

ks. Marcin Dąbrowski¹

Chrześcijaństwo i islam wobec rozumu

Wstęp

Religia i rozum to dwie rzeczywistości, które dla wielu współczesnych ludzi, przesiąkniętych mentalnością epoki Oświecenia, wydają się być rozłączne, a czasami nawet przeciwstawne. W takim ujęciu nie bierze się pod uwagę konkretnej religii, lecz uznaje się, że religia w samej swej istocie nie ma nic wspólnego z rozumem. Propagatorzy idei oświeceniowych głosili, że religia, jeśli ma istnieć, to tylko w obrębie rozumu, co było postulatem stworzenia nowej religii, a wiązało się z odrzuceniem religii opartych na Objawieniu Bożym². Pojawiają się tu następujące pytania: Czy w odniesieniu do wszystkich religii można stwierdzić *de facto* ich niekompatybilność z rozumem? oraz: Czy jest zasadą, że każda religia z samej swej natury (*de iure*) musi istnieć obok rozumu lub przeciwko niemu?

Kontekst, jaki został narzucony na pojęcie rozumu w epoce oświecenia, oddziela go od holistycznej antropologii, stawia na piedestale wszelkich wartości oraz traktuje jak niezależny byt, któremu musi być podporządkowana ludzka działalność zarówno teoretyczna, jak i praktyczna. Takie podejście jest odległe od wizji prezentowanej przez antropologię chrześcijańską, według której rozum jest częścią człowieka, ściśle powiązaną, a jednocześnie zależną od jego wolnej woli oraz od zdolności do miłości, w tym także od zdolności do wyrażania emocji i uczuć. Zadanie rozumu – głosi antropologia chrześcijańska w wydaniu tomistycznym – polega na rozpoznawaniu wartości (dobra), która następnie ma zostać wybrana (wolna wola). Widać tu ścisłą dialektykę rozumu i wolności człowieka.

Według poglądów oświeceniowych człowiek ma kierować się przede wszystkim rozumem, nie powinien natomiast ulegać wpływowi uczuć,

¹ Doktor nauk teologicznych w zakresie teologii dogmatycznej, wykładowca w Instytucie Teologicznym w Radomiu. Zainteresowania badawcze: teologia religii i antropologia teologiczna. Adres e-mail: m.dabrowski@pkwp.org

² Por. J. Ratzinger, *Wiara, prawda, tolerancja. Chrześcijaństwo a religie świata*, tłum. R. Zajączkowski, Kielce 2005, s. 114.

religijnych prawd i tradycji oraz obyczajów; wszystko, co zgodne z rozumem, wydaje się być dobre. Oświecenie, dowartościowując rozum ludzki, umniejszało jednocześnie znaczenie religii, co w kontekście europejskim, na przełomie XVIII i XIX wieku, dotyczyło jedynie religii chrześcijańskiej. W ten sposób rozum ludzki i chrześcijaństwo stanęły wobec siebie w opozycji. Ideowe koncepcje oświecenia nie dotarły do krajów, w których dominował islam. Z tego względu w czasach nowożytnych zagadnienie relacji rozumu do religii islamskiej nie pojawiło się – pojawiło się ono natomiast znacznie wcześniej, bo w epoce średniowiecza.

Nie można analizować relacji rozumu do religii w ogólności bez odniesienia do konkretnej religii. Każda religia inaczej rozwiązuje problem owej relacji. W tym artykule zostanie ukazany stosunek do rozumu ludzkiego dwóch religii: chrześcijaństwa i islamu. Wybór właśnie tych religii został podyktowany faktem, że są to największe religie monoteistyczne, a w najbliższej przyszłości ich wyznawcy razem będą stanowić dwie trzecie populacji światowej³. Poza tym od samego początku owe religie żyły obok siebie, nie rzadko wchodząc ze sobą w konfrontację, ale również wymieniając się osiągnięciami i poglądami na temat świata, Boga, człowieka czy życia społecznego. W XXI wieku islam coraz mocniej zaznacza swoją obecność i wpływy w krajach tradycyjnie chrześcijańskich, a to wzbudza zainteresowanie sposobem jego rozumienia rzeczywistości. Rdzenni mieszkańcy Europy, niezależnie od swojego osobistego nastawienia do islamu, próbują w jakiś sposób poznać tę religię: jej zwyczaje, koncepcję życia społecznego czy filozofię. Zagadnienie stosunku chrześcijaństwa oraz islamu do rozumu zawiera w sobie także zagadnienie koncepcji Boga prezentowanej przez te religie, gdyż podejście do rozumu jest jej przedłużeniem, a to w konsekwencji determinuje całkiem praktyczne kwestie, jakimi są podejście do nauki oraz określone rozwiązania w ramach życia społecznego.

³ W 1900 roku chrześcijanie i muzułmanie razem stanowili jedną trzecią światowej populacji, a obecnie stanowią połowę ludności świata.

1. Boska myśl oraz racjonalność świata i człowieka

Św. Jan rozpoczyna swoją Ewangelię od słów: „Na początku było Słowo” (J 1,1)⁴. „Słowo” jest tu tłumaczeniem greckiego terminu „logos”, który etymologicznie oznacza rozum, umysł, myśl, sens, naukę. Od tego pochodzi słowo „logika”, czyli coś opartego na wnioskowaniu wynikającym z poprawnego myślenia i rozumowania. W doktrynie chrześcijańskiej „Logos” oznacza Drugą Osobę Trójcy Świętej, która przyjęła człowieczeństwo w osobie Jezusa z Nazaretu. Jezus Chrystus jest Słowem Boga do człowieka – z jednej strony Słowem najbardziej wyraźnym i namacalnym, a z drugiej Słowem ostatecznym. „Na początku było Słowo” po pierwsze dlatego, że druga Osoba Trójcy Świętej istnieje razem z Bogiem Ojcem odwiecznie, jest zrodzona z Ojca, co oznacza Jej współistotność z Nim, a po drugie dlatego, że Bóg stwarzał świat swoim S(s)łowem: „Bóg rzekł... i stało się”, jak opisuje dzieło stwórcze pierwszy rozdział biblijnej Księgi Rodzaju. Stwarzanie świata przez S(s)łowo nie oznacza mowy w sensie fizycznym, ale Drugą Osobę Trójcy Świętej – świat został stworzony przez Słowo (Logos), a więc przez Jezusa Chrystusa. Św. Jan zaznacza: „Wszystko zaistniało dzięki Niemu [Słowu – przyp aut.]. Bez Niego zaś nic nie zaistniało” (J 1,3a). Jezus Chrystus był obecny podczas stwarzania, jest jego współautorem.

