

KALĀM – w islamie teologia dyskursywna lub dialektyczna, przeciwstawiana teologii dogmatycznej, filozofii hellenizującej zw. falsafa oraz mistycyzmowi, czyli sufizmowi.

Przedmiotem k. były podstawowe dogmaty islamu, które roztrząsano, odwołując się do metod dialektyki i filozofii gr. Odrzucano natomiast zasadę opierania się na autorytetach i ich naśladowaniu (taqlīd). Wyraz „kalām” oznacza po arab. słowo, rozmowę, dyskusję i związany jest z pojęciem „mutakallim”, oznaczającym człowieka mówiącego lub dyskutującego. Być może termin ten przeszedł do arab. z gr. dialektikoi za pośrednictwem języka syryjskiego. Nazwa nawiązuje do metody stosowanej przez uczonych muzułmańskich – dyskutowania problemów przez zbijanie argumentów przeciwnika, zadawanie pytań i udzielanie odpowiedzi. Dysputa zwykle odbywała się publicznie podczas tzw. posiedzeń (madżlisów). Adwersarze uciekali się do typowych dialektycznych chwytów, np. ilzāmu (przymuszenia), który polegał na doprowadzeniu do absurdu tez przeciwnika. Od określenia osób dyskutujących na tematy religijne, a więc mutakallimów, powstał termin odnoszący się do metody (k.), a potem nauki: ‘ilm al-kalām. W rozważaniu zagadnień teologicznych dla mutakallimów podstawowe znaczenie miało odwoływanie się do rozumu. Jeden z pierwszych mutakallimów islamu Al-Ĝa‘d Ibn Dirham (zm. 742) uważał, że rozum winien służyć alegorycznemu interpretowaniu sprzecznych ze sobą wersów koranicznych. Jego uczeń Ĝahm Ibn Şafwān (zm. 745) uważał wręcz, że rozum wystarczy, aby odróżnić dobro od zła.

K. wyrósł z dyskusji nad problemami społecznymi i politycznymi wczesnego islamu, które przekształciły się w zagadnienia natury teologicznej. Wynikało to z nierozzerwalnego związku, jaki w islamie łączy sferę religijną ze świecką. Z pierwszych sporów politycznych rozwinęła się dyskusja takich zagadnień, jak definicja grzesznika, wiary, władzy, wolnej woli i przeznaczenia. Zagadnienia roztrząsane przez mutakallimów są dzielone na podstawowe (zāhir/ġalīl al-kalām) i szczegółowe (daqīq al-kalām). Do pierwszej grupy zalicza się właśnie kwestie wolnej woli i przeznaczenia, określenia grzesznika, atrybutów Boga, tego, czy Koran jest stworzony, czy też odwieczny. Do drugiej – zagadnienia o charakterze filozoficznym (ruch, substancja, atom).

Określenie tego, kto jest wierzący, a kto nie, było jednym z pierwszych zagadnień diskutowanych przez uczonych islamu (alimów). Początkowy spór dotyczył pierwszej wojny domowej w islamie w latach 656–661. Wg charydżytów – ekstremistycznego ugrupowania dysydenckiego – postępowanie władców, a co za tym idzie, wszystkich muzułmanów – musiało pozostawać w zgodzie z prawami islamu. Kto nie przestrzega zasad islamu, jest nie tylko grzesznikiem, ale odstępca od wiary i niewiernym (kāfir) zasługującym na natychmiastową karę – śmierć. Za takich grzeszników charydżyzi uznali protagonistów pierwszej wojny domowej w islamie: kalifa Usmana (zm. 656), ponieważ uprawiał nepotyzm, Alego (zm. 661) – ustąpił pod presją przeciwników politycznych, oraz Mu‘āwiyę (zm. 680) – zbuntował się przeciwko prawowitemu władcy.

Ekstremizm charydżytów został odrzucony przez przeciwników politycznych i w k. zwyciężyła opcja umiarkowana. Uważano, że nie ma podstaw, by osądzać panujących, ponieważ do tego uprawniony jest jedynie Bóg, który uczyni to na sądzie ostatecznym. Do tego czasu wydawanie jakiegokolwiek opinii winno być zawieszane. Taka interpretacja pojawiła się na przełomie VII i VIII w. Jej zwolenników zwano murdżytami (od: irgā – zawieszenie, odłożenie), dla nich bowiem grzesznik do czasu wydania wyroku na niego przez Boga pozostawał błędzącym muzułmaninem (muslim ḍāll).

