

Recenzja rozprawy doktorskiej mgr Issama Khirallaha
Responsability. Between Al-Jabri's Deconstruction of the Arabic-Islamic Tradition and Hans Jonas's Ethical Theory. Parallel and Discords.

Przedstawiona mi do oceny rozprawa doktorska porusza problem tak oryginalny jak ważny: Autor podejmuje się porównania kwestii odpowiedzialności w koncepcjach autorów z dwóch kręgów kulturowych: Hansa Jonasa, wybitnego filozofa niemieckiego zmarłego w 1993 roku, oraz Mohammada al-Jabri, marokańskiego profesora filozofii oraz znawcy literatury arabskiej, zmarłego w 2000 roku. Obydwaj uczeni czerpią z wartości swoich kultur: odpowiednio cywilizacji zachodniej oraz kultury arabsko-muzułmańskiej. Idąc za Jabrim mgr Khirallah stawia sobie pytania badawcze, jakie komponenty stanowią podstawę pojęcia odpowiedzialności w kulturze arabsko-muzułmańskiej, a także czy w ramach tej kultury odnajdziemy taki nurt intelektualny, który w swoim podejściu etycznym stawiał odpowiedzialność na pierwszym miejscu. Te pytania zestawia z kwestią odpowiedzialności w systemie Jonasa.

Praca, jakiej podjął się mgr Khirallah wymaga wiedzy zarówno z dziedziny filozofii zachodniej i jej podstaw, jak też znajomości kultury arabsko-muzułmańskiej, w szerokim ujęciu. Jednocześnie Autor stwierdza, że chociaż nie ma na celu dokonywania ogólnego i pogłębionego porównania między etyką zachodnią a muzułmańską, co byłoby trudne ze względu na mnogość postaw etycznych w jednej i drugiej myśli, to jednak w teorii Jonasa można znaleźć elementy pozwalające na szersze porównanie. Zgadzam się z tym założeniem, przekonana, że w przypadku stanowiącej przedmiot moich badań kultury arabsko-muzułmańskiej wszelkie próby sprowadzenia jej do jednej obowiązującej wykładni spływają jej odbiór. Z drugiej strony zaproponowane przez mgr Khirallaha porównanie traktuję jako swoiste ćwiczenie intelektualne, które jednak nie wydaje mi się do końca udane.

Praca ma przejrzystą konstrukcję, co uznaję za istotne, gdyż nie można w łatwy sposób dokonać porównania między myślą Jonasa i innych wybranych przez niego współczesnych filozofów, którzy kierowali się odmiennymi założeniami, a etyką arabsko-muzułmańską okresu klasycznego, opartą na całkowicie odmiennych założeniach, a przeanalizowaną przez Jabriego. Porównanie takie jest trudne do przeprowadzenia i nie wyczerpuje ani wszystkich aspektów tej kwestii, ani też nie pretenduje do poszerzonej analizy spotkania intelektualnego Zachód-Orient, z czego Autor rozsądnie zdaje sobie sprawę. Autor słusznie zauważa, że system muzułmański nie wypracował jednego spójnego pojęcia odpowiedzialności i należy je rekonstruować rozproszone po

różnych tradycjach składowych cywilizacji arabsko-muzułmańskiej, co nie ułatwia zadania.

Wskazuje to jako jedno z podobieństw do wieloelementowej i złożonej teorii Jonasa, jednak mam wątpliwości, czy stanowi to dostateczną podstawę do porównania.

Praca jest złożona z dwóch części: w pierwszej mgr Khirallah omawia muzulmańskie koncepcje odpowiedzialności powołując się na interpretację Jabriego, w drugiej z kolei koncentruje się nad teorią Jonasa. Części te poprzedza rozdział wstępny, zawierający ogólne uwagi na temat etyki odpowiedzialności. Autor omawia w nim po kolei: społeczno-ekonomiczny i środowiskowy aspekt związany z etyką. Jest to kwestia, która ostatnio stała się bardzo aktualna na fali dyskusji o ekologii i niszczeniu środowiska, a z pewnością nabierze jeszcze nowych aspektów w związku z pandemią – nie wątpię, że jest to wyzwanie dla etyki ogółem, a problemu odpowiedzialności szczególnie.