Te biblijne odniesienia do wewnętrznego życia samego Boga oraz do początku istnienia stworzonego świata przynoszą określoną wizję istoty Boga. Bóg, stwarzając przez Logos, powołuje byty do istnienia nie w sposób przypadkowy, chaotyczny, ale robi to rozumnie, zgodnie z Logosem (z logiką). Zanim stworzył, miał zamiar tego, co chce uczynić, w jaki sposób i w jakim celu. Każde dzieło stworzone zostało poprzedzone namysłem, zostało pomyślane i przemyślane. Świat jest skutkiem myśli Boga. Ta myśl staje się widoczna w prawach, które rządzą przyrodą, kosmosem i całym wszechświatem. Wszystko jest stworzone dla jakiegoś celu i jednocześnie poszczególne byty są uzależnione od drugich. Bóg Stwórca postępuje jak twórca komputera, który podczas produkowania go nie może nie myśleć.

⁴ Cytaty biblijne pochodzą z: *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu. Najnowszy przekład z języków oryginalnych z komentarzem*, Towarzystwo Świętego Pawła, Radom 2005.

Musi postępować zgodnie z zasadami, odpowiednio zachowywać proporcje w dobieraniu poszczególnych elementów tak, by jego dzieło zadziałało zgodnie ze swoim przeznaczeniem. Przed powstaniem komputera jest myśl (logos), a dopiero później wykonanie zgodnie z tą myślą. Najpierw jest myśl, a więc także słowo jako uzewnętrznienie (wypowiedzenie) myśli, a następnie czyn jako jej praktyczna i widzialna realizacja. Zdanie: „Na początku było Słowo” oznacza, że rozum stoi u początku wszystkich rzeczy i jest ich podstawą, a rzeczywistość nie powstała z przypadku i konieczności⁵.

Świat stworzony ma charakter racjonalny, ponieważ został ukształtowany przez Boga posługującego się w akcie stwarzania rozumem. Dzięki racjonalności świata człowiek, wykorzystując możliwości swojego rozumu, może odkrywać prawa nim rządzące. Gdyby akt stwórczy był bezmyślny, to świat byłby chaosem, nieporządkiem, a człowiek nie mógłby go poznać, gdyż światem nie rządziłyby żadne prawa – byłyby on nieprzewidywalny. Tymczasem dzięki temu, że jest on przewidywalny, gdyż posiada prawa, które nim kierują, możliwe stało się powstanie nauk o charakterze przyrodniczo-eksperymentalnym. Dni i noce, pory roku, wegetacja i inne elementy przyrody istnieją dlatego, że u ich początku stanął rozum – boski rozum. Wszechświat ma swoją wewnętrzną logikę, nie jest zbiorem przypadkowych elementów. Ten fakt daje człowiekowi posługującemu się rozumem oraz akceptującemu zasady logiki, możliwość poznawania świata oraz przekształcania go, by mu służył. Dynamiczny rozwój nauki w późnym średniowieczu i w epoce nowożytnej stał się możliwy dzięki odkryciu, że to, co nas otacza nie jest zbiorem przypadkowych, a więc także nieprzewidywalnych elementów. Świat został ukształtowany na sposób matematyczny. Poznanie praw matematyki i logiki dało możliwość zawładnięcia światem. Poznanie praw nim rządzących sprawiło, że wszechświat stał się człowiekowi bliski i choć trochę przewidywalny⁶.

⁵ Por. J. Ratzinger, *Wiara, prawda, tolerancja*, dz. cyt., s. 144-145.

⁶ Św. Tomasz z Akwinu twierdził, że „skoro zasady niektórych nauk, jak na przykład logiki, geometrii i arytmetyki, biorą się jedynie z formalnych zasad rzeczy, od których zależy istota rzeczy, wynika stąd, że Bóg nie może uczynić przeciwieństwa tych zasad. Na przykład nie może uczynić, by nie można było orzekać rodzaju o gatunku lub by linie prowadzone od

Przekonanie o racjonalności świata, o poznawaniu Boga przez obserwację rzeczy stworzonych było obecne już we wczesnym judaizmie⁷. Pierwsi filozofowie chrześcijańscy przejęli to przekonanie i stworzyli syntezę monoteistycznej myśli judaistycznej z racjonalizmem greckiej filozofii. Z tego względu chrześcijaństwo od samego początku miało negatywny stosunek do pogańskich religii grecko-rzymskich z ich politeizmem, a w zamian skłaniało się ku różnym kierunkom filozoficznym. Chrześcijaństwo jako nowa religia wchodziło w dialog właśnie z systemami filozoficznymi, gdyż w nich widziało sprzymierzeńca w wyjaśnianiu rzeczywistości, natomiast odrzucało pogańskie religie, ponieważ opierały się na mitach. Wyznawcy Chrystusa odrzucili mit, a wybrali rozum. Wydawać by się mogło, że gdy pojawia się nowa religia, to swoje roszczenie do wiarygodności musi skonfrontować z dotychczas istniejącymi religiami, musi się z nimi w jakiś sposób porównywać. Tymczasem apologetycy chrześcijańscy nie mieli zamiaru tego robić, gdyż od początku traktowali chrześcijaństwo jako jedyną prawdziwą religię, a jej prawdziwość uzasadniali tym, że za swoją podstawę nie przyjmuje mitu, lecz historyczne wydarzenie. Biblijny monoteizm naturalnie zbliżał się raczej do filozoficznych poglądów niż do mitologicznych opowiadań na temat przyczyny świata. Był postrzegany jako zwycięstwo poznania i prawdy. Z tego względu chrześcijaństwo uważano za wiarę uniwersalną, która wypiera dotychczasowe, za zwycięstwo rozumu nad światem religii⁸.

