

DAMIAN KOKOĆ

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu
Katedra Religioznawstwa i Badań Porównawczych
e-mail: kokoc.damian@gmail.com

Islam a sekularyzacja. Kilka uwag historycznych

Abstract. *Secularization is a phenomenon which is mainly considered from the European point of view. As Europeans we used to think that separation of religious authority and civil authority is something natural and universal. But we often forget that this is unique on a global scale and quite new in human history. One of the controversial issues in the modern study of Islam is whether Islam is subject to secularization. There are many doubts whether one can answer this question positively. One of the obstacles which causes difficulties in the formation of the idea of secular state in Islam is lack of distinction between the sacred and the profane. The goal of this paper is to indicate the two intellectual phenomena in Muslim culture, which can constitute a theoretical base for the idea of secularization. The first is Averroes' conception of autonomy of theology and philosophy, the other is Al-Ghazali's theory of delegation of authority.*

Keywords: *islam, secularization, secular state, religious authority, delegation of authority*

Wstęp

Gdy podejmujemy rozważania nad zagadnieniem sekularyzacji¹, przeważnie rozpatrujemy je z europocentrycznego punktu widzenia. Jako Europejczycy przywykliśmy i uznaliśmy za normę fakt, że instytucje kościelne i państwowe są

¹ W artykule tym pominę szczegółową analizę zjawiska sekularyzacji i sekularyzmu. Przez sekularyzację rozumieć będę procesy polegające na rozdzieleniu sfery *sacrum* i religii od sfery świeckiej, w różnych aspektach życia człowieka – osobistego, politycznego czy kulturowego. Natomiast pojęciem sekularyzmu będę się posługiwał dla określenia koncepcji, które postulują sekularyzację. Zainteresowanych pogłębianymi dociekaniem nad powyższym zjawiskiem

od siebie rozdzielone i niezależne. Bardzo często, zwłaszcza w powszechnym odbiorze sekularyzacji, mamy tendencję do postrzegania tego zjawiska i związanej z nim koncepcji państwa świeckiego za coś naturalnego i coś, co funkcjonowało w Europie od wielu wieków. Jednak jak wskazują badacze sekularyzacji, jest to fenomen nie tylko wyjątkowy, jeśli chodzi o skalę globalną, ale również stosunkowo młody. Mark Lilla podkreśla, że początków myśli sekularnej należy doszukiwać się dopiero w pismach Thomasa Hobbesa, a zwłaszcza w jego *Lewiatanie*² – traktacie wydanym po raz pierwszy w 1651 r., co oznacza, że koncepcja państwa świeckiego ma niespełna 400 lat. Nie można również zapomnieć, że powstaniu tego rodzaju wizji państwa towarzyszyło wiele krwawych wydarzeń, takich jak wojna trzydziestoletnia, rewolucja w Anglii czy Wielka Rewolucja Francuska.

Zdaniem M. Lilly przed wykształceniem się myśli sekularnej na gruncie filozofii europejskiej dominowało coś, co określa on mianem „sakralnego węzła”³, który łączył ze sobą Boga, człowieka i świat. Natomiast teoretycy sekularyzmu zaczęli postulować „wielką separację”, która miała polegać na rozdzieleniu od siebie sfery *sacrum* i *profanum*. Jako istotne elementy, które przyczyniły się do owej „wielkiej separacji”, można wskazać dwa zjawiska: wykształcenie się i ugruntowanie w myśli europejskiej świadomości, że filozofia (a co za tym idzie i nauka) jest dziedziną autonomiczną względem teologii czy też religii oraz rozdzielenie od siebie władzy świeckiej i władzy religijnej. Pierwsze z nich zaowocowało „rozdzieleniem Boga i świata” oraz doprowadziło do tego, że na gruncie nauki obowiązuje naturalizm metodologiczny, który oznacza, że wszechświat i zachodzące w nim zjawiska wyjaśniamy bez odwoływania się do sił transcendentnych czy ponadnaturalnych, a poszukujemy wyjaśnień naturalnych⁴. Natomiast autonomizacja władzy świeckiej i religijnej może być odczytywana jako „odseparowanie” Boga od człowieka, głównie w wymiarze politycznym, ale także obyczajowym czy etycznym. Zaowocowało to tym, że władza świecka nie była już legitymizowana religijnie, przywódca nie był postrzegany jako obrońca wiary oraz poddani nie musieli podporządkowywać się normom moralnym religii, którą wyznawał władca.

