



## Krytyka nauki przez odniesienie do holizmu wiedzy w myśli Seyyeda Hosseina Nasra oraz Ismaila al-Faruqiego

Justyna FIGAS-SKRZYPULEC\*

### ABSTRACT

**The critique of science in the light of epistemological holism in the thought of Seyyed Hossein Nasr and Ismail al-Faruqi:** The paper presents a cognitive, educational and philosophical strategy, sometimes called reconstructionism (as it denotes efforts to reconstruct knowledge and science), proposed by a number of Muslim authors as a proper reaction to modern science. The pre-modern background for this reaction is highlighted. Two examples are given: the Islamic science idea by Seyyed Hossein Nasr, and the Islamization of knowledge project by Ismail Raji al-Faruqi. Their critique of Euro-Atlantic science is based on its perceived effects on society and morality (secularization, imperialism and colonialism, cruelty towards laboratory animals, *etc.*) as well as on *tawhid*, the Islamic idea of unity. Their main postulates are to stop calling modern science objective and universal because this is a purely Western product; to produce an alternative indigenous science; to make science conform with Islamic doctrine and ethics; to reintroduce holism and sapiential aspects of knowledge into science. Critical voices, both Muslim and non-Muslim, are quoted. All in all, reconstructionism is evaluated as a movement understandable to some extent but inefficient and idiosyncratic, unable to start objective and interesting research programmes on its own.

### KEYWORDS

science and religion; Islam; Islamic science; Islamization of knowledge; philosophy of science; *tawhid*; holism; pseudoscience; secularization

---

\* Doktorantka w Katedrze Filozofii Przyrody Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie, absolwentka religioznawstwa Uniwersytetu Jagiellońskiego. E-mail: justyna.figas@gmail.com. Strona internetowa: [www.facebook.com/christianity.is.diverse](http://www.facebook.com/christianity.is.diverse).

## WPROWADZENIE

Jak na znany nam model racjonalności i akceptowane przez nas naukowe praktyki reaguje późno modernizująca się kultura wyrosła na sapiencjalnym pojęciu wiedzy? Próbę odpowiedzi na to pytanie chciałabym przedstawić w niniejszym artykule na temat krytyki nauki zachodniej, jaką przeprowadzali w drugiej połowie XX wieku Seyyed Hossein Nasr i Ismail al-Faruqi. Zaproponowali oni różniące się od siebie, choć obie utrzymane w duchu indygeniczej suwerenności, strategie rekonstrukcji wiedzy.

Ich projekty — odpowiednio — muzułmańskiej nauki (*Islamic science*) i islamizacji wiedzy (*Islamization of knowledge*) wyrastają ze sprzeciwu wobec naturalizmu i kultu postępu. Według obu myślicieli nauka zachodnia naznaczona jest dualizmem i fragmentacją. Podział na naturalne i nadprzyrodzone oraz deskryptywne i normatywne rozbija holizm wypływający z naczelnej zasady islamu zwanej *tauhid*. Jest to najważniejsza prawda wiary, w której zawiera się absolutna jedność i jedyność Boga, a która następnie przekłada się na jedność i jedyność kosmosu, prawa, państwa, *ummy* (globalnej społeczności wierzących) i wiedzy.

Rozpocznę od przedstawienia historycznych uwarunkowań stosunku muzułmanów do wiedzy (za Tanerem Edisem, turecko-północnoamerykańskim fizykiem, popularyzatorem nauki i zwolennikiem ruchu sceptycznego). Przy tej okazji ujawni się kwestia pojmowania nauk nowożytnych i współczesnych jako czegoś zachodniego oraz obcego islamowi. Ważne dla tego problemu okaże się zagadnienie odróżnienia nauk stosowanych i technologii od ogólnego paradygmatu naukowego, a także — co chyba nawet ważniejsze — tradycyjne muzułmańskie postrzeganie roli hipotez i teorii w naukach oraz filozofii nauki. W drugiej części artykułu przybliżę pomysły dwóch wpływowych myślicieli muzułmańskich, którzy zaproponowali projekty islamizacji nauki zachodniej albo — jeszcze radykalniej — zanegowania wartości nauki zachodniej i stworzenia alternatywnej *Islamic science*. Pod koniec niniejszego tekstu wspomnę o polemice, jaką wobec rekonstrukcjonistów (zwolenników rekonstrukcji wiedzy w duchu islamu) wystosował Nidhal Guessoum — astronom pochodzenia algierskiego, muzułmanin, ale jednocześnie obrońca poglądu o uniwersalności nauki, oraz inni uczeni-muzułmanie, którymi się inspirował.

## HISTORYCZNE UWARUNKOWANIA STOSUNKU ISLAMU DO NAUKI

Taner Edis nawiązał do popularnego — zarówno na Zachodzie, jak i na Wschodzie — przekonania, że gdyby cywilizacja islamu nie utraciła czegoś po drodze, gdyby tylko mogła podążać stabilną drogą rozwoju nauki, w której przodowała

w średniowieczu, to albo konkurowałaby dziś z Zachodem na równych zasadach, albo w ogóle pierwsza wstąpiłaby na ścieżkę rewolucji naukowej. Kusząca jest wizja złotego wieku, w którym muzułmanie mieli swoich matematyków, astronomów, optyków i medyków, a ponadto racjonalistycznych filozofów zwanych mutazylitami. Równie pociągające jest pielęgnowanie przekonania, że cywilizacja islamu niczego nie zawdzięcza Europie, która w szczytowym okresie rozwoju protonauki i filozofii arabskiej była przecież barbarią. Powstaje zatem tendencja do marzenia o tym, jak zaawansowany mógłby być postęp kultury i technologii w muzułmańskim kręgu kulturowym, gdyby nie średniowieczni juryści, którzy ogłosili, że bramy *idžtihadu*<sup>1</sup> zostały zamknięte i odtąd można w religii powtarzać tylko to, co już było. A jednak, powiada Edis, wielbiciele i wielbicielki złotego wieku zapominają o rzeczy najważniejszej: mądrość średniowieczna i nauka współczesna są czymś radykalnie różnym (Edis, 2007: 32–33).

