

Katarzyna Pachniak
Uniwersytet Warszawski

WYBRANE ZAGADNIENIA ŚREDNIOWIECZNEJ ETYKI MUZUŁMAŃSKIEJ

Zagadnienia etyczne były w islamie żywo dyskutowane, jednak ostre wyodrębnienie etyki jako oddzielnej gałęzi doktryny muzułmańskiej nie jest proste. Chociaż muzułmanie przyswoili sobie dzięki tłumaczeniom dziedzictwo nauki greckiej, to elementy greckie okazały się tylko jednym ze składników, które ukształtowały etykę muzułmańską. Islam pojawił się na początku VII wieku na Półwyspie Arabskim, kiedy Prorok Mahomet (Muhammad) zaczął, jak wierzą muzułmanie, otrzymywać od Boga objawienia za pośrednictwem archanioła Gabriela. Treść tych objawień przekazywał mieszkańcom Półwyspu, którzy początkowo odnieśli się do misji Mahometa nieufnie, z czasem jednak przyjęli wiarę w jedynego Boga¹. Treść objawień została już po śmierci Proroka zebrana w świętą Księgę muzułmanów – Koran². Status Koranu jest w islamie wyższy niż status świętych ksiąg w pozostałych religiach monoteistycznych – muzułmanie uważają, że jest to niezmienne, czyste słowo Boże. Nic dziwnego, że właśnie Koran i zawarte w nim zalecenia stanowią źródło muzułmańskiej moralności, podobnie zresztą jak prawa, polityki oraz teologii. Prorok Mahomet dokonał wielkiego dzieła: zastąpił wiarę w bóstwa politeistyczne wiarą w jedynego Boga – obficie przy tym czerpiąc z tradycji starszych od islamu religii monoteistycznych, judaizmu i chrześcijaństwa – a strukturę plemienną zastąpił muzułmańską ummą, czyli gminą połączoną wiarą w Allaha. Zapał i energia do walki, nagromadzone w czasie jednoczenia beduinów pod sztandarem islamu, znalazły ujście poza terytorium Półwyspu Arabskiego – Arabowie rozpoczęli podboje i w rezultacie opanowali teren od Hiszpanii aż do Indii. Okazało się, że zarządzanie tak wielkim imperium, kalifatem, wymaga nowych rozwiązań prawnych, których Koran nie

¹ O Mahomecie i jego misji polski czytelnik może przeczytać w: M. Rodinson *Mahomet*, tłum. E. Michalska-Novák, Warszawa 1991; M. Cook *Mahomet*, tłum. B. R. Zagórski, Warszawa 1999.

² O Koranie: M. Cook *Koran*, tłum. K. Pachniak, Warszawa 2001.

dostarczył. Zaczęła się kształtować sunna, tradycja Proroka, obejmująca hadisy, zbiory jego prawdziwych i domniemanych wypowiedzi i opowieści o jego postępowaniu, która również stała się ważnym elementem etyki muzułmańskiej³.

Założenia etyczne znajdujące się w tych właściwie muzułmańskich źródłach zostały poszerzone o elementy obce, zaczerpnięte z kultur, które islam podbił, przede wszystkim perskiej i greckiej, do etyki włączono też arabską tradycję przedmuzułmańską. Proces asymilacji tych rozmaitych, niekiedy sprzecznych tendencji trwał przez dłuższy czas, dlatego też muzułmańska etyka ukształtowała się w pełni dopiero w XI wieku. Chociaż spoiwem dla owych tendencji były podstawowe tezy islamu, wywodzące się z Koranu i sunny, to jednak przedstawiciele rozmaitych muzułmańskich ugrupowań (mystycy, filozofowie hellenizujący (tak zwani *falasifa*), prawnicy z różnych szkół, teologowie oraz autorzy poradników dla urzędników i władców) nie zgadzali się co do definicji „dobrego charakteru” (*husn al-chuluk*). Problemy etyczne rozważano w czterech działach: prawie i teologii; w twórczości pozostającej pod wpływem myśli greckiej i perskiej; w muzułmańskim mistycyzmie oraz w literaturze adabowej⁴. Nie znaczy to, że owe działy wyznaczały etapy rozwoju muzułmańskiej etyki, wręcz przeciwnie, przez lata istniały one obok siebie, a różnice między nimi odbijały zróżnicowanie kultury muzułmańskiej. Przedstawiciele odłamów średniowiecznego islamu niejednokrotnie oskarżali się nawzajem o odstępstwa i herezje. Całej etyki islamu nie sposób omówić w krótkim szkicu, dlatego też najpierw postaramy się wskazać najważniejsze jej cechy, a potem przedstawimy wybrane kwestie etyczne w interpretacji średniowiecznego teologa i filozofa, Muhammada al-Ghazalego, uważanego przez część muzułmanów za „najwybitniejszego muzułmanina po proroku Mahomie”.

Okres przedmuzułmański wniósł istotny wkład do etyki, gdyż ukształtowane w nim wartości nieustannie były – i nadal są – żywe w mentalności muzułmanów i bardzo przez nich cenione. Są to: honor (*ird*), odwaga (*hamasa*), lojalność, szczególnie wobec własnego plemienia (*kabila*), gościnność (*dajf*) oraz wytrwałość (*sabr*). Są to typowe cnoty plemienne, w znacznej mierze ukształtowane przez warunki życia Arabów w okresie przedmuzułmańskim. Nauki Mahometa

³ Każdy hadis składa się z właściwej treści, zwanej *matn*, oraz *isnadu*, czyli łańcucha przekazicieli (powiedział Ibn Dżunajd, że rzekł Ali... itd.). W zależności od wiarygodności owego łańcucha hadisy dzielono na bardziej lub mniej wiarygodne. O hadisach por: J. Robson *Hadith, Encyclopedia of Islam* 2, Leiden 1967–; Joseph Schacht *The Origins of Muhammadan Jurisprudence*, Oxford 1950.

