

ISLAMU FILOZOFIA – określenie myśli filozoficznej wyrastającej z kultury i religii islamskiej, rozwijanej w krajach arab. oraz na obszarach podbitych przez Arabów, w skład której wchodzi dzieła pisane po arab. przez Arabów oraz po persku przez Persów; autorzy dzieł żyli na terytoriach zislamizowanych, byli muzułmaninami i czerpali inspiracje z Koranu.

Koran to zapisana przez uczniów Muḥammada (Mahometa) jego ustna nauka, powstała ok. 610 po Chr., do której następnie dołączono sunnę, przekazującą wiedzę o postępowaniu i wypowiedziach Proroka. Nauka ta, stanowiąca podstawę religii islamu, głosiła ścisły monoteizm: istnienie jedynego Boga – stwórcy świata, wszechmocnego i sprawiedliwego, który po śmierci człowieka nagradza go za dobre, a karze za złe czyny. Koran jest wg wierzeń islamu tekstem Boskim, którego każda litera powstała z inspiracji Boga. Koran uznaje istnienie wielu proroków, w tym proroków ST, sam zaś ST uznaje za część tradycji islamu jako jedną z jego ksiąg. Wg doktryny islamu, Jezus (‘Īsā) był jednym z proroków, ale ostatnim i najważniejszym był Muhammad – twórca religii islamu.

Już w VII w. islam rozszczępił się na dwie orientacje – sunnitów i szytów. Sunnici za podstawę religii przyjmowali Koran oraz sunnę, traktując islam przede wszystkim jako prawo, a ograniczając treści dogmatyczne. Ich przywódcami religijnymi byli od początku kalifowie bagdadzkiej dynastii Umajjadów. Szyici natomiast rozwijali teologię islamu. Uznali, iż godność przywódcy religijnego islamu należy się Alemu, mężowi córki Proroka, Fatimy, oraz ich potomkom, wobec czego kwestionowali władzę religijną Umajjadów. Przywódca wspólnoty religijnej szytów nazywa się imamem, a jego rolą jest wyjaśnianie objawienia Bożego i wiary. Taka koncepcja imama była źródłem rozwoju religii, zaś odmienne uwikłania historyczne prowadziły do zdominowania orientacji szytów przez niearab. narodowości.

Terytorium, na którym rozwijała się f. i., obejmowało Iran, Syrię, Egipt, Afrykę Płn. oraz dzisiejszą Hiszpanię; kraje te, wchodzące uprzednio w skład cesarstwa rzymskiego oraz dawnej Persji, stały przed inwazją Arabów na wysokim poziomie cywilizacji i kultury. F. i. okresu średniowiecza rozwijała się na dwóch obszarach geograficznych w sposób autonomiczny: na Wschodzie

– w kalifacie bagdadzkim i na jego peryferiach, oraz na Zachodzie – na Półwyspie Pirenejskim podbitym przez Arabów.

FILOZOFIA ŚREDNIOWIECZNA NA WSCHODZIE. Przed inwazją arab. w Iranie – w Balch i w Samarkandzie – dokonywała się recepcja kultury chiń. i starohinduskiej, w Gudiszapurze – hinduskiej i gr. W tym czasie w Syrii działały szkoły filozoficzne, w których znaleźli schronienie pogańscy filozofowie gr., usunięci ze swych dawnych szkół przez opanowujących je chrześcijan, jak również nestorianie opuszczający Bizancjum po zamknięciu ich szkół w 489. W Syrii dokonano przekładów na język starosyryjski wielu filozoficznych tekstów gr. W Afryce Płn. i Azji Mniejszej działały szkoły prowadzone uprzednio przez mistrzów pogan, a następnie przez chrześcijan; Aleksandria, Antiochia, Jerozolima to miejsca, gdzie również w czasach inwazji arab. intensywnie uprawiano filozofię, a w szkołach zakonnych uprawiano refleksję teologiczną.

Zredagowany ostatecznie w poł. VII w., napisany bogatym językiem przekaz nauki Mahometa – Koran, stanowiąc ważne źródło nauk moralnych, religijnych i społecznych, stał się punktem wyjścia dla rozwoju teologii islamu, prawa i nauki o języku. Mając takie podstawy własnej kultury oraz otwartą postawę umysłową wobec nowej wiedzy, Arabowie rozwinęli system szkolnictwa i szybko zasymilowali wiedzę starożytną – gr., hinduską i perską. Dokonało się to w części wschodniej terytoriów arab. – w kalifacie bagdadzkim – zwł. w VIII–IX w. za czasów dynastii Abbasydów. W 832 założony został przez kalifa al-Ma‘mūna Dom Mądrości (Bayt al-Ḥiqmah), który stał się centrum tłumaczy. Następca pierwszego kierownika tej instytucji, Ibn Ishāq, był najślynniejszym tłumaczem dzieł gr. na starosyryjski i arab., a wokół niego powstała prawdziwa szkoła tłumaczy. Miasta Gundiszapur, Edessa, Bagdad, Aleppo były kolejnymi centrami przekładów dzieł – na początku naukowych, później filozoficznych i teologicznych (chrześcijańskich). Asymilowanie dawnej wiedzy nie ograniczyło się do dorobku gr.; wiele wchłonęli Arabowie z dorobku naukowego staroind., filozoficznego i religijnego perskiego, a tej ostatniej sprzyjało przesunięcie się centrów intelektualnych na Wschód, do krain perskich graniczących z Indiami i Chinami. Równoległe z procesem przekładów dzieł naukowych rozwijała się

twórczość własna. Powstawały dzieła arab. z zakresu matematyki, astronomii, medycyny, alchemii, geografii, zoologii; tłumacze, nie zawsze Arabowie, byli także autorami oryginalnych dzieł naukowych.

Dla rozwoju filozofii arab. najważniejsze były jednak źródła gr. Dokonano przekładu korpusu dzieł Arystotelesa oraz komentarzy do tych dzieł autorstwa Aleksandra z Afrodyzji i Temistiusza. Przełożono wiele tekstów neoplatońskich, m.in. *Teologię Arystotelesa*, stanowiącą wyciąg z *Ennead* Plotyna, *Księgę Jabłka* oraz *Księgę o dobru czystym* Pseudo-Arystotelesa, *Księgę o przyczynach* opartą na *Elementach teologii* Proklosa. Tłumaczono dialogi Platona, dzieła Pseudo-Plutarcha, Ptolomeusza, Galena, Plotyna, Porfiriusza oraz dzieła z kręgu pitagorejskiego. Przekłady te dawały nową wiedzę dla arab. elit, wzbogacały oraz precyzowały język nauki i filozofii, dając w ten sposób sprawne narzędzie do formułowania własnych idei.

Refleksja filozoficzna islamu pojawiła się w dwóch nurtach – w teologii spekulatywnej oraz w nurcie ściśle filozoficznym, zw. falsafa (filozofia). Nurt pierwszy zrodził się w VIII w. w orientacji sunnickiej, a twórcami jego byli teologowie zmierzający do pogłębionego rozumienia wiary, nazywani mutazylitami – „tymi, którzy się oddzielili”, tzn. oddzielili się od tradycyjnych przedstawicieli sunnizmu. Sunnici, traktujący islam głównie jako prawo, nie widzieli potrzeby racjonalnego wyjaśniania prawd wiary, mutazylici natomiast odczuwali tę potrzebę, stosując w swych rozważaniach logikę i argumentację filozoficzną. Nie można ich jednak uważać za filozofów w sensie ścisłym – nie stworzyli bowiem doktryny filozoficznej: byli apologetami broniącymi zasad wiary za pomocą racjonalnej argumentacji. Główne idee mutazylitów to: jedność Boga, Jego niepoznawalność i transcendentność, Jego sprawiedliwość, a także uznanie w życiu pośmiertnym kar i nagród dla człowieka. Obrona jedności Boga oznaczała polemikę z chrześcijańskim dogmatem Trójcy Świętej, ale też z arab. doktryną o niestworzonym charakterze Koranu, oraz z również arab. koncepcją atrybutów Boskich jako cech Boga odrębnych od Jego istoty. Obrona transcendentnego i niepoznawalnego charakteru Boga to walka z rozpowszechnionym w islamie, bo zawartym w Koranie, antropomorficznym opisem Boga. Koncepcji sprawiedliwości Bożej i związanych z nią kar i nagród broniono przez podkreślanie odpowiedzialności człowieka za swe czyny, a

więc i jego wolności. Nurt mutazylitów powstał w Basrze, przenosząc się następnie do Bagdadu. Miał on znaczny wpływ na elity muzułmańskie i poparcie dworu Abbasydów, które za czasów kalifa al-Ma'mūna zapewniło mu status ideologii państwowej. Za panowania al-Mutawakkila mutazylici utracili uprzywilejowaną pozycję na rzecz tradycyjnego sunnizmu.

Pierwszymi wyrazicielami nurtu mutazylitów w VIII–IX w. byli: Wasil ibn 'Ata' (za dynastii Umajjadów) oraz al-'Allaf, al-Nazzam i al-Dżubai żyjący w czasach Abbasydów. Wasil ibn 'Ata' (ok. 700–749) prowadził w obronie jedności Boga polemikę przeciw manichejczykom, dowodził wolności człowieka, który, jako twórca swoich czynów może być za nie karany lub nagradzany, oraz przeciwstawiał się koncepcji uznającej odrębność atrybutów Boskich od Jego istoty.

Al-'Allaf (al-'Allāf, ok. 752–840) działał w Basrze i Bagdadzie. Polemizował z manichejczykami i żydami, broniąc wolności człowieka jako podstawy kar i nagród Bożych, zwalczał antropomorficzne pojmowanie Boga i Jego obrazowe opisy sugerowane przez tekst Koranu. Jest też twórcą oryginalnej koncepcji filozoficznej dotyczącej struktury materii. Czerpiąc wiadomości o doktrynie atomistycznej z dzieł Arystotelesa, przyjął złożenie rzeczywistości z niepodzielnych atomów, pozbawionych postrzeganych zmysłami właściwości; z takich atomów złożone są ciała, które jednak posiadają już postrzegane przez nas jakości zmysłowe.

Ibrahim al-Nazzam (al-Nazzām, zm. ok. 845), znawca różnych religii oraz filozofii gr., działał w Basrze i Bagdadzie. Zajmował się klasyczną problematyką mutazylitów: atrybutami Boga, sprawiedliwością Boga i wolnością woli ludzkiej. Odrzucając określanie Boga przez wymienianie Jego atrybutów, dopuszczał jedynie opis Boga przez wskazanie, czym Bóg nie jest. Opisując sprawiedliwość Boską przypisywał nieśmiertelność również zwierzętom, którym sprawiedliwy Bóg nie mógł odmówić tej cechy. Polemizując z atomistyczną teorią al-'Allafa, podkreślał podzielność każdego ciała w nieskończoność oraz przenikanie się ciał. Teorię przenikania zastosował także do opisu duszy oraz wyjaśniania procesu postrzegania. Dusza, jako ciało bardziej subtelne, przenika ciało mniej subtelne, tzn. ciało ludzkie,

tworząc w ten sposób jedność – człowieka. Proces postrzegania polega na przeniknięciu postrzeganego przedmiotu do duszy.

Al-Dżubbai (al-Ġubbā'ī, ok. 848–915) działał w Bagdadzie i zajmował się tradycyjną problematyką mutazylitów – zagadnieniem atrybutów Boskich, zagadnieniem duszy człowieka oraz strukturą materii. Przyjął kompromisowe rozwiązanie między stanowiskami mutazylitów i sunnitów: odrzucił, jak czynili to mutazylici, realną różnicę między istotą Boga i Jego atrybutami, ale negował też mutazylicki pogląd przyjmujący nierealność tych atrybutów; są one, jego zdaniem, czymś pośrednim między tym, co realnie różne i tym, co realnie tożsame: przyjął dla nich odrębny sposób istnienia, określony jako „modi”. Podejmował całokształt problematyki mutazylitów, wzbogacony przez następców al-'Allafa, przyjął atomistyczną strukturę materii, a duszę człowieka traktował jako materialną.

W IX w. zrodził się drugi nurt filozofii islamskiej – falsafa. Mający za podstawę przełożone już na arab. źródła gr. i hellenistyczne, zwł. dzieła Arystotelesa oraz teksty przedstawiające jego neoplatońską interpretację, realizuje się w postaci neoplatonizującego arystotelizmu; miejscem jego powstania był Bagdad w okresie panowania dynastii Abbasydów. Jedynym zwolennikiem nurtu falasifa żyjącym w kalifacie bagdadzkim był al-Kindi; następni zamieszkiwali już na peryferiach kalifatu bagdadzkiego i nie należeli do tej samej epoki dziejów arab. państw.

Al-Kindi (ok. 780–860) działał głównie w Bagdadzie za popierających go kalifów al-Mam'ūna i al-Mu'tasima, a później za al-Mutawakkila, którego zaufanie utracił. Al-Kindi był człowiekiem wykształconym i zamożnym, dzięki czemu mógł zatrudniać tłumaczy, którzy przełożyli dlań m.in. część *Metafizyki* Arystotelesa oraz anonimową *Teologię Arystotelesa*. Zainteresowania jego były szerokie: zajmował się nie tylko filozofią, ale także religią, polityką oraz naukami szczegółowymi; był pierwszym myślicielem arab., który swą twórczością objął całość problematyki filozofii średniowiecznej. Podjął program mutazylitów, usiłując dać racjonalne podstawy wierze islamu; łącząc elementy filozofii gr. z naukami Koranu, wprowadził do filozofii wiele tez nieznanych filozofii gr. – stworzenie ex nihilo, nieśmiertelność duszy ludzkiej poddanej karom i nagrodom, koncepcję Boga pochodzącą z tradycji ST i

przedstawioną w Koranie, ale tezy te poddał interpretacji sugerującej się dorobkiem filozoficznym Greków: Bogu przypisał konieczność stworzenia świata, a człowieka scharakteryzował wg kanonów neoplatońskich; stworzenie świata widział jako ciąg etapów, zaś człowieka jako związaną z Bogiem duszę, uwięzioną w materialnym ciele. Strukturę świata opisał wg tradycji Ptolemeusza i Arystotelesa. Al-Kindi miał wielu uczniów, jednym z nich był al-Amiri, zamujący się głównie wprowadzaniem filozofii do teologii. Traktaty al-Kindiego przełożone na łac. wywarły wpływ na łac. filozofię.

Działalność pierwszych myślicieli z nurtu falasifa – al-Kindiego i jego uczniów recypujących pogańską filozofię gr., dyskusje mutazylitów i spory na tematy teologiczne, jak również liberalna polityka kalifów, pobudziły także inne nurty myślowe – chrześcijańskie, żydowskie, wyznawców zoroastryzmu – które rozpoczęły polemiki z naukami islamu. To spowodowało silną reakcję ortodoksyjnych kół sunnickich i pod ich wpływem kalifat odszedł od wcześniejszego liberalizmu. Usunięto wysokich funkcjonariuszy – zwolenników mutazylitów, przywrócono tradycyjne nauki sunnitów, doktryny mutazylitów uznając za heretyckie; al-Kindiego uwięziono, a jego bibliotekę spalono. Równocześnie osłabła władza kalifatu bagdadzkiego, co spowodowało wiele zmian w samym kalifacie. Faktyczna władza znalazła się w rękach szyickiego rodu irańskiego, a w XI w. – w rękach Turków seldżuckich. Na obrzeżach kalifatu – w Egipcie, Afryce Płn., Syrii – powstały nowe organizmy państwowe, a na Wschodzie władza przeszła w ręce muzułmanów z dynastii perskich. W państwach tych rozwijało się nadal szkolnictwo i nauka, zorganizowano szkolnictwo wyższe (uczelnie religijne – madrasy), zwiększała się liczba bibliotek. Władcy popierali kulturę i naukę, meczety i dwory zapełniły się uczonymi prowadzącymi naukowe dysputy. Tego kierunku rozwoju kultury na ziemiach arab. nie zahamowała polityka kalifatu, wspierająca tradycyjnych duchownych: działali nadal mutazylici, ale krzepły intelektualnie także środowiska sunnickie; konflikt przeniósł się z płaszczyzny administracyjnej na intelektualną.