Kultura, w centrum której stało bezpośrednie i nieomyłne objawienie, patrzyła na myślenie krytyczne jak na wątplenie — coś, co demobilizuje, prowadzi do niewiary. Ważnym uwarunkowaniem stosunku (także współczesnych) muzułmanów do nauki było, zdaniem Edisa, również oparcie wyobrażenia o tworzeniu i zdobywaniu wiedzy na procesie przekazywania hadisów, czyli narracji zawierających cytaty ze słów wypowiedzianych przez proroka Muhammada i jego rozmów z innymi osobami. „To, czy coś było wiarygodne, było zdeterminowane przez stopień zaufania, którym można było obdarzyć przekazicieli”<sup>2</sup> (Edis, 2007: 34–35).

W średniowieczu poważaniem i państwowym finansowaniem cieszyły się dyscypliny okołoreligijne (studia nad Koranem, kolekcjonowanie hadisów, studia prawnicze, teologia, gramatyka arabska), następnie nauki praktyczne (na mecenat mogły liczyć medycyna i astronomia), a na koniec filozofia (a więc i fizyka, matematyka oraz logika), których nauczano na poły hobbystycznie za prywatne pieniądze. Dziedziny niezwiązane bezpośrednio z Koranem i teologią nazywano naukami obcymi lub „cudzoziemskimi” (*al-‘ulum al-adžnabijja, foreign sciences*). Ich istnienie poprzedzało narodziny prawdziwej religii, były więc podejrzane i trudne do zharmonizowania z nią. Trzeba bowiem pamiętać, że okres przedmuzułmański muzułmanie utożsamiają z pogaństwem i nazywają *džabilijja*, co znaczy „okres niewiedzy, ignorancji”. Nawet na przełomie wieków XVII i XVIII Muhammad Ibn Abi Bakr al-Marazi pisał, że nie cała

<sup>1</sup> *Idžtihad* oznacza indywidualny wysiłek interpretacyjny opierający się na specjalistycznej wiedzy i talencie uczonego (szczególnie znawcy prawa). Około X–XI wieku w świecie islamu zdobyła popularność koncepcja, wedle której nie należy już układać doktryn ani przepisów prawnych w ten sposób, gdyż istnieje wystarczająco dużo precedensów i ekspertyz, na których można się oprzeć. Zamiast innowacji, którą zawsze może wnieść *idžtihad*, mielibyśmy więc trzymanie się tradycji (zwanej *taqlid*).

<sup>2</sup> Przekłady wszystkich cytatów pochodzą od autorki artykułu.

filozofia godna jest potępienia, lecz tylko jej części traktujące o fizyce i metafizyce; nie trzeba zatem powstrzymywać się od studiowania logiki (Edis, 2007: 38–39). Używanie rozumu było ważne dla klasycznego islamu, jednak miało swoje granice — należało nie łamać prymatu objawienia. Edis zauważa, że ani prawowierna droga zaufania objawieniu, ani filozoficzna ścieżka metafizyków czy apriorystów (na przykład mutazylitów) nie były podobne do współczesnych naukowych strategii poznawczych. Nie istniała żadna gałąź wiedzy niezależna od religii. W zdobywaniu i interpretacji wiedzy istotne było pojęcie o boskich planach, o moralności, o projekcie stworzenia *etc.* — nieważne, czy mowa o teologii, czy o medycynie, czy o astronomii (Edis, 2007: 42–43). Także współczesnym muzułmanom istnienie uniwersalnej metody naukowej rozumianej jako eksperymentalne testowanie hipotez dające najlepszą możliwą wiedzę wydaje się, jak mówi Edis, mitem. Skoro świat może mieć naturę inną niż czysto przyrodnicza/empiryczna, to znaczy moralną i zaplanowaną przez Boga, to równie dobrą metodą poznania może być studiowanie świętych pism albo duchowa podróż mistyczna. Edis pisze:

[...] nowożytne rozumienia natury fizycznej, która jest niezależna od antropocentrycznych dociekań duchowych i moralnych, która funkcjonuje zgodnie z bezosobowymi prawami i która może być badana za pomocą systematycznych testów, nie istniały nawet na peryferiach muzułmańskiej wyobraźni (Edis, 2007: 44).

Edis podkreśla, że błędem byłoby postrzeganie arabskiej protonauki klasycznej po prostu jako mniej rozwiniętej postaci nauki, którą znamy współcześnie. Średniowiecznej nauce muzułmańskiej brakowało ustrukturyzowania teoretycznego. Co prawda, były wyjątki, jak Ibn al-Hajtam, który swoją optykę wywodził z eksperymentów i nadawał jej matematyczny opis. Generalnie jednak dawni uczeni dostarczali raczej kolekcji faktów (encyklopedii, bestiariuszy *etc.*) niż ich wyjaśnień. W dodatku sądzono, że skoro zostało zdobyte coś, co rozumiano jako fakt, dzieło można było uznać za zakończone, niepotrzebujące innowacji ani krytyki. Dlatego Edis ostrzega i radzi, aby nie tylko zachwycać się pięknem i precyzją arabskich przyrządów astronomicznych, lecz także pamiętać o astrologicznych celach, którym służyły. Wspomina ponadto, że medycyna dawnych muzułmanów, choć podziwiana, pełna była pseudoteorii, na przykład o wpływie złych duchów, o epidemiach jako karze boskiej, o równowadze humorów itp. Mocniejsze niż w chrześcijańskim kręgu kulturowym akcentowanie wszechmocy Boga również do dziś pozostaje niepomocne i przyczynia się do potwierdzenia diagnozy Edisa mówiącej, że sięganie po rzekomo gotową do użycia historię (*usable past*) nie sprawi, iż islam poprawi swoje relacje z nauką i nowoczesnością (Edis, 2007: 44–47). Niejednokrotnie bowiem działo się tak, że wiara w absolutną suwerenność Boga prowadziła do wyznawania okazjonalizmu. Jest to przekonanie, że nie ma innego związku między na przykład upadkiem z wysokości

a urazami ciała czy między potarciem zapalniczki o draszkę a zapłonem niż wola Allaha; gdyby Bóg chciał, ciało odbiłoby się od ziemi jak piłka, a z zapalniczki trysnęłaby woda, zaś złudzenie praw przyrody powstaje dlatego, że zazwyczaj chce on inaczej. Tymczasem zdajemy sobie przecież sprawę, że pojęcie naturalnych przyczyn i skutków jest kluczowe dla rozumienia i uprawiania nauk.