⁴ Obecnie ten termin oznacza w języku arabskim literaturę piękną, natomiast w klasycznej kulturze muzułmańskiej określano nim ogólną kulturę humanistyczną ludzi wykształconych: normy moralne, wiedzę o literaturze, historii, języku arabskim, prawie oraz teologii. Adabem zwano też literaturę, która upowszechniała ową kulturę i miała charakter rozrywkowy oraz moralizatorsko-dydaktyczny, przeplatała prozę i poezję i zawierała wiele dygresji. W języku polskim por. J. Bielawski *Klasyczna literatura arabska*, Warszawa 1995, J. Danecki *Literatura i kultura w imperium kalifów: Studium twórczości adabowej al-Mubarrada*, Warszawa 1982.

wniosły wartości pochodzące z judaizmu i chrześcijaństwa. I tak moralność plemienną zastąpiła bojaźń przed Bogiem i Dniem Zmartwychwstania (w Koranie przedstawiono bardzo plastyczne wizje Dnia Sądu Ostatecznego, raju i piekła), litość i współczucie, których wyrazem stał się jeden z filarów islamu, czyli jałmużna⁵, szczerłość, szczodrość, opanowanie. Na tym etapie rozwoju etyka czerpała przede wszystkim z Koranu i hadisów Proroka, z czasem jednak opowieści o życiu Proroka zastąpiły hadisy z wypowiedziami i opowieściami o życiu jego towarzyszy. Richard Walzer uważa nawet, że cały korpus hadisów tworzy niejako podręcznik muzułmańskiej etyki, gdyż odpowiednie wypełnianie obowiązków religijnych i prawidłowe rozumienie doktryny religijnej stanowią nierozdzielne elementy dobrego życia⁶. Właśnie w takiej formie – jako rozważania nad moralnym zachowaniem i przykładem doskonałego człowieka, czyli *insan kamil* – etyka stanowiła część wspomnianych wyżej rozważań prawnych i teologicznych, chociaż nigdy nie została w nich wyodrębniona jako osobny dział.

Zanim na islamu wpłynęła grecka etyka filozoficzna, czym zajmiemy się niżej, nastąpiło oddziaływanie kultury perskiej. Stało się to między innymi dzięki Ibn al-Mukaffie (zm. 756 rok). Ten Pers ze znacznego rodu pracował jako urzędnik na dworach dwóch muzułmańskich dynastii: Umajjadów i Abbasydów. Tłumaczył na arabski indyjskie podręczniki praktyczne, wprowadził też do kultury muzułmańskiej elementy irańskiej kultury administracyjnej. W swoich traktatach, należących do nurtu wspomnianej wyżej literatury adabowej, *Adab al-kabir* oraz *Adab as-saghir* (choć niekiedy kwestionuje się autorstwo tego drugiego) przedstawił praktyczne porady dla władców i urzędników, jak należy postępować dobrze, moralnie i zgodnie ze swoim stanowiskiem. Jego rady i zalecenia nie odwołują się do filozofii, a mimo licznych aluzji i powoływania się na islam, autor traktuje go jak rodzaj religii państwowej, podobnie jak postrzegano religię w starym państwie perskim. Z czasem jednak tak pojmowany adab został przystosowany do wymogów islamu, a najbardziej ewidentnym tego wyrazem stało się dzieło *Ujun al-achbar* Ibn Kutajby (zm. 889–890). Uznawane jest ono za pierwszy obszerny podręcznik muzułmańskiej etyki z okresu przedfilozoficznego i przedmystycznego, który w harmonijny sposób łączy Koran i hadisy z dającymi się przystosować do wymogów islamu elementami z tradycji przedmuzułmańskiej i perskiej.

Od IX wieku duże znaczenie dla rozwoju etyki muzułmańskiej miały nurty teologiczno-filozoficzne, które zaczęły się rozwijać w łonie islamu sunnickiego w IX

⁵ Istnieje pięć filarów islamu: *shahada*, czyli wyznaczenie wiary; *salat* – modlitwa, *saum* – post, *hadżdż* – pielgrzymka oraz *zakat*, czyli jałmużna.

⁶ R. Walzer, „Akhlaq”, w: *Encyclopaedia of Islam 2*. Od IX wieku hadisy zawierające wskazania etyczne zaczęto gromadzić w kolekcje, zatytułowane *makarim al-achlak* („szlachetność charakteru”). Są to na przykład zbiory Ibn Abi ad-Dunji (por. C. Brockelmann *Geschichte der arabischen Literatur*, 2 wyd., Leiden 1943–1949, t. I, s. 160), Al-Chara’itiego (idem, *Supplementbände*, Leiden 1937–1942, t. I, s. 250) czy At-Tabasiego (idem, *Geschichte...*, t. I, s. 513; *Supp.*, t. I, s. 709).

wieku. Rozważano wtedy przede wszystkim kwestie przeznaczenia oraz wolnej woli. Jeszcze w VIII wieku powstał nurt džahmicki, którego zwolennicy zaprzeczali wolności człowieka, uznając, że wszystkie jego uczynki stwarza Bóg⁷. Polemizowali z nimi kadaryci (od terminu *kadar* – przeznaczenie, los), którzy uznawali, że człowiek posiada wolną wolę. Bóg nie wydaje jedynie człowiekowi odgórných załoceń, jak powinien postępować, a do niego samego należy decyzja, czy się do nich zastosuje. W koncepcji Al-Hasana al-Basriego, autora najstarszego zachowanego tekstu kadaryckiego *Ar-Risala fi al-kadar* (*Traktat o przeznaczeniu*), znalazło się twierdzenie, że człowiek ma wolny wybór między złem i dobrem. Bóg stwarza jedynie dobre uczynki, za złe jest natomiast odpowiedzialny sam człowiek lub szatan⁸. Najsilniej jednak rozważania nad tymi kwestiami rozwinęły się w nurcie zwanym mutazylizmem. Mutazylicy również byli zwolennikami wolnej woli człowieka, uznawali, że człowiek jest wolny i ponosi odpowiedzialność za swoje czyny, przytaczając jako argument cytaty z Koranu („Błogosławiony niechaj będzie Bóg, najlepszy ze stwórców”, K 23:14) twierdzili, że również człowiek może być sprawcą, uwalniali też Boga od odpowiedzialności za złe uczynki⁹. Dla rozwoju muzułmańskiej etyki, i nie tylko, niezwykle ważne stało się wprowadzenie przez nich do rozważań teologicznych greckiego racjonalizmu filozoficznego. W dużej mierze dzięki niemu muzułmanie przyjęli grecką etykę filozoficzną, chociaż nie można mutazylitów jeszcze utożsamiać z muzułmańskimi *falasifa*, filozofami odwołującymi się do tradycji greckiej, którzy rozważali i pogłębiali wiedzę Greków.