Jednym z elementów współczesnych rozważań nad islamem jest kwestia, na ile religia ta umożliwiła sekularyzację i wykształcenie się państwa świeckiego. Wątpliwości co do możliwości udzielenia pozytywnej odpowiedzi na to pytanie są do pewnego stopnia uzasadnione. W przypadku islamu istotną przeszkodą dla

odsylam do: J. Iwanicki, *Procesy sekularyzacyjne a filozofia sekularna i postsekularna. Tradycje i współczesność*, Wyd. Naukowe WNS UAM, Poznań 2014.

² M. Lilla, *Bezsilny Bóg. Religia, polityka i nowoczesny Zachód*, W.A.B., Warszawa 2009.

³ M. Lilla posługuje się pojęciem *divine nexus*, ale tłumacz polskiego wydania zdecydował się przetłumaczyć słowo „divine” nie jako „boski”, ale „sakralny”, gdyż jego zdaniem, lepiej oddaje ono sens, w jakim M. Lilla używa tego określenia. Zob. *ibidem*, s. 27.

⁴ Zob. M. Heller, *Ostateczne wyjaśnianie wszechświata*, Universitas, Kraków 2008; M. Heller, T. Pabian, *Stworzenie i początek wszechświata*, Copernicus Center Press, Kraków 2014; J.C. Polkinghorne, *Nauka i stworzenie. Poszukiwanie zrozumienia*, WAM, Kraków 2008.

wykształcenia się koncepcji, w której rzeczywistość podzielona jest na sferę *sacrum* i *profanum*, jest silnie zakorzeniona wśród muzułmanów tendencja do postrzegania wszystkiego, co istnieje, w kategoriach jedności. Według wyznawców tej religii, cały wszechświat oraz prawa, które nim rządzą, zostały stworzone przez Boga, dlatego też mają one wymiar sakralny⁵.

Celem niniejszego artykułu jest wskazanie na dwa zjawiska intelektualne w kulturze arabsko-muzułmańskiej, które pomimo wydawałoby się istotowego powiązania tego, co boskie, z tym, co świeckie, stanowią teoretyczną podbudowę dla wyróżnionych przeze mnie wyżej dwóch elementów umożliwiających „wielką separację”. Wykształciły się one w okresie średniowiecza, czyli w czasie, gdy podobne koncepcje zaczęły kiełkować wśród łacinników. Co ciekawe, ich autorami byli dwaj najwięksi antagoniści w historii filozofii muzułmańskiej: Awerroes i Abū Hāmid al-Ġazālī. Pierwszy z nich bronił i podkreślał konieczność autonomii namysłu filozoficznego względem teologii, natomiast drugi opracował teorię polityczną, w której uzasadniał konieczność przekazania części uprawnień i władzy kalifa sułtanowi.

1. Relacja między filozofią a religią według Awerroesa

Awerroes zaliczany jest do najwybitniejszych filozofów okresu średniowiecza. Zasłynął głównie jako komentator pism Arystotelesa, ale był także autorem ważnej w historii filozofii teorii intelektu⁶. Obok dociekań psychologicznych czy metafizycznych, istotnym elementem jego myśli były rozważania dotyczące charakteru relacji między filozofią a teologią czy religią. Analiza tego zagadnienia stanowiła element polemiki, którą prowadził on z Al-Ġazālīm, który uznawał filozofię, a szczególnie metafizykę, za źródło herezji⁷. Awerroes stawiał sobie za cel obronę filozofii i filozofów przed tego typu zarzutami i starał się wykazać, że