Relacja między mistyką i okultyzmem a nauką w średniowieczu i wczesnej nowożytności była inna w islamie niż w chrześcijańskim kręgu kulturowym. Nauki sufich zdobywały popularność wśród niewykształconych muzułmanów, zaś zakony sufickie wymagały niekwestionowania nauczania mistrzów.

Wierzenia sufickie nie wspierały podejścia naukowego. Wraz z końcem XII wieku zakony sufich zapełniły się typowymi praktykami magicznymi, które towarzyszą mistycyzmowi — od numerologii i magii liter po interpretowanie snów i astrologię. Religia *mas*, na którą sufizm wywierał przemożny wpływ, wszędzie dostrzegła nadprzyrodzoną moc; popularny sufizm i ludowy supernaturalizm były nie do odróżnienia. [...] Ich [sufich — J.F.S.] uczniowie musieli pochłaniać ich nauki bez sprzeciwu, spędzając życie na żmudnym szkoleniu mistycznym w nadziei, że ostatecznie sami będą obdarowani oświeceniem. Zwyczajny rozum i doczesna wiedza mogły właściwie być przeszkodami na drodze ku iluminacji, ku bezpośredniemu kontaktowi z boskością (Edis, 2007: 50).

Tymczasem w Europie alchemia, magia i astrologia miały rys indywidualistyczny i były zajęciem dla wykształconych. Ostatecznie wspomogły one powstanie światopoglądu mechanicystycznego, który, paradoksalnie, wtórnie przekreślił potrzebę wiedzy tajemnej (Edis, 2007: 51).

Powyżej omówione czynniki, wraz z kolonializmem, stały się przyczynami ambiwalentnych postaw muzułmanów wobec współczesnej nauki i modernizacji szkolnictwa. Niektórzy uznali, że aby wyzwolić się od hegemonii Zachodu, należy przejmować technologie, ale pilnować własnej tożsamości kulturowej, a więc i filozofii wiedzy. Czasem uzasadniano to stanowisko chęcią pokonania niewiernych ich własną bronią (Edis, 2007: 56). Inni sądzili, że powierzchowna reforma nie wystarczy do uratowania cywilizacji islamu, ponieważ nie doprowadzi do rodzimych innowacji, a więc zakonserwuje stan pozostawiania o krok wstecz. Wyłonił się także swoisty konkordyzm mówiący, że skoro islam jest najbardziej racjonalną religią, to nie ma przeszkód wyznaniowych do uprawiania nauk (tak głosił Dżamal ad-Din al-Afghani). Równocześnie, na przykład w osobie Syeda Ahmada Khana, pojawiła się świadomość kosztów, jakie (przynajmniej jego zdaniem) religia powinna ponieść, to znaczy reinterpretacji doktryny w miejscach sprzecznych z nauką (Edis, 2007: 57–58).

Edis, podając za przykład kraj doskonale sobie znany, czyli Turcję, opisuje, jaki układ sił stopniowo kształtował się po tym, jak władzę objął Mustafa Kemal Atatürk i jego zwolennicy (Edis, 2007: 62), którzy kierowali się przekonaniem, że kraj potrzebuje innowacji — jeśli nie będzie produkował wiedzy i technologii, lecz ciągle je importował, nigdy nie wydobędzie się z zależności

wobec obcych potęg. Aby osiągnąć swój cel, kemaliści byli gotowi dokonać także transferu filozofii, metodologii i wielu elementów kultury euroatlantycznej. Zmodernizowano uniwersytety na wzór niemiecki i posyłano za granicę studentów, z których wielu przystąpiło potem do edukowania rodaków. Jednak efekty każdej rewolucji są ambiwalentne. Co prawda, chciano wolności od ulemów (tradycyjnych uczonych ze szkół wyznaniowych) postrzeganych jako zacofani, ale ta emancypacja równała się poddaniu mocno scentralizowanemu państwu z ideologią zabarwioną sekularyzującym przymusem, podczas gdy dla części obywateli religia stanowiła również element tożsamości narodowej. Republika utworzyła specjalną agendę do spraw religii — duchowni zatrudniani przez państwo byli zachęceni do promowania modernizacji oraz przedstawiania świeckiego państwa jako lepszej interpretacji islamu.

W latach 50. XX wieku sekularna rewolucja straciła na sile. Władzę zyskiwały głównie partie konserwatywne. W Turcji, podobnie jak w innych modernizujących się społeczeństwach muzułmańskich, zaistniało spore zapotrzebowanie na ludzi z wyższym wykształceniem, ale w końcu pula posad państwowych się wyczerpała. Niezadowolenie społeczne, jakie powstało w wyniku bezrobocia i pracy poniżej kwalifikacji, skłoniło wielu do poparcia islamistycznej opozycji (Edis, 2007: 63–65). Fundamentalisci zaś mają skłonność do utożsamiania nauki z postępem technologicznym, a więc zdarza się, że chętnie deklarują, iż nie ma żadnych niezgodności między islamem a nauką. Na przykład Sajjid Kutb (Sayyid Qutb), jeden z czołowych ideologów Braci Muzułmanów, uważał, że rozwijanie praktycznych dziedzin opartych na materii bezpośrednio weryfikowalnej empirycznie (tj. bez filozofii, spekulacji, teoretyzowania) stanowi obowiązek religijny ludzi jako opiekunów stworzenia. Jest to jawne lekceważenie tak zwanych badań podstawowych, nieświadomość przebiegu historii nauki i niezrozumienie, że testować cokolwiek da się tylko w ramach jakiejś teorii (Edis, 2007: 67–68). Rozumiejąc więc złożoność tego, co może się dziać między islamem a nauką nawet w warunkach, gdy koniunktura zdaje się sprzyjać rozwojowi i popularyzacji nauki, Edis mówi, że bez zmiany nauczania w samym islamie dostępne są w zasadzie trzy strategie: a) powierzchowne głoszenie zgodności między islamem a nauką; b) naleganie na trzymanie się jak najdalej od korumpujących wpływów Zachodu; c) próbowanie rekonstrukcji nauk w duchu islamu. Tej trzeciej możliwości będą poświęcone kolejne części niniejszego tekstu.