Spory między mutazylitami i ortodoksyjnymi sunnitami oraz poczucie zagrożenia ze strony nurtu falasifa, recypującego filozofię obcego pochodzenia, spowodowały także ewolucję w środowisku mutazylitów. Skłaniając się do

bardziej kompromisowego stanowiska wobec sunnitów, starali się, przejmując niektóre ich tezy, stosować do obrony swych poglądów dawny arsenał logiczno-filozoficzny swego nurtu. Najwybitniejsi myśliciele tej kompromisowej orientacji w X i XI w. to al-Dżubbai, al-Aszari, al-Bakillani i al-Dżabbar.

Al-Aszari (ok. 873–935), uczeń al-Dżubbaiego, należał przez dłuższy czas do nurtu mutazylickiego i wiódł spory z sunnitami, następnie jednak przejął wiele nauk sunnickich: odrzucił mutazylicką koncepcję atrybutów Boskich, koncepcję wolności człowieka, zaufanie do rozumu oraz sposób interpretacji Koranu. Zdaniem al-Aszariego, rozum nie jest w stanie pojąć całej prawdy i dlatego poznawcze ujęcie wielkich obszarów rzeczywistości jest nam dane tylko przez wiarę. Przyjął za sunnitami, że zawarty w Koranie antropomorficzny opis Boga jest poprawny, ale – czerpiąc z ujęć mutazylitów – uznał, iż „ludzkie” cechy Boga, mając istnienie w Bogu, nie są odrębne od Jego istoty. W sprawie wolności człowieka akceptował sunnickie przekonanie, że właściwym sprawcą czynów ludzkich jest Bóg, ale przyjął także, iż ma w nich udział również człowiek.

Al-Aszari miał liczne grono uczniów, którzy stworzyli nurt zw. aszaryzmem, charakteryzujący się swoistym ujęciem relacji rozumu i wiary oraz atomistyczną teorią świata. Głównym myślicielem nurtu aszaryckiego był al-Bakillani (al-Baqillānī), nauczający w Bagdadzie, mający wielu uczniów. Zajmował się problematyką Boga, zagadnieniami wiedzy, ostro występował przeciw astrologom, dualistom, zwolennikom zoroastryzmu, chrześcijanom i brahmanom. W swojej teorii wiedzy rozważał różne rodzaje jej zdobywania, zajmując się zwł. rozumowaniem i jego przedmiotem. Przedstawił dowody na istnienie Boga i określił Jego atrybuty: Bóg jest żywy, posiadający wiedzę i wolę, słyszający, przewidujący i mówiący, może być także zadowolony lub niezadowolony. Al-Bakillani podejmował też tradycyjne zagadnienie wzajemnej relacji atrybutów i istoty Boga. Odróżniając atrybuty bytów stworzonych od atrybutów Boga, stwierdzał, iż byty stworzone mogą być swoich atrybutów pozbawione, co nie jest możliwe w przypadku atrybutów Boga. Al-Bakillani uważał, iż atrybuty Boga to nazwy nadane Mu przez

człowieka, z tego zaś wynika, iż przed stworzeniem człowieka nie można było mówić o atrybutach Boskich.

Al-Dżabbar (‘Abd al-Ġabbār, dat jego życia nie znamy) początkowo był aszarytą, ale zmienił przekonania na mutazylickie. Jego zainteresowania skupiały się na zagadnieniu istnienia Boga i Jego atrybutów. Uznawał, iż jedyna droga do poznania Boga prowadzi przez rozumowanie, i właśnie na drodze rozumowania można wykazać Jego istnienie. Znany był także z ostrych polemik z wyznawcami innych religii na terytoriach zajętych przez Arabów: podejmując zagadnienie „czym Bóg nie jest”, zwalczał przeciwne islamowi poglądy: dualizm manichejski oraz chrześcijańską koncepcję Trójcy Świętej. Wypowiadając się w sprawie pochodzenia Koranu, przeciwstawił się poglądom przyjmującym współwieczność Koranu Bogu: Koran jest słowem Boskim, które zostało przezeń stworzone i objawione Prorokowi, aby pomóc mu w jego misji, ukazując człowiekowi jego drogę do Boga.

Chociaż koncepcje poszczególnych zwolenników nurtu aszaryckiego często różniły się, dają się zauważyć idee wspólne dla większości z nich. Krytykując charakterystyczne dla mutazylitów przekonanie o wyższości rozumu nad wiarą, ale także odrzucając ograniczenie do dosłownego rozumienia Koranu właściwe dla sunnitów, aszyryci przyjmowali zasadniczą zgodność rozumu i wiary, uznając dwie drogi poznania prawd wiary: czerpanie z Koranu oraz analizy rozumowe; drogi te są równouprawnione i niesprzeczne. Atomistyczną strukturę świata godzili z sunnicką koncepcją roli Boga: skoro atomy, z których zbudowany jest wszechświat, będąc pozbawione cech jakościowych, są wszystkie takie same, niezbędna jest interwencja Boga, nadająca im określone cechy i utrzymująca w istnieniu ich zbiory. Aszaryci byli krytykowani przez dwie główne islamskie orientacje religijne, których pogodzenie mieli w programie: sunnici krytykowali ich za wyjście poza literę Koranu, mutazylici zaś za odstępstwa od racjonalistycznej doktryny. Mimo to szkoła rosła w siłę i rósł jej wpływ polityczny, aż do uzyskania statusu ideologii państwowej. Ze swej wysokiej pozycji politycznej aszaryzm został zdeponowany za panowania w kalifacie bagdadzkim wezyrów szyickich Bujidów, którzy popierali szyizm i propagowali jego alians z sunnizmem.

Nurty teologiczne podejmujące w X i XI w. problematykę filozoficzną, to nie tylko nurty mutazylickie i aszaryckie. Elementy filozofii znajdujemy w teologii szyitów, sufich oraz tajnego stowarzyszenia religijnego znanego pod nazwą „Bracia czystości” (Ihwān al-Ṣafāʾ) z Basry. Szyici imamici, rozwijający myśl religijno-gnostycką, zajmowali się problematyką Boga i człowieka. Uznawali niepoznawalność Boga, do którego można się zbliżyć drogą serca, a nie rozumu, ale i ta droga nie daje pełnego poznania Boga. Dlatego konieczne było objawienie prawdy przez Boga, a dokonało się ono przez stworzenie światła Boskiego, czysto duchowej formy człowieka – „Adama niebiańskiego”, pierwszej inteligencji istniejącej przed stworzeniem świata. To światło Boskie objawia się także na ziemi pod postacią proroków, z których pierwszym był Adam ziemski, a następnymi – imamowie. Droga człowieka do Boga wymaga wiedzy i oczyszczenia, a gdy dojdzie ona do kresu, nastąpi uduchowanie wszystkich ludzi i zmartwychwstanie umarłych. Nurt sufich, nacechowany mistycyzmem, uzyskał duże znaczenie już w IX w., pogłębione w X i XI w., gdy pełnił rolę protestu społecznego przeciw panującej władzy.

W następnych stuleciach ruch sufich stracił swój społeczny charakter, koncentrując się na mistycznym skierowaniu się ku wnętrzu człowieka i odwróceniu od świata. Nurt ten nie miał jednolitej ideologii, obecne w nim były różne wątki. W jego wersji neoplatońskiej przyjmowano emanacyjny proces tworzenia świata – świat został wypromieniowany przez Boga i doń powraca. W wersji pozostającej pod wpływem orientalnym przyjęto pogląd zbliżony do panteizmu, utożsamiający wszechświat z Bogiem. Bracia czystości z Basry, asymilujący filozofię gr., przyjmowali gnostycki światopogląd uznający emanacyjny schemat świata. Stosowali specyficzny sposób przygotowania adeptów do przyjęcia pełnej wiedzy o świecie; przygotowania rozpoczynano od nauk świeckich, aby dojść do wiedzy ezoterycznej właściwej dla proroków.

W X i XI w. nastąpił rozkwit filozofii ścisłej, m.in. za sprawą filozofa i uczonego al-Raziego, jak i należącego do nurtu falasifa al-Farabiego, Awicenny, al-Amiri i Ibn Marzubana.

Al-Razi (865–925), erudyta działający w Rajj oraz w Bagdadzie, zajmował się głównie medycyną, pisząc wiele traktatów medycznych (znanych

także w Europie łac.), a także praktyką lekarską (m.in. kierował szpitalem). W filozofii był skrajnym racjonalistą, jedynym w średniowiecznej kulturze arab.: odrzucał wszelkie poza ściśle racjonalnymi sposoby uzyskiwania prawdy o świecie, w tym także objawienie Boskie i świadectwa proroków. Nie oznacza to, iż był ateistą: przyjmował istnienie Boga, ale negował sformalizowany kult. Uznawał Boga za przyczynę świata, ale odrzucał stworzenie z nicości. Człowieka uważał za połączenie ciała i stworzonej przez Boga duszy, której celem jest powrót do Boga. Al-Razi był wybitnym myślicielem, nie miał jednak kontynuatorów, do czego z pewnością przyczynił się jego wielce kontrowersyjny racjonalizm, będący źródłem ostrych na niego ataków.

Wielką popularnością cieszył się nurt falasifa godzący wymagania islamu z wiedzą świecką i przejmujący filozoficzny dorobek starożytnej Grecji. Al-Farabi (ur. w pobliżu miasta Farab, zm. w Damaszku w 950), pierwszy wielki myśliciel nurtu falasifa tej epoki, pochodzący z rodziny tureckiej, nauki pobierał w Bagdadzie, gdzie nauczył się arab. Tam początkowo prowadził działalność naukową, następnie wiele podróżując udał się do Damaszku i Aleppo. Napisał wiele dzieł filozoficznych, m.in. traktat o zgodności Platona i Arystotelesa; stworzona przez niego filozofia miała zdecydowany charakter arystotelesowsko-neoplatoński. Al-Farabi był pierwszym filozofem arab., który zdał sobie w pełni sprawę z zasadniczych różnic między filozofią Platona i Arystotelesa i podjął wysiłek doprowadzenia do eliminacji owych różnic. Główna wartość filozofii al-Farabiego polega właśnie na próbie uzgodnienia poglądów obu gr. myślicieli, a także na wprowadzeniu, podyktowanej potrzebą wiary w Boga i w stworzenie świata, koncepcji różnicy między istotą i istnieniem, która to koncepcja zrobiła wielką karierę w średniowiecznej chrześcijańskiej filozofii zachodniej. Opis świata w neoplatońskim systemie emanacyjnym poddał zasadzie: „z jednego wyjść może tylko jedno” oraz teorii doskonalenia się intelektu ludzkiego; teorię tę podjęło wielu filozofów arab., a później także chrześcijańskich.

Wybitnym myślicielem średniowiecznego nurtu falasifa był Awicenna (Ibn Sina). Ur. w pobliżu Buchary w 980 (zm. w 1037), nauki pobierał w Bucharze, wiele podróżował po krainach Iranu, zamieszkując w Churasanie nad Morzem Kaspijskim oraz w Raju, Hamadanie i Isfahanie. Napisał wiele

dział, zarówno po arab., jak i po persku; były wśród nich komentarze do pism Arystotelesa, traktaty medyczne oraz – mająca wielki wpływ na następne pokolenia filozofów arab. i europejskich – encyklopedia filozoficzna. Rozwijając koncepcje al-Kindiego i al-Farabiego, Awicenna stworzył najobszerniejszą w tradycji arab. syntezę filozoficzną arystotelesowsko-neoplatońską, obejmującą całość problematyki podejmowanej przez średniowiecze. Był twórcą oryginalnych rozwiązań, które wpłynęły na dalszy rozwój filozofii tej epoki, m.in. ujęcie natury rzeczy jako czegoś neutralnego wobec ogólności i szczególności – idea przejęta i rozwinięta później przez wielkiego myśliciela średniowiecza łac. – Jana Dunsza Szkota (ważne miejsce w jego systemie pełniło sprecyzowanie wskazanego przez al-Farabiego podziału bytu na konieczny i przygodny, rozróżnienie w bycie istoty i istnienia oraz rozwinięcie teorii doskonalenia się intelektu – łac. intellectus adeptus). Awicenna wypracował oryginalną teorię duszy oraz teorię człowieka: dusza i ciało to dwie substancje, z których pierwsza jest duchowa, druga zaś materialna; substancje te tworzą byt złożony – człowieka, w którym dusza, będąc duchem, pełni funkcję formy. Nie akceptował Awicenna ani teorii stworzenia świata z nicości, ani wytworzenia go z istniejącej wcześniej materii, przyjmując neoplatońską koncepcję emanacji: Byt pierwszy – Bóg, poznając siebie, emanuje z siebie pierwszą inteligencję, ta emanuje następną; w ten sposób rozpoczyna się proces, w wyniku którego zostaje wytworzony wszechświat.

Awicenna miał wielu uczniów; jego dzieła oddziaływały na myśl arab., a dzięki przekładom również na łac. filozofię.

Al-‘Amiri, Irańczyk ur. w Niszapur, piszący po arab. i po persku, współczesny Awicennie, miał wykształcenie filozoficzne, napisał kilka komentarzy do dzieł Arystotelesa. Jego poglądy filozoficzne przesiąknięte były neoplatonizmem: każdą rzecz materialną uważał za cień idei.

Koncepcje Awicenny podjął, działający na wschodnich terytoriach dawnego kalifatu bagdadzkiego, Ibn Marzuban (Ibn al-Marzubān, zm. w 1065). Głównym przedmiotem jego rozważań była problematyka struktury bytu, zwł. zagadnienie istoty i istnienia, a także koncepcja emacyjnego wytwarzania

świata, w ramach której rozwijał myśl Awicenny, rozważając stopnie bytowości emanowanych bytów oraz określając różnicę między Bogiem i stworzeniem.

Dzieje arab. terytoriów na Wschodzie od poł. XI do poł. XIII w. zdeterminowało panowanie Turków seldżuckich, którzy, opanowując arab. terytoria, sami przejęli religię Arabów – islam. Jako neofici, usilnie popierali tradycyjnych sunnitów, zakładali nowe szkoły będące instytucjami religijnymi – madrasy. W 1065 założono w Bagdadzie kolegium al-Nizamijja (Madraṣah Niẓāmiyyah), które stało się wzorcem dla innych szkół powstających w wielu miastach. Nauczanie w tych instytucjach nie ograniczało się do treści religijnych; obok Koranu nauczano także gramatyki, literatury, astronomii, geografii, historii, matematyki, chemii, muzyki i geometrii. Pod panowaniem Turków następował rozwój nauki i filozofii, ożywienie kultury, ale wystąpiły też nowe zjawiska – cofnął się proces arabizacji, powstawała literatura piękna w języku perskim; język ten wkraczał coraz silniej także do twórczości naukowej.