środką do obwodu nie były równe, lub by trójkąt o prostych liniach nie miał trzech kątów równych dwóm kątom prostym”; Św. Tomasz z Akwinu, *Summa contra gentiles. Prawda wiary chrześcijańskiej w dyskusji z poganami, innowiercami i błędzącymi*, t. 1, ks. 2: *Stworzenie*, tłum. Z Włodek, W. Zega, Poznań 2003, rozdz. 25, s. 309.

⁷ Autor starotestamentalnej Księgi Mądrości pisze: „Ci, którzy nie poznali Boga, to skończeni głupcy! Patrząc na widzialne dobra, nie rozpoznali Tego, który jest, a przyglądając się dziełom stworzonym, nie uznali ich Stwórcy. Ogień, wiatr lub przejrzyste powietrze, orbity ciał niebieskich lub potęgę wód albo gwiazdy na niebie wzięli za bogów, którzy rządzą światem. Jeśli zachwyceni ich pięknem, uznali je za bogów, to niech pomyślą, jak wspaniały jest ich Władca, źródło wszelkiego piękna, Ten, który je stworzył. Jeśli urzeka ich siła i sprawność w działaniu, niech przekonają się, jak potężny jest Ten, który je uczynił. Gdy na podstawie potęgi i piękna rzeczy stworzonych można przez podobieństwo dojść do kontemplacji Stwórcy”; (13, 1-5).

⁸ Por. J. Ratzinger, *Wiara, prawda, tolerancja*, dz. cyt., s. 135-136.

Pierwsi chrześcijańscy teologowie w dzisiejszym rozumieniu tego słowa byli filozofami – porównywali i konfrontowali chrześcijańskie objawienie z poglądami filozoficznymi, niejednokrotnie dokonując twórczej syntezy. Poza tym należy zauważyć, że czysty monoteizm nie był odkryciem jedynie judaizmu, zaakceptowanym później przez chrześcijaństwo. W czasach Jezusa był on o wiele bardziej wiarygodny także od strony filozoficznej niż politeizm czy różne formy emanatyzmu. To z kolei sprawiało, że nie tylko chrześcijanie sympatyzowali z filozofami, ale także odwrotnie – filozofowie chętnie zwracali się ku biblijnej wierze.

W pierwszym stuleciu religie grecko-rzymskie nie miały już siły przekonywania, gdyż nie dawały odpowiedzi na pytania dręczące ludzkość. Ich siła wynikała z jednej strony z podbudowy politycznej – były czynnikiem jednoczącym społeczeństwo, a z drugiej strony z wielowiekowej tradycji, którą należało uszanować. Politeizm dawał każdemu możliwość składania ofiary swojemu bogu i dlatego sprawiał wrażenie satysfakcjonującego wszystkich i jednocześnie tolerancyjnego. Już w czasach Sokratesa pojawiła się tęsknota za religią, która nie tylko uwzględniałaby wymagania rozumu, ale także przekraczałaby jego wrodzone możliwości⁹. To właśnie w religii żydowskiej – zauważa Joseph Ratzinger – doszło „do połączenia Boga i świata, racjonalności i objawienia, połączenia, które odpowiada postulatowi rozumu i głębokiej religijnej tęsknocie”¹⁰. Ta forma monoteizmu miała tę zaletę, że pochodziła z pierwotnego doświadczenia religijnego, a nie „z filozoficznej spekulacji, będącej religijnie bezsilną, ponieważ nie można czcić własnych wyobrażeń myślowych, własnych filozoficznych hipotez. (...) Religia Izraela musiała dla elit późnego antyku być tak fascynująca jak kultura Chin dla Europy Zachodniej w okresie Oświecenia, kiedy sądzono (dziś wiemy, że niesłusznie), iż w końcu udało się znaleźć społeczeństwo bez objawienia i misteriów, religię opartą wyłącznie na moralności i rozumie”¹¹. Wiarę żydowską, a później chrześcijańską, uważano za religijną postać filozoficznego monoteizmu, ponieważ zaspokajała

⁹ Por. tamże, s. 123.

¹⁰ Tamże.

¹¹ Tamże.

zarówno wymagania rozumu, jak i religijne potrzeby¹². „Nie można modlić się do Boga, który daje się jedynie pomyśleć. Jeśli jednak Boga, który pozwala się odnaleźć na drodze spekulacji myślowej, można teraz spotkać wewnątrz religii jako mówiącego i działającego, to wtedy myślenie i wiara zostają pojednane” – podsumowuje Ratzinger¹³. Siła chrześcijaństwa brała się stąd, że nie tylko odpowiadało na pytania dręczące człowieka, ale także uznawało, że Bóg jest tylko jeden, a Jego najpełniejsze objawienie dokonało się w Bogu-Człowieku Jezusie Chrystusie. Takie roszczenie, choć było skandalem dla ówczesnych religii, było dobrym punktem wyjścia dla filozofów, którzy sympatyzowali z nową religią właśnie dzięki jej racjonalnemu spojrzeniu na rzeczywistość.