Autor dokonuje krótkiego przeglądu powiązanych ze sobą szkód, jakie środowisku zadaje rozwój gospodarczy. Niebagatelne miejsce zajmuje wśród nich głód i niedożywienie. Doktorant podkreśla, że częściowo są spowodowane siłami natury, w znacznej jednak części dążeniem do osiągnięcia jak największych zysków przez człowieka, zresztą, te procesy są wzajemnie powiązane. Do tego dochodzi ogromne zróżnicowanie w poziomach życia oraz skupianie większości kapitału w rękach niewielkiej grupy. Na stronie 24 Autor odwołuje się do „arabskiej wiosny”, twierdząc, że wyznaczyła ona klęskę sposobowi rządzenia, w którym osiąganie zysków przeważa nad prawami ludzkimi. Chociaż zasadniczo zgadzam się z tym wnioskiem i rozumiem, że nie jest to tematem pracy, to jednak szkoda, że Autor chociaż częściowo nie dopowiedział smutnej konkluzji: „arabska wiosna” przyniosła pewne zmiany w państwach arabskich, jednak nie tak wielkie i często sytuacja wróciła do punktu wyjścia. Tak się stało w Egipcie, gdzie po obaleniu Mubaraka najpierw władzę przejął rząd Braci Muzułmanów, obecnie rządzi wojskowy Al-Sissi; w Libii panuje kompletny chaos, w których dobrze sobie poczynają grupy dżihadystów, w Tunezji, miejscu wybuchu rewolucji, mimo bardzo liberalnej Konstytucji rośnie liczba sympatyków ruchów fundamentalistycznych, wielka grupa osób wyjechała też na dżihad do Syrii. Pokazuje to tylko złożoność sytuacji oraz niemożność zaproponowania łatwych rozwiązań, również na płaszczyźnie etycznej.

W dalszym ciągu Autor zauważa, że ekonomia wypracowała własne modele i wartości, niezależne od etyki filozoficznej. Te jednak zmieniają się w ostatnich czasach ze względu na warunki na całym świecie, gdzie pojawia się pojęcie zrównoważonego rozwoju, a także wypracowane przez ekonomię pojęcia odpowiedzialności. Kolejna część rozdziału wstępnego jest przeznaczona na rozważania etycznym pojęciem odpowiedzialności w filozofii, i stanowi wprowadzenie do szczegółowych analiz stanowiących temat rozprawy. Autor podkreśla kwestię, którą uznaję za bardzo ważną dla rozważań pojęcia odpowiedzialności w islamie, a mianowicie jej związek z wolną wolą. W dalszej kolejności prezentuje pięć wybranych współczesnych koncepcji odpowiedzialności: Levinasa,

Arendt, Sartre'a, Maxa Webera. Przedstawia je z krytycznego punktu widzenia, analizując założenia koncepcji poszczególnych twórców, a także podobieństwa i różnice w ich teoriach.

Trzon pracy stanowią dwie części, z których pierwsza, *The imprints of responsibility in the Arabic-Islamic Tradition through Al-Jabri's deconstruction of Turath*, stanowi przedmiot szczególnego zainteresowania recenzentki. Mgr Khirallah nie koncentruje się na prawnym punkcie widzenia, lecz stara się przedstawić te nurty intelektualne, które rozwinęły zespół pojęć związanych z odpowiedzialnością. Zgadzam się z uwagą, że w klasycznych koncepcjach muzułmańskich z trudem można się doszukać pojęcia odpowiedzialności analizowanego bezpośrednio, raczej wyłania się ono z innych pojęć. Autor rozprawy w swojej analizie idzie za paradygmatem zaprezentowanym przez Jabriego, przyjmując go jednak z niewielką dozą krytycyzmu. Ten marokański intelektualista wymienia pięć głównych tradycji, które w równorzędny sposób ukształtowały podstawy intelektualne cywilizacji arabsko-muzułmańskiej. Jest to jednoznaczne z odpowiedzią na pytanie o czy cywilizacja muzułmańska, jak twierdzą niektórzy, jest produktem związanym wyłącznie z religią, oraz o relacje społeczeństwo-jednostka, które wpłynęły na kształt całego systemu etycznego, a także pojęcia odpowiedzialności. Postawienie tych pytań jest w moim przekonaniu bardzo znaczące, gdyż uważam cywilizację arabsko-muzułmańską w całej jej złożoności za wytwór wielu różnych czynników, tak wewnętrznych, jak zewnętrznych, co jest zresztą nieodłącznym elementem procesów rozwoju cywilizacji oraz transferu kultury.

Doktorant rozpoczyna swoje rozważania od muzułmańskiego *kalamu*, teologii spekulatywnej, której przedstawiciele zasłynęli z rozważań nad wolną wolą oraz ogółem stosowaniem spekulacji intelektualnych do kwestii teologicznych. Omawia nurty mutazylitów, murdżytów oraz dżabrytów, które prezentowały odmienne stanowiska co do interpretacji wolnej woli. Wspomina także o aszarytach, nurcie wieńczącym *kalam*, którego przedstawiciele zajmowali stanowisko łagodzące radykalizm poprzedników. W tych rozważaniach zabrakło mi ogólnego wprowadzenia, czym był muzułmański *kalam* i jakie były jego relacje z *falsafą*. Ponieważ Autor przedstawia interpretację tej kwestii idąc za Jabrim, nie wiem, czy mój zarzut dotyczy myśli Jabriego, czy też interpretacji mgr Khirallah, jednak w opisie *kalamu* zabrakło mi pewnej systematyzacji, zwłaszcza że podejście do kwestii odpowiedzialności da się w tym nurcie prześledzić z punktu widzenia jego rozwoju. Rozważania nad wolną wolą wyszły od dysput politycznych i kwestii odpowiedzialności za popełnione czyny w odniesieniu do kalifa Utmana. Tę kwestię podjął w pierwszej kolejności murdżyzm już pod koniec VII wieku, głosząc konieczność powstrzymania się od osądu w sprawach dotyczących przeszłości – stąd koncepcja *irğā'*, czyli pozycji „zawieszenia” w osądzie czynów, początkowo głównie w odniesieniu do władców. Miało to wyraźny wydźwięk polityczny – czy grzesznik może nadal pozostawać imamem? Mgr Khirallah pisze o problemie politycznej odpowiedzialności i pozycji imama w kontekście mutazylitów i oczywiście, te rozważania są

