

Tomasz Stefaniuk
Uniwersytet Marii Curie-Skłodowskiej

Filozofia islamska – kreacjonizm czy emanacjonizm?

1. Pojęcie filozofii arabskiej i filozofii islamskiej

Nie będzie przesadą stwierdzenie, iż islam znacząco wpłynął na filozofię uprawianą na gruncie średniowiecznej kultury arabsko-muzułmańskiej; ów wpływ uwarunkowany był zresztą nie tylko samym charakterem epoki, lecz również wspólnymi dziejami obu kultur.

Nie należy zapominać, że ogromny i w gruncie rzeczy – patrząc z perspektywy historycznej – niemal błyskawiczny cywilizacyjny awans Arabów, a następnie w ogóle świata muzułmańskiego, rozpoczął się wraz z misją proroka Muḥammada (Mahometa) w VII stuleciu¹. Ów postęp nie mógłby dokonać się bez udziału czynnika jednoczącego różne, uprzednio najczęściej wrogo do siebie nastawione grupy, plemiona i narody; czynnikiem tym była właśnie religia islamu. Błyskawiczne rozprzestrzenianie się islamu, zarówno za życia Muḥammada, jak i w początkowym okresie po jego śmierci, doprowadziło do tego, iż w relatywnie krótkim czasie muzułmanie

¹ Zob. J. Danecki, *Podstawowe wiadomości o islamie*, Warszawa 2002, t. I, s. 17-49.

objęli panowaniem znaczne obszary ówczesnego cywilizowanego świata, sięgające do Indii i granicy z Chinami na Wschodzie, zaś na Zachodzie do Półwyspu Iberyjskiego². Co istotne, w obliczu upadku bądź też zachwiania się dotychczasowych cywilizacyjnych potęg świat islamski niejako nałożył na siebie odpowiedzialność podtrzymywania i rozwijania dorobku intelektualnego ludzkości.

Warto zauważyć, że islam zawsze podkreślał konieczność zdobywania i przekazywania wiedzy jako takiej – bynajmniej nie tylko wiedzy o charakterze religijnym. Jak wiadomo, w kulturze islamu funkcjonują i funkcjonowały liczne wypowiedzi proroka islamu (hadisy)³, gloryfikujące wiedzę i naukę, takie jak chociażby: „Wiedzy szukaj choćby w Chinach; Atrament uczonych mężów jest cenniejszy od krwi męczenników; Zdobywanie wiedzy jest obowiązkiem każdego muzułmanina; Wyższość uczonego nad człowiekiem pobożnym jest wyższością księżyca w pełni nad gwiazdami; Zawsze i wszędzie szukaj ludzi uczonych, uczących się, słuchających i kochających wiedzę. Zginiesz, jeśli nie będziesz piątym wśród tych czterech ludzi” – i wiele podobnych⁴. Zdobywanie wiedzy traktowanie jest w islamie jako *sensu stricte* obowiązek religijny.

Ponadto silne związki filozofii islamskiej z islamem jako takim ufundowane były przez wersety Koranu, stanowiące często istotne źródło inspiracji dla filozofów. Warto w tym kontekście wspomnieć chociażby dwie rozprawy filozoficzne: *Nisza światel* Al-Ġazālego⁵

² Zob. tamże, s. 41-42.

³ Hadisy (l. poj. hadis) – kanoniczne teksty religii islamu, nietożsame jednak z Koranem, stanowiącym zamkniętą całość; nieuważane za teksty objawione (z pewnymi wszakże wyjątkami). Hadisy przedstawiają relacje o czynach, wypowiedziach, rozstrzygnięciach etc. Muḥammada.

⁴ Zob. J. Danecki (red.), *Mądrości Proroka (Hadisy)*, Warszawa 1993, s. 105-108.

⁵ Al-Ġazālī, *Nisza światel*, Warszawa 1990.

czy *Księga o podróży nocnej do najbardziej szlachetnego miejsca* Ibn Al-‘Arabiego⁶, będące właściwie filozoficznym komentarzem do konkretnych wersetów Koranu. Tendencja do posługiwania się terminami „filozofia islamska” (*islamic philosophy*) bądź „filozofia muzułmańska” (*muslim philosophy*) widoczna jest przede wszystkim w literaturze obcojęzycznej. Jej ślady można bez trudu odnaleźć m.in. w znakomitej monografii *A History of Muslim Philosophy*, wydanej pod redakcją M. M. Sharifa⁷; o „filozofii muzułmańskiej” pisze również Corbin⁸. Z kolei terminem „filozofia islamska” posługują się chociażby Seyyed Hossein Nasr⁹ oraz Ibrahim Bayyumi Madkour¹⁰, o filozofii islamskiej pisze także Leaman¹¹.

Pomimo uświadamiania sobie niewątpliwego i znaczącego wpływu islamu na filozofię uprawianą w muzułmańskim średniowieczu, określenie „filozofia islamska” nie jest popularyzowane na gruncie nauki polskiej, co należałoby uznać za błąd. W istocie pisząc czy mówiąc o filozofii islamskiej nie mamy na myśli nic innego, jak tylko to, że bez islamu po prostu nie byłoby uczonych takich jak Awicenna czy Awerroes – nie byłoby również ich filozofii.

⁶ Ibn al-‘Arabī, *Księga o podróży nocnej do najbardziej szlachetnego miejsca*, Warszawa 1990.

⁷ Zob. M. Sharif (red.), *A History of Muslim Philosophy*, Wiesbaden 1963.

⁸ Zob. H. Corbin, *Historia filozofii muzułmańskiej*, Warszawa 2005.

⁹ Autor między innymi: *Science and Civilization in Islam*, Nowy Jork 1969; jak pisze: „Jeśli [...] postrzegana jest [„filozofia islamska” – przyp. T.S.] ze swej własnej perspektywy, a także w świetle całej islamskiej tradycji filozoficznej, mającej tysiącdwustuletnią, nieprzerwaną historię i będącej nadal żywą w czasach dzisiejszych, staje się najzupełniej jasne, że islamska filozofia – tak samo, jak wszystko, co islamskie – jest głęboko zakorzeniona w Koranie i hadisach”; zob. S. H. Nasr, zob. URL = < <http://www.muslimphilosophy.com/ip/nasr-ip2.htm> >.

¹⁰ Patrz np.: tenże, *The Study Of Islamic Philosophy* [w:] „Al-Tawhid”, Vol. 1, No. 1 (Muharram 1404 AH).

¹¹ Zob. O. Leaman, *Krótkie wprowadzenie do filozofii islamu*, Warszawa 2004.

Wydaje się, że kwestię tę wystarczająco dobrze omawia S. Wielgus, pisząc:

„Gdy używamy terminu «islamska filozofia», bądź «islamska nauka», nie mamy na myśli religijnego charakteru tych dziedzin kultury. Chodzi nam raczej o podkreślenie, że daną filozofię, czy naukę, uprawiali ludzie wyznający islam, który bardzo często inspirował ich badania, ale nic ponadto. Nierzadkie były sytuacje, kiedy wnioski, do których dochodzili ci filozofowie, kłóciły się z ortodoksyjnym islamem”¹².