Ruch teologiczny szkoły aszarytów trwał nadal; jako silniej zorientowany na obronę tradycyjnej teologii za pomocą środków racjonalnych, miał on większe szanse w konkurencji z falasifa i lepiej potrafił bronić islamu przed innymi religiami. Pierwszym znaczącym myślicielem tej orientacji w nowej epoce był teolog al-Dżuwajni (al-Ġuwaynī, 1053–1083), działający w Niszapurze, Bagdadzie i Churasanie. Znający filozofię i problematykę innych religii, polemizował z brahminami, żydami, chrześcijanami, zoroastrianami. Teologiczno-filozoficzna problematyka, którą podejmował, koncentrowała się wokół tradycyjnych zagadnień atrybutów Boskich, ale podejmował także inne problemy aktualne od czasów falasifa, m.in. zagadnienie substancji i emanacyjnego powstania świata – tu, krytykując al-Farabiego, przyjmował bezpośrednie stworzenie świata.

Generalną rozprawę z racjonalistycznym nurtem filozofii podjął Pers al-Gazali (ok. 1058–1111), uczeń al-Dżuwajniego w Niszapurze, a następnie wykładowca akademii al-Nizamijja w Bagdadzie; był zwolennikiem aszaryzmu, w późniejszym okresie opuścił akademię i oddał się medytacjom. Jego najważniejsze dzieło, *Tahāfut al-falāsifah* (nowe wyd. Saida 2001; *Zniszczenie filozofii*), stosuje racjonalną metodę rozważań w służbie

sceptycyzmu wykazującego nie tylko niemożność racjonalnego uzasadnienia podstawowych tez filozofii, ale – posługując się klasycznymi argumentami sceptyków z tradycji gr. – neguje w ogóle możliwość poznania. Al-Gazali wywarł ogromny wpływ na filozofię arab., a jego dzieło, przełożone na łac., znane było szeroko także w łac. Europie.

Al-Gazali zamyka panteon wybitnych twórców filozofii arab. we wschodniej części imperium. Po nim zintensyfikowały się wpływy perskie – wybitniejsi myśliciele XII w. nie byli już Arabami, a koncepcje ich wyrażały tradycyjne wątki orientalne. Ibn Ibrahim (Ibn Ibrāhīm), Pers zajmujący się matematyką i astronomią, kontynuował tradycję neoplatonizującego arystotelizmu, ale łączył ją z innymi teoriami. Przyjął wieczność świata i materii, ale uznał też teorię wiecznych powrotów świata.

Działający w XII w. al-Baghdadi (al-Barakat), nawrócony na islam z judaizmu, podjął wiele zagadnień filozoficznych z zakresu logiki, metafizyki i filozofii przyrody, nie tworząc jednak systemu. Dzieje filozofii uważał za proces stopniowej degeneracji myśli ludzkiej, którą zapoczątkował błędny zapis poglądów filozofów gr. Wyciągając z takiej oceny wnioski, iż nie należy opierać się na poglądach poprzedników, pragnął tworzyć nowe idee; al-Baghdadi należy do myśli żydowskiej, ponieważ jego pisma filozoficzne powstały przed jego przejściem na islam, ale przez Arabów traktowany jest jako filozof islamski.

Żyjący w drugiej poł. XII w. i pochodzący z Azerbejdżanu Nizami z Gandzy (Nizāmī Gandḡawī), poeta i filozof piszący po persku, to znawca filozofii Indii, która, wraz z tradycją gr., stanowiła podstawę jego systemu myślowego. Naturę uważa za żywy byt posiadający duszę o Boskim charakterze, uważając także jej części – poszczególne przedmioty, za żywe i obdarzone duszami. Duszy ludzkiej przypisuje indywidualność, będącą skutkiem połączenia z ciałem, wobec czego, po śmierci człowieka powraca ona do duszy świata.

Najwybitniejszym filozofem tego okresu był al-Suhrawardi (1154–1191), Pers studiujący w Azerbejdżanie, przebywający w Iranie, a następnie w Syrii, gdzie, oskarżony o herezję, został uwięziony i stracony przez fanatycznego władcę kraju. Suhrawardi napisał wiele dzieł po arab. oraz po persku, był

erudytą, znającym dobrze pisma Arystotelesa, Platona, a także tradycję hermetyczną i zoroastryjską; znał również poglądy Awicenny. Jego filozofia jest jednak odległa od tradycji falasifa: dążył do wskrzeszenia dawnej mądrości perskiej wyrażonej w formie doktryny światła (arab. „iṣrāq” – „światło”, stąd filozofia iṣrāqī). Nie jest ta doktryna ułożona w szereg wywodów i argumentów podlegających prawom logiki: uzyskuje się ją w jednym mistycznym oglądzie, ale poprzedzające tę doktrynę poglądy filozofów też mają wartość jako etapy pośrednie, wiodące do poznania prawdy. Obraz świata stworzony przez Suhrawardiego wykorzystuje koncepcje dualistyczne i emanacyjne: ze Światła Świateł emanuje pierwsza inteligencja, z niej następne, w kolejnym etapie światła-dusze, a na końcu rzeczy materialne jako efekt wpływu światła na materię. Al-Suhrawardi miał wielu uczniów, a jego szkoła przetrwała do końca XV w. w Iranie.

Pierwsze najazdy mongolskie w XIII w. zniszczyły cywilizację i kulturę wschodnich terytoriów, ale po opanowaniu Iranu i kalifatu bagdadzkiego, Mongołowie zislamizowali się i zaczęli popierać kulturę, naukę i oświatę. W XIII w. działali już wybitni uczeni i myśliciele: al-Tusi (al-Ṭūsī) – matematyk, astronom, lekarz, szyita broniący Awicenny przed krytyką al-Gazalego; a także poeci: myśliciel perski al-Rumi (al-Rūmī) oraz Szabistari (Mahmūd Šabistarī) – zwolennicy panteizmu. Najazdy mongolskie z XIV w. doprowadziły do upadku kulturę muzułmańsko-arab., nastąpił koniec wspaniałej niegdyś filozofii arab. na Wschodzie.

FILOZOFIA ŚREDNIOWIECZNA NA ZACHODZIE. W VII w. Arabowie zajęli terytorium dzisiejszej Hiszpanii. Od VIII w. rządziła nim dynastia Umajjadów; wkrótce po ustabilizowaniu się sytuacji politycznej rozpoczął się rozkwit cywilizacji i kultury, którego szczytowy okres przypadł na panowanie wezyra al-Manšūra (w Europie zw. Almanzorem) w poł. XI w. Po jego śmierci i upadku dynastii Umajjadów nastąpił rozpad państwa i rozpoczęła się chrześcijańska rekonkwista, powstrzymana jednak przez przybywające w drugiej poł. XI w. na Półwysep Pirenejski plemiona Berberów, należące do religijnego ruchu almorawidów. Rządy ich trwały jeszcze w pierwszej poł. XII w., kiedy zastąpieni zostali przez nowe plemiona Berberów, należące do religijnej orientacji almohadów. Władali oni Hiszpanią do początku XIII w.,

tzn. do końca arab. panowania na tym terytorium; za ich czasów kultura tego kraju przeżywała największy rozkwit.

Już za panowania dynastii Umajjadów zrodziła się na terytorium późniejszej Hiszpanii spekulacja religijno-filozoficzna; pierwszym ważnym myślicielem był Ibn Masarra, twórca szkoły sufich, która przetrwała prawie do końca panowania arab. w tej części imperium Arabów. Rozwój nauki, jaki nastąpił w czasach al-Manšūra, promował, jeszcze przed zapoznaniem się z nowymi źródłami, powstanie spekulacji filozoficznej, a pierwszym jej przedstawicielem był Ibn Hazm. Dopiero w późniejszych latach XI w. dotarły do Hiszpanii dzieła filozoficzne przełożone na Wschodzie i odtąd rozpoczęła się ciągła tradycja filozofii na tym terenie. Tradycję tę zainicjował działający na przełomie XI i XII w. Ibn Badźdża (Ibn Bağğa, Avempace), należał do niej Ibn al-Sid. W okresie najwyższego rozwoju kultury, nauki i filozofii w XII w. działał uczyony, polityk i filozof Ibn Tufajl (Abubacer) oraz najwybitniejszy filozof arab. Zachodu i największy znawca Arystotelesa – prawnik, lekarz i filozof Awerroes (Ibn Ruszd), jak również – kończący tę epokę – Ibn ‘Arabi, który opuścił Hiszpanię udając się na Wschód. Zajęcie Hiszpanii przez rycerstwo chrześcijańskie – rekonkwista – zakończyło okres średniowiecznej filozofii arab. na Zachodzie, przerywając ją w apogeum jej rozwoju.

Ibn Masarra (883–931), znający wschodnią tradycję mutazylitów, przeniósł się ze swymi uczniami na pustynię, następnie przez kilka lat przebywał na Wschodzie, po czym powrócił do Hiszpanii, gdzie ponownie osiadł na pustyni. Filozofia jego była pod silnym wpływem neoplatonizmu oraz wschodniej myśli hermetycznej, a główna jej problematyka koncentrowała się wokół zagadnienia relacji Boga i świata. Myśl Ibn Massara miała wpływ na późniejsze pokolenia filozofów żyjących na arab. Zachodzie.

Ibn Hazm (994–1064), poeta, historyk, gramatyk i filozof, piastował wiele wysokich urzędów na dworach panujących. Jest autorem pierwszej arab. historii religii. Jego filozofia jest platońska, a źródłem jej były nie traktaty neoplatońskie, lecz dialogi samego Platona.

Ibn Badźdża (ur. w Saragossie w końcu X w., zm. w 1138) działał w Sewilli i Grenadzie, następnie przeniósł się do Maroka. Zajmował się medycyną, astronomią i filozofią, był pierwszym w Hiszpanii autorem

komentarzy do dzieł Arystotelesa. Rozpoczął nowy nurt filozofii, proponując tradycyjny na Wschodzie obraz wszechświata w kategoriach arystotelesowsko-neoplatońskich. Dzieła jego nie były znane w Europie łac., ale znano jego poglądy i jego imię w zlatynizowanej formie – Avempace.

Ibn al-Sid (1052–1127), poeta i gramatyk, działał m.in. w Saragossie i Walencji. Zajmował się problematyką relacji filozofii i religii, propagował emanacyjny obraz świata. Jego dzieło nie było znane myślicielom arab., wywarło natomiast wpływ na myśl żydowską.

Ibn Tufajl (Abubacer, ok. 1110–1185) był lekarzem i politykiem, zajmował m.in. stanowisko wezyra jednego z almohadzkich sułtanów. Znane jest jego jedno dzieło filozoficzne, w którym zawarł interesującą koncepcję rozdziału religii i filozofii; w teorii duszy ludzkiej był zwolennikiem tradycji al-Farabiego i Awicenny.

Awerroes (Ibn Ruszd, ur. w Kordowie w 1128, zm. w 1198), najwybitniejszy filozof arab. Zachodu i obok Awicenny (Ibn Siny) największy myśliciel arab. średniowiecza, działał w Maroku i w Kordowie, wiele podróżował. Prawnik, teolog, astronom, filozof, zajmował – za protekcją Ibn Tufajla – stanowisko lekarza sułtana. Napisał wiele dzieł z różnych dziedzin nauki; dla dziejów filozofii liczy się jako autor wnikliwych komentarzy do całego korpusu dzieł Arystotelesa. Dostrzegając zasadnicze różnice między Arystotelesem i tradycją neoplatońską, podjął się Awerroes zadania oczyszczenia jego filozofii z neoplatońskich zanieczyszczeń oraz obcych Arystotelesowi idei wprowadzonych do filozofii pod wpływem religii. Przeciwstawiał się interpretacjom Awicenny, którego neoplatonizm, jak i postawę religijną, odrzucał; zwalczał al-Gazalego, pisząc polemiczny traktat *Zniszczenie Zniszczenia*. Stał się sławny za sprawą wielu idei, wśród których poczesne miejsce zajmuje jego teoria intelektu oraz teoria relacji religii, teologii i filozofii. Awerroes głosił, iż każdy człowiek ma tylko własną materialną i śmiertelną duszę, zaś intelekt, dokonujący poznania umysłowego, jest wspólny dla wszystkich ludzi. Religia i filozofia opisują w sposób prawidłowy rzeczywistość, ale każda z nich jest przeznaczona dla innego typu ludzi i nie wolno opisów tych mieszać z sobą ani ich sobie przeciwstawiać; teologia natomiast jest zbędną spekulacją nad treściami religii. Jego

komentarze do dzieł Arystotelesa zostały bardzo wcześnie przełożone na łac., służąc pomocą w zrozumieniu samego Arystotelesa; dzięki tym komentarzom Ibn Ruszd, którego łacinnicy nazywali Awerroesem, zyskał przydomek „Komentator”.

Tak jak myśl Awerroesa wieńczy dzieje linii czysto filozoficznej, tak twórczość Ibn ‘Arabiego (ur. w 1164 w Nurcii, zm. w 1240 w Damaszku) jest zwieńczeniem linii teologiczno-filozoficznej. Ibn ‘Arabi zamieszkiwał w Sewilli, następnie wyemigrował do Afryki Płn. i na Wschód; należał do orientacji religijnej sufich, głosząc teozoficzną koncepcję relacji Boga i człowieka; poglądy jego powstały pod wpływem Ibn Masarry, Ibn Gabirola i al-Gazalego, odszedł jednak od tradycji sufich i w ogóle od ortodoksyjnego islamu, uważając, iż wszystkie religie są dobre, gdyż wszystkie prowadzą do Boga.

S. Munk, *Melanges de philosophie juive et arabe*, P 1859, 1988; L. Gardet, M. Anawati, *Introduction à la théologie musulmane*, P 1948, 1981³; H. Corbin, *Histoire de la philosophie islamique*, I, P 1964; H. Corbin, *La philosophie islamique des origines à la mort d’Averroès*, w: *Historie de la philosophie*, P 1969, I 1048–1197. A. Badawi, *Histoire de la philosophie en Islam*, I–II, P 1972; Z. Kuksewicz, *Zarys filozofii średniowiecznej. Filozofia bizantyjska, krajów zakaukaskich, słowiańska, arabska i żydowska*, Wwa 1982, 392–641; O. Leaman, *An Introduction to Medieval Islamic Philosophy*, C 1985.