⁵ Zob. S. H. Nasr, *Istota islamu. Trwałe wartości dla ludzkości*, Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa 2010; idem, *Idee i wartości islamu*, Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa 1988; J. Danecki, *Podstawowe wiadomości o islamie* t. I, Wyd. Akademickie Dialog, Warszawa 2002; M.M. Dziekan, *Dzieje kultury arabskiej*, Wyd. Naukowe PWN, Warszawa 2008; D. Kokoć, *Duchowość muzułmańska z punktu widzenia wyznawców islamu*, „Humaniora. Czasopismo Internetowe” 2(2)/2013, http://humaniora.amu.edu.pl/sites/default/files/humaniora/Humaniora%20nr%202/Artykuly_Kokoc.pdf [13.03.2014], ss. 49-60; idem, *Islam pierwotny – nowy ruch religijny?*, „Humaniora. Czasopismo Internetowe” 4(4)/2013, http://humaniora.amu.edu.pl/sites/default/files/humaniora/Humaniora%20nr%204/Hum_4_2013_Kokoc.pdf [14.06.2014], ss. 49-58.

⁶ Averroës, *Middle Commentary on Aristotle's 'De Anima'*, Brigham Young University Press, Provo, Utah 2002; Averroës (Ibn Rushd) of Cordoba, *Long Commentary on the 'De Anima' of Aristotle*, Yale University Press, New Haven, Londyn 2009.

⁷ A.H. al-Ghazali, *Ratunek przed zabłądzeniem*, w: idem, *Sprawiedliwa waga, Ratunek przed zabłądzeniem*, Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2008.

odziedziczony po antycznych Grekach dorobek intelektualny nie jest sprzeczny z islamem. Swoją odpowiedź na zarzuty Al-Ġazālego zawarł głównie w dziełach *Traktat rozstrzygający* oraz *Rozproszenie rozproszenia*⁸.

Dla uzasadnienia wartości filozofii i jej zgodności z przesłaniem islamu Awerroes odwołuje się zarówno do rozumowania logicznego, jak i do argumentów zaczerpniętych z Koranu. Stwierdza, że sama święta księga islamu określa filozofów jako ludzi wierzących, których wiara ma swoją podstawę w rozumowym badaniu otaczającego ich świata i interpretacji wersetów Koranu. Zdaniem tego muzułmańskiego uczonego słowa z sury trzeciej odnoszą się właśnie do filozofów:

Zaprawdę, w stworzeniu niebios i ziemi i w kolejnej zmianie nocy i dnia są znaki dla tych, którzy posiadają rozum, dla tych którzy wspominają Boga, stojąc, siedząc i leżąc, dla tych, którzy rozmyślają nad stworzeniem niebios i ziemi: „Panie nasz! Nie stworzyłeś tego nadaremnie” [...]⁹.

Punktem wyjścia dla Awerroesa jest twierdzenie, że teologia i filozofia stosują w swoich dociekaniach odrębne metody. Dla uzasadnienia tego twierdzenia Awerroes dokonuje podziału ludzkości na trzy grupy: prosty lud, teologów i filozofów. Przedstawiciele każdej z nich mogą dotrzeć do prawdy, ale w swoich dociekaniach wykorzystują inne narzędzia. I tak, prosty lud posługuje się sylogizmem retorycznym, teolodzy – sylogizmem dialektycznym, a filozofowie – sylogizmem demonstratywnym. Awerroes dokonuje jednocześnie hierarchizacji tych metod, a jako najdoskonalszą uznaje sylogizm demonstratywny, gdyż w rozumowaniach, które są na nim oparte, wykorzystuje się przesłanki pewne, zatem wniosek, do którego on prowadzi, również jest pewny. Stopień niżej umieszcza sylogizm dialektyczny, którzy posługuje się przesłankami tylko prawdopodobnymi, natomiast najniższy szczebel hierarchii zajmuje sylogizm retoryczny, który odznacza się najwyższym poziomem niepewności wniosków, do których prowadzi. Kryterium podziału ludzkości, którego dokonuje ten muzułmański filozof, są zdolności poznawcze ludzi, to od nich zależy, do której grupy należymy. Awerroes stwierdza, że ponieważ każda z powyższych metod prowadzi do prawdy, dlatego też dla każdego człowieka jest ona dostępna. Różnica występuje tylko w poziomie prawdy, który jest dostępny