Podsumowując ten fragment rozważań należy stwierdzić, że termin „filozofia arabska” jest jednak mniej adekwatny niż terminy „filozofia muzułmańska” czy „filozofia islamska”. Kwestia ta jest niezwykle istotna, uwidacznia bowiem pewien charakterystyczny rys średniowiecznej nauki islamskiej – początkowe wspieranie się na fundamencie w pełni swoistym i oryginalnym (islam), w kolejnym zaś etapie czerpanie również ze źródeł „obcych”. Należałoby przy tym podkreślić, iż filozofia uprawiana w średniowiecznym państwie arabsko-muzułmańskim niekiedy znacząco wykraczała poza idee i treści, które przyniósł z sobą islam; tym niemniej bez wpływu islamu idee Awicenny, Awerroesa i innych po prostu w ogóle by się nie pojawiły.

2. Idea Bożego stworzenia w islamie

Potrzeba opisanie rzeczywistego związku filozofii islamskiej (czy też muzułmańskiej) z islamem jako takim wiąże się z kilkoma

¹² Wielgus S., *Z obszarów średniowiecznej myśli islamskiej, żydowskiej i chrześcijańskiej*, Płock 2002, s. 7.

dodatkowymi kwestiami. Jedną z nich, najistotniejszą w perspektywie podejmowanej tu tematyki, jest głoszona przez islam idea Boga-Stwórcy świata. Jak słusznie zauważa Danecki „koncepcja Boga ma w islamie znaczenie podstawowe. Wokół Boga skupia się cała muzułmańska doktryna i wszystkie dogmaty stanowią pochodną Jego idei”¹³.

Boga jako jedyne Stwórcę opisują liczne wersety Koranu, wśród nich między innymi następujące:

„On jest Bogiem! Stworzycielem, Twórcą, Kształtującym! (...)”¹⁴;

„Stwórca niebios i ziemi! (...) On stworzył każdą rzecz i on o każdej rzeczy jest Wszzechwiedzący!”¹⁵;

„On jest tym, który stworzył dla was wszystko to, co jest na ziemi (...)”¹⁶;

„Wysławiaj imię twego Pana, Najwyższego; który stworzył i ukształtował harmonijnie.”¹⁷;

„Na niebo i Tego, który je zbudował!; Na ziemię i Tego, który ją rozpostarł!; Na duszę i Tego, który ją ukształtował!”¹⁸;

„Spuściliśmy z deszczowych chmur wodę obfitą; I sprawiliśmy, iż dzięki niej wyrosły ziarna i rośliny; Oraz bujne ogrody.”¹⁹;

¹³ J. Danecki, *Podstawowe wiadomości o islamie*, dz. cyt., t. 1, s. 110.

¹⁴ Koran 59:24; posługuję się tłumaczeniem Bielawskiego, jako najbardziej popularnym (choć niepozbawionym błędów) na gruncie polskim tłumaczeniem Koranu; zob. Koran, J. Bielawski (tłum.), Warszawa 1986.

¹⁵ Koran 6:101; poprawione w stosunku do tłumaczenia Bielawskiego: słowo „Wszzechwiedzący” tak jak pozostałe atrybuty Boga (*al-asmā' al-ḥusna'*, tzw. najpiękniejsze imiona), wspomniane w Koranie, powinno być pisane z wielkiej litery.

¹⁶ Koran 2:29.

¹⁷ Koran 87:1-2.

¹⁸ Koran 91:5-7.

¹⁹ Koran 78:14-16.

„Czyż nie uczyniliśmy ziemi pomieszczeniem; Dla żywych i umarłych?; Czyż nie uczyniliśmy na niej silnie utwierdzonych, wyniosłych gór? Czy nie napoiiliśmy was wodą słodką?”²⁰;

„Bóg zaczyna stworzenie, i powtarza je; potem do Niego zostaniecie sprowadzeni.”²¹;

„On jest Tym, który stworzył niebiosa i ziemię w całej prawdzie! W dniu, kiedy On powie: «Bądź!», to się staje! Jego słowo jest prawdą! (...).”²²;

„Oto skierowałem swe oblicze ku Temu, który stworzył niebiosa i ziemię, jako prawdziwie wierzący (...).”²³.

Nie sposób przytoczyć wszystkich fragmentów Koranu wspominających Boga jako jedynego Stwórcę; wystarczy wspomnieć, iż wyrażenie „stworzył” występuje w Koranie co najmniej w 160 wersetach, w prawie każdej surze (tj. rozdziale Koranu)²⁴. Według islamu Bóg stwarza między innymi *ex nihilo*, poza przestrzenią i czasem, co oddaje arabski termin *ibda'* – odnoszący się do Boga jako Stwórcy (*badi'* – słowo występujące w dwu wersetach Koranu)²⁵. *Ibda'* odnosi się do stwarzania inteligencji, ducha etc.²⁶. Kolejnym terminem jest *ḥalq* (forma czasownikowa *ḥalaqa*, występująca dokładnie w 47 wersetach Koranu)²⁷. *Ḥalq* oznacza akt kreacji, który

²⁰ Koran 77:25-27.

²¹ Koran 30:11.

²² Koran 6:73.

²³ Koran 6:79.

²⁴ Zob. angielskie tłumaczenie Koranu: URL = <<http://www.islam.tc/cgi-bin/quran/qsearch.pl?kw=created&action=search>>.

²⁵ Zob. Koran 2:117; 6:101; imię to oznacza również „Jedyny w Swoim Rodzaju”, zob. J. Danecki, dz. cyt., t. 2., s. 233. Zob. również: Saeed Sheikh M., *Dictionary of Muslim Philosophy*, Lahore 1970; zob. również: URL = <<http://www.muslimphilosophy.com/pd/index.html>>.

²⁶ Zob. tamże.

²⁷ Zob. URL = <<http://www.koranonline.nl/koran/ar/>>.

dokonuje się w granicach świata przyrody – w oparciu o schemat przyczyna-skutek; ów akt jest zapośredniczony w czasie i ruchu. Stwarzanie-*ḥalq* oznacza stwarzanie z elementów już istniejących, co odnosi się na przykład do stworzenia ciała człowieka z *‘alaq*, to jest – zgodnie z tłumaczeniem Bielawskiego – „z grudki krwi zakrzepłej” (zarodka).²⁸

Islam głosi, iż Bóg stwarza, co chce, i dlatego, że chce; Jego wola stanowi nienaruszalne prawo we wszechświecie. Podporządkowane są Mu – jako jedynemu Stwórcy – wszystkie elementy świata, wymieniane w wersetach Koranu: ciała niebieskie, rośliny, zwierzęta i inne żywe istoty, góry, oceany etc. Bóg jest zatem nie tylko Stwórcą (*ḥaliq*), lecz również Panem, Władcą, Królem (*mālik*) świata. Do Boga jako Stwórcy odnoszą się również inne tzw. najpiękniejsze imiona (*al-asma’ al-ḥusna*), takie jak: *bāri’* (Stwarzający) i *muṣawwir* (Kształtujący); z kolei Boga jako władcę określają następujące imiona: *mālik al-mulk* (Król Panowania), *muhayyin* (Panujący), a także *qahhār* (Podporządkowujący Sobie)²⁹.