Grecka etyka filozoficzna przenikała do muzułmanów różnymi drogami, przede wszystkim dzięki tłumaczeniom. Na język arabski przełożono *Państwo*, *Timajosa* i *Prawa Platona* oraz komentarze do nich, *Etykę nikomachejską* Arystotelesa, komentarz Porfiriusza. Niektóre greckie traktaty etyczne zachowały się zresztą jedynie w wersjach arabskich, na przykład trzy pisma Galena, z których korzystali później Ar-Razi i Miskawajh. Ten ostatni korzystał też z traktatu *Pinaks* Kabisa Platonika, czyli Kebesa, oraz traktatu neopitagorejczyka Bryzona. Filozofowie muzułmańscy zaliczali etykę (*achlak*), wraz z polityką i ekonomią, do filozofii praktycznej, definiując ją jako naukę o moralnych składnikach duszy, o tym, jak je nabywać, doskonalić i kontrolować¹⁰. Elementy etyki znalazły się w dziełach wielu muzułmańskich filozofów poczynając od Al-Kindiego, jednak za najwybitniejszy ogólny podręcznik etyki filozoficznej uznaje się *Tahzib al-achlak wa-tathir al-arak* (*Kształcenie moralności*)¹¹ Miskawajha (zm. 1030 rok). Dziełu temu

⁷ Ich poglądy: J. van Ess *Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jahrhundert Hidschra*, Berlin–New York 1992, t. II, s. 184–186, 493–507.

⁸ Ibidem, s. 297–298.

⁹ Mutazylizm, por. ibidem, t. II, s. 233–280, t. III, s. 296–445; J. Danecki *Podstawowe wiadomości o islamie*, Warszawa 1997, t. I, s. 189–202.

¹⁰ Na przykład: Hamid al-Ghazali *Al-Munkiz min ađ-đalāl*, Bejrut 1993, s. 85–88.

¹¹ Miskawajh, *Tahdib al-achlak wa-tathir al-arak*, ed. C. Zurayk, Bejrut 1966, tłum. franc. M. Arkoun, 2 wyd. 1988. Analiza treści dzieła znalazła się w: D. M. Donaldson *Studies in Muslim Ethics*, London 1953, s. 127–133.

poświęcimy więcej miejsca, zarówno ze względu na jego znaczenie dla rozwoju muzulmańskiej etyki – tekst ten uznano za jej podstawę – jak i na znaczący wpływ Miskawajha na Al-Ghazalego. Tekst Miskawayha ma wiele punktów wspólnych z traktatem *Tahzib al-achlak* jakobity Jahji Ibn Adiego. W tym ostatnim dziele trudno zresztą dostrzec wpływy perypatetyckie lub chrześcijańskie. Autor odwołuje się do platońskiego trójpodziału duszy. Wylicza też, jednak bez szczególnego związku z owymi częściami duszy, dwadzieścia jeden cnót oraz odpowiadających im występków oraz cztery najważniejsze cnoty i ich przeciwieństwa. Richard Walzer domniemywa, że ten schemat wywodzi się z jakiegoś zaginionego greckiego dzieła przedneoplatońskiego. Istotną częścią wszystkich rozważań etyki filozoficznej i mistycznej był opis doskonałego człowieka, który u Jahji Ibn Adiego stara się przede wszystkim miłować każdą ludzką istotę. Miskawajh nawiązuje do poprzednika już w na początku swojego traktatu, gdyż wylicza władze, cnoty i wady duszy. Wyraża wiarę w naturalną zdolność duszy do rozwoju i doskonalenia się. Za cel etyki Miskawajh uznaje przedstawienie metody odpowiedniego przygotowania duszy do życia wiecznego. Jest to jednak trudny proces, który można porównać ze sztuką. Nie przebiega on podobnie u wszystkich, gdyż ludzie różnią się charakterem. Najdoskonalsi z nich używają bezustannie intelektualnej zdolności swojej duszy i bez przerwy odwołują się do praktyki. Mają na celu osiągnięcie ostatecznego kresu, a jest nim dopełnienie egzystencji. Taka egzystencja, pełna sama w sobie, jest przez to wieczna i zasługuje na strumień Bożej łaski. Wówczas człowieka oddziela od Boga tylko zasłona¹². Człowiek od najmłodszych lat powinien się postępować drogą rozwoju moralnego. Powinien się nauczyć się hamowania swoich żądz. W tym celu nie może traktować, na przykład, jedzenia i snu, jak przyjemności, lecz jak rzeczy niezbędne do życia i starać się ograniczyć je do niezbędnego minimum.

Miskawajh zastanawia się też nad znaczeniem terminu dobro (*chajr*). Jego rozważania są cytatem z przypisywanego Arystotelesowi traktatu *Fada'il an-nafs*, przetłumaczonego najprawdopodobniej przez Abu Usmana ad-Dimiszkiego, tłumacza Arystotelesa, Porfirusza, Euklidesa i Galena. Z kolei na *Etykę nikomachejską* Stagiryty autor powołuje się często w dalszym ciągu traktatu, gdzie utrzymuje, że poprzez posłuszeństwo intelektowi i rozumowi człowiek wznosi się ponad inne stworzenia. Najważniejszym zobowiązaniem człowieka wobec Boga jest pośredniczenie w rzeczach Bożych; staranie, aby dodać wszystko, co możliwe do wiedzy o Najwyższym, dzięki czemu w pełni można docenić jego *tauhid* (Bożą

¹² W różnych nurtach islamu ta zasłona była różnie interpretowana. Miskawajh oraz muzulmańscy mistycy uznawali, że jest to jedynie zasłona, którą można przeniknąć. Ci drudzy uważali, że celem życia człowieka jest zbliżenie się do Boga, niektórzy posuwali się nawet do opisów stanu fana, „rozplynięcia się” człowieka w Bogu, pełnej *unio mystica*, w której człowiek zatracił w Najwyższym. Z drugiej strony, filozofowie z wywodzącego się z szyzmu nurtu isma'lickiego, broniąc absolutnej Bożej transcendencji, uważali, że zasłony (*hidzab*) oddzielającej człowieka od Boga w żaden sposób nie można przeniknąć i niezależnie od prób człowieka Najwyższy zawsze pozostanie dla niego nieosiągalny.

jedność i jedyność)¹³. Wierni powinni wypełniać swoje obowiązki względem Boga i dokładać w tym celu wszelkich starań. Istnieją cztery rodzaje więzi człowieka z Bogiem: pierwszy poziom relacji osiągają wykształceni ludzie, tacy jak teologowie i filozofowie; drugi – ludzie postępujący zgodnie z tym, co wiedzą; trzeci – ludzie szczególnie cnotliwi, których wysłano jako przedstawicieli Boga dla dobra ludzi; czwarty – ludzie szczerzy w swojej miłości do Boga, miłości, która prowadzi ich prostą drogą do połączenia się z Najwyższym.