⁸ Averroës, *Decisive Treatise, Epistle Dedicatory*, Brigham Young University Press, Provo, Utah 2008; Ibn Ruszd (Awerroes), *Traktat rozstrzygający o określeniu związku między objawieniem (szari'at) a filozofią (hikma)*, „Studia Antyczne i Mediewistyczne” 7(42)/2009, ss. 37-55; Averroes (Ibn Rushd), *Tahafut al-Tahafut (The Incoherence of the Incoherence)*, http://www.newbanner.com/Philosophy/IbnRushd/Tahafut_al-Tahafut_en.pdf [3.11.2014]; K. Pachniak, *Fasl al-makal Ibn Ruszda*, „Studia Antyczne i Mediewistyczne” 7(42)/2009, ss. 33-36; D. Kokoć, *Relacja między religią a filozofią w Traktacie rozstrzygającym Awerroesa*, w: M. Woźniak (red.), *Nie tylko Śródziemnomorze. Problemy polityczne i społeczne świata islamu*, Katedra Bliskiego Wschodu i Północnej Afryki UŁ, Łódź 2012, http://kbwipa.uni.lodz.pl/download/nie_tylko_srodziemnomorze.pdf [30.12.2012].

⁹ Kor. 3/190-191. Wszystkie cytaty z Koranu podaję za: *Koran*, tłum. J. Bielawski, PIW, Warszawa 2004.

dla poszczególnych ludzi. Prosty lud, ze względu na mniejsze zdolności intelektualne, ma mniejszy dostęp do prawdy, gdyż jest w stanie pojąć tylko jej część. Natomiast filozofowie posługują się najlepszą metodą, więc ich poznanie prawdy jest najdoskonalszym z możliwych dla człowieka.

Kontynuując swoje rozważania, Awerroes ponownie odwołuje się do Koranu i stwierdza, że zawarte w nim przesłanie nakazuje muzułmanom poznanie otaczającego ich świata. Jest to istotne, gdyż obok aspektu czysto poznawczego ma również wymiar eschatologiczny. Wynika to stąd, że wiedza o rzeczywistości prowadzi również do wiedzy o Bogu, który wszystko powołał do istnienia. Jego zdaniem Bóg, który jest najdoskonalszym bytem, pragnie być poznany przez swoje stworzenie w możliwie najdoskonalszym stopniu¹⁰. Dlatego każdy, kto zabrania ludziom dociekań nad światem, odmawia mu możliwości dotarcia do Boga, a ten, kto uniemożliwia komuś spotkanie z Transcendencją, jest bezbożnikiem. Natomiast najdoskonalszym sposobem poznania bytów dysponują właśnie filozofowie. Stąd zakazywanie studiowania i uprawiania filozofii Awerroes uważa za szkodliwe, zarówno dla samego Boga, jak i dla najlepszych z ludzi, czyli filozofów.

Istotnymi elementami sporu pomiędzy teologami a filozofami były pewne tezy, które mieli głosić *falasifa*¹¹, a które są sprzeczne z podstawowymi zasadami islamu. Zdaniem Al-Ġazālego filozofowie mieli głosić, iż świat jest odwieczny, co negowało dogmat, że to Bóg stworzył wszystko z niczego; również mieli, jego zdaniem, przeczyć życiu po śmierci oraz Dniu Sądu¹². Ostatnią kontrowersyjną tezę, na którą wskazuje ten muzułmański teolog, jest ta, że filozofowie mieli twierdzić, iż Bóg poznaje tylko to, co ogólne, nie ma natomiast wiedzy o tym, co szczegółowe. Awerroes twierdzi, że powyższe zarzuty są bezpodstawne. Aby to uzasadnić, zauważa, iż sami teolodzy zgadzają się, że pewne fragmenty Koranu są wieloznaczne i wymagają interpretacji. Jego zdaniem można wyróżnić w świętej księdze islamu wersety, które można odczytywać dosłownie, wersety, które wymagają interpretacji oraz wersety, co do których nie ma zgody, czy należy rozumieć je literalnie, czy też należy doszukiwać się ich ukrytego znaczenia. Według tego muzułmańskiego filozofa źródłem nieporozumień między teologami i filozofami są właśnie wersety trzeciego rodzaju, i do tych właśnie należą te, które mówią o stworzeniu świata czy

¹⁰ Można tutaj znaleźć echa *hadisu*, który stanowił ważne źródło inspiracji dla sufiów, szczególnie w ich rozważaniach dotyczących miłości między Stwórcą a stworzeniem. Hadis ten głosi: „Bóg, ukryty Skarb, jest źródłem miłości i w swoim pragnieniu objawienia się światu przekazuje tę miłość stworzeniom, które poznawszy go, odpowiadają na to wezwanie”. Zob. J. Wronecka, *Wstęp*, w: Ibn ‘Arabi, *Traktat o miłości*, Wyd. Naukowe PWN, Warszawa 1995, s. XXIX.