Warto zauważyć, iż islam uznaje Boga za Stwórcę i Pana (Władcę) nie tylko znanego świata, lecz wszelkich możliwych światów. Świadczą o tym wersety najczęściej recytowanej przez muzułmanów sury Koranu, czyli sury *Al-fatīḥa* (pierwszej sury Koranu)³⁰, nakazujące głosić chwałę Boga, Pana światów³¹. Ponadto islamska teologia

²⁸ Zob. Koran 96:2. Kolejne terminy opisujące kreację to *takwin*: stwarzanie z elementów przyrody, podlegających zniszczeniu, dokonujące się (podobnie jak *ḥalq*) poprzez czas i ruch; a także *iḥdat* – powołanie do istnienia w świecie doczesnym (istnienia ograniczonego pod względem czasu trwania); zob. Saeed Sheikh M., dz. cyt.

²⁹ Zob. J. Danecki, dz. cyt., t. 2, s. 234-235.

³⁰ Arab. *Otwierająca*; pierwsza pod względem układu sur w Koranie, nie zaś pod względem kolejności objawiania poszczególnych fragmentów Koranu (pierwsze objawione wersety Koranu to pierwsze wersety sury 96).

³¹ Koran 1:2.

uznaje Boga również za Tego, który utrzymuje świat i jego elementy w istnieniu. Gdyby Bóg tego chciał, świat lub jego poszczególne części przestałyby istnieć; jest On zatem określany w Koranie jako *razzāq* (Utrzymujący, Dający Zaopatrzenie). Boga jako utrzymującego świat w istnieniu, a także zaopatrującego swe stworzenie, wspominają między innymi następujące wersety Koranu:

„Bóg jest Tym, który stworzył was i zaopatrzył.”³²;
„(...) Daj nam zaopatrzenie, bo Ty jesteś najlepszym z zaopatrujących.”³³.

Bóg-Stwórca utrzymuje świat w istnieniu i jest o nim doskonale poinformowany. Jak podaje Koran, nawet pojedynczy liść nie upada bez Jego wiedzy³⁴; nie skrywa się przed Nim żadne wypowiedane słowo³⁵, jest On świadomy każdego popełnianego przez ludzi czynu: dobrego czy też złego³⁶ etc.

Według islamu Bóg jest wyłącznie źródłem dobra; zło pochodzi między innymi z wolnej woli człowieka, oddalającego się od Bożego planu, od właściwej drogi. Innymi słowy, zło pochodzi nie od Boga, lecz od stworzenia, co oddają następujące wersety Koranu:

„Mów: «Szukam schronienia u Pana jutrzeńki; Przed złem tego, co On stworzył»”³⁷.

Bóg jest Stwórcą świata (światów), lecz również życia i samego człowieka, o czym świadczą liczne wersety Koranu:

³² Koran 30:40.

³³ Koran 5:114.

³⁴ Zob. Koran 6:59.

³⁵ Zob. Koran 21:4.

³⁶ Zob. Koran 21:47.

³⁷ To, co Bóg stworzył, może stać się złe lub powodować zło; Koran 103:1-2.

„Błogosławiony niech będzie Ten, w którego ręku jest królestwo – On jest nad każdą rzeczą Wszecchwładny! – który stworzył śmierć i życie, aby was doświadczyć (...).”³⁸;

„Czy człowiek sobie nie przypomina, iż My stworzyliśmy go poprzednio, kiedy był niczym?”³⁹;

„O ludzie! Bójcie się waszego Pana, który was stworzył z jednej istoty i stworzył z niej drugą do pary; a z nich dwojga rozprzestrzenił wiele mężczyzn i kobiet (...).”⁴⁰;

„Na tego, który stworzył mężczyznę i kobietę!”⁴¹;

„Stworzyliśmy człowieka w najpiękniejszej postaci.”⁴²;

„Niech więc rozważy człowiek, z czego został stworzony.”⁴³;

„Zaprawdę, stworzyliśmy człowieka w udrcę.”⁴⁴;

„O człowieku! Cóż ciebie zwiodło względem twego Pana, Szlachetnego?; Tego, który ciebie stworzył i ukształtował cię harmonijnie, i wymierzył proporcjonalnie; – ułożył cię w takiej postaci, w jakiej chciał?”⁴⁵;

„Stworzyliśmy was parami; Uczyniliśmy wasz sen odpoczynkiem; Uczyniliśmy noc zasłoną; Uczyniliśmy dzień czasem życia.”⁴⁶;

„Oto powiedział mój Pan do aniołów: «Ja stwarzam człowieka z gliny; Kiedy go ukształtuję i tchnę w niego Mojego Ducha, to padnijcie, oddając mu pokłony!»”⁴⁷.

³⁸ Koran 67:1-2.

³⁹ Koran 19:67.

⁴⁰ Koran 4:1.

⁴¹ Koran 92:3.

⁴² Koran 95:4.

⁴³ Koran 86:5.

⁴⁴ Koran 90:4.

⁴⁵ Koran 82:6-8.

⁴⁶ Koran 78:8-11.

⁴⁷ Koran 38:71-72.

Jest znaczącym faktem, że już pierwsze wersety przyniesione przez Muḥammada, proroka islamu – rozpoczynające surę 96, *Al-‘alaq* – opisują Boga jako Stwórcę człowieka:

„Głoś! W imię twego Pana, który stworzył!; Stworzył człowieka z grudki krwi zakrzepłej!”⁴⁸.

Wersety Koranu informują, że człowiek – który jest przez islam traktowany jako kalif (namiestnik) Boga na ziemi – został stworzony na pewien czas⁴⁹. Bóg, powołując człowieka do istnienia, ukształtował go harmonijnie, nadając mu piękną postać⁵⁰; obdarzył go ponadto intelektem i wolną wolą⁵¹.

3. Alternatywne kosmogonie: Arystoteles, Plotyn, filozofia islamska

Wprowadzenie na grunt islamski dorobku kultury greckiej i rzymskiej – zainicjowane za panowania kalifa Al-Ma'mūna⁵² na początku IX stulecia – zaowocowało zapoznaniem się muzułmańskich elit intelektualnych z dorobkiem Arystotelesa, Platona (jak i pozostałych filozofów greckich), a także Galena, Hipokratesa,

⁴⁸ Koran 96:1-2.

⁴⁹ Zob. m.in. Koran 6:2.

⁵⁰ Zob. m.in. Koran 87:3.

⁵¹ Te dwa atrybuty człowieczeństwa są, według islamu, szczególnie istotne. Po pierwsze bowiem człowiek ma możliwość zdobywania wiedzy, następnie zaś możliwość pójścia za prawdą lub odrzucenie tejże (koncepcja wolnej woli i odpowiedzialności za czyny); innymi słowy, człowiek może wierzyć w Boga i być Mu posłuszny, bądź też odrzucić wiarę, nakazy moralne, prawo Boże etc. – i stać się występny.

⁵² Panującego w latach ok. 786–833; nt. ruchu translatorskiego zob. m.in.: M. Hozien, *The Introduction of Greek Philosophy to the Muslim World* [w:] “Journal of Islamic Philosophy”, 1/2005, s. 119-127.

Euklidesa, Ptolemeusza i innych uczonych świata starożytnego. Okres ten zupełnie zasadnie określa się mianem epoki tłumaczeń. Jak słusznie zauważa Bieniek, dynastia Abbasydów nie zmarnowała dziedzictwa przeszłości, ratując przed zapomnieniem bądź zagładą ogromną liczbę dzieł uczonych świata starożytnego⁵³.

