



**RECEPCJA GRECKIEJ FILOZOFII SPOŁECZNEJ
U ŚREDNIOWIECZNYCH FILOZOFÓW ARABSKICH**

Filozofia grecka miała znaczący wpływ na rozwój intelektualny średniowiecznego świata arabskiego. Potrzeba poznawania dzieł myślicieli greckich spowodowała powstanie wielkich ośrodków tłumaczeniowych, w których uczeni arabscy poznawali prawie cały dorobek greckiej myśli naukowej. Ruch translatorski wielkich dzieł greckich rozpoczął się i rozwinął w IX w. Ta działalność, początkowo spontaniczna, była następnie celowo stymulowana przez kalifa Al-Mamuna (813-833). W czasie jego panowania działał wielki zespół tłumaczy skupionych wokół Hunajna Ibn Ishaka (zm. 873). Przetłumaczono wówczas cały *Korpus* Arystotelesa z komentarzami Aleksandra z Afrodyzji, teksty neoplatońskie – szczególnie tak zwaną *Teologię* przypisywaną Arystotelesowi, która była wypisem z *Ennead* Plotyna oraz inne ważne teksty między innymi wyciąg z *Elementów teologii* Proklosa (znanych na Zachodzie pod nazwą *Księgi o przyczynach*), dzieła Ptolomeusza, Pitagorasa, Platona¹. Średniowieczni Arabowie postrzegali grecką filozofię jako całość i jednolity system, którego najważniejszym przedstawicielem był Arystoteles.

Filozofia arabska, która powstała pod wpływem myśli greckiej, nazywana jest *falsafa*. Mimo, że jest ona przeniesieniem dziedzictwa kultury hellenistycznej, to jednak wywoływała nową interpretację łączącą w sobie poglądy filozofów greckich i muzułmańskie koncepcje prawno-teologiczne. Dla muzułmańskich filozofów szczególnie interesujący był system

Pierwodruk: *Arabowie-Islam-Świat*, red. M.M. Dziekan, I. Kończak, Łódź 2007, s. 545-555.
© Katarzyna Wasilewska-Zembrzuska

¹ Z. Kuksewicz, *Zarys filozofii średniowiecznej*, Warszawa 1982, s. 428, 430.

neoplatoński, ponieważ pozostawał w zgodzie z zasadami teologii islamu, a koncepcja emanacji pozwalała zachować doktrynę ścisłego monoteizmu².

Uczeni arabscy zajmowali się nie tylko zagadnieniami metafizycznymi czy rozstrzygnięciem problemów logicznych, ale również interesowała ich grecka filozofia społeczna. Poznając dzieła Arystotelesa i komentując je, wraz z rozwojem filozofii arabskiej różnie interpretowano jego myśl o człowieku, jako jednostce społecznej. Można wyróżnić trzy etapy arabskiej filozofii społecznej. W pierwszym wpływ filozofii greckiej był bardzo silny i wyraźny. Sprzyjał temu ruch tłumaczeniowy i działalność samodzielnych filozofów arabskich, którzy systematyzowali myśl Greków. Filozofowie, inspirowani *Państwem* Platona i *Polityką* Arystotelesa, tworzyli dzieła o wzorowym państwie, którego celem jest osiągnięcie szczęścia przez obywateli.

Drugi etap arabskiej filozofii społecznej jest czasem sporów między filozofią (*falsafa*) a teologią (*kalam*). Dla teologów państwo jest podstawowym warunkiem wprowadzenia prawa Bożego na ziemi. Organizacja państwowa jest powołana do zabezpieczania funkcjonowania prawa, a władca powinien strzec porządku religijnego – podstawy prawidłowego funkcjonowania państwa.

Trzeci etap filozofii społecznej to czas wewnętrznego kryzysu i powolnego upadku świata islamu. Nadal krytykowano filozofię za niepowodzenia w rozwiązywaniu problemów metafizycznych, a jej głównym zadaniem było rozważanie całościowego istnienia, czyli społeczności ludzkiej.