¹¹ *Falasifa* (licz. mn.) to określenie muzułmańskich uczonych, którzy kontynuowali i rozwijali w świecie islamu dorobek filozofów antycznych.

¹² Wiara w Dzień Sądu, czyli dzień, w którym Bóg osądzi na końcu czasu wszystkich ludzi, należy do pięciu podstawowych dogmatów islamu, obok wiary w jednego i jedyne Boga, proroków, święte księgi i anioły. Zob. J. Danecki, *Podstawowe wiadomości...*

o stanie człowieka po śmierci. Awerroes podkreśla, że teolodzy przyjmują ich sens dosłowny, natomiast filozofowie poddają je procedurze interpretacji. Kryterium, które pozwala nam rozstrzygnąć, czy dany ustęp Koranu wymaga niedosłownego odczytania, polega na zastosowaniu odpowiednich metod rozumowania. Jeśli wniośki, do jakich dojdziemy, okażą się sprzeczne z dosłownie rozumianymi wersetami koranicznymi, to zdaniem Awerroesa oznacza to, że fragmentów tych nie można przyjmować w ich znaczeniu literalnym.

Awerroes z naciskiem podkreślał, że nie każdy człowiek jest uprawniony do interpretowania słów zawartych w Koranie. Jego zdaniem mają do tego prawo tylko ludzie uczeni, którzy opanowali najdoskonalsze metody wnioskowania, czyli filozofowie, którzy posługują się sylogizmem demonstratywnym. Co więcej, Awerroes jest tutaj elitarystą, gdyż uważa, że dostęp do traktatów zawierających nieliteralne odczytania Koranu powinien być reglamentowany. Dostęp do niego powinni mieć tylko ci uczeni, którzy będą w stanie je zrozumieć. Natomiast zakazane powinno być, aby czytali je ludzie do tego nieprzygotowani, gdyż może to doprowadzić do tego, że filozofowie zostaną oskarżeni o bezbożność. Awerroes jednak nie odmawia ludziom niezdolnym pojąć metaforycznego znaczenia Koranu dostępu do prawdy o Bogu. Jak zostało powiedziane wyżej, jego zdaniem ludzie ci dochodzą do prawdy, ale za pomocą dialektyki czy retoryki.

Rozważania Awerroesa odegrały ważną rolę w filozofii łacińskiej. Przenikanie jego pism do Europy w XII i XIII wieku zaowocowało powstaniem ruchu intelektualnego – awerroizmu łacińskiego. Podobnie jak ich muzułmański poprzednik, również uczeni zaliczani do tego nurtu bronili autonomii filozofii względem teologii. W tym celu posługiwali się rozumowaniem, które później nazwano „doktryną podwójnej prawdy”¹³. U samego Awerroesa mamy do czynienia z jedną prawdą, którą można osiągnąć za pomocą różnych metod. Pomimo że muzułmański uczoney broni autonomii filozofii i teologii, podkreślając ich niezależność, to jednak wprowadza hierarchizację. Uważa on, że poznanie filozoficzne jest bardziej wartościowe od teologicznego, gdyż oparte jest na lepszych metodach dowodzenia i uzasadniania tez. Awerroes odznaczał się krytycznym podejściem do teologii, gdyż uważał ją zarówno za „zepsutą” filozofię, jak i za „zepsutą” wiarę. I jak już zostało powiedzia-