#### SEYYED HOSSEIN NASR — MUZUŁMAŃSKA NAUKA (*ISLAMIC SCIENCE*)

Prawdopodobnie za najslynniejszego i twórczo najpłodniejszego rekonstrukcjonistę należy uznać Seyyeda Hosseina Nasra, naukowca pochodzenia irańskiego urodzonego w 1933 roku. Ma on zarówno wykształcenie ścisłe (geologia,

geofizyka — jego *alma mater* to słynny Massachusetts Institute of Technology [MIT]), jak i filozoficzno-religioznawcze. Bibliografia Nasra jest imponująca. Wśród najbardziej znanych jego dzieł, istotnych dla naszych rozważań, można wymienić *Knowledge and the sacred* (Nasr, 1989), *An introduction to Islamic cosmological doctrines* (Nasr, 1993) i *Religion and the order of Nature* (Nasr, 1996).

Nasr jest przekonany, że utożsamienie nauki z postępem gospodarczym, militarnym i technologicznym w krajach muzułmańskich to typowe szkodliwe zjawisko postkolonialne, które skłania ludzi do naśladowania zamożniejszego opresora za cenę wyrzeczenia się mądrości własnej kultury. Jest oburzony, że stawia się znak równości między nauką zachodnią a pojęciem *‘ilm*, czyli mądrości (lub wiedzy, poznania, nauki), znanym z Koranu czy hadisów. Muzułmanie nie powinni dawać się nabierać — a tym mniej szczyścić się tym — że współczesna nauka jest prostą kontynuacją klasycznej nauki arabskiej i perskiej. W czasie rewolucji naukowej zaszła znacząca zmiana paradygmatu, powstała nowa filozofia przyrody, obca islamowi. Dlatego to, że ktoś przykłada zachodnią filozofię nauki do przedsięwzięć muzułmańskich, należy uważać za zupełnie błędne i śmieszne — widzimy tu wyraźną niezgodę na to, aby uznać tę filozofię za uniwersalną. Muzułmanie mają swoją tradycję i swój punkt widzenia. Nie trzeba naśladować Zachodu ani zabiegać o jego względy, tworząc na siłę nowoczesne egzegezy i twierdząc, że to właśnie jest prawdziwy islam i taki był od zawsze. Nauka zachodnia niesie tak wiele zagrożeń moralnych — militarizm, imperializm, ateizm, degradacja środowiska, okrutne traktowanie zwierząt itd., że domaga się dogłębnej krytyki ze strony wspólnej ortodoksji islamu (Nasr, 2009: 72–73).

Współczesna nauka jest, z punktu widzenia Nasra, wyzwaniem rzuconym wszelkim systemom wiedzy opartym na objawieniu i/lub natchnieniu, zamiast wyłącznie na rozumie. Nauka zachodnia niszczy inne kultury, sprowadzając ich racjonalność do sfery mitu, poezji i przesądu. Ponadto jest w nauce coś takiego, co potrafi zmusić dobrych ludzi do niemoralnego postępowania (na przykład konstruowania bomby atomowej), więc nie można obarczać winą jakichś konkretnych naukowców czy naukowczyń, którzy przy okazji, zupełnie przygodnie, są również łajdakami (Nasr, 2009: 74).

Jednym z najważniejszych postulatów Hosseina Nasra jest porzucenie przekonania o uniwersalności nauki:

Myśliciele muzułmańscy muszą przestać mówić o współczesnej fizyce jako o międzynarodowej, a nie zachodniej, co jednocześnie ukrywa jej prowincjonalne fundamenty zakorzenione w konkretnej filozofii i systemie wartości związanym ze szczególnym okresem dziejów Europy, a nie całego świata (Nasr, 2009: 73).

Nauka euroatlantycka to nie jedyny sposób poznania przyrody, lecz jeden z wielu (*a science*, a nie *the science*) — jest efektywna tylko przy pewnych

założeniach i przesłankach pozanaukowych, czerpanych ze światopoglądu zachodniego (Nasr, 2009: 74). Przystwojenie zachodniej nauki nie może się więc obyć bez konsekwencji społecznych związanych z przyswojeniem obcego światopoglądu. Do tej pory nie doprowadziło też w krajach muzułmańskich do zapłodnienia, które pozwoliłoby zrodzić coś własnego, naukę wyrastającą z prawdziwie muzułmańskiego pnia (jak widzieliśmy, Edis inaczej diagnozował przyczyny tego stanu rzeczy). Zagrożenie dla religii bierze się, zdaniem Nasra, stąd, że kto jest wierzący, a otrzyma zachodnie wykształcenie, co prawda nadal się modli i chce zachować swoją tożsamość, ale czuje, że wobec tradycyjnego islamu jest banit(k)ą, więc zaczyna myśleć, że to nie był prawdziwy islam, lecz jakaś podła, irracjonalna, ludowa wersja (Nasr, 2009: 77).

