między tą dziedziną wiedzy a hanafitami z Samarkandy.

¹¹ R. Uslu, *Cündișapur*, [w:] *Turkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul 1993, t. 8, s. 117–118.

¹² Imam Muhammad b. Hasan al-Szajbani (zm. 189/805) jest jednym z dwóch najbardziej znanych uczniów Abu Hanify. Jego prace pomogły ugruntować poglądy szkoły hanafickiej i zinstytucjonalizować ten nurt prawa muzułmańskiego. Urodził się w roku 132 (749–750) w mieście Łasit (nieistniejącym dzisiaj). Sprawował stanowisko kadiego w Raqqa za panowania kalifa abbasydzkiego Haruna al-Raszida (786–809). Jeśli chodzi o jego prace, to należy tu wymienić przede wszystkim *Kitab al-Asl*, znaną również jako *al-Mabsut*. Ma ona formę pytań i odpowiedzi. Przetrwała do naszych czasów prawie w całości. Kolejne dzieło tego uczonego to *al-Dżami’ al-Şagır*, w którym prezentuje on poglądy Abu Hanify przedstawione jako „pochodzące od Muhammada przez Abu-Hanifę i Ya’quba”, uznając je za swoje (podzielane z Abu Yusufem/Ya’qubem). Praca ta również przetrwała do dziś. W *al-Dżami’ al-Kabır*, napisanej po *al-Dżami’ al-Sagır*, al-Szajbani analizuje badane problemy bezpośrednio, bez odwoływania się do narracji i przekazów innych autorów. Również to dzieło przetrwało i jest dostępne. *Al-Siyar al-Kabır* to ostatnia praca al-Szajbaniego, uważana współcześnie za pierwsze kompleksowe opracowanie w dziedzinie prawa państwowego. Pod względem zaprezentowanej w niej analizy prawnej uznaje się ją za bardziej zaawansowaną niż *Kitab al-Asl*. Jej oryginał nie zachował się, a treść jej włączona została do *Szarh al-Siyar al-Kabır* al-Saraksziego (A. Taş, *Şeybani, Muhammad b. Hasan*, [w:] *Turkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul 2010, t. 39, s. 38–41).

¹³ J. Ganeri, *Indian Logic*, [w:] *Handbook of History of Logic*, D.M. Gabbay, J. Woods (eds.), Amsterdam 2004, t. 1, s. 309–397.

¹⁴ I. Üzüüm, *İyâzî, Ebû Nasr*, [w:] *Turkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul 2001, t. 23, s. 499.

¹⁵ A. Taş, M. Özşenel, *Şeybani, Muhammad b. Hasan*, [w:] *Turkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, t. 39, İstanbul 2010, s. 38–43.

¹⁶ A. Şener, *Cüzcani, Ebû Süleyman*, [w:] *Turkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, t. 8, s. 98.

¹⁷ M. Yurdagür, *Cüzcani, Ebû Bekr*, [w:] *Turkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, t. 8, s. 97.

¹⁸ A. as-Samarkandi, *Mizan al-usul fi nat’aidz’ al-’ukul*, tłum. M. Zeki Abdulber, Katar 1984, s. 3.

¹⁹ Ş. Özen, *İlm-i Hilâf ya da Fukahâ Metoduna Göre Cedel Hakkında Klasik Bir Metin: Menşeu’-n-Nazar*, „Makâlât” 2 (1999), s. 172.

Imam Maturidi w swoim *Tatīl al-Qur'an* stwierdza, że werset *Księgi* odnoszący się do debaty pomiędzy Nimrodem a Prorokiem Abrahamem (a.s.), na który często powołują się uczeni *adab*, mówi o dopuszczalności spierania się i argumentowania na temat zagadnień teologicznych (*kalam*). Zwrot „dyskutuj z nimi w najlepszy sposób” (Pszczoły/*an-Nahl*; 16:125) jest przez niego postrzegany jako pochwała debatowania, obejmującego również między innymi kwestie różnic religijnych²⁰.

Kolejny punkt trasy to Ibn Sina (zm. 428/1037), korzystający z tej samej samanidzkiej biblioteki, co Imam Maturidi, mając być może świadomość istnienia prac tego uczonego, które być może studiował. Zdaniem Hadiego Ensara Ceylana był Ibn Sina bez wątpienia prawnikiem szkoły hanafickiej, a intelektualny rodowód jego nauczycieli sięgał bezpośrednio samego Abu Hanify²¹. Jedynym, znanym nam, uczonym, od którego pobierał on nauki w dziedzinie *fiqh*, był prawnik hanaficki Abu Muhammad Isma'il b. Husajn al-Zahid (zm. 402/1012)²². Szams al-Din Szahrazuri (zm. 687/1288) w swoim dziele *Nuzhat al-Arwah* podaje, że Ibn Sina studiował prawoznawstwo u Ismaila al-Zahida na początku swojej edukacji i że szybko opanował problematykę *chilaf*²³, praktykując sztukę debatowania i argumentacji polemicznej *dżadal* ze swoim mistrzem. Zdaniem tego autora miał on kontynuować swoje badania na tych zagadnieniach nawet po uzyskaniu znacznych osiągnięć i zdobyciu sławy w innych dziedzinach wiedzy²⁴. Musimy poświęcić kilka chwil Awicennie. Interesują nas tutaj przede wszystkim dwie kwestie. Pierwsza z nich to podejście do problemu *dżadal* w *al-Szifa*. W dziele tym autor zestawia z sobą dyskusję z *dżadal*, starając się zaproponować definicję (nazwę) tej ostatniej. W zwięzły i przekonujący sposób wykazuje, że *dżadal* nie może być utożsamiona z dyskusją, ponieważ celem tej drugiej jest zdobycie prawdy, a nie tylko przekonanie przeciwnika, tak jak ma to miejsce w przypadku *dżadal*. Ponadto w ramach sporu *dżadal* dopuszczalne okazuje się stosowanie występków i „niezwykłych środków” wobec

²⁰ E.M. el-Mâturidî, *Te'wîlâtul Kur'ân Tercümesi*, tłum. Y.V. Yavuz (ed.), Istanbul 2019, t. 8, s. 218.

²¹ H.E. Ceylan, *İbn Sînâ ve Fıkıh: Şeriatın Hikmet Boyutu*, [w:] *Eş-Şeyhu'r-Reis İbn Sînâ* (DİB Yayınları, 1. Baskı), Ankara 2015, s. 188–191.

²² M. b. Süleyman Kelevî, *Ketâ'ibü'l a'lâmi'l-ahyâr min fukahâ'i mezhebi'n-Nu'mâni'l-muhtâr*, Istanbul 2017, t. 2, s. 121–123.

²³ Zgodnie z rozumieniem słownikowym, pojęcie *chilaf* oznacza „sprzeciwiać się, działać wbrew, przeciwstawić się, zaprzeczać”. Praktycznie rzecz ujmując, *chilaf* używane jest w znaczeniu „obrona innej ścieżki niż ta, którą obrał ktoś w słowach lub zachowaniu oraz zaprezentowania odmiennej postawy”. W przypadku charakterystyki stanowisk niektórych uczonych oraz ich prac pojawia się w postaci zwrotów takich jak „Był biegły w obszarach *chilaf*, doktryny, *usul* oraz *dżadal*”, i wydaje się odnosić do znajomości poglądów szkół innych niż jego własna (termin *dżadal* wydaje się być stosowany na oznaczenie proceduralnej obrony nauczania własnej szkoły oraz metody obalania innych podejść). W związku z tym można powiedzieć, że między *chilaf* i *dżadal* istnieje relacja podobna do tej między *usul al-fiqh* a danym jego nurtem. Pojęcie *chilaf* jest związane praktycznie z *fiqh* i *usul al-fiqh*, a teoretycznie z naukami *dżadal* i teoriami argumentacji. Z powodu tych komplikacji w piśmiennictwie wspomniane dyscypliny są często z sobą mylone i ich nazwy stosuje się zamiennie. Uczeni najczęściej definiują *chilaf*, *dżadal*, *munazara* oraz *'ilm al-nazar* w ten sam sposób. Rozróżnienia między tymi obszarami studiów nie są wystarczająco brane pod uwagę (Ş. Özen, *Hilâf*, [w:] *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, Istanbul 1998, t. 17, s. 527–538).

²⁴ Ş. eş-Şehrezûrî, *Nüzhätü'l-ervâh (Bilgelerin Tarihi ve Özeđeyişleri)*, tłum. E. Altaş, Istanbul 2015, s. 842.

interlokutora²⁵. Awicenna, podobnie jak współcześni mu autorzy²⁶, jest świadomy, że pewne księgi z obszaru *Topik* powstały przed napisaniem *Analitik* (= *kijas/sylogizm*) i że fakt ten otwiera drogę do znacznie swobodniejszego posługiwania się „niezwykłymi środkami” w przypadku *dżadal* (dialektyki)²⁷. Gdy spostrzeżenia te zestawimy z uwagami Szahrazuriego, tym bardziej wiarygodne wydaje się twierdzenie o przypisaniu Awicenny do tradycji hanafickiej. Drugie zagadnienie, na które należy tu zwrócić uwagę, to fakt, że bardziej wyczerpującej wiedzy o naturze relacji między „sporem polemicznym” a dyskusją nie znajdziemy ani u samego Arystotelesa (zm. 322 p.n.e.), ani u Farabiego (zm. 339/950), ani u Awerroesa (zm. 595/1198), ani u Ghazaliego (zm. 505/1111), ani u Fakhr al-Din al-Raziego (zm. 606/1210).

Kolejne „miejsce” na mapie to al-Dabusi (zm. 432/1041), współczesny Awicennie. Uczony ten uznawany jest za twórcę nauk o *chilaf*²⁸. Jak zauważa jednak Özen²⁹, twierdzenie to nie jest w pełni zasadne. Z pewnością warto tu natomiast odnotować, że w głównym instruktazowym dziele tego autora, *Taqtim lil Adilla*, w centrum analiz jest pojęcie *hudżdżat* (dowodów), które zostały tu podzielone na racjonalne, intelektualne (*‘aqli*) i religijne, objawione (*naqli*)³⁰. Poza tym, na początku tej pracy znajdziemy rozdział o sylogizmach zatytułowany *Rozdział o munazara*³¹, który wydaje się rozważać kwestię konfliktu dowodów w sposób bardziej systematyczny niż miało to miejsce w przypadku wcześniejszych dzieł.

Poza al-Dabusim w Samarkandzie spotkamy i kolejnych myślicieli, w tym jego uczniów lub osoby należące do związanych z nim kręgów intelektualnych. Jedną z takich postaci jest ‘Alauddin al-Marwazi (zm. 464/1072)³², który — jak wiele wskazuje — wszystkie subtelności wiedzy z obszaru *ilm al-nazar* poznał dzięki al-Dabusiemu, którego był uczniem. Późniejszym głównym specjalistą w tej dziedzinie był Fakhr al-Qudat al-Arsabandi (zm. 512/1118), o którym źródła wspominają jako o „Imamie *Munazara*”³³. Kolejny uczony to Ruqn al-Din Abu al-Fadl al-Kirmanī (d. 543/1149) zapamiętany jako „wybitny w domenach *ma’qul* (dowód wywieziony) i *manqul* (dowód przekazany) oraz z rozległymi kompetencjami, jeśli chodzi o *dżadal*”³⁴. Wreszcie docieramy do Radi al-Dina al-Nisaburiego (zm. 571/1176), który dzięki dorobkowi własnemu oraz za pośrednictwem dokonań swoich studentów pochodzących z różnych szkół prawnych nadał dialektyce (inny sposób definiowania

²⁵ Ibn Sina, *al-Szifa: al-Dżadal*, A.F. al-Ahłani (ed.), Kair 1965, s. 15–20.

²⁶ I. Madkour, *L’Organon D’Aristote dans le monde arabe*, s. 229.

²⁷ Ibn Sina, *al-Szifa: al-Burhan*, A. Badali (ed.), Kair 1954, s. 7–8. Istnieje wiele opracowań na temat związków między pojęciem *qijas* stosowanym w odniesieniu do logiki Arystotelesa oraz tym dotyczącym sfery prawa i prawoznawstwa muzułmańskiego. Konieczne jest jednak kontynuowanie tych studiów, szczególnie w wypadku nurtu hanafickiego. Niniejsza praca stanowi przyczynek do tego rodzaju wysiłków badawczych.

²⁸ al-Kefevī, *Ketâ’ibü’l a’lâmi’l-ahyâr min fukahâ’i mezhebi’n-Nu’mâni’l-muhtâr*, t. 2, s. 188.

²⁹ Ş. Özen, *Hilâf*, s. 534.

³⁰ M. Bedir, *Takvîmul-edille*, [w:] *Turkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, t. 39, s. 493–494; A. Akgündüz, *Debûsât*, [w:] *Turkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, t. 39, s. 66–67.

³¹ al-Dabusi, *Taqtim al-Adilla*, tłum. A. Yakub (ed.), Rijad 2009, t. 1, s. 218.

³² al-Kefevī, *Ketâ’ibü’l a’lâmi’l-ahyâr min fukahâ’i mezhebi’n-Nu’mâni’l-muhtâr*, t. 2, s. 271–272.

³³ *Ibidem*, t. 2, s. 376–381.

³⁴ *Ibidem*, s. 470–471.

nauki o *ilm al-nazar*) nowego impetu. Od uczonego tego, opisywanego jako *Munshi al-Nazar* (Mistrz *Nazar*)³⁵, nauki *chilaf* pobierał Ruq̄n al-Din al-‘Amidi (zm. 615/1218) wraz z trzema innymi osobami o tym samym imieniu: Ruq̄n al-Din Muhammadem b. Muhammadem al-Taḥṣi al-Hamadanim (zm. 606/1204), Ruq̄n al-Din Imamzadem oraz jeszcze kolejnym, którego nazwisko zostało jednak zapomniane przez autora tego przekazu (Ibn Hallikana)³⁶. Al-Amidi był reprezentantem szkoły hanafickiej, al-Hamadani — szafi’ickiej, natomiast wyznaniowa przynależność pozostałych nie jest nam znana. Posługując się terminologią z nauk o *adab*, możemy stwierdzić, że hanafici jako *ahl al-ra’y* byli bardziej obeznani w sztuce *ilm al-nazar*, choć brakuje otwartych deklaracji na ten temat ze strony samych reprezentantów tej szkoły.

Ruq̄n al-Din al-Amidi al-Samarqandī był uczniem „Mistrza *‘lm al-Nazar*”, al-Nisaburiego. Sam „nie miał sobie równych, jeśli chodzi o kompetencje w *‘ilm al-nazar* oraz *dżadal*” (*al-mubarriz fī ilm al-nazar ła muberriz al-dżadal*, tj. „zwycięzca debat”). Reprezentował szkołę hanaficką³⁷, próbując wynieść *‘ilm al-nazar* poza wąską dziedzinę źródeł prawoznawstwa do statusu narzędzia i zasad poznawania jako takiego (*‘alat qanunijja* [narzędzia kanonicznego]). Jego główne dzieła, *al-Irszad* oraz *al-Nafa’is* są najsłynniejszymi, choć jednocześnie najbardziej krytykowanymi, pracami z dziedziny *‘ilm al-nazar*.

Kolejnym doniosłym punktem związanym z Samarkandą jest dzieło Burhana al-Din al-Nasafiego, którego nauczycielem był student al-Amidiego. Napisał on takie prace z obszaru *‘ilm al-nazar/chilaf/dżadal* jak *al-Fusul*, *Mansza’ al-Nazar*, *al-Taradžih*, *Daf al-Nusus ła al-nukud*, *al-Nikat al-Zarurijja al-‘Arba’iniyya* (*al-Ustukussat*), *Risala fi al-daḥr ła al-tasalsul*³⁸ oraz *at-Ta’aruzat*³⁹. Al-Nasafi to uczoney, na którego wykłady na temat *nazar* uczęszczał al-Samarqandī⁴⁰. Jego najważniejsze dzieło to *al-Fusul*, komentowane przez licznych uczonych, w tym właśnie al-Samarqandiego⁴¹.

Wraz z al-Samarqandim, studentem al-Nasafiego, docieramy do serca wydarzeń związanych z rozwojem w Samarkandzie *adab al-bahs*, najbardziej oryginalnego wytworu myśli mużulmańskiej epoki poklasycznej. Jest ono dziełem przede wszystkim Szamsa al-Din Muhammada b. Aszrafa al-Samarqandiego (zm. 722/1322). Nasza wiedza na temat życia tego uczonego jest ograniczona. Wczesne lata swego życia spędził on w Chodźencie, a następnie przeniósł się do Tebrizu w dzisiejszym Iranie, po czym żył w Mardin w dzisiejszej Turcji, gdzie miał pracować nad komentarzami do *al-Fusul*, dzieła swego mistrza, Burhana al-Din al-Nasafiego. Zgodnie z przekazem jego ucznia, Muhammada b. Muḥammada b. ‘Umara al-Ghazi al-Samarqandiego,

³⁵ *Ibidem*, t. 2, s. 310–312; t. 3, s. 186.

³⁶ Ş. Özen, *İlm-i Hilaf ya da Fukahâ Metoduna Göre Cedel Hakkında Klasik Bir Metin*, s. 174.

³⁷ al-Kefevî, *Ketâ’ibü’l a’lâmi’l-ahyâr min fukahâ’i mezhebi’n-Nu’mâni’l-muhtâr*, t. 3, s. 186.

³⁸ Ş. Özen, *İlm-i Hilaf ya da Fukahâ Metoduna Göre Cedel Hakkında Klasik Bir Metin*, s. 176–179.

³⁹ Szerife al-Huszani za Brockelmannem (B. al-Din al-Nasafi, *Szerh al-Fusul fi ‘ilm al-dżadal*, tłum. S. bnt. Ali b. S. al-Huszani, Rijad 1433, s. 7) przypisuje autorstwo tego dzieła Nasafiemu.

⁴⁰ es-Semerikandi, *Şarh al-Fusul*, tłum. N. Pehlivan-H. E. Ceylan (niewydany manuskrypt), Ankara 2020, s. 66.

⁴¹ Ş. Özen, *İlm-i Hilaf ya da Fukahâ Metoduna Göre Cedel Hakkında Klasik Bir Metin*, s. 177–178.

życie zakończył 22 dnia miesiąca Sza‘al 722 roku (3 listopada 1322) w Chodźencie. Jeśli chodzi o jego przynależność wyznaniową, to wydaje się, że nie ma konieczności definitywnego jej rozstrzygnięcia. Próby jej określenia są jednak podejmowane. Jeden z komentatorów jego *Risala*, Muhsin b. Idris al-Bey pazari (świadczenie z roku 777/1375)⁴², stwierdza, że był on reprezentantem szkoły szafi‘ickiej. Wyżej podpisany chciałby jednak zauważyć, że komentując *al-Fusul* al-Nasafiego, al-Samarqandi sam siebie sytuuje po stronie hanafitów, gdy dodaje odnoszący się do nich zwrot ‘*indena* („naszym zdaniem”, „według naszej szkoły”), przytaczając odpowiedź Abu Hanify na jedną z opinii szafi‘itów, przedstawionych tu jako adwersarze⁴³. Z kolei w *al-Saha’if* wydaje się on sympatyzować ze stanowiskiem maturydytów, określając przedstawicieli tej szkoły jako *ashabuna* („naszych przyjaciół”, „tych, którzy podzielają nasze stanowisko”). Dodatkowo Veliyyüddîn Cârullah Efendi (zm. 1151/1738) sprzeciwia się wykładni zaproponowanej przez al-Bey pazariego, cytując *al-Saha’if* oraz inne prace al-Samarqandiego, na potwierdzenie tezy, że uczony ten „w swoich poglądach był maturydytą, a w uczynkach (praktyce obrzędowej) — hanafitą”⁴⁴. Podsumowując, najbardziej zasadnym będzie określenie al-Samarqandiego oraz jego dokonań w dziedzinie *adab al-bahs ta al-munazara* — zgodnie z terminologią stosowaną w ramach tej sztuki — mianem „świadczenia” w rozwoju myśli muzułmańskiej.

Możemy teraz przystąpić do rozważenia pewnych elementów treści dzieła al-Samarqandiego oraz podróży, której odbycie sugeruje tytuł niniejszej prezentacji. Gdy przyjrzymy się twierdzeniom al-Samarqandiego w *Risala fi Adab al-Bahs* oraz *Qistas al-Afkar*, zdamy sobie sprawę, że rola, którą przypisuje sobie autor wobec *adab* to „systematyzator”. Jak wspomnieliśmy wcześniej, autor ten zauważa, że choć uczeni *muhaqqiq*, czyli ci, którzy potrafią dostarczyć dowodów do swoich twierdzeń, posługują się *adab*, w literaturze oraz ustnych przekazach na ten temat mamy do czynienia z brakiem (teoretycznego i metodologicznego) porządku, który należy zaprowadzić dzięki *adab* dociekań (*adab al-bahs*), który wspomaga proces poznawania i rozumienia przez uczącego się oraz wykładania i objaśniania przez nauczającego, chroniąc obydwu przed prowadzeniem próżnych dywagacji (*fi al-bahs min al-dalala*)⁴⁵. Al-Samarqandi wprowadza tę nową metodę pod nazwą *adab al-bahs* w swoim *Risale*⁴⁶, w *Qistas*⁴⁷ oraz komentarzach⁴⁸ nazywa ją *al-bahs wal-munazara*, w *al-Mu‘tekadat*⁴⁹ określa ją jako ‘*ilm al-munazara*, podczas gdy

⁴² Zob. np. H.E. Ceylan, *Erken Dönem Osmanlı’da Burhâneddîn en-Neseî İzinde Bir Âdâbu’l-bahs Şarihi: Muhsin b. İdris el-Bey pazari, Osmanlıda İlmi Mantık ve Münazara içinde*, M. Özturan, Y. Daşdemir, F. Kayacan (eds.), İstanbul 2022, s. 317.

⁴³ Zob. np. es-Semerkandi, *Şarh al-Fusul*, s. 39, 40, 49.

⁴⁴ V. Carullah, *Haşiye ala Mes‘ud al-Rumi*, Carullah 1861, vr.: 505b.

⁴⁵ es-Semerkandi, *Risâle fi âdâbi’l-bahs*, tłum. N. Pehlivan (ed.), (niewydany manuskrypt), paragraf 2.

⁴⁶ *Ibidem*.

⁴⁷ es-Semerkandi, *Kıstâs’ul-Efkâr (Düşüncenin Kıstâsı)*, tłum. N. Pehlivan (ed.), İstanbul 2014, s. 500.

⁴⁸ es-Semerkandi, *Şerhu’l-Kıstâs*, tłum. N. Pehlivan (ed.), (niewydany manuskrypt) Ankara 2019, s. 530.

⁴⁹ es-Semerkandi, *‘İlmu’l-münâzara mine’l-Mu‘tekadât*, tłum. N. Pehlivan (ed.), (niewydany manuskrypt) Ankara 2019, s. 4.

w *al-Anṭar al-Ilāhiyya*⁵⁰ nosi ona nazwę *qawa'id al-bahs* (tak jak w dziełach al-Nasafiego, choć w swoich komentarzach do *al-Fusul* al-Samarqandi posługuje się terminem *'ilm al-nazar*). Warto pokreślić, że prace al-Samarqandiego na temat *adab* nie ograniczają się do jego wyżej wymienionych dzieł autorskich. Należy tu wspomnieć również o jego komentarzach do dzieł al-Nasafiego — nie tylko do *al-Fusul*, ale też do *al-Niqat* oraz *al-Mansz'a al-Nazar*, gdzie dokonuje korekt oraz proponuje uwagi, które przyczyniły się do znacznego rozwoju całego tego systemu wiedzy. Co więcej, komentarze te są godne uwagi również z tego powodu, że dają początek krytycznym uwagom i rozstrzygnięciom (takim jak te przedstawione przez Kamala al-Dina al-Turkaniego), które pozwalają nam ująć miejsce al-Samarqandiego między nurtami „fiqhistycznym” (prawoznawczym) a „logicznym”, jeśli chodzi o kształtowanie się i sposób ujęcia *adab*. Nowa teoria argumentacji zaproponowana przez al-Samarqandiego doprowadziła właściwie do porzucenia przez uczonych muzułmańskich sztuki *dżadal* rozwijanej w obrębie tradycji perypatetyckiej opartej na *Topikach*, czyli teorii argumentacji nazywanej przez jurystów *'ilm al-chilaf/ 'ilm al-nazar*.

Choć niektóre pojęcia, które występują w tej nowej, usystematyzowanej przez al-Samarqandiego nauce, były już stosowane w pierwszych tłumaczeniach *Organonu* (na przykład *munakaza* [sprzeciw] czy *mu'araza* [przekazanie przeciwdowodu]), to ich znaczenie było determinowane przez obszar wiedzy, w ramach którego posługiwano się nimi przede wszystkim, czyli *usul al-fiqh*. Al-Samarqandi w pierwszym rozdziale *Risala* przeprowadził odpowiednią klasyfikację terminologiczną. W swoich pracach, które w przeważającej mierze były traktatami logicznymi, podkreślił właśnie logiczny wymiar tych pojęć, przyporządkowując je do dyscypliny nazwanej *ṭalabi al-qijas*, którą uznał za podstawę logiki. Stwierdził, że *adab* odnosi się do dwóch dziedzin: zawężania/definiowania oraz rozstrzygania/orzekania. W *Qistas* analizuje jednak zagadnienie sporu/argumentacji według innego podziału: z jednej strony kolejność/porządek i reguły (*adab*) *bahs*, a z drugiej — błędy i ich przyczyny. Klasyfikacje te trudno uznać za przypadkowe. Niektórzy arystotelicy traktowali tekst *O dowodach sofistycznych* jako integralną część *Topik*. Choć sam autor wydaje się odróżniać od siebie te dzieła, to fakt, że ósma księga *Topik* jest zgodna z treścią *O dowodach...*, skłonił tych uczonych do ujmowania tego ostatniego dzieła jako uzupełnienia tego pierwszego⁵¹. Interesujący w tym świetle wydaje się fakt, że choć dzieła te były tłumaczone na język arabski oddzielnie⁵², to w przypadku wczesnych edycji opracowanych przez 'Abd al-Rahmana Bada'iego *O dowodach...* następuje od razu po *Topikach*, bez *Retoryki* i *Poetyki*, które zwykle umieszczane były między nimi⁵³.

⁵⁰ es-Semerkandi, *Kawâ'idu'l-bahs mine'l-envâri'l-ilâhiyye*, tłum. N. Pehlivan (ed.), (niewydany manuskrypt) Ankara 2019, s. 4.

⁵¹ I. Madkour, *L'Organon D'Aristote dans le monde arabe*, s. 236.

⁵² Ibn Sina, *Shifa: al-Safsata*, A.F. al-Ahłani (ed.), Kai 1958, s. 2.

⁵³ Aristo, *Kitab al-Tubika*, tłum. E.O. al-Dimaszki, A. Bada'i (ed.), Kuwait-Beirut 1980, s. 489–769; Aristo, *Kitab al-Sufistika*, tłum. Y. b. Adi, I. b. Zur'a, al-Naimi, A. Bada'i (ed.), Kuwait-Beirut 1980, s. 773–1054.

Podział zaproponowany w *Qistas* (możemy tu włączyć jeszcze trzecią księgę, tak jak zostało to zastosowane w *Risala*) okazuje się zatem w pełni odpowiadać intencjom Arystotelesa. Al-Samarqandi stwierdza, że argumentacja odnosi się do dwóch punktów: po pierwsze, istnienia tego, co konieczne (przyczyny), a po drugie — wykazania konieczności (przyczyny sprawczej) tej przyczyny⁵⁴. Wywód ten przypomina argumentację prawników hanafickich na temat „istnienia przyczyny” oraz „określenia stopnia jej wpływu” na sąd, czynników traktowanych jako nie tożsame. Gdy w *Qistas* przeprowadzona jest klasyfikacja nauk ze względu na poziom ich ścisłości (siły dowodów), *chilaf* (dialektyka/argumentacja prawnicza) następuje bezpośrednio po *usul al-fiqh*, jednak *munazara* (jako ogólna sztuka prowadzenia sporów i dyskusji) nie znajduje się bezpośrednio po logice, co sugeruje, że albo zawiera się ona w samej tej nauce, albo też że należy ona do dziedziny „logiki stosowanej”, jak dowodzi mój kolega dr Muhammed Çelik⁵⁵. Zdaniem al-Samarqandiego w trakcie dyskusji dopuszczalne jest korzystanie z wnioskowania/dowodzenia na podstawie sylogizmów kategorycznych i dysjunktywnych, dedukcji czy analogii jako pojedynczych metod lub ich połączenia. Tylko dwóch spośród współczesnych mu autorów⁵⁶ twierdziło, że te same dowody mogą być stosowane w *dżadal* (w obrębie prawoznawstwa), zdaniem Ibn Siny — zarówno w *al-Szifa: al-Burhan*⁵⁷, jak i *al-Szifa: al-Dżadal*⁵⁸ — jest to prawda jedynie w odniesieniu do sylogizmu i dedukcji.

Z Samarkandy do Stambułu

Możemy teraz wyruszyć do Stambułu. Choć tradycja *adab* znalazła swoje miejsce w kanonie myśli muzułmańskiej dzięki komentarzom i traktatom al-Samarqandiego, to jej najwyższe osiągnięcia stały się możliwe dzięki fundamentom cywilizacji naukowej imperium osmańskiego. Stało się tak z dwóch powodów. Po pierwsze, ze względu na nadzwyczajne zainteresowanie tą problematyką ze strony licznych, żyjących wówczas, badaczy i myślicieli. Trudno w tym kontekście wymienić konkretne nazwiska, ponieważ autorów, którzy zajmowali się teorią argumentacji było tak wielu. Wystarczy odwołać się do ogólnych uwag z pracy Khaleda al-Rouayheba⁵⁹ oraz do bardziej szczegółowego, monograficznego studium Muhammeda Çelika⁶⁰. Obydwie te prace dostarczają wielu danych i dowodów na ten temat. W niniejszej prezentacji, w ramach jej zakończenia, zwrócona zostanie uwaga na kolejny aspekt kwestii rozkwitu nauki *adab al-baḥs* w Imperium Osmańskim, związany z myślą Husajna Szaha Adanawiego (zm. 918 [?]). W wypadku tego myśliciela zasadne jest, naszym zdaniem, posłużenie się analogią do historii logiki — jeśli al-Samarqandiego uznamy za Arystotelesa nauk o argumentacji, to Husajn Szah byłby jej Ibn

⁵⁴ es-Semerikandi, *Kıstâsu'l-Efkâr*, s. 519/a. 1010.

⁵⁵ Prywatna rozmowa przywołana za zgodą Muhammeda Çelika.

⁵⁶ al-Urmavi, *Szarh al-Bayan*, 346a; al-Szahrâzuri, *Rasail*, s. 401.

⁵⁷ Ibn Sina, *al-Szifâ: al-Burhan*, s. 55.

⁵⁸ Ibn Sina, *al-Szifâ: al-Dżadal*, s. 25, 81.

⁵⁹ K. al-Rouayheb, *Islamic Intellectual History in the Seventeenth Century: Scholarly Currents in the Ottoman Empire and the Maghreb*, New York 2015, s. 88.

⁶⁰ M. Çelik, *Osmanlı Ulemasının Eleştirel Düşünme Konusuna İlgisi*, „İslami Araştırmalar” 34 (2023), s. 648–660.

Siną i jeśli *Risala/Qistas* tego pierwszego autora to *Organon* tych nauk, wówczas *al-Husajnijja* tego drugiego autora należy traktować jak *al-Iszharat* (*Księgę wyjaśnienia i uwag* Ibn Siny). Jest tak dlatego, że przedstawił on argument za podziałem zaproponowanych przez al-Samarqandiego definicji i orzeczeń, wprowadził ich nowy układ oraz określił nowe strategie i odpowiedzi dla różnych stron sporów, które okazały się tak przekonujące, że zostały zaakceptowane i używane przez późniejszych autorów. Jednocześnie starał się on zminimalizować liczbę odniesień do koncepcji samego al-Samarqandiego, odrzucił próby rozszerzenia jej na różne dziedziny wiedzy, skupiając się na badaniu wyłącznie logicznych aspektów i dowodów w przebiegu argumentacji. Powstało 27 komentarzy na temat tej koncepcji, włącznie z tą przedstawioną w *al-Husajnijja*, która w jednym z naszych studiów⁶¹ została z tego powodu określona jako „druga nowa”⁶².

Jeśli chodzi o dzieła Taszkoprzadego (zm. 968/1561) oraz al-Birgilego (zm. 981/1573), to są one przedmiotem dziesiątek komentarzy. Z naszej obserwacji wynika, że zostały one napisane na podstawie tradycji proceduralnej szkoły hanafickiej. Autorzy posługują się terminologią stosowaną w obrębie w tej tradycji z taką subtelnością, że trudno określić, czy ich teksty należą do kategorii *adab* logików czy *adab* prawoznawców⁶³.

Na koniec chcielibyśmy przedstawić skrótowo jedno z dzieł Sączaklizadego (zm. 1145/1732?), *Taqrir al-qałanin al-mutatañila min ‘ilm al-munazara*. Mamy tu do czynienia z arcydziełem w dziedzinie nauk o argumentacji (dialektyce). Pełni tu ono taką samą funkcję jak *Tadžrid al-mantiq* Nasir al-Dina al-Tusiego (zm. 672/1274) odnośnie do logiki. Al-Tusi usunął niepotrzebny wkład do logiki wyłożonej przez Ibn Sinę w *al-Iszharat*, jaki wnieśli Fakhr al-Din al-Razi oraz jego zwolennicy. Sączaklizade uczynił podobnie w swoim *Taqrir* z tradycjami komentarzy i głos, które nawarstwiły się wokół nauk o debatowaniu, czyniąc je wręcz niemożliwymi do opanowania, a dzięki temu autorowi mogły stać się znowu żywo stosowaną sztuką. *Taqrir* oparte jest na dwóch głównych fundamentach, których al-Samarqandi użył w swoim *Qistas*: pojęciach (nazwach) i twierdzeniach (dowodach). Zagadnienie argumentacji osadził na fundamencie pojęciowym, rozpatrywanym najpierw w odniesieniu do opisu (definiowania), a następnie — podziału (różnicowania). Sączaklizade zrewidował w ten sposób klasyfikację Husajna Szaha dającą pierwszeństwo warstwie twierdzeń (dowodzenia). Z treści zarówno *Taqrir*⁶⁴, jak i innego dzieła tego uczonego, *Tahrir al-Takrir*⁶⁵, jasno wynika, że rozwijana przez niego nauka o argumentacji ulokowana zostaje jednoznacznie w obszarze logiki.

⁶¹ N. Pehlivan, *Ádâbu'l-bahs ve'l-Münazara Geleneğinde İkinici Yeni: Hüseyin Şâh Adanavî'in Hüseyiniyyesi*, [w:] *Osmanlı'da İlm-i Mantık ve Münazara*, M. Özturan, Y. Daşdemir, F. Kayacan (eds.), İstanbul 2022, s. 327–329.

⁶² „Pierwszą nową” nauką *adab* jest ta wyłożona w *Risala fi adab al-bahs* al-Samarqandiego oraz w rozdziale *al-bahs and al-munazara* („o badaniu i debacie”), który dodał na końcu swojego *Qistas*.

⁶³ *Ibidem*, s. 337–338; zob. także N. Pehlivan, M. Çelik, *Zamanı Olsaydı Daha Kısa Yazacaktı: Birgivi Mehmed Efendi (ö.981/1573)'nin Risale fi'l-adabı*, [w:] *Balıkesirli Bir İslam Alimi: İmam Birgivi içinde*, Mehmet Bayyigit et al. (eds.), Balıkesir 2021, s. 207–228.

⁶⁴ Saçaklızâde, *Takriru'l-kavânîni'l-mutedâvile fi 'ilmi'l-munâzara*, Y. Türker (ed.), Kahramanmaraş 2017, s. 190–193.

⁶⁵ Saçaklızâde, *Tahrir al-Takrir*, İstanbul 1289, s. 3, 5.

Bibliografia

- Akgündüz A., *Debûsî*, [w:] *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul 1994, t. 39, s. 66–67.
- al-Amin A., *Fadżr al-Islam*, Kair 1928.
- Aristo, *Kitab al-Sufistika*, tñum. Y. b. Adi, İ. b. Zur'a, al-Nâimi, A. Badalı (ed.), Kuwait-Beirut 1980.
- Aristo, *Kitab al-Tubika*, tñum. E.O. al-Dimaszki, A. Badalı (ed.), Kuwait-Beirut 1980.
- Bedir M., *Takvîmul-edille*, [w:] *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul 2010, t. 39, s. 493–494.
- Bedir M., *Ebu Hanife: Entelektüel Biyografi*, Ankara 2018.
- Carullah V., *Haşîye ala Mes'ud al-Rumi*, Süleymaniye Kütüphanesi Carullah Koleksiyonu 1861, vr.: 505b.
- Ceylan H.E., *İbn Sînâ ve Fıkıh: Şeriatın Hikmet Boyutu*, [w:] *Eş-Şeyhu'r-Reis İbn Sînâ* (DİB Yayınları, 1. Baskı), Ankara 2015, s. 64–69.
- Ceylan H.E., *Erken Dönem Osmanlı'da Burhâneddin en-Nesefi İzinde Bir Âdâbu'l-bahş Şarihi: Muhsin b. İdris el-Bey pazari*, [w:] *Osmanlı'da İlmî Mantık ve Münazara içinde*, M. Özturan, Y. Daşdemir, F. Kayacan (ed.), İstanbul 2022.
- Çelik M., *Osmanlı Ulemasının Eleştirel Düşünme Konusuna İlgisi*, „İslami Araştırmalar” 34 (2023), s. 648–660.
- al-Dabusi, *Taqîm al-Adilla*, tñum. A. Yakub (ed.), Rijad 2009.
- Ganeri J., *Indian Logic*, [w:] *Handbook of History of Logic*, D.M. Gabbay, J. Woods (eds.), Amsterdam 2004, t. 1, s. 309–396.
- Kefevî M. b. S., *Ketâ'ibü'l a'lâmi'l-ahyâr min fukahâ'i mezhebi'n-Nu'mâni'l-muhtâr*, İstanbul 2017.
- Kılıçer E., *Ehl-i Rey*, [w:] *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul 1994, t. 10, s. 520–524.
- Madkour I., *L'Organon D'Aristote dans le monde arabe*, Paris 1969.
- el-Mâturidî E.M., *Te'vilâtu'l Kur'ân Tercümesi*, tñum. Y.V. Yavuz (ed.), İstanbul 2019.
- al-Din al-Nasafî B., *Szerh al-Fusul fi 'ilm al-dzadal*, tñum. S. bnt. A. b. S. al-Huszani, Rijad 1433.
- Özen Ş., *Hilâf*, [w:] *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, t. 17, İstanbul 1998, s. 527–538.
- Özen Ş., *İlm-i Hilâf ya da Fukahâ Metoduna Göre Cedel Hakkında Klasik Bir Metin: Menşeü'n-Nazar*, „Makâlât” 2 (1999), s. 171–198.
- Pehlivan N., *Âdâbu'l-bahş ve'l-Münazara Geleneğinde “İkinci Yeni”*: Hüseyin Şâh Adanavî'in Hüseyinîyyesi, [w:] *Osmanlı'da İlm-i Mantık ve Münazara*, M. Özturan, Y. Daşdemir, F. Kayacan (eds.), İstanbul 2022, s. 321–428.
- Pehlivan N., Çelik M., *Zamanı Olsaydı Daha Kısa Yazacaktı: Birgivi Mehmed Efendi (ö.981/1573)'nin Risale fi'l-adabı*, [w:] *Balıkesirli Bir İslam Alimi: İmam Birigivi içinde*, Mehmet Bayyığıt et al. (eds.), Balıkesir 2021, s. 207–228.
- al-Rouayheb K., *Islamic Intellectual History in the Seventeenth Century: Scholarly Currents in the Ottoman Empire and the Maghreb*, New York 2015.
- Saçaklızâde, *Tahrir al-Takrir*, İstanbul 1289.

- Saçaklızâde, *Takrîru'l-kavânîni'l-mutedâvile fî 'ilmi'l-munâzara*, Y. Türker (ed.), Kahramanmaraş 2017.
- as-Samarkandi A., *Mizan al-usul fi nat'aidz' al-'ukul*, tłum. M. Zeki Abdulber, Katar 1984.
- eş-Şehrezûri Ş., *Nüzhetu'l-ervâh (Bilgelerin Tarihi ve Özdeyişleri)*, tłum. E. Altaş, İstanbul 2015.
- es-Semerkandi, *'İlmu'l-münâzara mine'l-Mu'tekadât*, tłum. N. Pehlivan (ed.), (niewydany manuskrypt) Ankara 2019.
- es-Semerkandi, *Kavâ'idu'l-bahs mine'l-envâri'l-ilâhiyye*, tłum. N. Pehlivan (ed.), (niewydany manuskrypt) Ankara 2019.
- es-Semerkandi, *Kıstâsu'l-Efkâr (Düşüncenin Kıstâsı)*, tłum., N. Pehlivan (ed.), İstanbul 2014.
- es-Semerkandi, *Risâle fî âdâbi'l-bahs*, tłum. N. Pehlivan (ed.), (niewydany manuskrypt).
- es-Semerkandi, *Şarh al-Fusul*, tłum. N. Pehlivan-H. Ensar Ceylan (niewydany manuskrypt), Ankara 2020.
- es-Semerkandi, *Şerhu'l-Kıstâs*, tłum. N. Pehlivan (ed.), (niewydany manuskrypt) Ankara 2019.
- Şener A., *Cüzcani, Ebû Süleyman*, [w:] *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul 1993, t. 8, s. 98.
- Şimşek M., *İmam Ebu Hanîfe ve Hanefîlik*, İstanbul 2019.
- Ibn Sina, *al-Szifa: al-Dzadal*, A.F. al-Ahłani (ed.), Kair 1965.
- İbn Sina, *Shifa: al-Safsata*, A.F. al-Ahłani (ed.), Kair 1958.
- Taş A., Özşenel M., *Şeybani, Muhammad b. Hasan*, [w:] *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, t. 39, İstanbul 2010, s. 38–43.
- Uslu R., *Cündişapur*, [w:] *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul 1993, t. 8, s. 117–118.
- Uzunpostalıcı M., *Ebu Hanife*, [w:] *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul 1994, t. 10, s. 143–145.
- Üzüm I., *İyâzî, Ebû Nasr*, [w:] *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul 2001, t. 23, s. 499.
- Yurdagür M., *Cüzcani, Ebû Bekr*, [w:] *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul 1993, t. 8, s. 97.