ślusne, jednak warto podkreślić, że pojawiły się one wcześniej, u murdżyitów właśnie, w szcążtkowym kalamie bez odniesienia do filozofii greckiej, która w owym czasie nie była jeszcze znana muzułmanom. Pierwszym znanym traktatem, w którym pojawiły się takie przekonania jest *Kitāb al-irğā*, którego autor, Al-Ḥasan Ibn Muḥammad, zaleca powstrzymanie się przed radykalną oceną postępowania pierwszych kalifów. Dopiero w późniejszym murdżyizmie, a przede wszystkim u Abū Ḥānify w VIII w. koncepcja odłożenia oceny czynów nabrała posmaku czysto teologicznego i zaczęła dotyczyć popełniania grzechów innego typu i odpowiedzialności za nie. On też zasłynął pojęciem „zbląkanego wiernego” (*mu'min dāll*), którego nie można osądzać za życia. W jego rozważaniach znalazła się też podjęta później przez mutazylitów zasada *al-amr bi-al-ma'ruf wa-an-nahy an al-munkar*. W podsumowaniu tego rozdziału (s. 65/66) Autor wspomina, że mutazylickie rozważania nad odpowiedzialnością silnie dotyczyły kwestii politycznych, co jest, oczywiście, ślusne, jednak uznaję, że należy traktować to szerzej – *kalam* ogólnie jeszcze przed mutazylitami wyszedł od dysputy nad kwestiami politycznymi (murdżyizm) i nad pojęciem odpowiedzialności w kontekście władzy.

W rozważaniach mgr Khirallaha zabrakło mi też szerszej wzmianki o nurcie kadaryckim (*qadariyya*), zwłaszcza w opozycji do dżahmitów, a także dżabrytów. Członkowie tego niejednolitego nurtu, rozwijającego się od końca VII do IX wieku, byli zwolennikami wolnej woli, zgodnie z informacjami przekazywanymi w traktatach herezjograficznych, pierwszymi w islamie, określanymi jako ci, którzy negują *qadar* (predestynację).

W podrozdziale dotyczącym aszarytów została omówiona teoria *kasbu*, „nabywania” uczynków. Jednak zwracam uwagę, że teoria ta powstała już w pre-aszaryckim kalamie, przy okazji rozważań dotyczących tego, że nieskończenie dobry Bóg nie chce zła. Najprawdopodobniej pierwszym, którym użył pojęcia *kasbu* w odniesieniu do ludzkiego działania był mutazylita Ḍirār Ibn Amr, a po nim An-Nağğār.

Rozdział II jest poświęcony zarysowaniu pojęcia odpowiedzialności w islamie poprzez paradygmat Jabriego. Doktorant omawia w nim próbę odpowiedzi na główne pytanie badawcze Jabriego: dlaczego w przeciwieństwie do świata zachodniego świat islamu nie uczynił kroku w stronę demokratyzacji i postępu? Wywód jest jasny i podkreśla najistotniejsze punkty paradygmatu Jabriego, również w odniesieniu do innych współczesnych intelektualistów muzułmańskich, którzy niejednokrotnie nawołują do zerwania z *turat*, muzułmańskim dziedzictwem, na rzecz zachodnich wartości. Jabri uznaje dziedzictwo za wartościowe, co wydaje mi się ślusne, gdyż całkowite odejście od wartości wypracowanych w złożonym procesie kształtowania się cywilizacji arabsko-muzułmańskiej uważam za tyle niemożliwe, co szkodliwe, gdyż prowadzące do utraty tożsamości cywilizacyjnej. Zarówno Jabri, jak i za nim Doktorant podkreślają niezwykle istotne znaczenie powiązania religii i polityki: posłuszeństwo władcy jest równoznaczne z posłuszeństwem Bogu, a

złożony układ posłuszeństwo-wolna wola-odpowiedzialność był w znacznym stopniu zależny od przekonania, że nie ma podziału na sferę sacrum i profanum – wszystko jest święte, jako płynące od Boga. Jabri uznaje, że posłuszeństwo wobec władcy jest obce podejściu koranicznemu, a wynika z przyjęcia koncepcji perskich, które zainspirowały despotyzm. Teza ta, którą przyjmuje też Doktorant, jest po wielokroć podkreślana w pracy. Wpływami perskimi tłumaczy się też pozwolenie na władze despotyczną. Uważam ją za kontrowersyjną, stronnictwą i niedostatecznie uzasadnioną poza ogólnikami, co stanowi dla mnie wadę pracy.