Nasr dostrzegł na przykładzie wielu krajów chrześcijańskich, jak również zwesternizowanych muzułmanów, że duchowe dziedzictwo nie idzie w parze z naukowym światopoglądem. Ciągłe postuluje się, aby to religia dokonała reformy i się przystosowała, ale tak się może dziać bez przerwy, coraz bardziej radykalnie, aż do zaniku transcendencji, eschatologii i typowo religijnych przykazań moralnych (Nasr, 2009: 75). Szlachetny Koran i hadisy są zamęczane, powiada Nasr, aby wykazały zgodność z jakimiś obcymi prawdami, bo w innym wypadku mogą być całkowicie odrzucone. Tymczasem zachodnia nauka samo istnienie Boga uznaje za redundantne, za zbędną hipotezę, która już niczego nie wyjaśnia, skoro dostępne są wyjaśnienia naturalistyczne. Autor wskazuje, że droga islamu musi być inna:

Jak islam może zaakceptować jakąkolwiek formę wiedzy, która nie jest zakorzeniona w Bogu i nie prowadzi koniecznie do Niego? Jak może wyjaśniać Wszechświat bez odniesienia do Transcendentnej Przyczyny wszystkich rzeczy, o której Koran wspomina niemal na każdej stronie? (Nasr, 2009: 76)

Oczywiście Nasr jest świadom, że krytyka i narzekanie to za mało. Postuluje więc konkurencyjną wobec postchrześcijańskiej wizję nauki. Strategia zalecana przez niego na początek brzmi: przepuszczać wszelkie teorie, metody i praktyki naukowe przez matrycę światopoglądu muzułmańskiego. Jako że uważa siebie za sufiego i kieruje się, jak mówi, mądrością wieczystą (*sophia perennis*), której ślady odnajdujemy w wielu systemach religijnych, podkreśla przy tym, że nie chodzi mu w pierwszej kolejności o szariat ani o racjonalistyczną filozofię muzułmańską i *Kalam*<sup>3</sup>, lecz o serce duchowości — Koran, hadisy oraz metafizykę i kosmologię sufizmu (Nasr, 2009: 77). Myśliciel twierdzi, że postulat tworzenia *Islamic science* nie może jednak być krytykowany przez oskarżenie o fundamentalizm, bo jest to medialnie ukute, z góry nacechowane negatywnie pojęcie, pod którym każdy rozumie to, czego jest wygodnie użyć dla zdyskredytowania przeciwnika. Nie wystarczy też powiedzieć, że skoro nie ma na

<sup>3</sup> Ten termin ma kilka znaczeń, wśród nich muzułmańską teologię naturalną i apologetykę.



przykład chrześcijańskiej nauki, to jak może istnieć muzułmańska nauka. Ten stan rzeczy nie stanowi bowiem dowodu na uniwersalność nauki zachodniej (czyli na dobre funkcjonowanie ponad wyznaniowymi podziałami), lecz jedynie na to, że chrześcijanie nie upilnowali swojej tożsamości. Zeświecczenie kosmosu i odseparowanie wiedzy o świecie od religii pod żadnym pozorem nie mogą być zalecane jako ideał dla islamu, który buduje na jedności (*tawhid*), a nie na dualizmach (Nasr, 2009: 78).

Tę część artykułu zamknę wyliczeniem i związłym objaśnieniem pięciu kroków do *Islamic science*, które wymienia Nasr (Nasr, 2009: 79–83).

- Pierwszy krok ku muzułmańskiej nauce to, zdaniem uczonego, porzucenie uwielbienia dla postępu na Zachodzie. To da możliwość wyzwolenia od obcych kryteriów tego, co w ogóle jest postępem, a co zacofaniem lub dekadencją. Sądzę, że kryje się tu założenie, iż nie ma postępu bez adekwatnego rozwoju moralnego.
- Drugi krok to uważne studiowanie świętych tekstów, historii islamu, tradycyjnych wykładni egzegetycznych, rozwoju nauk w świecie muzułmańskim *etc.* Nie tylko wyrwane z kontekstu fragmenty Koranu, którymi według Nasra posługują się fundamentaliści, lecz organiczna całość, mają stać się rodzimym probierzem prawdy, postępu, mądrości i postrzegania świata w ogóle. Wszystkie te studia muszą być indygeniczne — nie sugerować się tym, jak dziedzictwo islamu widzą inne kultury, ani tym, jaką ono dla nich odegrało rolę. Potrzeba więc muzułmańskiej filozofii nauki i muzułmańskiej historii nauki.
- Należy zachęcać muzułmanów i muzułmanki do studiowania nauk teoretycznych i metaaspektów nauk, jak również poczynić postępy w badaniach podstawowych o czysto poznawczym celu. Wtedy pojawią się konkurencyjne wobec zachodnich, rozwinięte teorie naukowe. Nasr pisze, że jego celem jest osiągnąć mistrzostwo w naukach zachodnich, kompetentnie skrytykować ich założenia teoretyczne i filozoficzne oraz szukać drogi islamizowania. Oczyszczenie z ideologii zachodniej pokaże, gdzie są twarde fakty (między innymi analiza strukturalna kryształów), a gdzie hipotezy w paradnych strojach faktów, na przykład teoria ewolucji<sup>4</sup>. Skoro możliwe było, po pokonaniu pewnej drogi filozoficznej i światopoglądowej, porzucenie alchemii dla chemii, możliwa jest rdzennie bliskowschodnia biologia albo materiałoznawstwo. Zresztą nawet mniej wykształcone osoby zauważą niebezpieczeństwo scjentyzmu, ucieczkę od odpowiedzialności etycznej i degradację środowiska oraz brak poszanowania dla życia ludzkiego na Zachodzie (Nasr cytuje przy tej okazji nawet koncepcję cywilizacji śmierci Jana Pawła II).

<sup>4</sup> Relacje między islamem a teorią ewolucji są dalekie od harmonii. Więcej na ten temat piszę w artykule: Figas-Skrzypulec, 2012: 128–157.