Następnie Miskawajh rozważa się nad chorobami ludzkiej duszy¹⁴. Uznaje duszę za nieodłącznie związaną z ciałem, dlatego w przypadku dolegliwości należy najpierw określić, czy dotyczy ona duszy, czy też ciała. Człowiek, który pragnie mieć zdrową duszę, powinien obcować z osobami o wysokim poziomie moralnym, a unikać nieprzyzwoitości i wulgarności. Chorób można uniknąć pogłębiając wiedzę, skłaniając intelekt do ciężkiej pracy. Jedną z poważnych chorób duszy jest na przykład gniew, który autor nazywa „głosem ognia” (*wahi an-nar*). Inną chorobą jest zarozumiałość, fałszywe mniemanie o własnej ważności. Żaden człowiek, który faktycznie zna swoją naturę, nie może być próżny, gdyż wie, że jego dusza może osiągnąć doskonałość jedynie dzięki pomocy innych dusz. Do innych chorób duszy należy wściekłość, chępliwość, perfidia i nielojalność. Autor wymienia też chciwość oraz strach. Ten ostatni powstaje w człowieku z powodu wcześniejszych złych czynów. Uznaje, że godny człowiek nie powinien obawiać się ani starczego wieku, ani nawet śmierci. Strach przed śmiercią wynika z niewiedzy dotyczącej nieśmiertelności. Nie boi się jej człowiek, który wie, że śmierć oznacza jedynie to, iż dusza przestaje używać jednego ze swoich narzędzi, czyli ciała, sama zaś nie jest przypadłością, lecz istotą, dlatego śmierć może ją tylko udoskonalić i oczyścić, stanowiąc przejście do egzystencji wiecznej. Natomiast jeżeli człowiek obawia się kary za grzechy, powinien starać się jej uniknąć postępując dobrze i cnotliwie, zgodnie ze wskazaniami Bożymi.

¹³ *Tauhid*, czyli doktryna Bożej jedności i jedyności jest jednym z najważniejszych dogmatów islamu, odróżnia też islam od chrześcijaństwa, gdyż muzułmanie uważają, że dogmat Trójcy Świętej podważa jedynobóstwo. Wyznanie owego muzułmańskiego monoteizmu zawiera się na przykład w jednym z filarów wiary, *szahadzie*, w stwierdzenia *la ilaha illa Allah* („Nie ma boga poza Allahem”). *Szirk*, czyli wykroczenie przeciwko *tauhidowi*, jest w islamie grzechem śmiertelnym.

¹⁴ Temat ten był często podejmowany przez muzułmańskich teologów i filozofów. Filozof i lekarz Abu Bakr ar-Razi, znany w średniowiecznej, łacińskiej Europie jako Razes, napisał traktat zatytułowany *At-Tibb ar-ruhani* („Medycyna duszy”). Polemizował z nim filozof ismailicki Hamid ad-Din al-Kirman (zm. po 1021 r.) w traktacie *Al-Akwāl az-zahabijja* („Złote stwierdzenia”), uznając inne metody leczenia duszy. Różnica poglądów między myślicielami wynikała z przynależności do odmiennych odłamów islamu: Ar-Razi był sunnitą, Al-Kirman zaś – isma’ilitą, stąd uznawał, że duszę uleczy tylko posłuszeństwo i stosowanie medykamentów zalecanych przez isma’ilickich imamów. Por. Abu Bakr Ar-Razi *At-Tibb ar-ruhani*, w: P. Kraus (ed.) *Rasa’il falsafijya li-Abu Bakr Muhammad Ibn Zakaryyya ar-Razi*, Kair 1939, s. 15–96; Hamid ad-Din al-Kirman *Al-Akwāl az-zahabijja*, ed. Salah as-Sawi, Teheran 1977.

Podobnie jak w przypadku wielu muzułmańskich filozofów i teologów, Miskawajh starał się przede wszystkim pogodzić objawienie i filozofię, akceptując elementy racjonalizmu filozoficznego, z tego też powodu stał się celem ataków części muzułmańskich teologów, którzy zarzucali mu zdradę religii. Jednak nie było on samodzielnym myślicielem, ograniczył się do powtórzenia i adaptacji poglądów filozofów greckich.

Autorem najbardziej systematycznej i najważniejszej syntezy był Abu Hamid al-Ghazali (zm. 1111)¹⁵. Ten wszechstronny uczony, związany z dworem abbasydzkim w Bagdadzie, zagorzały obrońca sunnickiej ortodoksji, zajmował się filozofią, teorią polityki, prawem, prowadził wykłady na bagdadzkiej uczelni zwanej An-Nizamiją. W 1095 roku przeżył duchowy przełom wywołany uświadomieniem sobie, iż mimo osiągnięcia kresu studiów naukowych, nie osiągnął spełnienia. Tak go to zasmuciło, że porzucił czynne życie naukowe i wyjechał w długą podróż¹⁶. Jej skutkiem był zwrot ku mistycyzmowi i wielkie dzieło *Ihja ulum ad-Din* (*Ożywienie nauk religii*)¹⁷, w którym starał się ułatwić człowiekowi drogę do Boga, pokazując mu drogę jak najlepszego wypełniania obowiązków religijnych. Al-Ghazali zaakceptował traktat Miskawajha wraz z jego odwołaniami do filozofii greckiej, chociaż na ogół był tej ostatniej niechętny¹⁸. Jednak doktryna Miskawajha była w owym czasie częścią ogólnie akceptowanego systemu kształcenia. W *Ihja* Al-Ghazali omówił wiele kwestii etycznych z punktu widzenia zarówno religijnego, jak i praktycznego, odwołując się do muzułmańskiego prawa, Koranu, hadisów, ogólnie przyjętego zwyczaju, ale przede wszystkim zwracając uwagę na dobro człowieka. Jego poglądy do dzisiaj uchodzą za najbardziej przejrzyste i reprezentatywne wykład popularnej muzułmańskiej filozofii

¹⁵ Kwestie etyczne w twórczości Al-Ghazalego omówiono na przykład w: M. Umaruddin, *The Ethical Philosophy of Al-Ghazzālī*, Muslim University, Aligarh 1962; H. A. Wolfson *The Philosophy of the Kalam*, Harvard University Press, Cambridge 1976; M. Abul Quasem, *The Ethics of Al-Ghazzālī*, Selangor 1975; N. L. Heer *Moral Deliberation in Al-Ghazzālī's Ihya' 'ulūm al-dīn*, w: P. Morewedge (red.) *Islamic Philosophy and Mysticism*, Delmar, New York 1981, s. 163–177.

¹⁶ Swoj stan duszy opisuje w *Al-Munkid min aq-ḍa'āl*, op. cit., s. 39–50, tłumaczenie fragmentów: K. Pachniak *Al-Munkid min ad-dalāl*, „Studia Arabistyczne i Islamistyczne” 2000, 8, s. 157–166. Można jednak domniemywać, że głównym powodem porzucenia przez niego Bagdadu była obawa o własne życie, gdyż w 1092 roku zamordowano jego protektora gorliwego sunnity, seldzuckiego wezyra Nizama al-Mulka. Dokonał tego ochotnik z rosnącego w siłę ugrupowania nizarytów, zwanych też asasynami, którego specjalnością stały się skrytobójcze morderstwa. Na ich temat Jerzy Hauziński *Muzułmańska sekta asasynów w europejskim piśmiennictwie wieków średnich*, Poznań 1978; K. Pachniak *Dzieje nizarytów*, „Albo, albo. Problemy psychologii i kultury”, Warszawa 2003, s. 97–108.