Wiara chrześcijańska ma charakter racjonalny, co nie znaczy, że wszystkie jej prawdy można rozumowo wyjaśnić, lecz znaczy to, że jej fundamentalne założenia i wydarzenia da się rozumowo uwiarygodnić. Teologia jako nauka istnieje dlatego, że prawdy wiary mogą być przez rozum wyjaśniane. Widać tu analogię między wszechświatem (kosmosem) a prawdami wiary chrześcijańskiej – jedno i drugie nadaje się do racjonalnej analizy. Próba zrozumienia religii chrześcijańskiej, jaką podejmuje teologia, jest dowodem, że chrześcijaństwo nie jest irracjonalne. Każda prawda wiary może być uzasadniona rozumowo, choć nie każda w sposób wystarczający. Element tajemnicy musi zostać zachowany, by wiara mogła pozostać wiarą a religia religią. Dlatego pierwsi filozofowie-teologowie chrześcijańscy nie bali się pytań. Apologetyka jako dziedzina wiedzy pojawiła się właśnie dlatego, by odpierać zarzuty stawiane przez pogańskich filozofów.

Kościół nie bał się wyzwania stawianych przez naukę, a powstanie z inspiracji Kościoła szkół, a później uniwersytetów, było tego dowodem. Na pierwszych uniwersytetach teologia była podstawowym kierunkiem studiów, a pytania stawiane przez coraz bardziej usamodzielniające się dziedziny wiedzy były chętnie podejmowane przez teologów. Także dzisiaj teologia nie jest tylko wykładem prawd wiary, tak jak dzieje się to w przypadku katechizacji, ale jest jednocześnie ich rozumowym uzasadnieniem,

¹² Por. tamże, s. 136.

¹³ Tamże, s. 136-137.

zaangażowaniem ludzkiego myślenia w stopniu maksymalnym. Od wierzących chrześcijan nie wymaga się jedynie ślepego przyjęcia prawd wiary, ale także ich uzasadnienia i obrony wobec tych, którzy je atakują i próbują traktować jak puste zwyczaje czy zabobony.

2. Wszechmoc Boga i posłuszeństwo człowieka

Według nauki islamu Bóg (*Allah*) jest Stwórcą świata, ale jednocześnie pozostaje poza światem, to znaczy, że jest wobec niego absolutnie transcendentny. Nie oddalił się jednak całkowicie od swego stworzenia – jest w nim ciągle obecny i działa, akt stwórczy jest ciągłym stwarzaniem, a to z kolei oznacza, że człowiek jest od Boga zależny¹⁴. „Transcendentalna rzeczywistość Boga i rzeczywistość stworzenia są nie tylko ontologicznie różne, ale również na zawsze oddzielone. Islam nie dopuszcza inkarnacji, która mogłaby nosić znamiona politeizmu. Relacja między Stwórcą i stworzeniem dokonuje się przez całkowite poddanie się Bożej woli, która objawiona w Koranie jest imperatywem religijnego i moralnego postępowania”¹⁵. Bóg nie jest istotą podobną do świata i człowieka, dlatego nie można Go poznać ani pojąć. Pomimo że sam w sobie różni się od tego, co można o Nim powiedzieć, to chciał być poznany. W jednym z hadisów Bóg mówi do Mahometa: „Byłem ukrytym skarbem, chciałem, by mnie poznano. Dlatego stworzyłem świat, by ludzie poznali mnie”¹⁶. Medytując nad przyrodą i nad wersetami Koranu, muzułmanie mogą uchwycić ten aspekt boskości, który skierowany jest do świata. Allaha można poznać tylko przez Jego działania¹⁷.

Dominującą zasadą postępowania Boga jest wola. Allah postępuje tak, jak chce. Jest całkowicie niezależny w swym działaniu. Nikt i nic go nie ogranicza, nawet logika. Wydaje wyroki i zgodnie ze swoją wolą zmienia je,

¹⁴ Por. A. Wąs, *Bóg (Allah) w głównych nurtach teologii muzułmańskiej. Próba odpowiedzi na pytanie: Ten sam Bóg?*, w: *Islam. Apologia i dialog*, (red.) P. Artemiuk, Płock 2016, s. 38-39.

¹⁵ Tamże, s. 42.

¹⁶ Cyt. za: K. Armstrong, *Historia Boga. 4000 lat dziejów Boga w judaizmie, chrześcijaństwie i islamie*, tłum. B. Cendrowska, Warszawa 1996, s. 170.

¹⁷ Por. tamże, s. 170-171.

ponieważ jest całkowicie suwerenny. Zamiast racjonalności, a więc działania zgodnego z wymogami rozumu, mamy tu do czynienia z woluntaryzmem. Woluntaryzm to pogląd filozoficzny zakładający prymat woli w podejmowaniu decyzji. Według tego poglądu wola nie jest niczym ograniczona, ani rozumem, ani wymogami etyki. To, co Bóg, anioł lub człowiek chcą uczynić (gdyż tylko te istoty posiadają wolę), mogą to zrobić. Ich chcenie jest wystarczającym powodem działania¹⁸. W islamie konsekwencją takiego poglądu jest twierdzenie, że Bóg może zmieniać normy prawdy i dobra, gdyż wszystko zależy od Jego woli. Wszechmoc Allaha jest jednym z najważniejszych Jego atrybutów. Woluntaryzm dominuje więc tutaj nad racjonalizmem. Allah może zaprzeczyć prawom, które sam ustanowił, może postępować nieracjonalnie właśnie dlatego, że jest wszechmocny.

W świecie islamu między IX a XII wiekiem doszło do dynamicznego rozwoju filozofii, a główną tego przyczyną było odkrycie tekstów filozofów greckich, które szybko zostały przetłumaczone na język arabski. Dzięki owym odkryciom i przekładom rozwijała się jednak nie tylko filozofia, lecz także astronomia, alchemia, medycyna i matematyka. Karen Armstrong, brytyjska ekspert od spraw religii, zauważa, że „muzułmańscy Arabowie studiowali z takim zapalem, że w IX i X stuleciu w imperium arabskim dokonano większej liczby odkryć naukowych niż w jakimkolwiek innym okresie historycznym. Wyłonił się nowy typ muzułmanina, dążący do ideału zwanego *Falsafa*. Zazwyczaj tłumaczony jako <filozofia> termin ten ma jednak szersze, bogatsze znaczenie: podobnie jak osiemnastowieczni francuscy *philosophes*, *fajlasufowie* pragnęli żyć racjonalnie, w zgodzie z prawami, które, ich zdaniem, rządzą wszechświatem, a dają się wyróżnić na każdym poziomie rzeczywistości. Początkowo skupiali się na naukach przyrodniczych, lecz później, nieuchronnie, zainteresowali się metafizyką grecką i postanowili zastosować jej zasady do islamu. *Fajlasufowie* uznali, że Bóg filozofów greckich jest tożsamy z Allahem”¹⁹.