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

Klasyyczny 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 strasznego 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. Formuluje 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 ideę 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).

AHMET DAĞ
ORCID: 0000-0002-1120-3773
Uludağ University Bursa, Turkey

Relacja między rozumem a moralnością w myśli muzułmańskiej

The Relationship of Reason–Morality in Islamic Thought

Abstract: In terms of Arabic philology, the concept of reason performs the function of bonding and is a key to terms such as wisdom, goodness, duty, and autonomy. By using the reason in its proper place, morality that regulates the self (*nafs*) emerges. The reason, which is seen as the source of spiritual values, has given human beings the quality of being the subject of trust (*amana*). In Islamic Wisdom, human beings are distinguished from animals by the characteristics of carrying the Trust and having morality. Morality is not a factual but a spiritual value produced by the self. Thus, having reason also requires being moral. Reason, which is related to both matter and meaning, must move in parallel like a clock with morality, which is related to ideas and deeds. The unity of reason and morality is like the two boat oars that must be pulled in order to navigate the boat at the sea. The disruption of this balance leads to the disruption of the order. Islamic wisdom emphasizes that when this dual plane is well established, order and dynamism arise, and when it is disrupted, chaos and stagnation occur. In this paper, the unity of reason and morality relationship in Islamic wisdom is discussed.

Keywords: Reason, Morality, Islam, Wisdom/Philosophy, Thought

Rozum (*al-akl*) definiowany jest jako „blokowanie, zapobieganie, zobowiązanie (*rabt*)” itp.; odnosi się do obowiązku zakazania temu, kto się nim posługuje robienia rzeczy, które nie są dobre oraz czyni człowieka człowiekiem poprzez umożliwienie mu wzięcia odpowiedzialności i akceptacji powinności odpowiadających boskim

nakazom. W terminologii Koranu rozum jest „mocą, która pomaga zdobywać wiedzę”. Według al-Maładiego (zm. 1058) rozumem, który ma moc poznania prawdy o bytach i odróżniania dobra od zła, jest poznawanie tego, co należy postrzegać jako obowiązkowe i konieczne. Rozum, który jest źródłem cnoty (*fadila*) i moralności, fundamentem religijności i odpowiedzialności oraz podstawą wszelkich spraw doczesnych, nie ma statusu tego, co konieczne¹.

Moralność (*achlak*), która w języku arabskim jest liczbą mnogą słowa *chulk* lub *chuluk*, oznacza „charakter”, „naturę” i „temperament”. Część duszy, która pokrywa się zakresem z ego/jażnią (*nafs*), nazywa się rozumem, a jej uporządkowanie przez rozum nosi właśnie nazwę moralności. Osoba posługująca się swoim rozumem jest osobą uporządkowaną i rzetelną, to znaczy osobą moralną. Według myśli islamu miejscem, w którym rozum dociera do jaźni, jest „sumienie”. Moralność, która zależy od sumienia, stawia rzeczy wymagane przez sumienie ponad wszystkim innym i sprawia, że jaźń staje się faktyczną podstawą egzystencji społecznej².

Koran mocno podkreśla unikalność każdej jednostki ludzkiej, nawet jeśli jest ona traktowana jako istota społeczna, z nałożonymi na nią obowiązkami i odpowiedzialnością wobec innych. Istnieją liczne wersety wskazujące na ten wymiar indywidualizmu w moralności islamu, na przykład: „I ci, którzy nie uwierzyli, powiedzą: »Panie nasz! Pokaż nam tych obu, którzy nas zwiedli spośród dzinnów i ludzi, tak abyśmy umieścili ich obu pod naszymi nogami, ażeby byli oni spośród najniższych«” (*Fussilat* [Wyjaśnione], 41:29). Zainspirowany tradycją Proroka: „Nie zachowuj się w taki sposób, w jaki nie chciałbyś, aby inni zachowywali się; Nie czynь innym tego, czego nie chciałbyś, aby inni czynili tobie”, mówiącą o ciągłości sumienia i tożsamości jednostki, zestawionej z tą, daną innym osobom, al-Ghazali mówi o analogii między sumieniem a stworzeniem wszechświata — metafizyczną podstawą ludzkiego sumienia jest ściśła „przyległość” wykluczająca jakąkolwiek nieciągłość. Koran nie postrzega rozumu w negatywnym świetle, wskazuje jednak, że nie jest on wyłącznym składnikiem ludzkiej świadomości. Głęboko w niej tkwią serce i sumienie, które kierują rozumem. Pozostawiony sam sobie, może być on użyty do usprawiedliwienia zarówno dobra, jak i zła. Z tego powodu rozum w tradycyjnym, zachodnim rozumieniu nie jest przedmiotem etyki i metafizyki muzułmańskiej.

Sumienie jest wyrazem pouczeń skierowanych do serca, które z boskiego nakazu są następnie przekazane rozumowi. W myśli muzułmańskiej sumienie i serce nie są zredukowane do postaci genetyczno-fizjologiczno-morfologicznej, ale odnoszą się do boskiego nakazu, który sprawia, że rozum „odnajduje swoje istnienie” w sercu³. Ekstaza mająca tę samą podstawę, co sumienie (wiążąc z sobą rozum, serce i jaźń), oznacza miłość, tak jak ciało oznacza istnienie. Wskazuje to, że każdy byt musi mieć miłość i sumienie. Ludzie, którzy mają miłość i sumienie, nie niszczą, ale naprawiają.

W tradycji myśli muzułmańskiej, według której rozum niesie w sobie potencjał dobra i zła, serce, które pozwala ludziom wyróżniać się, oddala ich od uprzedmiotawiającego i niszczącego wpływu rozumu. Przypisanie rozumowi określonego miejsca

¹ Y.Ş. Yavuz, *Akul*, [w:] *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul 1989, t. 2, s. 243.

² T. Durah, *Sorun Nedir?*, İstanbul 2011, s. 200, 209.

³ *Ibidem*, s. 69.

i funkcji jest jego reifikacją. Rozum, postrzegany w tradycji myśli greckiej jako coś konkretnego, w tradycji mądrości islamskiej uznawany jest jako ściśle związany z działaniem lub cechą serca. Ta sama relacja, która łączy oko ze wzrokiem występuje w przypadku rozumu i serca. Rozum widziany jest jako akt. Odgrywa on rolę prowadzącą do uchwycenia (*rabt*) zależności między dwiema domenami — ochrony człowieka przed szkodliwymi skłonnościami i zachciankami (*kaff*) oraz zachowania (*zabt*), zapewnienia mu tego, co dobre spośród wszystkiego, do czego ma on dostęp⁴.

Rozum w sercu, będący dla człowieka źródłem wartości moralnych i sensu duchowego ujawnia się jako moralny w działaniu i ustanawia wzorzec innych działań. Istotą racjonalnego czynu zawierającego w sobie moralność jest zaufanie i odpowiedzialność. Aby racjonalny akt mógł mieć charakter świadomego zaufania (*amana*), musi on być aktem wolnym. Człowieka odróżnia od innych istot fakt, że zgadza się on na podleganie zaufaniu i odpowiedzialności. A zatem, według myśli muzułmańskiej, różnica między ludźmi a innymi zwierzętami jest związana nie tylko z posiadaniem i posługiwaniem się rozumem, ale też z posiadaniem moralności i moralnym zachowaniem. Jeśli mielibyśmy zdefiniować człowieka zgodnie z doktryną islamu, to należałoby go określić jako zwierzę moralne, w którego przypadku moralność wiąże się z rozumem zanurzonym w sercu. W przeciwieństwie do zwierzęcia, skupionego na swojej materialnej rzeczywistości, człowiek posługujący się rozumem i posiadający moralną kompetencję, poszukuje dobra. W islamie człowieka definiuje moralność, a nie racjonalność. W myśli muzułmańskiej dobro kojarzy się z racjonalnością, a zło z ignorancją. Prorok Islamu pokazuje nam tak naprawdę kompletność moralności i głosi konieczność dążenia do niej⁵.

W wymiarze intelektualnym i duchowym/moralnym ustanowionym przez Koran, moralność uznana jest za mądrość, a „zła moralność” (brak moralności) za głupotę. Człowiekowi nadana została zdolność „uznawania”, to jest umiejętności odróżniania dobra od zła czy piękna od brzydoty. Moralność nie jest czymś, co można znaleźć w sferze faktów, ale stanowi wartość, którą wytwarza jaźń człowieka. Osiągając — dzięki umiejętności rozróżniania — to, co moralne i piękne, człowiek zyskuje pełnię człowieczeństwa przez przekraczanie tego, co ludzkie (ludzki poziom bytu). Człowiek dzięki swojej moralności zyskuje godność wśród stworzeń — staje się prawie „ludzkim stwórcykiem”. Choć istota ludzka jest organizmem, nie jest to tylko organizm, który z jakiegoś powodu zyskał możliwość „umocnienia się”, ale byt duchowy, który ma ludzką jaźń lub świadomość. Dopóki istoty ludzkie kojarzą swoją racjonalność z czynnikami moralnymi, proces ewoluującej humanizacji może trwać dalej. Rozum ludzki, który znajduje się między prawidłami dotyczącymi „tego, co jest” a „tego, co być powinno”, jest miejscem, w którym ukształtowała się religia islamu mająca postać „dynamicznej równowagi”⁶.

Zgodnie z tradycją muzułmańską rozum ma dwa aspekty — wewnętrzny i zewnętrzny. Zgodnie z jego zewnętrznym charakterem ma on zdolność poznawczą,

⁴ T. Abdurrahman, *Dinî Amel ve Aklın Yenilenmesi*, İstanbul 2020, s. 29, 31.

⁵ T. Abdurrahman, *Amel Sorunsalı Bilim ve Düşüncenin Pratik Temelleri Üzerine Bir Araştırma*, İstanbul 2021, s. 113.

⁶ S. Türker, *İslam ve Tarihsel İslam Üzerine Felsefi Analizler*, der. Alev Alatlı, Bize Yön Veren Metinler I, Nevşehir 2014, s. 174.

natomiast pod względem wewnętrznym odnosi się do serca, czyli ma zdolność moralną. Człowiek racjonalny to osoba moralna, która nie łamie własnych zasad i nie jest przebiegła po to, aby osiągnąć jakąś korzyść dla siebie samej. Prawdę można osiągnąć, kierując się zasadami, które są podstawą zarówno wiedzy, jak i moralności. Ani mądrości, ani moralności nie można osiągnąć sprytem i oportunizmem. Mianowicie al-Farabi (zm. 339/950) mówi, że ludzie, którzy nie przestrzegają moralnych wymogów religii, nie rozróżniają dobra od zła i znają jedynie sposoby zaspokajania własnych interesów, nazywani są podstępni⁷. Według tego myśliciela, lud muzułmański, cieszący się cechą „inteligentnego/racjonalnego”, oznacza tych, którzy zawsze skupieni są na zaletach odnajdowania tego, co cnotliwe i preferowania dobra oraz na konieczności unikania zła. Według al-Ghazaliego (zm. 505/1111) osoba racjonalna to osoba, która łączy swoje czyny z mądrością/wiedzą, czyli jeśli ktoś jest bardzo inteligentny, a jednocześnie zepsuty, to nie można go nazwać kimś racjonalnym⁸.

Rozum, który musi mieć człowiek, aby stać się muzułmaninem, jest ważną częścią jego życia, nie można jej jednak uznać za samo centrum istnienia, ponieważ zawiera ona w sobie zarówno dobro, jak i zło. Bóg zwraca się do mędrca. Jeśli istota ludzka, którą cechuje odpowiedzialność, zaufanie, moralność itp., odpowie dzięki swojej racjonalności, filozofii i wolności, to w wyniku przyjęcia tej propozycji staje się ona z konieczności osobą w pełni moralną/dobłą. Wolność jest podtrzymywana przez istnienie rozumu i sprawiedliwości, dzięki czemu możliwe jest odróżnienie dobra od zła. Przyjęcie przesłania islamu zależy od racjonalności danej osoby. Ale wymaga też odpowiedzialności, poszanowania zaufania i etyki na poziomie indywidualnym oraz społecznym. Wskaźnikiem bycia racjonalnym jest przejawianie nie tylko umiejętności poznawczych, ale także zdolności moralnych. Ponieważ moralność w myśli islamu pojmowana jest przez swój ścisły związek z wiedzą i logiką, czyli mądrością, działa ona nie tylko w płaszczyźnie materialnej, lecz także w sferze metafizyki. Celem człowieka jest życie nie sprowadzające się do czynności/celów o charakterze biologicznym/cielesnym, ale będące jednocześnie procesem religijnym/moralnym wykraczającym poza cykle biotyczne. O ile „istoty ludzkie” egzystują w zagubieniu i ciemności, „prawdziwy człowiek” istnieje w dobroci i świetle (*nur*), które są fundamentem sprawiedliwości oraz moralności.

W islamie istoty ludzkie są zobowiązane nie tylko do odróżniania dobra od zła w aspekcie poznawczym, ale także do rozumienia tego, co dobre i tego, co złe na gruncie moralnym. Ponieważ poznawanie ma przede wszystkim na celu zrozumienie danego problemu dzięki abstrahowaniu i łączeniu, a nie sądzeniu, należy zwrócić uwagę na rodzaj myślenia, które zawiera w sobie również aspekt dążenia do prawdy dzięki medytacji, czyli poszukiwaniu mądrości. W Koranie ponad tysiąc werse-
tów poświęconych jest rozumowi, wiedzy, poznawaniu, spośród których większość dotyczy cnoty rozumności; znajdziemy w nich zwroty, takie jak „czyż nie widzicie”,

⁷ C.A. Köksal, *Akil, Ahlak ve Aydınlanma*, „Perspektif” 26.04.2020, <https://www.perspektif.online/akil-ahlak-ve-aydinlanma/> (dostęp: 17.06.2024).

⁸ T. Abdurrahman, *Amel Sorunsalı Bilim ve Düşüncenin Pratik Temelleri Üzerine Bir Araştırma*, s. 77–78.

„czyż nie pojmujecie”, „czyż nie rozumujecie”⁹, stanowiące wezwanie do myślenia jako duchowej refleksji, gdzie jednocześnie nacisk kładzie się na osoby, które myślą lub rozumują¹⁰, będąc zdolnymi do rozróżnienia między dobrem a złem w wyniku kontemplacji (*al tafakkur*). W islamie wzrok i słuch człowieka zależą od jego intelektu¹¹. W przypadku wielu wersetów dotyczących życia człowieka, natury i prawdy o zaświatach, Allah chce uczynić z człowieka osobę moralną, którą jednocześnie wzywa do medytacji i kontemplacji, mających tu racjonalny charakter. Osoba, która kontempluje i medytuje staje się istotą moralną kierującą się poczuciem obowiązku. Kontemplacja i medytacja to dwa ważne elementy myślenia w kategoriach metafizycznych, odpowiadające rozumowi transcendentnemu. O ile rozum, ustalając (poznając i tworząc jednocześnie) system moralny, działa w sferze „noumenalnej”, o tyle w wypadku wiedzy naukowej znajduje się on wyłącznie w dziedzinie „fenomenalnej”¹². Jeśli wahadło rozum–moralność przestaje dobrze funkcjonować i wchodzi w stan bezwładu, czyli — tak jak ujmuje to myśl islamu — „wyłącza się”, traci jednocześnie swoją wszelką zdolność kreatywną. Twórczy i innowacyjny charakter jest w jego przypadku zapewniony tylko dzięki odpowiedniemu dynamizmowi, który musi trwać¹³.

Rozum, który ma treść poznawczą i moralną, aby funkcjonować zarówno na poziomie „noumenów”, jak i „fenomenów”, rozwija się dzięki nakazom boskim, czyli przez objawienie. W rzeczywistości, zdaniem Draza, który posługuje się terminami „sumienie indywidualne” na określenie rozumu i „rozumu boskiego” określającego transcendencję, objawione światło/transcendencja wypełnia to, co należy uznać za niedobór będący konsekwencją oparcia się jedynie na „immanentnym źródle światła” (sumienie indywidualne). Rozum wierzącego musi zatem polegać zarówno na naturze, jak i objawieniu. Właśnie w taki sposób prawo boskie przyczynia się do tworzenia naturalnego (indywidualnego i społecznego) prawa moralnego¹⁴. W myśli muzułmańskiej dokonuje się synteza rozumu-objawienia i wiedzy-wartości dzięki wzajemnemu uzupełnianiu się w ramach badania świata stworzonego. Nauka opierająca się na rozumie jest postrzegana w islamie jako forma kultu (*ibada*). W poszukiwaniu prawdy rozum i objawienie są systemami, które wzajemnie się wspierają

⁹ „Czyż oni (nigdy) nie przyglądali się niebu ponad sobą, jak je zbudowaliśmy i ozdobiliśmy i, że nie ma na nim żadnych pęknięć?” (Qaf; 50:6); „Czyż oni nie widzieli posłusznych ptaków, wznoszących się w przestworza nieba? Nikt inny nie utrzymuje ich (w powietrzu), jak tylko Allah. Zaprawdę, w tym tkwią znaki dla ludzi wierzących” (Pszczoły/an-Nahl; 16:79); „Zaprawdę, życie doczesne to nic innego, jak tylko zabawa i rozrywka, lecz zapewne siedziba ostateczna jest znacznie cenniejsza dla tych żyjących w bojaźni — czyż nie pojmujecie?” (Trzody/al-An’am; 6:32).

¹⁰ „Allah powołuje dusze w chwili śmierci, a tych zaś, którzy nie umarli, (powołuje) w czasie ich snu. Następnie On zatrzymuje te, dla których postanowił śmierć. A pozostałe przywraca (do życia) — do określonego czasu. Zaprawdę, w tym tkwią znaki dla ludzi, którzy zastanawiają się” (Poplecznicy/az-Zumar; 39:42).

¹¹ „A spośród nich są i tacy, którzy dają ci posłuch. A czy ty jesteś władny (sprawić), by głusi cię usłyszeli, nawet jeśli nie rozumieją?” (Jonasz/Yunus; 10:42).

¹² T. Durali, *Sorun Nedir?*, s. 19.

¹³ S. Türker, *İslam ve Tarihsel İslam Üzerine Felsefi Analizler*, der, s. 173.

¹⁴ A. Draz, *The moral world of the Our'an*, tłum. D. Robinson, R. Masterton, London-New York 2008, s. 19.

i uzupełniają¹⁵. Właśnie z tego powodu Isfahani (zm. 502/1108–1109) mówi, że szari'at, który stanowi synonim światła, tak jak rozum jest synonimem oka, przyczynia się do rozwoju umysłowego i moralnego osoby ludzkiej poprzez wspieranie rozumu zewnętrznego¹⁶.

Źródłami zobowiązania moralnego są objawienie/transcendencja i rozum. Trzeba pamiętać o tym, że chociaż bezrefleksyjne podążanie za objawieniem/transcendencją nie jest właściwe, to z drugiej strony rozum zawsze będzie akcentował i dawał pierwszeństwo interesom. Koran, sunna, *idźma* i *kijas*, które są ważnymi składowymi islamu zapewniającymi jedność rozumu i objawienia/transcendencji, stanowią jednocześnie ramy moralne tej religii¹⁷. Islam tworzy strukturę społeczną i prawną, stawiając na pierwszym miejscu moralność. Rozum, który jest przedstawiany jako dyspozycja odróżniania dobra od zła otrzymuje dodatkowe „oświecenie” ze strony objawienia. Islam zapewnia, że przynosi z sobą cnoty zarówno indywidualne, jak i społeczne oraz zarówno świecki, jak i nadprzyrodzony pokój, przywiązując szczególną wagę do moralności¹⁸.

Rozum w islamie pochodzi pod względem swojej istoty od Allaha i odgrywa rolę czynnika redukującego napięcie w duchowej sieci łączącej Jego z Jego sługą¹⁹. Al-Muhasibi (zm. 243/857), który twierdzi, że moralność dzięki rozumowi staje się doskonała, postrzega rozum jako władzę umieszczoną w naturze ludzkiej przez Allaha, a nie zdobywaną poprzez uczenie się lub zmysły. Według tego uczonego moralność ćwiczy rozum i w tym sensie jest ona jego nauczycielem. Zerkesi (zm. 794/1392) zauważa, że filozofowie próbują wyjaśnić prawdę o rozumie, podczas gdy teologowie badają go jako przykład działania „złego oka” (*ehl-i nazar/ehlü'n-nazar/ajñ*), a prawnicy (*fakihowie*) zajmują się nim w kontekście podstaw sprawiedliwości i odpowiedzialności²⁰. Według sufich, którzy podkreślają bezpośredni związek między rozumem a moralnością, rozum jest środkiem przyczyniającym się do wzrostu moralności. Trening własny zamienia się w doskonalenie i trening umysłu²¹.

Ze względu na wpływy filozofii helleńskiej rozum według filozofów muzułmańskich opiera się raczej na wiedzy niż na moralności. Podczas gdy rozum w języku greckim odnosi się do słowa, tego, co wypowiedziane, mowy, w islamie ma związek z działaniem, zdobywaniem wiedzy towarzyszącej czynieniu czegoś²². Dla Awicenny (zm. 428/1037) osoba, która może dotrzeć do objawienia przekazywanego przez rozum, jest odpowiedzialna za swoje dobre i złe uczynki, ponieważ ma zdolność poznawania i działania. Akt poznawania i działania buduje kompleks racjonalno-moralny²³. W myśli Ibn Hazma (zm. 456/1064) wspólny cel wiary i rozumu (dwie drogi

¹⁵ Z. Sardar, *How Do You Know*, London 2006, s. 109.

¹⁶ R. Isfahani, *İnsan; İki Hayat İki Saadet*, tłum. M. F. İslamoğlu, Istanbul 1996.

¹⁷ A. Draz, *The moral world of the Our'an*, s. 20.

¹⁸ *Ibidem*, s. 154.

¹⁹ T. Durah, *Aklın Anatomisi: Salt Aklın Eleştirisinin Teşrihi*, Istanbul Durah 2013, s. 202.

²⁰ C.A. Köksal, *Akl, Ahlak ve Aydınlanma, passim*.

²¹ T. Abdurrahman, *Dini Amel ve Aklın Yenilenmesi*, s. 57.

²² T. Abdurrahman, *Amel Sorunsalı Bilim ve Düşüncenin Pratik Temelleri Üzerine Bir Araştırma*, s. 77.

²³ Z. Sardar, *How Do You Know*, s. 109.

dochodzenia do wiedzy) to bycie cnotliwym. Status myśliciela, który nie dokonuje przekształcenia wiedzy w działanie, jest gorszy niż ignoranta²⁴. Kiedy zaniedbuje się łączność rozumu z uczynkami, pozwalającą czynić to, co słuszne i dobre, pojawienie się nieświadomego działania rodzi poważne problemy natury psychologicznej i socjologicznej.

Rozum w myśli muzułmańskiej to nie tylko coś, co związane jest ze sferą wiedzy i nauki, ale także władza odpowiedzialna za pojmowanie moralności i sensu egzystencji. Rozum, który nie jest jedynie narzędziem oderwanym od wymiaru metafizycznego należy uznać za najważniejsze dopełnienie człowieczeństwa. Musi on łączyć się nie tylko ze światem materialnym, ale i duchowym, utrzymując równowagę między tym, co ziemskie i pozaziemskie w podążaniu w świetle objawienia, które odsyła do wyższej prawdy, i ciągłej orientacji na to, co prawdziwe, dobre oraz piękne. Rozum tak pojęty stara się stworzyć nie tylko domenę biotycznie-egzystencjalną, ale także ontycznie-egzystencjalną, ustanawiając poprawną relację między Bogiem, człowiekiem i naturą. Rozum, który jest oddalony od sfery moralnej, odsuwa Boga i Naturę na bok, tworząc porządek, w którym interesy ludzkie są traktowane jako pierwszorzędne ze względu na ścisłą orientację humanistyczną/antropocentryczną, która w centrum rzeczywistości stawia człowieka i ludzkość. W takim porządku rozum, który zgłasza nieograniczone roszczenia, postrzega siebie przez pryzmat prawa do bezwarunkowego przekształcania natury. Uważa, że jest właścicielem nie tylko siebie, ale i całej rzeczywistości. Jednak według myśli muzułmańskiej, relacja między rozumem a moralnością skłania do przekonania, że własne ciało i naturę posiada się w ramach obowiązku powiernictwa, a nie jako nieograniczonego prawa.

Odseparowanie człowieka od sfery boskiego nakazu prowadzi do sytuacji zgłaszania i wywyższania własnych wartości w wyniku zerwania z wartościami ustanawianymi przez boski nakaz. I faktycznie, Koran wyjaśnia ten aspekt kondycji człowieka wersem: „Kiedy człowiek uważa się za samowystarczalnego, przekracza granice” (Zakrzepła krew/al-Alak; 96:6–7). W myśli islamu zachowany jest kontekst rozumu-propozycji, na którym opiera się moralne dojrzewanie sfery intelektualnej i wzajemne wzbogacanie jej dzięki wkładowi ze strony moralności. Kiedy przyjrzymy się przykładom minionych cywilizacji islamu, przekonamy się, że stworzyły one porządek jednostkowy, społeczny, ekonomiczny i prawny, w poprawny sposób kształtując płaszczyznę racjonalno-moralną. W ciągu około trzystu lat sfera przenikania się rozumu i moralności w społecznościach muzułmańskich osłabła i nastąpiło odseparowanie od siebie tych domen. W wyniku tej separacji moralność nie dojrzała, a rozum, który jest oddalony od moralności, nie stał się kompetentny. Na człowieku, którego można uznać za główny podmiot mądrości i metafizyki w islamie, spoczywa odpowiedzialność za doprowadzenie do współdziałania rozumu i moralności. Jako istota zarazem rozumna i moralna, ma on reprezentować sobą wizję świata opartego na sprawiedliwości, uczciwości i dobroci. Pouczenie na ten temat znajdziemy w Koranie, który ustanawia delikatną równowagę między naturą ludzką, biegiem życia i namiętnościami, odwołując się zarówno do duszy/jaźni,

²⁴ *Ibidem*, s. 135.

moralności, jak i rozumu. W poszukiwaniu prawdy, uczciwości i piękna, wysilek myśli muzułmańskiej — skupiając się na ulotnej harmonii rozumu i moralności — ukazuje swoją dynamiczną naturę.

Bibliografia

- Abdurrahman T., *Amel Sorunsalı Bilim ve Düşüncenin Pratik Temelleri Üzerine Bir Araştırma*, İstanbul 2021.
- Abdurrahman T., *Dinî Amel ve Aklın Yenilenmesi*, İstanbul 2020.
- Draz A., *The moral world of the Our'an*, tłum. D. Robinson, R. Masterton, London-New York 2008.
- Duralı T., *Aklın Anatomisi: Salt Aklın Eleştirisinin Teşrihi*, İstanbul 2013.
- Duralı T., *Sorun Nedir?*, İstanbul 2011.
- Köksal C.A., *Akıl, Ahlak ve Aydınlanma*, „Perspektif”, <https://www.perspektif.online/akil-ahlak-ve-aydinlanma/> (dostęp: 17.06.2024).
- İsfahani R., *İnsan; İki Hayat İki Saadet*, tłum. M.F. İslamoğlu, İstanbul 1996.
- Sardar Z., *How Do You Know*, London 2006.
- Türker S., *İslam ve Tarihsel İslam Üzerine Felsefi Analizler*, der. Alev Alatlı, *Bize Yön Veren Metinler I*, Nevşehir 2014.
- Yavuz Y.Ş., *Akıl*, [w:] *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, t. 2, İstanbul 1989, s. 242–246.

KASIM KÜÇÜKALP
ORCID: 0000-0001-6270-372X
Bursa Uludag Universitesi, Turkey

Prywatność w myśli muzułmańskiej **Konteksty filozoficzno-religijne**

Privacy in Islamic Thought with Its Philosophical and Religious Dimensions

Abstract: There are two dimensions of the concept of privacy, the first of which is to limit people's sexual orientation and, in this direction, to be in a cautious relationship with both their own body and other people's bodies, and the second is shaped around the meaning of "confidentiality" and today we come across the conceptualizations of privacy of personal or private life. The originality of the concept of privacy in Islamic thought, in which both dimensions are particularly emphasized, is related to the semantic implications that religious thought in general and Islamic thought in particular have brought to the concept of privacy. Because, just like the concepts of modesty and chastity, the concept of privacy, with both theoretical and practical implications, is related to meeting the true meaning of being human. Because, in terms of Islamic thought, privacy is related to man's management and administration of everything that is entrusted to him as a trust, including his body, with the awareness of being in the presence of the Owner of knowledge, property and order, in line with his lofty purposes.

Keywords: Islam, Philosophy, Religion, Privacy

W najogólniejszym znaczeniu termin prywatność powiązany jest ze słowem *mahram*, wywodzącym się z arabskiego pojęcia *haram* oznaczającego religijny zakaz czynienia lub mówienia bądź moralny, religijny lub prawny zakaz ujawniania oraz

dociekań ze względu na wkroczenie w sferę prywatną i na konieczność dochowania tajemnicy przekazanej danej osobie. W związku z tym prywatność, mająca wymiar prawny, religijny i moralny, dotyczy integralności oraz nienaruszalności przestrzeni osobistej lub życia prywatnego, które w dzisiejszych czasach stały się znacznie trudniejsze do ochrony, szczególnie z uwagi na rozpowszechnienie się technologii komunikacyjnych.

Pojęcie prywatności, które zasadniczo wskazuje, w jaki sposób dana osoba powinna odnosić się do własnego ciała i ciał innych osób, było używane właśnie w takim znaczeniu również w przednowoczesnym świecie zdominowanym przez światopogląd religijny, podobnie jak inne, pochodne kategorie moralne, takie jak skromność/wstydlivość, czystość i wolność, które swój sens zawdzięczają ontologicznemu oraz hermeneutycznemu horyzontowi odnoszącemu się do relacji Bóg–człowiek–świat odkrytemu dzięki religii i religijności.

Możliwe jest rozpatrywanie dwóch wymiarów pojęcia prywatności w myśli islamu, przeplatających się z sobą, ale podlegających rozróżnieniu ze względu na transformację tej kategorii we współczesnym świecie. Pierwszy z nich kształtuje się według osi dotyczącej idei seksualności i zależy od orientacji/tożsamości płciowej człowieka zarówno w stosunku do własnego ciała, jak i ciał innych ludzi. Drugi wymiar powiązany jest z kategorią „intymności”, która współcześnie przekształca się w ideę autonomii życia osobistego lub prywatnego. Podczas gdy obydwa te wymiary w klasycznym świecie znajdowały się na wspólnej osi egzystencji holistycznej, drugi z nich wysunął się na pierwszy plan wraz z rozwojem świeckiego humanizmu, który pojawił się w myśli współczesnej wraz z twierdzeniem o konieczności zerwania z ideą egzystencji transcendentnej.

Poszukując odpowiedzi na pytanie, w jaki sposób pojęcie prywatności pojawiło się w myśli muzułmańskiej, należy z pewnością odnieść się do klasycznego rozumienia kategorii takich jak istnienie, prawda oraz człowiek. Z punktu widzenia klasycznego świata czy horyzontu intelektualnego nie można rozpatrywać pojęcia człowieczeństwa w przestrzeni egzystencji niezależnej od Boga czy innych bytów. Nabierało ono treści w ramach celowego/teleologicznego modelu rozumienia świata, w którym materia znajduje się na swoim najniższym poziomie, Bóg na najwyższym, a cel/telos jest nadawany każdemu ujmowanemu tu bytowi. W klasycznym świecie istnieje również zasadnicza różnica „co do natury” pomiędzy byciem człowiekiem a byciem przedmiotem, rośliną lub zwierzęciem. Człowiek odróżniał się od innych żywych istot ze względu na posiadanie „ducha ludzkiego” w sensie niesionej przez siebie/w sobie boskiej esencji. W rzeczywistości definicja człowieka jako dosłownie „zwierzęcej natury”/„istoty myślącej”, która jest proponowana w duchu ujęć zgodnych z klasyczną logiką, polegających na rozróżnieniu natur, obejmującym konieczność rozszerzenia wymiaru znaczeniowego człowieczeństwa ponad byt przedmiotów, roślin i zwierząt, redukuje człowieka do istoty bio-fizjologicznej, podczas gdy zawiera ona sens uniemożliwiający jej redukcję do tego pola.

Odnosząc się do treści idei prywatności w myśli islamu, można powiedzieć, że stanowi ona połączenie dwóch podejść, filozoficznego i religijnego, których — w ramach klasycznego horyzontu myślowego ukształtowanego na podstawie ideału jedności prawdy — nie sposób jednocześnie odróżnić od siebie według kategoriycznych

demarkacji. Przede wszystkim należy stwierdzić, że bez religijnego punktu widzenia koncepcja prywatności, która będzie wskazywać zarówno na zakaz eksponowania ciała ludzkiego, jak i uprawnione bądź nieuprawnione wymiary orientacji płciowej i traktowania ciał innych osób w odniesieniu do ich seksualności, odniesiona jest wyłącznie do kontekstu myśli ludzkiej. Filozoficzne rozumienie okazuje się tu jednak niewystarczające. Jak można wywnioskować z analizy etymologicznej tego pojęcia, zawiera ono w swej istocie treść religijną, a aspekt prywatności niezwiązany z seksualnością dotyczy autonomii i integralności tego, co prywatne (tożsamości).

Prywatność rozpatrywana w aspekcie filozoficznym — chociaż w filozofiach klasycznych nie jest ona wyrażona wprost w postaci miary ograniczenia czy jawności seksualności jednostek ludzkich — ma charakter czegoś oczywistego z punktu widzenia klasycznej umysłowości, definiowanego przez odniesienie do sfery duszy lub rozumu. Jednak stopniowo zaczęto uważać ją za dziedzinę, która pozostaje w szczególnym związku z płciowością. Mówiąc jaśniej, w prawie wszystkich filozofiach klasycznych, z tymi religijnymi włącznie, człowiek — mimo bycia postrzeganym jako istota z natury obdarzona żądzą i gniewem — sensu i wartości swojego istnienia nie może sprowadzać wyłącznie do tych sił. Zgodnie z tym ujęciem, władze pożądania i gniewu są wspólną cechą gatunków zwierząt, w tym ludzi, ale istoty ludzkie mają naturę, która różni się od zwierzęcej ze względu na posiadanie duszy lub ducha. Bycie człowiekiem, który z powodu swojej „intelektualnej istoty” powinien znajdować się na wyższym poziomie bytu niż rzeczy, rośliny i zwierzęta, nie jest definiowane przez odniesienie do tych aspektów, które ludzie mają wspólne z bytami niższymi, ale ze względu na fakt posiadania/otrzymania telosu lub rangi egzystencjalnej odpowiedniej dla jego natury w całym „układzie celowościowym” znajdującym się pod władzą boskiego umysłu. W ujęciu filozofii klasycznych problematyka ta nie sprowadza się jedynie do kwestii definicji na poziomie epistemologicznym, ale wyznacza także status ontologiczny człowieka w całej jego egzystencji oraz to, jak ten status będzie kształtował horyzont egzystencji i myśli tworzony przez człowieka, a tym samym to, w jaki sposób ludzie nawiązują kontakt z prawdą i pozostają w nim.

Jak podkreśla to specjalnie Leo Strauss, wskazując na różnicę pomiędzy rozumieniem polityki, jakie mają ludzie w świecie przednowoczesnym i nowożytnym, ujęcie panujące w okresie klasycznym dało początek idealistycznej filozofii politycznej. Zgodnie z tą perspektywą filozofia polityczna odpowiada poszukiwaniu dobrego społeczeństwa, zgodnego z naturalnymi potrzebami, jakimi obdarzył człowieka kosmos, a „cnoty i ich urzeczywistnianie są naturalnymi celami ludzkiego ducha i najdoskonalszym celem człowieka”¹. Jest tak, ponieważ klasyczna filozofia polityczna opiera się na założeniu, że istoty ludzkie, istniejąc w kosmosie, gdzie panuje naturalny porządek i celowość, również mają określone naturalne cele. Ważna jest oczywiście też zasadnicza różnica między tym, co moralne, a tym, co przyjemne, jeśli chodzi o sposób myślenia, który kształtuje się w zależności od danego celu naturalnego. „*To kalon*, szlachetne lub piękne, jest czymś zasadniczo odmiennym od tego, co przyjemne. Cnota, z racji właściwej sobie, przyrodzonej szlachetności, zasługuje na wybór ze względu na samą siebie, nie powinna natomiast być wybierana

¹ L. Strauss, *Platon'un politik felsefesi savunma*, tłum. Ö. Orhan, Istanbul 2018, t. 1, s. 46–48.

ze względu na to, że — jak mówią epikurejczycy — wytwarza przyjemność”². Rozważana w odniesieniu do pojęcia prywatności, najbardziej charakterystyczna cecha filozofii politycznej dominującej w czasach przednowoczesnych to podkreślanie cnoty jako najdoskonalszego celu bycia człowiekiem i unikanie redukcjonowania człowieka do wymiarów, które są w znacznej mierze wspólne dla bytu zwierząt.

Właściwie można powiedzieć, że w przednowoczesnym świecie bycie człowiekiem — ze względu na odmiennność ludzi od innych istot żywych, jeśli chodzi o cel istnienia — odnosi się do danej jednostki zawsze jako do potencjalności, a nie na podstawie zgodności z jakąś skończoną, kompletną formą egzystencji. Z tego właśnie powodu w wypadku człowieka znajdującego się pośrodku między sferą „niższą” a wzniosłą obydwie te domeny uświadamiają mu jego istnienie w formie odpowiadającej jego celom, tym samym umożliwiając mu poznanie prawdy o jego człowieczeństwie. Jednostka ma dwie możliwości — albo dokona ona „uniesienia” własnej egzystencji, albo zostanie pociągnięta w dół, pozostając w formie egzystencji całkowicie oderwanej od prawdy, sensu i wartości jej istnienia, czyli takiej, jaka panuje w niższym świecie. Z tego powodu nie jest nawet konieczne myślenie o wyborze w kategoriach ostatecznego, transcendentnego bytu czy wiedzy klasycznych filozofii, które rozkwitają na horyzoncie prawdy, a obowiązkiem myślenia staje się raczej otwarcie danej jednostki na możliwości, które uczynią ją cnotliwą oraz osiągnięcie — w ramach procesu ujawniającego prawdę o byciu człowiekiem — statusu ontologicznego nadanego jej jako potencjalność i szansa w perspektywie integralności bytu. W tym celu należy ochronić człowieka przed wpływem czynników panujących w sferze niższej, które mają charakter determinujący odnośnie do innych istot żywych, a tym samym otworzyć go na doświadczenie istnienia i prawdy odpowiadające jego istocie/telosowi.

Podejście powyższe, podkreślane szczególnie w licznych tekstach klasycznej filozofii moralnej, postrzega przyjmowanie przez daną jednostkę „konserwującego” stanowiska w sprawie własnej egzystencji, zgodnie z którym władze zmysłowe uważa się w dużej mierze za przywiązane do ciała i duszy zwierzęcej, jako warunek wstępny zarówno dla urzeczywistnienia w pełni ludzkiego bycia, jak i otwarcia się na doświadczenie prawdy. Według Tomasza z Akwinu „najmniejsza nawet okruszyna prawdy, jaką możemy zdobyć z poznania rzeczy najwyższych, cenniejsza jest niż najpewniejsze poznanie rzeczy najniższych”³. Jak wynika z tego stwierdzenia, zgodnie ze światopoglądem klasycznym, istnieje rozróżnienie pod względem natury pomiędzy rzeczami wzniosłymi a tymi niższymi, w ramach którego człowieczeństwo można opisać jako drogę danej jednostki ludzkiej ku doskonałości poprzez uwolnienie się od uzależnienia od tego, co niższe i skierowanie się ku temu, co wyższe. A zatem, chociaż nie mamy tu do czynienia z taką samą formą intymności jak ta postulowana wprost przez religię w związku z nastawieniem na poczucie czystości i skromności, z punktu widzenia filozofii klasycznych znajdowanie się w sytuacji całkowitego uzależnienia od przyjemności i doznań seksualnych jest tożsame z określaniem horyzontu ludzkiego bycia wyłącznie poprzez zgodność z przyjemnościami

² *Ibidem*, s. 49–50.

³ E. Schumacher, *Aklı karışıklar için kılavuz*, tłum. M. Özel, Istanbul 2016, s. 17.

zmysłowymi. Można powiedzieć, że mamy tu do czynienia z podkreśleniem, iż człowiek powinien pozostawać w wyważonej i ostrożnej relacji z własnym ciałem, gdyż jest ono postrzegane jako czynnik „rozpraszający” i odrywający od prawdy.

Przykłady tego nastawienia, które jest bardzo wyraźne w filozofiach idealistycznych, można zaobserwować nawet w ujęciu epikurejskim, zorientowanym hedonistycznie i materialistycznie, jeśli chodzi o podstawy ontologiczne mające implikacje w sferze roszczeń moralnych. Według Epikura, który postrzega seksualność jako potrzebę naturalną, choć niekoniczną, przyjemność — nierozpatrywana jednak z punktu widzenia realizacji jakiegoś wzniosłego celu — to brak bólu i należy wystrzegać się uzależnienia od potrzeb, które wywołują ból w razie jej nieobecności. Podejście to, które oferuje nawet podział przyjemności ze względu na ich cechy jakościowe, można uznać za uderzający przykład tego, że w klasycznym świecie postrzeganie ciała i zmysłowych pragnień nie jest związane z „entuzjastycznym” i bezgranicznym ideałem wolności, lecz raczej z „konserwującą” postawą na temat rozmyślnego horyzontu ludzkiej egzystencji.