Zdzisław Kuksewicz

CZASY NOWOŻYTNE I WSPÓŁCZESNE. Zmierzch myśli islamu sunnickiego i kulturowa ciągłość szyizmu. Myśl sunnicka skończyła się wraz z filozofią Awerroesa, duchowością šādiliyya (wspólnoty derwiszy, której nazwa pochodzi od nazwiska założyciela al-Šādilīego) oraz nauką o społeczeństwie i filozofią dziejów Ibn Chalduna (1332–1406). Kiedy śledzimy jej wpływy w islamskiej myśli i w życiu społecznym od XV w. do pierwszej poł. XIX w., to zauważamy, że wzmianki o niej są nieliczne i negatywne; pozytywnie mówi się o Ibn Chaldunie, ale traktuje się go jako jeszcze jednego historyka; żywe dyskusje o tej myśli pojawiły się dopiero w drugiej poł. XX w. Istnieją wykazy

biograficzne i bibliograficzne autorów i dzieł z omawianego okresu; są to jednak komentarze do komentarzy i streszczenia streszczeń. Głównym, choć nie jedynym powodem tego stanu rzeczy jest intelektualna stagnacja wynikająca z wyrażanej *implicite* lub *explicite* zasady, zgodnie z którą wszystko zostało już dokonane przez Boga. Na podstawie wspólnej bazy kulturowej sprowadzonej do filozofii, literatury i Koranu, wyższe nauczanie koncentrowało się na komentowaniu Koranu, tradycji, prawa islamskiego i rozwijaniu aszaryckiej teologii spekulatywnej; z filozofii w sposób rutynowy nauczano tylko tych elementów, które służyły dialektyce teologicznej.

W islamie szyickim sytuacja wyglądała inaczej. Od XIII w. myśl islamska Wschodu została zdominowana przez gnostycką (*gnosofia*) i ezoteryczną filozofię Suhrawardiego, interpretowaną następnie przez Šohrazūrī, Ibn Kammuna i Quṭb al-Dīn al-Širāzī. Ponadto wpływ Ibn ‘Arabiego nadał nowego rozmachu wschodniej mistyce (*taṣawwūf*); szyizm – na mocy podstawowej zasady ezoterycznej hermeneutyki objawienia – był zawsze otwarty na recepcję wszelkiej myśli, która mogła zostać ujęta ezoterycznie. Zasada, która łączyła tak na pierwszy rzut oka różne tendencje, był rodzaj harmonii między duchowością szyicką, gnozą awicennizmu Suhrawardiego, mistyką oraz ezoterycznym synkretyzmem neoplatonicko-naukowym. Odwieczna mądrość Boża (*ḥikmat al-ilāhiyya*) i gnostyczna wiedza Šī‘a (*al-‘irfān al-ši‘ī*) przemieszały się, co można zauważyć u ‘Alā al-Dawla Simnāniego (XIV w.), Ḥaydara Āmoliego (XIV w.) i Sā‘in al-Dīn Turka Ispahāniego (XV w.), którzy przygotowali odrodzenie safawidzkie.

Myśl irańska podczas odrodzenia safawidzkiego. W XVI i XVII w., podczas panowania dynastii safawidów dokonało się autentyczne odrodzenie myśli islamskiej. Isfahan stał się centrum sztuki i kultury irańskiej. Wystarczy porównać rozwój myśli w tym imperium z sytuacją imperium osmańskiego w tym samym czasie, aby zauważyć, że chociaż Istanbuł konkurował z Isfahanem w dziedzinie sztuki, to inaczej było w dziedzinie myśli, ponieważ w okresie dynastii safawidów rozwijała się tam klasyczna nauka.

Wielką postacią otwierającą ten okres był Mīr Muḥammad Bāqir ibn Šams al-Dīn Muḥammad Dāmād Fendereski (ur. w Astarabadzie ok. 1570, zm.

w 1631). Spośród wielu jego dzieł wyróżniają się: *Kitāb al-Ufq al-mubīn* (*Księga najwyższego horyzontu*), *Kitāb al-Qabasāt* (*Księga wód*), *Kitāb al-Sīrat al-mustaqīn* (*Księga szustnej drogi*) i *Kitāb Taqwīn al-imān* (*Księga naprawy wiary*); jedno z jego dzieł poetyckich nosiło wymowny tytuł *Mašriq al-anwār* (*Światła Wschodu*). Z powodu swojej rozległej wiedzy nazywany był Trzecim Mistrzem (pierwszym był Arystoteles, drugim al-Farabi). Jego myśl sytuuje się w nurcie iluminizmu awicenniańskiego, poprzedzającego Suhrawardiego, chociaż metafizyki Awicenny używał tylko jako narzędzia, za pomocą którego przedstawiał swoje wizje mistyczne. Mīr Dāmād uważał, że w człowieku odbija się cała hierarchia niebieska: przez swoje ciało człowiek należy do świata fizycznego, przez swą duszę – do świata anielskiego. Dlatego człowiek rodzi się 2 razy: wg ciała i wg duszy; potrzebuje również podwójnego pokarmu: dla ciała i dla duszy. Właściwymi narodzinami człowieka jest jednak przebudzenie się poszukującego prawdy rozumu, a jego właściwym pokarmem jest światło wiedzy, które czyni go dzieckiem świata anielskiego; owocem tego światła jest zjednoczenie się ze świętymi inteligibilnymi światłami, a przede wszystkim ze świętym duchem (rūh al-quds), dawcą form, które są zapisane w duszy. W mistycznej wizji Mīr Dāmāda droga ku górze wiedzie do celu, który daje dostęp do całości, jako że poznanie tego, co jest z istoty niewidzialne, daje dostęp – chociaż tylko w przeblaskach – do Boskiej wizji całości.

Mīr Dāmād miał wielu uczniów, m.in.: Sayyad Aḥmad ibn Zayn al-‘Ābidīn ‘Alawī (zm. ok. 1644), autor komentarza do Awicenny, zatytułowanego *Klucz do šifā*; Muḥalla Halīl Qazvīnī (1592–1678), autor perskiego komentarza do *al-Usūl min al-Kāfi* Kolaynīego, fundamentalnego dzieła powstałego w ramach szyickiego stronnictwa imamitów (šī‘a imāmī), a przede wszystkim słynny Muḥalla Sadra.

Sadr al-Dīn Muḥammad ibn Ibrāhīm Šīrāzī, znany jako Sadr al-Muta’allihīm lub jako Mullā Sadrā (ur. w Sziraz w 1571, zm. w 1640 w Barze, po powrocie z pielgrzymki do Mekki) komentował *Šifā* Awicenny, *Ḥikmat al-išrāq* Suhrawardiego, *al-Usūl min al-Kāfi* Kolaynīego oraz Koran. Głównym dziełem Muḥlly Sadra jest jednak *Kitāb al-asfār al-arba‘ at al-‘aqliyya* (*Księga o czterech drogach duchowych*) – kompendium własnego doświadczenia mistycznego. Jego myśl ma podstawowe znaczenie dla zrozumienia ruchu

imamitów szyickich, jego rozwoju, ideologii i praktyk, a zwł. obecnego w nim rozumienia drogi duchowej. Metafizyka esencjalistyczna o inspiracji platońskiej przekształciła się u niego w metafizykę aktu istnienia; nie prowadzi ona jednak do analizy egzystencjalnej, lecz do „ontozofii” zmiany: fundamentalnej metamorfozy; zmienia się nie tylko forma jako taka, lecz sama substancja. Podstawowym faktem ontologicznym jest stan upadku duszy, czyli tego wszystkiego, co powinno wznieść się z otchłani ciemności do duchowego świata anielskiego. Analiza odbywa się w ramach czterech symbolicznych dróg: 1) metafizyczna droga stworzenia do Prawdy i Boga; 2) droga od prawdy do prawdy przez prawdę; 3) mistyczny powrót: od Boga stwórcy do świata stworzonego przez oświecenie, które daje sam Bóg; 4) droga z Bogiem przez świat stworzony.

W syntezie tej Mułła Sadra połączył myśl Awicenny z interpretacją filozofii iluminacji (iṣrāqī) Suhrawardiego i mistyczną teozofią Ibn ‘Arabiego; syntezę tę umieścił w ramach religijności szyickiej (rozumianej jako integralny islam). Doprowadziło to do głębokiej zmiany metafizyki światła. Zasada Awicenny: „pojęcie istnienia orzekane o istocie nie dodaje do niej żadnego nowego wymiaru” uważana jest za pozbawioną sensu. Fundamentalny jest akt istnienia – zarówno jeśli chodzi o istnienie realne, jak i mentalne; nawet sama kategoria substancji zostaje dotknięta zmianą rozumianą jako zmiana bytowego ruchu, transsubstancjalna. Byt obejmuje i przenika wszystko, od jednostek nieorganicznych do form ludzkich i niebiańskich. Tożsamość konkretnego aktu istnienia nie polega na jego odrębności, lecz na jego obecności. Akt istnienia nie płynie z nicości, lecz z trwałej obecności istnienia. Metafizyka obecności jest ontologiczną podstawą poznania i działania ortodoksyjnego szyity. Imamici szyiccy, z powodu zbliżenia się do źródeł mądrości Bożej, uważani są za depozytariuszy wiedzy o Bogu. Autentycznym wiernym (‘ārif) jest nie ten, kto zna imama fizycznie, ale ten, kto trwa w obecności imama jako świadka Boga. Zmartwychwstanie jest wielkim zwrotem do źródeł: „ciało zmartwychwstałe” jest owocem trwałej transsubstancjacji. Zmartwychwstanie jest szczytem potrójnych narodzin człowieka, zgodnie z trzema wymiarami (materialnym, duchowym oraz wyobrażeniowym czy pośrednim), których wyrazem są 3 kosmosy: świat (dunyā), świat pośredni (barzah) i świat pozaziemski (āhira).

Do pierwszego człowiek rodzi się z łona matki, do drugiego – z łona życia, do trzeciego – dzięki ostatecznemu przyjęciu przez Boga.

Myśl Mułły Sadra wywarła silny wpływ na myśl szyicką aż do naszych czasów. Pierwszymi kontynuatorami dzieła Mułły Sadra byli jego dwaj zięciowie – Mułła Moḥsīn Fayz Kāšāni oraz ‘Abd al-Razzāq Lāhīgī. Uczniem pierwszego był Qāzī Sa‘īd Qommī (1639–1695); spośród jego dzieł wyróżnia się napisany po persku traktat *Kalīd-i behešt* (*Klucz do raju*), który daje wgląd w jego skomplikowaną dialektykę. Uważał on, że prawdziwe poznanie nie jest prostym ujęciem przedmiotu, lecz pewnego rodzaju rozpoznaniem natury tego, co poznawane – niezależnie od tego, czy jest to przedstawienie zmysłowe, poznanie intelektualne czy wizja intuicyjna. Nasz duch dysponuje bowiem zasadami, które pozwalają na takie rozpoznanie. Zasady te są owocem stwórczego i oświecającego aktu Boga. Nasze poznanie obejmuje całe stworzenie, lecz nie dochodzi do Boga jako „trwającego bytu koniecznego” (wāḡīb al-wuḡūd). Bóg jest ponad bytem, a teologia apofatyczna może tylko – przez milczenie – ująć ostateczny sens jedności monoteistycznej (al-tawḥīd). Z ciemności, która otacza Boskość, dochodzi do nas jednak promień światła, pozwalający na odkrycie atrybutów i imion Bożych, które wyrażają działania Boga na zewnątrz, chociaż nie ujawniają Jego istoty. Jeśli ów akt, nazywany figurą, wyraża się filozoficznie, to jest poznaniem; jeśli wyraża się teozoficznie, to są to symboliczne imiona gnostyckie szyizmu.

Autentyczne życie duchowe człowieka polega na wysiłku ducha, który – wstępując – dąży do zrozumienia znaczenia świata roślinnego, zwierzęcego i ludzkiego. Podczas tej drogi wstępującej znikają przestrzeń i czas, a dostrzega się tajemniczy kosmos dalekich wszechświatów, docierając do subtelного czasu i subtelnej przestrzeni.

Na przełomie XVII i XVIII w. wielu myślicieli irańskich nawiązywało do myśli Mułły Sadry oraz Qāzī Sa‘īd Qommī, jednak nie wnieśli oni wiele nowego. Wspomnijmy tu, z powodu jego skrajnego ezoteryzmu awiceniańskiego, Bahā’-l-Dīn Muḥammad Ispahānī (1652–1722), który swoje dzieło zatytułował ‘*Awm Ihwan al-ṣafā’ ‘ala Kitāb al-Šifā*’ (*Podręcznik dla „Braci czystości”, który ma im pomóc w zrozumieniu „Kitāb al-šifā”*).

Filozofia iluminacji (išrāqī) w Indiach w XVI i XVII w. Mongolski władca Akbar (1556–1605), który sprzyjał boskiej religii (dīn-e ilāhī) ekumenicznej, ułatwił rozwój myśli išrāqī w Indiach. Relacje między Indiami a Iranem nigdy nie zostały przerwane – ani przed, ani po ekspansji islamu – chociaż różnice językowe znacznie je utrudniały. W owym czasie perski stał się językiem kultury w Indiach płn.-zachodnich. Ok. 1599 *Ḥikmat al-Išrāq* została przełożona na perski; w tym też okresie wielki kapłan mazdejski, Azar Kayvān, przeniósł się ze swoimi uczniami z irańskiego regionu Sziraz do Indii. Jego dzieła nie mają wartości filozoficznej, ale przez indyjskich wyznawców mazdaizmu (parsów) były traktowane jako ich własne księgi, co daje możliwość poznania tajemniczego obszaru myśli išrāqī, która jest mieszanką elementów neozoroastrycznych, manichejskich, a nawet buddyjskiej Mahajany z szyickimi i sufickimi naukami išrāqī.

Jednym z autorów z kręgu uczniów Azara Kayvāna był Mōbed Šah, autor *Dabestān-i Madāhib* (*Szkoła wiedzy religijnej*). Oprócz zainteresowania dawną myślą mazdejską i znajomością myśli pārsów, charakteryzowało go zainteresowanie myślą filozofów, których dzielił na dwie grupy: perypatetycką oraz išrāqī. Myśl tych ostatnich uważał za zasadniczo zgodną ze starożytną religijną myślą irańską, która została przejęta przez filozofów gr., a swój szczyt znalazła u Platona. Główne źródło *Dabestān* Mōbeda Šaha nosi tytuł *Dašātir Nāmeḥ*; jest to zbiór sześciu ksiąg świętych, które przypisuje on sześciu starożytnym prorokom irańskim. Mōbed Šah mówi, że w 1638 spotkał w Lahore jednego z uczniów Azara Kayvāna, który nazywał się Farzāneh Bahrām ibn Faršād, a znany był też jako Kuchak Bahrām; był filozofem, teologiem, poliglotą – prawdopodobnie tłumaczem dzieł Suhrawardiego na perski. Jego dzieło *Šārestān-e chahār chamān* (Bom 1862; *Miasto czterech ogrodów*) zawiera wiele fantastycznych historii; ideologicznym podłożem tego dzieła jest gnoza išrāqī, którą utożsamia z perską nauką o oświeceniu (gašab). Do tej grupy należy też dzieło *Ayīn-i Hūšang*, złożone z czterech traktatów: *Jēštab Risāla*, *Zardšt Afsār*, *Zāyendih Rūd* i *Zavreh* (Bom 1879; *Nauka Hūšanga*; Hūšang był prawdopodobnie irańskim prorokiem). Autor *Dabestān* twierdził, że filozofia – zarówno w swojej formie dialektycznej, reprezentowanej przez

perypatetyków, jak i w ekstatycznej wersji platońskiej, typowej dla iṣrāqī, ma źródła irańskie.