¹⁷ Al-Ghazali *Ihja ulum ad-din*, t. I–IV, brak nazwiska autora edycji i roku wydania.

¹⁸ Jest autorem traktatów *Tahafut al-falasifa* (*Rozproszenie filozofów*) i *Makasid al-falasifa* (*Cele filozofów*), w których zaatakował filozofów za przedkładanie prawd rozumowych nad kwestie religijne. Z tym pierwszy traktatem polemizował Ibn Ruszd (Awerroes) w *Tahafut al-tahafut* (*Rozproszeniu rozproszenia*).

moralności. Al-Ghazali uważał, że życie człowieka to nie tylko religia i miłość do Boga, ale również szereg drobnych czynności, które spójnie i harmonijnie połączone składają się na bycie dobrym muzułmaninem. Dlatego poza obowiązkami religijnymi interesował się także małżeństwem, sprawami kobiet, antykoncepcją i aborcją, handlem, zachowaniem w łaźni, na targu, codziennymi grami i rozrywkami, wykształceniem dzieci i wieloma innymi dziedzinami.

Dla rozważań nad etyką szczególne znaczenie mają trzeci i czwarty tom *Ihja*. Al-Ghazali przedstawia w nim czytelnikowi system etyczny oparty w znacznej mierze na filozofii greckiej, przefiltrowanej przez poglądy Jahji Ibn Adiego i Miskawajha¹⁹. Treści zawarte w *Ihja* przedstawił skrótowo, jednak nie zmieniając zasadniczo treści, w małym traktacie *Mizan al-amal*, który w XIII wieku został przetłumaczony na hebrajski przez Abrahama Ben Hasdaja z Barcelony.

Al-Ghazali wyróżnia trzy składniki moralności: wiedzę (*ilm*), działanie (*amal*) oraz dyspozycję (*hal*). Wiedzę duchową dzieli na tę płynącą z praktyki (*ilm al-ma'amala*) oraz na wiedzę kontemplacyjną (*ilm al-makaszafa*). Stoi na stanowisku, że człowiek jest obdarzony wolną wolą (w pewnym zakresie, do czego jeszcze wrócimy), zatem może zmienić swoje skłonności. Uznaje, że trudno zaprzeczyć czy potępiać możliwość zmiany u człowieka, skoro można udomowić zwierzęta, tresować psy i układać konie. Allah stworzył rzeczy, których już w żaden sposób zmieniać ani udoskonalać nie można: są to niebiosa, gwiazdy, a nawet części ludzkiego ciała, oraz rzeczy stworzone, które mogą same dążyć do doskonałości, gdy tylko znajdą stosowne warunki do rozwoju. W procesie rozwoju bardzo ważny jest akt wyboru (*ichtijar*)²⁰.

Pewne rzeczy są niezmiennie i niezależne od człowieka. Na przykład pożądanie i gniew stanowią część ludzkiej natury, dlatego nie możemy ich całkowicie usunąć w życiu doczesnym. Człowiek może jedynie obłaskawiać i opanowywać swoje żądze poprzez żarliwy wysiłek i dyscyplinę. Zatem warunkiem naszego szczęścia, a w konsekwencji i zbawienia, nie jest całkowite wyrzucenie z duszy żądz, lecz dążenie do ich opanowania, narzucanie sobie dyscypliny.

Człowiek ma trzy szczegółowe władze: pożądanie cielesne, gniewu i myślenie – najtrudniej jest opanować tę pierwszą. Jest ona najważniejsza dla przetrwania, dlatego też ma pierwszeństwo nad innymi. Ta siła istniała w człowieku od samego początku, można ją też znaleźć u zwierząt. Następną jest władza oburzenia (*hamija*) i gniewu (*ghadab*). Na końcu zaś można wymienić władzę myślenia (*tafakkur*). Dzieje się tak dlatego, że dyspozycja (*chulk*) jest czymś odmiennym niż

¹⁹ D. M. Donaldson zwraca za A. J. Wensinckiem uwagę na liczne podobieństwa między *Ihja* Al-Ghazalego a *Ethikonem* Bar Hebraeusa (w wersji arabskiej Abu al-Faradž Ibn al-Ibri, zm. 1286), ostatniego wielkiego autora piszącego w języku aramejskim, syna żydowskiego apostaty. Podobieństwo jest ewidentne nawet po porównaniu tytułów rozdziałów, podobna jest również treść, z tą różnicą, że Al-Ghazali gęsto naszpikował swój traktat cytatami z Koranu i hadisów, podczas gdy u Bar Hebraeusa znajdujemy odwołania do Biblii i tradycji chrześcijańskiej. *Studies...*, op. cit., s. 136–137.

²⁰ Al-Ghazali *Ihja...*, op. cit., III, s. 2254–2255.

natura, a zazwyczaj potwierdzają ją wydarzenia i działania, które się z nią zgadzają. Zgodnie z tą cechą szczególną ludzi można podzielić na cztery grupy: do pierwszej należą ci, którzy nie odróżniają prawdy (*hakk*) od szaleństwa (*batil*), a piękna (*dżamil*) – od brzydoty (*kabih*). Ludziom z tej grupy brakuje doświadczenia, a w dążeniu do przyjemności nie są w stanie kontrolować swoich żądz. Jednak ta grupa ludzi daje się najłatwiej uleczyć, gdyż wymagają jedynie nauczyciela (*mursid*) i wystarczającej motywacji. Zatem w wypadku tej grupy skłonność może w krótkim czasie zmienić się na lepszą. Ludzie z tej grupy zwą się ignorantami (*dżahil*).

Do drugiej grupy Al-Ghazali zalicza tych ludzi, którzy wiedzą, co jest ważne i stanowi zasadę, lecz nie mają zwyczaju dobrze się zachowywać i postępować, gdyż uważają swoje złe zachowanie za coś zabawnego i brną w nie coraz bardziej, dając się ponosić żądom, chociaż zdają sobie sprawę, że jest to przeciwne zasadom. Są w znacznie gorszej sytuacji niż ludzie z pierwszej grupy, gdyż ponoszą znacznie większą winę. Mają oni dwa wyjścia z tej sytuacji: mogą starać się wykorzystać swoje złe, ustalone już nawyki, bądź też mogą się starać zwrócić swoje pożądanie ku innej rzeczy, która nie jest zabroniona i potępiona; wymaga to jednak od nich wielkiego wysiłku. Ludzi z tej grupy nazywa się ignorantami trwającymi w błędzie (*dallun*)²¹.