¹³ Współcześnie mediewiści podają w wątpliwość, czy awerroiści głosili pogląd, który potocznie definiuje się jako „doktryna podwójnej prawdy”, czyli stanowisko, że mamy do czynienia z dwoma niezależnymi od siebie prawdami. Wskazuje się, że był to wymysł Stefana Tempiera, w celu zdyskredytowania przeciwników. Jednak rozumowanie analogiczne do tej doktryny można odnaleźć m.in. w piśmie Boecjusza z Dacji pt. *O wieczności Wszechświata*. Zob. Boecjusz z Dacji, *O wieczności Wszechświata*, w: idem, *O dobru najwyższym czyli o życiu filozofa i inne pisma*, PWN, Warszawa 1990; idem, *O wieczności świata i inne pisma*, Wyd. Marek Derewiecki, Kęty 2009; Z. Kuksewicz, *Awerroizm łaciński trzynastego wieku. Nonkonformistyczny obraz świata i człowieka w średniowieczu*, PWN, Warszawa 1971; D. Kokoć, *Awerroistyczna doktryna podwójnej prawdy jako próba rozdzielania sfer sacrum i profanum na gruncie filozofii przyrody*, „Przegląd Religioznawczy” 4/2012, ss. 3-12.

ne wyżej, to filozofia, która operuje sylogizmem demonstratywnym, jest tą nauką, która ma rozstrzygający głos, jeśli chodzi o poprawne odczytywanie Koranu. Tego typu podejście obecne jest u awerroisty Boecjusza z Dacji, który zauważa, że jeśli dochodzi do sprzeczności między twierdzeniami, które uzyskaliśmy poprawną drogą wnioskowania, a dosłownym przekazem pisma uznanego za objawione, to należy przyjąć konkluzję, do której doszliśmy dzięki filozofii.

2. Al-Ġazālī i teoria delegacji władzy

Al-Ġazālī zaliczany jest do najwybitniejszych teologów muzułmańskich. W swojej bogatej twórczości naukowej podejmował również wątki związane z filozofią polityczną. Jego rozważania w tym względzie skupiały się na dwóch aspektach. Po pierwsze, polemizował z szyitami, którzy twierdzili, że władza nad społecznością muzułmańską powinno być w rękach potomków 'Alego, zięcia proroka Muḥammada. Po drugie, istotnym tematem jego myśli politycznej było uzasadnienie panującego w kalifacie stanu rzeczy, a mianowicie wykazanie legalności przekazania przez kalifa części swoich kompetencji sułtanowi. Jak zauważa Katarzyna Pachniak, taka postawa muzułmańskich teoretyków myśli politycznej była czymś powszechnym. W przypadku świata islamu teoria szła za stanem faktycznym. Muzułmańscy uczeni skupiali się głównie na wykazaniu, że pewne zjawiska polityczne, które mają miejsce, są zgodne z prawem i islamem¹⁴. Al-Ġazālī żył w okresie, w którym kalifat abbasydzki tracił realną siłę i znaczenie polityczne na rzecz sułtanów seldżuckich.

Al-Ġazālī podkreślał rolę i znaczenie kalifa dla całej społeczności muzułmańskiej. Pełnił on przede wszystkim rolę autorytetu religijnego, który dzięki temu wprowadza ład i porządek w ummie. Dodatkowo był symbolem jedności wszystkich muzułmanów, którzy mieli w nim widzieć przewodnika na swojej drodze duchowej. Dlatego też kalifowi przypadała również rola obrońcy szariatu. Jak zatem widać, muzułmański uczyony nadaje kalifowi przede wszystkim prerogatywy o charakterze religijnym. Natomiast sułtani byli tymi, którzy dysponowali w państwie władzą wojskową i świecką. Do ich zadań należała obrona poddanych przed tyranią, ale ich zadania miały również charakter religijny, gdyż zobowiązani byli do propagowania islamu. Wynika to głównie stąd, że dysponują oni siłą militarną, która jest w stanie przeciwstawić się ewentualnym wrogom.

W kulturze arabsko-muzułmańskiej dużą rolę odgrywa kategoria jedności. Jedną z konsekwencji takiego stanu rzeczy jest to, że również na płaszczyźnie politycznej ciężko przeprowadzić granicę między tym, co sakralne, a tym, co świeckie. Takie postrzeganie ma swoje źródła m.in. w postaci samego proroka

¹⁴ K. Pachniak, *Filozofia polityki muzułmańskiej na podstawie dzieł Abū Ḥamida al-Ġazālego*, Wyd. Akademickie Dialog, Warszawa 2001.