Mimo że myśl klasyczna zaleca ostrożne podejście do cielesności i zmysłowości, to należy ją wiązać przede wszystkim z ideą zakładającą, że jeśli egzystencja ludzka oparta jest na interesach niskiego rzędu, wówczas zostanie ona pozbawiona możliwości kontaktu duchowego z prawdami wyższego rzędu, co nie do końca pokrywa się z troską o prywatność taką, jaka ma miejsce w przypadku myśli religijnej. O ile bowiem filozofię należy postrzegać jako dzieło myślenia opartego na rozumie, o tyle trudno je powiązać z sankcjami i zachętami religijnymi, takimi jak *haram* kontra *halal* czy dobre uczynki kontra grzech, ponieważ z filozoficznego punktu widzenia o relacji człowieka do siebie samego i innych obszarów egzystencji decyduje wyłącznie autonomiczna władza rozumu. Nie da się uzasadnić pojęcia prywatności, które sprowadza się do bycia pod opieką rozumu Boga-stwórcy widzącego, słyszącego, znającego i regulującego życie doczesne według określonych nakazów i zakazów, wyłącznie na podstawie autonomicznego, ludzkiego rozumu. Dlatego też, mimo współzależności między religią a filozofią w czasach klasycznych oraz faktu, że wielu wierzących filozofów dba o prywatność jako wartość, można stwierdzić, że główna treść prywatności wywodzi się z religii oraz światopoglądu religijnego, a nie z myśli filozoficznej.

W wypadku religii islamu „pozycja ontologiczna” pojęcia prywatności wywodzi się z całościowości rozumienia bytu, do którego człowiek ma dostęp poprzez objawienie i proroków wskazujących, jaki rodzaj relacji dana jednostka powinna mieć wobec samej siebie, innych ludzi, Boga oraz wszystkich pozostałych istot. W tym kontekście należy przede wszystkim stwierdzić, że religia islamu, w przeciwieństwie do perspektywy filozoficznej osadzającej ściśle relację człowieka do prawdy w metafizycznej domenie egzystencji, w której sfera fizycznego istnienia w sensie świata zmysłowego jest rozdzielona od metafizyki w sensie świata intelektu, w pewnym sensie sama przekazuje prawdę niezależną od tych rozróżnień. Podkreśla, że istnieje również domena tego, co niewidzialne, którą możemy nazwać sferą człowieczeństwa, całkowicie wykraczającą poza wszechświat istot ludzkich taki, jaki jawi się w ramach epistemologii. Takie rozumienie bytu, podkreślające również ontologiczny status i sens religii dla ludzkiej egzystencji, wskazuje z jednej strony na transcendentny

charakter prawdy, a z drugiej — na to, w jaki sposób człowiek może nawiązać relację z prawdą, która jest niedostępna samym jego władzom poznawczym. Z punktu widzenia tak pojętego stanowiska religijnego, ponieważ człowiek, używając przyrodzonych mu zdolności epistemicznych, nie jest w stanie dostarczyć sam sobie odpowiedzi na wielkie i żywotne pytania dotyczące istoty prawdy, wartości czy sensu, to objawienie docierające spoza sfery fizycznej i metafizycznej do jego egzystencji oraz wszelkich, związanych z nią sfer wartości i znaczeń stanowi dla niego absolutną konieczność i kryterium oceniania tego, co ważne.

Z punktu widzenia religii lub światopoglądu islamskiego świat doczesny, w który — podobnie jak utrzymują to filozofie egzystencjalne — istota ludzka została wrzucona i przybywa tu tymczasowo, stanowi dla niej domenę umożliwiającą jej odnalezienie prawdziwego sensu i celu życia, które objawiają się wyłącznie przez odniesienie do boskości rządzącej tą rzeczywistością w sposób całościowy. Bycie w tym świecie nabiera tu dla człowieka sensu przez niepodleganie niższym siłom, które zarządzają wyłącznie doczesnością i dominują w niej „z natury”. Jest tak, ponieważ bycie człowiekiem oznacza przeciwstawianie się urzeczowieniu i dezintegracji (rozkładowi) poprzez odkrycie związku z potencjalną formą istnienia wykraczającą poza logikę przedmiotowości, która kieruje i włada tym światem⁴. Istoty ludzkie są wyposażone w pewne władze wykraczające poza te, na których skupiają się interpretacje naturalistyczne. Władze te oraz wynikające z nich uprawnienia nie mają legitymizacji pochodzącej wyłącznie z ich przyrodzonej natury. Sposób kierowania i zarządzania władzami człowieka nie jest determinowany przez rzekomo autonomiczny podmiot epistemiczny lub moralny, ale ustala się w ramach horyzontu egzystencjalnego oferowanego człowiekowi przez religię w odniesieniu do tego, co niewidzialne. Z tego powodu, choć człowiek z racji swojej fizycznej i biologicznej egzystencji podlega logice panującej w świecie przedmiotów, jest on także bytem, który ma możliwość otwarcia się na swoje boskie cele, ocalając w ten sposób własną egzystencję przed urzeczowieniem i rozpadem dzięki duchowi, którego posiada, który nadaje mu jego człowieczeństwo i który ze swojej natury opiera się na boskim pochodzeniu. Dlatego w islamie sens istoty ludzkiej zawiera się w fakcie, że jest ona *ahsan al-taklim* (stworzeniem w najpiękniejszej formie pod względem konsystencji i materii) oraz *aszraf al-machlukat* (najbardziej wyróżnionym stworzeniem), a posiadanie egzystencji naturalistycznej, to znaczy podporządkowanej logice władającej sferą rzeczy i przedmiotów, jest czymś innym niż zredukowanie do bytu niższego poziomu i nie oznacza całkowitego zaprzeczenia człowieczeństwa.

Omówione powyżej stanowisko ontologiczne reprezentowane przez umysłowość religijną w odniesieniu do istoty człowieczeństwa i uświadamiające jednostkom ludzkim, jaka jest ich „orientacja egzystencjalna” w tym świecie, wpływa jednocześnie na treść pojęcia prywatności oraz na inne kategorie moralne. Z punktu widzenia religii islamu idea Boga, który stwarza człowieka i wystawia go na próbę w trakcie życia w doczesności, nie jest pominięta również w czasie trwania samego tego testu. Dlatego człowiek, który nieuchronnie powinien zostać pozbawiony poczucia wartości, sensu i celu, co uniemożliwiłoby mu zintegrowanie się ze swoją prawdą

⁴ İ. Özel, *Tahrir vazifeleri vii*, Istanbul 1993, s. 7–10.

w „nagiej egzystencji”, zostaje „uwznioślony” dzięki aktowi rozumowania, uwolniony z ograniczeń własnego uniwersum epistemicznego (świata zmysłowego i wyobrażeniowego) dzięki objawieniu z jego najbardziej podstawowym zapewnieniem, że Allah nie pozostawia człowieka bez opieki, i osiąga tym samym możliwość istnienia zgodnego z własnymi celami. W ten sposób człowiek zyskuje „sens istnienia”, „cel bycia w świecie”, odpowiedź na pytanie, „co stanie się po śmierci” itp. Oprócz tego, że potrafi w ten sposób znaleźć odpowiedzi na wielkie i żywotne pytania, pojmując również, jak zmobilizować siły powierzone mu w dziele stworzenia zgodnie z omawianymi tu „powiązaniem ontologicznymi”, uświadamiając sobie, jaka jest natura związku ontologicznego pomiędzy Bogiem, człowiekiem i światem rzeczy.

Pytanie, jaki rodzaj treści zyskało pojęcie prywatności w myśli muzułmańskiej, jest niewątpliwie pytaniem o „wolność”, „własność”, „prawa”, „tożsamość”, tak że w ten sposób można nadać właściwy sens i odpowiednio docenić znaczenie pojęć takich jak „poufność”, „tajemnica osobista”, „zakaz przymusu” czy „zakaz wykorzystania”. Idea prywatności wymaga oceny na osi jej związku z kategoriami takimi jak „szczęście” i „czystość”. Przede wszystkim należy stwierdzić, że dla religii islamu człowiek nie jest bytem biernym i pozbawionym celowości, ale ma naturę wymagającą zajęcia określonego stanowiska egzystencjalnego w ramach jedności istnienia. Człowiek, który nie należy do tego świata w sensie prawdy o swojej istocie i istnieniu, jest mimo wszystko pod względem własnego statusu ontologicznego (w swoim człowieczeństwie) zdolny do bycia pomiędzy „światem wyższym” a „światem zwierzęcym”. Zgodnie z tak określoną bytowo „dyspozycją” (potencjalnością), w zależności od tego, jaką przyjmie postawę w związku z pytaniem o sens swojego istnienia, stanie się albo inteligentnym zwierzęciem w prawdziwym tego słowa znaczeniu, otwierając się na możliwość egzystencji niezależnej od swego wzniesłego celu i w ten sposób „opadając” na niższe poziomy bytu i integrując się z nimi, albo mobilizując wszystkie swoje moce i władze do życia w harmonii z własnymi boskimi celami, uratuje swoją egzystencję od logiki stawania się częścią domeny przedmiotów (urzeczowienia i rozkładu) i stanie się człowiekiem.

Tak sformułowana definicja człowieka jako potencjalnego bytu odsłania dwie zupełnie różne interpretacje domeny własności i wolności, odmienne ontologicznie od siebie, związane z różniącymi się wzajemnie postawami wobec bytu, jakie istota ludzka przyjmuje, stanowiąc podstawę dla świeckiego lub religijnego postrzegania pojęcia prywatności.

Jak podkreślił Roger Garaudy w swoim tekście zatytułowanym *Islam i nowoczesność*, jednym z najważniejszych aspektów odróżniających islam jako całość od całej, szeroko rozumianej, domeny nowoczesności są rola i znaczenie przypisywane własności. Według Garaudy’ego „wspólnym mianownikiem wszystkich religii objawionych jest »ogólne przesłanie mądrości« związane z twierdzeniem, że tylko Bóg jest właścicielem w pełnym znaczeniu tego pojęcia, oraz że Bóg oferuje przykazania oraz wiedzę”. Jest to zasada określająca warunki specyficzne dla każdego społeczeństwa, zachowująca zarówno boski wymiar, jak i gwarantująca „ludzką twarz” w ich funkcjonowaniu⁵. Rozważając konkretnie zagadnienie własności, fakt,

⁵ R. Garaudy, *Islam ve modernite*, tłum. C. Aydın, Istanbul 1996, s. 190–206.

że posiadanie przynależne jest jedynie Allahowi, oznacza, że człowiek nie ma absolutnego prawa i swobody do rozporządzania jakimkolwiek bytem, w tym własnym ciałem. Osoba ludzka, która jest adresatem przesłania (objawienia) religijnego to byt odpowiedzialny za pozostawanie w relacji (nie-właścicielskiego) dysponowania własnym ciałem i innymi bytami, co nakierowuje ją na prawdziwy sens bycia człowiekiem dzięki uczestnictwie w horyzoncie egzystencji i znaczenia, które wyznaczył jej Allah. W związku z omawianą tu koncepcją własności w kategoriach myśli religijnej, człowiek nie ma również absolutnej wolności w sensie swobodnego, nieograniczonego niczym czynienia wszystkiego, co chce, a co odwołuje się do jego możliwości epistemicznych i egzystencjalnych, bez jednoczesnej konieczności polegania na jakichkolwiek restrykcyjnych czynnikach zewnętrznych dla własnych działań. Wolność w sensie realnym — w ujęciu myśli lub światopoglądu religijnego — jest cechą, którą jednostka ludzka zyskuje, gdy dąży do ocalenia swojej egzystencji przed zagubieniem w tak zwanym ideale wolności odnoszącym się do „niższego”, zwierzęcego horyzontu egzystencjalnego, zamiast tego mobilizując w pełni swoje moce przez skupienie się na domenie „formacyjnej” takiej, jaka jest jej przedstawiona w skierowanemu do niej objawieniu.

Zarysowane tu sposoby rozumienia własności i wolności, które są bardzo trudne do zrozumienia w czasach nowożytnych i współczesnych, kiedy to sens bycia człowiekiem interpretuje się jednoznacznie w zgodności z parametrami świeckimi i humanistycznymi, odsłania to, co utracone z jednej strony oraz to, co stanowi ontologiczny fundament pojęcia prywatności z drugiej. Tym, co jest tu utracone, jest horyzont egzystencji odnoszący się do istotowej prawdy o człowieku i człowieczeństwie. To, nad czym ubolewa kontemplacyjna logika myśli religijnej, cieszy się aprobatą współczesnego człowieka, który z powodu pragnienia wolności i w imię sprzeciwu wobec Boga oskarżanego o „rezerwowanie sobie” „wyłącznego dostępu” do wszelkich praw i prawdy, musi utracić łączność z autentycznym źródłem miłości i w konsekwencji zapomnieć o tym, co w pełni ludzkie. To nic innego, jak pozostawienie samego siebie w domenie bezcelowej i bezwartościowej egzystencji.

Tak ujęta „kondycja ludzka”, stanowiąca podstawę świeckiej recepcji prywatności, odsłania jednocześnie ontologiczne źródła pojęcia prywatności w ujęciu religijnym. Wskazuje ona na niepewność co do kierunku i orientacji mocy i władz człowieka przekładającą się na nihilistyczne nastawienie egzystencji, która jest nieunikniona dla stanu „upadku”, jeśli człowiek w swojej ziemskiej — nagiej — egzystencji i rzeczywistości, która nie zawiera wartości, sensu i celu musi polegać jedynie na własnych możliwościach epistemicznych. Zgodnie z zasadą „a własność należy tylko do Allaha”, zanika wspomniane powyżej, uświadomione człowiekowi przez religię, rozumienie własności i wolności. Tutaj prywatność nabiera prawdziwego znaczenia w ramach ucieleśnienia i realizacji relacji, jaką należy nawiązać ze światem przedmiotów i władzami powierzonymi człowiekowi w horyzoncie egzystencjalnym ustanowionym przez Wszech-Właściciela. Jest tak, ponieważ dla osoby, która osiągnęła wiedzę o prywatności właśnie w tym horyzoncie, pytanie o to, jakiego rodzaju relacje może ona nawiązać z innymi istotami, a także o wszystkie posiadane przez siebie moce, w tym własne ciało i pożądaną, jest ze swojej istoty związane z pierwotną prawdą, która została objawiona człowiekowi w ramach objawienia. Chociaż

tak pojęta świadomość istnienia, oferowana człowiekowi przez religię, stanowi ontologiczną, prawną (*szar'iat*) i moralną podstawę prywatności, to pytanie, jaką dokładnie treść ma pojęcie prywatności, zwłaszcza w zakresie egzystencji i doskonałości moralnej człowieka, wymaga naszym zdaniem wyjaśnienia w kontekście jej związku z koncepcjami skromności i czystości.

Słowo *haja*, które można przetłumaczyć opisowo jako „duszę odpychającą nikczemne zachowania” lub „zakłopotanie, który sprawia, że ludzie rumienią się z powodu źle wykonanego lub zaniedbanego obowiązku”, pojawia się w myśli Harisa al-Muhasibiego (zm. 243/857) podczas jego drogi życiowej i w rozwijanej przez niego myśli religijnej. Treść tego pojęcia nabiera pełnego znaczenia i wagi ze względu na relację między Bogiem a człowiekiem, ponieważ definiuje fakt „powstrzymywania serca przed nieposkromionym działaniem” lub „pozbywania się wszelkiego rodzaju złych nawyków niemiłych Allahowi” czy też „oddziaływania czystej natury, która przynosi korzyści zarówno dobrym, jak i złym ludziom”. Odzwierciedla ono konstatację, że podstawą zmysłu smu jest orientacja, jaką człowiek powinien przyjąć wobec Boga, który widzi wszystko i ma zawsze pełną wiedzę, który jest bliższy człowiekowi niż jego żyła szyjna oraz który przez cały czas jest świadkiem wszelkiego rodzaju myśli i działań, z ich intencjami włącznie. W ramach takiej postawy egzystencjalnej człowiek zawstydzają się wobec Allaha, aniołów, innych ludzi i siebie samego, zyskując jednocześnie możliwość otwarcia się na świadomość istnienia, która unika praktyk, działań i słów sprzecznych z prawdą. Co więcej, odwołując się do argumentacji religijnej, można uznać, że *haja*, która nie tylko obejmuje wymiar emocjonalny, ale jest również wytworem myśli i rozumu, przybiera postać dyspozycji sądenia, wskazując wyraźnie, że pojęcie to należy wiązać zarówno z rozwojem intelektualnym, jak i moralnym człowieka⁶.

Choć czystość odnosi się do jednej z czterech podstawowych cnót znanych filozofii, to podobnie jak sen, odpowiada ona doniosłej wartości w ramach myśli religijnej jako pojęcie odnoszące się zarówno do intelektualnej, jak i do moralnej doskonałości człowieka. Słowo czystość, które oznacza „trzymać się z dala od *haram* i zachowywać *halal* oraz dobre słowa i uczynki”, jest rozumiane w tekstach filozofii moralnej islamu jako „trzeźwość w jedzeniu, piciu i pożądaniu seksualnym” bądź „cnota zdobyta przez tłumienie nadmiernych żądz i oddanie ich pod panowanie religii i rozumu”. Według al-Raghipa al-Isfahaniego („Mnicha z Isfahanu”) (zm. 502/1108–1109), który kojarzy czystość z „cechą osadzającą się w duszy, dzięki czemu nie pozwala on pożądliwości zdominować człowieka”, moc żądz, która tkwi w człowieku, jest zasadniczo związana ze zwierzęcymi przyjemnościami, a cnota czystości ma treść, którą nabywa się poprzez ujarzmianie tych przyjemności. Czystość oznacza ocalenie przed pochłonięciem przez cielesne rozkosze i egoistyczne ekscesy ze strony innych ludzi, ale też własnych dłoni, języka, oczu itp. Czystość utożsamiana z utrzymywaniem zmysłów z dala od niemoralnych i nagannych zachowań, jest także pojęciem związanym z ludzką wolnością, ponieważ umożliwia uwolnienie

⁶ M. Çağrıci, *Hayâ*, [w:] *Turkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul 1997, t. 16, s. 554–555.

istoty człowieczeństwa w sobie od jarzma tego, co niższe, przez otwarcie się na to, co wzniosłe⁷. Jest tak, ponieważ — jak zostało to podkreślono wcześniej — z punktu widzenia klasycznego światopoglądu religijnego i filozoficznego autentyczna wolność oznacza przybliżanie ludzi do przypisanych im wzniosłych celów przez wyzwolenie ich z niewoli namiętności. Cechę tę wolność ma dzięki mobilizacji wszystkich ludzkich mocy i zorientowania ich na boskie cele.

Niewątpliwie kwestia postrzegania prywatności w praktyce myśli religijnej nie jest związana ze „sterylną”, abstrakcyjną analizą pojęciową, pozostaje ona raczej domeną wiary, tego, co objawione w islamie, przekazane jako prawda. Jej rozważanie wymaga jednak wysiłku intelektualnego podejmowanego dodatkowo przez odniesienie do wielu innych kategorii, przede wszystkim skromności i czystości, które odsyłają do idei prywatności w bezpośredni sposób, jak również bardziej ogólnego intelektualnego i egzystencjalnego podłoża, które umożliwia właściwe ujęcie treści znaczeniowej tego, co jest tutaj przedmiotem badań. W oczach osoby wierzącej, której osobowość i charakter ukształtowały się w horyzoncie myśli i egzystencji religijnej, pojęcie oraz świadomość prywatności obejmują wymiary tajemnicy i intymności, ale wskazują nie tylko na zakaz obejmujący pewne czyny czy wypowiedzi stanowiące wyraz zaangażowania seksualnego. Ponieważ z punktu widzenia świata religijnego, w którym seksualność czy płeć nie leżą w centrum określania podmiotowości i osobowości, a bycie człowiekiem nie jest zrównane z tożsamością seksualną, pojęcie prywatności, prywatność — podobnie jak i inne kategorie wartościujące — zyskuje swoje realne znaczenie w horyzoncie sensu człowieczeństwa, który wyłania się w ramach relacji Bóg–stworzenie. Jest to istotne do tego stopnia, że pojęcie prywatności, ze swymi implikacjami teoretycznymi i praktycznymi, wskazuje na przestrzeń i moment spotkania człowieka z jego własną, prawdziwą istotą, podobnie jak odnośnie do pojęć życia czy czystości. Innymi słowy, z punktu widzenia myśli islamu, prywatność dotyczy „zarządzania” i „administrowania” przez człowieka wszystkimi powierzonymi mu jako — jako dary i obowiązki — władzami i mocami, w tym własnym ciałem, ze świadomością nieustannej obecności Właściciela Wiedzy, Własności i Porządku, w zgodzie z wzniosłymi celami człowieczeństwa.

Bibliografia

- Çağrıncı M., *Hayâ*, [w:] *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul 1997, t. 16, s. 554–555.
- Çağrıncı M., *İffet*, [w:] *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul 2000, t. 21, s. 506–507.
- Garaudy R., *İslam ve modernite*, tłum. C. Aydın, İstanbul 1996.
- Giddens A., *Mahremiyetin dönüşümü*, tłum. İ. Şahin, İstanbul 2010.
- Özel İ., *Tahrir vazifeleri vii*, İstanbul 1993.
- Schumacher E.F., *Aklı karışıklar için kılavuz*, tłum. M. Özel, İstanbul 2016.
- Strauss L., *Platon'un politik felsefesi savunma*, t. 1, tłum. Ö. Orhan, İstanbul 2018.

⁷ M. Çağrıncı, *İffet*, [w:] *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul 2000, t. 21, s. 506–507.

SADIK TÜRKER
ORCID: 0000-0003-3834-838X
Kirkklareli University

Wiedza i lęk (*al-Taqwa*) w islamie oraz ich związek z terrorem w literaturze zachodniej

Knowledge and Fear (*al-Taqwa*) in Islam and Their Relation to Terror in the Western Literature

Abstract: A person who has reason instead of instinct needs to be informed in order to survive. The relationship of vital knowledge with the soul, the source of life, has been established with emotions. Throughout the history of philosophy up to the 19th century, emotion has been a subject viewed negatively. Despite this, all deep-rooted wisdoms in the world, especially philosophy defined as love of wisdom, have accepted emotions as a criterion or a psychological sign of reaching the truth. In the last century, with the legitimacy of the view that the self-awareness of consciousness is emotional rather than mental, the relationship between knowledge and emotion has been placed on the agenda of philosophy and science. The emotional basis of Islamic wisdom, as in the original forms of Judaism and Christianity, is fear and its more intense derivative, terror. In other words, the emotion of the person who acquires vital information is at the most severe level. In the translation of terms such as *taqwa*, and *rughb*, which express these feelings, into Western languages, the etymological closeness between the terms terror and terrorism, the foreignness to Islamic wisdom, and deliberate manipulations have given negative meanings to its authentic and positive basis.

Keywords: Knowledge, Reason, Emotion, Islamic Rationalism, Terror, Terrorism

1. Instynkt, rozum, wiedza

W środowisku naturalnym zwierzęta nigdy nie sięgają po niewłaściwe pożywienie, którym mogłyby się otruć. Ryb również nikt nie uczy pływać. Tak zwany instynkt jest tym, co umożliwia żywym istotom podejmowanie właściwych decyzji i działań związanych ze zdobywaniem pożywienia oraz zapewnieniem sobie możliwości przetrwania. Nawet jeśli w przypadku niektórych gatunków zwierząt ma miejsce proces uczenia się, nie dostarcza on wystarczającego wyjaśnienia wszystkich aspektów ich zachowań, które prowadzą do określonych — przeważnie zgodnych z założeniem i celem — konsekwencji. Można założyć, że w przypadku wszystkich zwierząt istnieje pośrednia relacja pomiędzy rozwojem umysłowym a uczeniem się: im bardziej rozwinięte pod względem umysłowym są dane gatunki, tym więcej nauki potrzebują. Mimo to żadne zwierzęta nie mają doskonale rozwiniętego umysłu, który można nazwać rozumem, zastępującym całkowicie zdolności instynktowne i wymagającym wiedzy i wykształcenia. Instynkt jest niezbędnym „oprogramowaniem” zachowania umożliwiającym pogodzenie zwierzęcia z jego naturalnym środowiskiem i podtrzymanie go przy życiu¹.

W odróżnieniu od zwierząt, istoty ludzkie nie mają instynktu w powyższym rozumieniu. Potwierdzeniem tego jest fakt, że muszą one uczyć się podejmowania właściwych decyzji i zachowań w odniesieniu do każdej kwestii. Człowiek nie kieruje się instynktem w przypadku podejmowania niezbędnych działań, takich jak wybór pożywienia czy jego ilości do zjedzenia. Prawdopodobnie w przypadku odżywiania się niemowlęcia można mówić o pewnego rodzaju instynktownym poszukiwaniu pokarmu z piersi matki, jednak wraz z rozwojem umysłowym zdolność ta zanika. Może to oznaczać, że instynkt i rozum to odwrotne zdolności — jeden istnieje kosztem drugiego. Jedynie *raison* daje człowiekowi możliwość podejmowania właściwych decyzji i działania czy zachowywania się w słuszny sposób. Rozum to podstawowa zdolność ludzka zastępująca zwierzęce instynkty. Jednak bez wytwarzania wiedzy zdolność ta pozostaje praktycznie zupełnie pusta, sprawiając, że dana istota ludzka podlega degradacji nawet poniżej poziomu zwierzęcego. Ponieważ rozum to jedynie zdolność poznawania, a nie „program behawioralny”, nie wystarczy on do podtrzymania danej istoty ludzkiej przy życiu bez wyposażania go w określoną wiedzę. Jednak wytwarzanie wiedzy nie jest procesem indywidualnym, jak to ma miejsce w przypadku instynktu. To długi i trudny proces, który zwykle trwa i „kosztuje” więcej niż jedno ludzkie życie i wymaga współpracy. Innymi słowy, wytwarzanie wiedzy jest z natury procesem kumulatywnym i społecznym. Z tego powodu ludzie potrzebują relacji społecznych i edukacji, aby uzyskać (wytworzyć) wiedzę i móc utrzymać się przy życiu. Rozum oraz jego wytwór, to znaczy wiedza, są zatem kluczowe z punktu widzenia życia człowieka. Oznacza to, że zarówno instynkt, jak i rozum mają ten sam cel — przetrwanie danej żywej istoty.

¹ W. Wundt, *Outlines of Psychology*, tłum. C.H. Judd, Leipzig-London-New York 1902, s. 310–311; E.B. Titchener, *An Outline of Psychology*, London-New York 1907, s. 261–262.

2. Wiedza a emocje w mądrości greckiej i scholastycznej

Nastawienie do emocji ze strony filozofów w ciągu wieków, aż do początku wieku XX, było generalnie negatywne. Począwszy od Platona, wielu myślicieli uważało, że dusza ludzka składa się z elementów racjonalnych i irracjonalnych, a filozofia jest wytworem racjonalnego komponentu. Plutarch (zm. 119), podsumowując swoje poglądy na ten temat, stwierdza: „Ale to właśnie zarzut, który można postawić każdemu uczuciu, że wiedzione żądzą działania przynaglają rozum”². Ponadto, jako że emocje pochodzą z irracjonalnej i cielesnej części duszy, zadaniem filozofii powinno być uwolnienie się od wrażeń i emocji. Jak zauważa Platon:

A ona badajże wtedy najpiękniej rozumuje, kiedy jej nic z tych rzeczy oczu nie zasłania: ani słuch, ani wzrok, ani ból, ani rozkosz, kiedy się, ile możności, sama w sobie skupi, nie dbając wcale o ciało, kiedy, ile możności, wszelką wspólność, wszelki kontakt z ciałem zerwie, a sama ręce do bytu wyciągnie. [...] Nieprawdaz, i stąd dusza filozofa najczęściej gardzi ciałem i ucieka od niego; chce być sama z sobą³.

Mimo to nie da się zaprzeczyć, że istnieje związek między wiedzą a emocjami. Dzieje się tak, ponieważ podstawową funkcją rozumu jest konceptualizowanie tego, co ma charakter „rozciągly” (korzystając z kartezjańskiej kategorii). Nie może on jednak konceptualizować sam siebie, jako że sam jest nierozciągly. Innymi słowy wszelka wiedza rodzi się z racjonalnej świadomości, która odnosi się do samoświadomości, ale sama samoświadomość nie jest racjonalna ze względu na odwoływanie się do czegoś innego.

Odniesienie do samoświadomego podmiotu nigdy nie jest rodzajem odniesienia demonstratywnego. [...] Wręcz przeciwnie, właściwe pojęcie — czy to „człowiek”, „osoba” czy „ja” — może być wyjaśnione tylko w ramach odniesienia, które w sensie formalnym dotyczy samoświadomego podmiotu i jest podtrzymane przez inny rodzaj wiedzy niż ta, na której opiera się odniesienie do pozaracjonalnej substancji⁴.

Nawet jeśli idea samoświadomości pojawia się w dziejach filozofii jako „myśl o myśleniu”, rozum jest świadomy sam siebie nie przez konceptualizację czy osąd, ale w ramach ciągle obecnego, nierozciągłego uczucia⁵. Jednak nowy rozdział w historii filozofii umysłu mógł zostać otwarty dopiero na początku XX wieku, kiedy emocje stały się pełnoprawną kategorią filozofii.

„Wytwarzanie wiedzy” to jedno, jednak zgoda, żeby to, co jest tu wytwarzane nazwać wiedzą w ogóle, to co innego. Dopóki ta druga kwestia dotyczy niejasności lub nastawienia w praktycznym sensie, łatwo jest rozstrzygnąć, czy faktycznie mamy tu do czynienia z wiedzą czy nie, ponieważ to, co prowadzi do wyjaśnienia niejasności lub realizacji nastawienia, z pewnością można nazwać wiedzą. Gdy jednak wiedza ma charakter teoretyczny lub filozoficzny, nie jest łatwo znaleźć kryterium, które wskaże, że chodzi tu o wytwarzanie wiedzy wyrażającej prawdę. Platon wspomina o paradoksie związanym z tym pytaniem w następujących słowach:

² Plutarch, *Moralia. Wybór pism filozoficzno-moralnych*, tłum. Z. Abramowiczówna, Wrocław 1954, s. 109.

³ Platon, *Fedon*, 65c–d, tłum. W. Witwicki, [w:] Platon, *Dialogi*, Warszawa 1993, s. 235.

⁴ S. Rödl, *Self-Consciousness*, Cambridge-London 2007, s. 15.

⁵ U. Thiel, *The Early Modern Subject: Self-Consciousness and Identity from Descartes to Hume*, Oxford-New York 2011, s. 57.

Bo którą z tych rzeczy, o których nic nie wiesz, weźmiesz przed siebie i zaczniesz szukać? Przecież gdybyś nawet w sam raz na nią natrafił, to jak będziesz wiedział, że to jest właśnie to, czegoś nie znał? [...] Bo jak zna, to przecież nie będzie szukał. Już to zna. Takim nie trzeba dopiero szukać. Ani tego, czego nie zna. Bo wtedy nie wie tego nawet, czego ma szukać⁶.

W *Menonie* Platon, próbując rozwiązać ten paradoks, proponuje swoją teorię przypomnienia. Jednak pomimo tego, że jego filozofia poświęcona jest rozumowi, Platon uważa, że oznaka poznania, które jest efektem przypomnienia to uczucie miłości, które pochodzi z irracjonalnej części ludzkiej duszy. Dopóki człowiek kontempluje byt sam w sobie (*ousia*), pojawia się miłość. Dokładniej mówiąc, miłość rodzi się z jednorodności. Zarówno dusza, jak i byt sam w sobie są nieśmiertelne i jednorodne — kiedy dusza zmagą się z prawdą, wyłania się miłość⁷. Dlatego właśnie filozofię nazywamy *philosophia* (*philo* + *sophia*). Arystoteles jednak woli traktować emocjonalny wymiar (oznakę) wiedzy jako *zdziwienie*.

Albowiem pod wpływem zdziwienia ludzie zarówno dziś oddają się filozofowaniu, jak i kiedyś zaczęli to czynić. Najpierw zdziwienie budziły rzeczy, z którymi ludzie stykali się wprost, a dopiero potem zaczęli się oni powoli interesować także poważniejszymi sprawami, jak własności Księżyca, Słońca i gwiazd czy powstanie Wszechświata. Otóż kto dostrzega trudność i dziwi się, ten zdaje sobie sprawę z tego, że czegoś nie wie. I stąd miłośnik mitów jest też poniekąd filozofem, gdyż w mitach zawierają rzeczy dziwne. A zatem skoro ludzie zaczęli filozofować, żeby wyzwolić się z niewiedzy, to jasne, że chodziło im o samą wiedzę, a nie o jakiś z niej użytek⁸.

We okresie filozofii wczesnochrześcijańskiej emocjonalną oznaką poznania była bojaźń Boża, która jest bardzo podobna do bojaźni Bożej w judaizmie. Ci, których nazywano bogobojnymi odegrali decydującą rolę w narodzinach Kościoła⁹. Jednak późniejsze chrześcijaństwo za emocjonalną oznakę poznania uznało miłość.

Boga Starego Testamentu Marcejon nazywał Bogiem sprawiedliwym, a boską istotę Nowego Testamentu nazywał Bogiem dobrym. Sprawiedliwy Bóg był królującym nad światem Bogiem gniewu i zemsty. Ten Bóg uznawał zasadę „oko za oko, a ząb za ząb”, a jego powszechna autokracja mogła zostać spełniona jedynie dzięki ślepemu, niekwestionowanemu i całkowitemu posłuszeństwu jego stworzenia. Dobry Bóg, który przewyższał Boga sprawiedliwego i wznosił się ponad „odpłacanie”, był Bogiem miłości i życzliwości. Żądał od swoich stworzeń łagodności ducha, przyjaźni, braterstwa i przebaczenia grzechów. To ten dobry Bóg był ojcem Jezusa Chrystusa. W rzeczywistości Chrystus był uważany za wcielenie lub przejaw nieskończonej miłości i mądrości dobrego Boga¹⁰.

W tradycji myśli zachodniej bojaźń Boża była postrzegana przez filozofów porarystotelesowskich, takich jak Teofrast (371–287 p.n.e.) negatywnie, a takie jej rozumienie osiągnęło swoje apogeum w okresie wczesnorzymskim. O ile w *Polityce* Arystotelesa grecki termin *deisidaimon* odnosi się do osoby tradycyjnie religijnej, pobożnej, o tyle później stał się on synonimem zabobonu (również w rozumieniu okazywania lęku wobec Boga). W pierwszym wieku Gajusz Petroniusz (27–66 n.e.)

⁶ Platon, *Menon*, 80d–e, tłum. W. Witwicki, [w:] Platon, *Dialogi*, Warszawa 1993, s. 137.

⁷ F.E. Peters, *Greek Philosophical Terms: A Historical Lexicon*, New York-London 1967, s. 63–64.

⁸ Arystoteles, *Metafizyka*, 982b12–24, tłum. T. Żeleźnik, M.A. Krąpiec (oprac.), A. Młynarczyk (red.), Lublin 1996, s. 15.

⁹ K. Lake, *The earlier epistles of St. Paul: Their Motive and Origin*, London 1911, s. 37–42.

¹⁰ M.P. Hall, *The Wisdom of the Knowing Ones: Gnosticism, the Key to Esoteric Christianity*, Los Angeles 2000, s. 53.

stwierdził: „Strach kreuje bogów”¹¹. Plutarch argumentuje przeciwko strachowi i jego najwyższej formie, czyli zabobonowi, pisząc:

Jedynie strach, pozbawiony zarówno śmiałości, jak zdolności do rozumowania, opanowuje nierozumną część duszy, tak że staje się ona beczynna, bezradna i bezsilna. Dlatego ta jego właściwość jednocześnie krępująca duszę i wprawiająca ją we wzburzenie nazywa się lękiem i bojaźnią. Zaś ze wszystkich strachów najbardziej beczynny i bezradny jest spowodowany przez zabobon. Morza nie boi się ten, kto nie żegluje [...]; atoli ten, kto się lęka bogów, lęka się wszystkiego: ziemi, morza, powietrza, nieba, mroku, światła, głosu, ciszy, snu [...]. Heraklit powiada, że dla czuwających świat jest jeden i wspólny, a każdy ze śpiących błąka po osobnym. Dla zabobonnika natomiast nie istnieje żaden wspólny świat: na jawie przecież nie ma udziału w świetle rozumu, a śpiąc nie uwalnia się od świata dręczącego; umysł jego śni, lęk zaś ustawicznie czuwa, a oddalić się, uciec — nie ma dokąd¹².

Tego rodzaju grecko-rzymski sprzeciw wobec żydowskiej i wczesnochrześcijańskiej koncepcji mądrości lękających-się-Boga oraz przywrócenie idei miłości wyznaczyły charakter późniejszego rozwoju myśli zachodniej. Według kardynała Newmana rzymska krytyka idei *deisidaimon* wymierzona w chrześcijaństwo miała przede wszystkim podłoże polityczne. Newman pisze:

Nie wolno nam zapominać o dobrze znanym sposobie odnoszenia się państwa rzymskiego do poddanych. Od początku cechowała go krańcowa zawiść wobec tajnych zreszeń. Gotowe było udzielić szerokiej tolerancji, pójść na duży kompromis, ale — jak to dzieje się i ze współczesnymi rządami — pragnęło mieć wpływ i stanowić ostateczny autorytet odnośnie do każdego poruszenia w organizmie politycznym i społecznym, a jego instytucje obywatelskie były oparte na religii państwowej, czy też zasadniczo od niej uzależnione. W związku z tym, każda innowacja wymierzona przeciw ustalonemu pogaństwu, z wyjątkiem dopuszczonych przez prawo, była surowo tłumiona¹³.

Negatywny stosunek do relacji między lękiem a Bogiem odegrał decydującą rolę w historii myśli zachodniej. Bojaźń Boża oraz przesady były uważane — zgodnie z krytyką grecko-rzymską — za drogę wiary właściwą zwierzętom, niewolnikom, ignorantom oraz dzieciom, natomiast powiązanie mądrości z miłością zostało uznane za cechę rozwiniętego człowieka. Bray argumentuje za miłością i przeciw bojaźni w następujący sposób:

Każda religia jest oparta na strachu — miłość pojawia się dopiero znacznie później — strachu przed nieuniknionym i niepojętym, a początkowo wszystkie przyczyny są niewidoczne i nieznanne. [...] Jak pisze Taylor: „Wszystko to, co może ich skrzywdzić i na co nie mają wpływu staje się dla nich obiektem oczarowania”. Pierwszą ideą Boga jest prawie zawsze zły duch, a wśród współcześnie żyjących ludzi pierwotnych religia to nic więcej niż uwznioślający sentyment¹⁴.

We współczesnych koncepcjach psychologicznych i antropologicznych lęk jest najczęściej związany z przesądą, który oznacza przekonanie lub zachowanie będące konsekwencją strachu lub braku wiedzy, które jest niezgodne ze znanymi prawami nauki lub ze zdrowym poczuciem prawdy i rzeczywistości w danym społeczeństwie¹⁵.

¹¹ J.M. Robertson, *Pagan Christ: Studies in Comparative Hierology*, London 1911, s. 1.

¹² Plutarch, *Moralia*, s. 110–112.

¹³ J.H. Newman, *O rozwoju doktryny chrześcijańskiej*, tłum. J.W. Zielińska, Warszawa 1957, s. 251–252.

¹⁴ Ch. Bray, *Christianity: Viewed in the Light of Our Present Knowledge and Moral Sense*, London 1876, s. 9–13.

¹⁵ R.W. Hood, P.C. Hill, B. Spilka, *The Psychology of Religion: An Empirical Approach*, New York-London 2009, s. 24; F.P. Colucci, *Common Sense*, [w:] *Encyclopedia of Critical Psychology*, T. Teo (ed.), New York-Heidelberg 2014, s. 269.

3. Wiedza i uczucia w myśli islamu

Chociaż bojaźń (*al-taqwa*) jest podstawowym pojęciem w islamie, to za zastanawiające należy uznać to, że główne argumenty przeciwko lękowi w stosunku do zjawisk naturalnych, gwiazd lub martwych i nieświadomych ciał, które pojawiają się w polemikach grecko-rzymskich oraz we współczesnych pismach psychologicznych i antropologicznych, były używane również w Koranie. W jego wielu wersetach wspomniane jest, że ludzie mają skłonność modlić się bez zrozumiałego powodu do istot, które nie wyrządzają im krzywdy ani nie przynoszą żadnych korzyści (Stół zastawiony/*al-Ma'ida*; 5:76). Prawdziwe źródło szkód i korzyści jest odwieczne, nie są nim natomiast „powierzchnowości”, które powodują takie skutki jedynie „prowizorycznie”. W rzeczywistości strach przed tego rodzaju czynnikami opisany jest w Koranie jako typowy dla najbardziej prymitywnych ludów, nierozsądnych i żyjących w stanie niewiele różniącym się od zwierzęcego (Krowa/*al-Bakara*; 2:19; Wzniesienia/*al-Araf*; 7:179). Ibn Tajmijja stwierdza:

Allah potępił bałwochwalców modlących się do nieożywionych istot, które nie mają mocy wyrządzania krzywd lub przynoszenia korzyści. [...] Wersety pokazują, że żadne istoty, do których wznosi się modły, oprócz Allaha, nie mają mocy czynienia krzywdy czy korzyści. Do istoty tych zaliczamy wszystkie anioły, ludzi, gobliny, gwiazdy i bóstwa. Nic prócz Allaha nie ma mocy wyrządzania szkody ani korzyści wobec siebie lub innych¹⁶.

Jednak idea lęku jako oznaki wiedzy nie zostaje tu podważona. Ten, kto obawia się jedynie odwiecznego i unikalnego źródła „szkód i pożytków”, stając się przyjacielem Boga (*awlija Allah*), może czuć się uspokojony (*amn*) (Jonasz/*Yunus*; 10:62). Strach przed postrzegalnymi lub urojonymi bytami, z wyjątkiem Boga, jest efektem ignorancji. Jak zauważył egzegeta Ibn Abi Hatim: „tylko przyjaciel diabła boi się go”¹⁷. Według al-Zamahszariego, Abu Hazina i al-Andalusiego werset z Koranu (Trzody/*al-An'am*; 6:80–81) mówi o tym, że Abraham lękał się nie nieożywionych, bezrozumnych istot, ale jedyne, odwiecznego źródła wszystkich rzeczy. Termin strach (*hawf*) oznacza uczucie opierające się na wiedzy oraz dowodach, które — bez względu na to, że zaczynają się od strachu — prowadzą ostatecznie do poczucia spokoju (*amn*)¹⁸. Co więcej, lęk przed nieożywionymi bytami uważany jest za wadę rozumu¹⁹. Innymi słowy, ten, kto boi się Boga, nie boi się niczego innego i jest odważną, czującą się bezpiecznie osobą. To jest właśnie *al-taqwa*, emocjonalna podstawa mądrości w islamie.

Wersety Koranu wspominają, że istnieje pośredni związek między każdą istotą ludzką a Bogiem. W odniesieniu do poczucia przez człowieka szczęścia i radości nie ma nikogo, kto mógłby mu pomóc, oprócz Boga — nie mogą tego uczynić ani

¹⁶ Ibn Tajmijja, *Tafsir al-Kabir*, A. Umeyre (ed.), Beirut 1408/1988, t. 5, s. 222–223.