Irańska myśl islamska w XIX i XX w. Pomimo ciągłości islamskiej myśli irańskiej w XIX i XX w. pojawił się rozdźwięk pomiędzy myślą teologiczno-filozoficzną a władzą polityczną, skostniała po wyczerpaniu się odrodzenia safawidzkiego. Organizacja religijno-polityczna traktowała podejrzliwie tych, którzy dążyli do pogłębienia religijności osobistej i społecznej, oskarżając ją o nadużywanie takijja (w islamie szyickim skrywanie własnego wyznania przed innymi lub udawanie religijności, by nie narazić się na niebezpieczeństwa). Od końca XVIII w. ulemowie zaczęli nieżyczliwie spoglądać na niektóre grupy gnostycznych mistyków (urafā), chociaż nie byli również zadowoleni z postępowania władzy politycznej. Z kolei grupy ezoteryczne, np. Ahl-i Ḥaqq, szły dalej niż pozwalała na to oficjalna takijja, podczas gdy w rzeczywistości uznawano, że wysoko postawieni mudżtahidzi (uczony muzułmański, zajmujący się prawem i teologią islamu) powinni kierować ulemami; stąd już tylko krok do twierdzenia, że władza polityczna powinna należeć do mudżtahidów, a nie do szacha, co doprowadziło do irańskiej rewolucji islamskiej kierowanej przez ajatollaha Chomeiniego.

Wybuch otwartego konfliktu nastąpił w czasie rządów dynastii Kadżarów (1796–1925). W 1839 Aga Hān, kierujący irańską wspólnotą isma'ilitów, zapoczątkował bunt przeciw konformizmowi władzy polityczno-religijnej i błędom moralnym i politycznym tej dynastii, co doprowadziło do jego wygnania do Indii. Z kolei mudżtahidzi imamici, korzystając z konfliktu między rządem perskim a tureckim imperium osmańskim, osiedli w Iraku, w świętych miastach Nadżaf i Karbala, w pobliżu grobów świętych imamów – ‘Alego ibn Abī Ṭāliba oraz Ḥusayna ibn ‘Aliego. Na tym dobrowolnym wygnaniu powstały nowe ruchy ideologiczno-teologiczne, m.in. ruch šayhitów, który z kolei wzbudził podejrzliwość większości mudżtahidów imamickich.

Szkola šayhī. W swojej autobiografii Šayh Aḥmad Aḥsā'i (1753–1826), założyciel szkoły, napisał, że jest pochodzenia arab. i że od młodości interesował się duchowością, doświadczając niezwykłych wizji. Kiedy miał 20 lat poszedł do Nadżab i Karbala, gdzie pozostał do czterdziestego roku życia; tam kształcił się u mudżtahidów, a w 1806 odbył pielgrzymkę do świętego

miasta szyickiego Maszad, gdzie głosił swoją interpretację integralnego szyizmu, wg którego ukryty imam (imamici szyiccy wierzyli, że dwunasty imam, ostatni z dwunastu potomków Alego, zięcia Mahometa, nie zmarł, lecz żyje w ukryciu i powróci kiedyś jako „Mahdi” – swoisty Mesjasz) utrzymywał zawsze pewnego rodzaju komunikację ze wspólnotą szyicką przez ukrytego mistrza duchowego (šayh al-gayb). On sam nie otrzymał pozwolenia na nauczanie (iyāza) od żadnego mudžtahida, lecz od dziesiątego świętego imama. Tradycyjni irańscy ulemowie odrzucili jego naukę, a Muħła Muħammad Tāqī skierował przeciw niemu potępiający takfir. Jego główne dzieła to: *Šarḥ al-Ziyārat al-ġāmi'a* (Tabriz 1859) – komentarz do pielgrzymowania; *Šarḥ kitāb al-Hikmat al-'aršiyā* (Tabriz 1861) – komentarz do *Księgi mądrości tronu* Muħły Sadra; *Šarḥ kitāb al-Mašā'ir* (Tabriz 1861) – komentarz do *Księgi penetracji metafizycznych*; *Fawā'id* (nauki) i *Ĝawāmi' al-Kālīm* (kompendia).

Po śmierci Aħmada Aħsā'i, jego następcą został šayh Sayyid Kāzim Resti (1798–1843); napisał 172 dzieła, wśród których wyróżniają się komentarze do *Hubat al-tataġiyā* (Tabriz 1853; *Kazanie o dwu zatokach*), przypisywane imamowi i kalifowi 'Ali ibn Abī Ṭālib, oraz do wersetu o tronie (*al-Kursī*) (Koran, 2, 256). Jego następcą był šayh Ḥaġġ Muħammad Karīm Hān Kirmāni (1810–1871), a tego z kolei jego syn šayh Ḥaġġ Muħammad Hān (1846–1906), którego dzieło kontynuował jego brat šayh Ḥaġġ Zaynol 'Ābidīn Hān Kirmāni (1859–1942). Jego syn i następcą to šayh Abū-l-Qāsim Hān Ibrāhemī, nazywany Sarkār Agā (1896–1969), znany na Zachodzie dzięki H. Corbinowi, który był z nim w kontakcie aż do jego śmierci; napisał 3 dzieła, które są podstawowe dla poznania tej szkoły gnozofiznej: *Iġtihād o taqlīd* (Kirman 1943); *Risāla-ye tanzīh al-awliyā'* (Kirman 1948, komentarz do *Iršād al-'awāmin* wspomnianego wyżej Muħammada Karīm Hān Kirmāni) i *Risāla-ye falsafiyā* (Kirman 1957).

Całość myśli šayhī wpływała z zamiaru dochowania wierności tradycji imamickiej, co prowadziło do metafizycznej restrukturyzacji gnozofii szyizmu, opartej na trzech typach argumentacji: dialektycznej, moralnej i mądrościowej, z których podstawowa jest ta ostatnia. Teologia apofatyczna szyizmu doprowadzona jest do skrajności: byt Boży przekracza wszelkie kategorie tego co bytuje, dlatego nie można Mu przypisać żadnego predykatu; możemy

wiedzieć o Nim tylko tyle, ile sam nam objawił. Rozważane jest to za pomocą na pozór filozoficznego języka, lecz znaczenia słów są w nim inne niż te, które im nadał dawny mistrz Awicenna. I tak, w akcie stworzenia uczestniczy nie Boża mądrość, lecz miłosierdzie, prowadząc do dwu stworzeń: pierwsze przez podwójną wolę, drugie przez podwójne przeznaczenie. Materia ma charakter świetlistej istoty duchowej: „w ten sposób byt, istnienie, wedle prawdy, której się poszukuje w poznaniu, w tym wszystkim, co jest różne od Boga, jest materią. Teza ta jest poprawna i jest odwrotna do tego, co utrzymuje większość filozofów”.

Teozofia šayhī opiera się na czterech fundamentalnych filarach tradycji szyickiej: jedyności Boga, profetyzmie, imamologii i wspólnocie szyickiej; nie dopuszcza jednak żadnej współzależności osobowej oprócz tej, która jest dyktowane przez sumienie każdego z wiernych.

Droga ku integryzmowi islamskiemu. Ruch šayhī był zawsze przeciwny koncepcji jawnego wcielenia jedyne go przedstawiciela (nāṭiq al-wāhid) ukrytego imama; jego niewidzialna obecność zachęcała jednak do postulowania jego objawienia się w formie osobowej i konkretnej. To właśnie uczynił Mīrzā ‘Alī Muḥammad (1819–1850), który w 1844 ogłosił się bāb (arab. brama; przez nią staje się możliwe poznanie Boga), czyli bramą prowadzącą do ukrytego imama. Jego zwolennicy uwierzyli mu, gdyż zawsze żywa była nadzieja na przyjście ukrytego imama jako mahdī (w islamie szyickim określenie „zbawcy” prowadzącego ludzkość ku dobru i świętości, ku zapanowaniu prawdziwego islamu), którym ma być ostatni potomek Alego (który znikł i kiedyś powróci). Mīrzā ‘Alī Muḥammad dołączył do tego krytykę społecznego zepsucia i konformizmu ulemów, a także politycznej hierarchii irańskiej. Jako bab i jako imam głosił wiernym naukę o potrzebie równości społecznej, o polepszeniu sytuacji kobiet i dzieci, o prawie wszystkich do własności prywatnej, o wolności handlu i o zmniejszeniu podatków. W 1848 doszło do buntu i próby stworzenia rządu babi w Mozarandan. Reakcja dynastii Kadżarowów była surowa – zarówno Mīrzā ‘Alī Muḥammad, jak i niektórzy z jego zwolenników, m.in. wybitna poetka Qurrat al-‘Ayn, zostali skazani na śmierć; inni udali się na emigrację.

Niewielka grupa zwolenników Mīrza ‘Alī Muḥammada szła za wskazaniem Subhi’ī Azāla, ale większość z nich poszła za Mīrzā Ḥusaynem ‘Alīm (zm. 1892), który przybrał imię Baha Allah (stąd nazwa baha’itów). Jego dzieło kontynuował ‘Abbās Effendi ‘Abdol Bahā’. Myśl baha’itów zachowuje podstawowe zasady profetyzmu, imamologii i ezoteryzmu; rozszerza jednak rozumienie pierwszego, uważając, że Bóg nie może być daleko od objawienia Jego prawdy wszystkim ludom w przeszłości, obecnie i w przyszłości. Stąd ruch ten miał charakter ekumeniczny, odrzucał pokusę integryzmu, a religię interpretował społecznie i liberalnie.

Inaczej było w przypadku ulemów wiernych integralności tradycyjnej interpretacji ruchu szyickiego, zwł. wówczas, gdy nowa dynastia Pahlawich (1925–1979) próbowała zreformować kraj, co doprowadziło do konfliktu zarówno z władzą religijną, jak i z myślą liberalną i socjalistyczną (włącznie z marksistowską). Niektórzy ulemowie uciekli do świętych miast szyickich w Iraku. Jeden z nich, Rūbollāh Musavī Homeini (Chomeini) (zm. w 1989), który najpierw wyemigrował do Iraku, a następnie do Paryża, stał się ich przywódcą (marḡa lub wilāḡat al-faqih), teoretycznie powszechnym reprezentantem ukrytego imama, a w praktyce przywódcą wspólnoty.

Irański integryzm islamski. Ucieczka szacha Muḥammada Rēzā Pahleviego była wynikiem wpływu różnych grup, takich jak Front Narodowy i inne partie nacjonalistyczne, jak Tudeh, który wówczas był otwarcie komunistyczny, ruchów stosujących przemoc (Fedāyīn Halq i Muḡahidīn Halq) i zwolenników rządu islamskiego kierowanego przez mułłów idących za Chomeinim. Ci ostatni w 1979 utworzyli Partię Republiki Islamskiej, opanowali instytucje państwowe i przekształcili Iran w republikę islamską. Chomeini nie był zwykłym nawiedzonym fanatykiem; był wykształconym ulemą, o czym świadczą jego komentarze do Koranu; niektóre centra religijne z Qom uważały go za mudżtahida; aby chronić go przed prześladowaniami, wyniosły go do statusu ajatollaha (arab. „znak Allaha” – u szyitów tytuł wybitnego znawcy teologii i prawa – mudżtahida). Jego wkład w myśl islamską to stworzenie koncepcji rządu mędrców religijnych (wilāyat al-faqih), opublikowanej w 1970 w dziele pt. *Hoqmat-e eslāmī (Rząd islamski)*. Formację intelektualną Chomeiniego i źródła, z których korzystał, widać wyraźnie w

słynnym niegdyś liście do M. Gorbaczowa, w którym cytuje al-Farabiego, Awicennę, Suhrawardiego, Mułę Sadra i Ibn ‘Arabiego, zalecając ich studiowanie. Chomeini twierdził: „o ile marksizm doprowadził do katastrofy gospodarczej i społecznej, to również Zachód, choć w inny sposób, doświadczył podobnych i jeszcze innych problemów”. Idealnym rozwiązaniem jest wspólnota islamska i rząd islamski, których fundamentalne zasady brzmią następująco: Bóg jest jedynym źródłem władzy – wyrażonej w objawieniu i interpretowanej przez świętych imamów. Integralną tradycję zachowała tylko wspólnota šī‘ī imami; ulemowie, zwł. ci, którzy uznawani są za mudżtahidów, sprawują rządy, a najmądrzejszy z nich (lub ich grupa) powinien kierować rządem; wspólnota posiada władzę legislacyjną i wykonawczą na mocy mandatu Bożego.

Wspólna myśl islamska w XIX w. W odniesieniu do myśli filozoficzno-teologicznej, religijnej i społecznej można powiedzieć, że okres od XV do XVIII w. to w islamie sunnickim wieki ciemne, ukazujące skostnienie intelektualne islamu, które było wynikiem stosowania się do „zasady doskonałości”, zgodnie z którą Bóg, cokolwiek uczynił, uczynił najlepiej; zasadę tę zazwyczaj wykorzystywały oligarchie sprawujące władzę. Nauki, z wyjątkiem medycyny, zostały zaniedbane, edukacja pozostawała na poziomie średniowiecznym: gramatyka i język, arytmetyka, filozofia jako propedeutyka teologiczna, prawo, teologia i egzegeza Koranu i hadisy (przekazy o życiu i wypowiedziach Mahometa; stanowią podstawę sunny – tradycji proroka). Już szach Walī Allāh (1703–1762) odczuwał niewystarczalność takiej formacji, gdyż bez stosowania iğtihād (rozumowanie) nie jest możliwa rzeczywista interpretacja prawna. Jak później powie Muḥammad Iqbāl, szach Walī Allāh był pierwszym hinduskim muzułmaninem, który widział konieczność poszukiwania nowego ducha. Medresy w al-Azhar (Kair), al-Zaytūna (Tunis) i w Deoband (w Sahāranput w Indiach) – aby wspomnieć tylko te najważniejsze – były znakomitymi szkołami formującymi ulemów, ale nic więcej. Wysiłki szyitów i bardziej swobodne spekulacje niektórych przedstawicieli sufizmu prowadziły do mniej sztywnej spekulacji, jednak anatemy, a nawet prześladowania udaremniły te wysiłki.

W końcu XVIII w. Jemeńczyk Muḥammad al-Murtadā, teolog idący za al-Gazalim, podobnie jak on próbował ożywić nauki religijne. Muḥammad ibn ‘Alī Ṣāwḳāni (1759–1834), zajdyta (zajdyci – ugrupowanie wewnątrz szyizmu) z Sana’ā (Jemen), krytykował pseudoreligijność taqlīd (zasada autorytetu), co wywołało atak przywódców sunnickich i zajdyckich, pomimo że jego korzenie nie sięgały poza Ibn Tajmijja (XIV w.), jak to widać w jego XII-tomowym dziele *Naylāt al-awtār* (*O otrzymaniu tego, co konieczne*). Jedyńm, który wywarł ważny wpływ społeczny, chociaż następnie sam był manipulowany politycznie, był Beduin Muḥammad ibn ‘Abd al-Wahhāb z Dar’īyya (1703–1792).

‘Abd al-Wahhāb, którego interesowała myśl suficka, podróżował do Iranu i Iraku, a po powrocie do Arabii zaczął głosić swoją reformistyczną myśl, inspirowaną również przez Ibn Tajmijja. Jego główne dzieło, *Kitāb al-tawḥīd* (*Księga monoteizmu*), atakuje przesady ludowego sufizmu, kult świętych, niemoralność i skostnienie religijne, broniąc rozumowania i szczerzej moralności. Popęłił jednak błąd, który polegał na odrzuceniu qiyās, czyli rozumowania analogicznego, co w praktyce doprowadziło go do interpretacji jeszcze bardziej literalnych i ograniczonych niż te, które przedstawiali tradycyjni ulemowie. Popularność tych zasad wynikała z odwołania się do wspólnotowego zmysłu islamu pierwszych wieków i propagowanie dżihadu (ḡihād), czyli przymusu, nawet przy użyciu siły. W ten sposób religijna ideologia wahhabijska została związana z saudyjską strukturą polityczną, stając się źródłem integrystycznych ruchów sunnickich.