W dalszej kolejności Doktorant przedstawia rozważania Jabriego na temat *turat*, zwracając uwagę, że poczucie odpowiedzialności zostało osłabione przez wprowadzenie takich pojęć jak Boże orędownictwo, doktryna predestynacji, poleganie na Bożej sprawiedliwości, a także posłuszeństwo. Zespół czynników doprowadził do legalizacji tyranii oraz ślepego posłuszeństwa wobec władcy, uznawanego za namiestnika Boga/Proroka na ziemi. Należy tu jednak zauważyć, że tradycja arabsko-muzułmańska zawsze była daleka od jednolitości i spójności. Z pewnością można w niej znaleźć cechy wspólne, przynależne do nurtu większościowego, jednak nie ma dzisiaj pewności, na ile odzwierciedlało to stan faktyczny, a na ile wynika z naszego współczesnego odbioru i interpretacji tych odległych czasów. Islam nigdy nie był religią jednolitą, zawsze przeplatały się w nim różne nurty i ideologie.

Następnie mgr Khirallah odnosi się do trudnego do przekładu i interpretacji pojęcia *fitra*. Szkoda, że operując trudnymi, bardzo złożonymi i różnie interpretowanymi pojęciami z zakresu klasycznej teologii muzulmańskiej doktorant w ogóle nie powołuje się na dwie tak podstawowe pozycje jak *Encyclopaedia of Islam* oraz *Encyclopaedia of the Qur'an*. W nich bowiem znalazło się najbardziej wszechstronne, naukowe wyjaśnienie znaczenia tych terminów, uwzględniające najbardziej złożone aspekty i różne interpretacje. Myślę, że byłoby to dobrym uzupełnieniem przy okazji rozważań nad trudnymi terminami, dawałoby szerszą perspektywę niż tylko pojedyncze interpretacje, a gdyby informacje te zamieścić w przypisach, nie musiałby to przerywać głównego toku wywodu.

Jabri i mgr Khirallah podkreślają znaczenie pojęcia wolności w Koranie. Uważam to za dyskusyjne, w przypadku wolnego wyboru religii należy jednak zauważyć, że chociaż Koran pozwala na jej wybór, to jednak dotyczy to religii monoteistycznych. Znalazły się w nim liczne wersety zdecydowanie potępiające politeistów, co jednak wskazuje na to, że wolność w wyborze religii funkcjonowała w pewnym ograniczonym zakresie. Podobnie można dostrzec wyraźny rozdźwięk między z jednej strony stwierdzeniem: „Czyńcie, co chcecie”, z drugiej zaś karami nałożonymi za występki zwane *ḥudūd*, np. za zinę. Sprawy nie ułatwia istnienie w Koranie dużej liczby wersetów dwuznacznych, co zresztą dało podstawę do licznych nadinterpretacji i manipulacji. Szczególnie celowali w tym muzulmańscy teologowie i znawcy prawa, co doktorant podkreśla (s. 89-90). Nie jestem zatem przekonana co do tak silnie podkreślanej wolności człowieka w Koranie, którą

zarówno Jabri, jak i za nim Doktorant uznają za wyjątkową cechę Koranu. Te fragmenty, w których jest mowa o wolności są zrównoważone fragmentami, w których mówi się o całkowitym podporządkowaniu człowieka Bogu, które Doktorant pomija. Mam też wątpliwości, czy posłuszeństwo jest produktem jedynie importowanym z cywilizacji perskiej.