¹⁷ M. b. I. R. Ibn Abi Hatim, *Tafsir al-Qur'an al-Azim musnad an rasulilla ta al-sahabe ta al-tabi'in*, Rijad 1417/1997, t. 2, s. 821, fr. 4539.

¹⁸ D.A.K. al-Zamachszari, *Al-Keszszaf 'an haka'ik ghawamid al-tanzil wa 'ujun al-akawil fi wudzu al-ta'wii*, A.A. Abdulmevcud, A.M. Muavvez (eds.), Rijad 1418/1998, t. 2, s. 368–369; A.D.A. b. M. al-Hazin, (1425/2004), *Tafsir al-Hazin: Lubab al-ta'wil fi ma'ani al-ta'wil*, A.M. 'Ali Szahin (ed.), Beirut 1425/2004, t. 2, s. 130.

¹⁹ A.H. al-Andulusi, *Tafsir al-bahri al-muhit*, A. Abd al-Mawjüd, A. Muavvadh (eds.), Beirut 2010, vol. 4, s. 175.

przyjaciele, ani dobra doczesne, ani nawet miłość. Chociaż społeczeństwo odgrywa rolę w szczęściu jednostek, to każdy jest ostatecznie odpowiedzialny za siebie, a przyjemne uczucia i wieczne szczęście poszczególnych ludzi zależą od odpowiedniej, przyjętej przez nich, koncepcji jaźni. Jednak głównie ze względu na wpływy sufickie, jaźń w islamie została uznana za wewnętrzną substancję zła, analogicznie do niektórych hellenistycznych i scholastycznych ujęć wrodzonego zła czy grzeszności (to jest upadłości przodków). W tradycjonalistycznym islamie zaczęły pojawiać się w związku z tym koncepcje przypisywania Muhammadowi, który został jednoznacznie określony w Koranie (Grotta/*al-Kahf*; 18:110) jako zwykły człowiek („Zaprawdę, ja jestem tylko człowiekiem podobnym do was. Jest mi jedynie objawione, iż wasz Bóg jest Bogiem Jedynym”), tytułu „umiłowany przez Boga” (*habib Allah*), co przypomina ideę syna Bożego z chrześcijaństwa, również jednoznacznie odrzuconą w Koranie. Koran (Stół zastawiony/*al-Ma'ida*; 5:18) mówi o synu Bożym i umiłowanym przez Boga: „Powiedzieli Żydzi i chrześcijanie: »Zaprawdę, my jesteśmy dziećmi Allaha, Jego umiłowanymi«. Powiedz (o, Muhammadzie): »Dlaczegoż więc On was karze za grzechy wasze? Lecz jesteście jedynie ludźmi spośród Jego stworzeń«”. W społeczeństwach muzułmańskich do około XII wieku miała miejsce tendencja (ponownie, w związku z wpływami ze strony sufizmu) do identyfikacji jaźni z podmiotowością i nawet człowieczeństwem jako takim. Odbyło się to na drodze „zespolenia” różnych ujęć jaźni, o których mówi doktryna islamu, w jedną całość dzięki miłości. W wyniku tego rodzaju „integracji jaźni” strach zostaje zastąpiony miłością, czego konsekwencją jest unieważnienie roli wiedzy. Wzajemne oddziaływanie na siebie lęku przed Bogiem oraz wiedzy było charakterystyczne i „źródłowe” dla pierwotnego islamu. Jednak w XII wieku znaczna część kultury muzułmańskiej została przekształcona w „islam miłości”, zgodnie z deklaracją sufiego Mawlany al-Rumiego (zm. 1273): „Moją religią jest miłość”, co można uznać za jednoznaczną inspirację wersem z 1 Listu św. Jana: „Bóg jest miłością” (1 Jn 4:8).

4. Przekształcenie lęku w miłość a amoralność prawa

Pierwotna koncepcja bojaźni Bożej została usunięta z islamu i od XII wieku doszło do jej przekształcenia w dwie niepojęte z punktu widzenia doktrynalnej esencji tradycyjnego islamu formy: miłości oraz amoralnego prawa. Stało się to w wyniku wpływów wewnętrznych, które zaczęły dochodzić do głosu już po przejściu władzy w kalifacie przez dynastię Umajjadów w 661 roku, a przede wszystkim jako skutek rewolucji Abbasydów w 749 roku, która doprowadziła do wykluczenia perskich muzułmanów (szyzmu) z państwa abbasydzkiego. Z trzech ważnych faz tego procesu pierwsza dotyczyła oddzielenia prawa i moralności w państwie rządonym przez Umajjadów, które opierało się do pewnego stopnia na świeckich ideach. Druga odnosiła się do wzrostu znaczenia Persów, za których sprawą w islamie pojawiły się motywy religijności dalekowschodniej. Trzecia była związana z inicjacją systematycznego programu hellenizacji.

Arabowie nigdy nie mieli państwa w jego ścisłym rozumieniu jako zbioru instytucji opartych na konstytucji. Sprawiedliwość społeczna w czasach przedmuzułmańskich była gwarantowana przez reguły istniejących w danej chwili i przekazywanych

ustnie tradycji. Według tradycji pierwsza konstytucja pojawiła się w ramach rozwoju politycznego islamu w okresie medyńskim. Muhammad, jej twórca, zamierzał dzięki niej uregulować wzajemne relacje między istniejącymi obok siebie społecznościami Żydów, chrześcijan i muzułmanów. Choć można mówić o powołaniu w ten sposób pierwszego państwa muzułmańskiego, nadal nie obejmowało ono instytucji takich jak wojsko, sądy czy skarbiec w ich współczesnym znaczeniu. Prawo w formie spisanej obejmowało w tamtych czasach głównie wersety Koranu oraz umowy polityczne. Podstawą instytucji państwowych były ustne tradycje związane z działalnością Proroka. Można powiedzieć, że on samym był państwem. Po jego śmierci, w okresie czterech kalifów, tego rodzaju państwo wciąż jest zachowane. Jednak począwszy od dynastii Umajjadów (661) państwo muzułmańskie za model państwowości w sensie tworzenia instytucji uznaje Bizancjum. Tym samym bliski związek między polityką, prawem, moralnością i religią zaczyna się zacierać. Umajjadzi dokonali znacznej modyfikacji prawa muzułmańskiego, tak aby można je było łatwiej uzgodnić z prawem państwa świeckiego. Sa'īd Ibn Musajjab (zm. 94/713), który należał do pierwszego pokolenia (*tabi'un*) towarzyszy Muhammada w następujący sposób wypowiedział się o Zijadzie Ibn Abihim (zm. 53/673), wyznaczonym przez kalifa Mu'aliję (zm. 60/680) na gubernatora Iraku i prowincji wschodnich kalifatu: „Niech Bóg zmiążdży tego, który pierwszy zmienił prawo Proroka Boga”²⁰. W konsekwencji znaczną część instytucji i zasad składających się na funkcjonowanie państwa Umajjadów trudno nazywać muzułmańskimi. Jak zauważył Schacht: „choćby dynastia oraz większa część arabskiej klasy rządzącej były muzułmańskie i chociaż raczej przestrzegano elementarnych zasad prawnych ustanowionych w Koranie, praktyka prawnicza z pierwszej części epoki Umajjadów nie może być jeszcze zaliczana do ‘prawa mahometańskiego’ w sensie ścisłym”²¹.

Pozbawione cnót moralnych i religijnych oraz naśladowące obce systemy prawne i polityczne, państwo muzułmańskie składało się jedynie ze sztywnych praw formalnych i świeckiej siły pozbawionej elastyczności moralnej. Dodatkowo, twarda polityka Umajjadów wobec perskich muzułmanów z jednej strony doprowadziła do pogłębienia rozłamu między moralnością a prawem, a z drugiej przyczyniła się do zmięczenia kalifatu umajjadzkiego w wyniku rewolucji abbasydzkiej (750). Podobnie jak to będzie miało miejsce później w przypadku humanizmu, który był reakcją na sztywną strukturę Kościoła w późnym średniowieczu, muzułmanie w okresie kształtowania się trzeciego kalifatu zaczęli wypracowywać sposób rozumienia islamu i życia według niego niezależnie od państwa lub w kontrze do niego. W ten sposób nastąpiła ekspansja sufizmu, który miał rekompensować braki elastyczności moralnej „islam oficjalnego”. Konsekwencją tych procesów jest utrzymujący się do dzisiaj rozdział prawa i moralności. Hodgson czyni następujące spostrzeżenie dotyczące owej „podwójnej struktury” w historycznym islamie:

Następnie myśliciele tacy jak al-Ghazali (zm. 505/1111), którzy potrafili łączyć znajomość nauk uczonych *alimów* na temat *szari'atu* i *kalamu* z szacunkiem dla niezależności mądrości mistyków

²⁰ M. al-Qattan, *Tarih taszri' al-Islami: al-Taszri' wa al-fikh*, Rijad 1417/1996, s. 259; A.B.M. Ibn al-'Arabi, *Kitab al-'alasim min al-qatasim*, 'A. Talibi (ed.), Kair 1394/1974, s. 343.

²¹ J. Schacht, *The Origins of Muhammadan Jurisprudence*, Oxford 1979, s. 191.

sufickich, przyczynili się do uznania sufizmu przez samych *alimów*. W XII wieku stał się on już pełnoprawną częścią życia religijnego, a nawet „nauk muzułmańskich” (*ilm*). W ten sposób sufizm, jako jedna z form pobożności — z pewnością nie ta najbardziej akceptowana oficjalnie czy najpowszechniejsza — zaczęła stopniowo dominować w przypadku praktyk religijnych nie tylko wśród wspólnot *dżama'at sunni*, czyli sunnickich, ale i — choć w mniejszym stopniu — w szyizmie. Od tego momentu islam zaczął już na stałe przejawiać się jednocześnie w dwóch głównych postaciach: pierwszej, zorientowanej na *szari'at*, zatroskanej o zewnątrznie, wyczułone na dobro społeczne zachowanie, czyli uznawanej głównie przez *szari'at alimów*; drugiej, skupionej na mistyce, zwróconej ku wewnętrznemu, osobistemu życiu jednostki, pielęgnowanej pod skrzydłami sufickich *pirów*. Często ten sam przywódca religijny był jednocześnie mędrcem *pirem* i uczonym *szari'atu*, a przynajmniej traktował obie strony islamu na równi poważnie; tak jak większość muzułmańskiej opinii publicznej szanowała i przyjmowała wskazówki zarówno od *pirów*, jak i od *alimów*. Zawsze jednak byli tacy, którzy uznawali jedną twarz islamu za autentyczną, a drugiej nie ufali, a nawet odrzucali ją jako fałszywą²².

W okresie formowania się państw muzułmańskich, im bardziej dane społeczeństwo było religijnie zróżnicowane — przez włączanie podbijanych terytoriów — tym bardziej władze centralne, chcąc prowadzić skuteczną politykę, musiały być gotowe na tolerowanie tej różnorodności. Pojawienie się i wzrost w islamie zewnętrznych wpływów było możliwe dzięki interpretacji Koranu i tradycji Muhammada w duchu gnostyckim. Z biegiem czasu wykładnia tego rodzaju, zainicjowana przez uczonych sufich i udoskonalona przez Ibn al-Arabiego (zm. 638/1240), była coraz częściej wykorzystywana do celów politycznych. Po rewolucji abbasydzkiej w 747, główna grupa urzędników, która budowała potęgę Abbasydów, czyli ród Barmakidów, była tą, która jako pierwsza promowała na obszarze imperium wschodnie idee gnostyckie, opierając się w tym celu na wykładni czternastu uczonych mutazylickich i szyickich²³. I właśnie w takim kontekście, zgodnie z poglądem andaluzyjskiego uczynego Abu Bakra Ibn al-Arabiego (zm. 543/1148), po raz pierwszy w doktrynie islamu pojawił się „dyskurs miłości”, podważający jej rdzeń²⁴.

Poszukiwanie moralnej elastyczności, którą zapewnia sama „etyka muhammedańska”, uprawomocniało tradycję suficką w życiu państw islamskich w ramach kolejnych faz ich historycznego rozwoju, propagując jednocześnie ideę miłości i gnostycką interpretację, jeśli chodzi o tradycję Koranu i Proroka. W konsekwencji im bardziej państwa muzułmańskie wykluczały źródłową etykę Muhammada, tym bardziej umacniały się w nich wpływy sufickie. Ostatecznie, w XII wieku sufici zyskali tożsamość polityczną w formie *tarik*, czyli bractw mistycznych. Wykładnia gnostycka umożliwiała zmianę treści wersetów Koranu, a kiedy wynaleziono fałszywe tradycje prorockie, takie jak „zabijcie się przed śmiercią”, również projekt budowy „islam miłości” wydawał się pozbawiony jakichkolwiek przeszkód. Koncepcja „zabicia się” (autoanihilacji) (*katl al-nafs*) pierwotnie odnosiła się bowiem do zakazanych w islamie zabójstwa oraz samobójstwa. Dodatkowo, jaźń była uznawana za podstawę lęku i w związku z tym islamu jako takiego. W ramach formacji sufickiej jaźń uważana jest za zagrożenie lub wroga, którego należy zniszczyć.

²² M. Hodgson, *The Venture of Islam*, Chicago-London 1977, t. 2, s. 203.

²³ A.H. 'A. al-Asz'ari, *Makalat al-Islamijjin la ihtilaf al-musallin*, Beirut-Sajda 1411/1990, t. 1, s. 106–107; A.F.M. al-Szahrastani, *Al-Milal la al-nihal*, A.F. Muhammed (ed.), Beirut 1413/1992, t. 1, s. 188.

²⁴ Ibn al-Arabi, *Kitab al-'alasim min al-qatasim*, s. 61–64.

5. Przeniknięcie idei bojaźni Bożej do literatury zachodniej pod postacią terroru

Chociaż problematyka uczuć była zawsze obecna w filozofii, sami filozofowie aż do XIX wieku zwykle odmawiali zajęcia się tym zagadnieniem na poważnie. Zmiana w tej materii mogła nastąpić dzięki stopniowemu przekształceniu dominującego do tej pory paradygmatu ontologii i epistemologii kartezjańskiej. Filozofowie klasycy ignorowali emocjonalność i traktowali ją negatywnie, ponieważ wierzyli, że jest ona częścią ciała i związku z tym — zwierzęcej natury człowieka, z którą rozumna dusza stoi w sprzeczności. Zgodnie z tym długo obowiązującym podejściem filozofia i uczucia nie mogły istnieć wspólnie. Nowe nurty w historii myśli opierały się na odmiennej wizji natury ludzkiej, którą zwykło się określać jako racjonalne zwierzę, gdzie mocno wyróżniony był emocjonalny komponent²⁵.

Ontologia i epistemologia kartezjańska umożliwiła poważne zajęcie się problemem uczuć, ponieważ według tego ujęcia dusza i ciało nie są uważane za sprzeczne czy wzajemnie „znoszące się”, a jedynie za różne. Jednak epoka oświecenia rozwijała się jeszcze w ramach klasycznego ujęcia racjonalizmu. Przełom mógł nastąpić dopiero w połowie XIX wieku. Związek między zdobywaniem wiedzy a emocjami został we współczesnej literaturze naukowej rozpoznany przez Darwina.

Darwin zauważył, że nie tylko ludzie, ale także inne ssaki ulegają przemianom emocjonalnym, gdy pozyskują nowe informacje. Według niego mamy tu do czynienia z sekwencyjnym rozwojem uczuć według ich intensywności, gdy dochodzi do konfrontacji z nieznanymi czynnikami lub zdarzeniami. Sekwencja ta jest następująca: uwaga — zaskoczenie — zdumienie — osłupienie — strach — przerażenie („terror”).

Słowo „strach” [...] zdaje się etymologicznie pochodzić od tego, co jest nagłym i niebezpiecznym; a słowo przerażenie (po ang. terror) od drżenia organów głównych i ciała. Używam wyrazu „terror” dla oznaczenia największej obawy; niektórzy autorzy są jednak zdania, że powinien on być tam używanym, gdzie czynną jest szczególnie wyobraźnia. Strach poprzedzony jest częstokroć zadziwieniem, i o tyle jest z tym ostatnim spokrewniony, że obydwa wiodą do chwilowego napięcia zmysłów wzroku i słuchu²⁶.

Darwin definiuje tu jednoznacznie przerażenie („terror”) jako emocję występującą w procesie zdobywania informacji, która jest intensywniejsza niż strach. Choć definicja ta może zostać uogólniona i odniesiona do zjawiska drżenia całego ciała z powodu widoku mordowanych ludzi (czyli aktu terroru), nie zajmuje się on tym problemem. Swoje obserwacje na temat zmian emocjonalnych u zwierząt i ludzi odnosi jedynie do procesu pozyskiwania nowych informacji. Innymi słowy, przerażenie jako emocja nie dotyczy terroryzmu jako aktu przemocy.

Podczas gdy myśliciele ze świata zachodniego związani z tradycją judaizmu znają pojęcie strachu, które nie pociąga za sobą powiązania bojaźni Bożej z terrorem w znaczeniu terroryzmu, to wielu z tych rozwijających ujęcie chrześcijańskie może łatwo mieszać lęk z fenomenem terroru. Jak zauważa Hans Jonas: „Chrześcijaнин może zadumać się nad tym, co stało się tu z chrześcijańskim pojęciem boskiej

²⁵ A. Bain, *The Emotions and the Will*, New York 1876, s. 3.

²⁶ Ch. Darwin, *Wyraz uczuć u człowieka i zwierząt*, tłum. K. Dobrski, Warszawa 1873, s. 255–256 (przekład zmodyfikowano).

miłości i miłosierdzia. Wezwanie do skruchy, bliskość sądu ostatecznego, bojaźń i drżenie, pokuta — wszystko to zostało z chrześcijańskiego przesłania usunięte²⁷. Z tego powodu autor piszący z perspektywy zachodniej może łatwo popełnić błąd, tłumacząc *rughb* lub *taqwa* jako „terror” (w sensie terroryzmu), chyba że dokonywana jest tu celowa dezinformacja. Spencer argumentuje:

Patrzac wstecz na swoją karierę jako Proroka, Muhammad zauważył: „Zostałem wysłany, przekazując najkrótsze zwroty, które miały znaczenia najobszerniejsze z możliwych, i zwyciężyłem w przerażeniu (dosł. terrorze) (wrzuconym w serca wroga), a kiedy spałem, przyniesiono i włożono mi do ręki klucze do wszelkich skarbów tego świata”. To jedna z jego najbardziej frapujących wypowiedzi. Prawdą jest, że jego Koran jest dość zwięzły, zwłaszcza w porównaniu ze Starym, ale również z Nowym Testamentem. Ale to, czy jego treść rzeczywiście niesie z sobą „znaczenia najobszerniejsze z możliwych”, jest kwestią dla rozważenia przez teologów. Nie można zaprzeczyć temu, że faktycznie został „zwycięzając w terrorze”, biorąc pod uwagę burzliwą historię jego profetycznej kariery, obejmującą najazdy, wojny i zabójstwa na zlecenie²⁸.

Terroryzm, utożsamiany w islamie z zepsuciem (*fasad*), uznawanym za powszechne źródło zła również w życiu politycznym i społecznym, jest niemożliwy do pogodzenia z doktryną tej religii, która głosi: „Kto zabije człowieka, który nie popełnił zabójstwa ani nie szerzył zgorzenia na ziemi, ten będzie (odpowiadał) tak, jakby zabił całą ludzkość. Kto zaś ocali (cudze) życie, temu będzie (policzone) tak, jakby ocalił życie całej ludzkości” (Stół zastawiony/*al-Ma'ida*; 5:32). Jednak w ramach wciąż podejmowanych, mozolnych prób manipulacji przesłaniem islamu próbuje się tworzyć koncepcje, w myśl których istniejące na przykład współcześnie organizacje terrorystyczne, takie jak Al-Kaida, poszukują swojej legitymizacji w tradycji Koranu i Muhammada, które z tego powodu określone zostają mianem teoretycznej i doktrynalnej bazy terroryzmu.

Wnioski

Pojęcie strachu jest przedstawione w Koranie za pomocą różnych terminów, takich jak *al-chauf*, *al-chaszja*, *taqwa*, *rughb*, *chizr* i *tanzar*, odnosząc się do stanu jaźni poszczególnych jednostek. Zanim dokonało się przekształcenie jaźni w ideę natury ludzkiej w obrębie sufizmu, który pozostawał pod wpływem hellenistycznych, scholastycznych i dalekowschodnich idei religijnych, islam opierał się na różnych rozumieniach jaźni. Zgodnie z definicją zaproponowaną przez al-Ghazaliego, podstawową cechą racjonalnej wiedzy w islamie jest przewidywanie²⁹. Jaźń, która z natury dąży do ochrony swojego życia, boi się przyszłego, spodziewanego przez nią, niebezpieczeństwa. Źródłem lęku jest zgodnie z tą interpretacją rozumowa zdolność antycypacji. Cecha ta jest uważana w Koranie za wyjątkowo ważną, stanowiąc wręcz samą istotę racjonalnego człowieczeństwa. Bez niej człowiek może zostać ulokowany w hierarchii bytów nawet poniżej zwierząt.

²⁷ H. Jonas, *Religia gnozy*, tłum. M. Klimowicz, Kraków 1994, s. 159.

²⁸ R. Spencer, *The Truth About Mohammad: Founder of the World's Most Intolerant Religion*, Washington 2006, s. 165–166.

²⁹ A.H. al-Ghazali, *Ihja' 'ulum al-din*, Beirut 1417/1996, t. 4, s. 115.

Prawie każdy rodzaj mądrości odsyła do pytania, w jaki sposób można być pewnym, że — jak ujął to Platon — ktoś znajduje się na drodze do prawdy. Ponieważ nie ma tu jednoznacznego, obiektywnego i racjonalnego kryterium, często próbuje się wskazywać na określony psychologiczny „znak prawdy”. Zgodnie z klasyczną myślą grecką jest to miłość lub zdziwienie; chrześcijaństwo mówi raczej tylko o miłości; a w myśl mądrości islamu chodzi tu o lęk. Islam opiera się na uczuciu strachu, ale strach nie wynika z ignorancji, przeciwnie — jego źródłem jest wiedza i jako taki stanowi on właśnie „znak wiedzy”. Innymi słowy, kto wie, ten lęka się. Dlatego Koran (Stworzyciel/*Fatir*; 35:28) mówi: „Zaprawdę, jedynie (należyście) obawiają się Allaha spośród Jego sług ci, którym została dana wiedza”.

Uzucie towarzyszące zdobywaniu wiedzy nie ma w islamie charakteru niedojrzałego lub urojonego strachu czy przemocy, jest to raczej racjonalny strach, który wyłania się z oczekiwania na potencjalne, przyszłe niebezpieczeństwo. Racjonalny strach nie jest związany z aktem terroru, ponieważ naturę tego pierwszego można określić jako „wiedzę predykcijną” odnoszącą się do możliwego zagrożenia i mającą zawsze charakter indywidualny (czyli nie społeczny), podczas gdy ten drugi nie ma związku z wiedzą, dotyczy zagrożenia aktualnego i jest społeczny.

Bibliografia

- al-Andulusi A.H., *Tafsir al-bahri al-muhit*, Abd al-Mawjūd, A. Muavvadh (eds.), Beirut 2010, t. 1–9.
- Arystoteles, *Metafizyka*, t. 1, tłum. T. Żeleźnik, M.A. Krąpiec, A. Młynarczyk (oprac.), A. Młynarczyk (red.), Lublin 1996.
- al-Asz‘ari A.H. ‘A., *Makalat al-Islamijjin ła ihtilaf al-musallin*, Beirut-Sajda 1411/1990, t. 1–2.
- Bain A., *The Emotions and the Will*, wyd. 3, New York 1876.
- Bray Ch., *Christianity: Viewed in the Light of Our Present Knowledge and Moral Sense*, London 1876.
- Colucci F.P., *Common Sense*, [w:] *Encyclopedia of Critical Psychology*, T. Teo (ed.), New York-Heidelberg 2014, s. 267–271.
- Darwin Ch., *Wyraz uczuć u człowieka i zwierząt*, tłum. K. Dobrski, Warszawa 1873.
- al-Ghazali A.H., *Ihja’ ‘ulum al-din*, Beirut 1417/1996, t. 1–5.
- Hall M.P., *The Wisdom of the Knowing Ones: Gnosticism, the Key to Esoteric Christianity*, Los Angeles 2000.
- al-Hazin A.D. ‘A. b. M., *Tafsir al-Hazin: Lubab al-ta’wil fi ma‘ani al-ta’wil*, A.M. ‘Ali Szahin (ed.), Beirut 1425/2004, t. 1–4.
- Hodgson M., *The Venture of Islam*, Chicago-London 1977, t. 1–3.
- Hood R.W., Hill P.C., Spilka B., *The Psychology of Religion: An Empirical Approach*, wyd. 4, New York-London 2009.
- Ibn Abi Hatim M. b. I. R., *Tafsir al-Qur’an al-Azim musnadan ‘an rasulilla ła al-sahabe ła al-tabi‘in*, Rijad 1417/1997, t. 1–10.
- Ibn al-‘Arabi A.B.M., *Kitab al-‘awasim min al-qawasim*, ‘A. Talibi (ed.), Kair 1394/1974.
- Ibn Tajmijja, *Tafsir al-Kabir*, A. Umeyre (ed.), Beirut 1408/1988, t. 1–7.

- Jonas H., *Religia gnozy*, tłum. M. Klimowicz, Kraków 1994.
- Lake K., *The earlier epistles of St. Paul: Their Motive and Origin*, London 1911.
- Newman J.H., *O rozwoju doktryny chrześcijańskiej*, tłum. J.W. Zielińska, Warszawa 1957.
- Peters F.E., *Greek Philosophical Terms: A Historical Lexicon*, New York-London 1967.
- Platon, *Fedon*, tłum. W. Witwicki, [w:] Platon, *Dialogi*, Warszawa 1993.
- Platon, *Menon*, tłum. W. Witwicki, [w:] Platon, *Dialogi*, Warszawa 1993.
- Plutarch, *Moralia. Wybór pism filozoficzno-moralnych*, tłum. Z. Abramowiczówna, Wrocław 1954.
- al-Qattan M., *Tarih taszri' al-Islami: al-Taszri' la al-fikh*, Rijad 1417/1996.
- Roberts E.J., *Plato's View of the Soul*, „Mind: New Series” 14 (1905), s. 371–389.
- Robertson J.M., *Pagan Christ: Studies in Comparative Hierology*, wyd. 2, London 1911.
- Rödl S., *Self-Consciousness*, Cambridge-London 2007.
- Schacht J., *The Origins of Muhammadan Jurisprudence*, Oxford 1979.
- Spencer R., *The Truth About Mohammad: Founder of the World's Most Intolerant Religion*, Washington 2006.
- al-Szahrastani A.F.M., *Al-Milal wa al-nihal*, A.F. Muhammed (ed.), Beirut 1413/1992, t. 1–3.
- Thiel U., *The Early Modern Subject: Self-Consciousness and Identity from Descartes to Hume*, Oxford-New York 2011.
- Titchener E.B., *An Outline of Psychology*, London-New York 1907.
- Wundt W., *Outlines of Psychology*, tłum. C.H. Judd, wyd. 2, Leipzig-London-New York 1902.
- al-Zamachszari Dż.A.K., *al-Keszszaf 'an haka'ik ghawamid al-tanzil wa 'ujun al-akawil fi wudzu al-ta'wii*, A.A. Abdulmejdżud, A.M. Muallaz (ed.), Rijad 1418/1998, t. 1–6.

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

Hobbes bez Schmitta. Suwerenność, prawa człowieka a porównawcza teologia polityczna

Hobbes Beyond Schmitt: Sovereignty, Human Rights, and Comparative Political Theology

Abstract: The paper is a contribution to discussions about prospects of reaffirmation of the ontological-political interpretation of Hobbes's thought advised in the mid-twentieth century by Leo Strauss and C.B. Macpherson. The paper begins with an outline of the main avenues and lines of contention and division within contemporary Hobbes studies, constituted as examples of the "definitive rejection" of Strauss's and Macpherson's interpretations. In the second part, there are discussed some issues in detail that help us to define the meaning of the political ontology in Hobbes's thought as determined by the pair of oppositions "juridical (negative) power" — "ontological-generative (positive) power". In the third and fourth parts there are considered two main aspects and implications of the Hobbesian theory of sovereignty, as well as the current debates around it (launched mainly as a result of inspiration by Carl Schmitt's reading of the theory): firstly, the doctrine of an exception/state of emergency in relation to the idea of citizenship and human rights, and, secondly, metaphysical-political and theological-political, justifications of the "monistic" authority of the absolute power juxtaposed against a pluralist and democratic (republican), and at the same time a-secular and cross-religious-comparative considerations of sovereignty of the "people" (as a "multitude"). As a result of the proposed analyzes and reflections, the religious and theological foundations (considered through comparative studies on the doctrines and traditions of three monotheistic religions) are highlighted for questioning the "essentialist" approach to the "fetishism" of sovereignty in the most influential doctrines from Schmitt to Morgenthau and Hinsley.

Keywords: C.B. Macpherson, Leo Strauss, Thomas Hobbes, sovereignty, political ontology, political theology, comparative intercultural philosophy

Tekst stanowi przyczynek do dyskusji nad próbami reafirmacji ontologiczno-politycznej interpretacji myśli Hobbesa zaprezentowanej w połowie dwudziestego wieku przez Leo Straussa i C.B. Macphersona. Przeważająca część badań i publikacji na temat autora „Lewiatana” w okresie ostatnich dekad dwudziestego wieku — pokrywająca się z procesem wypierania perspektywy interpretacyjnej zaprezentowanej przez obydwu tych autorów na rzecz nowych ujęć — cechuje się brakiem zadowalającego ujęcia relacji teorii władzy Hobbesa do nowożytnej idei praw naturalnych lub odmową zajęcia się tym problemem w ogóle. Rosnąca od końca dwudziestego wieku liczba przedsięwzięć badawczych coraz częściej potwierdza trafność podejścia zaprezentowanego przez Straussa i Macphersona, zgodnie z którym Hobbesowska teoria władzy (mocy) i praw jest raczej głęboko zakorzeniona w dokonanych przez tego autora moralnych, społecznych i ekonomicznych analizach państwa i polityki (w ramach zjawiska, które możemy nazwać pozytywną suwerennością), niż wyraźna z jego rzekomo legalistyczno-ideologicznej teorii rządu i zobowiązań politycznych (negatywno-regulatywne ujęcie suwerenności). Tekst przedstawia na początku zarys głównych dróg i linii sporów oraz podziałów w ramach współczesnych badań nad Hobbesem, realizowanych jako przykłady „definitywnego odrzucenia” wykładni oferowanej przez Straussa i Macphersona. W drugiej części omawiane są szczególne ontologii politycznej w myśli Hobbesa. Część trzecia i czwarta rozważa dwa główne aspekty oraz implikacje rozwijanej przez niego teorii suwerenności, a także bieżących dyskusji wokół niej (realizowanych głównie jako rezultat inspiracji myślą Carla Schmitta): pojęcia wyjątku/stanu nadzwyczajnego w odniesieniu do koncepcji obywatelstwa i praw człowieka oraz metafizyczno-teologiczno-politycznej, „monistycznej” sankcji władzy absolutnej w związku z pytaniem o pluralistyczną i demokratyczną (republikańską) suwerenność „ludu” (jako „wielości”).

Przeprowadzone przez Straussa i Macphersona badania nad myślą polityczną Hobbesa pozwalają nam — lepiej niż inne interpretacje — uchwycić znaczenie liberalizmu i demokracji liberalnej jako określonego pod względem historycznym, ideologicznym i teoretycznym projektu ustanawiania ontologii politycznej. Analizy ontologiczno-politycznych aspektów *Lewiatana* czy *De Cive* należy uznać za główne składowe dzieł obydwu tych autorów, które odróżniają je w zasadniczy sposób — czyniąc je jednocześnie trafnymi, potwierdzanymi w toku szczegółowych analiz, i wymagającymi reafirmacji — perspektyw we współczesnych studiach hobbesowskich. W obrębie całego tego obszaru badań można wyróżnić dwa dominujące nurty, ukształtowane w znacznej mierze jako próba zastąpienia i wyparcia dorobku wspomnianych myślicieli¹. Pierwszy z nich, zainicjowany i reprezentowany głównie

¹ K. Thomas, *The Social Origins of Hobbes' Political Thought*, [w:] *Hobbes Studies*, K. Brown (ed.), Cambridge 1965, s. 185–236; I. Berlin, *Hobbes, Locke and Professor Macpherson*, „Political Quarterly” 35 (1964), s. 444–468; R. Tuck, *Hobbes*, Oxford 1989, s. 100–103; A. Ryan, *Hobbes and Individualism*, [w:] *Perspectives on Thomas Hobbes*, G.A.J. Rogers, A. Ryan (eds.), Oxford 1988, s. 81–106; Q. Skinner, *Reason and Rhetoric in the Philosophy of Hobbes*, Cambridge 1996, s. 217; A.P. Martinich, *Thomas Hobbes*, New York 1997, s. 148; R. Hillyer, *Keith Thomas' 'Definitive Refutation' of C. B. Macpherson: Revisiting 'The Social Origins of Hobbes' Political Thought*, „Hobbes Studies” 15 (2002), s. 32–44; M. Bray, *Macpherson Restored? Hobbes and the Question of Social Origin*, „History of Political Thought” 28 (2007), s. 56–90; G. Yerby, *People and Parliament: Representative Rights*

przez Quentina Skinnera i badaczy związanych z założoną przez niego szkołą historiografii idei z Cambridge² skupia się na kontekstach historyczno-politycznych i teoretycznych debatach na temat kompetencji władzy królewskiej oraz wolności republikańskiej, w których Hobbes uczestniczył i na bieg których w dużej mierze wpływał. W ramach drugiego z nich prowadzone są bio-polityczne badania nad ontologią suwerenności skupione na autonomii i uprawnieniach jednostek „wrzucanych” pomiędzy stan natury i stan polityczny (jako głównych autorów tej orientacji można wskazać między innymi Michela Foucaulta, Giorgia Agambena, Antonia Negriego czy Roberto Esposito, do pewnego stopnia również Jacques’a Derridę oraz Achille Mbembe).

Przedsięwzięcie historiograficzne Skinnera — obejmujące „hermeneutykę” humanistycznych i republikańskich kontekstów kształtowania się idei racjonalności w polityce oraz jej moralnych i politycznych konsekwencji, problem retoryki, czynniki historyczne i ideologiczne wpływające na myśl polityczną, a przede wszystkim analiza konfliktu między dwoma różnymi ujęciami pojęcia wolności: klasycznym — republikańskim i nowożytnym — liberalnym — jest bez wątpienia imponujące i odegrało ogromną rolę w postępie w badaniach nad dorobkiem Hobbesa. Jednocześnie coraz częściej pojawiają się argumenty wskazujące, że nie jest ono wystarczające do właściwego wyodrębnienia i poddania krytycznej analizie filozoficznego rdzenia całej jego koncepcji³. Owa ułomność jest jednak tak naprawdę wpisana jako istotny, wewnętrzny, komponent spójnej, integralnej i konsekwentnie realizowanej

and the English Revolution, Basingstoke 2008, s. 55–57, 265–268; M. Turowski, *C.B. Macpherson: „indywidualizm posiadaczy” a dylematy współczesnej ontologii politycznej*, Wrocław 2014, s. 68–94; H. Breakey, *C. B. Macpherson, “The Political Theory of Possessive Individualism: Hobbes to Locke”*, [w:] *The Oxford Handbook of Classics in Contemporary Political Theory*, J.T. Levy (ed.), online edn, Oxford Academic, 10 Dec. 2015; T. Mastnak, *Making History: The Politics of Hobbes’s*, [w:] *The Oxford Handbook of Hobbes*, A.P. Martinich, K. Hoekstra (eds.), Oxford 2016, s. 575–602; L. Ward, *Equity and Political Economy in Thomas Hobbes*, „American Journal of Political Science” 64 (2020), s. 823–835; L. Ribarević, *Political Economy in Leviathan: Hobbes, Macpherson and Strpić*, „Politička misao: časopis za politologiju / Croatian Political Science Review” 57 (2020), s. 127–148; E. Curran, *The Strength and Significance of Subjects’ Rights in Leviathan*, [w:] *A Companion to Hobbes*, M.P. Adams (ed.), Hoboken 2021, s. 228–230; K.M. Robiadek, *Introduction to Research Symposium on Political Economy*, „Hobbes Studies” 34 (2021), s. 3–8; D.L. Williams, *Hobbes on Wealth, Poverty, and Economic Inequality*, „Hobbes Studies” 34 (2021), s. 9–57; A.M. Hillani, *Hobbes Among the Savages: Politics, War, and Enmity in the So-called State of Nature*, „Hobbes Studies” 30 (2023), s. 97–121.

² J. Tully, *The Possessive Individualism Thesis: A Reconsideration in the Light of Recent Scholarship*, [w:] *Democracy and Possessive Individualism: The Intellectual Legacy of C.B. Macpherson*, New York 1993, s. 19–44; M. Bray, *Macpherson Restored?*, s. 57–58; J. Townshend, *C. B. Macpherson and the Problem of Liberal Democracy*, Edinburgh 2000, s. 8, 43, 86; N. Wood, *Reflections on Political Theory: A Voice of Reason from the Past*, Basingstoke 2002, s. 91–113, 115–131, 155–164; J. Vincent, *Concepts et contextes de l’histoire intellectuelle britannique: l’École de Cambridge’ à l’épreuve*, „Revue d’histoire moderne et contemporaine” 50 (2003), s. 187–207; R. Major, *The Cambridge School and Leo Strauss: Texts and Context of American Political Science*, „Political Research Quarterly” 58 (2005), s. 477–485; P. Koikkalainen, *Contextualist Dilemmas: Methodology of the History of Political Theory in Two Stages*, „History of European Ideas” 37 (2011), s. 315–324; R. Whatmore, *The History of Political Thought: A Very Short Introduction*, Oxford 2022, s. 61–66.

³ A. Blau, *Methodologies of Interpreting Hobbes: Historical and Philosophical*, [w:] *Interpreting Hobbes’s Political Philosophy*, S.A. Lloyd (ed.), Cambridge 2019, s. 10–28.

antyesencjalistycznej i anty(post)fundacjonalistycznej (a zatem i w dużej mierze „antyfilozoficznej”) metodologii nowego historycyzmu, którą posługuje się i jednocześnie rozwija ze swojej strony Skinner⁴. Jako taka ma ona zatem charakter rozmyślny — programowy i systematyczny⁵. Jednak na jakim gruncie — możemy zapytać, zainspirowani uwagami jednego z krytyków Skinnera — „za coś niedopuszczalnego należy uznać... traktowanie dzieł na temat teorii polityki napisanych w przeszłości jako biorących udział w odwiecznych, filozoficznych debatach”⁶, szczególnie jeśli bada się je jako głęboko zakorzenione w konkretnych historycznych okolicznościach natury społecznej, politycznej, kulturowej, ekonomicznej i intelektualnej (ideowej) oraz bezpośrednio z nich wynikające?

Perspektywa biopolityczna we współczesnych studiach nad Hobbesem zajmuje się ideą oraz procesem narodzin politycznej nowoczesności (w tym myśli politycznej, teorii państwa, koncepcji suwerenności oraz problemu władzy). *Lewiatan* uznawany jest tutaj za jeden z najznamienszych wyrazów i manifestacji tej tendencji.

⁴ Q. Skinner, *Visions of Politics. Volume 1: Regarding Method*, Cambridge 2002, s. 57–89; J.V. Femia, *An Historicist Critique of ‘Revisionist’ Methods for Studying the History of Ideas*, [w:] *Meaning and Context: Quentin Skinner and his Critics*, J. Tully (ed.), Princeton 1988, s. 156–175; R.H. Wells, G. Burgess, R. Wymer (eds.), *Introduction*, [w:] *Neo-Historicism: Studies in Renaissance Literature, History and Politics*, R.H. Wells, G. Burgess, R. Wymer, Cambridge 2000, s. 1–28; J.H. Zammito, *Rorty, ‘Historicism’ and the Practice of History: A Polemic*, „Rethinking History” 10 (2006), s. 9–47; R. Major, *The Cambridge School and Leo Strauss*; J. Maynard, *Literary Intention, Literary Interpretation, and Readers*, Peterborough 2009, s. 218; P.R. DeHart, *Political Philosophy after the Collapse of Classical, Epistemic Foundationalism*, [w:] *Reason, Revelation, and the Civic Order: Political Philosophy and the Claims of Faith*, P.R. DeHart, C. Holloway (eds.), De Kalb 2014, s. 34–38; M.P. Thompson, *Michael Oakeshott and the Cambridge School on the History of Political Thought*, Abingdon 2019, s. 82–126.

⁵ Projekt Skinnera jest krytykowany i kwestionowany zarówno z punktu widzenia jego „treści” (wartości merytorycznej, problemowej podejmowanych w jego ramach studiów i analiz historycznych), jak i założeń metodologicznych, które są tutaj wykorzystywane, rozwijane i udoskonalane. Obecnie, w trzeciej dekadzie XXI wieku, wydaje się, że nie odgrywa on już tak dużej (wręcz dominującej) i awangardowej roli w historiografii nowożytniej myśli politycznej jak w drugiej połowie XX oraz na przełomie XX i XXI wieku (M. Goodhart, *Theory in Practice: Quentin Skinner’s Hobbes, Reconsidered*, „The Review of Politics” 62 (2000), s. 531–561; M.H. Kramer, *Freedom, Unfreedom and Skinner’s Hobbes*, „The Journal of Political Philosophy” 9 (2001), s. 204–216; I. Shapiro, *Realism in the Study of the History of Ideas*, „History of Political Thought” 3 (1982), s. 535–578; I. Shapiro, *Political Criticism*, Oxford 1990, s. 166–203; I. Shapiro, *The Flight From Reality in the Human Sciences*, Princeton 2005, s. 6–8; 35–36; 167–170; I. Shapiro, *Reflections on Skinner and Pettit*, „Hobbes Studies” 22 (2009), s. 185–191; R. Lamb, *Quentin Skinner’s Revised Historical Contextualism: A Critique*, „History of the Human Sciences” 2 (2009), s. 51–73; P. Zagorin, *Hobbes and the Law of Nature*, Princeton 2009, s. 66–98; T.H. Miller, *Mortal Gods: Science, Politics, and the Humanist Ambitions of Thomas Hobbes*, University Park 2011, s. 115–135; D.J. Kapust, B.P. Turner, *Democratized Gentlemen and the Lust for Mastery: Status, Ambition, and the Language of Liberty in Hobbes’s Political Thought*, „Political Theory” 41 (2013), s. 648–675; R. Douglass, *Thomas Hobbes’s Changing Accounts of Liberty and Challenge to Republicanism*, „History of Political Thought” 36 (2015), s. 281–309; D. Boucher, *Appropriating Hobbes: Legacies in Political, Legal, and International Thought*, Oxford 2018, s. 50–88. Nie oznacza to oczywiście odmowy uznania czy podważenia lub unieważnienia znaczenia oraz bezprecedensowego charakteru dokonań i ustaleń dorobku samego Skinnera oraz całej „szkoły z Cambridge” (a także badaczy nawiązujących mniej lub bardziej systematycznie i ściśle do tej perspektywy metodologicznej) zarówno dla „historii powszechnej” ogólnie, jak i studiów nad Hobbesem w szczególności.