Kolejny problem dotyczył odpowiedzialności władców przed poddanyymi. Początkowo uważano, że władca jest w pełni determinowany przez Boga i jego decyzje pochodzą od Boga. Później wysunięto tezę o odpowiedzialności władców przed ludźmi i uznano, że władcy kierują się własną wolą. Tę tezę rozszerzono na ludzi w ogóle i twierdzono, że człowiek ma wolną wolę. To oczywiście wywołało sprzeciw części teologów, którzy w wolnej woli człowieka widzieli ograniczenie wszechmocy Boga. W ten sposób zrodziła się brzemenna dla dziejów k. dyskusja na temat przeznaczenia określana terminami „al-qadā’ wa-al-qadar” (wyrok i przeznaczenie). Powstały dwie opcje: zwolennicy wolnej woli oraz zwolennicy pełnej predeterminacji działań człowieka przez Boga. Pierwszych określano mianem kadarytów (od: qadar – miara, przeznaczenie), ich przeciwników natomiast dżabrytami, czyli deterministami (arab. ḡabr – przymus). Kadaryci uważali grzesznika za

hipokrytę (munāfiq), determiniści obarczali człowieka odpowiedzialnością nie za czyny, ale za ich wybór (tzw. kasb).

Idee kadaryckie rozwinęli i udoskonalili mutazylici (arab. mʿtazila), którzy wprowadzili koncepcję pozycji pośredniej: grzesznik nie jest ani w pełni wierzący, ani niewierzący. Mutazylickie teorie utrwaliły w k. element racjonalizmu, przejęto też wiele elementów metodologii filozoficznej, głównie gr. Jako racjoniści nie akceptowali wydzielenia atrybutów Boga, bo byłoby to sprzeczne z monoteizmem. Atrybuty Boga co najwyżej mogą być traktowane metaforycznie, albowiem ich istnienie jako samodzielnych bytów przeczyłoby monoteizmowi. Odrzucali również ideę odwiecznego Koranu, wówczas bowiem z Bogiem współistniałoby odwiecznie słowo Boże. Odwołując się do pięciu zasad (al-uṣūl al-ḥamsa: jedynobóstwo, sprawiedliwość Boga, kara i nagroda, zakazywanie zła i zalecanie dobra oraz pozycja pośrednia), mutazylici opowiadali się za wolną wolą człowieka, jego odpowiedzialnością za własne uczynki. Wolna wola wynika z Bożej sprawiedliwości, Bóg bowiem nie może karać ludzi za coś, co z góry określa. W początkach IX w. teoria mutazylicka została uznana za oficjalną doktrynę kalifatu, a jej przeciwników surowo karano. W tym celu powołano specjalny trybunał zw. mihna. Wywołało to sprzeczności ortodoksji, głównie zwolenników Ibn Ḥanbala. Hanbalici uważali za niestosowne odwoływanie się do argumentacji racjonalnej i opowiadali się za wykorzystywaniem Koranu, tradycji Proroka i autorytetów. Działalność hanbalitów doprowadziła do odrzucenia mutazylizmu w poł. IX w. Przetrwał on jedynie na obrzeżach świata islamu – w Iranie i Jemenie, i tam został przejęty przez różne ugrupowania szyickie.

Reakcją na te spory była synteza obydwu nurtów reprezentowana w myśli najwybitniejszego teologa arab. Al-Aszarego, którego doktryna stanowi podstawę klasycznej teologii islamu. Al-Aszari (zm. 935) odwoływał się do racjonalizmu mutazylickiego, by wykazać wewnętrzne sprzeczności ich koncepcji, w wierze bowiem są elementy nieracjonalne, wykraczające poza doświadczenie ludzkie. Rozum mógł służyć obronie wiary, ale prawdy objawione nie musiały pozostawać w zgodzie z zasadami logiki. Prawo muzułmańskie określa granice rozumu i podporządkowuje go sobie. Stąd jedynie muzułmanie uznający prawo Boskie – szariʿat – mogą być moralnie czysti, nie ma bowiem naturalnego prawa, które mogłoby uczyć ludzi

moralnego postępowania. Al-Aš‘ari odrzucił koncepcję Boga wyzutego z atrybutów i przyznał Bogu odwieczne atrybuty, a ich związek z Bogiem uznał za niemożliwy do wyjaśnienia. Nie należy zatem pytać, jak te atrybuty mają się do istoty Boga (zasada zw. bilā kayfa). Opowiadał się za determinizmem, ale przyznawał człowiekowi pewną dozę wolnej woli. Przyjął tezę dżabrytów (deterministów), że Bóg tworzy wszystkie uczynki, ale człowiek może je sobie dobierać, pozyskiwać (teoria kasbu, czyli pozyskiwania), czyli jest za nie odpowiedzialny. W ten sposób rozwiązany został podstawowy dylemat teologiczny islamu: czy wszechmogący Bóg może czynić zło. W rezultacie człowiek zachowywał wolną wolę, a Bóg nie był odpowiedzialny za zło.