Rozdział III został poświęcony bardzo szczegółnemu zjawisku w kulturze arabsko-muzułmańskiej, jakim jest sufizm, muzulmański mistycyzm. Jest to, moim zdaniem, jeden z bardzo ważnych elementów cywilizacji arabsko-muzułmańskiej, a także nieodłączny składnik muzulmańskiej religijności, często jednakowoż traktowany przez przeważającą ortodoksję jak zagrożenie. Mgr Khirallah omawia podejście Jabriego do sufizmu. Uczony ten uznaje, że propaguje on negatywne wartości i krytykuje go w sposób zasadniczy. Nie zgadzam się z tą krytyką, ma ona wiele słabych punktów, a negatywne podejście Jabriego do sufizmu wynika z jego głównego przekonania, że obca (perska) tradycja była rodzajem konspiracji mającej osłabić czysto muzulmańskiego ducha, co jest równie naiwne jak przekonanie Irańczyków, że islam to konspiracja, która zniszczyła wspaniałą starą perską kulturę, rozpoczynając „wieki milczenia i ciemności”. W tym rozdziale pada wiele krytycznych słów pod adresem sufizmu, a mgr Khirallah kończy go generalizującą konkluzją, że sufizm przyczynił się do osłabienia poczucia wolności oraz odpowiedzialności, wskazuje, że sufi nie interesują się życiem doczesnym oraz polityką, zatem biernie się jej podporządkowują, interesują się też jedynie zbawieniem, zamiast wprowadzać innowacje i kreatywność. Dowodzenie tej tezy budzi moje wątpliwości. Mistycyzm muzulmański jest zjawiskiem kompleksowym i złożonym, obejmuje wiele stuleci, ogromny obszar, bardzo wiele postaw. Ponadto jest zjawiskiem, na temat którego istnieje potężna literatura badawcza, analizująca zarówno aspekty mistycyzmu filozoficznego, jak i tarikackiego. Nie jest łatwo o uogólnienia, gdyż niosą one niebezpieczeństwo spłylenia tego zjawiska. Odnoszę wrażenie, że doktorant idąc za Jabrim przyjął jego punkt widzenia i nie pokusił się o szerszą analizę zjawiska, lecz dobrał zupełnie szczątkowe i wybiórcze odwołania, zarówno do literatury źródłowej, jak i literatury naukowej, aby udowodnić z góry przyjętą tezę. Pisząc o braku zainteresowania członków *tariq* życiem politycznym zupełnie pomija tak istotne zjawisko jak *tariqi* na Kaukazie lub w państwach Afryki Czarnej, gdzie *tariqa* jest ściśle związana z życiem politycznym, wręcz je kreuje, a np. w Senegalu cała religijność muzulmańska opiera się na przynależności do *tariqi*, która organizuje też życie gospodarcze. Najbardziej uderzające przykłady dotyczą wprawdzie świata pozaarabskiego, ale Doktorant w swojej dysertacji podkreśla, że przedmiotem jego zainteresowania jest świat arabsko-muzułmański. Przynależność do *tariq* we współczesnym świecie islamu nie musi polegać na wycofaniu i izolacji, lecz może też być równoległa z czynnym i aktywnym udziałem w życiu zawodowym, politycznym i społecznym. W najnowszej literaturze badawczej sporo pisze się o zaangażowaniu przywódców sufickich w życie i wydarzenia polityczne po np. „arabskiej wiosnie”, i nie tylko, a przywódcy bractw sufickich w

ostatnich latach nawołują do zaangażowania w życie polityczne i gospodarcze. Najnowsza pozycja na ten temat to, np. *Modern Sufis and the State. The Politics of Islam in South Asia and Beyond*, red. K. Pratt Ewing, R.R. Corbett (Columbia University Press 2020). Ukazała się kilka miesięcy temu, więc jest oczywiste, że Doktorat nie miał do niej dostępu, jednak odwołuje się do stanu wcześniejszych badań, od dawna już prowadzonych. Doktorat, podobnie jak Jabri, tego aspektu sufizmu w ogóle nie zauważa i w żaden sposób się do niego nie odnosi, nawet polemicznie. Czwarty rozdział został poświęcony kluczowym pojęciom z Koranu i hadisów, odnoszących się do odpowiedzialności. Są to takie pojęcia jak *hilāfa*, *amana*, stworzenie, rozliczanie się przed Bogiem. Zgadza się z twierdzeniem, że w islamie istnieje ścisła korelacja między etyką a aktami wiary. Każdy akt pobożności, oprócz tego, że jest obowiązkiem, ma zapewniać nieustanną łączność z Bogiem. Ponadto Koran wyraźnie podkreśla zarówno indywidualną odpowiedzialność człowieka za jego czyny przed Bogiem, jak i odpowiedzialność władców za postępowanie swoich podwładnych. Jest to ściśle powiązane z komfortem życia doczesnego, ale także z kwestiami zbawienia. Słusznie też podkreślono, że Pismo przekonuje ludzi do zgodnego z wolą Boga życia zarówno poprzez wzywianie, jak zastraszanie. Autor omawia również przykłady odpowiedzialności w hadisach. Przy tej okazji zabrakło mi choćby krótkiej wzmianki, czym są hadisy, zwłaszcza w stosunku do Koranu, bo z faktu, że wie to Autor, jak i recenzentka, nie wynika, że każdy czytelnik musi mieć orientację w podstawowych kwestiach islamu.