Ludzie w trzeciej grupie w danym momencie akceptują podstawowe skłonności, twierdząc, że są konieczne, wspaniałe i słuszne, oddają się im więc całym sercem. Ludzi z tej grupy praktycznie nie można uleczyć, nie ma dla nich żadnej nadziei na wyrugowanie tego przekonania. Jedyne w rzadkich przypadkach mogą odmienić swoje skłonności. Ludzie z tej grupy, oprócz tego, że są ignorantami i tkwiącymi w błędzie, są zwani również zepsutymi (*fasik*).

Do czwartej, ostatniej grupy należą ci, którzy źle, nieprawidłowo wierzą i mają złe skłonności, jednak w swoim złym postępowaniu i zniszczonym życiu dostrzegają pewien rodzaj cnoty. Wręcz rywalizują między sobą prześcigając się w złych postępkach, a nawet uważają, że przynoszą im one sławę. Ta grupa jest najtrudniejsza do nawrócenia i zdarza się to jedynie w sporadycznych przypadkach. Ludzie z tej grupy posiadają cechy wyróżniające grupy poprzednie: są ignorantami, tkwią w błędzie, są zepsuci i dodatkowo źli (*szarir*)²².

Zdaniem Al-Ghazalego głównym celem wysiłków ludzkich i ćwiczenia dyscypliny jest osiągnięcie doskonałości duszy (*takmil an-nafs*), oczyszczenie jej poprzez poprawienie naturalnych skłonności. Istnieje ścisły związek między duszą a władzami fizycznymi. Autor zaznacza, że charakter tego związku i to, jak się dokonuje, niezwykle trudno opisać. Odbywa się gdzieś w składach wyobrażenia (*chazanat at-tachajjul*), jednak nie jest zmysłem, lecz pojęciem, odczuwalny intelektualnie (*makula*). Jest pewne, że jeśli umysł jest doskonały i czysty, będzie starał się polepszyć uczynki ciała, i odwrotnie – jeśli ciało będzie dostarczało umy-

²¹ Ibidem.

²² Ibidem.

słowi przyjemnych wrażeń, umysł będzie w doskonałym stanie, a skłonności staną się lepsze i przyjemniejsze. Dlatego dobrą drogą do polepszenia stanu umysłu jest nabranie przyzwyczajenia do dokonywania rzeczy, które są czyste. Jeśli dzięki częstemu powtarzaniu stanie się to nawykiem, również dobry stan umysłu będzie stały. Umysł będzie się domagał cały czas owych dobrych, czystych bodźców, w rezultacie dobry uczynek, który w pierwszym momencie mógł się wydawać trudny dla ciała, zmieni się w przyjemne zadanie.

Na przykład, jeśli ktoś pragnie zdobyć dla swojego umysłu cnotę szczodrości (*dżud*), powinien zaangażować się w jakieś działanie wymagające szczodrości, na przykład wydawanie rzeczy, które posiada. Nie powinien przerywać tego działania, dopóki w jego umyśle nie zapanuje dobre przekonanie, że stał się szczodry. Podobnie, jeśli ktoś pragnie stać się pokorny (*tauadu*), zwłaszcza gdy jest to osoba, która dotychczas była dumna, powinien ze szczególnym zaangażowaniem oddawać się tym działaniom, które są upokarzające i wymagają uległości. Al-Ghazali przedstawia tutaj praktyczne rady co do ćwiczenia duszy i przygotowywania umysłu, wychodząc z założenia, że przy większym lub mniejszym wysiłku i dobrej woli, można odmienić wrodzone skłonności, aby stać się lepszym muzułmaninem i osiągnąć zbawienie. W pewnym sensie wielkie dzieło filozofa przywodzi na myśl dzieła z tradycji „zwierciadeł dla władców”, tekstów z radami, jak najlepiej rządzić²³. Rządzenie społecznością zastąpiło poprawianie własnej duszy i samozbawienie. Z drugiej strony, w tekstach z rodzaju zwierciadeł, do czego za chwilę wrócimy, dobre rządy stanowiły warunek osiągnięcia zbawienia przez władcę, ponadto od suwerena w znacznej mierze zależały szczęście i cnota poddanych, więc dodatkowo ponosił on za to moralną odpowiedzialność.

Wzajemne relacje umysłu i ciała względem dyspozycji można, zdaniem autora, przedstawić jako okrąg, gdyż czynności ciała wytwarzają w umyśle pewną szczególną cechę, atrybut (*sifat*), który z kolei oczyszcza ciało. Al-Ghazali porównuje osiąganie doskonałości do postępu w sztukach, np. w kaligrafii, którą też trzeba ustawicznie ćwiczyć. Adept winien cierpliwie słuchać uwag mistrza, i na początku będzie się ograniczał do naśladownictwa. Potem powinien starać się pisać dobrze, aż jego zdolność stanie się jakością umysłową. Z czasem to, co początkowo czynił z wysiłkiem, stanie się dla niego łatwą przyjemnością.

Podobnie sprawa wygląda z kimś, kto pragnie rozwijać w sobie upodobanie do prawa. Można to uczynić jedynie ściśle się do niego stosując, starając się je zapamiętać i często się do niego odwołując. Z początku będzie to prawdziwe wyzwanie, jednak z czasem prawny aspekt rzeczy zacznie wydawać się czymś naturalnym i zacznie odciskać się na jego umyśle. W ten właśnie sposób powinni kształtować swój umysł prawnicy. Podobnie jak osoba, która pragnie opanować prawo,

²³ Protector Al-Ghazalego, wezyr seldżucki Nizam al-Mulk, był autorem takiego traktatu, zatytułowanego *Syjasat-name* (*Księga zasad rządzenia*), który powstał na konkurs ogłoszony przez sułtana Malik Szaha. Był to poradnik rządzenia *par excellence*, tym cenniejszy, że jego autor zawarł w nim wiele doświadczeń osobistych.

nie uczyni tego w jeden dzień lub jedną noc, tak i temu, kto dąży do doskonałości duszy (*kamal an-nafs*), potrzeba nieustannego, długiego wysiłku. Nie można stać się doskonałym dzięki spełnieniu obowiązków religijnych tylko przez jeden dzień, analogicznie, niczego nie zmieni zaniechanie ich przez jeden dzień. Pominięcie jednego dnia pociąga za sobą to niebezpieczeństwo, że umysł może się do tego przyzwyczaić, dążyć do opuszczenia obowiązków religijnych również innego dnia, stopniowo popada w lenistwo (*kasal*), a w rezultacie traci zdobytą pracowicie wiedzę. Al-Ghazali postrzega zatem dążenie do doskonałości lub zmiany skłonności jako nieustanną walkę ze sobą i pracę nad sobą. Doskonale zdając sobie sprawę z nieodłącznych przywar charakteru ludzkiego, udziela rad, jak należy je pokonywać i zwalczać, nie kryjąc, że człowiek ma przed sobą długą i ciężką drogę. Jednocześnie udzielając rad doskonalenie duszy porównuje do rzeczy jak najbardziej przyziemnych, zrozumiałych dla czytelnika.