¹⁸ Woluntaryzm był obecny także w poglądach chrześcijańskich filozofów, takich jak: Duns Szkot (XIII w.) czy Wiliam Ockham (XIV w.).

¹⁹ K. Armstrong, *Historia Boga*, dz. cyt., s. 190.

Tematy, jakimi zajmowali się średniowieczni muzułmańscy filozofowie, były sugerowane nie tylko przez nowo odkryte greckie dzieła, ale inspiracji dostarczał także sam Koran, którego interpretacja z konieczności zakładała filozoficzną refleksję. Naturalnie więc wiele twierdzeń powstającej filozofii miało źródło w objawieniu²⁰. Zagadnienia, którymi zajmowali się islamscy filozofowie, to między innymi: Bóg, Jego atrybuty i relacje łączące go ze stworzeniem; jedność i jedyność Boga; stworzenie świata z niczego; wieczność materii; wiedza Boga i Jego dobroć; wolna wola człowieka²¹. Filozofia, która ukształtowała się pod wpływem hermeneutyki Koranu, naturalnie generowała dużą bliskość z teologią²². Niewyraźna granica między filozofią a teologią ostatecznie doprowadziła do sytuacji, w której poglądy filozoficzne nie rozwinęły się w sposób konsekwentny. Podobnie rzecz miała się z naukami ścisłymi rodzącymi się w muzułmańskim kalifacie – choć dostarczyły wiele impulsów zachodniej cywilizacji, to jednak tylko w tej ostatniej doprowadziły do szybkiego rozwoju cywilizacyjnego, a w świecie muzułmańskim na wiele wieków doszło do cywilizacyjnego застоju.

Islamskim kierunkom filozoficznym nieobca była kwestia relacji między religią, względnie islamem, a rozumem. Mutazylizm to jeden z najstarszych kierunków filozoficznych świata islamu, powstały już pod koniec VIII wieku. Wykorzystywał on osiągnięcia filozofii hellenistycznej. Jego propagatorzy uważali, że rozum jest nadrzędny wobec wiary, a przy jego pomocy da się uzasadnić główne dogmaty islamu. Mutazylicy głosili też, że Bóg dał ludziom rozum, by mogli Go poznawać, a objawienie, które otrzymał Mahomet, jest kompatybilne z wnioskami racjonalnego dociekania²³. Odrzucali odwieczność Koranu, zakazywali też przypisywania Bogu jakichkolwiek cech antropomorficznych²⁴. Mimo że na początku doktryna

²⁰ Por. K. Pachniak, *Filozofia muzułmańska*, w: *Przewodnik po filozofii średniowiecznej. Od św. Augustyna do Joachima z Fiore*, (red.) A. Kijewska, Kraków 2012, s. 156-157.

²¹ Por. tamże, s. 157-158.

²² Por. tamże, s. 158.

²³ Por. A. MacIntyre, *Bóg–filozofia–uniwersytety. Wybrane zagadnienia z historii katolickiej tradycji filozoficznej*, tłum. A. Łagodzka, Warszawa 2013, s. 66.

²⁴ A. Wąs, *Bóg (Allah) w głównych nurtach teologii muzułmańskiej*, dz. cyt., s. 46.

mutazylicka stała się oficjalną doktryną kalifatu muzułmańskiego, to jednak w połowie X wieku została potępiona.

Kolejny kierunek złotego okresu islamskiej filozofii to aszaryzm, którego nazwa pochodzi od jednego z jego przedstawicieli – Al-Aszariego (873-935). Według tego kierunku należy odrzucić skrajne formy tradycjonalizmu, na przykład dosłowne odczytywanie Koranu czy naśladowanie Mahometa, by dzięki temu w ich interpretacji posługiwać się rozumem; rozum jest zgodny z objawieniem, ale wiara posiada wyższą rangę. Aszaryci „prymat objawienia nad rozumem wyjaśniali tym, że gdyby rozum stał wyżej, podlegałby mu również Bóg, co nie jest możliwe. Podobnym argumentem posługiwali się także, szacując przydatność logiki (*mantika*) do analizowania objawienia. Logika była uważana za naukę obcą, zaczerpniętą z filozofii greckiej, zatem wokół możliwości i stopnia jej wykorzystywania powstało wiele kontrowersji. Aszaryci twierdzili, że gdyby Bóg uznawał przydatność logiki, umieściłby ją w Koranie, a skoro tego nie zrobił, objawienie zawsze będzie ponad rozumem”²⁵. Aszaryzm próbował pogodzić tradycyjną doktrynę islamu z mutazylizmem. Al-Aszari po latach dociekań doszedł do wniosku, że rzeczywistość Boga jest na tyle tajemnicza i niewyraźna, że nie da się jej zmieścić w uporządkowanym systemie racjonalistycznym²⁶.

Jeszcze jeden prąd filozoficzny złotego okresu islamskiej filozofii to hanbalizm. Według tego kierunku dogmaty należy wyjaśniać bez podejmowania nad nimi racjonalnej refleksji. Zwolennicy hanbalizmu byli rygorystycznymi tradycjonalistami, a teologia była dla nich tworzeniem podstaw religii²⁷.