Muḥammada i pierwszych czterech kalifów – „kalifów sprawiedliwych”, którzy pozostawali wzorami dla późniejszych władców muzułmańskich. Władcy ci skupiali w swoich rękach kompetencje zarówno świeckie, jak i religijne. Jednak dalsza historia kalifatu i późniejsze jego osłabienie wymusiło przekazanie części władzy kalifa na inne podmioty. Przekazane zostały głównie uprawnienia dotyczące spraw świeckich – wojskowości, gospodarki czy administracji. Dla uzasadnienia tego stanu rzeczy Al-Ġazālī wykorzystuje teorię delegacji władzy. Polega ona na tym, że kalif, pozostając jedynym najwyższym władcą muzułmanów, ma prawo przekazać zwierzchnictwo nad częścią spraw państwowych swoim urzędnikom. Pomimo że kalif musi odznaczać się pewnymi cechami charakteru, wiedzą i umiejętnościami, to nie musi osobiście sprawować kontroli nad całością funkcjonowania kraju. Muzułmański uczony podkreśla, że właśnie to delegowanie uprawnień jest warunkiem koniecznym, aby jakikolwiek urząd był legalny. I to właśnie na mocy tej zasady sułtani seldżuccy przejęli od kalifów abbasydzkich realne zarządzanie kalifatem.

Sama relacja między sułtanatem a kalifatem różniła się w aspekcie nominalnym i realnym. Nominalnie to sułtani byli podporządkowani kalifom. Aby otrzymać swoją funkcję, musieli złożyć przysięgę na wierność kalifowi i wypełniać jego wolę. Natomiast realnie sytuacja wyglądała odwrotnie – to Seldżuccy wyznaczali kolejnych kalifów i decydowali, kto zasiądzie na tronie. Pomimo tak dużej realnej władzy, jak podkreśla K. Pachniak, Seldżuccy nigdy nie próbowali zlikwidować instytucji kalifatu i włączyć do swoich uprawnień również władzę religijną. Dlatego też w świecie islamu nie mieliśmy do czynienia z analogicznym sporem, jaki miał miejsce w średniowiecznej Europie między cesarstwem a papieństwem. W przypadku europejskim obie siły prowadziły walkę, która z nich ma dzierżyć w swoich rękach „oba miecze” – świecki i religijny. Natomiast w świecie islamu nie było podstaw do podobnego konfliktu między kalifem a sułtanem. Przede wszystkim dlatego, że kalifowie nie dysponowali już realną siłą militarną i polityczną, natomiast sułtani seldżuccy zdawali sobie sprawę z konieczności istnienia instytucji kalifa jako duchowego spoiwa państwa, w którym mają faktyczną władzę.

Podsumowanie

Omówione w artykule dwa historyczne zjawiska intelektualne pokazują, że w świecie islamu wykształciły się pewne teoretyczne konstrukty, które mogły doprowadzić do powstania koncepcji państwa świeckiego. Dlatego rodzi się pytanie, dlaczego Europa i świat islamu poszły różnymi drogami? Oczywiście odpowiedź na to pytanie nie może być prosta i jednoznaczna, gdyż czynników, które wpłynęły na różny rozwój myśli politycznej w obu kręgach kulturowych, było wiele. Jednak można pokusić się o pewne ogólne spostrzeżenia, które po części wyjaśniają, dlaczego omówione idee Awerroesa i Al-Ġazālego nie posłużyły za zacyzn muzułmańskiej

teorii państwa świeckiego, jak to miało miejsce w przypadku Tomasza z Akwinu z jego koncepcją rozdziału wiary i nauki czy uczonych biorących udział w sporze między cesarstwem a papieżem w jego aspekcie teoretycznym, np. Marsyliusza z Padwy czy Wilhelma Ockhama.