⁶ R. Lamb, *Quentin Skinner’s Revised Historical Contextualism*, s. 51.

Główni przedstawiciele tego nurtu rozwijają własne ujęcia biopolitycznej ontologii suwerenności, które są niekiedy niezależne, znacznie różniące się, trwające w konflikcie i napięciu, a niekiedy wręcz stojące wzajemnie do siebie w jednoznacznej opozycji. Wszystkie one rozpoczynają się lub zawierają w sobie jako istotny komponent badania nad myślą Hobbesa, które z kolei zainspirowane są w znacznym stopniu — traktowanymi tu wręcz jako kanoniczne — odczytaniem i interpretacją jego dzieła zaproponowanymi przez Carla Schmitta. Jednocześnie możemy tu wskazać bliskie podobieństwa i zależności między tym projektem, a przedsięwzięciem realizowanym przez Skinnera, co ma miejsce przede wszystkim w przypadku Michela Foucaulta⁷. Myśliciele przynależący do tej orientacji starają się wychwycić różne wymiary relacji i powiązań pomiędzy stanem natury a stanem politycznym (społecznym) wraz z ich licznymi implikacjami i konsekwencjami dla pojęć takich jak obywatelstwo czy prawa człowieka, a także dla zrozumienia idei i praktyki suwerennej władzy⁸. Hobbes jest tutaj przywoływany jako źródło nowożytnego/nowoczesnego podejścia do domeny polityki i polityczności, a nawet jako „ojciec filozofii politycznej” jako takiej, ponieważ projekt jego nastawiony jest na zdefiniowanie, rozwinięcie oraz obronę „dyskursu filozoficzno-jurydycznego”, paradygmatycznego przykładu chęci zachowania języka praw i uprawnień jako macierzy eksplanacyjnej ogółu relacji społecznych⁹. Jak jednak pokazują interpretacje filozofii Hobbesa zaproponowane zarówno przez Straussa, jak i Macphersona, doktryna wyłożona szczególnie w *Leviatanie* — przede wszystkim zaprezentowana tam teoria suwerenności — powinna być odczytana (przeciwie do linii argumentacyjnej rozwijanej od Schmitta do Agambena) jako ontologiczna, a nie ściśle prawnicza (jurydyczna).

Paradoksalnie, ontologia liberalizmu i liberalnej demokracji w jej wersji ustanowionej przez Hobbesa i studiowanej przez Straussa i Macphersona (i idea ontologii politycznej samej w sobie) może być wyrażona wyjątkowo precyzyjnie i „skutecznie” za pomocą języka, którym posługuje się Foucault. Według takiego jej sformułowana odnosi się ona do procesu produkcji/generowania/wytwarzania jednostek (podmiotów) w przestrzeni politycznej wraz z relacjami władzy, którym one podlegają, co należy odróżnić od takich funkcji suwerenności, które wykładane są wyłącznie w kategoriach legalistycznych/prawniczych, gdzie zwraca się uwagę i legitymizuje jednocześnie, fakt uprzedniego istnienia jednostek (podmiotów politycznych) wraz z ich wolnościami (prawami naturalnymi), które podlegają „przejrzystej”, neutralnej i obiektywnej ochronie ze strony systemu prawnego. W obrębie „teorii jurydycznej”

⁷ J. Tully, *The Pen is a Mighty Sword: Quentin Skinner's Analysis of Politics*, „British Journal of Political Science” 13 (1983), s. 489–509; J. Tully, *The Possessive Individualism Thesis*, s. 26, 33, 38–39; N. Vucina, C. Drejer, P. Triantafyllou, *Histories and freedom of the present: Foucault and Skinner*, „History of the Human Sciences” 24 (2011), s. 124–141; V. Helmisaari, *Thomas Hobbes and Contemporary Italian Thinkers: Permanent War in Giorgio Agamben, Roberto Esposito and Antonio Negri*, Helsinki 2020.

⁸ J. Loxley, *'Not Sure of Safety': Hobbes and Exile*, [w:] *Literatures of Exile in the English Revolution and its Aftermath, 1640–1690*, Ph. Major (ed.), Farnham 2010, s. 133–152; B.A. Popp-Madsen, *The Nature of the State of Nature: Hobbes, Sovereignty and Biopolitics*, „Tidsskriftet Politik” 17 (2014), s. 49–56; Ch. Mills, *Biopolitics*, Abingdon 2017, s. 39–40, 116–119.

⁹ J. Loxley, *'Not Sure of Safety'*, s. 135; M. Foucault, *Trzeba bronić społeczeństwa. Wykłady w Collège de France, 1975–1976*, tłum. M. Kowalska, Warszawa 1998, s. 93–117.

władza/moc polityczna próbuje jawić się jako zjawisko jednoznacznie „negatywne”, to znaczy manifestujące i spełniające się jedynie w formie zakazów i sankcji nakładanych na istniejące już uprzednio „zdolności” i interesy (ochrona i gwarancja wolności i mocy). Jednak, jak przedstawia to Foucault, w rzeczywistości jest ona częścią „gry interesów” (w której obrębie odbywa się pozytywne-generatywne „wytworzenie” mocy) — jednym z wielu, choć wyróżnionym i o krytycznym charakterze, współistniejących autorytetów i „sektorów” — a nie zewnętrznym kryterium rozstrzygania o konsekwencjach wzajemnej zgodności lub niezgodności konkretnych „wewnętrznych” interesów/sił/nacisków:

Przynajmniej w naszym społeczeństwie ogólną formą możliwości zaakceptowania władzy jest jej pojmowanie jako czystego ograniczenia wolności. Istnieje być może po temu racja historyczna. Wielkie instytucje władzy rozwinięte w średniowieczu — monarchia, aparaty państwowe — wydoły się z tła mnogich, już istniejących władz, w pewnym stopniu im na przekór: władz topornych, powikłanych, konfliktowych, związanych z bezpośrednim lub pośrednim władaniem ziemią, posiadaniem wojsk, pańszczyzną, senioratem i wasalstwem. Jeśli wspomniane instytucje mogły się na nich zaszczyć, jeśli zdołały, wykorzystując rozmaite taktyczne sojusze, uzyskać akceptację, to dlatego, że uchodziły za instancje regulujące, rozsądające, ustanawiały pośród tamtych władz porządek, powściągały je oraz dokonywały podziału według ustalonych granic i hierarchii. Stojąc oko w oko z licznymi ścierającymi się potęgami, wielkie formy władzy działały ponad tymi różnorodnymi prawami jako prawna zasada o potrójnym charakterze: konstytuowały się jako jednolita całość, utożsamiały własną wolę z prawem i realizowały się za pośrednictwem mechanizmów zakazu i sankcji. Formuła *pax et iustitia* oznacza — w funkcji, do jakiej pretenduje — pokój równoznaczny metodzie zawieszenia prywatnego rozstrzygnięcia sporów. W rozwoju instytucji monarchicznej chodziło z pewnością o coś całkiem innego niż o prosty i nieskażony gmach jurysdykcji. Taki był wszakże język władzy, tak sama siebie przedstawiała i takie o niej świadectwo dawała wszelka teoria prawa publicznego stworzona w średniowieczu lub odtworzona na podstawie prawa rzymskiego. Prawo nie było po prostu orężem zręcznie używanym przez monarchów; dla ustroju monarchicznego było ono sposobem manifestowania się i formą umożliwiającą jego akceptację. Od średniowiecza począwszy sprawowanie władzy w społeczeństwach zachodnich wyraża się niezmiennie poprzez prawo. Zgodnie z tradycją sięgającą XVII czy XIX wieku przyzwyczailiśmy się do sytuowania monarchicznej władzy absolutnej po stronie bezprawia i siebiepaństwa, nadużyć, kaprysu, łaski, przywilejów i wyjątków oraz opartego na tradycji utrzymywania stanu faktycznego. Zapominamy jednak przy tym o podstawowym rysie historycznym, o tym mianowicie, że monarchie zachodnie powstały jako systemy prawne, że znajdowały odbicie w teoriach prawa i swoje mechanizmy władzy uruchamiały pod postacią prawa¹⁰.

W narracji przedstawionej przez Foucaulta ta kreatywna, sprawcza „suwerenność” przybiera stopniowo — w historii — charakter techniki, normalizacji i kontroli rozumianej jako władza (oraz wiedza) biologiczna, władza nad życiem, biologią (biowładza) człowieka (obywatela). Odnosi się ona do dziedzin tak (wydawałoby się) różnych od siebie, niezwiązanych z sobą, jak seksualność, demografia, rasizm oraz kapitalizm i kapitalistyczny neoliberalizm. Wykazanie możliwości i celowości przeprowadzenia syntezy powyższych „elementów dyskursywnych” — oprócz samego projektu badania genealogii nowoczesności przez Foucaulta — dokonuje się też w obrębie koncepcji posesywnego indywidualizmu jako narzędzia rekonstrukcji ideologii liberalizmu (ale też jej ewentualnej obrony lub — tak jak w przypadku Straussa — odrzucenia wartości liberalnych). Władza wraz z właściwymi jej

¹⁰ M. Foucault, *Historia seksualności*, tłum. B. Banasiak, T. Komendant, K. Matuszewski, Warszawa 1995, s. 79–80.

uprawnieniami oraz suwerennością „wytwarza” obywateli, jednostki, pojedyncze osoby — elementy „ontologii politycznej”, której głównym motywem jest nastawienie na nabywanie (*acquisitive*) oraz posiadanie (*possessive*) w ramach konstrukcji oraz technologii walk o władzę dokonujących się zawsze w warunkach nieograniczonej i niekontrolowanej niestabilności¹¹.

Pojęcie wytwarzania zawarte w powyższej definicji „ontologii władzy/mocy” z jednej strony odnosi się do zjawiska produkcji/fabrykowania polityki i polityczności, a z drugiej dowodzi, że ma ono zawsze wewnętrznie otwarty, dynamiczny i „ontologicznie chwiejny” charakter. Aparat władzy państwowej, „decydowanie” oraz suwerenność (wraz z wszelkim ujęciem i przejawem porządku politycznego) powinny być ujmowane wspólnie (a nie w zderzeniu) z pojęciami takimi jak prawa, wolności czy sprawiedliwość¹² (które z kolei nie poddają się prostemu i jednoznacznemu przeciwstawieniu obywatelsko-republikańskim cnotom, dobremu życiu i wolności pozytywnej, jak wymaga tego rozwijany między innymi w myśl postulatów metodologicznych „szkoły z Cambridge”, paradygmat „momentu makiawelowskiego”¹³). Jurydyczna i legalistyczna interpretacja koncepcji Hobbesa zaproponowana przez Schmitta pełni rolę konstytutywnej dla przeważającej części postfundamentalistycznych (czyli anty-ontologicznych) projektów rozwijanych w ramach współczesnej filozofii politycznej¹⁴. W obrębie wyznaczonych powyżej ram teoretycznych jawi się ona jednak (być może wbrew intencjom tego autora, a z pewnością przeciwko temu, co postulują jego kontynuatorzy ze szkoły biopolitycznej), wraz z wynikającym z niej pojęciem polityczności opartym na seriach słynnych par dychotomii (wojna kontra agonizm, przyjaciel kontra wróg, suwerenność kontra bezdecyzyjność, wyjątek kontra norma, dyktatura kontra demokracja liberalna, ekonomia kontra polityka itp.) jako z istoty rozczarowująco schematyczna i statyczna. Na jej podstawie każda krytyka liberalizmu oraz liberalnej demokracji, i poszukiwanie „alternatyw” wobec nich, musi w nieunikniony sposób prowadzić do legitymizacji autorytaryzmu w jego poszczególnych postaciach (populistycznego, elitarystycznego czy personalistycznego).

W ramach prowizorycznej próby z jednej strony unieważnienia niektórych aspektów oraz konkretnych przykładów par opozycji przedstawionych przez Schmitta (a tym samym również do pewnego stopnia zakwestionowania roszczeń o oryginalności i przełomowości zainspirowanego jego dziełem „bio-politycznego antyfundamentalizmu”), a z drugiej dostarczenia alternatywnego rozumienia idei polityczności (wraz z wynikającymi z niej koncepcją oraz zakresem suwerenności), warto odwołać się do „sędziwych” już wskazówek dostarczonych przez Hannę Arendt w ramach jej

¹¹ M. Turowski, *Europocentryzm — technologia i ontologia kolonizacji: kilka uwag o liberalizmie, podboju, supremacji rasowej i niewolnictwie przez pryzmat tezy o indywidualizmie posesywnym Crowforda B. Macphersona*, „Nowa Krytyka” 26–27 (2011), s. 291–319.

¹² M. Vatter, *The Idea of Public Reason and the Reason of State: Schmitt and Rawls on the Political*, „Political Theory” 36 (2008), s. 239–271.

¹³ I. Shapiro, *Political Criticism*, s. 167–171; I. Shapiro, *The Flight from Reality in the Human Sciences*, s. 6–8; E. Andrew, *The Absence of Macpherson and Strauss in Pocock’s Machiavellian Moment*, „History of European Ideas” 43 (2017), s. 149; M. Turowski, *C.B. Macpherson*, s. 171–183.

¹⁴ O. Marchart, *Post-Foundational Political Thought: Political Difference in Nancy, Lefort, Badiou and Laclau*, Edinburgh 2007, s. 1–10, 35–60; M. Marder, *Groundless Existence: The Political Ontology of Carl Schmitt*, New York 2010, s. 6–7, 60–83, 176–178.

badania nad naturą nagiego człowieczeństwa, „wywłaszczenia” z obywatelstwa oraz praw do posiadania praw¹⁵. Za coś wyjątkowo kłopotliwego i jednocześnie prawdziwie niepokojącego należy uznać fakt, że znaczna część fundamentów i inspiracji współczesnej filozoficzno-politycznej wyobraźni związana jest z bezproblemowym i właściwie niekwestionowanym przywoływaniem wspólnie dorobku obydwu tych myślicieli. Jednym tchem wymieniani są: ta, która zaoferowała prawdopodobnie najdogłębszy i najbardziej dalekosiężny opis warunków „wytwarzania” czystych, nagich istot ludzkich pozbawionych własnego obywatelstwa oraz wszelkich praw i wolności, oraz ten, który z entuzjazmem podchodził do prawnych i politycznych (suwerennych) aktów ustanawiania precyzyjnej legislacji, zasad, kryteriów i regulacji dotyczącej tego wywłaszczenia definiowanego przez niego jako „konstytucja wolności na całe wieki” w imię „ochrony i czystości krwi ludu”¹⁶, i kto jednocześnie był podziwiany i wychwalany przez jednego z największych (również konstytutywnych dla ruchu biopolitycznego) filozofów XX wieku:

Dzisiaj mogę jedynie powiedzieć Panu, że z wielką nadzieją liczę na Pańską współpracę, ponieważ niezbędne jest dokonanie tutaj całkowitej przebudowy, od środka, Wydziału Prawoznawstwa, zarówno od strony jego naukowej, jak i dydaktycznej administracji. Niestety, sytuację tutejszą należy uznać za pozbawioną potencjału. Coraz bardziej nagłaça wydaje się konieczność zgromadzenia energii duchowej, która będzie w stanie przetrzeć szlaki ku temu, co nadchodzi. Na dzisiaj kończę, przesyłając serdeczne pozdrowienia. Heil Hitler! Z poważaniem, Heidegger¹⁷.

Niestety, ci, którzy studiują Schmitta (a zatem również Heideggera), rzadko kiedy są w stanie wykroczyć poza takie rozumienie terminu „ontologia polityczna”, które dla identycznego kontekstu zaproponował Pierre Bourdieu¹⁸ i które można rozpoznać w powyższym cytacie¹⁹. Studia nad Hobbesem z perspektywy zaproponowanej przez Straussa i Macphersona odsłaniają zupełnie inne wymiary zjawisk i problemów analizowanych — również w tym samym kontekście — w związku z ich ontologiczno-politycznymi fundamentami, znaczeniem i implikacjami.

Obserwacje i analizy Arendt (której uwagi na temat teorii politycznej Hobbesa jako „formacyjnego” ideologa burżuazji również zresztą zostały uznane, przez tych samych badaczy i podczas tej samej „paradygmatycznej koniunktury”, za

¹⁵ H. Arendt, *Korzenie totalitaryzmu*, tłum. D. Grinberg, M. Szawiel, Warszawa 2008, s. 374–420; S. Benhabib, *Prawa innych. Przybysze, rezydenci i obywatele*, tłum. M. Filipczuk, Warszawa 2015, s. 59–79.

¹⁶ J.J. Bendersky, *Carl Schmitt: Theorist for the Reich*, Princeton 1983, s. 229; D. Di Cesare, *Heidegger and the Jews: The Black Notebooks*, Cambridge 2018, s. 110–115, 137; E.F. Isin, *Citizenship After Orientalism: An Unfinished Project*, „Citizenship Studies” 16 (2012), s. 563–572; E.F. Isin, B.S. Turner, *Investigating Citizenship: An Agenda for Citizenship Studies*, „Citizenship Studies” 11 (2007), s. 5–17.

¹⁷ M. Heidegger, *Heidegger and Schmitt: The Bottom Line (Letter to Carl Schmitt, Freiburg i. Br., August 22, 1933)*, „Telos” 72 (1987 [1933]), s. 132; D. Di Cesare, *Heidegger and the Jews*, s. 130.

¹⁸ P. Bourdieu, *The Political Ontology of Martin Heidegger*, Stanford 1991.

¹⁹ Malcolm Bull proponuje tezę, stanowiącą wariant tego rodzaju przekonania — budując stosowną argumentację na jej poparcie, gdzie omawia stanowiska między innymi Derridy, Nancy’ego i Agambena — że: „w odpowiedzi na nihilizm zarówno Nietzsche, jak i Heidegger opierają się na tym, co prawdopodobnie stanowi centralną zasadę faszyzmu we wszystkich jego formach — idei, że ostatecznym źródłem sensu są konkretne ludzkie ekologie” (M. Bull, *Anti-Nietzsche*, London 2011, s. 101); zob. także *ibidem*, s. 101–126; zob. jednak P. Dews, *Nietzsche for Losers?*, „New Left Review” 86 (2014), s. 106–110.

wymagające kategorycznego, „definitywnego odrzucenia” na równi z tezami Straussa i Macphersona²⁰) okazują się o wiele bardziej nieszablone i odkrywcze niż oferuje to większość prac podejmowanych w ramach osi „Schmitt-Agamben”. Porównajmy na przykład typową narrację odnoszącą się do „patosu suwerenności” ujawniającej się w aktach decyzyjnego odwołania obowiązujących norm i wprowadzenia stanu nadzwyczajnego z dokonaną przez Arendt analizą faktycznego, związanego z działalnością nie tak bardzo „wzniosłego” „stanu wyjątku” dokonującego „wielkiej szkody wyrządzonej państwom narodowym wskutek napływu setek tysięcy bezpaństwowców” dokładnie w chwili (oraz jako jej konsekwencja), gdy dokonane zostało „zniesienie prawa do azylu, jedyne prawa, które kiedykolwiek funkcjonowało jako symbol praw człowieka w dziedzinie stosunków międzynarodowych”. Zdaniem Arendt w wyniku „suwerennej decyzji” w (i o) stanie nadzwyczajnym doszło tutaj do zawieszenia — a w efekcie to skutecznej likwidacji — „długich i uświęconych tradycją dziejów” instytucji azylu, która funkcjonowała w ramach życia politycznego i od samego początku stanowiła jego zasadniczą część. Konstrukcja ta została powołana w celu ochrony tych, którzy — w wyniku okoliczności i procesów „na które nie mieli żadnego wpływu” — stali się wykluczeni ze swoich rdzennych, prawnych (ale też społecznych, politycznych i ekonomicznych) systemów normatywnych i stali się zmuszeni do poszukiwania ratunku (w sanktuariach, które źródłowo pełniły taką właśnie funkcję) jako uchodźcy, wyklęci i wydaleny ze swoich ziem. Cały ten system, funkcjonujący jeszcze w średniowieczu, a także na początku nowoczesności europejskiej według formuły *quid quid est in territorio est de territorio* („Kto znajduje się na danym terytorium, ten jest z tego terytorium”, czyli każda osoba, która znajduje się na terytorium danego państwa podlega jego prawodawstwu) jako podstawy wzajemnych, dwustronnych relacji i umów międzypaństwowych, w okresie formowania się silnych państw narodowych z ich „zdyscyplinowaną” oraz „dyscyplinującą” organizacją, instytucjami, biurokracją i scentralizowanym prawem, stopniowo zaczął tracić swoje uznanie i opartą na nim legitymizację. I choć formalnie wciąż jeszcze on istniał zarówno w epoce „długiego wieku dziewiętnastego”, jak i „krótkiego wieku dwudziestego”, to pojawiało się coraz więcej argumentów wskazujących na jego nieistotność i niestosowność, szczególnie w obliczu tworzenia się i umacniania współczesnego systemu międzynarodowych (międzypaństwowych, jak i w ramach systemów regionalnych) stosunków, sojuszy, rywalizacji oraz konfliktów. Chociaż samo prawo do azylu jako konstrukcja prawna nadal jeszcze obowiązywało, a nawet w niektórych konkretnych, wyjątkowych przypadkach przetrwało obydwie wojny światowe, to coraz częstsze stawało się towarzyszące mu poczucie anachronizmu i przekonanie, że stoi ono w sprzeczności z faktycznymi i ujętymi w standardach prawodawczych prawami państw suwerennych²¹. „Niestabilność” i „kruchość” systemu prawa do azylu w świecie *Realpolitik* jest dzielona — również pod względem swojego losu i wynikających z tego konsekwencji — z prawami człowieka z ich

²⁰ K. Thomas, *The Social Origins of Hobbes' Political Thought*, s. 185; J.J. Hamilton, *The Social Context of Hobbes's Political Thought*, „Modern Intellectual History” 11 (2014), s. 1–2; K. Hiruta, *Hannah Arendt, Liberalism, and Freedom from Politics*, [w:] *Arendt on Freedom, Liberation, and Revolution*, Cham 2019, s. 28–30.

²¹ H. Arendt, *Korzenie totalitaryzmu*, s. 391–392.

istnieniem „niejako w cieniu” i nigdy jako coś więcej niż „rodzaj apelu w pojedynczych wyjątkowych sprawach, gdy nie wystarczały normalne instytucje prawne”²².

Arendt, na podstawie zrekonstruowanego powyżej wywodu, opowiada się za przywróceniem normatywnego priorytetu praw obywatelskich nad prawami człowieka. Jednak nawet takie „anty-Schmittiańskie” stanowisko — rozwinięte w ramach zakwestionowania absolutnej, bezwarunkowej obrony wartości *Staatsräson* i *Rechtsstaat* zaprojektowanej zgodnie z wzorcem suwerenności inspirowanym „polityczną formą” rzymskiego katolicyzmu — może, jak zauważa Boaventura de Sousa Santos, „ześlizgnąć się w stronę normatywnej pustki”²³. Zgodnie z tym argumentem współczesna ekspansja i dominacja neoliberalizmu z jego atakiem na państwo i ciągłym kwestionowaniem przez niego jego prawomocności jako „gwaranta praw człowieka, a zwłaszcza praw społecznych i ekonomicznych” sprawia, że „wspólnota obywateli rozmywa się do tego stopnia, że nie można odróżnić jej od wspólnoty ludzi i praw obywatelskich tak spłyconych jak to się stało z prawami człowieka” (tamże, przekład zmodyfikowany). Ambiwalencja „afirmatywno-krytyczna”, cechująca podejście do teoretycznych podstaw oraz praktyczno-systemowych konsekwencji liberalizmu i neoliberalizmu ze strony zarówno samego Schmitta, jak i jego kontynuatorów z „obozu biopolitycznego”²⁴ przekłada się na trudności z uchwyceniem przez ten z gruntu antyontologiczny i postfundacjonalistyczny paradygmat zjawiska, w wyniku którego „imigranci, przede wszystkim, migranci zarobkowi bez dokumentów, spadają jeszcze niżej niż byli, przekształcając się we »wspólnotę« podludzi”²⁵. Zdaniem Santosa, w celu obrony idei, normatywnej „mocy” i całej architektoniki praw człowieka jako „scenariusza emancypacji”²⁶, aby upewnić się, że są one „skutecznym narzędziem

²² *Ibidem*, s. 391–392 (wyróżnienia dodane). Oto warty wskazania w niniejszym kontekście jeden z najnowszych przykładów suwerennej decyzji wielkich potęg, które mają zagwarantowane i odpowiednio chronione wszystkie prawa i przywileje: „Wielka Brytania wycofuje prawo do azylu dla IPOB i MASSOB”, B. Nwannekanma, *UK suspends Asylum policy for IPOB, MASSOB*, „Guardian” 24.04.2021 (<https://guardian.ng/news/uk-suspends-asylum-policy-for-ipob-massob/> [dostęp: 12.05.2024]). Chodzi tu o konflikt w Nigerii i prześladowania Rdzennego Ludu Biafry oraz członków Ruchu na rzecz Urzeczywistnienia Suwerennego Państwa Biafry w południowo-wschodniej części tego kraju, zamieszkanego przez grupę etniczną Ibo (jej liczebność szacuje się na ponad 120 mln). W wyniku wybuchu najnowszej fali represji wobec „secesjonistów Biafry” ogromna ich liczba wraz z całymi rodzinami zaczęła poszukiwać możliwości ucieczki z kraju w ramach prawa (jak się okazało po raz kolejny, nadzwyczaj kruchego i względnego) do azylu.

²³ B. de Sousa Santos, *Gdyby Bóg był aktywistą praw człowieka*, tłum. J.P. Barszczewski, Kraków 2020, s. 12.

²⁴ T. Flew, *Michel Foucault's The Birth of Biopolitics and Contemporary Neo-Liberalism Debates*, „Thesis Eleven” 108 (2012), s. 44–65; M.C. Behrent, *Liberalism without Humanism: Michel Foucault and the Free-Market Creed, 1976–1979*, „Modern Intellectual History” 6 (2009), s. 539–568; D. Zamora, *Foucault, the Excluded, and the Neoliberal Erosion of the State*, [w:] *Foucault and Neoliberalism*, D. Zamora, M.C. Behrent, (eds.), Cambridge 2016, s. 63–84; S.W. Sawyer, D. Steinmetz-Jenkins, *Introduction*, [w:] *Foucault, Neoliberalism, and Beyond*, S.W. Sawyer, D. Steinmetz-Jenkins (eds.), London-New York, 2019, s. vii–xxi; W. Bonefeld, *Freedom and the Strong State: On German Ordoliberalism*, „New Political Economy” 17 (2012), s. 633–656; W. Bonefeld, *Authoritarian Liberalism: From Schmitt via Ordoliberalism to the Euro*, „Critical Sociology” 43 (2017), s. 747–761.

²⁵ B. de Sousa Santos, *Gdyby Bóg był aktywistą praw człowieka*, s. 12.

²⁶ B. de Sousa Santos, *Human Rights as an Emancipatory Script? Cultural and Political Conditions*, [w:] *Another Knowledge is Possible: Beyond Northern Epistemologies*, B. de Sousa Santos (ed.), London 2007, s. 3–40.

wspierającym wykluczonych, wyzyskiwanych i dyskryminowanych w ich walkach”, a nie czymś, co sprawia, że „te ostatnie są jeszcze trudniejsze”²⁷, niezbędne jest dokonanie radykalnej zmiany całej „humanistyczno-modernistycznej wyobraźni” uniwersalizmu praw człowieka rozumianych jako zakorzenionych wyłącznie w Oświeceniu, którego doświadczył Zachód/Północ.

Wskazanie na problemy związane zarówno z teoretycznymi fundamentami, jak i praktycznymi implikacjami praw człowieka okazuje się w tym przypadku refleksją o znacznie bardziej intensywnych, a jednocześnie rozleglejszych wyzwaniach i przemianach o ontologicznym i epistemologicznym charakterze. Można odnieść się do nich — jednakże bez antycypowania i przyjmowania za pewnik uzyskania ewentualnych odpowiedzi czy rozstrzygnięć — wykorzystując porównawczą, nie-/antyeuropocentryczną perspektywę, niedostępną dla (niekiedy w ramach wykluczenia *explicite*) Schmitta, Foucaulta, Agambena, ale też — przede wszystkim — Arendt. Wszyscy ci autorzy pracowali w ramach paradygmatu „obywatelstwa okcydentalnego” opartego na kanonie historii i krytyki zachodniej filozofii politycznej (z jej najważniejszymi toposami: nowoczesnością, modernizacją, sekularyzmem, kapitalizmem, indywidualizmem/podmiotowością/autonomią, krytycznością, kosmopolityzmem, refleksyjnością itp.). Jednym z jego elementów było ustanowienie i poleganie na serii „definitywnych” dychotomii i podziałów takich jak kolonizowany — kolonizujący, Orient (Wschód) — Okcydent (Zachód), południe — północ itp.²⁸ Tak ujęta orientalistyczna „wyobraźnia humanistyczna”:

nie potrafiła pojąć, że kapitalizm po swoim połączeniu z kolonializmem stanie się wewnętrznie niezdolny do pozbycia się konceptu podczłowieka jako integralnej części człowieczeństwa, czyli, inaczej mówiąc idei zakładającej istnienie pewnych grup społecznych, których losów nie można wpisać w zarządzanie napięciem między dyscyplinowaniem a emancypacją z tego prostego powodu, że ich członkowie nie nabyli pełnego statusu istot ludzkich. W nowoczesności Zachodu nie ma człowieczeństwa bez ‘podludzkości’. U podstaw różnicy epistemologicznej tkwi różnica o charakterze ontologicznym²⁹.

Isin i Santos postulują, w ramach występowania przeciwko przedstawionej powyżej wyobraźni ontologiczno-epistemologicznej oświeceniowego humanizmu, konieczność dokonywania teoretycznych rekonstrukcji i „re-konstytucji”. Powinny one obejmować na przykład „politycznie ugruntowany” obszar praw i wolności, między innymi w kontekście praw kulturowych i społeczeństw wielokulturowych ujmowanych z nastawieniem na modyfikowanie lub przekraczanie ich podstaw metodologiczno-teoretycznych. Ich status i legitymizacja jako hegemonicznych, związanych z głównym nurtem, liberalnodemokratycznych, welfarystycznych, zachodnioeuropejskich, realizowanych w imię „interkulturalizmu większości i multikulturowego nacjonalizmu”³⁰ mogą zostać zakwestionowane na przykład przez uwzględnienie „praw do organizowania się, pojmowanych jako pra-prawo (*ur-right*)”, wskazujących

²⁷ B. de Sousa Santos, *Gdyby Bóg był aktywistą praw człowieka*, s. 7.

²⁸ E.F. Isin, *Citizenship After Orientalism*, s. 564.

²⁹ B. de Sousa Santos, *The End of the Cognitive Empire: The Coming of Age of Epistemologies of the South*, Durham-London 2018, s. 20.

³⁰ T. Modood, *Majoritarian Interculturalism and Multicultural Nationalism*, [w:] *Citizenship and Multiculturalism in Western Liberal Democracies*, D.E. Tabachnick, L. Bradshaw (eds.), Lanham 2017, s. 87–106.

na (i jednocześnie kwestionujących) „bardziej abstrakcyjne »prawa do posiadania praw« zaproponowane przez Hannah Arendt”, w drodze „denuncjacji konkretnej prawnieprawy (ur-wrong) zakazu zorganizowanego oporu (ze strony wykluczonych)”³¹.

Niniejsza część tekstu jest próbą wyznaczenia konsekwencji przedstawionej tu refleksji na temat ontologii politycznej nowoczesności i liberalizmu odnośnie do badań nad pojęciem suwerenności. Podważony zostanie drugi główny komponent koncepcji Schmitta-Agambena oparty na ich interpretacji myśli politycznej Hobbesa, różniącej się od — i zaproponowanej niekiedy jako bezpośrednie zakwestionowanie — wykładni rozwijanej przez Straussa i Macphersona. Jako główne odwołania w ramach dokonanych tu obserwacji i analiz wykorzystane są z jednej strony klasyczne, zainspirowane Schmittem i Foucaultem studium Jensa Bartelzona³², z drugiej do pewnego stopnia krytyczna wobec Schmitta praca Bonnie Honig³³, która służy tu również jako inspiracja do powiązania zagadnienia suwerenności z kolejnym kluczowym aspektem interpretacji Hobbesa i wyprowadzonej z niej koncepcji Schmitta — teologicznej formy i sankcji „monistycznej” władzy absolutnej. Jednocześnie dokonane jest tu niezbędne zawężenie obszaru zainteresowania, ponieważ w przypadku głównego nurtu dyskusji (zarówno tych klasycznych, jak i tych najnowszych) dotyczących pojęcia suwerenności — tych prowadzonych w obrębie teorii stosunków międzynarodowych — wykładnia Hobbesa dokonana przez Straussa (ale już nie ta autorstwa Macphersona) cieszy się uznaniem i traktowana jest jako wciąż trafna, aktualna i jedna z najważniejszych (w tym przypadku należy wręcz mówić o tezie Schmitta-Straussa, zastępującej tę wynikającą z prób wzajemnego powiązania Straussa i Macphersona)³⁴. Koncepcja suwerenności będzie tu zatem rozpatrywana z punktu widzenia „wewnętrznego”, a nie „zewnątrznego” wobec państwa, czyli w perspektywie definicji jego natury oraz charakteru, sposobu i zakresu legitymizacji władzy, którą ono posiada — a zatem w odniesieniu do warstwy ontologicznej.

Bartelzon wskazuje na suwerenność na jako najważniejszy przedmiot badań w ramach nauk o polityce. Argumentuje on, że zajmowanie się suwerennością, z jej historią włącznie, wymaga ze swojej istoty odwołania się zarówno do sposobu funkcjonowania suwerenności w rzeczywistym świecie, jak i bardziej teoretycznych, genealogicznych studiów nad znaczeniem samego tego pojęcia. Jednocześnie zauważa on, że we współczesnej politologii mamy do czynienia z brakiem zainteresowania tą problematyką i rezygnacją z rozpatrywania jej z taką uwagą, na jaką ona zasługuje, konstatując w tym kontekście: „wygląda na to, że my dla naszych współczesnych nie jesteśmy uczynić tego, czego dokonali Bodin, Hobbes czy Rousseau dla swoich”³⁵. Pytanie „co to jest suwerenność” — wbrew, wydawałoby się, oczywistej intuicji — okazuje się zupełnie nieistotne i „nie na temat” dla wielu przedstawicieli tej dyscypliny nauki, mimo że z racji samych fundamentów ich badań zajmują się

³¹ B. de Sousa Santos, *Human Rights as an Emancipatory Script?*, s. 34–35, 40.

³² J. Bartelzon, *A Genealogy of Sovereignty*, Cambridge 1995.

³³ B. Honig, *Emergency Politics: Paradox, Law, Democracy*, Princeton-Oxford 2009.

³⁴ Zob. np. M. Williams, *Recasting the Hobbesian Legacy in International Political Theory*, [w:] *International Political Theory after Hobbes: Analysis, Interpretation and Orientation*, R. Prokhovnik, G. Slomp (eds.), Basingstoke 2010.

³⁵ B. Honig, *Emergency Politics*, s. 1.

oni problemem państwa i zakresem przypisanej mu władzy. Tak czy inaczej współczesne nauki o polityce nie decydują się na głębszy namysł nad problematyką suwerenności ze względu na jego zbyt dużą ogólność, koncentrując się zamiast tego na „szczegółowych konkretyzacjach rzeczywistości empirycznej”³⁶. Tego rodzaju teoretyczna i programowa orientacja przypomina do pewnego stopnia sceptyczne nastawienie ze strony antyontologicznego postfundacjonalizmu Quentina Skinnera i szkoły z Cambridge w ich odrzuceniu „przefilozofowanego perennializmu” Straussa i Macphersona³⁷. W tym szczegółowym przypadku autodyscyplinujący redukcjonizm stanowi rezultat świadomej decyzji podjętej w celu rozpatrywania mniej abstrakcyjnych kwestii z nadzieją, że nastawienie takie bezpośrednio i z większą pewnością — niż ma to miejsce w przypadku spekulatywnych roztrząsań — przyjdzie z pomocą „najbardziej konkretnym ofiarom” suwerenności³⁸.

Bartelson pomimo swoich metodologicznych sympatii, inspirowanych myślą Michela Foucaulta, na temat „woli politycznej (politologicznej) wiedzy”³⁹ — ale może właśnie przeciwnie: dzięki nim — dokonuje krytyki powyższej perspektywy. Utrzymuje, że ogólne pojęcia i problemy takie jak te wiążące się z kwestią suwerenności zawsze na którymś etapie studiów „wkraczają tylnymi drzwiami” pomimo prób ich zignorowania lub wykluczenia ich z obrębu studiów nad polityką. Politolog nie może zajmować się empirycznymi, „przyziemnymi”, wymagającymi „bliższego przyjrzenia się” problemami bez jednoczesnego odnoszenia się do szerszej i „otaczającej” domeny państwa, a zatem władzy, a zatem suwerenności, ale też do innych obciążonych filozoficznie kategorii i idei takich jak „autonomia”, „integracja”, „demokracja” czy „sprawiedliwość”. Bartelson pisze wręcz, że „kwestia suwerenności jest dla nauk o polityce tym samym, co zagadnienie substancji (a możemy tu dodać — częściowo w opozycji do głównego wywodu i założeń metodologicznych jego pracy⁴⁰ — że również ontologii, podstaw i fundamentów) jest dla filozofii”⁴¹.

W jaki sposób powyższa refleksja nad definicyjno-konceptualnymi i teoretycznymi aspektami zagadnienia suwerenności może być połączona z wcześniej rozważanymi kwestiami wyjątku (stanu wyjątkowego) i normy, odnoszącymi się do problemu ontologii politycznej „liberalnego autorytaryzmu” z jednej strony oraz biowładzy/biopolityki — z drugiej? Możemy w tym momencie odnieść się do pytań postawionych przez Bonnie Honig, która stara się podważyć „decyzjonistyczny” model suwerenności rozwijany przez Schmitta. Rozważa w tym celu takie pojęcie suwerenności, które możemy określić mianem bardziej „przyjaznego” dla polityki i programów politycznych realizowanych w imię oraz w ramach demokracji. W systemie tym lud

³⁶ *Ibidem*.

³⁷ *Ibidem*, s. 58, 257 (przypis 20).

³⁸ *Ibidem*, s. 1.

³⁹ *Ibidem*, s. 53–87, 237–248.

⁴⁰ *Ibidem*, s. 1–2, 13, 20.

⁴¹ *Ibidem*, s. 1. Konieczność uwzględnienia wymiaru ontologicznego (ale też, odnosząc się do wcześniejszych wątków podjętych w niniejszym tekście, „filozoficznego”, niezredukowanego do „kontekstualistyczno-historycystycznego”) w analizie problemu (idei i rzeczywistości) suwerenności podkreślona jest w kolejnej pracy Bartelzona, która pod tym względem stanowić ma rozwinięcie, ale jednocześnie i korektę pewnych niedociągnięć argumentacji i ogólnej koncepcji wyłożonej w *A Genealogy of Sovereignty* (J. Bartelson, *Sovereignty as Symbolic Form*, London-New York 2014, s. 4–6, 8–38).

jako podmioty i jednocześnie adresaci suwerennej władzy nie stanowią homogenicznej, niekwestionowanej jedności, ale ujęci są zawsze jako lud z samej swojej istoty i wielość, inaczej mówiąc: „lud w (swojej wewnętrznej) wielości”. „Przyjazność” czy „otwarcie” tego rodzaju nie powinno być rozumiane jako zagrożenie (na przykład jako zdradzające tendencje anarchistyczne lub prowadzące do atomistyczno-indywidualistycznego wycofania z polityczności) dla „polityczno-demokratycznej wyobraźni”, ale raczej jako jej zasoby i źródła „bogactwa”. Analizując „politykę wyjątku”, Honig koncentruje się na wartościach i znaczeniu obecnych tutaj komponentów uznania „gotowości, podatności i orientacji”, przeciwstawionych nieustępliwej „nakazowości” i „nieodpartości” podkreślanej przez „teoretyków stanu wyjątkowego w ujęciu Schmitta”⁴². Jak zauważa inna badaczka, największy problem polityczności w dzisiejszym świecie związany jest z samą (nie)możliwością rozróżnienia „wydarzenia fikcyjnego” od „wydarzenia autentycznego” w związku ze zjawiskami autolegitymizacji i autoprawowitości wzmacniającymi logikę suwerenności w obliczu sztucznego/fałszywego/sfabrykowanego kryzysu narzucającego się jako „absolutny początek”, radykalne *novum* czy nowy start, który wyklucza wszelką alternatywę w postaci demokratycznej „polityki zagrożenia” (lub „polityki w stanie zagrożenia”)⁴³.