Z początkiem X stulecia rozpoczął się wielki rozkwit nauki islamskiej, związany między innymi z bagdadzkim *Bayt al-ḥikma* (arab. Dom Mądrości) – pierwszą akademią muzułmańską, skupiającą najwybitniejszych naukowców, zarówno muzułmanów, jak i nie-muzułmanów (w tym chrześcijan i Żydów). Wśród nich wymienić należy chociażby: Al-Kindiego⁵⁴, Al-Hwāzirmiego⁵⁵, braci Banū Mūsā⁵⁶, Hunayna ibn Ishāq⁵⁷ czy Tābita ibn Qurrę⁵⁸. Sukcesy nauki islamskiej na Wschodzie przerwał dopiero upadek Bagdadu (1258 r.), podbitego przez Mongołów, zaś na Zachodzie zwycięstwo rekonkwisty (w XV stuleciu).

Tezy głoszone przez greckich filozofów nie zawsze zgadzały się z islamską teologią; co ciekawe, początkowo uczeni muzułmańscy bynajmniej nie uświadamiali sobie, iż niektóre filozoficzne idee mogą stanowić potencjalne zagrożenie dla światopoglądu religijnego. Według Al-Kindiego uprawianie filozofii powinno się wręcz przyczynić do lepszego zrozumienia prawd objawionych. Jak pisał filozofia „naprawdę nie odrzuca Boskości, ani też wiedzy

⁵³ A. Bieniek, *Starożytność w myśli arabskiej*, Kraków 2003, s. 15-28.

⁵⁴ Inicjator filozofii islamskiej, pierwszy filozof islamski, i jednocześnie arabski: Arab z pochodzenia (ok. 801-873).

⁵⁵ Wybitny matematyk, astronom i geograf pochodzenia perskiego (ok. 780-850).

⁵⁶ Ġāfar Muḥammad (800-873), Aḥmad (805-873) i Al-Ḥasan (810-873) – uczeni specjalizujący się w geometrii, mechanice i astronomii.

⁵⁷ Znany również jako Johannitius (809-873), uczonego chrześcijański, kierujący pracami translatorskimi w bagdadzkim Domu Mądrości.

⁵⁸ Arabski astronom i matematyk (836-901).

o jedności [Boga – przyp. T.S.], ani wiedzy o cności; ani kompletnej wiedzy o tym, co jest korzystne oraz ścieżce do tego wiodącej”⁵⁹. Słowa te, jak pokazał dalszy rozwój filozofii islamskiej, były nazbyt optymistyczne. Rozbieżności między islamską teologią a tradycją filozoficzną dotyczyły przede wszystkim kwestii niezmiernie istotnych z punktu widzenia religii: poglądu na początek i pochodzenie świata (także życia i człowieka), koncepcji Boga, czy też kwestii eschatologicznych. Ostatecznie spotkanie się świata islamu z tradycją greckiej filozofii zaowocowało – na przełomie XI i XII stulecia – próbą zwalczenia tej ostatniej, czego podjął się w swym głośnym traktacie *Tahāfut al-falāsifa* (*Obalenie filozofów*)⁶⁰ Al-Ġazālī. Doszedł on do wniosku, iż filozofowie niekiedy po prostu prezentują teorie zachęcające do niewiary⁶¹.

Już we wspomnianej wyżej epoce tłumaczeń zaznaczyły się silne związki filozofii islamskiej z arystotelizmem; wówczas to światło dzienne ujrzał traktat, który przez dłuższy okres miał silnie kształtować ramy refleksji filozoficznej w świecie islamu – tzw. *Teologia Arystotelesa*. Pismo to pochodziło z V po Chrystusie⁶², na język arabski przetłumaczone zostało około 835 roku⁶³, a więc w epoce tłumaczeń. Wbrew jednak temu, co sugeruje tytuł, *Teologia przed-*

⁵⁹ الأَشْيَاءُ بِحَقَائِقِهَا الرَّبُّوِيَّةِ، وَعِلْمُ الْوَحْدَانِيَّةِ، وَعِلْمُ الْفَضِيلَةِ، وَجَمَلَةُ عِلْمِ كُلِّ نَافِعٍ وَالسَّبِيلُ إِلَيْهِ لِأَنْفِي عِلْمٍ; Al-Kindī, *Kitab al-kindī fī al-falsafa al-ūlā* [w:] Abū Ridāh (ed.), *Rasā'il al-kindī al-falsafiya*, Kair 1950, s. 104; zob. również: Ivry A.L., *Al-Kindī's Metaphysics*, Albany 1974, s. 59.

⁶⁰ تهافت الفلاسفة; zob. Sabih Ahmad Kamali (ed.), *Al-Ghazali's Tahafut Al-falasifah [The Incoherence of Philosophers]*, Lahore 1963.

⁶¹ Zob. O. Leaman, tamże.

⁶² Zob. J. Hauziński., *Burzliwe dzieje kalifatu bagdadzkiego*, Warszawa – Kraków 1993, s. 311.

⁶³ Według Adamsona przekładu dokonał Al-Himsī; zob. P. Adamson, *Before Essence and Existence: Al-Kindī's Conception of Being* [w:] *Journal of the History of Philosophy*, 40.3 (2002), ss. 297-312; nt. domniemanego autorstwa przekładu *Teologii Arystotelesa* zob. zwłaszcza s. 297.

stawiała przede wszystkim wykład neoplatonizmu, dokładniej mówiąc, stanowiła parafrazę idei Plotyna zapisanych w czwartej i szóstej *Enneadzie*.

Należy przyznać, iż kosmogonia Arystotelesa – głosząc ideę Boga-Umysłu jako kresu istnienia i przyczyny powodującej ruch najdalszych sfer kosmosu⁶⁴ – była w gruncie rzeczy zorientowana religijnie. Jak pisał autor *Metafizyki*: „[...] Bóg jest samym aktem; ten samoistny akt jest życiem najlepszym i wiecznym; można więc powiedzieć, że Bóg jest żywym bytem, wiecznym i najlepszym; przysługuje mu też wieczne i nieprzerwane trwanie”⁶⁵.

Niemniej jednak nie można nie zauważyć, iż szczególny (filozoficzny) monoteizm Arystotelesa nie był tożsamy z teologią – również „metafizyką” – islamu. Koncepcja autora *Metafizyki*, zakładająca działanie Boga-Umysłu jako Pierwszego Poruszyciela wprawiającego w ruch odwieczną pramaterię, powodowała załopotanie ortodoksyjnych muzułmanów, skupionych wokół idei *tawhīdu*, tj. islamskiego monoteizmu. Owa idea – niesłuchanie istotna z punktu widzenia islamskiej teologii, w gruncie rzeczy najistotniejsza – łączy się z przekonaniem, iż przypisywanie dowolnemu elementowi stworzenia atrybutów Boskości (na przykład odwiecznego istnienia) może być uznane za formę *širku*, tj. politeizmu⁶⁶. Bóg w islamie jest nieporównywalny z niczym⁶⁷, nie ma towarzyszy ani partnerów⁶⁸. Określanie materii jako odwiecznie istniejącej rzeczywiście mogło być traktowane właśnie jako forma politeizmu.