W przypadku Awerroesa główną przyczyną był fakt, że jego myśl nie znalazła wybitnych kontynuatorów wśród muzułmanów, rozwijana była natomiast przez łacinników. Pomimo dużego zaangażowania, argumenty tego muzułmańskiego filozofa nie znalazły szerszego oddźwięku wśród intelektualistów muzułmańskich, a dodatkowo spotkały się z ostrą krytyką ze strony środowisk konserwatywnych. Dominująca pozostała jednak postawa Al-Ġazālego, krytyczna wobec metafizyki proponowanej przez muzułmańskich kontynuatorów Arystotelesa. Niektórzy wręcz twierdzą, że wraz ze śmiercią Awerroesa w 1198 r. umiera również filozofia muzułmańska¹⁵.

Przyczyną, która wpłynęła na nierozwijanie teoretycznych koncepcji omawiających relację między kalifatem a sułtanatem, był upadek tego pierwszego. Liczne kryzysy wewnętrzne i zewnętrzne, które doprowadziły do rozpadu kalifatu na szereg mniejszych państw, doprowadziły do tego, że namysł taki przestał być potrzebny. Również najazd Mongołów w XIII wieku na ziemie muzułmańskie spowodował wiele strat, w tym w dorobku intelektualnym. W 1256 r. Mongołowie zdobyli twierdzę Alamut, główną siedzibę szyitów ismā'īlitów. Konsekwencją tego wydarzenia było zniszczenie bogatej biblioteki, która się tam znajdowała, przez co utracone zostało wiele pism ismā'īlickich. Następnie w 1258 r. Mongołowie pod wodzą Hulagu zdobyli i zniszczyli Bagdad, wraz z bezcenną biblioteką *Bejt al-Hikma* Domu Mądrości, jednego z najważniejszych ówczesnych ośrodków naukowych. Jak podają kroniki arabskie, wody Tygrysu miały stać się na kilka dni niebieskie – zabarwione atramentem, który pochodził z ksiąg, jakie Mongołowie wrzucili w jego nurt. Miasto to ucierpiało również w 1393 r., tym razem zdobyte przez Tamerlana, który według podań miał budować na ulicach Bagdadu piramidy z czaszek pomordowanych mieszkańców miasta¹⁶.

Te i wiele podobnych wydarzeń, jak chociażby późniejszy kolonializm, wiązały się z utratą znaczącego dorobku kulturowego, a to z kolei pociągało za sobą zastój intelektualny. Takie warunki nie sprzyjały dalszym, pogłębionym rozważaniom dotyczącym relacji władzy świeckiej i religijnej. Poza tym muzułmańska teoria po-

¹⁵ Jak zauważa Henry Corbin, jest to twierdzenie przesadzone. Faktem jest, że na zachodzie świata islamu filozofia po 1198 r. traci swój impet i przestaje być oryginalna i wpływowa, ale myśl filozoficzna jest nadal rozwijana na wschodzie. Francuski badacz wskazuje na myślicieli związanych w XVI wieku ze szkołą w Isfahanie, jako przykład żywotności filozofii muzułmańskiej. Jednak trzeba zaznaczyć, że w filozofii tej dużą rolę odgrywają elementy mistyczne. Sam Awerroes był krytycznie nastawiony do mistyki, co jednak stanowi wyjątek w historii myśli muzułmańskiej. Zob. H. Corbin, *Historia filozofii muzułmańskiej*, Wyd. Akademickie Dialog, Warszawa 2005.

¹⁶ Zob. M.M. Dziekan, *Dzieje...*

lityczna szła zawsze za wydarzeniami i starała się usankcjonować teoretycznie stan faktyczny. W przypadku gdy zarówno kalifat i sułtanat straciły swoją wagę, nie było sensu prowadzenia dalszych dyskusji, jak obie instytucje powinny funkcjonować.

Na koniec należy powrócić do kwestii zasygnalizowanej we wstępie niniejszego artykułu, a mianowicie problemu istotowego połączenia sfery *sacrum* i *profanum* na gruncie islamu. Faktem jest, że obecnie w większości państw muzułmańskich element religijny jest silnie związany ze świeckim. Jednak zaprezentowane powyżej dwa przykłady pozwalają ukazać, że w myśli muzułmańskiej mieliśmy do czynienia ze zjawiskami, które mogły umożliwić wykształcenie się koncepcji sekularystycznych.