Honig zauważa, że stan wyjątkowy zarówno przez Schmitta, jak i Agambena rozumiany jest jako paradoksalny moment ustanowienia „legalnych warunków alegalności”, w których prawo ulega legalnemu zawieszeniu przez suwerenną władzę, jednak lud (rozumiany jako wielość suwerennych władz) nie zostaje ani podporządkowany prawu, ani zwolniony z przestrzegania go (czyli odgrywa podwójną rolę wobec niego). Z tego punktu widzenia niczym zaskakującym nie jest fakt, że konceptualizacji stanu wyjątkowego ze strony obydwu tych autorów inspirowane współczesnych badaczy (reprezentujących przeważnie kontynentalny nurt w filozofii politycznej) zajmujących się najgłębszymi wymiarami życia politycznego, obejmującymi zawieszenie prawa, w bardziej szczegółowy i wnikliwy sposób niż w przypadku konkurencyjnego (analitycznego) paradygmatu rozwijanego przez reprezentantów liberalnych i deliberatywnych teorii demokracji, ograniczających zwykle swoje zabiegi co najwyżej do „krytyki aktualnego biegu rzeczy w bieżącej polityce”. Jednak zdaniem Honig, której uwagi na ten temat można zestawić ze stanowiskiem Bartelona, wyobrażenia współczesnej myśli politycznej z jej głównym akcentem na to, co wyjątkowe, traci całkowicie z pola widzenia „ontologiczną domenę” suwerenności, która nie może być jednoznacznie utożsamiona z decydowaniem o stanie wyjątkowym (jego zaprowadzeniu). Nawiązując do refleksji Williama Connolly’ego czy Seyli Benhabib, którzy ze swojej strony opierają się na koncepcjach Rousseau czy Hannah Arendt, Honig krytykuje „teologię polityczną” Schmitta, twierdząc, że suwerenność i suweren nie są wyłącznie „tym, co decyduje o wyjątku”. Wykorzystuje w tym celu pojęcie cudu, którym zajmuje się Rosenzweig. Cud według tej interpretacji nie wskazuje na „nadzwyczajne suwerenne przerwianie władzy”, ale na „ludową podatność

⁴² B. Honig, *Emergency Politics*, s. xvii.

⁴³ F. Günsoy, *Mutlak başlangıç, olay ve egemenlik*, [w:] *Uluslararası İstanbul Felsefe Kongresi bildiri kitabı, cilt 4, Çağdaş etik ve politik felsefe / Istanbul International Congress on Philosophy Proceedings Book, vol. 4, Contemporary Ethics and Political Philosophy*, M.E. Kardeş, N. Yıldız (eds.), İstanbul 2018, s. 114–115.

(receptywność) i immanencję”. Zgodnie z tą interpretacją suwerenność połączona jest z pojęciem cudu, które jednak zamiast skupiać się na władzy/mocy pojedynczego suwerena do uczynienia wyłomu w normalnym/codziennym rytmie życia w wyniku polecenia boskiego, podkreśla ludzkie, i zorientowane na człowieczeństwo, wrażliwość oraz zrozumienie, czyli jednocześnie na immanentność każdego z członków danej wspólnoty: „Cud w ujęciu Rosenzweiga (który) zakłada [...] ludzką orientację na boską suwerenność w życiu codziennym” pozwala nam lepiej pojąć suwerenność jako „przygodną formację, która może ulec relokacji lub nowym podziałom podczas sporów o to, czy stan wyjątkowy powinien być zaprowadzony, na czym miałby on polegać i kiedy mniej więcej powinien się zakończyć”⁴⁴.

Jako uzupełnienie dokonanej przez Honig rekonstrukcji koncepcji „zorientowania”, „proroctwa ludowego”, „bezdecyzyjności znaku” oraz innych przykładów, kontekstów i perspektyw „spotkania pomiędzy tym, co ludzkie, a tym, co boskie” zaprezentowanej przez Rosenzweiga w jego pojęciu cudu (i jednocześnie suwerenności), inspirowaną rolę mogłoby odegrać krótkie przywołanie innych przykładów bezpośredniej krytyki paradygmatu Schmitta zaproponowanej również w myśl kategorii i argumentacji odwołujących się do perspektyw teologicznych i teologiczno-politycznych. Praca Ernsta Kantorowicza *Dwa ciała króla. Studium ze średniowiecznej teologii politycznej*, w najszerzej ujętych kontekstach zarówno jej własnej historii i celów badawczych autora, jak i ogromu zgromadzonych i omawianych szczegółów faktycznych oraz całej warstwy merytorycznej, stanowi propozycję dialogu i dyskusji (niekiedy wprost, niekiedy tylko implicite) — oprócz samego Carla Schmitta — między innymi z Rudolphem Sohmem, Maxem Weberem i Henrim de Lubakiem. Na tak zarysowanym horyzoncie autor rozważa „macierze” społeczno-polityczno-teologicznej historiografii suwerenności w rozwoju pierwotnego, średniowiecznego oraz wczesno-nowożytnego kościoła (i chrześcijańskiej Europy Zachodniej). Oprócz badania tajemnicy (i misterium) władzy państwowej w ramach napięcia między wymiarem świeckim (profanum) a wiecznym (świętym), dokonuje przede wszystkim analizy i przeciwstawienia sobie horyzontalnego/poziomego (a zatem „ludowego”, demokratycznego) rozumienia suwerenności z jego ujęciem wertykalnym/pionowym (autorytarno-decyzyjonistycznym). Opierając się na dziele de Lubaca, w odmienny niż Sohm, Weber i Schmitt sposób identyfikuje i ocenia również ewolucję relacji między tym, co polityczne i tym, co ekonomiczne w ramach procesu modernizacji i sekularyzacji, który okazuje się tu znacznie mniej liniowy, deterministyczny i redukcjonistyczny⁴⁵.

⁴⁴ B. Honig, *Emergency Politics*, s. 88.

⁴⁵ J. Rust, *Political Theologies of the Corpus Mysticum: Schmitt, Kantorowicz, and de Lubac*, [w:] *Political Theology and Early Modernity*, G. Hammill, J.R. Lupton (eds.), Chicago 2012, s. 102–123; J. Rust, *The Body in Mystery: The Political Theology of the Corpus Mysticum in the Literature of Reformation England*, Evanston 2014. W wypadku trajektorii argumentu z prac Honig i Rust (można tu włączyć również *Sovereignty as Symbolic Form* Bartelsona, który też odwołuje się między innymi do Kantorowicza, aby przeciwstawić się „esencjalistycznemu”, ujęciu suwerenności jako „fetyszowi” w wersji od Schmitta do Morgenthaua i Hinsleya [J. Bartelson, *Sovereignty as Symbolic Form*, s. 41–48]), po wykonaniu pełnego okrążenia można powrócić do analizy ontologii suwerenności w ujęciu Williama Connolly’ego, bezpośredniej inspiracji przede wszystkim, jeśli chodzi o tę pierwszą autorkę (Rust z kolei w warstwie filozoficznej argumentacji i interpretacji odnoszącej się do obszaru literaturoznawstwa

Rozszerzając i ekstrapolując to zagadnienie jeszcze bardziej, można przytoczyć tutaj również dyskusje z obszaru teologii politycznej i teologicznej jurysprudencji w islamie dotyczące anty-absolutystycznego rozumienia władzy suwerennej. Pojęcie cudu (*mu'dżiza*) odniesione jest w tym przypadku do samej istoty rozumienia suwerenności jako „obrony i zachowania racjonalnego pluralizmu” (suwerenność jako „funkcjonalny kurator”). Cud gra tutaj rolę „potwierdzenia racjonalnie pluralistycznego systemu *Szari'atu*” oraz obowiązującej tu „struktury interpretacji, która dopuszcza istnienie różnych racjonalnych rodzajów relacji między tym, co transcendentne a tym, co immanentne bez narzucania jednego wymiaru drugiemu”, co stoi w bezpośrednim konflikcie z postulowaną przez Schmitta „»siłową« interwencją w immanentny porządek świata” ze strony odgórnej, transcendentnej potęgi⁴⁶. Koncepcję tę, którą znajdziemy między innymi w myśli średniowiecznego teologa, filozofa i prawnika, Aba al-Ma'ali al-Dżuwajniego (zm. 478 H/1085), związana jest z metafizycznymi sporami w obrębie sunnickiej teologii dogmatycznej (*kalam*) oraz z badaniem podstaw i źródeł prawoznawstwa (*usul al-fikh*) w prawie muzułmańskim. W obydwu przypadkach głównym problemem było ustalenie i rozumienie relacji „celowościowych” w odniesieniu do „boskich działań” (co wpływało na rozumienie oczywiście również innych zagadnień takich jak status atrybutów Boga, relacja między Jego atrybutami a esencją, status ontologiczny Objawienia/Świętej Księgi czy cała metafizyka świata stworzonego/doczesnego). Główne pytanie, które tu zadawano i które doprowadziło do wykształcenia się głównych linii podziału między poszczególnymi szkołami teologii i filozofii w islamie, wpływając do pewnego stopnia również na prawo i szkoły/nurty prawa muzułmańskiego, brzmiało: „Czy boskie działanie musi mieć przyczynę?” (*ta' lil af'al Allah*). Trzy główne, ustanawiające odrębne orientacje i tradycje, odpowiedzi, które sformułowane zostały na to pytanie, brzmiały:

(i) Boskie działania „muszą” mieć przyczyny/zamiary. Było to stanowisko *mu'tazili* (mutazylitów). Ich zdaniem wszelkie działania (oraz ich efekt) można podzielić na „upiększające” (*hasan*) oraz „odpychające” (*kabi*). Są to wewnętrzne, nie podlegające zmieniającym się okolicznościom cechy (*zati*) tych działań/efektów. Umysł ludzki jest zdolny do niezależnego „osądzania” i rozpoznania tego, co

pozostaje pod wpływem koncepcji Foucaulta — zob. J. Rust, *The Stripping of the Altars [Symposium on the Origins of Neoliberalism]*, „Syndicate Theology” 2 (2017), <https://syndicate.network/symposia/theology/the-origins-of-neoliberalism/>, dostęp: 12.05.2024); J. Rust, *Political Theology, Pastoral Power, and Resistance*, „Political Theology” 22 (2021), s. 89–94. Connolly zajmuje się integracją ontologii politycznej i ontologii ekologicznej (posthumanistycznej, postantropocenowej), wpisując ją między innymi w zderzenie między teologią (i chrześcijaństwem) w ujęciu ewangeliczno-profetycznym (z ideą duchowej różnorodności i „agonistycznym szacunkiem” wśród przedstawicieli odmiennych „teo-kosmologii”) a tą „konstantyńską”, przejawiającą się — oprócz doktryny absolutnej władzy papieskiej rozpatrywanej w ramach „teologii politycznej” Schmitta — w duchu autorytarnego zarządzania i kontroli we współczesnych neoliberalnych korporacjach oraz ścisłej dyscyplinie wojskowej militarizmu (również będącego realizacją neoliberalnej wyobraźni politycznej) (W.E. Connolly, *Climate Machines, Fascist Drives, and Truth*, Durham-London 2019, s. 25, 60, 104 [przypis 21]).

⁴⁶ A.A. Meguid, *Reversing Schmitt: The sovereign as a guardian of rational pluralism and the peculiarity of the Islamic state of exception in al-Juwaynī's dialectical theology*, „European Journal of Political Theory” 19 (2020), s. 506–507.

upiększające oraz tego, co odpychające (*at-tahsin wa at-takbi*). Wiedza ta stanowi rezultat posługiwania się rozumem, czyli jest „racjonalna”, a zatem zdaniem muʿtazylitów cechy te są uniwersalnie ważne i w związku z tym mają zastosowanie zarówno do istot ludzkich, jak i do Boga (na podstawie właściwej „zasady sprawiedliwości”).

(ii) Boskie działania wykraczają poza przyczyny/zamiary. Stanowisko to rozwinęli *aszʿari* (aszaryci) w reakcji na koncepcję mutazylitów. Podział na działania „upiększające” oraz „odpychające” został tu zaakceptowany, jednak uznano, że źródłem wiedzy jest w tej materii „prawo objawione” (*szariʿat*), a nie na rozum. Bez *szariʿatu* wszystkie działania są zarówno „upiększające”, jak i „odpychające”, dobre i złe (oprócz kategorii wiedza/ignorancja oraz sprawiedliwość/niesprawiedliwość). Bóg „nie musi” w związku z tym czynić niczego, a to co czyni — każdy akt — jest „dobre” i „upiększające”. Bóg jest „przyczyną przyczyn oraz Stwórcą przyczyn i ich skutków”, a zatem czyni to, czegokolwiek zapragnie, bez konieczności „przestrzegania jakiegokolwiek z naszych zasad związku przyczynowego”. Stanowisko to jest podstawą aszaryckiej doktryny okazjonalizmu w metafizyce, zgodnie z którą substancje stworzone same w sobie nie mogą powodować relacji przyczynowo-skutkowych. Na przykład al-Ghazali, jeden z głównych reprezentantów tego nurtu, uznał, że „teorię środka” (która jest nazywana również Arystotelesowską zasadą umiaru) należy uznać za poprawną, ponieważ „zapisana jest ona w źródłach, a nie dlatego, że stwierdziła tak racjonalność, czyli jak to zostało uznane przez filozofów”.

(iii) Boskie działania mają przyczyny pochodzące z Bożej łaski, a nie z zasady *at-tahsin la at-takbi* jako takiej (czyli rozum ludzki jako narzędzie otrzymane przez człowieka od Boga nie ma „władzy oceniania”, co jest „upiększające”, a co „odpychające”, a jedynie możliwość poznawania tego). To pośrednie stanowisko, rozwijane przez *maturidi* (maturydytów), przyznawało rację mutazylitom co do konstatacji, że Boże działania mają cele, jednocześnie odrzucało „obarczenie” przez nich Boga „obowiązkami” (w ramach relacji przyczynowo-skutkowych). Maturydyści stwierdzili również, że aszaryci mieli rację uznając, że Bóg nie „potrzebuje” zamiarów, ale zaznaczyli, że zamiary i korzyści należą do „potrzeb” ludzi, a nie Boga⁴⁷.

Al-Dżuwajni jako myśliciel aszarycki opowiada się za epistemologiczną i metafizyczną podstawą życia politycznego (a zatem i teorii suwerenności), która umożliwia korzystanie z „licznych jednocześnie praktycznych i teoretycznych logik interpretacji

⁴⁷ J. Auda, *Maqasid al-Shariʿah as Philosophy of Islamic Law: A Systems Approach*, London-Washington 2007, s. 52–54; zob. także H.A. Wolfson, *The Philosophy of Kalam*, Cambridge-London 1976, s. 518–550, 601–624, 663–719; F. Opwis, *Maslaha and the Purpose of the Law: Islamic Discourse on Legal Change from the 4th/10th to 8th/14th Century*, Leiden-Boston 2010, s. 9–58, 113–131, 190–207, 257–264; U. Rudolph, *Al-Maturidi and the Development of Sunni Theology in Samarqand*, Leiden-Boston 2015, s. 262–300; M. al-Attar, *The Ethics and Metaphysics of Divine Command Theory*, [w:] *The Routledge companion to Islamic philosophy*, R.C. Taylor, L.X. López-Farjeat (eds.), London-New York 2015, s. 315–324; R. Harvey, *The Qurʿan and the Just Society*, Edinburgh 2018, s. 38–42; R. Harvey, *Transcendent God, Rational World: A Maturidi Theology*, Edinburgh 2021, s. 115–119; R. Harvey, D. Tutt, *Mapping Justice in Islamic Thought: From the Premodern to the Postmodern*, [w:] *Justice in Islam: New Ethical Perspectives*, Herndon 2023, s. 12–13; R. Harvey, *Whose Justice? When Maturidi Meets MacIntyre*, [w:] *Justice in Islam: New Ethical Perspectives*, Herndon 2023, s. 61–66.

relacji między tym, co konieczne, a tym, co możliwe⁴⁸. Taka jest podstawa koncepcji suwerena jako strażnika pluralizmu, a nie sankcji orzekającej o przynależności do kategorii „wróg” lub „przyjaciel”. Perspektywa ta ma ściśle i zasadnicze konsekwencje dla filozofii, teologii, etyki i prawa w islamie, a w związku z tym i rozwijanych w jego obrębie teorii państwa, których rzekomo „konieczny” autorytaryzm czy fundamentalistyczna teokracja (przejawiające się w konkretnych, decyzyjnych aktach) jawią się dzięki niej raczej jako odstępstwo czy deformacja koncepcji zakładającej otwartość (czy wręcz holistyczność), inkluzywność i różnorodność, niż jako potwierdzenie „prawdziwej doktryny”:

Większość prawników ze szkół aszaryckiej, salafickiej oraz zahiryckiej sądziło, że działania Boga ‘dotyczące stworzenia’ są ‘poza przyczynowością’. Jednak niektórzy z nich wskazywali na istnienie „przyczyn” (*‘ilal*) w przypadku Bożych działań ‘dotyczących prawa’, którym przyporządkowano odpowiednie orzeczenia. Z drugiej strony, mutazylici, szyici i maturydyci twierdzili, że przyczynowość istnieje w przypadku wszystkich działań Boga. Z tego powodu „przyczynowościowe” myślenie dominuje w metodologii prawa muzułmańskiego wszystkich szkół i orientacji aż do dzisiaj. Niektórzy prawnicy podkreślali znaczenie ‘dowodów holistycznych’ (*al-dalil al-kulli*). Jednak dowody te nie odegrały żadnej roli w rozwoju samej metodologii, która pozostała w przeważającej mierze oparta na przyczynowości, zarówno w teologii, jak i prawie. Na przykład al-Dżuwajni uznawał odwoływanie się do ‘holistycznej natury’ prawa muzułmańskiego w trakcie poszukiwania dowodów wnioskowania za prawomocną procedurę i określał ją mianem „analogii holistycznej” (*kijas kulli*). Al-Szatibi, aby przywołać kolejny przykład, twierdził, że fundamenty prawa muzułmańskiego (*usul al-fikh*) są konsekwencją uniwersalnych/holistycznych cech prawa objawionego (*kullijjat asz-szari‘at*). Uznawał również pierwszeństwo „holistycznych/universalnych podstaw” (*al-kawa‘id al-kullijja*) nad „pojedynczymi i częściowymi orzeczeniami” (*ahad al-dżuz‘ijat*). W ramach uzasadnienia swojego stanowiska stwierdził, że „pojedyncze i częściowe orzeczenia mają za zadanie wspierać całościowe podstawy, które są celami prawa wymagającymi zachowania”⁴⁹.

Zgodnie z koncepcją przedstawioną przez Honig, obywatele działają w pełni suwerenności za każdy razem, gdy wspólnie oraz (w myśl postulatów Rousseau) jako wielość dokonają aktu afirmacji wyjątku, oporu wobec deklaracji wyjątku ze strony władzy suwerennej lub zdecydują o zakończeniu stanu nadzwyczajnego. Z tego powodu „polityka zagrożenia” kryjąca się za pojęciem stanu wyjątkowego może zostać przemyślana na nowo „w kategoriach bardziej demokratycznych”⁵⁰. Przeciwnie do „monistycznego” ujęcia suwerenności czy tego leżącego u podstaw autorytarnego liberalizmu, gdzie — jak postulował Schmitt — możliwe do utrzymania jest tylko jedno „centrum decyzyjnicze”, należy raczej poszukiwać możliwości obrony suwerenności demokratycznej rozumianej jako pluralistyczna i przygodna „konstelacja” rywalizujących, spierających się tendencji, otwierająca drogę prawdziwie otwartej i żywotnej „sprawczości politycznej”⁵¹.

⁴⁸ A.A. Meguid, *Reversing Schmitt*, s. 508.

⁴⁹ J. Auda, *Maqasid al-Shari‘ah as Philosophy of Islamic Law*, s. 198–199; C. Ademi, *The Relationship between Maqasid al-Shari‘ah and Usul al-Fiqh*, [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. 219–221.

⁵⁰ B. Honig, *Emergency Politics*, s. 87–88.

⁵¹ *Ibidem*, s. 3.

Bibliografia

- Ademi C., *The Relationship between Maqasid al-Shari'ah and Usul al-Fiqh*, [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. 213–238.
- Andrew E., *The Absence of Macpherson and Strauss in Pocock's Machiavellian Moment*, „History of European Ideas” 43 (2017), s. 147–155.
- Arendt H., *Korzenie totalitaryzmu*, tłum. D. Grinberg, M. Szawiel, Warszawa 2008.
- al-Attar M., *The Ethics and Metaphysics of Divine Command Theory*, [w:] *The Routledge Companion to Islamic Philosophy*, R.C. Taylor, L.X. López-Farjeat (eds.), London-New York 2015.
- Auda J., *Maqasid al-Shari'ah as Philosophy of Islamic Law: A Systems Approach*, London-Washington 2007.
- Bartelson J., *A Genealogy of Sovereignty*, Cambridge 1995.
- Bartelson J., *Sovereignty as Symbolic Form*, London-New York 2014.
- Behrent M. C., *Liberalism without Humanism: Michel Foucault and the Free-Market Creed, 1976–1979*, „Modern Intellectual History” 6 (2009), s. 539–568.
- Bendersky J., *Carl Schmitt: Theorist for the Reich*, Princeton 1983.
- Benhabib S., *Prawa innych. Przybysze, rezydenci i obywatele*, tłum. M. Filipczuk, Warszawa 2015.
- Berlin I., *Hobbes, Locke and Professor Macpherson*, „Political Quarterly” 35 (1964), s. 444–468.
- Blau A., *Methodologies of Interpreting Hobbes: Historical and Philosophical*, [w:] *Interpreting Hobbes's Political Philosophy*, S.A. Lloyd (ed.), Cambridge 2019.
- Bonefeld W., *Authoritarian Liberalism: From Schmitt via Ordoliberalism to the Euro*, „Critical Sociology” 43 (2017), s. 747–761.
- Bonefeld W., *Freedom and the Strong State: On German Ordoliberalism*, „New Political Economy” 17 (2012), s. 633–656.
- Bourdieu P., *The Political Ontology of Martin Heidegger*, Stanford 1991.
- Boucher D., *Appropriating Hobbes: Legacies in Political, Legal, and International Thought*, Oxford 2018.
- Bray M., *Macpherson Restored? Hobbes and the Question of Social Origin*, „History of Political Thought” 28 (2007), s. 56–90.
- Breakey H., *C. B. Macpherson, “The Political Theory of Possessive Individualism: Hobbes to Locke”*, [w:] *The Oxford Handbook of Classics in Contemporary Political Theory*, J.T. Levy (ed.), Oxford 2015 (online edn, Oxford Academic).
- Bull M., *Anti-Nietzsche*, London 2011.
- Connolly W., *Climate Machines, Fascist Drives, and Truth*, Durham-London 2019.
- Connolly W., *Pluralism and Faith*, [w:] *Political Theologies: Public Religions in a Post-Secular World*, H. de Vries, L.E. Sullivan, New York 2006.
- Curran E., *The Strength and Significance of Subjects' Rights in Leviathan*, [w:] *A Companion to Hobbes*, M.P. Adams (ed.), Hoboken 2021, s. 221–235.
- Dews P., *Nietzsche for Losers?*, „New Left Review” 86 (2014), s. 209–230.
- Di Cesare D., *Heidegger and the Jews: The Black Notebooks*, Cambridge 2018.

- Douglass R., *Thomas Hobbes's Changing Accounts of Liberty and Challenge to Republicanism*, „History of Political Thought” 36 (2015), s. 281–309.
- Femia J.V., *An Historicist Critique of 'Revisionist' Methods for Studying the History of Ideas*, [w:] *Meaning and Context: Quentin Skinner and his Critics*, J. Tully (ed.), Princeton 1988.
- Flew T., *Michel Foucault's The Birth of Biopolitics and Contemporary Neo-Liberalism Debates*, „Thesis Eleven” 108 (2012), s. 44–65.
- Foucault M., *Historia seksualności*, tłum. B. Banasiak, T. Komendant, K. Matuszewski, Warszawa 1995.
- Foucault M., *Trzeba bronić społeczeństwa. Wykłady w Collège de France, 1975–1976*, tłum. M. Kowalska, Warszawa 1998.
- Goodhart M., *Theory in Practice: Quentin Skinner's Hobbes, Reconsidered*, „The Review of Politics” 62 (2000), s. 531–561.
- Günsoy F., *Mutlak başlangıç, olay ve egemenlik*, [w:] *Uluslararası İstanbul Felsefe Kongresi bildiri kitabı, cilt 4, Çağdaş etik ve politik felsefe / Istanbul International Congress on Philosophy Proceedings Book, vol. 4, Contemporary Ethics and Political Philosophy*, M.E. Kardeş, N. Yıldız (eds.), Istanbul 2018, s. 105–116.
- Hamilton J.J., *The Social Context of Hobbes's Political Thought*, „Modern Intellectual History” 11 (2014), s. 1–29.
- Harvey R., *The Qur'an and the Just Society*, Edinburgh 2018.
- Harvey R., *Transcendent God, Rational World: A Maturidi Theology*, Edinburgh 2021.
- Harvey R., *Whose Justice? When Maturidi Meets MacIntyre*, [w:] *Justice in Islam: New Ethical Perspectives*, R. Harvey, D. Tutt (eds.), Herndon 2023, s. 50–76.
- 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.
- Heidegger M., *Heidegger and Schmitt: The Bottom Line (Letter to Carl Schmitt, Freiburg i. Br., August 22, 1933)*, „Telos” 72 (1987 [1933]), s. 132.
- Helmisaari V., *Thomas Hobbes and Contemporary Italian Thinkers: Permanent War in Giorgio Agamben, Roberto Esposito and Antonio Negri*, Helsinki 2020.
- Hillani A.M., *Hobbes Among the Savages: Politics, War, and Enmity in the So-called State of Nature*, „Hobbes Studies” 30 (2023), s. 97–121.
- Hillyer R., *Keith Thomas' 'Definitive Refutation' of C. B. Macpherson: Revisiting 'The Social Origins of Hobbes' Political Thought'*, „Hobbes Studies” 15 (2002), s. 32–44.
- Hiruta K., *Hannah Arendt, Liberalism, and Freedom from Politics*, [w:] *Arendt on Freedom, Liberation, and Revolution*, K. Hiruta (ed.), Cham 2019, s. 17–45.
- Honig B., *Emergency Politics: Paradox, Law, Democracy*, Princeton-Oxford 2009.
- Inis E.F., *Citizenship After Orientalism: An Unfinished Project*, „Citizenship Studies” 16 (2012), s. 563–572.
- Inis E.F., Turner B.S., *Investigating Citizenship: An Agenda for Citizenship Studies*, „Citizenship Studies” 11 (2007), s. 5–17.
- Kapust D.J., Turner B.P., *Democratical Gentlemen and the Lust for Mastery: Status, Ambition, and the Language of Liberty in Hobbes's Political Thought*, „Political Theory” 41 (2013), s. 648–675.

- Koikkalainen P., *Contextualist Dilemmas: Methodology of the History of Political Theory in Two Stages*, „History of European Ideas” 37 (2011), s. 315–324.
- Kramer M.H., *Freedom, Unfreedom and Skinner’s Hobbes*, „Journal of Political Philosophy” 9 (2001), s. 204–216.
- Lamb R., *Quentin Skinner’s Revised Historical Contextualism: A Critique*, „History of the Human Sciences” 22 (2009), s. 51–73.
- Loxley J., *‘Not Sure of Safety’: Hobbes and Exile*, [w:] *Literatures of Exile in the English Revolution and its Aftermath, 1640–1690*, Ph. Major (ed.), Farnham 2010, s. 133–152.
- Major R., *The Cambridge School and Leo Strauss: Texts and Context of American Political Science*, „Political Research Quarterly” 58 (2005), s. 477–485.
- Marchart O., *Post-Foundational Political Thought: Political Difference in Nancy, Lefort, Badiou and Laclau*, Edinburgh 2007.
- Marder M., *Groundless Existence: The Political Ontology of Carl Schmitt*, New York 2010.
- Martinich A.P., *Tomas Hobbes*, New York 1997.
- Mastnak T., *Making History: The Politics of Hobbes’s*, [w:] *The Oxford Handbook of Hobbes*, A.P. Martinich, K. Hoekstra (eds.), Oxford 2016, s. 575–602.
- Meguid A.A., *Reversing Schmitt: The sovereign as a guardian of rational pluralism and the peculiarity of the Islamic state of exception in al-Juwayni’s dialectical theology*, „European Journal of Political Theory” 19 (2020), s. 489–511.
- Miller T.H., *Mortal Gods: Science, Politics, and the Humanist Ambitions of Thomas Hobbes*, University Park 2011.
- Mills C., *Biopolitics*, Abingdon 2017.
- Modood T., *Majoritarian Interculturalism and Multicultural Nationalism*, [w:] *Citizenship and Multiculturalism in Western Liberal Democracies*, D.E. Tabachnick, L. Bradshaw (eds.), Lanham 2017, s. 87–106.
- Nwannekanma B., *UK suspends Asylum policy for IPOB, MASSOB*, „Guardian” 24.04.2021, <https://guardian.ng/news/uk-suspends-asylum-policy-for-ipob-massob>.
- Opwis F., *Maslahah and the Purpose of the Law: Islamic Discourse on Legal Change from the 4th/10th to 8th/14th Century*, Leiden-Boston 2010.
- Popp-Madsen B.A., *The Nature of the State of Nature: Hobbes, Sovereignty and Biopolitics*, „Tidsskriftet Politik” 17 (2014), s. 49–56.
- Ribarević L., *Political Economy in Leviathan: Hobbes, Macpherson and Strpić*, „Politička misao: časopis za politologiju / Croatian Political Science Review” 57 (2020), s. 127–148.
- Robiadek K.M., *Introduction to Research Symposium on Political Economy*, „Hobbes Studies” 34 (2021), s. 3–8.
- Rudolph U., *Al-Maturidi and the Development of Sunni Theology in Samarqand*, Leiden-Boston 2015.
- Rust J., *The Body in Mystery: The Political Theology of the Corpus Mysticum in the Literature of Reformation England*, Evanston 2014.
- Rust J., *Political Theologies of the Corpus Mysticum: Schmitt, Kantorowicz, and de Lubac*, [w:] *Political Theology and Early Modernity*, G. Hammill, J.R. Lupton (eds.), Chicago 2012, s. 102–123.

- Rust J., *Political Theology, Pastoral Power, and Resistance*, „Political Theology” 22 (2021), s. 89–94.
- Rust J., *The Stripping of the Altars (Symposium on the Origins of Neoliberalism)*, „Syndicate Theology” 2 (2017), <https://syndicate.network/symposia/theology/the-origins-of-neoliberalism>.
- Ryan A., *Hobbes and Individualism*, [w:] *Perspectives on Thomas Hobbes*, G.A.J. Rogers, A. Ryan (eds.), Oxford 1988, s. 81–106.
- Sawyer S.W., Steinmetz-Jenkins D., *Introduction*, [w:] *Foucault, Neoliberalism, and Beyond*, S. W. Sawyer, D. Steinmetz-Jenkins (eds.), London-New York 2019, s. vii–xxi.
- Shapiro I., *The Flight From Reality in the Human Sciences*, Princeton Ian 2005.
- Shapiro I., *Political Criticism*, Oxford 1990.
- Shapiro I., *Realism in the Study of the History of Ideas*, „History of Political Thought” 3 (1982), s. 535–578.
- Shapiro I., *Reflections on Skinner and Pettit*, „Hobbes Studies” 22 (2009), s. 185–191.
- Skinner Q., *Reason and Rhetoric in the Philosophy of Hobbes*, Cambridge 1996.
- Skinner Q., *Visions of Politics*, Vol. 1: *Regarding Method*, Cambridge 2002.
- de Sousa Santos B., *Human Rights as an Emancipatory Script? Cultural and Political Conditions*, [w:] *Another Knowledge is Possible: Beyond Northern Epistemologies*, B. de Sousa Santos (ed.), London 2007, s. 3–40.
- de Sousa Santos B., *The End of the Cognitive Empire: The Coming of Age of Epistemologies of the South*, Durham-London 2018.
- de Sousa Santos B., *Epistemologies of the South: Justice Against Epistemicide*, London-New York 2014.
- de Sousa Santos B., *Gdyby Bóg był aktywistą praw człowieka*, tłum. J.P. Barszczewski, Kraków 2020.
- Thomas K., *The Social Origins of Hobbes’ Political Thought*, [w:] *Hobbes Studies*, K. Brown (ed.), Cambridge 1965, s. 185–236.
- Thompson M.P., *Michael Oakeshott and the Cambridge School on the History of Political Thought*, Abingdon 2019.
- Townshend J., *C. B. Macpherson and the Problem of Liberal Democracy*, Edinburgh 2000.
- Tuck R., *Hobbes*, Oxford 1989.
- Tully J., *The Pen is a Mighty Sword: Quentin Skinner’s Analysis of Politics*, „British Journal of Political Science” 13 (1983), s. 489–509.
- Tully J., *The Possessive Individualism Thesis: A Reconsideration in the Light of Recent Scholarship*, [w:] *Democracy and Possesive Individualism: The Intellectual Legacy of C.B. Macpherson*, J. Carens (ed.), New York 1993, s. 19–44.
- Turowski M., *C.B. Macpherson: „indywidualizm posiadaczy” a dylematy współczesnej ontologii politycznej*, Wrocław 2014.
- Turowski M., *Europocentryzm — technologia i ontologia kolonizacji: kilka uwag o liberalizmie, podboju, supremacji rasowej i niewolnictwie przez pryzmat tezy o indywidulizmie posesywnym Crowforda B. Macphersona*, „Nowa Krytyka” 26–27 (2011), s. 291–319.

- Vatter M., *The Idea of Public Reason and the Reason of State: Schmitt and Rawls on the Political*, „Political Theory” 36 (2008), s. 239–271.
- Vincent J., *Concepts et contextes de l'histoire intellectuelle britannique: l'École de Cambridge' à l'épreuve*, „Revue d'histoire moderne et contemporaine” 50 (2003), s. 187–207.
- Vucina N., Drejer C., Triantafillou P., *Histories and freedom of the present: Foucault and Skinner*, „History of the Human Sciences” 24 (2011), s. 124–141.
- Ward L., *Equity and Political Economy in Thomas Hobbes*, „American Journal of Political Science” 64 (2020), s. 823–835.
- Wells R.H., Burgess G., Wymer R., *Introduction*, [w:] *Neo-Historicism: Studies in Renaissance Literature, History and Politics*, R.H. Wells, G. Burgess, R. Wymer (eds.), Cambridge 2000, s. 1–28.
- Whatmore R., *The History of Political Thought: A Very Short Introduction*, Oxford 2022.
- Williams D.L., *Hobbes on Wealth, Poverty, and Economic Inequality*, „Hobbes Studies” 34 (2021), s. 9–57.
- Williams M., *Recasting the Hobbesian Legacy in International Political Theory*, [w:] *International Political Theory after Hobbes: Analysis, Interpretation and Orientation*, R. Prokhovnik, G. Slomp (eds.), Basingstoke 2010.
- Wolfson H.A., *The Philosophy of Kalam*, Cambridge-London 1976.
- Wood N., *Reflections on Political Theory: A Voice of Reason from the Past*, Basingstoke 2002.
- Zagorin P., *Hobbes and the Law of Nature*, Princeton 2009.
- Zammito J.H., *Rorty, 'Historicism' and the Practice of History: A Polemic*, „Rethinking History” 10 (2006), s. 9–47.
- Zamora D., *Foucault, the Excluded, and the Neoliberal Erosion of the State*, [w:] *Foucault and Neoliberalism*, D. Zamora, M.C. Behrent (eds.), Cambridge 2016, s. 63–84.

MAHMUT AY
ORCID: 0000-0003-3990-1044
Ankara University

Percepcja teologiczno-religijnych struktur wyznaniowych a naturalna kreatywna dyspozycja człowieka: perspektywa islamu

**The Perception of Theological/ Religious and Sectarian Structures
versus the Natural Human Capacity to Create: A Muslim Perspective**

Abstract: The Muslim tradition brought secondary and sectarian literature on up-front and made its followers paralyzed by the confines of theological structures deactivating any human potentials bestowed upon them. Any attempt for aesthetic and artistic creativity expressing human emotional capacity could be easily condemned and banned for being against the Sharia law. Thus, human life becomes a subject of thorough surveillance under the light of sectarian, secondary and tertiary, narratives. This dilemma creates a conflict between the dynamic human powers of creativity and historically accumulated mindsets. This paper aims at investigating instances of this tension and finding some alternative responses to the problems it poses.

Keywords: Human creativity, Sectarian structures, Theological absolutism, Religious authority, Marginalization of other

Wstęp

Artykuł niniejszy podejmuje zagadnienie roli przekonań religijnych w kształtowaniu się ludzkiej kreatywności. W jego pierwszej części przedstawione jest znaczenie autorytetu religijnego i politycznego w wyznaczaniu sztywnych granic aktywności intelektualnej z jednoczesnym wskazywaniem na to, co odmienne (inne) i nieakceptowane. Stosunek do odmienności jest procesem, który nigdy nie dokonuje

się neutralnie w znaczeniu politycznym lub religijnym, co sprawia, że zrozumienie przez danego, świeckiego wyznawcę rzeczywistej prawdy na jej temat jest prawie niemożliwe, ponieważ musi ono dokonywać się w granicach określonej, zwykle swojej własnej, struktury wyznaniowej. Według niniejszego studium, tego rodzaju „częściowe prawdy” stanowią przyczynę nietolerancji wobec odmienności i prowadzą do izolacji wobec wszelkich poglądów innych niż dominująca ortodoksja. Naszym zdaniem struktury poznawcze tego rodzaju są konsekwencją posługiwania się szczątkowymi i zniekształconymi przekazami i tekstami „fundującymi” własną orientację wyznaniową. Dane źródła tego rodzaju zawsze będą podkreślać zgodność istoty przekazywanej w ich ramach doktryny z naturą ludzką. Jednakże interpretacje oraz symboliczni przedstawiciele tej doktryny (duchowni i ulemowie) tworzą tak naprawdę epistemologiczną lukę między istotą przekazywanej treści a ludzką percepcją. W dalszej części artykułu omówiona jest możliwość odejścia od tak zdefiniowanych historycznych sposobów percepcji poprzez dekonstrukcję narracji wtórnych, na podstawie których doszło do pojawienia się wyżej wskazanych zniekształceń i szczątkowości. Chodzi tu przede wszystkim o odmowę „życia” w środowisku wyznaczonym wyłącznie przez nagromadzone, ustanawiające kategoryczne podziały, „przekazy kanoniczne”. Można to również osiągnąć dzięki właściwemu podejściu do istoty religii, z jej naturalnymi ograniczeniami, poprzez konfrontację ze źródłowym dla niej tekstem, odczytywanym bez żadnych pośredników oraz stosowania tendencyjnych, partykularystycznych i ezoterycznych dla danej orientacji, pojęć.

Podstawa i legitymizacja epistemologii religijnej (wyznaniowej). Rola profesjonalizacji — uczeni religijni oraz władza polityczna

Zacznijmy od anegdoty pochodzącej ze słynnej *Kitab fi tahqiq ma li-l-Hind* Abu Rayhana Muhammada al-Biruniego (zm. 440/1048). Biruni przekazuje:

Któregoś dnia, przebywałem w obecności uznanego uczonego Abu Sahla al-Tiflisiego, który krytykował autora książki o mutazylizmie za niesprawiedliwe przedstawienie tego nurtu. Między innymi zniekształcił on stwierdzenie, będące częścią ich doktryny: „Bóg jest wszechwiedzący *w sobie (bizatihî)*”, oddając je za pomocą formuły „Bóg nie ma żadnej wiedzy”. W ten sposób starał się wykazać, że uczeni mutazylicy przypisują Bogu niewiedzę. Będąc świadkiem tej hańby, stwierdziłem, że jest ona prawdziwym przekleństwem — zaprawdę, niewiele pozostaje niewzruszonymi, przedstawiając opinie swoich przeciwników i adwersarzy¹.

Al-Biruni wyraził w ten sposób przekonanie, że wszelka istniejąca literatura dotycząca wyznań i religii, począwszy od dzieł herezjograficznych (*maqalat*) aż po różnego rodzaju prace doksograficzne (*‘aqida*), przepełniona jest uprzedzeniami, wypaczeniami i fałszywymi obrazami. Uczony ten stwierdza, że obiektywny badacz musi starać się dotrzeć do prawdziwej nauki każdego z badanych przez siebie nurtów, opierając się na jego pierwotnych źródłach, i według praktykujących, reprezentujących

¹ E.R. El-Biruni, *Tahqiq Ma Li'l Hind*, tłum. K. Burslan, Ankara 2015, s. xxii–xxiii.

go wyznawców. Jest to konieczne, nawet jeśli odkryte w ten sposób treści nie mogą nigdy zostać uzasadnione jako ostateczna prawda czy absolutna wartość. Odnosząc się do tego, co al-Biruni określił jako „przekleństwo uprzedzeń i wypaczeń”, którym tylko nieliczni pozostają niedotknięci, możemy przekonać się, że prawie identyczną opinię wyraził mniej więcej sześć wieków później Baruch Spinoza (1632–1677).

Wśród powodów, dla których napisał jedno ze swoich najważniejszych dzieł, czyli *Traktat teologiczno-polityczny*, Spinoza wymienia między innymi „uprzedzenia i wypaczony pogląd na religię prezentowany przez Kościół i teologów”. Spinoza, podobnie jak al-Biruni, podkreśla fakt, że tego rodzaju postawę możemy znaleźć wśród osób (uczni religijni, imamowie uznawani w obrębie danego nurtu, duchowni kościelni, teolodzy i władze polityczne) odpowiedzialnych za „profesjonalizację” doktryny oraz za budowanie podstaw określonej prawdy wyznaniowej i religijnej. Uprzedzona deformacja treści generowana i podtrzymywana przez autorytety religijne i polityczne stanowi główną przyczynę marginalizacji, nietolerancji i izolacji „inności”, prowadząc do konfliktów religijnych, które ostatecznie stają się pierwszą i najważniejszą przeszkodą dla każdej jednostki uniemożliwiającą jej swobodne myślenie i wyrażanie swoich poglądów. Mimo świadomości, że otwarte wyrażanie tego rodzaju zagadnień może go kosztować życie, Spinoza uznał za swój najwyższy obowiązek demaskowanie wszelkich stronniczych i represyjnych uprzedzeń i wypaczeń. Píše on:

Gdyby ludzie mogli zarządzać wszystkimi swoimi sprawami z wyrachowaniem niechybnym, albo też, gdyby szczęście zawsze im sprzyjało, to byłiby całkiem wolni od zabobonu. (Ludzie) podatni do wszelkiego rodzaju zabobonu [...] nazywają rozum ślepym, mądrość ludzką zaś próżną, natomiast wybryki wyobraźni, marzenia senne i głupstwa dziecinne poczytują za odpowiedzi boskie. (Doprawdy) najwyższą tajemnicą rządu monarchicznego jest [...], aby ludzie byli oszukani i aby strach, w którym należy ich utrzymać, okryty był piękną nazwą religii w tym celu, ażeby walczyli za swoje poddaństwo. (W) państwie wolnym, nie daje się ani wymyślić, ani spróbować nic fatalniejszego nad to. Albowiem jest to całkiem niezgodne z wolnością powszechną, aby swobodę myślenia zagwałdzano przesądami albo w jakikolwiek sposób ograniczano².