- Tam, gdzie to możliwe, trzeba wskrzesić muzułmańskie tradycje w dziedzinach stosowanych: medycynie, farmakologii, architekturze i rolnictwie. Skoro rozpowszechnia się *ayurveda*, pyta Nasr, to dlaczego nie ma rosnąć popularność medycyny islamu?
- Ostatnim wreszcie, piątym krokiem byłoby ściśle powiązanie nauki z etyką — nie na poziomie moralności konkretnych badaczy i badaczek, lecz na poziomie teorii i filozofii.

### ISMAIL AL-FARUQI — ISLAMIZACJA WIEDZY (*ISLAMIZATION OF KNOWLEDGE*)

Ismail al-Faruqi był starszy od Nasra, jednak zginął tragicznie (zamordowany we własnym domu; zginęła także jego żona, specjalistka w zakresie sztuki) w roku 1986 i nie zdążył napisać wiele o swoim projekcie islamizacji wiedzy (*Islamization of knowledge*)<sup>5</sup>. Al-Faruqi był uczonym północnoamerykańskim pochodzenia palestyńskiego i angażował się w komentowanie konfliktu Izraela i Żydów z Palestyńczykami. Sam zresztą musiał uchodzić z ojczyzny po II wojnie światowej. Kilka najważniejszych jego dzieł to: *Islam and the problem of Israel* (al-Faruqi, 1980), *Islamization of knowledge* (al-Faruqi, 1982a), *Dialogue of the Abrahamic faiths* (al-Faruqi, 1982b).

Było najżywszym przekonaniem Al-Faruqiego, że zachodnie nauki społeczne przestały sobie radzić z wierzeniami metafizycznymi i wartościami moralnymi, dlatego wymagają islamizacji (Zaidi, 2011: 11). Sam termin „islamizacja” został użyty po raz pierwszy z wydanej w 1969 roku publikacji Syeda Naquiba al-Attasa na temat islamizacji archipelagu malajsko-indonezyjskiego. W sensie, jaki tu rozważamy, wypłynął znowu pod koniec lat 70. XX wieku, po Pierwszej Międzynarodowej Konferencji o Kształceniu Muzułmańskim, która odbyła się w Mekce. Owo spotkanie, nawołujące do integracji nauki w obręb światopoglądu muzułmańskiego, skłoniło Nasra do ogłoszenia projektu *Islamic science* (Zaidi, 2011: 54).

Projekty Hosseina Nasra, al-Faruqiego i innych rekonstrukcjonistów należy rozumieć jako radykalny sprzeciw wobec sekularnego założenia, że napięcia i konflikty między religią a nauką są powszechne i nieuniknione. Ponadto dla tych myślicieli ścieranie się z Zachodem ukazuje, że wyzwania na poziomie makro tkwią nie tylko w sferze polityki czy ekonomii, zaś problemów poziomu mikro nie należy sprowadzać do jednostkowych psychologicznych zmagania z tożsamością (Zaidi, 2011: 54–58). Nasr uważał współczesne nauki za najbardziej antropocentryczną formę wiedzy — ludzki rozum i doświadczenie to

<sup>5</sup> Miał jednak zapalonych naśladowców i kontynuatorów — do nich w głównej mierze odnosi się Guessoum, mówiąc o islamizacji wiedzy i krytykując ją (Guessoum, 2011), o czym będzie mowa w dalszym paragrafie.

w niej ostateczne kryteria prawdy. Sądził też — moim zdaniem błędnie — że nauki przyrodnicze i społeczne wykluczają inne formy wiedzy, ponieważ zaprzeczają istnieniu odmiennego/głębszego wymiaru rzeczywistości. Lekarstwem na antropocentryzm jest *tawhid*, jako że zgodnie z tą ideą człowiek nie jest centrum ani probiezmem, lecz elementem jedności i wzajemnego powiązania wszystkiego, co istnieje. Ustawienie człowieka w takiej właśnie właściwej i duchowej relacji do Boga i Kosmosu spowoduje odwrócenie desakralizacji i racjonalizacji, którymi zostały zarażone społeczeństwa muzułmańskie (Zaidi, 2011: 61–64). Al-Faruqi widział sprawę inaczej. Choć także odwoływał się do idei *tawhid*, tłumaczył dzieła Abdula Wahhaba na ten temat i napisał książkę *Al-Tawhid: Its implications for thought and life* (al-Faruqi, 1992), czuł niechęć do wszelkiego mistycyzowania i ezoteryki, które uważał za obcy (hellenistyczny, gnostycki i judeochrześcijański) import do islamu. Za ideał islamu uważał taki, w którym rozum i objawienie są nierozłączne oraz nie ma miejsca na indywidualne oczyszczenie i uświęcenie, które pozwala zapomnieć o wspólnotcie i sprawiedliwości społecznej. *Tawhid* oznaczał dla niego przede wszystkim zjednoczenie wiedzy opisowej i normatywnej (Zaidi, 2011: 68–69).

Al-Faruqi nie negował roli rozumu, ale sądził, że instancją naczelną i przewodnikiem rozumu musi być objawienie. Uważał też, że jedyną religią, która potrafi tak funkcjonować, jest islam, więc tylko muzułmanie są w stanie dokonać reunifikacji wiedzy. Tymczasem brak unifikacji czyni spustoszenia w sferze edukacji. Madrasy pozostają niezreformowane, a więc nieatrakcyjne; w uczelniach takich jak Al-Azhar między kierunkami religijnymi i świeckimi nie istnieje dialog (Zaidi, 2011: 70). Zapewne stąd wypływał niestrudzony aktywizm al-Faruqiego. Zależało mu na przekraczaniu barier edukacyjnych między krajami islamu — tak, by zaistniała jedność wiedzy i jedność *ummy*. Mocno pragnął, aby z wysiłku islamizacji wiedzy powstały nowe podręczniki do wszelkich dziedzin. W 1971 roku współzałożył Association of Muslim Social Scientists, w 1981 roku głównie z jego inicjatywy powstał International Institute of Islamic Thought z własnym czasopiśmie *American Journal of Islamic Social Sciences*. Udało mu się też otworzyć komitet poświęcony badaniom nad islamem w American Academy of Religion (Zaidi, 2011: 67–68). Jak relacjonuje (za al-Alwanim, Abderahmanem Radzabem i Guellatim) Guessoum, cele al-Faruqiego i jego kontynuatorów były między innymi takie: zbudować system epistemologiczny oparty w pierwszej kolejności na Koranie; opracować metody czerpania wiedzy z Koranu i tradycji Proroka; ustalić metody interakcji ze spuścizną nowoczesności, aby radzić sobie z kryzysami pochodzącymi od myśli i cywilizacji z różnych stron świata; połączyć konkretne dyscypliny wiedzy z zasadami muzułmańskimi; skierować różne elementy myśli muzułmańskiej w stronę modelu teistycznego (Guessoum, 2011: 119–120). Uczeni, którzy podchwycili idee al-Faruqiego, chcieli je odnieść także do nauk ścisłych. Na przykład w 1987 roku na warsztatach *Islamizacja postaw i praktyk w nauce i technologii* w Waszyngtonie rozważano między