Jeden z najbardziej znanych filozofów islamskich to Awicenna (980-1037). Jego poglądy wywoływały kontrowersje wśród muzułmańskich teologów. Narzął się większości swoich współwyznawców przede wszystkim, gdy sugerował, że filozofia i rozum mają ten sam autorytet co objawienie i święte księgi. Głosił, że materia wszechświata jest wieczna,

²⁵ K. Pachniak, *Filozofia muzułmańska*, dz. cyt., s. 162.

²⁶ Por. K. Armstrong, *Historia Boga*, dz. cyt., s. 187.

²⁷ Por. A. Wąs, *Bóg (Allah) w głównych nurtach teologii muzułmańskiej*, dz. cyt., s. 46.

co stało w sprzeczności z nauką o stworzeniu z niczego, oraz, że po śmierci ludzki intelekt może zostać wchłonięty przez Intelekt czynny, co z kolei przeczyło prawdzie o cielesnym zmartwychwstaniu²⁸.

Decydujące znaczenie dla późniejszych losów filozofii muzułmańskiej miały dwa czynniki. Pierwszy z nich to rozwiązanie kwestii przyczynowości, a drugi to postawa pewnej muzułmańskiej szkoły myślenia. Jeśli chodzi o kwestię przyczynowości Al-Aszari głosił, że nie istnieją żadne prawa natury, ponieważ wszystko w świecie pochodzi od Boga – istnieją tylko Jego prawa i Jego wola. Jeśli przyczynowość nie istnieje, oznacza to, że nie ma związku między piciem a zaspokojeniem pragnienia albo między przyjęciem leku a wyzdrowieniem – wszystko, co się dzieje, jest realizacją woli Boga. Odrzucenie teorii przyczynowości doprowadziło w konsekwencji do podważenia sensu prowadzenia badań naukowych²⁹. Z perspektywy teologicznej należało zachować wolność Boga, jego sprawczość i wpływ na zdarzenia. Ci, którzy odrzucali przyczynowość, twierdzili, że wszystko dzieje się tylko dlatego, że Bóg tego chce, On jest prawdziwą przyczyną wszystkiego. To z perspektywy człowieka działania Boga ukazują się jako uporządkowany i regularny ciąg, co jest nazywane przyczyną i skutkiem. Bóg w każdej chwili może przerwać te regularne ciągi swoimi cudownymi interwencjami³⁰.

Drugim czynnikiem hamującym rozwój muzułmańskiej myśli zarówno filozoficznej, jak i naukowej była postawa Al-Ghazaliego (1058-1111) i jego zwolenników. Ten islamski filozof na początku swojej działalności był otwarty na racjonalną analizę prawd wiary, jednak z czasem stał się zajadłym krytykiem jakiegokolwiek intelektualnego podejścia, szczególnie do treści zawartych w Koranie. Uważał, że prawdy objawione w Koranie powinny być przyjmowane bezkrytycznie. Zarzucał islamskim myślicielom, że zaprzeczają objawionym prawdom, odrzucają religijne nauki, traktując

²⁸ Por. H. Goddard, *Historia stosunków chrześcijańsko-muzułmańskich*, tłum. S. Zalewski, Warszawa 2009, s. 131-132.

²⁹ Por. A. Małkiewicz, *Chrześcijanizm i muzułmanizm w rozwoju dziejowym*, Kraków 2016, s. 110.

³⁰ Por. A. MacIntyre, *Bóg – filozofia – uniwersytety*, dz. cyt., s. 75.

je jako prawa stworzone przez człowieka oraz podważają zasady religii³¹. Szkoła myślenia reprezentowana przez Al-Ghazaliego zabraniała dalszych dociekań na temat natury Boga i Koranu. Twierdzenie, że przyroda rządzi się własnymi prawami było dla niego bluźnierstwem, ponieważ przeczyło suwerenności Allaha³². Szkoda poczyniona przez tę szkołę myślenia skutecznie zakończyła „złoty okres” muzułmańskiej filozofii³³. „Racjonalizm wywierał wpływ na przyszłych myślicieli przez całe średniowiecze, lecz pozostał dążeniem mniejszości, a u przeważającej części muzułmanów całe to przedsięwzięcie budziło głęboką nieufność”³⁴.

Większość kierunków we współczesnej muzułmańskiej teologii prezentuje absolutny teocentryzm, wyrażający się między innymi w podejrzliwości wobec rozumu ludzkiego. Konsekwencją takiego podejścia jest pozbawienie tej teologii tak ważnych tematów, jak analogia bytu, relacja między materią i formą czy przyczynowość wtórna³⁵. Islamolog Adam Wąs zauważa, że „islamski teocentryzm wyrażano na poziomie teocentrycznego społeczeństwa i na poziomie religijnej cenzury, co doprowadziło do odrzucenia autonomii wartości ludzkich i nauki współczesnego świata. Islamskie poczucie absolutnej Transcendencji Boga, wyrażone wiarą w Niego i posłuszeństwem Jego woli ujętej w prawie, zawiera niebezpieczeństwo sprowadzenia do literalizmu, legalizmu i rytualizmu”³⁶.

We współczesnej muzułmańskiej teologii z reguły nie podejmuje się spekulatywnych refleksji na temat Boga oraz Jego natury i przymiotów. Teologia nie wpływa więc na wiarę. Dominuje zasada zapisana w Koranie, która mówi, aby pozwolić Bogu być Bogiem, by w ten sposób uszanować Jego prawa (6,91; 22,74; 39,67)³⁷. Przekładanie racjonalnych prawideł,

³¹ Por. R. Spencer, *Niepoprawny politycznie przewodnik po islamie i krucjatach*, tłum. M. Jaszczurowska, Warszawa 2014, s. 142-143.

³² Por. tamże, s. 145.

³³ Por. tamże, s. 143.

³⁴ K. Armstrong, *Historia Boga*, dz. cyt., s. 189.

³⁵ Por. A. Wąs, *Bóg (Allah) w głównych nurtach teologii muzułmańskiej*, dz. cyt. s. 51.

³⁶ Tamże, s. 51-52.