Właśnie w obliczu tego rodzaju tendencji wyjaśnienie ich natury oraz wskazanie procesów historycznych prowadzących do ich powstawania i rozwoju mogłoby stanowić przeciwwagę dla dążenia do dyskryminacji, braku tolerancji i konfliktów religijnych.

Należy zauważyć, że w obecnych czasach rdzeń zarówno religii i religijności, jak i natury ludzkiej znajdują się pod silną presją sekciarstwa i polityki religijnej (oraz teologii politycznej). Dyskursy tworzone przez uczonych religijnych (ulemów) i władze polityczne są w dużej mierze odpowiedzialne za marginalizowanie i izolowanie tego, co inne, a związku z tym również za napięcia mające za swoją podstawę różnice religijne i wyznaniowe. Zamiast przekazywać podstawowe treści i wartości religijne, sprawiają one, że niemal niemożliwe jest dotarcie do istoty religii. Można je zatem faktycznie klasyfikować jako pozareligijne. Żyjemy w epoce, w której „teksty kanoniczne” zamieniają się w maszynę wytwarzającą niewłaściwe i nieistotne, pełne stronniczości znaczenia. Innymi słowy, religia staje się „uwikłana”, tak jak istota

² B. de Spinoza, *Traktat teologiczno-polityczny*, tłum. I. Halpern, Warszawa 1916, s. 3 (§ 1), 4 (§ 4), 6 (§ 10).

z tym, co błahe, racjonalność z irracjonalnością, a to, co dopuszczalne (*maszru'*), z tym, co zakazane.

Słowa prowadzące do dyskryminacji i chaosu percepcyjnego są wymyślane w celu gloryfikowania określonych, przeznaczonych dla wyznawców danych tradycji religijnych lub wyznaniowych, „idealizacji”, które w przypadku reprezentantów innych tradycji mają charakter obraźliwego i pogardliwego fałszerstwa. Bez względu na to, czy chodziło tu o idealizowanie czy wyszydzenie, dyskursy tworzone przez historyków, teologów, pisarzy, podróżników i polityków będących wyznawcami określonej religii lub tradycji, pozostawiły po sobie trwałe efekty³. Komentarze i narracje kształtują naszą percepcję i obrazy samych siebie oraz innych, kreując i wpływając na budowę własnej tożsamości oraz podejście do faktu współistnienia z innymi.

Poglądy będące wynikiem uprzedzeń i manipulacji, które przedstawiciele poszczególnych orientacji próbują formułować przeciwko sobie nawzajem, nie ograniczają się tylko do radykalnych odłamów, ale występują w przypadku prawie wszystkich nurtów i tradycji. Na przykład teoria i praktyka alienacji, marginalizacji i konfliktów występująca w różnych regionach geografii muzułmańskiej, stały się identyczne z tymi, które pojawiają się w związku z działalnością skrajnych grup salafickich. Nietrudno jest znaleźć przykłady i odpowiednio udowodnić powyższe stwierdzenie. Jednak w rzeczywistości podobne radykalne doktryny i praktyki można zidentyfikować prawie we wszystkich religiach, zarówno tych z przeszłości, jak i tych istniejących w czasach współczesnych. Nawet w przypadku najbardziej racjonalnych wyznań dochodzi do pojawienia się ekstremistycznych dyskursów i działań, przede wszystkim jako narzędzi określonych procesów politycznych.

Wśród uczonych, dla których priorytetem jest autorytet tradycji (*ashab al-hadis*), są tacy, którzy mają obiektywną i rozważną postawę wobec odstępców w ramach swojej doktryny⁴. Z drugiej strony, wśród uczonych stawiających na pierwszym miejscu autorytet rozumu, można znaleźć takich, którzy akceptują jedynie opinie i schematy pojęciowe obowiązujące w ich tradycji. Nurt salaficki ze swoją dogmatyczną strukturą opartą na zewnętrznym, silnym i monistycznym źródle władzy i autorytetu wydaje się szczególnie wyraźnym przykładem orientacji uciskającej pod swoimi rządami najmniejsze przejawy różnorodności i odmienności. Tendencje tego rodzaju często nie są przychylnie rozumowi czy racjonalnej metodologii, czyli kwestionowaniu i krytykowaniu lub akceptowaniu wszelkich różnic z odpowiednią

³ E. Saïd, *Kultura i imperializm*, tłum. M. Wyrwas-Wiśniewska, Kraków 2009, s. 11; B. Şenay, *İslam ve Öteki Dinler*, Ankara 2008, s. 653.

⁴ Ludzi, którzy przez grupy *salafi ahl-hadis* zostali uznani za innowatorów i grzeszników, oskarżano o niewiarę (*zindiq*) i ateizm/bezbożność (*mulhid*). Choć napiętnowanie to odbywało się głównie w warstwie werbalnej, to w codziennym życiu społecznym przybierało ono postać izolowania przez zakaz modlenia się z innymi, zerwanie wszelkich więzów krwi i relacji z bliskimi, zakaz wchodzenia w związki małżeńskie czy odwracanie wzroku i inne przykłady „potępiającej” mowy ciała. Jeden z najważniejszych teoretyków salafizmu, ibn Tajmijja, w porównaniu z pozostałymi — zdecydowanymi i niekiedy brutalnymi krytykami nieprawowiernych tendencji w islamie — może być postrzegany jako przejawiający bardziej wrażliwą i pojedynczą postawę, ponieważ nie jest on skory do bezwzględnego i bezwarunkowego oskarżania swoich przeciwników (G. Makdisi, *Hanbalite Islam*, [w:] *Studies on Islam*, M.L. Swartz (ed.), New York 1981, s. 240; Ibn Tajmijja, *Naqdu al-Mantiq*, M. Hamid al-Fikri (ed.), Kair 1951, s. 139).

uwagą i otwartością, co skutkuje wzrostem ryzyka konfliktów i prześladowań. Tego rodzaju cechy i historyczne uwarunkowania rozwoju struktur i trendów racjonalistycznych nie pozwalają na pokładanie w nich wiary w sprawniejsze uporanie się z zajmującymi nas w niniejszym studium problemami. Zagadnienia te wymagają szerszej perspektywy, wykraczającej poza pseudodylemat napięcia między rozumem (*'aql*) a tradycją (*naql*).

Wytwarzanie ambiwalencji między domenami ludzką i boską. Problem absolutyzmu

Już na samym początku formowania się wiedzy i poznania naukowego w islamie, nurty takie jak *ahl al-hadis* czy *ulama al-salaf* za niezbędne ich elementy uznały Koran, Sunnę oraz *idźma'* (konsensus). Niezależnie od tego, akceptowały one również źródła inne niż Koran, traktując je jako równie autorytatywne. Najwyraźniejsze stanowisko w tej kwestii zaprezentowane zostało przez Szafiego Dżalaluddina (Dżalal al-Dina) al-Sujutiego (zm. 911/1505), który w swoim dziele *Przestrzeżenie Sunny jest kluczem do raju* ogłasza, że ci, którzy nie uważają hadisów za dowód religijny, są bałwochwalcami (*muszrik*). Zasadność tego stanowiska oparł na schemacie pojęciowym zgodnym z tradycyjnym ujęciem autorytetu, w ramach którego Sunnie nadaje się identyczną moc prawną jak Koranowi, z którym przez analogię należy ją też uznać za równie świętą i niezmienną. To, czego zabrania Sunna, uznaje się za zakazane przez samego Boga. W ten sposób postulowane jest zrównanie Koranu i Sunny pod względem normatywno-prawnym⁵. Argumentacja tego rodzaju może oznaczać próbę nadania „drugorzędnym” praktykom (Sunnie) statusu identycznego z „prymarnym” tekstem źródłowym Islamu, o takiej samej jak w jego przypadku autorytatywności i świętości. Uznając praktyki „wtórne” za podstawowy wskaźnik normatywny obowiązujący dla wszystkich czasów i miejsc, bez względu na kontekst i sytuację, władze religijne mogą ogłosić, że wszelkie inne alternatywne podejścia do danych problemów są heretyckie.

Utożsamianie istoty religii (boskość) z dziełem człowieka (wtórne przekazy) prowadzi do legitymizacji wyznaniowych, partykularystycznych punktów widzenia jako nieomyłnej i absolutnej prawdy. Wszelkie ludzkie uprzedzenia są traktowane

⁵ Zob. D. al-Din al-Sujuti, *Miftah al-Dżannah fi'l Ihtidžadz bi'l Sunnah*, Kair 1993, s. 16, 28, 38, 105, 107. Opinia wyrażona przez al-Sujutiego pojawia się w dziełach również innych przedstawicieli nurtu *ahl hadis*, którzy bronią identycznego schematu argumentacyjnego. Uznany uczoney *muhaddis* (nauk o hadisach) oraz reprezentant szkoły szafi'ickiej Faqih Abu al-Qasim al-Lalaka'i (zm. 418/1027) twierdzi, że Sunna została objawiona/zesłana (*kana junzilu*) Prorokowi Muhammadowi za pośrednictwem anioła Gabriela (zob. A. al-Qasim Hibat Allah ibn al-Hasan al-Lalaka'i, *Szarh usul i'tiqad ahl al-sunna la'l-dżama'a min al-kitab la'l-sunna la-idźma' al-sahaba la'l-tabi'in min ba'dihim*, A. Sa'd Hamdan (ed.), Mekka 1402 (1981), t. 1, s. 83. Identyczne stanowisko przekazuje również Hussain b. Masud al-Baghali (zm. 516/1122), według którego tekst recytowany (objawienia przekazanego Prorokowi) to Koran, a tekst nie-recytowany to Sunna (zob. *ibidem*, s. 201; B. Abrahamov, *Islamic Theology: Traditionalism and Rationalism*, Edinburgh 1998, s. 3).

w ten sposób tak, jakby były zamierzone przez Boga⁶. Z tego powodu każdy nurt wyznaniowy może twierdzić, że reprezentuje samą prawdę, a interpretacja oferowana w jego ramach dokonywana jest w imieniu Boga. W obrębie tak scharakteryzowanego „sekciarskiego” procesu myślowego eliminacja historycznego aspektu jakiegokolwiek opinii prawnej i uznanie jej za absolutnie wiążącą i ponadczasową może oznaczać jedynie, że każda nowa sytuacja uznawana jest za identyczną z tą, która już wydarzyła się w przeszłości. Rozwiązania wypracowane w odległych czasach są wciąż sprawiedliwe i obowiązujące dzisiaj. W ten sposób mamy do czynienia z ciągłym pozostawaniem w przeszłości i życiem w niej.

Wyznania i wszelkiego rodzaju nurty teologiczne powstały w określonych warunkach społecznych, politycznych, kulturowych, a nawet ekonomicznych, które wyznaczały praktyczny kontekst tworzonych przez nie teoretycznych, doktrynalnych ujęć rzeczywistości. Zjawiska natury praktycznej i teoretycznej odzwierciedlają sprzężenia i różnego rodzaju dynamiki zachodzące jako efekt interakcji i sporów wewnątrz danych grup oraz w ramach intensywnej polemiki z otoczeniem zewnętrznym, w tym z innymi grupami wyznaniowymi. Tego rodzaju charakterystyka organicznego formowania się nurtów wyznaniowych mająca na celu zaspokojenie określonych potrzeb, a następnie sformułowanie podstaw teoretycznych legitymizujących dane postawy i normy (zachowania) umożliwiające realizację określonych celów, wskazuje, że jest to dzieło człowieka. Z innej perspektywy zjawiska te można rozumieć jako wykorzystywanie zdolności jednostek, które następnie poddawane są procesowi marginalizacji. Podkreśla się jednak przy tym, że tego rodzaju indywidualny i spersonalizowany wkład może być w dowolnym momencie albo akceptowany, albo odrzucony, dlatego zredukowanie osobowych wysiłków i zdolności do jednej jedynej, ustalonej i nieziennej prawdy religijnej jednocześnie wiąże ludzką myśl z określonym momentem historii oraz odrywa ją od rzeczywistości.

Redukcja religii do prawa (*fiqh*) i utożsamianie jej z *szari'a*

Fragmentacja egzystencjalnej integralności religii przez sprowadzenie jej do zbioru kodeksów i zachowań oraz redukcja wrażliwości religijnej do sentymentalnych rytuałów prowadzą do zmiany funkcji i celów religii i religijności, to znaczy do opróżnienia ich z wszelkiej treści i istoty. Mamy w zasadzie do czynienia z narodzinami zupełnie nowego systemu, który zastępuje religię, prowadząc do wzrostu wrogości i konfliktów społeczno-kulturowych, ponieważ — jak podkreśla Nurettin Topçu — tego rodzaju instytucjonalny proces postrzegany jest jako agresywna próba zniszczenia lub demaskacji (dyskredytacji) religii:

Dzisiejszy islam to jedna z wielu martwych religii, które oferują swoim wierzącym co najwyżej zbiór zasad motorycznych, takich jak modlitwa i post. Nic ponad to, żadnego pokarmu dla duszy, ponieważ wygląda na to, że on sam stracił duszę. Oferuje jedynie szereg przepisów prawnych i tych dotyczących zachowania. Uwięził wierzących w sieci utkanej ze zwyczajów tradycyjnego życia, gdzie trudno

⁶ Nasr Hamid Abu Zayd, *Critique of Religious Discourse (Naqd al-Khitab al-Dini)*, tłum. J. Wright, New Haven-London 2018, s. 51–52.

jest oddychać. Nie przynosi satysfakcji wewnętrznym pragnieniom. Miażdży dusze; ani nie wznosi ich wyżej, ani ich nie ratuje... Islam jest wciąż taki sam, jak podczas arabskich najazdów. Publikacje i instrukcje mają tę samą treść; nie oświecają nikogo spoza kręgu duchowieństwa. Jedyną więzią łączącą muzułmanów jest ich wrogość wobec wyznawców innych religii. A także ich tradycje i konserwatyzm. Żyją z nienawiści, którą żywią do innych. Z biegiem czasu „strzępienie” i korozja sprowadziły kult do sekwencji zwykłych, automatycznych ruchów z kilkoma zmianami w postawie ciała, śledzonymi przez anioły, które dokładnie je obliczały i zapisywały. Zręczność i precyzyjność poruszania rękoma, stopami, głową oraz w odniesieniu do innych części ciała stały się warunkiem pobożności; zostały one uznane za zasady religii. Ci, którzy umożliwili utożsamienie tak zdefiniowanego systemu sterowania, odarte go z jakiegokolwiek duchowości i treści, z pobożnością (*zuhd* i *taqta*), schowani się za dumnym parawanem „maszynowej funkcjonalności” i nawet nie zadali sobie trudu, aby spróbować poszukać i wskazać innym ślady ścieżek moralnych prowadzących do Boga. Nasze czasy, w których życie religijne zyskuje na sile wyłącznie dzięki swojej zewnętrznej manifestacji, są również momentem w historii, w którym religia jest przenoszona do świata materii, a duch muzułmański ulega demolowaniu przez magiczne wierzenia i przesady... Życie religijne jest wypełnione ruchami ciała, które same w sobie nie mają żadnego znaczenia i są wykonywane tylko w celu uniknięcia kary i tortur w zaświatach, z towarzyszącymi im wrzaskami i krzykami piekielnymi, a także w imię zwycięstwa nad wrogami, przeklinania ich lub nieuniknionej, niekończącej się zazdrości wobec nich⁷.

Analizując proces instytucjonalizacji prawa muzułmańskiego (*fiqh*), Fazlur Rahman (zm. 1988) również zwrócił uwagę na to, że rozwinęło się ono w wyniku niezliczonych debat nad wielowiekowym dziedzictwem, które w całej swojej ogólności pozabawione jest jakiegokolwiek praktycznej wartości. Zdaniem tego autora prawo, które lekceważy moralność stanie się w końcu jedynie kolejnym z instrumentów w ręku prawodawców i politycznych „machinatorów”⁸.

Perspektywy odzyskania doświadczenia historycznego

Ulemowie, pomiędzy którymi istnieją ściśle powiązania i zależności, mają zarówno władzę polityczną, jak i wiedzę historyczną, które przekształcają w niekwestionowany autorytet. Jednym ze sposobów demontażu tego autorytetu jest dekonstrukcja historycznie skumulowanych struktur wiedzy i wydobycie na światło dzienne instrumentów kształtujących procesy, w ramach których się to odbywało, wraz z będącymi ich konsekwencją doświadczeniami i percepcjami. Innymi słowy, aby stworzyć nowe perspektywy, ważne jest odkrycie źródeł i istoty wszystkich czynników, które skłaniają ludzi do stosowania wzajemnie wobec siebie praktyk izolowania, marginalizowania i wchodzenia z sobą w konflikty. Można to zrobić jedynie poprzez odróżnienie czynników historycznych od istotowej treści i przesłania religii.

Dekonstrukcja popularnych wyobrażeń religijnych

W obrębie całych dziejów myśli islamu literatura oraz struktury religijne, wyznaniowe i teologiczne, wraz ze szczegółowymi dyskusjami w ramach tych struktur, tworzyły zbiory dychotomicznych, wzajemnie warunkujących się reakcji. Bez

⁷ N. Topçu, *İslam ve İnsan*, Istanbul 1969, s. 18–19, 33–34.

⁸ F. Rahman, *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition*, Chicago 1990, s. 156–157.

względu na różnorodność historycznych ram tworzonych w wyniku relacji dominacji oraz ujarzmiania, bardzo często pojawiał się tu wspólny wzorzec wzajemnych oskarżeń i izolacjonizmu z dążeniem do segregacji, marginalizacji i wykluczania. Jest pewne, że w przypadku tak funkcjonującego systemu trudno jest mówić o poszukiwaniu prawdy. Chodzi w nim jedynie o zwycięstwo nad przeciwnikiem. Z tego powodu również same argumenty są konceptualizowane przez każdą ze stron wyłącznie w celu konfrontacji z racjami innych i zanegowania ich w ramach „batalii epistemologicznych”. Literatura religijna i teologiczna przypomina w związku z tym dowolny inny gatunek literacki. Ulemowie zamieniają się w demagogów, aby pokonać swoich rywali. Tymczasem prawda jest bardzo często zapominana lub pozostaje co najwyżej spychana na drugi plan. W takim kontekście można powiedzieć, że klasyczna literatura herezjograficzna jest typowym przykładem literatury ideologicznej.

Sytuacja ta trwa do dziś. W naszych czasach poszczególne strony starają się odczytać siebie wzajemnie, zdobyć własną tożsamość, przez odniesienie się do którejś z historycznie ukształtowanych struktur kognitywnych w ramach „wynajdywania literatury” lub „trwania w historii”. Obecnie tylko nieliczni muzułmańscy intelektualiści są w stanie zrozumieć przyczyny powstawania struktur religijno-teologicznych, w których sami się znajdują, i je wyjaśnić.

Pytania o to, w jaki sposób struktury filozoficzne, teologiczne, salafickie czy sufickie powstały w procesie rozwoju myśli muzułmańskiej, o warunki, w jakich się pojawiły, o formy, które przybierały czy o zmiany, którym podlegały, są kluczowe dla zrozumienia treści poszczególnych dyskursów czy źródeł tekstowych i opartych na nich wyobrażeń. W tym momencie, aby uciec od dominacji tak zwanych percepcji, trzeba wciąż mierzyć się z prawdą. W tym celu konieczne jest dotarcie do rdzenia tak zdefiniowanych struktur wiedzy. Konfrontacja tego rodzaju umożliwi nam zrozumienie sposobów postrzegania struktur religijnych i teologicznych.

Jeśli na przykład zbadamy okoliczności, w których powstała nauka *kalam*, będziemy mieli okazję przekonać się, jaką rolę odegrały tu język, treść (przedmiot studiów) i metodologia tej dziedziny wiedzy. W podobny sposób odkrywamy na przykład historyczne i polityczne powody leżące u podstaw kategorii *ahl al-Sunna* czy to, w jaki sposób i dlaczego mutazylici zostali oskarżeni o bycie grupą heretycką. Podobnie będzie można dowiedzieć się, na jakiej podstawie i w wyniku jakich procesów Ibn Rałandi (zm. 298/911), Abu Bakr Zakarija al-Razi (zm. 313[323]/925[935]) czy al-Ma’arri (zm. 449/1057) zostali uznani za niewiernych i napiętnowani jako heretycy.

Ponieważ teoria i dyskursy tworzone przez struktury wyznaniowe i teologiczne są naturalną konsekwencją sumy warunków historycznych i zjawisk społecznych⁹, ich dekonstrukcja¹⁰ lub analiza ma ogromne znaczenie w wypadku próby oddzielenia

⁹ N. Hamid Abu Zayd, *Critique of Religious Discourse (Naqd al-Khitab al-Dini)*, s. 226.

¹⁰ Pojęcie dekonstrukcji w wąskim, technicznym sensie odnosi się do serii technik czytania rozwiniętych przez Jacques’a Derridę i innych autorów. Techniki te związane są z pewnymi dwudziestowiecznymi, filozoficznymi koncepcjami języka i interpretacji. Oprócz tego czasownik „dekonstruować” jest powszechnie stosowany w kontekście krytykowania określonych pozycji czy sytuacji teoretyczno-praktycznych (J.M. Balkin, *Deconstruction*, [w:] *A Companion to the Philosophy of Law and Legal Theory*. Second Edition, D. Patterson (ed.), Chichester 2010, s. 361–367). Podejście do dekonstrukcji kojarzone z Derridą skupione jest na krytyce logocentrycznej myśli zachodniej, która odczytywana jest

od siebie religii oraz religijności (tego, co religijne). Religia nie jest niczym więcej niż sumą zasad, które Bóg objawił przez swoich proroków. Z drugiej strony, składa się ona z postulatów, które wynikają z próby zrozumienia i interpretacji tych zasad. Te wysiłki poszczególnych interpretatorów i konkretne wnioski, będące ich wynikiem, różnią się w zależności od środowiska czy okoliczności historycznych, geograficznych i etnicznych, w których powstawały i funkcjonowały w ciągu wieków, a niekiedy nawet zaledwie kilkudziesięciu lat, zanim mogły ostatecznie same siebie uznać za „istotę religii”¹¹.

Z tego powodu wskazanie tego, co faktycznie można uznać za religijność (to, co religijne), może być możliwe tylko wtedy, gdy wyznaniowe i teologiczne struktury konceptualno-poznawcze zostaną poddane dekonstrukcji. Operacja ta pomoże nam odkryć teoretyczne i praktyczne czynniki, które są źródłami wykluczania, segregacji (alienacji i izolacji) oraz dyskryminacji.

Konfrontacja z tekstem bez jakichkolwiek pośredników

W tym przypadku istota religii definiowana jest w związku z przekonaniem, że tekst to jedyne źródło religii. Kiedy zwykły człowiek próbuje go zrozumieć (konfrontuje się z nim), stara się on dotrzeć do tego, co stanowi jego ostateczny cel (a zatem i cel całej religii), którym jest stanie się i bycie moralnym. Tekst jako jedyne źródło religii nie zawiera ani zakrojonych na dużą skalę wyznaniowych spekulacji, ani ukrytych tajemnic, które są zrozumiałe tylko dla wtajemniczonych religijnych specjalistów. Wymaga on od jednostki, aby ustanowiła i utrzymywała właściwą komunikację z Bogiem, aby była sprawiedliwa, czyniła dobro i wypełniała wszystkie swoje obowiązki moralne. Takie żądanie może być spełnione na każdym podstawowym poziomie rozwoju czy stanu rozumu i świadomości, to jest zarówno przez laików, jak i przedstawicieli religijnych intelektualnych elit. Oznacza to, że tekst dobrze odpowiada zdolnościom każdego przeciętnego człowieka, tak aby pomóc mu odczytać, pojąć i praktykować przekazywane treści i przesłanie.

Istnieją liczne podobieństwa pomiędzy procesami instytucjonalizacji religii a tymi dotyczącymi innych form działalności kulturowej, takich jak nauka, sztuka, prawo czy ekonomia. Instytucjonalizacja w wypadku religii realizowana jest przez

w odniesieniu do serii dychotomii wynikających ze sprzeczności między tym, co postrzegane a tym, co jest wynikiem namysłu (refleksji). Każda z takich dychotomii obejmuje wewnętrzną „grę przeciwieństw”. Jednocześnie poszczególne dychotomie pozostają również w antagonistycznych relacjach między sobą wzajemnie. Różnica i kontrast, które są tu obecne symbolizują hierarchię, w której dany element (część dychotomii lub dychotomia jako całość) ustanowiony jest jako mający priorytet wobec drugiego elementu. Według Derridy sprzeczności tego rodzaju nie da się rozwiązać bez uwzględnienia całego systemu wzajemnych odniesień między tak zdefiniowanymi składnikami par opozycji. Znaczenie jednej składowej ukonstytuowane jest przez połączenie z drugą i dzięki odniesieniu do niej. Innymi słowy, jeden element systemu zyskuje znaczenie ze względu na obecność drugiego elementu. Zdaniem Derridy świat należy „odczytywać” przez pryzmat tego rodzaju dychotomii. W podejściu dekonstruktywistycznym prawidłowe zrozumienie struktury i treści tekstu nie jest możliwe bez uwzględnienia zaniedbanych i zwykle pomijanych jego analiz. Z tekstem w ramach dekonstrukcji należy postępować bez uprzedzeń i hierarchii, starając się pozostawać niezależnym od dychotomii, które wzajemnie „przecozają się”.

¹¹ N. Hamid Abu Zayd, *Critique of Religious Discourse (Naqd al-Khitab al-Dini)*, s. 227.

przekształcenie informacji religijnej/doktrynalnej w określoną formę społeczną lub strukturę organizacyjną. Religia zinstytucjonalizowana prowadzi do przekształcania wierzeń, myśli, emocji i zachowań ludzkich za pośrednictwem znaczenia/sensu oraz funkcji tego, co jest w jej ramach przekazywane (objawienia), umożliwiając jednocześnie oswojenie się z ich, tak ukonstytuowanymi, nowymi formami. W ten sposób społeczna struktura instytucjonalna nabywa i jednocześnie kształtuje wartości, nie będąc przy tym zależną od ich indywidualnych, jednostkowych czy spersonalizowanych ujęć. Wspólne cechy tak rozumianej instytucjonalizacji¹² są przenoszone dalej z poziomu praw i źródeł religijnych, prowadząc do powtarzającego się i zachodzącego cyklicznie, „wytwarzania treści religijnych”, przekształcającego — za pomocą władzy i zakazów, w tym sankcji społecznych niosących reguły dominacji i legitymizacji — cały podlegający jej system praktyk. Proces ten wymaga od jednostki nie tyle prywatnej inicjatywy, ile pełnego zaangażowania w funkcjonowanie systemu i jego mechanizmy sankcji moralnych. Między innymi w ten właśnie sposób, aby zapewnić sobie ciągłość istnienia w ramach określonych zasad i wartości, nabywa ona dyspozycji do rozróżniania „nas” od „nich”. Instytucjonalizacja przebiega w sferze teoretycznej i pojęciowej, jednak można ją dostrzec wyraźniej w przestrzeniach społecznych. W warstwie intelektualnej może przybierać formę paradygmatów epistemologicznych i metodologicznych, podczas gdy w wymiarze praktycznym i społecznym można ją zaobserwować w postaci sekt lub wyznań, *tarikat* (kręgów bractw mistycznych), *dżamat* (zamkniętych wspólnot religijnych) itp. Te wymienione wyżej zjawiska i procesy historyczne, które wystąpiły z różnych powodów i ze względu na realizację różnych celów, doświadczyły ucieleśnienia i konkretyzacji w postaci jednostronnych, apodyktycznych ujęć natury religii. Są one oczywiście dalekie od utożsamienia z jakkolwiek rozumianym „jedynym aspektem prawdy”, do której roszczą sobie prawo. Instytucjonalizację religii oraz kontynuację jej funkcjonowania i obowiązywania za pośrednictwem struktur instytucjonalnych należy uznać za rzeczywistość historyczną.

W zarysowanym scenariuszu społecznego rozprzestrzeniania i umacniania się religii wskazano, że do pozyskiwania jej wyznawców, różnicowania na jej podstawie społeczeństwa i przyjmowania przez nią coraz bardziej złożonych struktur niezbędna jest jej silna instytucjonalizacja¹³. Religia ze względu na swoje fundamenty, jak też logikę doktrynalną nie ogranicza się do społeczeństwa, w którym się narodziła. Intensywny wzrost liczby jej wyznawców, ekspansja przestrzenna społeczeństwa wraz z postępującą różnorodnością w jego „chemii” społecznej, kulturowej, intelektualnej itp. wymaga nowych interpretacji, punktów widzenia i doświadczeń odpowiadających zmianom. Sprawny przebieg tych procesów zagwarantowany jest właśnie przez instytucjonalizację. W rzeczywistości istnieje silny związek między zdolnością religii do instytucjonalizacji a jej przetrwaniem. Uważa się, że religia, która nie

¹² Jeśli chodzi o wprowadzenie do problematyki struktur i instytucjonalizacji społecznych, zob. np. A. Giddens, *Central Problems in Social Theory: Action, Structure and Contradiction in Social Analysis*, London 1979; T. Parsons, *Introduction*, [w:] M. Weber, *The Theory of Social and Economic Organization*, tłum. A.M. Henderson, T. Parsons, Oxford 1947, s. 83; P.L. Berger, *The Social Reality of Religion*, Harmondsworth 1973, s. 98–101.

¹³ Ü. Günay, *Din Sosyolojisi*, İstanbul 2002, s. 263.

może rozwinąć żadnej struktury instytucjonalnej, ostatecznie musi przegrać walkę o przetrwanie, a jej istnienie staje się niepewne. Żadne z argumentów i tez na ten temat nie powinny powstrzymać nas przed dostrzeżeniem konsekwencji instytucjonalizacji religii, w tym zniekształcenia jej rzeczywistej treści (przesłania), wartości i funkcji aż do ostatecznej utraty przez nią fundamentalnej integralności.

Nie da się zaprzeczyć, że religia wraz z pojawieniem się tendencji do instytucjonalizacji powoli traciła swoją strukturalną prostotę¹⁴ oraz wewnętrzną (związaną między innymi z zaangażowaniem wyznawców) pasję i dynamiczność na rzecz kosztniejszego dogmatu, a dodatkowo po pewnym czasie jej struktura instytucjonalna zaczęła utożsamiać się z samą jej istotą. Ze względu na wszystkie te tendencje religia doświadcza fragmentacji swojej egzystencjalnej integralności i zostaje zredukowana najwyżej do któregoś ze swoich przejawów, tracąc przy tym powoli swoją autentyczną, źródłową siłę i żywotność. Ostatecznym wynikiem instytucjonalizacji religii jest całkowita funkcjonalna dezintegracja jej przesłania, które traci nawet wartość przydatnego w jakimkolwiek sensie instrumentu.

Standaryzację i powtarzalność będące rezultatem instytucjonalizacji religii można ująć za pomocą Weberowskiej idei rutynizacji (spowszednienia), którą posługuje się charyzmatyczna władza (panowanie)¹⁵. Ścisła rutyna i normalizacja form rytuałów prowadzi do absolutnej alienacji w relacji między obserwatorem/czytelnikiem (podmiotem) a tekstem (treścią).

Holistyczna koncepcja religii

Znaczenia słowa *din* w pierwotnym języku arabskim wraz z jego pochodnymi w Koranie stanowią bogate ramy umożliwiające lepsze ujęcie egzystencjalnej integralności religii. W prawie stu wersetach Księgi znajdziemy liczne przykłady różnorodnego zastosowania rdzenia *d-y-n* odnoszącego się do religii i zbliżonych, wyprowadzonych z niego pojęć¹⁶. Terminy takie jak *tawhid*, *szari'a*, *milla* (naród) czy wreszcie sam *islam* wyznaczają punkty orientacyjne na mapie epistemologicznej dotyczącej wiedzy o religii w naukach muzułmańskich. Komentatorzy Koranu (*mufassirun*) oraz językoznawcy w odniesieniu do kary i nagrody w zaświatach przytaczają koraniczny zwrot *maliki jaumi ad-din (al-Fatiha* [Rozpoczynająca], 1:4; *ad-Darijat* [Rozpylający], 51:6), zgodnie z którym „realność” religii obejmuje nie

¹⁴ Islam w trakcie procesu instytucjonalizacji znajdował się pod wpływem nie tylko zbiorowej i powszechnej identyfikacji ze światem arabskim, ale także pogańskiego hellenizmu i kultury irańskiej (perskiej). Gdy analizuje się idee społeczne, polityczne i kulturowe oraz instytucje rozwinięte w ramach tradycji muzułmańskiej, łatwo jest dostrzec wpływ na te struktury ze strony wszystkich tych trzech tradycji, które oddziałują tutaj w połączeniu z podstawowymi koncepcjami i twierdzeniami Koranu (dob. J. Wach, *Socjologia religii*, tłum. Z. Poniatowski, B. Wolniewicz, Warszawa 1961, s. 285–287).

¹⁵ M. Weber, *Gospodarka i społeczeństwo*, tłum. D. Lachowska, Warszawa 2002, s. 185.

¹⁶ Znaczący i komentator Koranu, A. Efendi (S.A. Âsim), wspomina o mniej więcej trzydziestu znaczeniach terminu *din*, wśród których można znaleźć takie jak nagroda (sprawiedliwość), islam, tradycja, odpowiedzialność, szaty, prawa, państwo, własność (posiadanie), ład, cześć, naród, prawodawstwo czy poddanie (zob. M.A. Efendi (1755–1820), *El-Okyanusu'l-Basit fi Tercemeti'l-Kamusu'l-Muhit/Kamusu'l-Muhit Tercümesi*, tłum. M. Koç (ed.), E. Tanrıverdi, İstanbul 2014, t. 6, s. 5359–5360).

tylko świat doczesny, ale odnosi się również do pola wartości i znaczeń w świecie i życiu przyszłym. Często cytowane i badane są również formuły takie jak *muchli-sina lahu ad-dina*, *as-siratu'l mustaqim*, *dinu al-haq*, *ad-dinu al-qajjimu*, *millata*, *Ibrahima hanifaan* (*al-Anam* [Trzody], 6:161; *at-Tałba* [Skrucha], 9:29, 33; *ar-Rum* [Bizancjum], 30:30, 43; *Ghafir* [Przebaczący], 40:65; *al-Fath* [Zwycięstwo], 48:28), za pomocą których wskazuje się na wyraźną percepcyjną różnicę pomiędzy rdzeniem religii a fałszywymi, zinstytucjonalizowanymi przekonaniem. W Koranie religia lub *din* implikuje islam, który jest „tylko dla Boga” i jako taki zostaje jednoznacznie odróżniony od fałszywych wierzeń czy religii (religijności) (*al-Imran* [Rodzina Imrana], 3:19, 85; *an-Nisa'* [Kobiety], 4:125; *al-Maida* [Stół zastawiony], 5:3; *al-Fath* [Zwycięstwo], 48:28).

Islam, który opiera się na jedności Boga i oddawaniu czci wyłącznie Jemu, jest jasny, zrozumiały i dogodny, jeśli chodzi o jego przesłanie i wymagania. Posiada wyraźnie zdefiniowane, obowiązujące i niezmiennie cechy. Można go uznać za zgodny z rozumem i naturą ludzką (jest zatem religią rozumu i natury ludzkiej). W tym kontekście Maturidi (zm. 333/944) podkreśla, że ludzki umysł w swoim naturalnym usposobieniu oraz dążeniu (dyspozycji) domaga się monoteizmu oraz że istnieje absolutna harmonia i zgodność pomiędzy naturą człowieka a islamem. Według tego uczonego wystarczający dowód na religię opartą na jedności Boga można znaleźć w samej naturze człowieka¹⁷.

W Koranie, zamiast prezentacji i analizy logicznej definicji terminu *din* (religia), mamy do czynienia z ustanowieniem ram znaczeniowych dla tego terminu z określeniem jego cech, treści i granic rysującymi się w odniesieniu do konkretnych kontekstów i faktów. Ramy te ostatecznie nabierają egzystencjalnej i esencjalnej integralności. Jednocześnie jednak żadne pojęcie, jego charakterystyka czy sens same w sobie nie mogą obejmować fenomenu religii jako takiego, ponieważ ma on esencjalną i holistyczną strukturę. Ramy wskazane i realizowane przez Koran „implikują” teorię i praktykę, wewnętrzność i zewnętrzność splecione razem, występujące jednocześnie i wzajemnie połączone. Ramy te wykluczają jakiegokolwiek nieuzasadnione spekulacje lub redukcje, które często stają się nawykiem rozumowania podejmowanego przez istoty ludzkie.

Narracja, którą znajdziemy w zbiorze al-Buchariego w rozdziale *Iman*, znana również jako „hadis Dżibrila”, pokazuje, że trudności związane z egzystencjalną integralnością i brak orientacji w dziedzinie *din* doświadczane były już na wczesnym etapie dziejów islamu. Być może dlatego Buchari stara się uzasadnić za pomocą niniejszej narracji holistyczne spojrzenie na religię obejmujące kategorie takie jak *iman*, *islam* i *ihsan*. W tradycji muzułmańskiej holistyczna struktura religii związana jest z jej klasyfikacją jako wiarą (*iman*), kultem (*islam*) i moralnością (*ihsan*). Jednocześnie wiara dotyczy nauki *kalam*, kult i pobożność — prawoznawstwa, a moralność — sufizmu (duchowości). Fazlur Rahman, jeden ze współczesnych muzułmańskich intelektualistów, podkreśla egzystencjalną integralność religii, zastępując pojęcie *ihsan* z hadisu Buchariego kategorią *takla* (bojaźń Boża, ale też „integralność osobowa” — ciągła autorefleksja i poszukiwanie ochrony przed zbłądzeniem, pychą

¹⁷ Maturidi, *Kitabu't-Tevhid*, tłum. B. Topaloğlu, Ankara 2002, s. 31, 127, 129, 130, 150.

i „korupcją” własnej jaźni)¹⁸. W ten sposób próbuje określić ramy całości (całościowości) religii, które w hadisie tym wyrażone są dzięki przywołaniu bogactwa znaczeniowego terminu *ihsan*. Zgodnie z klasyfikacją zaproponowaną przez Fazlur Rahmana, pojęcia *iman*, *islam* i *takla* są zespolone z sobą i stanowią jedność. Zgodnie z tą interpretacją zasady etyczne się nie różnią, są niemożliwe do oddzielenia, od rdzenia religii. *Takla* ma ramy znaczeniowe obejmujące zarówno wiarę (wewnętrzne i zewnętrzne przejawy religii i religijności), jak i islam.

Harmonia między egzystencjalną integralnością religii a egzystencjalną integralnością człowieka stanowi wyraz harmonii woli boskiej z ludzką. W takim kontekście możliwa jest również charakterystyka religii jako rodzaju boskiego aktu, który aktywuje to, co zostało zawarte w naturze ludzkiej w postaci jej pełnego potencjału. Procesy instytucjonalizacji i formalizacji w religii pełniły raczej funkcję czynników zniekształcających tę naturalną harmonię niż prób jej wspierania. Można powiedzieć, że instytucjonalne struktury religijne, które pojawiły się w tradycji muzułmańskiej, nie służą ani relacji Bóg-człowiek, ani relacji ludzi z samymi sobą (w aspekcie zarówno jednostkowym/osobistym, jak społecznym). Wszelkiego rodzaju tak zwane struktury dogmatyczne, akademickie, sądownicze, polityczne itp. w dużej mierze działają jako katalizatory dyskryminacji, wykluczania, segregacji/marginalizacji i monopolizacji. Ostatecznym celem religii nie jest przecież wyłącznie (islam jako) relacja między ludźmi, ale też (islam jako) relacja między człowiekiem a Bogiem. Dzięki tego rodzaju powiązaniu wola Stwórcy dopasowana jest do woli stworzenia¹⁹.

Jedną z debat toczących się w dziejach islamu, równoległą do tej dotyczącej samej istoty religii, jest ta wskazująca na wzajemne wykluczanie się rozumu i wiary. Podejście fideistyczne, reprezentowane głównie przez „ludzi hadisów” (*ahl al-Hadis*), związane jest z całkowitym oparciem się na przekazach Tradycji zarówno na poziomie teoretycznym, jak i praktycznym. W takim kontekście w sprawach religijnych nie może być mowy o żadnym udziale rozumu. Władz wiary i rozumu nie można z sobą pogodzić. Co więcej, jeśli rozum zostanie umieszczony w dziedzinie wiary, spowoduje to zniszczenie wiary lub religii (lub obydwu tych domen). W religii, której podstawą jest Koran i która obejmuje jednocześnie racjonalność, emocje i moralność, uzasadnienie rozumowe oraz wiara są egzystencjalnymi/duchowymi są powiązanymi z sobą, składowymi istoty człowieczeństwa. Charakterystycznie silny nacisk na racjonalność w Koranie odpowiada mocnym i bogatym ramom pojęciowym, które nie cechują się ani filozoficzną abstrakcyjnością, ani logiczną sztywnością²⁰,

¹⁸ F. Rahman, *Some Key Ethical Concepts of the Quran*, „Journal of Religious Ethics” 11 (1983), s. 170–185.

¹⁹ E.M. Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, Istanbul 1992, t. 2, s. 330–332.

²⁰ Paul Tillich, który postrzega wiarę jako prawdę egzystencjalną (prawdę istnienia/o istnieniu) oraz ostateczną troskę, twierdzi, że rozum naukowy (techniczny) dostarcza licznych środków rozumienia rzeczywistości i kontrolowania jej oraz że jako dotyczący życia codziennego stanowi on czynnik rozwoju cywilizacji w jej aspektach materialno-technologicznych. Z kolei język, rozumiany przez niego jako fundament wolności i kreatywności, dotyczy przede wszystkim zdobywania wiedzy, doświadczania sztuki oraz wcielania w życie zasad i obowiązków moralnych. Tillich utrzymuje, że rozum tworzy, będący źródłem wiedzy, moralności i estetyki, stoi u podstaw świadomości istnienia świętości. Zob. P. Tillich, *Dynamika wiary*, tłum. A. Szostkiewicz, Poznań 1987.

ani jakąkolwiek techniczną kompleksowością i misternością²¹. *Tafakkur*, czyli kontemplacja, *tadabbur*, *taaq'ul*, *tazakkur* i inne podobne pojęcia traktowane są jako epistemologiczne źródła znaczeń, wartości, prawdy, norm i zasad wraz z ich pochodnymi, które wspólnie konstytuują byt człowieka. Odnoszą się do podstaw wiary i wdzięczności pełniących rolę fundamentu ludzkiej kreatywności. Dzięki nim dana osoba nie tylko „tworzy samą siebie”, ale ma także możliwość przyczyniania się do zaistnienia życia poza sobą i uczestniczenia w nim. Wiara nie okazuje się tutaj sprzeczna z tak pojętą racjonalnością, ale zyskuje dzięki niej mocną podstawę do umocnienia się i uchwycenia egzystencjalnej integralności religii. Daje możliwość ustanowienia harmonii pomiędzy egzystencjalną integralnością człowieka a egzystencjalną integralnością religii. Ponieważ forma wiary wykluczająca rozum czy ignorująca go oznacza człowieczeństwo oparte na wykluczeniu i lekceważeniu innych, co ostatecznie doprowadziłoby człowieka do autoalienacji. Harmoniczna zgodność między objawieniem a rozumem, werbalne i fizyczne znaki Boga, otwierają masywne wrota do holistycznego systemu wartości egzystencjalnych religii i człowieczeństwa.