Coś podobnego – mutatis mutandis – stało się udziałem odnowicielskich ruchów w Indiach, pomimo wysiłków Ahmada Ṣarhindiego, nawiązującego do myśli Ibn ‘Arabiego, i pomimo postawy szacha Walī Allāha. Od czasu do czasu ruchy ideologiczne przechodziły do działania politycznego.

To samo można powiedzieć o Magrebie, choć w tym przypadku działało się to pod wpływem duchowości neosufickiej. Ahmad ibn Idrīs (zm. w 1837), Marokańczyk, potomek Proroka, podczas swego pobytu w Arabii zapoczątkował ruch duchowy, uznając siebie za „proroka” ṭarīqa (arab. „droga” – doktryny mistyczne reprezentowane przez bractwa szyickie) Muḥammadiyya. W swojej myśli odrzucał analogię, opierając się na wolnej interpretacji; jego

koncepcja dała początek trzem *ṭarīqāt*: *raṣīdiyya*, rozpowszechniona w Algierii; *amīrgāniyya*, zapoczątkowana przez Muḥammada ‘Utmāna al-Amīrgāniego (zm. w 1853) i rozpowszechniona w Górnym Egipcie i Sudanie; *sanūsiyya*, zapoczątkowana przez Algierczyka Muḥammada ‘Alī-al-Sanūsiego (zm. w 1859). Najbardziej wyraźnym nurtem neosufickim była *sanūsiyya*. Al-Sanūsī twierdził, że jego myśl jest autentycznym islamem duchowym. Odnowił tradycję tworzenia *zāwiyas* – miejsc wspólnego życia religijnego, w których wierni poświęcają się studiom religijnym i medytacji. Najważniejsze były *zāwiyas* w oazach Kufra i Dżagbub.

Powrót do źródeł (*salafīyya*) jako odnowa (*naḥḍa*) znalazł intelektualny i filozoficzno-teologiczny wyraz w ruchu zapoczątkowanym przez Ğamal al-Dīn Afgāniego (1839–1897), który był zwolennikiem bezpośredniego działania, co doprowadziło do jego wygnania i licznych prześladowań jego zwolenników w Iranie, Turcji i Egipcie, gdzie przyczynił się do obudzenia świadomości narodowej i islamskiej wśród młodzieży. Przebywał na emigracji w Londynie i w Paryżu. W 1882 spotkał w Paryżu Muḥammada ‘Abduha, z którym założył islamskie stowarzyszenie *al-Urwat al-wuṭqā* (Najsilniejsza więź); taki tytuł nosiło również ich wpływowe czasopismo. Jego główne dzieło *Refutacja materialistów*, w języku arab. (w przekładzie Muḥammada ‘Abduha) nazywało się *al-Radd ‘alā dahrīyin*.

Myśl Afgāniego to poszukiwanie istoty islamu w celu jego odnowienia w ramach warunków społecznych XX w. W świecie islamskim warunki te były jednak radykalnie niesprzyjające temu zamiarowi: sytuacja społeczno-polityczna i kulturowa była prawie niezmienna, trzymano się tego, co uważano za odwieczną tradycję.

Intelektualiści islamscy, którzy zapoznali się z kulturą europejską, wiedzieli, że islamowi przypisuje się nietolerancję religijną, beduinizację społeczeństwa i, po Awerroesie, tłumienie myśli; widzieli oni potrzebę kulturowej odnowy. Afgāni miał powiedzieć E. Renanowi, że prawdziwym sensem islamu jest humanizm; przeciwnikiem rozumu jest skrajny tradycjonalizm. Dlatego Afgāni odwołał się do *kalām* (teologii) *mutazylitów*, aby potwierdzić fakt i istotne znaczenie ludzkiej wolności. Doktryna *ğabr* (determinizmu) jest późniejsza; muzułmanie nie powinni wierzyć w absolutny

determinizm, gdyż człowiek jest wolny i jest odpowiedzialny za swe czyny. Ludzka wola może działać w sposób wolny, przy uwzględnieniu uwarunkowań fizycznych i społecznych. Człowiek nie może przeciwstawić się ogólnym prawom kosmosu ani oczekiwać specjalnej pomocy od Boga, który tylko nielicznym udzielił daru prorocstwa; pozostali ludzie mogą osiągnąć wiedzę, starając się ją zdobyć; mędrcy powinni być słuchani, chociaż nie są nieomylni. Żadne zjawisko naturalne nie wynika z czystego przypadku, istnieje bowiem przyczynowość fizyczna, na której opiera się poznanie naturalne. Z tych powodów Afgānī odrzucił mistykę i zasadę tradycyjnego autorytetu, zalecając studiowanie źródeł teologicznych (Koranu i hadisy).

Najwybitniejszym uczniem Afgānīego był Muḥammad ‘Abduh (1845–1905). Jego główne dzieło to *Risālat al-tawhīd* (Bulaq 1897, Limassol 2001; *Traktat o monoteizmie*), w którym postuluje konieczność rewizji postawy tradycjonalistów islamskich wobec myśli religijnej. Jak pokazują wielcy myśliciele islamscy (falāsifa), nie ma sprzeczności między myślą racjonalną a wiarą islamską; przeciwnie, islam jest religią racjonalną, a filozofia może wyjaśniać prawdy objawione, podobnie jak wiara pomaga rozumowi i wspiera go u tych, którzy sami nie są w stanie dojść do wiedzy naukowej. Człowiek powinien uprawiać filozofię i prowadzić badania naukowe; w dziedzinie prawa tradycyjne formuły powinny zostać zastąpione normami płynącymi z naturalnych zasad etycznych i prawnych.

Muḥammad ‘Abduh twierdził, że muzułmanie powinni pozbyć się kompleksu niższości, głosić swoją wiarę i swoje racjonalne poznanie prawdy, ale także zerwać z dyskryminacją kobiet. Idąc za zasadami mutazylitów, Muḥammad ‘Abduh uważał, że 46 wersetów koranicznych wyraźnie mówi o wolnym wyborze, tradycjoniści natomiast upierają się przy skrajnej interpretacji jednego wersetu: „A Bóg stworzył was i to, co wy tworzycie” (Koran 37, 96). Wg niego, jest tu mowa o stworzeniu człowieka i jego władz, a nie o indywidualnym i konkretnym spełnianiu aktów. Z pewną przesadą ‘Abduh stwierdza, że wiara islamska jest bardziej otwarta w kwestii predestynacji niż kalwińskie, luterzańskie, a nawet tomistyczne koncepcje teologiczne. Człowiek jest bytem świadomym swoich aktów, swoich władz i swojej woli. Dlatego życie moralne ma swój fundament w rozumie, który

pozwała nam na rozróżnianie dobra i zła; tak poznane normy etyczne są zgodne z normami objawionymi (pomijając skrajną dosłowność w interpretacjach ulemów). Sam Mahomet przeciwstawił się przesądom i przestarzałym tradycjom arab., dlatego rozum powinien uwolnić się od zasady „tak robiono zawsze” i odrzucić przesady.

Konkordyzm Afgānīego i ‘Abduha miał większe powodzenie w Europie niż w świecie arab. Nie był jednak przypadkiem odosobnionym; w tym czasie postawę otwartą na konkordyzm prezentował Sayyid Aḥmad Hān (zm. w 1898); przyczynił się do niej jego pobyt w Wielkiej Brytanii (1867–1870), gdzie poznał ang. empiryzm (J. Mill, J. S. Mill, H. Spencer) oraz kryterium zgodności z naturą J. Locke’a. Jego myśl jest zawila, ale z jego dzieła *Letters kā’ Maḡmū’a* (Lo 1890) można odczytać idee, które ilustrują jego stanowisko. Sayyid Aḥmad Hān zastanawiał się, co w XIX w. można uznać za autentyczny islam, i uznał, że to wszystko, co jest zgodne z naturalnym rozumem, który, wg niego, jest bardziej obecny w islamie niż w dogmatach chrześcijańskich. Stworzenie należy rozumieć w sensie Awicenny: Bóg jest przede wszystkim Pierwszą Przyczyną; wiara jest aktem indywidualnym, ale nie przeszkadza ona w respektowaniu autentycznych wspólnych przekonań, pod warunkiem, że pominie się tradycyjne przynależności i przesady. Ta postawa doprowadziła Sayyida Aḥmada Hāna i jego współpracownika Šarāqa ‘Aliego do odrzucenie nauki hadisu (ḥadīth), ponieważ nie da się potwierdzić jej autentyczności.

Amīr ‘Alī (zm. w 1928) był najlepiej wykształconym wśród myślicieli szyickich dążących do odnowy. Mieszkał w Londynie, gdzie opublikował studium o życiu Proroka: *The Life and Teachings of Mohammed, or The Spirit of Islam* (Lo 1891), które wydane pośmiertnie w rozszerzonej wersji (*The Spirit of Islam, or the Life and Teachings of Mahommed*, Lo 1988) przyniosło mu rozgłos. Amīr ‘Alī podkreślał wolny charakter ludzkich działań: Bóg chciał, aby człowiek był wolny również wówczas, gdy prosi o Jego pomoc. Bóg jest mądry i dobry; to, czego pragnie dla człowieka, jest dobre; twierdzenie, że jest inaczej, byłoby wyrazem bezbożności. Wg Amīra ‘Alīego, koncepcja ta jest zgodna z szyizmem; również mutazylizm przyjął z pierwotnego szyizmu doktrynę o wolności.

Muḥammad Iqbāl (1876–1938) podjął próbę odnowienia myśli islamskiej opierając się na współczesnej sobie filozofii europejskiej. Jego dzieło *The Reconstruction of Religious Thought in Islam* (Lo 1934, Lahore 1999) świadczy o wpływie nurtu myślowego, który w szerokim sensie nazywany jest spirytualizmem franc. Iqbāl był mniej powściągliwy niż Afgānī i ‘Abduh w wypowiedziach na temat duchowości islamskiej; jego stanowisko dotyczące oddzielenia pola badań filozofii i teologii nie było dalekie od stanowiska franc. tomistów z XX w. Wg Iqbāla między filozofią a religią nie ma relacji podporządkowania, chociaż religia ma racjonalne podstawy, a filozofia nie ma charakteru władzy nieograniczonej; są to 2 różne, lecz komplementarne sposoby nabywania wiedzy. Filozofia polega na racjonalnym i wolnym badaniu, które podaje w wątpliwość zasadę autorytetu; kiedy przyjmujemy opinię jakiegoś autora, to czynimy tak dlatego, iż odkrywamy, że jest ona zgodna z rozumem. Istotą religii jest natomiast wiara, przez którą zwracamy nasze serca ku Bogu. Prorok korzystał z rozumu w swojej krytyce przedislamskiego politeizmu i pandemonizmu oraz w krytyce niektórych nauk chrześcijańskich i żydowskich. Determinizm – który wg Iqbāla jest pseudoislamski – przypisuje materializmowi praktycznemu dynastii Umajjadów. Bóg chciał, aby człowiek był wolny i tak przyjmował depozyt wiary; Iqbāl odwołuje się tu do idei mutazylyty al-Nazzāma. Jeśli w jego czasach myśl islamska jest w kryzysie, to dlatego, że odeszła od zasad mutazylitów i od zasad falāsifów.

Myśl islamska w XX w. Wyniki XIX-wiecznych wysiłków odnowicielskich islamu były ograniczone z powodu nacisków ze strony oligarchii islamskiej i interesów państw kolonialnych. Odnowiciele mieli wpływ tylko na niewielkie grupy, większość natomiast uważała ich idee za próbę podważenia tradycyjnych zwyczajów. Wysiłki podejmowane przez Egipcjanina Muḥammada Rašīda Ridā (1865–1935), założyciela pisma „al-Manār”, którego wpływ w dziedzinie literatury był znaczny, nie wpłynęły na masy. To samo można powiedzieć o dziele ‘Abd al-Rāziqā (1888–1951), autora *al-Islām [...]* (K 1925), Zakī Mubaraka (1891–1952), Aḥmada Amīna (1887–1954), a zwł. Muḥammada Ḥusayna Haykālā (1888–1956); wszyscy ci myśliciele mieli poglądy umiarkowane, również w kwestiach narodowych.

Znane stało się dzieło oryginalnego myśliciela egip. G. Hamdāna (1928–1993), który opuściwszy katedrę geografii w Uniwersytecie Kairskim poświęcił się badaniom. Hamdān jest jedynym nacionalistą drugiej generacji, który postawił socjologiczny problem charakteru narodu arab., w tym przypadku Egiptu. Tytuł jego dzieła *Šahsiyya Miṣr: Dirāsa fī abqariyya al-makān* (I–IV, K 1980–1984; *Osobowość Egiptu. Studium geniusza miejsca*) świadczy o jego intencji przedstawienia tego, co charakteryzuje jego kraj jako ewentualną siłę napędową arab. narodu.

Inne próby nie wyszły poza to, co doraźne; nie przeprowadzono aktualizacji prawa, dodając jedynie do tradycyjnego prawa kodeksy cywilny i handlowy typu zachodniego; dopiero w 1952 Pakistańczyk Kemal Farukī postulował przeprowadzenie nowoczesnej interpretacji politycznych aspektów prawa islamskiego. Presja społeczna sprawiła, że nawet znani na Zachodzie autorzy dzieł literackich mieli trudności; wymienić tu można znanych Egipcjan, jak Tāḥā Ḥusayn (1889–1973) oraz Nagueb Mahfūz (ur. w 1911), który otrzymał Nagrodę Nobla w dziedzinie literatury, a także przeciętnego pisarza anglo-ind. Salmana Rushdiego (ur. w 1947); w pierwszej poł. XX w. towarzyszył temu kryzys umiarkowanego panislamizmu i panarabizmu.

Powrót do klasycznych falāsifów. Jeśli coś powiodło się w dziedzinie myśli, to było to ponowne odkrycie klasycznych falāsifów. Kiedy badacze arab. zapoznali się z pracami uczonych zachodnich na ten temat, zaczęły ukazywać się pierwsze arab. wyd. dzieł Awerroesa. Jego arab. odkrywcą był chrześcijanin Faraḥ Anṭūn (1874–1922), który za pośrednictwem dzieła Renana dotarł do tego andaluzyjskiego myśliciela. Faraḥ Anṭūn osiadł w Egipcie, gdzie założył pismo „al-Ġāmi’a”, które opublikowało streszczenia *La vie de Jesús* oraz *Averroès et averroïsme* Renana, co przyniosło mu krytykę zarówno ze strony kleru chrześcijańskiego, jak i ze strony islamskich ulemów; nawet Muḥammad ‘Abduh, który idee Anṭūna znał tylko ze streszczeń Rašīda Riḏā, poczuł się zobowiązany do ich odrzucenia. Rozgorzała dyskusja, w wyniku której Anṭūn musiał wyemigrować do USA; kiedy stamtąd powrócił, próbował wskrzesić swoje pismo, ale przetrwało ono tylko rok.