innymi takie tematy, jak: zastosowanie poglądów muzułmańskich w nauczaniu informatyki i matematyki; islamizacja postaw i praktyk w naukach o Ziemi, a w szczególności hydrologii wód podziemnych; islamizacja postaw i praktyk w embriologii (Guessoum, 2011: 124).

Al-Faruqi sądził, że Zachód ułatwił sobie zadanie, jeśli chodzi o humanistykę i nauki społeczne — sprowadziwszy wszystko do poziomu materialnego, mógł ograniczyć się do wykształcenia metody odpowiedniej tylko dla tej sfery. Zachód nie miał ochoty wypracować metod badania sfery moralnej i duchowej. Zdaniem al-Faruqiego tylko badacze, którzy wykazują się empatią, potrafią badać obiekty nieempiryczne takie, jak wartości, postawy, oczekiwania<sup>6</sup> (Zaidi, 2011: 70–71). Wstrętna była dla uczonego jeszcze jedna postawa właściwa dla nauki euroatlantyckiej: roszczenia do uniwersalności wiedzy. Nie lubił, gdy ktoś pisał ogólnie o religii, a tak naprawdę miał na myśli chrześcijaństwo i dawał przykłady dotyczące chrześcijaństwa. Uważał też, że nie należy mówić o prawach rządzących społeczeństwami, gdy się ma na myśli tylko własne, najczęściej zachodnie, społeczeństwo (Zaidi, 2011: 71). Ali Zaidi zdaje się widzieć tu mocny argument i dodaje od siebie, że perspektywa orientalistyczna szczególnie popsuka dialog z punktu widzenia islamu, ponieważ badacze europejscy wkroczyli na wrażliwy dla muzułmanów i muzułmanek teren, traktując ich najcenniejsze wierzenia jak zwykły przedmiot badań, którego poznawczym statusem nikt się nie przejmuje — może być to przesąd jak każdy inny. Rozwijano lingwistyczne i historyczne badania nad Koranem, zawłaszczając dla siebie pojęcie nauki i uważając, iż właśnie przez taki wąski pryzmat można ukazać to, co da się prawdziwie orzec o islamie. Tymczasem, zdaniem Zaidiego, aby możliwy był dialog, strona zachodnia musiałaby przestać szufladkować elementy światopoglądu muzułmańskiego jako relikty przednowoczesnej nieoświeconej przeszłości; strona bliskowschodnia z kolei musiałaby przestać demonizować kierowanie się wyłącznie tym, co immanentne, jako rzekomo prowadzące do nihilizmu (Zaidi, 2011: 19).

## OCENY I KRYTYKI REKONSTRUKCJONIZMU: NIDHAL GUESSOUM I INNI

Można przyjąć punkt widzenia taki, jaki obrali na przykład Mona Abaza i Georg Stauth, którzy uznają wszelkie ruchy rekonstruktywistyczne za przejaw resentymentu wobec nowoczesności i Zachodu. Bryan Turner nazywał je nawet odwróconym orientalizmem, ale Zaidi woli widzieć w nich szansę na dialog. Żywi

<sup>6</sup> Należy zwrócić uwagę na sposób skonstruowania tego zarzutu. Moim zdaniem znajdują się w nim trzy błędy, które tu kolejno wymienię: pomylenie naturalizmu z materializmem; niedostrzeżenie psychologicznych czy antropologicznych metod badania duchowości i moralności; nieznanostwo sposobów operacjonalizacji pojęć z zakresu postaw, wierzeń i wartości do celów badań empirycznych.

on nadzieję typu Gadamerowskiego — gdy zderzamy się z Innym, uświadamiamy sobie własne ukryte założenia, a ostatecznie możliwa jest fuzja horyzontów; w przypadku islamu tym bardziej, skoro tylu przedstawicieli i przedstawicielkę tego kręgu wyjeżdża na studia za granicę, w samo serce zachodnich sporów o skutki własnej modernizacji i odczarowania<sup>7</sup> (Zaidi, 2011: 11–13). Przystąpienie do dialogu nie jest jednak łatwe ze względu na niżej wymienione przeszkody (Zaidi, 2011: 16–18).

- Relację islam-nowoczesność próbuje się sprowadzać wyłącznie do polityki.
- Powstają prace postmodernistyczne i antyesencjalistyczne, które negują istnienie jednej nowoczesności, jednej nauki i jednego islamu — pozostaje wielogłos bez reprezentacji.
- Nie pomaga też niechęć do interdyscyplinarności i wyjścia poza grę językową własnej dziedziny lub kręgu badawczego.
- Równie niepomocne jest topienie wszystkiego w teoriach krytycznych, które albo w religii, albo w nauce (albo w obydwu) widzą tylko wehikuły ukrytych ideologii.