³⁷ Por. tamże, s. 52.

którymi na co dzień kieruje się człowiek, w tej sytuacji jest nieuprawnionym pomieszaniem porządków: ludzkiego i boskiego. Jeśli teologia ma być racjonalnym zgłębieniem i wyjaśnieniem wiary, to z góry staje się podejrzana, gdyż Bóg rządzi się własnymi prawami, które nie muszą mieć nic wspólnego z ludzkim pojmowaniem racjonalności. Jedyną słuszną postawą człowieka wobec Boga jest poddanie Mu się, bez zadawania pytań. Jeśli więc w mówieniu o Bogu nie można stosować ludzkich kryteriów racjonalności, nie można zadawać pytań – jak to się robi w teologii chrześcijańskiej – to mowa o Nim staje się dla muzułmanów ogromnym wyzwaniem. Jeśli obok boskiej transcendencji akceptuje się także boską immanencję, to w jakiś sposób trzeba ją wyrazić i opisać. Dla islamskich teologów wyzwaniem staje się więc znalezienie połączenia między tymi dwoma ekstremami³⁸. Jak zauważa Adam Wąs, jeśli muzułmańscy teologowie w naukowej refleksji nie uwzględnią racjonalności oraz kontekstu społeczno-historycznego i kulturowego, „ich teologia może obumrzeć”³⁹.

W islamie nigdy nie istniała teologia, tak jak ją rozumie chrześcijaństwo. Można mówić jedynie o dialektycznej teologii islamu, której cechą szczególną był jej apologetyczny i herezjologiczny charakter. Głównym zadaniem tak pojmowanej teologii był problem mówienia i wiedzy o Bogu na poziomie języka i prawa. Chodziło o adekwatność używania ludzkiego języka do opisanego Boga i jego cech, tak by było to zgodne z Bożym prawem. Pojawiały się więc obawy, że mówienie o Bogu będzie tylko ludzką, językową konwencją, a nie odzwierciedleniem rzeczywistości istniejącej w Bogu⁴⁰.

Według nauki islamu Objawienie Boga w całości zawarte jest w Koranie. Ponieważ jest on księgą doskonałą, niepotrzebne są do niego żadne komentarze. Niepotrzebne są także inne książki, z których można

³⁸ Por. tamże, s. 54.

³⁹ Tamże.

⁴⁰ Por. tamże, s. 44-45.

by czerpać wiedzę o rzeczywistości⁴¹. Krytyczne podejście do filozofii w łonie muzułmańskich teologów doprowadziło również do zakazu interpretacji Koranu. Ponieważ Koran „zstąpił” z nieba, nie można go wyjaśniać pod względem filozoficznym czy historycznym. Krytyka tekstu, egzegeza historyczno-krytyczna, z którymi musiały się zmierzyć księgi biblijne, w przypadku tekstu koranicznego zostały szybko odrzucone. Współcześnie, jeśli ktoś próbuje interpretować jakiś fragment Koranu w kontekście jego uwarunkowań społeczno-kulturowych, zostaje posądzony o to, że kwestionuje sam tekst. Według muzułmańskich uczonych w Koranie wszystko już zostało powiedziane, dlatego możliwość dalszej interpretacji pozostaje zamknięta⁴². Awerroes, muzułmański filozof z XII wieku, napisał dzieło zatytułowane: *Traktat rozstrzygający o harmonii między rozumem i Prawem Objawionym*. Twierdził w nim, że człowiek ma prawo i obowiązek interpretować Koran, by znaleźć właściwe znaczenie jego przesłania w kontekście epoki, w której żyje. Współcześnie istnieje swego rodzaju tabu, zgodnie z którym Koranu się nie interpretuje, a wynika to z szacunku dla tradycji oraz z obawy przed zakwestionowaniem wypracowanych w przeszłości pewników⁴³.

Zakończenie

Chrześcijaństwo od początku swojego istnienia pozytywnie odnosiło się do rozumu, a podejście takie miało swoje źródło w koncepcji o racjonalności Boga. To nie przypadek, że nowożytna rewolucja naukowa pojawiła się w krajach chrześcijańskiego Zachodu, by stamtąd rozprzestrzenić się na cały świat. Zgodnie z poglądem chrześcijańskim Bóg wpisał we wszechświat prawa, które człowiek – dzięki swojej zdolności do myślenia – może odkrywać i w ten sposób przyczyniać się do rozwoju i postępu,

⁴¹ Por. R. Spencer, *Niepoprawny politycznie przewodnik po islamie i krucjatach*, dz. cyt., s. 144.

⁴² Por. G. Paolucci, C. Eid, *Islam. Sto pytań – odpowiada: S.K. Samir*, tłum. K. Klauza, Warszawa 2004, s. 18.

⁴³ Por. tamże, s. 18-19.

przekształcając ten świat w granicach praw nadanych mu przez Stwórcę. Odróżnienie Boga od stworzenia, uznanie, że świat jest owocem myśli Boga, afirmacja rozumności człowieka są dowodem pozytywnego stosunku chrześcijaństwa do rozumu jako takiego, przeciwko poglądom wszelkich „racjonalistów”, którzy w imię swojego racjonalizmu, odrzucają religię i nierzadko traktują z pogardą ludzi wierzących.