⁶⁴ Dokładniej mówiąc: ruch tzw. piątego elementu, czyli eteru.

⁶⁵ Arystoteles, *Metafizyka*, Warszawa 1983, 1073a.

⁶⁶ Zob. I. Hussain, *Taḥīd i širk. Monoteizm i politeizm*, Białystok 1999, s. 21.

⁶⁷ Zob. Koran 112:3-4.

⁶⁸ Dzieci, rodziców etc.; arabskie słowo *širk* oznacza właśnie m.in. partnerstwo czy współuczestnictwo (tutaj: w Boskości).

Nie należy zapominać, że tak zwany arabski arystotelizm – reprezentowany między innymi przez Abunasera⁶⁹, Awicennę czy Awerroesa – niemal zawsze prezentował również idee i wątki charakterystyczne dla tradycji neoplatońskiej⁷⁰. Niewątpliwie najistotniejszą z owych idei był monizm emanacyjny – teoria głosząca, iż w istocie źródłem (względnie zasadą) wszelkiego bytu jest Jednia (Plotyński Absolut). Jednia sama nie może być określona jako byt; jest ona pozabytową zasadą bytu, którą najwyżej można określić mianem pra-przyczyny. Jednia wyłania z siebie (emanuje) hipostazy, tj. kolejne „poziomy bytu”, jak pisał autor *Ennead*: „Idzie tedy owo powstawanie od początku do ostatniego członu, przy czym każdy człon pozostaje zawsze we właściwej mu siedzibie, a człon rodzony zajmuje inną, pośledniejszą placówkę”⁷¹. „I wszystkie dalej byty rodzą, skoro dojdą do doskonałości, a to, co doskonałe, jest wieczne, rodzi wiecznie i rodzi także wieczne, ale mniej doskonałe od samego siebie”⁷².

Według Plotyna wszelkie stworzenie ma swe pierwotne źródło w Jedni. Istnienie świata zmysłowego – „widma”, jak pisze Plotyn – zakotwiczone jest sprawczo w pierwszych hipostazach, jakie wyłoniła z siebie Jednia: Umyśle (*nous*) oraz Duszy pierwszej (*psyche*), która wyłoniła z siebie Duszę wszechświata.

Powoływanie do istnienia kolejnych, coraz mniej doskonałych – a zarazem coraz bardziej odległych od źródła – hipostaz dokonuje się, według Plotyna, w sposób konieczny; wynika z samej

⁶⁹ Tj. Al-Fārābiego.

⁷⁰ Należałoby odróżnić neoplatonizm w węższym rozumieniu (konkretny system, względnie systemy, filozofii grecko-aleksandryjskiej) od neoplatonizmu rozumianego możliwie szeroko, a więc od wszelkich filozofii i teologii, różnych epok, odwołujących się do wątków neoplatonizmu właściwego (np. patrystyka, pewne nurty filozofii włoskiego Odrodzenia etc.).

⁷¹ Plotyn, *Enneady*, Warszawa 1959, V.2.1-2.

⁷² Tamże, V.1.6.

istoty Jedni. Jest przy tym istotne, iż proces emanacji, o którym pisze aleksandryjski filozof, nie może być bynajmniej utożsamiony z kreacją rozumianą jako akt Bożej woli⁷³. Świat powstaje, lecz nie jest stwarzany. Owemu „ruchowi w dół” – czyli powstawaniu kolejnych hipostaz – towarzyszy zresztą w neoplatonizmie również „ruch ku górze”, jako że każdy byt niejako ciąży ku swej doskonałej przyczynie⁷⁴.

Zarysowana powyżej plotyńska kosmogonia – której elementy występowały w pracach wielu wybitnych filozofów islamskich – była nie do przyjęcia z punktu widzenia islamskiej teologii. Jak już zostało wspomniane, uznanie Boga za Jedyne Stwórcę jest jedną z najbardziej podstawowych zasad religii islamu, zaś według Plotyna i jego arabskich kontynuatorów różne dziedziny bytu miałyby być powiązane z odrębnymi przyczynami sprawczymi. Teoria emanacyjnego łańcucha istnień nie głosiła niczego innego, o czym tak pisał aleksandryjski filozof: „I wszelkie w ogóle byty, dopóki ich trwania, uzewnętrzniają dookoła siebie ze swojej substancji konieczne «istnienie» samodzielne, zależne od doraźnie im przysługującej mocy”⁷⁵. Innymi słowy, według Plotyna, nie sposób mówić o jednym stwórcy.

Najwybitniejsi islamscy filozofowie nawiązywali przede wszystkim do idei wypracowanych przez Arystotelesa i Plotyna. Już pierwszy z nich, Al-Kindī, odwoływał się nie tylko do źródeł *sensu stricto* religijnych (Koran), lecz również do tradycji filozofii

⁷³ Jednia w filozofii Plotyna w zasadzie wyłącznie myśli siebie samą (jej „aktywność” ogranicza się do tego; trudno byłoby więc mówić o „woli” Jedni).

⁷⁴ Neoplatonizm głosił, jak wiadomo, konieczność kontemplacyjnego podejścia do życia – filozof powinien poszukiwać oznak nieskończonej doskonałości pra-przyczyny w samym sobie, a także dążyć do uświadomienia sobie hierarchicznej struktury bytu, jak również złożoności natury (doskonała dusza oraz niedoskonałe ciało) etc.

⁷⁵ Plotyn, *Enneady*, dz. cyt., V.1.6.

greckiej. Na idee głoszone przez autora traktatu *Kitāb fī al-falsafa al-ūlā* (arab. *Księga o filozofii pierwszej*)⁷⁶ – poświęconego między innymi rozważaniom metafizycznym – wpłynęły przede wszystkim filozofia Arystotelesa oraz neoplatonizm.

Jednym z najistotniejszych pytań sformułowanych przez Kindusa było pytanie o ewentualne odwieczne istnienie świata – co głosił Arystoteles. Al-Kindī usiłował zanegować przekonanie Stagiryty o pierwotnym istnieniu pra-materii, wprawionej w ruch przez Pierwszego Poruszyciela; innymi słowy, dążył on do „uzgodnienia” idei greckiej filozofii z islamską teologią. Według Al-Kindiego teza o odwiecznym istnieniu świata prowadzi do absurdu, bowiem w teorii Arystotelesa ruch został niejako „dodany” – przez pierwszą przyczynę ruchu. Wszelako autor *Metafizyki* nie uwzględnił ani tego, że samo powstanie materialnego świata jest ruchem, ani też tego, że ruch jest atrybutem materii (wszystkie ciała są zawsze w ruchu). Według Kindusa ruch, czas i materia nie są względem siebie pierwotne, wcześniejsze⁷⁷; przeciwnie – bez materii po prostu nie byłoby ruchu, ani też czasu czy przestrzeni, w których ruch się aktualizuje⁷⁸.