Nidhal Guessoum zauważył, że program islamizacji wiedzy nie może się udać, ponieważ popada w błędne koło: aby się zreformować, potrzebne są metoda i kryteria (na przykład orzekania o prawdzie czy postępie), ale aby wytworzyć pewne i prawomocne kryterium, trzeba by było się uprzednio zreformować (Guessoum, 2011: 118). Islamizacja wiedzy nie przyniosła żadnych znaczących teorii ani przełomowych badań, co Guessouma nie dziwi. W innym języku moglibyśmy powiedzieć, że jest to program zdegenerowany. Autor wątpi ponadto (Guessoum, 2011: 139), że wszystkie wspomniane dyskusje mogą mieć realny i masowy wpływ na życie społeczeństw w krajach islamu, skoro niewiele publikacji tłumaczy się z angielskiego na arabski (można dodać: turecki, urdu, malajski, indonezyjski...). Przytacza on też opinię Zaiudina Sardara, że odrzucenie wiedzy niezgodnej z islamem równałoby się cenzurze i potencjalnie przemocy (Guessoum, 2011: 123).

Postulaty Nasra są dla Guessouma szczególnie podejrzane, ponieważ, wracając na ścieżkę poznania holistycznego przez mistyczną/sapiencjalną praktykę, naraża się on na nieobiektywność, jako że stawia indywidualną intuicję ponad zbiorową i powtarzalną weryfikację, recenzję itp. (Guessoum, 2011: 112). Tymczasem wpływy subiektywne i kulturowe mogą być zniwelowane za pomocą powtarzania badań w innym kontekście przez inne osoby. Co więcej, jest to element, który łączy, a nie dzieli, islam i naukę współczesną. Mowa o metodzie *idźma* (zgoda), stosowanej od wieków przez muzułmańskich jurystów — nie

<sup>7</sup> Według mnie to może zbyt daleko posunięty optymizm — to, jakie przybysz(ka) wyciągnie wnioski z konfrontacji z inną kulturą, jest nieprzewidywalne; może na przykład uznać świat zachodni za rozbity, w stanie porażki i przewlekłej niekonkluzywności, w której nie będzie widział(a) korzyści ani wolności. Nie należy zapominać, że wielu najgorliwszych fundamentalistów to osoby, które są obeznane z kręgiem euroatlantyckim, a nawet spędziły w nim nieco czasu.

wystarczy ogłoszenie czegoś pomysłowego, potrzebny jest jeszcze konsensus uczonych. Zdaniem Guessouma jest to proces przypominający *peer-review*, do którego islam obecnie mógłby się łatwo odwołać (Guessoum, 2011: 121, 138).

Na zakończenie warto przytoczyć argument o naprawdę wielkiej wadze: żaden z uczonych arabskiego złotego wieku nie próbował islamizować wiedzy przejętej od niemuzułmanów. Przepracowywali i krytykowali ją, jednak raczej z punktu widzenia rzetelności i sposobu odkrycia, a nie doktryny religijnej (Guessoum, 2011: 121). Guessoum cytuje zresztą opinie muzułmanina–noblisty, Abdusa Salama, który głosił, że nawet w życiu i pracy dawnych arabskich uczonych (al-Kindiego, Awerroesa czy Ibn Chalduna) nie ma niczego szczególnie religijnego poza tym, że byli muzułmanami. Nie mieli obsesji islamskości i nie podporządkowywali działalności przede wszystkim religii. Zdaniem Salama inne kultury azjatyckie wykazują bardziej trzeźwy pogląd na naukę — wchodzi w dialog i przyłączają się do międzynarodowych zespołów, mając przy tym świadomość prawa do pielęgnowania własnych wierzeń i rytuałów, ale nie postulują stworzenia *Chinese science* ani *Hindu science* w sensie innym niż po prostu nauka tworzona przez Chińczyków albo hinduistów. Abdus Salam promował pogląd, że co prawda nauka zawdzięcza swój sukces samoograniczeniu (do obszarów dostępnych jej metodzie), ale to nie znaczy, że ktokolwiek naukę uprawia albo z niej korzysta, ma porzucić metafizykę i religię. Sam o sobie mówił, że łącząc się z ponadczasowym przesłaniem islamu, wierzy w sprawy, o których fizyka zawsze będzie milczeć (Guessoum, 2011: 133–134).

## BIBLIOGRAFIA

- al-Faruqi, I.R. (1980). *Islām and the problem of Israel*. London: Islamic Council of Europe.
- al-Faruqi, I.R. (1982a). *Islāmization of knowledge: General principles and workplan*. Washington: International Institute of Islāmīc Thought.
- al-Faruqi, I.R. (1982b). *Dialogue of Abrahamic faiths: Papers presented to the Islāmīc Studies Group of American Academy of Religion*. Washington: International Institute of Islāmīc Thought.
- al-Faruqi, I.R. (1992). *Al-Tawhīd: Its implication for thought and life*. Herndon: International Institute of Islamic Thought.
- Edis, T. (2007). *An illusion of harmony: Science and religion in Islam*. New York: Prometheus Books.
- Figas-Skrzypulec, J. (2012). Kracjonizm i Inteligentny Projekt poza granicami Stanów Zjednoczonych — zarys sytuacji. *Semina Scientiarum*, 11, 128–157.
- Guessoum, N. (2011). *Islam's Quantum Question*. London–New York: I.B. Tauris.
- Nasr, S.H. (1989). *Knowledge and the sacred*. Albany: State University of New York Press.
- Nasr, S.H. (1993). *An introduction to Islamic cosmological doctrines: Conceptions of nature and methods used for its study by the Ikhwān al-Ṣafā', al-Bīrūnī, and Ibn Sīnā*. Albany: State University of New York Press.
- Nasr, S.H. (1996). *Religion and the order of nature*. New York–Oxford: Oxford University Press.
- Nasr, S.H. (2009). Islam and science (s. 71–86). W: P. Clayton, Z. Simpson (Red.). *The Oxford handbook of religion and science*. Oxford–New York: Oxford University Press.
- Zaidi, A.H. (2011). *Islam, modernity, and the human sciences*. New York: Palgrave Macmillan.