Islam w przeszłości miał etap, w którym filozofia prężnie się rozwijała, a filozofowie (*fajlasufowie*) mogli swobodnie tworzyć swoje koncepcje. Jednakże współcześnie rozumowa analiza prawd objawionych, w tym także egzegeza historyczno-krytyczna Koranu, są podejrzane. W ostatnich dekadach w islamie rozwinęły się nurty fundamentalistyczne, które nie pozwalają na zadawanie pytań o treść poszczególnych prawd wiary. Te nurty skutecznie utrudniają racjonalną rozmowę o Bogu. Być może islam potrzebuje dziś spotkania z „Oświeceniem”, tak samo jak spotkało się z nim w przeszłości chrześcijaństwo. To spotkanie stało się dla wyznawców Chrystusa okazją do ponownego odkrycia roli rozumu dla ich wiary, a encyklika Jana Pawła II *Fides et ratio* z 1998 roku może być uznana za kwintesencję zmagania wiary chrześcijańskiej z rozumem w ostatnich dwóch stuleciach. Oświeceniowa krytyka podstaw religii umocniła chrześcijaństwo i udowodniła, że nie jest ono sprzeczne z rozumem, lecz że razem z nim chce dążyć do prawdy o całej rzeczywistości. Oświeceniowa krytyka religii wydaje się w obecnej sytuacji niemożliwa do zastosowania wobec islamu. Choć w swojej teologii islam ma tradycje konfrontacji rozumu z religią, to dzisiaj są one zapomniane, a myśliciele, którzy próbują się do nich odnosić, są uznawani za wrogów religii z samego faktu, że zadają pytania. Islamska koncepcja Boga, którego główną zasadą działania jest wola, a nie rozum, z pewnością utrwała postawy fundamentalistyczne wśród muzułmańskich uczonych i teologów.

Streszczenie

Chrześcijaństwo od początku swojego istnienia pozytywnie odnosiło się do rozumu, a podejście takie miało swoje źródło w koncepcji o racjonalności Boga. Zgodnie z poglądem chrześcijańskim Bóg wpisał we wszechświat prawa, które człowiek – dzięki swojej zdolności do myślenia – może odkrywać i w ten sposób przyczyniać się do rozwoju i postępu, przekształcając ten świat w granicach praw nadanych mu przez Stwórcę. Odróżnienie

Boga od stworzenia, uznanie, że świat jest owocem myśli Boga, afirmacja rozumności człowieka są dowodem pozytywnego stosunku chrześcijaństwa do rozumu.

Islam, choć w przeszłości miał okres, w którym filozofia prężnie się rozwijała, a filozofowie mogli swobodnie tworzyć swoje koncepcje, to współcześnie rozumowa analiza prawd objawionych, w tym także egzegeza historyczno-krytyczna Koranu, są na cenzurowanym. W ostatnich dekadach w islamie rozwinęły się nurty fundamentalistyczne, które nie pozwalają na zadawanie pytań o treść poszczególnych prawd wiary. Te nurty skutecznie utrudniają racjonalną rozmowę o Bogu. Islamska koncepcja Boga, którego główną zasadą działania jest wola, a nie rozum, z pewnością utrwała postawy fundamentalistyczne wśród muzułmańskich uczonych i teologów.

Słowa kluczowe: religie monoteistyczne, teologia religii, filozofia, oświecenie, racjonalizm, woluntaryzm

Title: Christianity and Islam in the face of reason

Summary

Christianity since the beginning of its existence had a positive [affirmative] approach to the mind and it was caused by the concept of the rationality of God. According to a Christian view, God created the universe together with its law [rules, for example: the rules of nature, moral law, natural law], which man can discover and cause the development [evolution] in order to change the world accepting the law given by the Creator. The evidences of affirmative approach of Christianity to the mind are: distinguishing the Creator and the creation, approving the truth that the universe is an effect of God's mind and truth about sapience of man.

In Islam there was a period (from IX to XII century) when philosophy was growing up, but nowadays the rational analysis of Islamic doctrine is suspicious [suspect]. In the last decades in Islam started to exist concepts which are not allowed to ask about particular theological issues. These concepts effectively obstruct rational discussion regarding [of] God. According to the Islamic doctrine, the main rule of God acting is not mind but will. This is the theological reason to promote fundamentalist concepts, because if God does not have to observe rational rules – He can do what he likes, it depends on His will – as well people do not have to observe them. If the rules of mind are not observed, the main strategy of acting people is the will.

Key words: monotheistic religions, theology of religion, philosophy, the Enlightenment, rationalism, voluntarism

Bibliografia

1. *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu. Najnowszy przekład z języków oryginalnych z komentarzem*, Radom 2005.
2. Armstrong K., *Historia Boga. 4000 lat dziejów Boga w judaizmie, chrześcijaństwie i islamie*, tłum. B. Cendrowska, Warszawa 1996.
3. Goddard H., *Historia stosunków chrześcijańsko-muzułmańskich*, tłum. S. Zalewski, Warszawa 2009.
4. MacIntyre A., *Bóg – filozofia – uniwersytety. Wybrane zagadnienia z historii katolickiej tradycji filozoficznej*, tłum. A. Łagodzka, Warszawa 2013.
5. Małkiewicz A., *Chrześcijaństwo i islam w rozwoju dziejowym*, Kraków 2016.

6. Pachniak K., *Filozofia muzułmańska*, w: *Przewodnik po filozofii średniowiecznej. Od św. Augustyna do Joachima z Fiore*, (red.) A. Kijewska, Kraków 2012, s. 155-184.
7. Paolucci G., Eid C., *Islam. Sto pytań – odpowiada: S.K. Samir*, tłum. K. Klauza, Warszawa 2004.
8. Ratzinger J., *Wiara, prawda, tolerancja. Chrześcijaństwo a religie świata*, tłum. R. Zajączkowski, Kielce 2005.
9. Spencer R., *Niepoprawny politycznie przewodnik po islamie i krucjatach*, tłum. M. Jaszczurowska, Warszawa 2014.
10. Św. Tomasz z Akwinu, *Summa contra gentiles. Prawda wiary chrześcijańskiej w dyskusji z poganami, innowiercami i błędzącymi*, t. 1, ks. 2: Stworzenie, tłum. Z Włodek, W. Zega, Poznań 2003, rozdz. 25.
11. Wąs A., *Bóg (Allah) w głównych nurtach teologii muzułmańskiej. Próba odpowiedzi na pytanie: Ten sam Bóg?*, w: *Islam. Apologia i dialog*, (red.) P. Artemiuk, Płock 2016, s. 36-57.