⁷⁶ Zob. Al-Kindī, *Kitab al-kindifī al-falsafa al-ūlā* [w:] Abū Ridah (ed.), *Rasā'il al-kindī al-falsafiya*, Kair 1950, s. 81-162; traktat odkryty w Istambule w latach czterdziestych XX wieku, wraz z grupą 25 innych tekstów Kindusa, dotychczas szerzej nieznanych. Zob. P. Adamson, „Al-Kindī” [w:] *The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Winter 2006 Edition)*, E. N. Zalta (red.), URL = <<http://plato.stanford.edu/archives/win2006/entries/al-kindī/>>. Zob. również: Ivry A.L., *Al-Kindī's Metaphysics*, Albany 1974.

⁷⁷ Zob. Al-Kindī, dz. cyt., s. 119; zob. również: Ivry, dz. cyt., s. 72. Podobną krytykę idei odwiecznego istnienia świata (dokonaną również z pozycji religijnych) spotykamy w pismach Jana Filoponusa, zwanego Janem Gramatykiem lub Janem Aleksandryjskim (ok. 490-570).

⁷⁸ Według Al-Kindiego czas i przestrzeń są zatem zawsze uprzedmiotowione, nie mogą być nieskończone w akcie; co najwyżej mogą być nieskończone potencjalnie, tak jak wszystko, co jest ilościowe lub związane z ilością. Innymi

Według Al-Kindiego rozważania metafizyczne prowadzą do następującej konstatacji: musi istnieć pierwsza przyczyna i jest ona jedna⁷⁹. Powyższe przekonanie łączyło się w jego filozofii z ideą Prawdziwego Jedna (*al-wāḥid al-ḥaqq*)⁸⁰, nasuwającą skojarzenia z Arystotelesowską koncepcją pierwszej przyczyny, jak i – przede wszystkim – Plotyńską ideą Jedna (Absolutu). Kindiańska idea Prawdziwego Jedna nawiązywała zresztą również, w pewnym stopniu, do islamskiej teologii⁸¹. Badając możliwość istnienia Prawdziwego (tj. nie połączonego z wielością) Jedna, czyli jedności doskonałej, absolutnej, Al-Kindī doszedł do wniosku, że jedność ta nie przysługuje substancji, lecz wyłącznie Absolutowi, który należy traktować jako przyczynę sprawczą istnienia substancji. Jedność Absolutu – podobnie jak w metafizyce Plotyńskiej – wykluczałaby wszelką wielość⁸².

Filozofia Kindusa, pomimo wyraźnego nawiązywania do idei Arystotelesowskich i neoplatońskich, nie wykraczała jednak poza granice uprawiania teologii i kosmogonii, wyznaczone przez islamską ortodoksyjną teologię. Przede wszystkim autor *Księgi o filozofii pierwszej* przekonywał, iż świat miał początek w czasie i został stworzony. Teza o zasadniczym braku sprzeczności między głoszoną filozofią a zasadami teologii funkcjonującej w świecie

słowy, bycie substancji jest zawsze byciem-w-czasie, a zarazem byciem-w-prze-strzeni i byciem-w-ruchu.

⁷⁹ Zob. Al-Kindī, dz. cyt., s. 123-124; zob. również Ivry, dz. cyt., s. 76-77. Nt. Pierwszego Poruszyciela w filozofii Arystotelesa zob. tenże, *Fizyka*, Warszawa 1968, ks. VII, rozdz. 6, 259a, 1-13; tenże, *Metafizyka*, Warszawa 1983, ks. XII, rozdz. 7, 1073a, 6; tamże, 1072b, 28.

⁸⁰ الواحد الحق

⁸¹ Zob. pojęcie najpiękniejszych imion Boga, wśród nich właśnie *al-wāḥid* i *al-ḥaqq*; por. J. Danecki, dz. cyt., t. 2, s. 234-235

⁸² Zob. Plotyn, *Enn.*, V 5, 6; zob. również: A. Krokiewicz, *Arystoteles, Pirron, Plotyn*, Warszawa 1974, s. 337.

islamowi nie znajduje już jednak potwierdzenia w odniesieniu do kolejnych, wybitnych reprezentantów filozofii arabskiej. Wątki wyraźnie neoplatonickie odnajdujemy w refleksji filozoficznej jednego z najznamienszych islamskich filozofów, Al-Fārābiego – zwanego w świecie islamu „Drugim (po Arystotelesie) nauczycielem”. Filozofia islamska zawdzięcza mu bardzo wiele, przede wszystkim usystematyzowanie posiadanej przez Arabów spuścizny intelektualnej świata grecko-rzymskiego, przedstawione w traktacie *Kitāb ihṣāʾ al-ʿulūm* (*Księga wyliczenia nauk*)⁸³. Ponadto Abunaser – komentując Arystotelesa, jak również rozpowszechniając jego *Organon* – wzbudził zainteresowanie logiką Stagiryty; zaowocowało to na gruncie arabsko-muzułmańskim postulatem doskonalenia wszelkich badań przy pomocy logiki⁸⁴. Al-Fārābī, jako pierwszy wśród uczonych muzułmańskich, sformułował również podstawy etyki i polityki, czemu poświęcony był traktat *Al-Madīna al-faḍīla* (*Państwo wzorowe*). Nie sposób także nie wspomnieć, iż bodaj najistotniejszym – z perspektywy historii filozofii – dokonaniem Al-Fārābiego było podniesienie tzw. arabskiego arystotelizmu do rangi systemu filozofii. Rozważając powstanie świata, Al-Fārābī korzystał głównie z rozwiązań neoplatonickich. Głosząc ideę hierarchicznej struktury rzeczywistości, powtarzał za Plotynem, że świat powstał na drodze emanacji; hierarchia hipostaz miałaby obejmować całość bytu: od wyemanowanego z Jedni pierwszego intelektu, poprzez wyłonioną zeń wszech-duszę, a następnie materię abstrakcyjną, aż po byty materialne, z których najdoskonalszym byłby człowiek, zaś najmniej doskonałymi – minerały. Szczególna pozycja człowieka

⁸³ Tytuł ten może również być przetłumaczony jako *Księga kategorii nauk*.

⁸⁴ Przede wszystkim z tego powodu zyskał Al-Fārābī ów wyróżniający przydomek „drugiego nauczyciela”.

w hierarchii bytów wynikała z uposażenia duszy (arab. *nafs*)⁸⁵ człowieka w intelekt (arab. *ʿaql*)⁸⁶.

Również Awicenna – znany na Zachodzie jako „książę lekarzy”⁸⁷, bodaj najwybitniejszy uczony muzułmańskiego Wschodu⁸⁸ – korzystał z inspiracji zarówno perypatetyckich, jak neoplatońskich. Jak wiadomo, filozofia zawdzięcza mu dokonanie odróżnienia istoty od istnienia w bycie realnym; bytu akcydentalnego od bytu samoistnego, to jest substancji; a także bytu koniecznego (tj. Boga) od bytu tylko-możliwego, czyli wszelkiego bytu poza-boskiego.