Doktorant omawia różne typy odpowiedzialności wynikające z hadisów, zwraca też uwagę, że ciało i dusza człowieka są darem Boga, zatem ten pierwszy musi o nie dbać. Doktorant wspomina także w długim wywodzie o nakazie odpowiedzialności za naturę, zakazie nadmiernej eksploatacji oraz niszczenia środowiska, konieczności zachowania środowiska dla przyszłych pokoleń itp. Może to zaskakiwać zważywszy na fakt, że państwa muzułmańskie nie słyną z dbałości o ekologię lub środowisko, wręcz przeciwnie. Szkoda, że Doktorant nie zrównoważył tego wywodu podobną refleksją, podkreślającą, jak daleko mają się niekiedy Boże zalecenia od czysto ziemskiej ich realizacji, czego stosunek do środowiska jest jednym z najbardziej ewidentnych przykładów. Na marginesie, w kwestii stosunku islamu do środowiska warto odwołać się do Seyyeda Hosseina Nasra, wybitnego muzułmańskiego filozofa, który wielokrotnie podejmował w swoich pracach temat ekologii, związku islamu ze środowiskiem, a także odpowiedzialności człowieka za środowisko itp. Jego koncepcje są już przedmiotem opracowań naukowych.

Następnie doktorant podejmuje kwestię tego, jak Pismo poleca traktować wrogów islamu. Przytoczonych zostaje kilka wersetów, jednak stwierdzam, że autor pomija te najbardziej kontrowersyjne, np. 2: 190-195. „... I zabijacie ich, gdziekolwiek ich spotkacie, i wypędzajcie ich, skąd oni was wypędzili”, czy też przede wszystkim wersety z sury 9 Skrucza 1-12, 9-29. Walka z wrogami, przede wszystkim politeistami, w Koranie, tzw. *dżihad* oraz *qiṭāl*, to problemy złożone,

niepoddające się prostej analizie i długo by można w tej kwestii dyskutować. Nawet w pisanych od IX wieku komentarzach koranicznych liczne poświęcone walce wersety były bardzo różnie interpretowane, a rozwój tych pojęć opisuje np. E. Landau-Tasserón w *Encyclopaedia of the Qur'ān*. Stosunek muzułmanów do wrogów, zarówno w Pismach, jak i w traktach *fiqhu* (np. u takich autorów, jak Al-Fazārī w *Kitāb al-ġihād*, Al-Mubāraq również w *Kitāb al-ġihād lub Aš-Šaybānī w Kitāb al-siyar*) był o wiele bardziej złożony niż sugeruje to Autor na s. 119.

Kolejny podrozdział został poświęcony *fiqhowi* – muzułmańskiej jurysprudencji. Znów, dla większej jasności, dobrze byłoby podać, na czym polega zasadnicza różnica między szari'atem a *fiqhem*, jak również zaznaczyć, że *fiqh* muzułmański obejmuje cztery główne mazhaby, szkoły prawne, które powstały w VIII/IX wieku, lecz przetrwały do teraz, a interpretacja poszczególnych kwestii może się w nich niekiedy znacząco różnić, chociaż oparte są na tych samych zasadach ogólnych, które wylicza Doktorant.

Kolejny punkt zainteresowania Doktoranta za Jabrim to kultura przedmuzułmańskiej Arabii, z takimi cechami charakterystycznymi jak *muruwwa* i *futuwwa*. Doktorant słusznie zauważa, że wiele cech charakterystycznych dla społeczeństwa przedmuzułmańskiego zostało włączonych do kultury arabsko-muzułmańskiej jako jej nieodłączne składowe, odgrywają one znaczącą rolę także dzisiaj, kiedy odwołanie do „beduińskości” jest wyraźnie widoczne w państwach Zatoki, lecz nie tylko. Te cechy to *muruwwa*, czyli zestaw cnót beduińskich, oraz związana z nią *futuwwa* – zestaw cnot rycerskich. Nie były warunkowane religijnie, lecz społecznie, i niosły w sobie pojęcie odpowiedzialności. Nie podzielam przekonania Jabriego, że *muruwwa* jest cechą czysto arabską i charakterystyczną dla kultury arabskiej jedynie, gdyż podobne zestawy cech są charakterystyczne dla kodeksów plemiennych różnych kultur, wymuszone w znacznej mierze przez warunki i organizację życia w strukturach plemiennych. Trudno też nie zauważyć naiwności w rozumowaniu Jabriego, który stara się wykazać, że *muruwwa* to cecha czysto arabska poprzez odwołanie się do „wielu starych tekstów religijnych” (s. 127), chociaż mamy jedynie odniesienie do Abu Hasana al-Mawardiiego, który był *faqihem* i żył na przełomie X i XI wieku, kiedy kalifat zaczął już podupadać jako zwarta jednostka organizacyjna. Liczne wzmianki dotyczące *muruwwy* pojawiają się w poezji staroarabskiej oraz tekstach prozą, tzw. *ayyam al-Arab*, które opisują czasy przedmuzułmańskie, a spisane zostały w IX wieku, kiedy też w kulturze muzułmańskiej nastąpiło przejście od oralności do tekstualności. Te „stare teksty religijne”, pisane dużo później, opisują zatem jedynie wyobrażenie owej cechy i jej znaczenia dla kultury arabsko-muzułmańskiej, przyjęte w późniejszych czasach, gdyż na temat okresu przedmuzułmańskiego nasze źródła są nader skąpe. Nie kwestionuję bynajmniej znaczenia *muruwwy*, jednak dowodziłabym go inaczej niż czyni do Jabri, i szkoda, że Doktorant bardziej krytycznie się nie odnosi do jego metody, a jedynie ją relacjonuje.