Po owym polemicznym początku pojawiły się nieortodoksyjne interpretacje falāsifa, które można zgrupować w czterech stanowiskach: 1)

konkordystyczne, uzależnione od neotomistycznych interpretacji europejskich; 2) nacjonalistyczne; 3) panislamskie; 4) dialektyczno-materialistyczne. Pierwsze z nich pojawiło się w pracach: Muḥammada Yūsufa Mūsà, *Bayn al-din wa-l-falsafa fī ra'y Ibn Rušd al-asr al-wašīt* (K 1959); M. Fahriego, *Islamic Occasionalism and its Critique by Averroes and Aquinas* (Lo 1958); Averroesa, *Faṣl al-maqāl*, oprac. A. N. Nādir (Bt 1961); Averroesa, *On the Harmony of Religion and Philosophy*, oprac. G. F. Hurāni (Lo 1961). Stanowisko nacjonalistyczne, obecne w wielu podręcznikach i w nauczaniu filozofii wielu uniwersytetów arab., często powiązane jest ze stanowiskiem panislamskim. Jest tak np. u prof. Maḥmūda Qāsima, który opublikował dzieło *Ibn Rušd al-faylasūf al-muftarà 'alay-hi* (K 1954; *Ibn Ruszd filozof zniesławiony*), oraz *Nażariyyat al-ma'rifa 'ind Ibn Rušd wa-ta'wilu-ha ladà Tūmās al-Akwīnī* (K 1964). Ostatnie stanowisko to dialektyczno-materialistyczna interpretacja Awicenny, Awerroesa i Ibn Chalduna; i w tym przypadku źródło błędu było europejskie, a był nim rozdz. z *Historii materializmu* E. Blocha, pt. „Awicenna i lewica heglowska”.

Sukcesy marksizmu w latach 60. i 70. XX w. wywarły wpływ na wielu uczonych ze świata muzułmańskiego; niektórzy z nich sądzili, że u Ibn Chalduna można dostrzec zapowiedź materializmu historycznego, a u Awerroesa początki materializmu dialektycznego. Ponieważ Ibn Chaldun bronił zasady materialnego, fizycznego i społecznego poznania historii, niejednokrotnie próbowano utożsamić ją z zasadami marksistowskiego materializmu historycznego. Pierwszym uczonym, który przedstawił materialistyczną interpretację Awerroesa, był prof. 'Aṭīf al-'Irāqī. Aby ją przeprowadzić, w swojej książce *Naz'a al-'aqliyya fī falsafat Ibn Rušd* (K 1967; *Tendencja racjonalistyczna w filozofii Awerroesa*) pominął istotne tezy myśli Awerroesa. Tego rodzaju przemilczeń nie znajdujemy u Muḥammada 'Ammāry, który w swojej książce *al-Maddiyya wa-mitāliyya fī falsafat Ibn Rušd* (K 1971; *Materializm i idealizm w filozofii Awerroesa*) twierdzi, że można przyjąć materialistyczną koncepcję kosmosu, a zarazem zachować szczerą wiarę. Interpretacje tego rodzaju występują w całej myśli arab. – aż do ścisłego marksizmu Ḥusayna Muruwwy i Tayyiba Tīzīnīego. Niewielu

nietradycyjnym socjologom udało się uniknąć tych tendencji; chwalebnym wyjątkiem jest tu wybitny myśliciel egip. Anwār ‘Abd al-Malik.

Koncepcja kosmosu u Awerroesa jest ściśle materialistyczna w arystotelesowskim sensie tego terminu. Z zasady wieczności, jedności i plastyczności materii jako „tego, co jest w możności bycia jakąkolwiek rzeczą”, Awerroes wyciągnął ostateczne konsekwencje, pozostając jednak w ramach metodologii myśli średniowiecznej i zachowując wiarę islamską. Nieco upraszczając, zarówno współczesne interpretacje Awicenny i Awerroesa, jak i ogólną postawę wobec filozofii można przedstawić w następującym schemacie:

I. Tradycjonalizm	Inspiracja neosaszarycka	‘Alī Samī al-Naššār (1917–1981)
	a) Inspiracja neomutazylicka	Muḥammad ‘Abduh (1849–1905) Aḥmad Amirī (1886–1954) Muḥammad Yūsuf Mūsà (1889–1963) A. Maḥmūd al-‘Aqqād (1889–1964) Šayh Nadīn al-Ġisr (1894–1981) M. ‘Abd al R. Baysār (1910–1981)
II. Konkordyzm	b) Inspiracja neotomistyczna	Ġ. Š. Anawatī (1905–1994) Ġuhanna Qumayr Ġurġ F. Hūrānī Maḥmūd Qāsīm (1913–1973) Albīr Nasrī Nādir Māġid Fahrī
	c) „Lewica islamska”	(Ḥasan Ḥanafī (ur. w 1935)
	a) umiarkowana	Faraḥ Anṭūn (1874–1922) M. Lutfī Ġum‘a (1886–1953) Sālāma Mūsà (1887–1958) Muḥammad Ġallāb (1899–1970) Ibrāhīm Madkūr (1902–1994) Ġamil Saliba (1909–1976) Ġamal al-Dīn ‘Alawī (1945–1992)
III. Odnowa	b) fundamentalistyczna	M. ‘Abd al.-Rāziq (1883–1947) Yūsuf Karam (1886–1959) Zākī Naġīb Mahwūd (1905–1993) ‘Umar Farrūh (1906–1987) Fu‘ad al-Ahwānī (1908–1970) ‘Abd al-Raḥmān Badawī (ur. w 1917)
	c) materializm islamski	Muḥammad ‘Ammāra (ur. w 1922)
	d) racjonalizm arab.	M. ‘Āṭif al-Irāqī (ur. w 1935) Muḥammad ‘Abid al-Ġābirī (ur. w 1936)
	e) marksizm	Ḥusayn Muruwwa (1910–1987) Tayyib Tizīnī (ur. w 1938)

Ideologia nacjonalizmu arab.-islamskiego. XX-wieczny nacjonalizm arab.-islamski oprócz wymiaru politycznego ma również własną ideologię; nie należy również lekceważyć jej wymiaru filozoficznego. Jednak korzenie historyczne otrzymały jednowymiarową interpretację w ramach historycznego dyskursu islamskiego, a teksty Ibn Chalduna bywały nadużywane dla partykularnych korzyści religijnych. Na początku ideologia ma zabarwienie

„romantyczne”, następnie, wraz z konfliktem między nacjonalizmem ogólnym a nacjonalizmem regionalnym, staje się bardziej złożona, a następnie miesza się z ideami rzekomo lub rzeczywiście socjalistycznymi. Wobec sytuacji społecznej i politycznej, która pojawiła się wraz z dekolonizacją, niezależni myśliciele spotkali się z trudnościami i wielu musiało emigrować.

Jednym z nich był Sāti’-l-Huṣrī (1880–1969). Jego nacjonalistyczna idea jest jasna: nacjonalizm jest konieczny dla rozwoju narodu arabskiego, a zatem: najpierw arabskość (*‘Urūba awwalan*, Bt 1964⁵), następnie idea nacjonalistyczna i jej formalne wyrazy, takie jak język i literatura, a dopiero na końcu polityka. U Salāmy Mūsā (1887–1958), znawcy ewolucjonizmu i filozofii F. Nietzschego, pojawiła się ideologia socjalistyczna, popularyzowana przez niego w Egipcie. Od tego czasu termin ten używany jest w różnych znaczeniach, bardziej poprawnie przez Syryjczyka Anṭūna Sa’ādaha (zm. w 1949), a w sposób tylko nominalny przez Michela ‘Aflaqa, pierwszego przywódcy Ba’at. Ci autorzy, którzy nie przeprowadzili najpierw spójnej analizy epistemologicznej, wymianę myśli i idei zastąpili wygłaszaniem sloganów zgodnych z duchem miejsca i czasu.

Recepcja myśli europejskiej. Badacze muzułmańscy zapoznali się z neopozytywizmem, spirytualizmem, ewolucjonizmem, fenomenologią, personalizmem i marksizmem. Na początku, jak to było w przypadku Iqbāla, przeważała postawa synkretyczna. Tak było również w przypadku *Sīrat al-ustādh Jūdhar* (K 1954; *Niesprawiedliwe państwo*) Muḥammada Kāmila Ḥusayna, który próbował dokonać syntezy współczesnego neoplatonizmu i koncepcji religijnej. Wg niego istnieją 3 czynniki kierujące ludzką działalnością: życie, rozum i sumienie. Życie pobudza popędy, rozum prowadzi do wiedzy, a sumienie kieruje postępowaniem. Działanie indywidualne i wspólnotowe jest możliwe tylko wówczas, gdy postępowanie kierowane jest racjonalnym myśleniem oświecanym przez sumienie.

Wobec prób synkretycznych, inni autorzy próbowali przyswoić różne nurty współczesnej myśli europejskiej. Tak było w przypadku Šiblīego Šumayyila (1860–1917), tłumacza dzieł L. Büchnera na język arab. Był on pod wpływem idei K. Darwina, E. Haeckela, Th. H. Huxleya i H. Spencera; twierdził, że jedyną istotną rzeczywistością jest wieczna i jedyna materia,

której ewolucja wyraża się w coraz bardziej złożonych bytach, dochodząc aż do hominizacji, w której osiąga poziom refleksji i postępowania etycznego. Podobnie powinno rozwijać się społeczeństwo, przystosowując się do nowych potrzeb społecznych; ideologie i instytucje powinny podążać drogą ewolucji pozytywnej. To jasne i wyraźnie określone stanowisko było ignorowane lub odrzucane przez uczonych islamskich.

Berber Muḥammad Tazirut (Tazerauth, ur. w 1898), prof. germanistyki we Francji, tłumacz na franc. słynnej wówczas książki O. Spenglera *Die Untergang des Abendlandes* (I–II, W 1918–1922, 1991; tłum. franc. *Le declin de l'Occident*, I–V, P 1931–1933, I–II, P 1948³), w badaniach swych interesował się także historią dziejów człowieka. Wg Taziruta, droga postępu w dziejach idzie od ludów azjatyckich aż do teorii pokojowego współistnienia. Na historyczną drogę ewolucji patrzono jednak z punktu widzenia dwu różnych metodologii: zachodniej oraz wschodniej, przyswajającej różne wpływy. U swych początków islam zasymilował to, co wypracował świat starożytny, teraz należy przyjąć nowe koncepcje. Idea ta, rozpowszechniona wśród intelektualistów muzułmańskich z okresu 1914–1960, nie wywodzi się tylko z historycyzmu Taziruta, ma też źródła paralelne, np. u Šayh Hālida (1946) czy prof. uniwersytetu w Damaszku Ğamīla Šalība. Odpowiedź na kluczowe pytanie: Czy islam może się wzbogacić i odnowić przez pozytywną interpretację ewolucji historycznej, miała wiele pozytywnych odniesień w literaturze filozoficznej lat 50. XX w. ale w większości krajów islamskich, poddanych mniej lub bardziej oświeconemu despotyzmowi lub dyktaturom, traktowana była zawsze z podejrzliwością.

Sytuacja społeczna wyjaśnia początkowy sukces i późniejsze zapomnienie dialektycznego wysiłku marokańskiego myśliciela Muḥammada ‘Azīza Laḥbābīego, którego myśl formowała się w kontakcie ze spirytualizmem H. Bergsona i personalizmem E. Mouniera. Twierdził on, że jego myśl ma 2 źródła: istotne prawdy islamu i myśl racjonalną. Bycie personalistą nie oznacza rezygnacji z wymiaru społecznego, gdyż šahsāniyya (personalizm) wymaga jasnej świadomości rzeczywistej sytuacji człowieka. Fundamentalna kondycja człowieka to jego zakorzenienie w czasie jako coś konstytutywnego dla człowieka jako podmiotu; praw człowieka nie należy

rozumieć w sensie statycznym („przetrwanie ma więcej wspólnego ze zmianą niż z tożsamością”); osobowa autonomia może być lepiej zabezpieczona w świecie islamskim niż w kulturze chrześcijańskiej, gdyż w świecie muzułmańskim nie ma tak silnej dychotomii między ciałem a duszą, jak w świecie chrześcijańskim. „Ja” jednostki wyłania się z uczestnictwa w strukturze społecznej: bez społeczeństwa nie ma osób, ale bez ludzi świadomych tego, że są osobami, nie istnieje autentyczna społeczność. Później, po kryzysie z lat 1965–1980, M. A. Laḥbābi opublikował *Le monde de demain* (Casablanca 1980), a w 1984 ukuł neologizm „demanizm” („al-qadīyya” – jutro), oznaczający pojawienie się człowieczeństwa właściwego nowemu typowi człowieka: transcendentnego mieszkańca Trzeciego Świata, w celu odróżnienia go od mieszkańca Trzeciego Świata w sensie politycznym. To przyszłe społeczeństwo jest prawdziwym wyzwaniem i humanistyczną nadzieją; wobec ideologii rozwoju chodzi o promocję, która nie jest możliwa bez falsafiyyat al-qadīyya – filozofii ciągłej odnowy i poprawy człowieka.

Podobny los – początkowy sukces i późniejsze zapomnienie – spotkał nurty egzystencjalistyczne. W latach 1945–1955 wielu młodych myślicieli islamskich było pod wpływem tego nurtu myślowego: mniejsza grupa była pod wpływem M. Bierdiajewa, K. Jaspersa, G. Marcela i J. Wahla, większa – pod wpływem J.-P. Sartre’a, którego główne dzieła zostały przełożone na arab. Okres ożywionych dyskusji pozostawił jednak niewiele lub zgoła nic. Wyjątkiem od tej reguły jest dzieło prof. ‘Abd al-Raḥmāna Badawīego, niestrudzonego badacza i humanisty, znawcy myśli islamskiej i oryginalnego myśliciela. Jego pierwsze prace o zabarwieniu egzystencjalistycznym zostały opublikowane przed dziełami Sartre’a. Jego formacja filozoficzna oprócz klasycznej myśli arab. obejmuje również myśl M. Heideggera, S. Kierkegaarda, a także Jaspersa.

Punktem wyjścia myśli Badawīego jest egzystencjalna wyjątkowość człowieka: ludzkiego życia nie da się zredukować do innych jego form; człowiek nosi w sobie swoje normy aksjologiczne i tylko on jest odpowiedzialny za swój osobowy los. Jego głównym narzędziem jest rozum, którego nie można zredukować do mechanizmu dialektycznego, gdyż jest on w stanie ująć samą rzeczywistość. Nie wszyscy ludzie są w stanie sami

zrealizować swoje ludzkie powołanie; niektórzy jednak – ci, którzy mają wiedzę – posiadają specjalną moc twórczą, działającą jak doskonała natura, co pozwala im na uniknięcie banalnej egzystencji i znalezienie się „na linii rozciągniętej między dwiema nieskończonościami: bytem absolutnym i absolutną nicością”. Byt absolutny jest czystym istnieniem, nieustannie zagrożonym przez nicość. Badawī starannie unika określenia „humanizm islamski”, używając wyrażenia humanizm arab., co wystarczająco wyjaśnia jego stanowisko.