Kiedy wyżej przedstawione procesy i zjawiska, z których każde stanowi źródło „wskazówek” („znaków”), ujmie się jako wzajemnie wykluczające się i przeciwstawne sobie, wówczas nastąpi zablokowanie możliwości osiągnięcia egzystencjalno-normatywnej całościowości i realizacji oświecenia zarówno przez rozum, jak i przez objawienie. Sytuacja ta jest wyrażona w Koranie w następujących słowach; „Gdybyśmy usłuchali czy też pojęli, nie byłibyśmy wśród mieszkańców ognia” (*al-Mulk* [Królestwo], 67:10).

Ujęcie religii w ramach jej naturalnych ograniczeń

Wiekie średnie były epoką religii i teologii. Prawie wszystkie obszary życia znajdowały się pod wpływem lub władzą tych domen. Wszystko, co czyniono lub co należało czynić zależało w dużym stopniu od tego, na co domeny te pozwalały. Dotyczyło to zarówno sfery indywidualnej życia poszczególnych jednostek, jak i wymiaru społecznego, politycznego, moralnego, ekonomiczno-produkcyjnego, artystycznego itp. Wszelki ludzki potencjał uznawany był za nielegalny lub heretycki, dopóki nie uzyskał on aprobaty i akceptacji ze strony struktur religijnych. Z tych powodów każda osoba żyjąca w średniowieczu może być określona jako *homo religiosus*. Rzeczywistość ta, ograniczając naturalną zdolność człowieka do wąskich granic wyznaczonych przez religię, a tym bardziej — przez teologię, ograniczała jednocześnie rozumienie i praktykowanie zdolności ludzkich do działania w zakresie dozwolonym wyłącznie przez oficjalną doktrynę teologiczną. Z drugiej strony źródło wszelkich akceptowalnych (rozumnych) zjawisk w dziedzinie intelektualnej, takich jak moralność, literatura czy estetyka, identyfikowano z religią i teologią. Z konieczności zakładano też, że to, co nieracjonalne, nieetyczne i nieestetyczne jest dziełem człowieka.

W świecie muzułmańskim, z wyjątkiem pierwszych czterech wieków jego dziejów, ogólna sytuacja wydaje się zgodna z duchem średniowiecza. Poglądy, które nie

²¹ *Ibidem*, s. 87–88.

widzą żadnej sprzeczności między zdolnościami religijnymi a naturalnymi zdolnościami człowieka, które postrzegają religię jako naturalny czynnik aktywizujący naturę ludzką, które z drugiej strony wspierają prawo człowieka do osądzania i działania zgodnie z własnymi preferencjami, niezależnie od wpływu religijnej ortodoksji, można uznać za nieliczne. Jeśli spojrzymy z tej perspektywy na literaturę wyznaniową i traktaty teologiczne rozwijające myśl muzułmańską, przekonamy się o dominującym w całej „geografii islamu” podejściu, które wiąże naturalne zdolności ludzkie z działaniem zgodnym z naukami religijnymi.

W poglądach aszaryckich, salafickich i „ludzi hadisów” (ahl al-Hadis) *szari'a* jest jedynym źródłem teologii, moralności i estetyki, które pozostają z tego powodu związane z nakazami i zakazami wymienionymi w Koranie. Żaden z Bożych nakazów lub zakazów nie może być podporządkowany jakemukolwiek autorytetowi lub źródłu zewnętrznemu wobec Księgi²². Według takiego podejścia głoszącego absolutność autorytetu pisma, żadne orzeczenie religijne nie może być wydane na podstawie faktów ludzkiego rozumu, języka, doświadczenia, emocji, sumienia itp. Wspomniane nurty teologiczne rozwijają doktrynę wyłączności i suwerenności tekstu, zgodnie z którą życie ludzkie ze wszystkimi jego wymiarami jest ograniczone przez religię i *szari'a*²³. Tego rodzaju dyskursy i percepcje — będące dziełem historii — oparte są na tekście, ale reprezentują nie tylko twierdzenia religijne, lecz są również przekształcane w struktury dominujące w ramach domen społeczno-politycznych, prawnych i moralnych, zarządzających wszystkimi dziedzinami życia. Z tego powodu w całej tradycji muzułmańskiej życie jest całkowicie zdominowane przez religijność. Zawsze było możliwe i dopuszczalne uznanie każdej, nawet najmniejszej próby uczynienia naturalnych zdolności człowieka w pełni funkcjonalnymi i wymagającymi realizacji, za niereligijną.

Powszechna jest zgoda na bezpośredni wpływ religii lub pośrednich rozwiązań lub czynników wykorzystywanych w jej imię w przypadku wszelkich obszarów racjonalnej (zmysłowej/opartej na doświadczeniu i estetycznej) kreatywności, co oznacza ocenę ludzkich działań przez pryzmat religijnej motywacji, odniesienia do Pisma oraz zatwierdzenia ze strony prawa religijnego. Poszukiwanie nawiązań do *szari'a* oraz aprobaty z jej strony w przypadku każdej intelektualnej, prawnej, dotyczącej doświadczeń, moralnej lub estetycznej kreatywności traktowane jest jako religijny obowiązek. Sytuacja ta prowadzi do potępienia wszelkich ludzkich wysiłków i działań w przypadku stwierdzenia ich niezgodności z wyznaniowymi i teologicznymi strukturami, a podmioty tych aktywności stają się ofiarami oskarżeń o herezję.

Jeśli w przypadku relacji religii ze społeczeństwem regulacje dotyczące sfer społecznej, politycznej, prawnej i gospodarczej (ekonomicznej) — które zwykle powinny być tworzone przez istoty ludzkie zgodnie z ich własnymi potrzebami — ustalone są przez twierdzenia religijne, ostatecznie doprowadzi to do konfliktu między religią a naturą ludzką. Jakiemukolwiek próby kwestionowania i krytykowania tego rodzaju czynników dławiących naturalną kreatywność człowieka są wówczas jednoznacznie

²² al-Dżulajni, *Al-Burhan fi Usul al-Fiqh*, A. ad-Dib (ed.), Katar 1399/1979, s. 84.

²³ al-Ghazali, *Al-Mustafa min 'llm al-Usul*, H. Ibn Zuhair Hafiz (ed.), Madina 1413/1992–1993, t. 1, s. 2–4; İ. Aslan, *Aklın ve Dilin Sınrlarında Kur'an*, Ankara 2014, s. 133.

uznawane za kwestionowanie i krytykowanie samego Boga. Jeśli religia ma grać rolę jedynie obowiązującej doktryny społecznej, prawnej i politycznej, to nieuniknione jest, że doprowadzi ona jednocześnie do segregacji, marginalizacji, wykluczenia i konfliktu. Ostateczny cel religii to w ramach takiej interpretacji „konstruowanie jednostki” na poziomie teoretycznym i praktycznym, a wymiary moralne i etyczne tego procesu w pełni pokrywają się z obszarem wyznaczonym przez twierdzenia religijne.

W schematach pojęciowych, które obowiązują w *Kalam*, religia lub prorocstwo (objawienie) określane są jako łaska Boża. Zgodnie z opinią Kadiego Abdul Dżabbara (zm. 415/1025) religia to *da'i* (czynnik motywacyjny), co stanowi silny argument za zawężeniem „nadrzędności” religii do jej faktycznych, naturalnych granic. Jeśli uznamy religię za inspirację i motywację dla mobilizacji zdolności i możliwości człowieka, wówczas ona sama przestaje jawić się jako ostateczny cel i przeznaczenie, a nabiera cech „narzędzia” i środka do jego osiągnięcia i realizacji.

Niestety, w obrębie tradycji muzułmańskiej dyskursy wyznaniowe i struktury teologiczne przekształciły religię wraz z jej twierdzeniami w cel ostateczny, co doprowadziło do zupełnego „wyłączenia funkcjonalności” zarówno człowieczeństwa, jak i samej religii.

Aktywacja naturalnych zdolności ludzkich

Natura ludzka posiada dar w postaci zdolności twórczych (kreatywnych). Zdolności te, związane z dziedzinami takimi jak racjonalność, zmysłowość (doświadczenie), emocjonalność, estetyka, moralność (sumienie), polityczność i inne kształtowane są przez struktury religijne/wyznaniowe i teologiczne. Znajdując się przez dłuższy czas pod wpływem tych struktur, stały się one podatne na tendencje dyskryminacyjne, marginalizacyjne i antagonistyczne. Ludzkie zdolności kreatywne zawsze podlegały takim oddziaływaniom, choć w różnym tempie i intensywności, niezależnie od geografii i tradycji kulturowych. W wypadku islamu zawsze dochodziły one do głosu, z wyłączeniem pierwszych trzech–czterech wieków jego historii. Ich rola była tak ogromna, że możemy powiedzieć, iż obecnie doprowadziły one praktycznie do „wyłączenia” (dezaktywacji) wszystkich ludzkich zdolności.

Niezbędne jest rozpoczęcie od zdefiniowania, kim/czym jest istota ludzka, jakiego rodzaju jest to istota. Od czasów Arystotelesa człowiek jest definiowany jako żywy, myślący byt zdolny do posługiwania się logiką i wyobraźnią. Myśl muzułmańska w pełni zaakceptowała tę definicję. Należy jednak od razu zauważyć, że nadając priorytet ludzkiej zdolności racjonalno-kreatywnej, definicja ta podważa inne egzystencjalne wymiary człowieka²⁴. Tego rodzaju perspektywa, która redukuje istoty ludzkie do ich sposobności twórczych i ocenia je na podstawie tych sposobności, zwykle zaniedbuje inne (pozaracjonalne) aspekty natury ludzkiej. Począwszy od epoki oświecenia, wraz z ewolucyjnym przekształcaniem wiedzy religijnej w nauki o religii oraz podziałem dyscyplin naukowych na kolejne szczegółowe obszary i dziedziny,

²⁴ M. Ay, *Dichotomic Structure and the Possibility of the Third Mode in Muslim Theology*, „Islam and Christian-Muslim Relations” 18 (2007), s. 479–494.

człowiek ujmowany jest w ramach podejścia redukcjonistycznego. Każda dyscyplina naukowa próbuje zdefiniować człowieka w granicach własnego systemu i uczynić go zgodnym z założeniami ontologicznymi i epistemologicznymi, na których się on opiera. W ten sposób istoty ludzkie rozpatrywane są w obrębie poszczególnych, licznych dziedzin wiedzy. Każda z nich nadaje priorytet jednemu określone wymiarowi człowieka, który odpowiednio bada i opisuje. Skutkiem tego stanu rzeczy jest fragmentacja natury ludzkiej, a właściwie zakwestionowanie istnienia (jednej) natury ludzkiej jako takiej. Jednak skoro człowieka należy ujmować jako istotę racjonalną, to w takim samym stopniu jest on i istotą religijną, moralną, polityczną, literacką, estetyczną, prawną czy społeczną. Człowiek jest człowiekiem we wszystkich swoich wymiarach, realizując się w ramach każdej ze swoich sposobności i zdolności twórczych.

Dyskusja na temat tego, czy istnieje konflikt między kreatywnością racjonalną a twierdzeniami religijnymi, toczy się w obrębie myśli muzułmańskiej w odniesieniu do innych, zbliżonych z tym zagadnieniem pojęć i relacji między nimi, takich jak rozum–objawienie, rozum–tekst (*'aql, naql*), religia–filozofia, filozofia–teologia. Spory dotyczące tego, czy twierdzenia religijne są podporządkowane domenie umysłu czy też odwrotnie — to rozum służy twierdzeniom religijnym, miały miejsce nie tylko w przestrzeni kultury muzułmańskiej, ale odbywały się we wszystkich tradycjach kulturowych, w których dominują religie objawione. Zorientowanie się, z którym podejściem mamy tu do czynienia — czy rozum „osadzony” jest w obrębie określonej tradycji (*naql*), czy zachodzi tu odwrotna relacja — może w związku z tym pomóc nam przewidzieć zakres i intensywność konfliktu lub zgodności między racjonalną zdolnością twórczą natury ludzkiej a jej otwartością na podleganie jakimkolwiek zewnętrznemu autorytetowi.

W nieunikniony i oczywisty sposób jedna z tych domen podporządkowana musi być drugiej.

Postulowanie prawomocności racjonalnej kreatywności w jej akceptacji tradycji czy też wręcz ograniczenie (zredukowanie) jej samej do tej tradycji (*naql*) oznacza zaprzeczenie ludzkiej władzy rozumu do tworzenia, prowadzenia lub wydawania jakichkolwiek sądów. Z kolei, jeśli tradycyjne (*naqli*) nakazy i twierdzenia objęte są rozumem lub jeśli legitymacja tradycji dokonuje się za pośrednictwem rozumu, to w przypadku dynamizmu na poziomie teoretycznym w praktyce mamy do czynienia z nieustannym sceptycyzmem²⁵.

Teologowie mutazyliccy w myśli islamu reprezentują to drugie podejście. Zajmując się zagadnieniem wartościujących sądów moralnych — tego, co dobre (*hasan*), i tego, co złe (*qabih*) — stwierdzili, że kategorie te nie są tożsame ze względu na określony Boski autorytet, ale dlatego, że ich rozróżnienie jest zgodne z racjonalnym ludzkim osądem. Oznacza to, że gdy coś zostanie uznane racjonalnie za dobre lub złe, to Boski autorytet „potwierdza” taki wynik rozumowego wnioskowania przez człowieka. Stanowisko *ahl al-hadis*, które od samego początku sprzeciwiało się podejściu szkoły *mu'tazila* i broniło bezwzględności autorytetu tekstowego, zostało częściowo

²⁵ al-Ghazali, *Al-Mustafa min 'ilm al-Usul*, t. 1, s. 2–4; İ. Aslan, *Akılın ve Dilin Sınırlarında Kur'an*, Ankara 2014, s. 133.

złagodzone przez Abu al-Hasana al-Asz'arię (zm. 324/936). Uczony ten, sam dorastając i rozwijając się intelektualnie pod wpływem myśli mutazylickiej, później dokonał interesującego aktu niesubordynacji wobec tego nurtu. Asz'ari, próbując wykryć sprzeczności w koncepcji *mu'tazila*, sam popadł w błąd. Radził, aby zdolność do racjonalnej wyobraźni pozostawała w służbie twierdzeń religijnych i była im podporządkowana. Wraz ze swoimi zwolennikami rozwinął koncepcję, zgodnie z którą w przypadku istnienia jednoznacznego i pewnego orzeczenia (dowodu) w źródłach normatywnych (*al hukm al-szar'i*) na temat danego czynu lub rzeczy, normę tę należy uznać za absolutnie obowiązującą. Zgodnie z koncepcją *ahl al-hadis* oraz uczonych aszaryckich, wszystko to, co jest zaakceptowane w ramach twierdzeń religijnych ma status prawdy i dobra, a wszystko to, co jest przez nie odrzucone powinno być uważane za nieprawdziwe i złe. W rzeczywistości o tym, które teksty i twierdzenia religijne mają zostać przyjęte jako zgodne z boską wolą, decydują ci, którzy definiują prawomocność źródeł (Pisma).

W ten sposób poprawność i obowiązywanie wszystkiego, co jest wytworem naturalnych ludzkich zdolności zostaje wyznaczone przez horyzonty intelektualne reprezentantów określonych paradygmatów normatywnych. Czy powinniśmy odrzucać wszelkie tego rodzaju zapędy i formy dyscyplinowania tego, co możemy myśleć i jak możemy działać? Czy rozum i tradycję należy uznawać za odmienne sfery życia człowieka? Być może istnieje jakieś rozważne, niekonfrontacyjne stanowisko w przypadku tych zagadnień?

Nie należy ujmować tych pytań jako odnoszących się do wykluczających, zero-jedynkowych preferencji, w których wybór jednej opcji oznacza unieważnienie drugiej. Jednocześnie powinny być one oceniane w kontekście konkretnych dziedzin, do których się odnoszą i funkcji, które w nich odgrywają. Jak już wspomnieliśmy, ostateczną troską orzeczeń religijnych jest to, aby jednostka nawiązała prawidłową i bezpośrednią relację z Bogiem oraz prowadziła sprawiedliwe i moralne życie. Dyskursy religijne skierowane są wyłącznie do jednostki. Każde stwierdzenie w ich ramach ma być wspomnieniem/napomnieniem (*zikr*), ostrzeżeniem i być może motywacją dla poszczególnych osób. Nawet jeśli biorą one pod uwagę przekazywane im w ten sposób zarówno szczegółowe zalecenia, jak i ogólne dyskursy, mają prawo do wolnego wyboru, to jest do zaakceptowania i przyjęcia lub odrzucenia tego przesłania oraz płynących z niego norm. Oznacza to, że jednostka jest odpowiedzialna tylko przed Bogiem, a nie przed jakąkolwiek wyznaniową czy teologiczną strukturą.

Jeśli chodzi o naturalną zdolność człowieka do racjonalnego myślenia, musi on wykorzystywać swoje wrodzone władze (moce) i działać dzięki nim swobodnie, a jednocześnie nie ulegać pokusie gromadzenia religijnych czy teologicznych ograniczeń. W toku historii wszelkiego rodzaju ograniczenia natury filozoficznej, metafizycznej, logicznej, matematycznej itp. powstawały i były rozbudowywane jako wynik aktywnego funkcjonowania wspomnianych władz. Przez cały ten czas funkcja twierdzeń religijnych sprowadzała się do dostarczania motywacji dla moralnego wykorzystania tych władz. Trwałość i uzasadnienie każdego filozoficznego, metafizycznego, logicznego czy matematycznego przedsięwzięcia będącego dziełem człowieka zależy od ich własnych warunków wewnętrznej spójności oraz systemu wnioskowania. Można powiedzieć, że wszystkie racjonalne dzieła tego rodzaju są porównywalne

z innymi i wzajemnie z sobą korespondują. Logika Arystotelesowska współcześnie wciąż dominuje w niemal wszystkich obszarach badań. Wyzwanie jej może rzucić tylko inny, znacznie lepszy system logiczny. Można w związku z tym powiedzieć, że ważność logiki arystotelesowskiej zależy od mocy innego paradygmatu wytworzonego w tej dziedzinie wiedzy.

Odnosnie do pierwszych trzech–czterech wieków rozwoju myśli muzułmańskiej można powiedzieć, że ludzkie zdolności rozumowe funkcjonowały w sposób dynamiczny, tworząc unikalne dla siebie racjonalne systemy/dzieła. Jednak po pewnym czasie ta niezależna zdolność twórcza przestała poprawnie funkcjonować ze względu na rozrastającą się hegemonię struktur wyznaniowych i teologicznych. Uznanie przez *ahl-hadis* — ze wsparciem ze strony al-Ghazaliego (zm. 505/1111), posługującego się w swoim *Tahafut al-Falasifa* wyłącznie narzędziami teologii — zdolności racjonalnych za niereligijne, spowodowało nie tylko to, że utraciły one swoją atrakcyjność wśród mas, ale zostały także zmarginalizowane przez intelektualistów. Zapomniano w ten sposób, że racjonalne zdolności i władze (moce) twórcze nie muszą być podporządkowywane jakimkolwiek twierdzeniom religijnym, aby te ostatnie zachowały swój autorytet. Domeny i funkcje obydwu powinny pozostać zabezpieczone, z zachowaniem odpowiednich, wzajemnych granic, ale przy ich współistnieniu oraz współdziałaniu zawsze, gdy jest to możliwe. Innymi słowy, zamiast narzucanego dostosowywania rozumu do zasad religijnych i odwrotnie, należy rozpatrywać obydwa te obszary — religijny i „racjonalny” — w kontekście ich własnych, specyficznych kreatywności i efektywności.

Zakończenie i uwagi podsumowujące

Najbardziej zaniedbanym aspektem natury ludzkiej w tradycji muzułmańskiej są władze (moce) emocjonalne i estetyczne. Pomimo tego, że nie istnieje nawet jeden przekaz koraniczny sugerujący blokowanie lub przeciwstawianie się w jakikolwiek sposób emocjonalnemu i estetycznemu potencjałowi istot ludzkich, znanym faktem jest otwarte występowanie przeciwko niemu przez struktury teologiczne i wyznaniowe (sekciarskie). Podstawą legitymizacji tak skrajnej postawy i sposobu myślenia było prawo *szari'a* oraz literatura *'aqa'id* (dogmatyczno-teologiczna). Każdy przejaw twórczości estetycznej i artystycznej dającej wyraz zdolnościom emocjonalnym człowieka może być na tej podstawie łatwo potępiana i zakazana jako sprzeczna z prawem i moralnością. Dzięki temu doszło też do obciążenia tymi samymi znaczeniami — zgodnymi z pragnieniami, wolą i celami tych, którzy formułowali te normy — jedyne prawomocnego źródła religijnego. Innymi słowy, źródłowy tekst zaczął być interpretowany w sposób błędny, co stało się wręcz tożsame z jego umyślnym falsyfikowaniem²⁶.

²⁶ Zagadnienie ideologicznego charakteru dyskursów oraz twierdzeń religijnych formułowanych w obrębie struktur wyznaniowych i teologicznych znakomicie zilustrowane jest w dwóch wersach Koranu (*Lukman*, 31: 6–7) pokazujących, w jaki sposób przywódcy religijni i teolodzy przyczyniają się do „produkcji wypaczeń”, narzucając innym określoną, często zupełnie nieistotną i „małostkową” interpretację oryginalnego przesłania, służącą wyłącznie ich własnym partykularnym celom: „I spośród ludzi

Sztuka i literatura z definicji odnoszą się do aktu tworzenia. Emocje oraz estetyka wyrażają istnienie. Jednak w tradycji muzułmańskiej, zwłaszcza w piśmiennictwie sunnickim, atrybut stwarzania nie może być przypisywany nikomu innemu niż Bóg. Jednocześnie sam Koran posługuje różnorodnymi koncepcjami i „wzbogacaniem znaczeń”, które odpowiadają aktowi stworzenia i tworzenia. Pojęcia takie jak *khalq*, *inša'*, *ibda'*, *ichtira'*, *itkan* itp. wskazują że Bogu określanemu jako *khaliq*, *bari*, *şani'*, *musalir*, *mubdi* przypisana jest doskonałość ze względu na Jego wyjątkowość, piękno i estetyczną wzniosłość. Definiowanie znaczenia tych imion i czasowników koranicznych wyłącznie z perspektywy teologicznej lub *şar'i* i z uwagi na „troskę religijną”, zmierza jednoznacznie w kierunku odmówienia atrybutów, które się z nimi wiążą zdolnościom estetycznym człowieka. Jeśli doktrynalne teksty religijne nieustannie podkreślają, że istoty ludzkie są twórczo bezsilne, bierne, nieskuteczne i pełnią rolę wyłącznie mechanicznych instrumentów czy przedmiotów w rękach Boga, to tworzenie staje się dla nich czymś z natury nieosiągalnym.

W tym miejscu moglibyśmy przytoczyć metaforyczny dialog, który toczy się między Bogiem a człowiekiem w *Payam-i-Maszriq* Muhammada Iqbal (zm. 1938) oraz jeden z dwuwierszy Mehmeta Âkifa (zm. 1936). Iqbal i Akif to myśliciele muzułmańscy z ubiegłego wieku, którzy uważnie obserwowali opisany powyżej dramatyczny bieg spraw w świecie islamu i głęboko go przeżywali, dając temu wyraz w swoich utworach.

Iqbal w cytowanych poniżej strofach rzuca wyzwanie dominującemu religijnemu sposobowi myślenia, którego wyobraźnia wydaje się ograniczona przez głęboko zakorzeniony fatalizm. Zdaje sobie sprawę, że przypisanie aktu stworzenia człowiekowi stanowi ryzyko lub zagrożenie wiary. Iqbal, wykorzystując ludzką władzę do emocjonalnego tworzenia, demonstruje ją w odniesieniu do konkretnych przykładów z życia codziennego. Być może chciał w ten sposób pokazać, że gdy akt stworzenia²⁷ odnosi się do człowieka, nie jest on alternatywą dla boskiego atrybutu stwórcy.

Bóg:

Ukształtowałem ten świat z jednej i tej samej gliny;

Ty stworzyłeś Iran, Etiopię i Tartar.

jest taki, który zakupuje ucieszne opowieści, by zwodzić z drogi Allaha bez (żadnej) wiedzy, którą bierze za obiekt swej igraszki. Dla takich oto będzie męka poniżająca. A gdy są jemu recytowane Nasze wersety, odwraca się z wyniosłością, jak gdyby ich nie słyszał, jak gdyby jego uszy ogarnęła głuchota. Obwieszczaj mu więc karę bolesną!'''. W wersecie tym zwrot *lahl al-hadis* (ucieszne opowieści lub, według interpretacji Abu Zayda, gra słów) oznacza wyrażenie, komunikat oderwane od pierwotnego kontekstu znaczeniowego. Paradoksalnie, przez tych, którzy przekształcają dyskursy religijne w ideologię, werset ten używany jest jako dowód, że Bóg zabronił śpiewu (gry/zabawy słowami) oraz muzyki, ze względu na to, że osoby zajmujące się taką twórczością artystyczną przestają pamiętać o Allahu. Zdaniem Zayda tego rodzaju wykładnia, sugerująca, że jakkolwiek rodzaj śpiewu lub muzyki muszą być uznane za *haram*, jest niewystarczająca lub wprost fałszywa, ze względu na pogwałcenie fundamentalnych zasad metodologicznych (kontekst lingwistyczny oraz tzw. „kontekst objawienia”). Na powyższym przykładzie możemy przekonać się, w jaki sposób ideologiczna i wyrwana z kontekstu interpretacja prowadzi do poważnego kognitywnego/epistemologicznego zniekształcenia (N. Hamid Abu Zayd, *Critique of Religious Discourse (Naqd al-Khitab al-Dini)*, s. 245–246).

²⁷ M. Iqbal, *The moonbeams over the East (Pajam-i-Maszriq)*, Karaczi 1996, s. 92 (przekład na podst. *Şarktan Haber [Zabur-e Adżam Pijam-e Maszriq]*, tłum. H. Su, A. Karadeniz, Istanbul 2009, s. 208).

Ze zwykłej ziemi uczyniłem stal, czystą i bez stopu;
 Ty stworzyłeś miecz, grot strzały i muszkiet.
 Ty zrobiłeś topór, którym ścinałeś drzewa wyhodowane przeze mnie,
 I stworzyłeś klatki dla moich śpiewających ptaków, które urodziły się wolne.

Człowiek:

Ty stworzyłeś noc; ja stworzyłem lampę, która ją oświetla.
 Ty stworzyłeś glinę, ja zrobiłem z niej kubek do picia.
 Ty stworzyłeś pustynię, góry i step;
 Ja stworzyłem ogród, sad, aleję i skwer.
 Zmieniam przerażające trucizny w panacea i
 Jestem tym, który tworzy lustra z piasku.

Mehmet Akif w swoim dwuwierszu²⁸ również sprzeciwia się podejściu, które sprawia, że akt stworzenia przypisany może być wyjątkowo tylko Bogu, a człowieka utożsamia z istotą pozbawioną jakiegokolwiek inicjatywy lub wpływu na wszechświat.

Nie znajdujesz światła na świecie, więc stwórz je!
 O zdezorientowany człowieku z rękami na piersi, obudź się!

Wyartykułowanie słów zbliżonych do powyższych fraz Iqbal'a i Akifa wydaje się w niektórych muzułmańskich społecznościach i grupach wyznaniowych praktycznie niemożliwe. Wypowiedziane na głos, słowa te mogą stać się podstawą oskarżeń o herezję lub bezbożność. Przekonania religijne tych, którzy parają się literaturą i sztuką, podawane są w wątpliwość. Zdolności emocjonalne i artystyczne mogą być w świecie muzułmańskim usprawiedliwione i akceptowalne wyłącznie w granicach zatwierdzonych przez literaturę wyznaniowo-doktrynalną. Współcześnie powszechnie jest tam przekonanie, że każde dzieło sztuki stanowi potencjalne zagrożenie islamu i wiary ludu. Z tego powodu możemy być świadkami licznych demonstracji i protestów w związku z „kontrowersyjnymi” przekonaniami i dziełami, w wyniku których dziesiątki ludzi tracą życie, a prawne zezwolenie (*fatwa*) na śmierć właścicieli i twórców tego rodzaju dzieł staje się powszechną praktyką.

Zdolności emocjonalne i estetyczne, które są jedną z podstawowych form ekspresji w przypadku istot ludzkich, znajdują liczne i silne ilustracje i „reprezentacje” w Księdze, jedynym „tekstowym” źródle islamu. Jednocześnie na przykład pojęcie *ihsan* z hadisu Dżibrila zawiera treści odwołujące się do podstaw estetyki i związanej z nią ludzkiej uczuciowości²⁹. Z drugiej strony, pojęcie mądrości (*hikma*) nie ogranicza się tylko do sfer wiedzy (intelektu), prawa czy moralności, ale wraz z tymi cechami obejmuje również „władzę” estetyczną. Szczególnie w literaturze teologicznej

²⁸ M. Akif Ersoy, *Safahat*, A. Karadeniz (ed.), Istanbul 2009, s. 208.

²⁹ Słynny „hadis Dżibrila (lub Gabriela)” opowiada o podstawowych wartościach i istocie religii, zgodnie z następującą narracją (przekazaną przez Abu Hurajrę): „Pewnego dnia, gdy Prorok, niechaj Bóg go błogosławi i obdarzy pokojem, siedział w otoczeniu ludzi, przybył do niego Gabriel (pod postacią mężczyzny) i zapytał: ‘Czym jest *iman* (wiara)?’. Posłaniec Boga odpowiedział: ‘*Iman* to wiara w Boga, Jego aniołów, spotkanie z Nim, Jego posłańców i w zmartwychwstanie’. Następnie Gabriel zapytał: ‘Czym jest islam?’. Posłaniec Boga odpowiedział: ‘To oddawanie czci Bogu Jedynemu, i nikomu poza nim, odmawianie modlitw, płacenie zakatu i przestrzeganie postu w ramadanie’... (*Sahih al-Bukhari, Kitab ul Iman [Księga o wierze]*, tłum. E. al-Saleh, M. al-Saleh, O Islamie, 2008–2021, hadis 50, <https://sites.google.com/site/oislamie/3-hadisy-zbiory/sahih-al-bukhari/02-księga-o-wierze> [dostęp: 2.05.2024]).

maturydytów, kategoria *hikmat* jawi się jako podstawa koncepcji i idei Boga, a także relacji między Bogiem a światem (ufundowanym na Boskiej mądrości). Maturydyzm nie pomija estetycznego wymiaru mądrości, a podkreślane w jego ramach artystyczne aspekty Boskich aktów i dzieł okazują się zrozumiałe i istotne dla istot ludzkich również na właściwym im poziomie egzystencji, epistemologii i ontologii.

Bibliografia

- Abrahamov B., *Islamic Theology: Traditionalism and Rationalism*, Edinburgh 1998.
- Aslan İ., *Akın ve Dilin Sınırlarında Kur'an*, Ankara 2014.
- Ay M., *Dichotomic Structure and the Possibility of the Third Mode in Muslim Theology*, „Islam and Christian-Muslim Relations” 18 (2007), s. 479–494.
- Balkin J.M., *Deconstruction*, [w:] *A Companion to the Philosophy of Law and Legal Theory. Second Edition*, D. Patterson (ed.), Chichester 2010, s. 361–367.
- Berger P.L., *The Social Reality of Religion*, Harmondsworth 1973.
- El-Biruni E.R., *Tahqiq Ma Li'l Hind*, tłum. K. Burslan, Ankara 2015.
- Sahih al-Bukhari*, tłum. E. al-Saleh, M. al-Saleh, O Islamie, 2008–2021, <https://sites.google.com/site/oislamie/3-hadiszy-zbiory/sahih-al-bukhari>.
- Efendi M.A., *el-Okyanusu'l-Basit fi Tercemeti'l-Kamusu'l-Muhit/Kamusu'l-Muhit Tercümesi*, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, Mustafa Koç (ed.), Çeviren ve Hazırlayan: Mustafa Koç-Eyyüp Tanrıverdi, İstanbul, 2014, ed-Diyn” maddesi, Cilt: VI, s. 5359–5360.
- al-Dzulajni, *Al-Burhan fi Usul al-Fiqh*, A. ad-Dib (ed.), Katar 1399/1979.
- Ersoy M.A., *Safahat*, A. Karadeniz (ed.), İstanbul 2009.
- al-Ghazali, *Al-Mustafa min 'ilm al-Usul*, H. Ibn Zuhair Hafız (ed.), Madina 1413/1992–1993.
- Abu al-Qasim Hibat Allah ibn al-Hasan al-Lalaka'i, *Szarh usul i'tiqad ahl al-sunna la'l-dzama'a min al-kitab la'l-sunna la-idzma' al-sahaba la'l-tabi'in min ba'dihim*, A. Sa'd Hamdan (ed.), Mekka 1402 (1981).
- Iqbal M., *The moonbeams over the East (Pajam-i-Maszriq)*, Karaczi 1996.
- Iqbal M., *Şarktan Haber (Zabur-e Adzam Pijam-e Maszrik)*, tłum. Hüsyin Su-Abdurrahim Karadeniz, İstanbul 2009.
- Makdisi G., *Hanbalite Islam*, [w:] *Studies on Islam*, M.L. Swartz (ed.), New York 1981.
- Maturidi, *Kitabu't-Tevhid*, tłum. B. Topaloğlu, Ankara 2002.
- Parsons T., *Introduction*, [w:] Max Weber, *The Theory of Social and Economic Organization*, tłum. A.M. Henderson, T. Parsons, Oxford 1947.
- Rahman F., *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition*, Chicago 1990.
- Said E., *Kultura i imperializm*, tłum. M. Wyrwas-Wiśniewska, Kraków 2009.
- Şenay B., *İslam ve Öteki Dinler*, Ankara 2008.
- de Spinoza B., *Traktat teologiczno-polityczny*, tłum. I. Halpern, Warszawa 1916.
- al-Sujuti D. al-Din, *Miftah al-Dzannah fi'l-Ihtidadz bi'l-Sunnah*, Kair 1993
- Ibn Tajmijja, *Naqdu al-Mantik*, M. Hamid al-Fikri (ed.), Kair 1951.
- Tillich P., *Dynamika wiary*, tłum. A. Szostkiewicz, Poznań 1987.

- Topçu N., *İslam ve İnsan*, İstanbul 1969.
- Ünver G., *Din Sosyolojisi*, İstanbul 2002.
- Wach J., *Socjologia religii*, tłum. Z. Poniowski, B. Wolniewicz, Warszawa 1961.
- Weber M., *Gospodarka i społeczeństwo*, tłum. D. Lachowska, Warszawa 2002.
- YAZIR E.M.H., *Hak Dini Kur'an Dili*, İstanbul 1992.
- Zayd N.H.A., *Critique of Religious Discourse (Naqd al-Khitab al-Dini)*, tłum. J. Wright, New Haven-London 2018.

S t u d i a P h i l o s o p h i c a
W r a t i s l a v i e n s i a
vol. XIX, fasc. 1 (2024)

CONTENTS

ARTICLES

MARIUSZ TUROWSKI, <i>Islamic Metaphysics: Crisis, Reformation, Transformation, Re-integralization?</i>	7
ENGİN ERDEM, <i>The Relationship Between Metaphysics and al-Kalam: Avicenna and Siraj al-Din al-Urmavi</i>	19
NECMETTİN PEHLİVAN, <i>The Rules of Inquiry and Debate</i>	29
ZİKRI YAVUZ, <i>The Problem of Evil and Theodicy in Islamic Thought</i>	43
AHMET DAĞ, <i>The Relationship of Reason–Morality in Islamic Thought</i>	53
KASIM KÜÇÜKALP, <i>Privacy in Islamic Thought with Its Philosophical and Religious Dimensions</i>	61
SADIK TÜRKER, <i>Knowledge and Fear (al-Taqwa) in Islam and Their Relation to Terror in the Western Literature</i>	71
MARIUSZ TUROWSKI, <i>Hobbes Beyond Schmitt: Sovereignty, Human Rights, and Comparative Political Theology</i>	85
MAHMUT AY, <i>The Perception of Theological/ Religious and Sectarian Structures versus the Natural Human Capacity to Create: A Muslim Perspective</i>	109



polecamy

ZŁOTA SERIA
UNIWERSYTETU WROCŁAWSKIEGO

Michał Rydlewski

Magia i pismo

O dwóch odmianach komunikowania:
obrazowym i pojęciowym

Kultura Zachodu zwraca się dziś ku magii. Ale czy ów powrót jest na pewno oznaką jej ewolucji? A może raczej dowodem rozpadu kultury? Jakże będzie to miało konsekwencje dla naszego sposobu uczestnictwa w kulturze? Kim będzie nowy kapitalistyczno-metamorfczny podmiot? Czy naprawdę czeka nas epoka magii?

Magia i pismo znacząco poszerza wiedzę o zachodzącym w kulturze zachodniej procesie jej umagiczniania. Wiąże się on z przemianami technologicznymi we współczesnym świecie, odchodzeniem kultury od pisma jako głównego medium komunikacji, bankructwem Rozumu, rozwojem kapitalizmu oraz utratą przez ludzi bezpieczeństwa ontologicznego. Umagicznia się także humanistyka, czego przykładem są posthumanizm i nowy animizm, które są nie tylko sposobami magicznego „poznawania” rzeczywistości, ale projektują nowe wzory bycia-w-świecie uwzględniające obecność w nim magii.

Magia i pismo to książka o wybitnie interdyscyplinarnym charakterze, autor płynnie porusza się po obszarach antropologii kulturowej, filozofii, psychologii, literaturoznawstwa i medioznawstwa ukazując wieloaspektowość tropienia magii z perspektywy tych dyscyplin.



Tomasz Szymański

W poszukiwaniu religii uniwersalnej

Zarys historii pewnej idei i jej wybrane postacie
w dziewiętnastowiecznej literaturze francuskiej

Co mamy na myśli, mówiąc o religii uniwersalnej? Właśnie dzisiaj, gdy pluralizm religijny stał się nieodłącznym elementem demokratycznego świata Zachodu? Pytanie o religię uniwersalną pojawia się nieuchronnie na naszym horyzoncie kulturowym, wyznaczonym z jednej strony przez otaczającą nas wielość religii, z drugiej zaś przyświecające nam ideały uniwersalizmu i tolerancji. Wobec emocji, jakie budzi myśl o możliwym powstaniu w przyszłości nowej globalnej religii, tym bardziej pozytywne wydaje się podjęcie refleksji nad przeszłością tej idei. Nie jest ona bowiem niczym nowym, a dokładniejsze pochylenie się nad dziejami kultury i myśli Zachodu pozwala stwierdzić, że ma już za sobą długą historię.

Co więcej, stanowi ona niezwykle istotne zagadnienie z zakresu historii idei, powiązane z literaturą, religioznawstwem, filozofią religii, politologią, prawem czy zachodnim ezoteryzmem. Autor książki, badając genezę i rozwój idei religii uniwersalnej, stara się uchwycić moment, kiedy pojawiała się i istniała w różnych kontekstach kulturowych i społecznych, szczególnie miejsce wyznaczając jej związkom z literaturą.

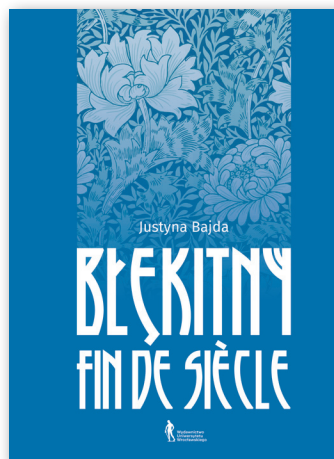




Doświadczenie mistyczne w kulturze i nauce

red. Marlena Krupa-Adamczyk,
Tomasz Szymański

Doświadczenia mistyczne pozostają niewypowiadalne, nieuchwytnie i tymczasowe. Stanowią także fascynujący przedmiot dociekań dla badaczy różnych dziedzin. W niniejszym tomie autorzy starają się przyjrzeć bliżej różnym aspektom tych wyjątkowych przeżyć.



Błękitny fin de siècle

Justyna Bajda

Niezwykła pozycja opisująca fenomen koloru niebieskiego w kulturze młodopolskiej przez pryzmat twórczości Gabrieli Zapolskiej, Kazimierza Przerwy-Tetmajera i Stanisława Wyspiańskiego. Blisko sto ilustracji mody, wnętrz, sztuki oraz słownik odcieni błękitów i mowy kwiatów a także wzornik kolorów na obwołucie.



Johann Jacob Eybelwieser młodszy

Marek Kwaśny

Wnikliwe spojrzenie na życie, twórczość i strategię rozwoju kariery barokowego wrocławskiego mistrza — Johanna Jacoba Eybelwiesera młodszego oraz katalog dzieł malarza (239 pozycji).



Między Śląskiem a Italią

red. Andrzej Kozieł,
Małgorzata Wyrzykowska

Tom studiów z historii sztuki polskich i włoskich badaczy poświęcony pamięci Arkadiusza Wojtyły (1978-2021). Jednocześnie niezapomniana wyprawa w fascynujący świat sztuki baroku i jej przejawów na Śląsku i w Italii.





Wydawnictwo
Uniwersytetu
Wrocławskiego

Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego

pl. Uniwersytecki 15

50-137 Wrocław

wydawnictwo@uwr.edu.pl

wuwf.eu

[Facebook/wydawnictwouwr](https://www.facebook.com/wydawnictwouwr)