Autor *Księgi uzdrowienia* głosił swoistą filozoficzną koncepcję Boga, według której to dzięki Jego działaniu byt potencjalny uzyskuje przyczynę dla swej aktualizacji. Aktywność Boga – zgodnie z poglądem Awicenny – miałyby się zatem ograniczać do powołania świata do istnienia w wyniku jednorazowego aktu; byłoby to działanie w zasadzie nieuniknione, niemające nic wspólnego z działaniem podmiotowym. Wybranie przez Ibn Sīnę takiej możliwości było jednoznaczne, po pierwsze, z opowiedzeniem się za tokiem rozumowania Arystotelesa, po wtóre zaś – za tezami

⁸⁵ Arabskie słowo *nafs* (نفس) może określać duszę, jak również: władze psychiczne człowieka, ludzkie indywiduum, osobę. Innym słowem opisującym duszę jest arab. *ruh* (روح), najczęściej tłumaczone jako „duch”, w teologii i filozofii zwykle opisujące nieśmiertelną część człowieka.

⁸⁶ Według Al-Kindiego implikowało to zresztą określoną koncepcję szczęścia – odnajdywanego w wiedzy, nauce; arab. *ʿaql* (عقل) oznacza również: inteligencję, zrozumienie etc.

⁸⁷ Ze względu na popularność *Kanonu* – jego głównego dzieła poświęconego medycynie; *Al-qanūn fi al-tibb* (*Kanon medycyny*) stanowił na uczelniach europejskich podstawę nauczania medycyny jeszcze w pierwszych wiekach epoki nowożytnej.

⁸⁸ Jego *Kitāb an-nağat* (Księga wybawienia), główna praca Ibn Siny z dziedziny logiki, jak również *Kitāb aš-šifa* (Księga uzdrowienia), praca stanowiąca kompendium wiedzy filozoficznej, stanowiły inspirację dla poszukiwań późniejszych uczonych, zarówno muzułmańskich, jak i chrześcijańskich.

neoplatońskimi: specyficznym pojmowaniem jedyności Boga oraz teorią emanacji. W tym ujęciu nie byłoby możliwe okazjonalne działanie Boga; miałby On – jak to już zostało zaznaczone – jedynie dać impuls samemu istnieniu. Warto podkreślić niedające się przewyciężyć rozbieżności między filozoficznymi tezami Awicenny a teologicznym stanowiskiem ortodoksyjnej teologii islamskiej, głoszącej, w oparciu o treść Koranu, właśnie okazjonalne⁸⁹ oraz podmiotowe⁹⁰ działanie Boga.

Uznanie przez Ibn Sinę odwiecznego istnienia materii stało przede wszystkim w oczywistej – choć niekoniecznie głoszonej jawnie i wprost – opozycji do właściwego fundamentu islamskiej teologii, czyli ścisłego monoteizmu, *tawhīdu*. Jak zostało już zaznaczone, idea *tawhīdu* nie dopuszcza uznawania jakiegokolwiek bytu za równego (w dowolnym sensie) Bogu; stąd też teza o odwiecznym istnieniu poza Bogiem również materii nie mogła być zaaprobowana przez środowiska ortodoksyjnie religijne.

Przykład Ibn Rušda (Awerroesa), jednego z najwybitniejszych filozofów islamskiego Zachodu – wyklętego w świecie islamu⁹¹, jednocześnie uznawanego i szanowanego w Europie⁹² – ukazuje, że przynajmniej niektórzy islamscy filozofowie w oczywisty sposób

⁸⁹ Przykładem działania okazjonalnego może być objawienie pewnych konkretnych partii Koranu bądź też wpływanie na bieg wydarzeń w świecie.

⁹⁰ Przez działanie podmiotowe należy rozumieć działanie wynikające między innymi z treści pewnych aktów woli; przykładowo: Bóg mógł stworzyć świat, lecz mógł go również nie stwarzać, lub też mógł go (pewne jego elementy) stworzyć innym, w innej postaci etc.

⁹¹ Znany jest następujący arabski epigram: „Nie pozostałeś na prawidłowej drodze, o Synu Prawidłowej Drogi”; arab. ابن رشد (*ibn rušd*) może być odczytywane właśnie jako „syn prawidłowej drogi”, „syn słusznej drogi”. Samo słowo *rušd* (arab. prawość, właściwe postępowanie) pochodzi od czasownika *rašada* (رشد), który oznacza m.in.: iść drogą prawdy, posiadać prawdziwą wiarę etc.

⁹² Patrz: nurt tzw. awerroizmu łacińskiego (Siger z Brabancji, Boecjusz z Dacji, Jan z Jandun, Marsyliusz z Padwy i inni).

oddalili się od dogmatów religijnej ortodoksji. Autor *Tahāfut al-tahāfut* (*Negacja negacji* czy też *Odrzucenie odrzucenia*) – dzieła wymierzonymu przeciwko *Tahāfut al-falāsifa* (*Odrzuceniu filozofów*) Al-Ġhazālego⁹³ – główne swe zadanie widział przede wszystkim w obronie spuścizny greckiej filozofii, jak również w odkrywaniu i komentowaniu dokonań filozoficznych Arystotelesa.

Awerroes nie był filozofem szczególnie oryginalnym; powtórzył on w gruncie rzeczy poglądy wcześniejszych arabskich neoplatoników utożsamiających Boga z Jednią, jak również głoszących hierarchiczną strukturę rzeczywistości oraz powstawanie kolejnych hipostaz w sposób konieczny i zdeterminowany przez samą naturę bytu. Również i on negował akt stworzenia świata przedstawiony w Koranie. Głosił, iż świat nie powstał w wyniku aktu woli Boga; w poglądach Awerroesa rola Boga ograniczała się do spełnienia funkcji pierwszej przyczyny, jedynie „uzewnętrzniającej” (aktualizującej) formy zawarte w przedmiotach potencjalnych. Uwidoczniły się tym samym wpływy nie tylko filozofii Arystotelesa czy Awicenny, lecz również neoplatoników, gdyż według Ibn Rušda aktualizowanie się przedmiotów miałoby dokonywać się w wyniku emanacji.

Nie sposób nie zauważyć, iż niektóre z idei głoszonych przez islamskich filozofów pozostawały w niewątpliwej opozycji do głównych zasad wiary muzułmańskiej, uznawanych przez tradycjonalistyczną teologię, opierającą się na wersetach Koranu oraz treściach hadisów. Chodzi tutaj między innymi o kwestie takie jak: stworzenie świata przez Boga; wszechwiedza Boga, obejmująca również przedmioty świata empirycznego; posiadanie

⁹³ Al-Ġhazālī (Algazel) był najwybitniejszym krytykiem tzw. arabskiego artystotelizmu (filozofii *falsafy*); zob. O. Leaman, *Krótkie wprowadzenie do filozofii islamu*, 18-21, 40-42, 44-47.

przez Boga licznych atrybutów⁹⁴ (Miłosierny, Sprawiedliwy etc.); podmiotowe i okazjonalne działanie Boga; zmartwychwstanie człowieka; a także indywidualne życie wieczne, tj. nagroda lub kara po śmierci⁹⁵.

Niewątpliwie, niektórzy reprezentanci tzw. arabskiego arystotelizmu:

a) uznawali świat za odwieczny, nie zaś za stworzony (za Arystotelesem);

b) głosili powstanie świata nie w wyniku aktu woli Bożej, lecz z konieczności (za neoplatonikami);

c) prezentowali system gradualistyczny w metafizyce (za neoplatonikami), zaś jego filozoficzne konsekwencje – m.in. idea wielu inteligencji odpowiedzialnych za stworzenie różnych sfer rzeczywistości, tj. hipostaz – negowały elementy islamskiej teologii.