Rozdział V to analiza pojęcia odpowiedzialności w tekstach filozofów muzułmańskich z nurtu *falsafy*, czyli filozofii inspirującej się grecką. Doktorant twierdzi, że ci filozofowie, którzy bronili wolnej woli człowieka oraz ograniczali Bożą wszechmoc, przyczynili się zarazem do wzmocnienia odpowiedzialności w ummie, i *vice versa*. Zgadza się z tym wnioskiem, jak również z tym, że z braku bezpośredniej dyskusji o odpowiedzialności należy przeanalizować poglądy *falasifa* w kwestii wolnej woli. Następnie mgr Khirallah dokonuje przeglądu wyboru najbardziej znanych *falasifa*: od Al-Kindiego, do Ibn Rušda i Ibn Sīny. Prezentacja jest przeprowadzona dobrze, autor odwołuje się do analiz w istniejącej literaturze przedmiotu. Z pewnością można by wskazać więcej i nowszych opracowań na opisywane tematy, gdyż *falsafa* muzułmańska jest cały czas ważnym punktem zainteresowania badaczy, jednak ogólnie dobrana literatura nie budzi zastrzeżeń. Kwestia odpowiedzialności w powiązaniu z wolną wolą jest przedstawiona klarownie. Za interesujący punkt uważam też włączenie do rozważań za Jabrim, nurtu „medycznego”, reprezentowanego przez Al-Raziego oraz Ibn al-Haytāma. Ci twórcy bowiem w centrum swojego systemu etycznego stawiali jednostkę, wykluczając wszelką tyranie. Autor analizuje koncepcję „państwa doskonałego”, przedstawioną przez Al-Farabiego, powtarzając, że jego myśl została wypaczona przez wpływy perskie, w których Jabri dopatruje się źródła wszelkiego zła dotyczącego cywilizację arabsko-muzułmańską.

W dalszej kolejności omówieni zostali filozofowie z muzułmańskiej Andaluzji, Ibn Bağğa oraz Ibn Rušd. Obydwaj ci filozofowie podkreślali rolę jednostki oraz jej zdolności intelektualnych w zdobyciu wiedzy filozoficznej oraz osiągnięciu indywidualnego szczęścia. Wydaje mi się to szczególnie istotne w przypadku Ibn Rušda, wolnomysliciela oraz wielkiego muzułmańskiego arystotelika, który nade wszystko cenił walory rozumowe, jak wynika niezbitnie z jego traktatu *Faṣl al-maqal*. Jak słusznie zauważa Doktorant za Houranim, Ibn Rušd nie stworzył zwartego systemu filozoficznego, również etycznego, a jego koncepcje są rozproszone w wielu traktatach, przede wszystkim w licznych komentarzach do dzieł Arystotelesa. Jednak jest to wystarczające do rekonstrukcji jego systemu etycznego, wychwalającego obiektywizm, spekulacje intelektualne i możliwość posługiwania się *burhan*, dowodzeniem. Za Houranim mgr Khirallah wyjaśnia polemikę Ibn Rušda z aszarytami z nurtu kalamowego, podnoszącymi wartość subiektywizmu, odwołując się do problemu stworzenia przez Boga zła. Ibn Rušd rozwiązał tę kwestię, jak nieskończenie dobry Bóg może stworzyć zło, przypisując jego stworzenie materii. Doktorant omawia jego poglądy z odniesieniem do kalamu, w sposób logiczny i interesujący.

W ostatniej kolejności Doktorant analizuje poglądy Ibn Sīny, dla którego filozofia polityki nie była punktem szczególnego zainteresowania. Wyjaśnia, jak ten filozof pochodzenia perskiego obszedł się z kwestią wolnej woli poprzez teorię emanacji, uznając, że człowiek jest elementem w obszernym Bożym planie i jako taki zależy od Jego woli. Jednocześnie Bóg nie jest stwórcą złych

czynów, gdyż te powstały przypadkowo. Tak poglądy Ibn Sīny podkreślające determinizm przywodzą na myśl mutakallimów z nurt dżahmickiego, którym brakowało, rzecz jasna, wyrafinowania filozoficznego Ibn Sīny. Wyjaśniono także, jakie konsekwencje miał determinizm Awicenny dla jego eschatologii.