Arab. myśl socjalistyczna. Żadne słowo nie było tak często używane przez arab. ideologów i dziennikarzy w drugiej poł. XX w. jak termin „socjalizm arabski” (al-ištirākiyyat al-‘arabiyya). Zazwyczaj jednak używano go źle – czasami z racji odniesienia do pierwotnego społeczeństwa równych wierzących, czasami z powodu trudności związanych z laicyzmem muzułmańskim; również skomplikowane związki między ideą nacjonalizmu, wiarą islamską i podkreśleniem pierwszeństwa działania politycznego przed jakąkolwiek zasadą teoretyczną, utrudniają poprawne użycie tego terminu. Z wymienionych powodów mamy tam tylko zaczątki terminologii i metody analizy. Nie należy przy tym zapominać o trudnościach, z jakimi spotykali się myśliciele. Kiedy Irakijczyk al-Wardī wskazywał, że zamiar przejęcia techniki bez struktur kulturowych jest formą hipokryzji, to spotkał się z ostrą krytyką, podobnie jak Sālāma Mūsa, który bronił humanizmu laickiego. Echa socjalizmu utopijnego, które pojawiły się w książce Mutā Şafadīego *al-Thawrī wa-al-Arabī al-thawrī* (Bt 1961; *Rewolucjonista i rewolucjonista arabski*), nie znalazły oddźwięku, ale i tak autor nie uniknął ataków ze strony tradycjonalistów i rządów arab. Kiedy w 1960 niektórzy autorzy – np. Maqsūd Salaḥ al-Dīn Biṭar i Muḥammad al-Şabinī – bronili pozytywnego neutralizmu z mniejszą lub większą dawką ideologii socjalistycznej, to albo nie spotkali się z odpowiedzią, albo ich dzieła zostały wykorzystane przez lokalny nacjonalizm; niektórzy zostali zamordowani. Kontrolowane przez oligarchiczne rządy media używały terminu „socjalizm” do swoich celów, podobnie jak to czynili Nāşer, Kadāfī, Ḥafez al-Asad, Sadam Ḥusayn. Konstytucja egip. z 1962 stwierdza, że nacjonalizm jest drogą, która prowadzi do wolności, jedności i socjalizmu; historia powiedziała już na ten temat to, co miała do powiedzenia. Warunki

społeczno-religijne świata islamskiego okazały się nieprzekraczalną barierą nie tylko dla praktyki, ale również dla dialektyki ideologicznej.

Marksizm w myśli islamskiej. Prawdziwymi znawcami myśli socjalistycznej byli jedynie ci myśliciele, którzy otwarcie przyznawali się do marksizmu. Historia ich idei jest jednak niejasna i skomplikowana ze względu na niepoprawne używanie terminów w czasie tzw. zimnej wojny. Pierwszym zwolennikiem tego nurtu, związanym z rewolucją bolszewicką z 1917, był Sulṭān Galiev, którego myśl dzisiaj jest bardziej znana na Zachodzie niż w świecie arab. M. Amīn, ‘Aṭīf al-‘Irāqī, Hurānī, Salān al-Dīn Biṭar i Sālāma Mūsā znali dostatecznie dobrze myśl K. Marksa i F. Engelsa. Ogólnie rzecz biorąc, marksistowskie działania polityczne poprzedziły wypowiedzi teoretyczne, co nie jest dziwne, gdyż tak było również na Zachodzie. Rzetelną analizę znajdziemy w książce ‘Afīfa al-Bahsīego *Wprowadzenie do socjalizmu arabskiego* (1957); socjalistyczna ideologia humanistyczna znajduje się w książkach Razzāza i ‘Abd al-Mu’mīna al-Sawīego, a wiele odniesień do struktury pracowniczej w dziele ‘Abd al-Qādira Ḥātima *O doktrynie socjalistycznej* (1957).

Autorem, który przedstawił najwnikliwszą analizę problemów świata arab. z marksistowskiego punktu widzenia, był Ḥusayn Muruwwa (1910–1987), Libańczyk należący do tradycji szyickiej, kształcący się w Nadżaf. Z marksizmem zapoznał go šayḥ Ḥusayn Muḥammad al-Šitūbī; w 1956 wstąpił do libańskiej partii komunistycznej, a w 1987 został zamordowany w Bejrucie. Jego główne dzieło to *al-Naza‘at al-māddiyya fī-l-falsafat al-‘arabiyya* (I–II, Bt 1978). Jest to prezentacja myśli arab.-islamskiej z marksistowskiego punktu widzenia, a jednocześnie interpretacja zasad materializmu historycznego z punktu widzenia struktury społecznej świata arab.-islamskiego. Historia jest dla niego tym, co ludzie w sposób mniej lub bardziej pewny wiedzą o rzeczywistości społecznej. Kultura jest uniwersalnym faktem społecznym, dziedzictwem całej ludzkości; przekonanie, że kultura arab. – czy bardziej ogólnie: kultura islamska – jest kulturą inną od kultury uniwersalnej, jest błędem materialnym i metodologicznym; to samo dzieje się z myślą, która posiada własną wewnętrzną dialektykę. W zakresie interpretacji materializmu historycznego z punktu widzenia struktury społecznej świata arab.-islamskiego,

Muruwwa twierdził, że teoria marksistowska musi zostać poprawiona, jako że zaliczenie struktury gospodarczej świata arab.-islamskiego do stosunków produkcji typu azjatyckiego wynikało z braku znajomości tego świata zarówno u Marksa i Engelsa, jak i u przeciętnego intelektualisty europejskiego. Formy społeczne: miejska i beduińska oraz struktury gospodarcze: rolnicza i handlowo-rzemieślnicza nie są antagonistyczne, lecz komplementarne.

Marksistowska teoria Muruwwy nie była ani jedyna, ani dominująca. Oprócz niego należy wymienić: Ra‘ifa el-Hurīego (1911–1966), Maḥmūda Amīna al-‘Alīma (ur. w 1922), Libańczyka Ḥalīma Barakāta, który zajmował się psychologią, syryjskiego socjologa Sādiqa Ğalāla al-‘Azma (ur. w 1934), Sargūna Būlusa (ur. w 1945), tłum. dzieł Ho-Chi-Mina na arab., i Irańczyka Hosrawa Šaqirīego.

Integryzm islamski. Na nurty dążące do odnowy, tradycyjna myśl islamska odpowiedziała w formie integrystycznej. Muzułmanie zawsze przyjmowali zasadę integralności przesłania islamskiego, które obejmuje tekst Koranu i hadisy, uważane za uniwersalne, jednak tradycjoniści podtrzymują również ideę wspólnoty totalnej z praktykami i zwyczajami, które uważają za zakorzenione w pierwotnej tradycji. Integryści uważają, że wprowadzenie obcych zwyczajów społecznych naruszy tożsamość islamską i otworzy drogę do odstępstw i bezbożności. Trzeba tu jednak wprowadzić rozróżnienia, jako że nie istnieje jedna tylko forma integryzmu: irański integryzm szyicki, wspomniany wyżej, ma własne cechy; najstarszą formą integryzmu sunnickiego jest saudyjski wahhabizm.

Oprócz wspomnianych ruchów do najstarszym należy ruch Braci Muzułmanów (Ğama‘iyyat al-Iḥwān al-muslimīn), założony w 1928 przez Ḥasana al-Bannā’ (1906–1949). Jego program przypomina niektóre idee panislamizmu Ğamāla al-Dīna Afgānīego, chociaż był bardziej praktyczny i przypisywał pozytywny sens pracy manualnej i kooperacji. Jego historia należy bardziej do dziedziny polityki niż do dziedziny myśli; w Egipcie jego członkowie byli prześladowani, w Syrii doszło nawet do masakr w miastach Homs i Hama. Ideologiczny program Braci Muzułmanów mówi o nienaruszalności prawa islamskiego i tradycyjnych zwyczajów, odrzuceniu

zachodniej ekonomii, zachodniego prawa i myśli – i to zarówno środkami perswazji, jak i środkami przymusu.

Świadomie lub nieświadomie do ideologii tej nawiązują różne współczesne ruchy integrystyczne. W Egipcie skupiają się one wokół trzech ideologów: Yaḥyà Hāšima, Šukrī Muštafā i Talāl al-Anšārī. Šukrī Muštafā jest inspiratorem Ğamā‘at al-Muslimīn, opowiadającego się za stosowaniem środków terrorystycznych. W Tunisie przywódcą takiego ruchu był Taqī-l-Dīn Nabhānī (zm. w 1970); do jego idei nawiązywała partia Ḥizb al-tahrīr al-islāmī, kierowana później przez ‘Abda al-Qādima Zallūma, chociaż grupą, która posiada największy wpływ ideologiczny, jest Ruch Tradycji Islamskiej (Harakat al-ittīḡāh al-Islāmī) prof. Rašīda Gannūšiego. W Algierii inspiracja ideologiczno-polityczna pochodzi od šayha ‘Abda al-Latīfa ibn ‘Alī al-Sulṭāniego, a najbardziej znacząca jest grupa zradykalizowana przez ‘Abbāsi Madāniego. W Maroku idee integrystyczne pojawiły się w pamflecie skierowanym do króla Hasana II, napisanym przez Berbera ‘Abda al-Salāma Yāsīna (1974), i w Stow. Młodzieży Islamskiej, założonym w 1973 przez Mutī‘ī i przez prof. liceum Kamāla Ibrāhīma. W krajach położonych na zachód od Egiptu ruchy integrystyczne, prawie zawsze posługujące się przemocą, są pod wpływem integryzmu irańskiego; w Pakistanie – z wyjątkiem Abū-l-A‘la-l-Mawaliego (1902–1979) – próbuje się usprawiedliwić przemoc i zamknięty tradycjonalizm. Afgańscy talibowie, inspirowani ideologią pakistańską, mimo iż nazywają siebie „badaczami islamu”, nie wyróżnili się swoją ideologią, lecz przemocą. Podsumowując, ideologia integrystyczna głosi fanatyczny tradycjonalizm, w którym nie odnaleźliby się nawet średniowieczni falāsifa. Jego 3 główne zasady to: wiara w Boga, przekonanie o wzroście liczby wierzących muzułmanów, przekonanie o upadku innych religii.

Krytyczna analiza współczesnej myśli islamskiej nie jest łatwa, a wnioski z niej nie są nazbyt optymistyczne. Istnieją jednak stanowiska, które dają nadzieję na przyszłość; tak jest np. w przypadku tzw. lewicy islamskiej egip. prof. Ḥasana Ḥanafiego (ur. w 1935), autora wielu dzieł, m.in. *al-Turāt wa-l-taḡdīd* (K 1980) oraz *Min al-Aqīda ilà al-thawrah* (I–V, K 1988). Bardziej zaawansowane stanowisko prezentuje magrebski prof. M. ‘Ābid Ğābirī (ur. 1936), który wraz z Ḥasanem Ḥanafim opublikował interesujący dialog *Ḥiwār*

al-Mašrīq wa-l-Magrib (Bt 1990). W swojej książce *Naḥnu wa-l-turāt* (Bt 1993) Ġābirī zaproponował nową interpretację falāsifa i myśli Ibn Chalduna. Jego główne dzieło, w którym przedstawił swoistość myśli arab., nosi tytuł *Naqd al-Aql al-‘arabī* (I: *Takwin al-Aql al-‘arabī*, Bt 1984, 1985²; II: *Bunyat al-Aql al-‘arabī*, Bt 1986; III: *Al’aql al-siyasi al-‘arabī*, Bt 1991). Próbuje w nim opracować krytykę rozumu arab., paralelną do krytyki rozumu zachodniego, ale nie tożsamą z nią. W swoim aktualnym stanowisku ograniczył nieco otwartość swojej myśli; być może jednak jest tak bardziej z racji społecznych niż filozoficznych. Wartym uwagi jest Ṭayyib Tīzīnī (ur. 1938), autor takich dzieł, jak: *Min al-turāt ilà-al-turāt* (Bt 1976) oraz *Ḥawla muskilat al-tawra wa-l-taqāfa fī-l-‘alam al-tālīt* (Damaszek 1971, 1983⁴).

Współczesny myśliciel i poeta syryjski ‘Alī Aḥmada Sa’īda, zw. Adonidem, powiedział: „Filozofowie muzułmańscy czuli się zobowiązani do podjęcia wysiłku skierowanego na pogodzenie rozumu i wiary. Owe koncyliacyjne próby stanowią podstawę całej filozofii islamskiej. Dlatego właśnie filozofia ta upadła, podczas gdy wiara nic nie zyskała na tych wysiłkach. Upadek filozofii bierze się z tego, że podejmowała ona wysiłki koncyliacji i adaptacji, a nie była twórcza”.

Przyszłość filozofii arab. zależy w dużej mierze od tego, czy uda się jej oddzielić myślenie filozoficzne od religijnego.

R. W. van Diffelen, *Der Leer des Wahhabieten*, Lei 1927; M. H. ‘A. Bahā-Ollāh, *The Kitāb-i-Iqān. The Book of Certitude* (tłum. Sh. Effendi), Lo 1946, 1982³; H. A. R. Gibb, *Modern Trends in Islam*, Ch 1947, NY 1978; H. Nasīr, *Le livre reunissant les deux sagesses. Ou harmonie de la philosophie grecque et de la théosophie ismélienne* (tłum. H. Corbin, M. Mo’in), Teheran 1953, P 1990; ‘A. Badawī, *Le problème de la mort dans la philosophie existentielle*, K 1964; S. H. Nasr, *Ideals and Realities of Islam*, Lo 1966, 1975², C 2001; A. Laroui, *L’ideologie arabe contemporaine*, P 1967; A. Abdel-Malek, *La pensée politique arabe contemporaine*, P 1970, 1980³; S. Y. D. Aṣṭiḡanī, *Anthologie des philosophes iraniens depuis le XVIIe siècle jusqu’à nos jours*, I–II, Teheran 1971–1975; H. Corbin, *En Islam iranien. Aspects spirituels et philosophiques*, I–IV, P 1971–1972; A. Abdel-Malek, *La dialectique sociale*, P

1972; M. Rodinson, *Marxisme et monde musulman*, P 1972; M. Arkoun, *Essais sur la pensée islamique*, P 1973, 1984³; A. Laroui, *La crise des intellectuels arabes. Traditionalisme ou historicisme?*, P 1974; H. Djaït, *L'Europe et l'Islam*, P 1978; *Normes et valeurs dans l'Islam contemporain*, P 1978; O. Carré, *La légitimation islamique des socialismes arabes*, P 1979; P. Khoury, *Une lecture de la pensée arabe actuelle. Trois études*, Mr 1981; *Les frères musulmans. Egypte et Syrie. 1928–1982*, P 1982; E. Hamid, *Modern Islamic Political Thought*, Lo 1982; F. Rahman, *Islam and Modernity. Transformation of an Intellectual Tradition*, Ch 1982; I. M. Lapidus, *Contemporary Islamic Movements in Historical Perspective*, Be 1983; S. M. N. Al-Attas, *Islām, Secularism and the Philosophy of the Future*, Lo 1985; Z. Sardar, *Islamic Futures. The Shape of Ideas to Come*, Lo 1985; R. Wright, *Sacred Rage. The Crusade of Modern Islam*, NY 1985; B. Étienne, *L'islamisme radicale*, P 1987, Mi 1988, 2001²; M. Cruz Hernández, *Historia del pensamiento en el mundo islámico*, I–III, Ma 1996; S. H. Nasr, *The Islamic Intellectual Tradition in Persia*, Richmond 1996.

Miguel Cruz Hernández