Co prawda idee głoszone przez pewnych filozofów islamskich – głównie Al-Ġhazālego⁹⁶ oraz Ibn Ḥaldūna⁹⁷ – służyły w istocie podkreślaniu autonomiczności tez religijnych, a nawet prowadziły do uznania pewnej ich nadrzędności w stosunku do wyników samodzielnych spekulacji rozumowych⁹⁸. Nie można jednak pominąć tego, że rozważania bynajmniej niepoślednich filozofów – takich

⁹⁴ Odpowiada im 99 imion Boga, wymienionych w Koranie; patrz: J. Danecki, *Podstawowe wiadomości o islamie*, dz. cyt., t. 2, s. 230-235.

⁹⁵ Na temat dogmatów islamu patrz m.in. J. Danecki, tamże, t. I, s. 109-129; A. Scarabel, *Islam*, Kraków 2004, s. 45-67.

⁹⁶ O jego przekonaniach wybitnie świadczą same tytuły jego najważniejszych prac: *Tahāfut al-falāsifa* (z arab. *Odrzucenie filozofów*, wzgl. *Negacja filozofów*) oraz *Ihya ʿulum ad-dīn* (*Ożywienie nauk teologicznych*). Warto wspomnieć, iż Al-Ġazālī atakował między innymi tezę o stworzeniu świata z konieczności, występując tym samym przeciwko Al-Farābiemu i Awicennie.

⁹⁷ Ibn Ḥaldūn, podobnie jak Al-Ġazālī, krytykował przedstawicieli *falsafy* (arabskich perypatetyków) z pozycji religijnych.

⁹⁸ Z tego powodu ich działalność można określić w gruncie rzeczy jako apologetyczną.

jak Al-Farābī, Awicenna czy Awerroes – oparte były przede wszystkim na myśli greckiej; zwłaszcza perypatetyckiej i neoplatońskiej, prezentującej własne schematy kosmogoniczne.

Według odziedziczonego po filozofii greckiej neoplatonizmu powstanie świata nie nastąpiło w wyniku wolnej kreacji Bożej, lecz w efekcie zaistnienia (koniecznych) związków przyczynowo-skutkowych, stanowiących po prostu element natury bytu. Jak wiadomo, Plotyn i jego kontynuatorzy za najwyższą zasadę bytu uznawali Jednię (Absolut). Utożsamienie Jedni (Absolutu) z Bogiem religii pozytywnych stanowiłoby znaczące nadużycie. Plotyńska Jednia nie tylko bowiem nie posiada żadnych atrybutów, lecz również nie charakteryzują jej akty woli; nie sposób zatem mówić o podmiotowym charakterze jej działania, o jej woli etc. Głoszona przez islam idea Boga – stwarzającego wszystko, co może istnieć i co istnieje – nie może być w żaden sposób utożsamiona z obecnym w niektórych tradycjach filozoficznych „pierwszym impulsem” czy też neoplatońską Jednią; powyższe stwierdzenie stosuje się również do tradycji filozofii islamskiej.

Islamic philosophy – creationism or emanationism?

Summary

The paper aims at presenting the relation between Islamic philosophy and Islamic theology especially with regard to cosmogony. It is certain that Islam strongly influenced philosophical reflection of Muslim Middle Ages. However the ideas of Al-Farabi, Avicenna or Averroes quite often were at variance with the principles of Islamic theology. Assimilation of Greek philosophy resulted, among other things, with the adoption of Plotinus' idea of emanation: the world's coming into existence is not the result of an act of God's free creation but the result of (necessary) casual

relations which are part of the nature of being. This idea openly opposes the Qu'ran which claims that the world has its Creator.

Bibliografia:

- Adamson P., *Before Essence and Existence: Al-Kindi's Conception of Being* [w:] "Journal of the History of Philosophy", 40.3 (2002).
- Al-Farābī, *Państwo doskonałe. Polityka*, Warszawa 1967.
- Al-Ġhazālī A.H., *Nisza światła*, Warszawa 1990.
- Al-Kindī, *Kitab al-kindifī al-falsafa al-ūlā* [w:] Abū Ridah (ed.), *Rasā'il al-kindī al-falsafiya*, Kair 1950, s. 81-162.
- Awicenna (Ibn Sīnā), *Metafizyka*, Warszawa 1973.
- Awicenna (Ibn Sīnā), *Księga wiedzy*, Warszawa 1974.
- Bielawski J., *Ibn Chaldun*, Warszawa 2000.
- Bieniek A., *Starożytność w myśli arabskiej*, Kraków 2003.
- Crombie A., *Nauka średniowieczna i początki nauki nowożytnej*, Warszawa 1960.
- Danecki J., *Gramatyka języka arabskiego*, Warszawa 2001.
- Danecki J. (red.), *Mahomet – mądrości Proroka (Hadisy)*, Warszawa 1993.
- Danecki J., *Podstawowe wiadomości o islamie*, Warszawa 2002.
- Farrukh U., *Al-Farabiyyan*, Bejrut 1944.
- Frank R., *Creation and the Cosmic System: Al-Ghazali and Avicenna*, Heidelberg 1992.
- Hauziński J., *Burzliwe dzieje kalifatu bagdadzkiego*, Warszawa – Kraków 1993.
- Hussain I., *Taḥīd i szirk. Monoteizm i politeizm*, Białystok 1999.
- Ibn al-'Arabī, *Księga o podróży nocnej do najbardziej szlachetnego miejsca*, Warszawa 1990.
- Ibn al-'Arabī, *Traktat o miłości*, Warszawa 1995.
- Ivry A.L., *Al-Kindi's Metaphysics*, Albany 1974.

- Koran, przekład Bielawskiego, Warszawa 1986.
- Janssens J., De Smet D. (red.), *Avicenna nad His Heritage: Acts of the International Colloquium, Leuven – Leuven-La Neuve September 8 – September 11*, Leuven 2002.
- Kołodziejczyk D., *Turcja*, Warszawa 2000.
- Kozłowska J. (red.), *Mahomet – o małżeństwie, kupcach i dobrym wychowaniu. Wybór hadisów*, Warszawa 1999.
- Kuksiewicz Z., *Awerroizm łaciński XIII wieku: nonkonformistyczny obraz świata i człowieka w średniowieczu*, Warszawa 1971.
- Kuksiewicz Z., *Zarys filozofii średniowiecznej: filozofia bizantyjska, krajów zakaukaskich, słowiańska, arabska i żydowska*, Warszawa 1986.
- Muhsin M., *Al-Farabi on Plato and Aristotle*, Nowy Jork 1962.
- Netton R., *Neoplatonism in Islamic Philosophy*, Routledge 1998.
- Plotyn, *Enneady*, Warszawa 1959.
- Sharif M., *A History of Muslim Philosophy – with Short Accounts of Other Disciplines and the Modern Renaissance in Muslim Lands*, Wiesbaden 1963.
- Stefaniuk T., *Islam, Zachód, wartości [w:] Islam i obywatelskość w Europie*, Górak-Sosonowska K., Kubicki P., Pędziwiatr K. (red.), Warszawa 2006, s. 48-63.
- Zajączkowski A. (red.), *Avicenna – Abu Ali Ibn Sina*, Warszawa 1953.