Al-Ghazali wyróżnia także kategorię mniejszych grzechów, którą uważa jednak za niebezpieczną, gdyż małe grzechy przyciągają wielkie. Każdy akt wywołuje określony skutek, podobnie jest również z aktami posłuszeństwa wobec nakazów Bożych. Chociaż pozornie może się wydawać, że nie wywołują żadnego efektu, jest wręcz przeciwnie, skutek jest tylko niedostrzegalny.

Swoistego pragmatyzmu Al-Ghazalego w podejściu do spraw etyki dowodzą na przykład rozważania nad dozwolonym kłamstwem²⁴. Autor wychodzi z założenia, że fałsz nie jest zabroniony (*haram*) sam w sobie, lecz ze względu na obrazę mówiącego lub kogoś innego. Mniejsze kłamstwo ma miejsce wtedy, gdy ktoś informuje rozmówcę, o czymś innym niż to, co faktycznie ma miejsce. Niekiedy okazuje się, że kłamstwo przyczynia się do niewiedzy, a w niej może być coś korzystnego. Jeśli fałsz jest przyczyną takiego korzystnego typu niewiedzy, jest dozwolony, a nawet często pożądanym (*wadžib*). Al-Ghazali podaje przykład, kiedy kłamstwo jest lepsze od prawdy: kiedy widać, że jeden mężczyzna rzuca się na drugiego z obnażonym mieczem i pragnie go zabić, a później pyta świadka, czy kogoś widział, lepiej jest zaprzeczyć ze względu na własne bezpieczeństwo. Jednak gdy cel można osiągnąć zarówno prawdą, jak i kłamstwem, wówczas to ostatnie jest zabronione.

Kłamstwo jest też konieczne, kiedy warunkuje powstrzymanie przelewu krwi muzułmańskiej albo uratowanie muzułmanina z opresji. Uzasadnione jest również, gdy jest jedynym środkiem, dzięki któremu można zwyciężyć wojnę albo prowadzić pokój między ludźmi. Al-Ghazali przestrzega jednak przed kłamaniem nawet w takich okolicznościach, gdyż obawia się, że może ono przynieść szkodę naturalnym skłonnościom. Gdy umysł ludzki przyzwyczai się już raz do kłamstwa i zda sobie sprawę, że dzięki niemu udało się osiągnąć cel, nawet szlachetny, może potem uznać kłamstwo za moralnie uzasadnione także w innych okolicznościach.

²⁴ *Ihja*, op. cit., t. III, s. 1579–1952.

Na poparcie twierdzeń o okolicznościach usprawiedliwiających kłamstwo autor powołuje się na hadis, czyli tradycję, wywodzącą się od jednej z małżonek Proroka – Umm Kulsum. Rzekła ona: „Słyszałam, jak Mahomet udzielił pozwolenia na mówienie nieprawdy w trzech wyjątkowych przypadkach. Były one takie: jeżeli człowiek mówi nieprawdę, gdyż chce w ten sposób doprowadzić do zgody; kiedy to samo dzieje się w czasie wojny; kiedy mężczyzna opowiada coś swojej żonie, lub ona jemu”. Dorzuciła jeszcze, iż Prorok stwierdził, iż nie uznaje za kłamstwo czegoś, co może pogodzić dwie osoby, co jest dobre bądź prowadzi do dobra. Muzułmańscy teologowie doprecyzowali, na czym ma polegać mówienie nieprawdy w małżeństwie. Otóż nie chodziło o oszukiwanie i okłamywanie małżonka, lecz o to, że dla dobra małżeństwa żona nie musiała mówić mężowi na przykład, że go nie kocha. Realistycznie zauważano, że podstawą wielu małżeństw nie jest miłość, lecz przynależność do tej samej religii bądź interesy. Prawda w tym wypadku jest więc zupełnie niepotrzebna.

Część wątków, które pojawiły się w III tomie *Ihja*, Al-Ghazali rozwinął i uzupełnił w tomie IV. Rozważając zagadnienia intencji, motywacji i wyboru, dzieli akty na naturalne (*fil tabi'i*), dobrowolne (*fil iradi*) oraz wyboru (*fil ichtijari*). Wyjaśnia, że warunkiem wstępnym niezbędnym do dokonania aktu jest siła zdolności do jego wykonania. Ta siła (*kudra*) zależy najpierw od woli (*irada*) jednostki do dokonania aktu, ta zaś z kolei – od wiedzy (*ilm*), że akt będzie korzystny dla człowieka. Te wiedzę człowiek zdobywa na dwa sposoby: albo w wyniku długiej refleksji i namysłu, albo też przychodzi ona do niego błyskawicznie i bez zastanowienia. Wynikiem pierwszego sposobu jest akt wyboru, drugiego zaś – akt dobrowolny.

Wybór jest ważną kwestią moralną, gdyż człowiek w niektórych przypadkach musi wybierać między dobrem a złem, na przykład ktoś, kto cierpi, ma do wyboru samobójstwo albo dalsze cierpienie. Kwestia wyboru dotyczy wspomnianej już toczącej się w islamie dyskusji dotyczącej wolnej woli człowieka. Al-Ghazali opowiada się za ograniczeniem wolnej woli, twierdząc, że człowiek tak naprawdę dokonuje wyboru pod przymusem, gdyż i tak stwarza go Bóg²⁵. Akt wyboru łączy się również z intencją (*nija*). Uznaje, że wynika on z trzech stanów: pierwszy z nich to wiedza (określa ją terminem *marifa*, *hukm*, *itikad*). Drugi stan to pragnienie (*raghba*, *szahwa* lub *irada*), ostatni zaś – siła bądź zdolność (*kudra*). Al-Ghazali tłumaczy ten podział na przykładzie jedzenia: początkowo ten akt zależy od wiedzy człowieka, że może zdobyć jedzenie i będzie ono dla niego korzystne. Później konieczne jest pragnienie, czyli na przykład głód, na końcu człowiek musi mieć siłę, aby zjeść, co na przykład nie jest możliwe dla osoby bardzo chorej²⁶. Wybór

²⁵ *Ihja*, op. cit., t. IV, s. 2572–2582.