W XI stuleciu k. został zdominowany przez aszaryzm. Rozwijali go m.in.: Al-Baqillānī (zm. 1013), Al-Ġuwaynī (zm. 1085), Al-Šahrastānī (zm. 1153). Aszaryzm do dziś pozostaje głównym nurtem teologicznym w islamie wśród konserwatywnych teologów. Reformatorsko nastawieni uczeni (np. Ġamāl al-Dīn Al-Afgānī, Muḥammad ‘Abduh, Ḥasan Ḥanafī) odwołują się do idei mutazylickich.

W nurcie szyickim islamu k. powstał w XI w., znacznie później niż w sunnizmie, i kształtował się pod znacznym wpływem mutazylizmu. Szkoły prawa i teologii szyickiej w Bagdadzie (XI w.) i w Al-Ḥilli (XIII w.), rozwijając własne teorie, w pełni oparły się na racjonalnym aparacie k. mutazylickiego.

Zasadniczą rolę w przejmowaniu przez szyityzm mutazylizmu odegrał powstały na przełomie IX i X w. isma’ilizm uznający nie dwunastu, a siedmiu imamów. Do teorii imamaty dodano wówczas idee neoplatońskie (Al-Siġistānī i Al-Nasafī), a później Arystotelesowskie (Al-Kirmānī).

Relacje między k. a filozofią podsumował i ustalił Al-Gazali w kilku swoich dziełach, głównie w *Tahāfut al-falāsifa* (*Rozproszenie filozofów*). Skrytykował metody stosowane przez Al-Farabiego i Ibn Sinę (Awicennę), ponieważ prowadzą one do sprzeczności albo z prawami logiki, albo z dogmatami islamu. Filozofowie nie są w stanie stworzyć metafizyki niesprzecznej z dogmatami islamu (stworzenie świata, pochodzenie wiedzy od Boga, zmartwychwstanie). Dlatego konieczne jest stosowanie dialektycznych metod k. pozwalających bronić dogmatów islamu i unikać popadania w niewiarę i herezje. Te metody Al-Gazali połączył z elementami gnozy sufickiej

rozszerzonej o emanacjonizm. Podejście Al-Gazalego skrytykował Awerroes w *Tahāfut at-tahāfut (Rozproszenie rozproszenia)*, wykazując sprzeczności w metodzie Al-Gazalego i udowadniając niesprzeczność podejścia filozofów z dogmatami islamu. Al-Gazali starał się również pogodzić k. z sufizmem – mistycyzmem muzułmańskim, łącząc racjonalizm teologiczny z podejściem ezoterycznym. Teorie te rozwinięte zostały przez perskiego szyickiego mutakallima Naşra al-Dīna al-Ṭūsiego (zm. 1274).

Elementy muzułmańskiego k. przejęli myśliciele wywodzący się z innych religii. W kręgu judaizmu k. zajmowali się krytycznie m.in. tacy żydowscy myśliciele (piszący po arab.), jak Majmonides (Mūsā Ibn Maymūn, zm. 1204), Saadia Gaon (zm. 942), Jehuda Halewi (zm. 1141). W chrześcijaństwie, dzięki przekładom z arab., k. wykorzystywali m.in. św. Tomasz z Akwinu i św. Bonawentura, nawiązując do argumentów dotyczących stworzenia świata oraz do dowodów na istnienie Boga.

M. Schreiner, *Der K. in der jüdischer Litteratur*, B 1895; L. Gardet, M. M. Anawati, *Introduction à la théologie musulmane*, P 1948; W. M. Watt, *Islamic Philosophy and Theology*, E 1962, 1985²; R. M. Frank, *The Metaphysics of Created Being according to Abū l-Hudhayl al-‘Allāf. A Philosophical Study of the Earliest K.*, Istanbul 1966; H. A. Wolfson, *The Philosophy of the K.*, C (Mass.) 1976; W. L. Craig, *The K. Cosmological Argument*, Lo 1979; H. A. Wolfson, *Repercussion of the K. in Jewish Philosophy*, C (Mass.) 1979; J. van Ess, *Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jahrhundert Hidschra. Eine Geschichte des religiösen Denkens im frühen Islam*, I–VI, B 1991–1997; A. Dhanani, *The Physical Theory of K. Atoms, Space and Void in Basrian Mu‘tazili Cosmology*, Lei 1994; T. Nagel, *Geschichte der islamischen Theologie von Mohammed bis zur Gegenwart*, Mn 1994.

Janusz Danecki