Druga część pracy jest poświęcona koncepcji wolnej woli u Jonasa. Doktorant analizuje jej podstawy, konsekwencje i założenia, aby w dalszej kolejności zestawić je z częścią aspektów z tradycji arabsko-muzułmańskiej. Ponieważ recenzentka nie jest specjalistką od tej filozofii, ograniczam się do stwierdzenia, że wywód uznaję za potoczny i w zorganizowany sposób wyjaśniający najważniejsze aspekty stosunku Jonasa do odpowiedzialności.

Rozdział IV dysertacji podejmuje zestawienie teorii odpowiedzialności Jonasa z koncepcjami arabsko-muzułmańskimi, wskazując na podobieństwa, zbieżności i różnice. Doktorant wyjaśnia, że kryterium wyboru Jonasa do porównania z koncepcjami muzulmańskimi była rola, jaką zajmuje u niego religia. W jednym i drugim przypadku religijność odgrywa istotne znaczenie w omawianych koncepcjach. Wśród elementów zbliżających teorię Jonasa do koncepcji muzulmańskich autor wymienia: odwołanie się do metafizyki, ascetyzm, obawę przed katastrofą i chaosem (*fitna*), wartości etycznego obiektywizmu, rola przypisana teodycei, przyczynowości oraz kwestii Bożej wszechmocy. Warto jednak zwrócić uwagę na punkt, którego zresztą Doktorant wydaje się być świadomy: w takim porównaniu mamy z jednej strony Jonasa, pojedynczego uczonego, z drugiej zaś spektrum zróżnicowanej i bogatej kultury arabsko-muzułmańskiej. Zestawienie koncepcji Jonasa i Jabriego, dwóch współczesnych intelektualistów z różnych kręgów kulturowych, byłoby interesujące, jednak przez znaczną część wywodu miałam wrażenie opisu kwestii odpowiedzialności w układzie Jonas *versus* kultura arabsko-muzułmańska, co nie do końca mnie przekonuje i nie potrafiłam znaleźć w uzasadnieniu Doktoranta mocnego argumentu za przeprowadzeniem takiego porównania. Autor podkreśla w kilku przypadkach, że chodzi o „mainstream” tradycji islamu, jednak należy mieć świadomość, że niemal zawsze można znaleźć w islamie tradycje sprzeczne czy polemiczne, różne punkty widzenia itp. Mgr Khirallah zaznacza, że przedstawia paradygmat Jabriego, jednak wydaje się, że Doktorant utożsamia się w myślą zaprezentowaną przez Jabriego i podchodzi do niej z niewielką dozą krytycyzmu, co uważam za wadę pracy.

Istotny wydaje mi się podrozdział zawierający rozważania na temat przyszłych założeń odpowiedzialności w myśli arabsko-muzułmańskiej. Doktorant uznaje, że odpowiedzialność powinna stać się centralną wartością przyszłego systemu etycznego społeczności arabsko-muzułmańskiej. Odwołuje się do użycia paradygmatu Jonasa, uznając, że jest on bliski myśleniu w kulturze arabsko-muzułmańskiej.

Podsumowując, pracę oceniam pozytywnie, jako eksperyment intelektualny, nawet jeśli nie przekonało mnie zaproponowane porównanie. Doceniam jednak odwagę Autora w odniesieniu paradygmatu myśli z filozofii zachodniej do kształtowania etyki cywilizacji arabsko-muzułmańskiej. Autor wykazał się bardzo dobrą orientacją w myśli zarówno zachodniej, jak i klasycznej arabskiej, praca jest napisana w sposób logiczny i uporządkowany. Nie zgadzam się, co prawda, z kilkoma punktami teorii Jabriego, które Doktorant podtrzymuje, o czym pisałam wyżej, jednak nie wpływa to na ogólną ocenę pracy. Za jej walor uważam podjęcie teorii Jabriego, autora niedostatecznie znanego w kulturze zachodniej, samodzielną koncepcję, odwagę w wybraniu niełatwej drogi niestereotypowego porównania, ciekawą refleksję nad przyszłością myśli arabsko-muzułmańskiej. Taka refleksja jest niezwykle potrzebna w dzisiejszej kondycji intelektualnej państw islamu. Ponadto, doceniam zaproponowaną przez Autora dyskusję i namysł nad wartościami cywilizacji arabsko-muzułmańskiej. Jedynie bowiem z konstruktywnej dyskusji może się narodzić nowa, cenna wartość, zwłaszcza w sytuacji, w której pewne kręgi w świecie islamu uznają, że jest ona niepotrzebna, a nawet szkodliwa. Fakt, że przedstawiłam uwagi krytyczne oraz polemiczne oznacza, że praca spełnia swoje zadanie, pobudza do dyskusji. Dlatego zwracam się do Rady Dyscypliny Naukowej o dopuszczenie mgr Issama Khirallaha do dalszych procedur postępowania doktorskiego.

Barbara Węgr

Pachwias