²⁶ *Ibidem*, s. 2619–2685. N. L. Herr w artykule *Moral Deliberation*, op. cit., s. 167–170, szczególnie tabela na stronie 169, zestawiał przedstawione przez Al-Ghazalego w *Ihja* różne stany człowieka prowadzące do aktu. Uznał, że układają się one w następującą sekwencję: wiedza, pragnienie, sąd, wola, zdolność, akt. Trzy pierwsze tworzą motyw (*ba'is*). Niekiedy może istnieć kilka motywów, sprzecznych lub nie. Niektóre z nich są wystarczająco silne, aby samodzielnie wytworzyć akt, inne jednak nie. Kiedy działają sprzeczne motywy, konieczny jest na-

nie jest dla duszy prostą sprawą, gdyż niejednokrotnie pozostaje rozdarta między rozumem a namiętnością. Ostateczny wybór zależy od atrybutów serca. Jeśli są one diabelskie, dusza opowie się namiętnością i złem, jeśli są one anielskie, zwycięży rozsądek.

Rady dotyczące osiągnięcia zbawienia są jedynie wstępem do rozważań najważniejszych dla wszystkich mistyków mużułmańskich: nad charakterem miłości człowieka do Boga. Mistyk w stanie uniesienia doświadcza Bożego *tauhidu*, rozumie tajemnice Bożej jedności i jedyności, lecz nie musi koniecznie utożsamiać się z Bogiem (*ittihad*)²⁷.

Na zakończenie wrócimy jeszcze do rozważań „etyki praktycznej” w interpretacji Al-Ghazalego, czyli do literatury „zwierciadeł dla władców”, w których autor udziela rad, jak należy rządzić. Al-Ghazali napisał traktat tego typu, zatytułowany *At-Tibr al-masbuk fi nasihat al-muluk* (*Płynne złoto, czyli doradzanie władcom*)²⁸, chociaż niekiedy podaje się niekiedy w wątpliwość, że Al-Ghazali jest autorem całego traktatu.²⁹ Przede wszystkim i z naciskiem podkreśla on, że posiadanie przez władcę wymaganych cech, spełnienie obowiązków, jest niezbędnym elementem funkcjonowania państwa. Sama zaś organizacja państwowa jest konieczna, aby zabezpieczyć funkcjonowanie i praktykowanie szari'atu, prawa Bożego, które pozwala jak najlepiej wypełniać ludziom ich obowiązki wobec Boga, a w rezultacie osiągnąć zbawienie. Stąd tak ważna rola władcy, od niego, od tego, jak sprawuje pieczę nad państwem, zależy zbawienie jego poddanych. Dlatego też każdy władca powinien być prawdziwie religijny, bezgrzeszny, uczciwy, odporny na korupcję i zepsucie oraz sprawiedliwy. Tę ostatnią cechę autor definiuje jako rodzaj mądrości, zdolność do postrzegania istoty rzeczy i wiedzę o celach, które należy osiągnąć. Al-Ghazali uznaje, że sprawiedliwość i mądrość są nieodłącznie ze sobą związane³⁰. Wiele miejsca poświęca mądrości, która polega nie tylko na umiejętności rządzenia, ale także docenianiu rad mużułmańskich alimów, czyli teologów³¹. Konsultację uważa za drugi filar sprawiedliwości³². Po-

mysl, rozważanie (*fikr, rawija*), dzięki któremu można wyeliminować jeden z nich. Człowiek nie ponosi odpowiedzialności za dwa pierwsze stany, czyli wiedzę i pragnienie. W trzecim stanie ponosi odpowiedzialność za te sądy, które zakończyły się wyborem, natomiast nie jest odpowiedzialny za te, których nie wybrano.

²⁷ Część mistyków mużułmańskich twierdziła, że utożsamienie się z Bogiem (stan *fana*), czy też rozplynięcie się w Nim, jest możliwe, a nawet stanowi właściwy cel mistyki. Ściągnęło to na nich oskarżenia o herezję i zaprzeczanie Bożej jedności.

²⁸ Al-Ghazali *At-Tibr al-masbuk fi nasihat al-muluk*, Bejrut 1987.

²⁹ Tę polemikę omówiono w: K. Pachniak *Siyāset-nāme of Niẓām al-Mulk and Naīṣihāt Al-mulūk of Al-Ghazālī: Two Examples of „Mirror for Princes”*, „Studia Arabistyczne i Islamistyczne” 1997, s. 107–126.

³⁰ *At-Tibr*, op. cit., s. 27.

³¹ *Ibidem*, s. 33.

³² Sam autor należał do grona owych alimów, mużułmańskich teologów i miał bardzo duże wpływy na dworze. Być może dlatego w całej swojej twórczości podkreślał konieczność korzystania z rad uczonych.

nadto władca powinien świecić przykładem swoim poddanym, stanowić dla nich wzór i nie pozwalać im na rzeczy, które są zabronione jemu samemu. Za niezbędne atrybuty władcy filozof uznaje także skromność, powściągliwość, unikanie luksusu oraz opanowanie.³³ Wiele rad udzielanych przez Al-Ghazalego i innych autorów „zwierciadeł” wynikało z praktyki politycznej i nie traci aktualności aż do dzisiaj. Al-Ghazali uznawał, że władca powinien trzymać swoją rodzinę z daleka od spraw państwowych, jego protektor Nizam al-Mulk w swoim poradniku *Siyaset-name*, zalecał częste wymiany urzędników w celu uniknięcia korupcji, mieszanie w armii przedstawicieli grup różnojęzycznych i różnoplemiennych tak, by zapobiegać powstawaniu koterii itd. Jednak było to tylko pobożne życzenie autorów, praktyka polityczna owych czasów jaskrawo odbiegała od stanu idealnego. Nie będziemy tutaj referować kolejnych pragmatycznych rad co do organizacji państwa, dworu i armii, skoro najważniejsze jest i tak stwierdzenie, iż dobre jest to, co pozwala być lepszym muzułmaninem. Ten religijny aspekt stanowi determinantę etyki kultur islamu.

SELECTED PROBLEMS OF MEDIEVAL MUSLIM ETHICS

Islamic ethics was shaped by Qur'anic principles, pre-Islamic relics, broadly understood *adab* tradition, classical Greek philosophy, and mysticism. The article shortly presents the formation of the Islamic ethics, and its basic assumptions. It also includes examples of ethical problems taken from Miskawayh († 1030) and Al-Ghazali († 1111). The latter attempted a reconciliation of the common ethics with the mystical ideal.

³³ Ibidem, s. 31–32.