Każdy z etapów arabskiej filozofii społecznej ma swojego znaczącego przedstawiciela. Pierwszym z nich jest Al-Farabi (870-950), wielki filozof islamu, nazywany „Drugim Nauczycielem”. W drugim etapie działa sławny teolog, mistyk i filozof Al-Ghazali (1058-1111), w trzecim – Ibn Chaldun (1332-1406), zdolny polityk, historyk, dyplomata i filozof.

W niniejszym artykule przedstawione zostaną poglądy dotyczące społeczeństwa i państwa dwóch myślicieli Al-Farabiego – twórcy filozofii politycznej islamu oraz Ibn Chalduna, który nakreślił nową koncepcję społeczeństwa. Działalność tych filozofów oddzielają cztery wieki rozwoju myśli naukowej w świecie arabskim oraz czas krytyki filozofii.

Al-Farabi jest autorem wielu dzieł filozoficznych i komentarzy do pism Platona i Arystotelesa. Podejmował wszystkie ważne problemy filozofii średniowiecznej, między innymi

² J. Danecki, *Falsafa*, [w:] *Powszechna encyklopedia filozofii*, Lublin 2002, s. 369-370.

zagadnienie Boga, relacji Boga i świata, strukturę bytu, człowieka i jego duszy. Ważne miejsce w jego filozofii zajmowały zagadnienia moralne i społeczne. Jest twórcą teorii społecznej, opartej na myśli Platona i Arystotelesa, ale łączącej w sobie elementy charakterystyczne dla państwa muzułmańskiego³.

Na pytanie dlaczego człowiek potrzebuje państwa Al-Farabi podaje taką samą odpowiedź jak Arystoteles – człowiek jest z natury istotą polityczną, państwową⁴. Nie jest samowystarczalny i potrzebuje pomocy innych ludzi, aby utrzymać się przy życiu i dążyć do doskonałości. Ale osiągnięcie doskonałości może zapewnić tylko państwo, a szczególnie państwo doskonałe, którego obywatele, skupiając się i pomagając sobie wzajemnie, dokonują rzeczy prowadzących do prawdziwego szczęścia⁵. „Polega ono na tym, że dusza ludzka osiąga taki stopień doskonałości istnienia, iż nie potrzebuje materii, aby nadal istnieć, łączy się bowiem z całością bytów pozbawionych ciał oraz substancji oddzielonych od materii i pozostaje w takim stanie na zawsze”⁶. Dusza osiąga wieczne szczęście dzięki czynom dobrowolnym (intelektualnym i cielesnym), które nie są przypadkowe, ale określone i zamierzone, będące skutkiem również określonych i zamierzonych dyspozycji i nawyków. Wśród czynów dobrowolnych są również takie, które przeszkadzają w osiągnięciu szczęścia. Szczęście jest dobrem poszukiwanym dla samego siebie i nigdy nie jest ono pożądane dla osiągnięcia jakiejś innej rzeczy. Nie istnieje nic poza szczęściem, co człowiek mógłby osiągnąć i co byłoby większe. Czyny dobrowolne, pomagające w osiągnięciu szczęścia, to piękne czyny, a dyspozycje i nawyki, z których one wynikają to cnoty. Dobra te nie są dobrami samymi w sobie, ale są dobrami ze względu na szczęście, do którego prowadzą⁷.

Każdy człowiek potrzebuje z natury wielu rzeczy, których nie może zapewnić sobie w całości sam, dlatego łączy się w społeczności, które mogą być doskonałe lub niedoskonałe. Społeczności doskonałe dzielą się na duże – obejmują wszystkich ludzi na zamieszkanym obszarze ziemi, średnie, czyli poszczególne naród na części zamieszkałego obszaru i małe – mieszkańcy jednego miasta, znajdującego się na terytorium jednego narodu. Społeczności niedoskonałe to mieszkańcy wioski, dzielnicy, jednej ulicy lub domu⁸.

³ Z. Kuksewicz, op. cit., s. 471.

⁴ Al-Farabi, *Państwo doskonałe. Polityka*, tłum. J. Bielawski, Warszawa 1967, s. XXXV.

⁵ *Awicenna i średniowieczna filozofia arabska*, Opera Philosophorum Medii Aevi. Textus et Studia, pod. red. A. Aduszkiewicz i M. Gogacza, Warszawa 1983, t. IV, s. 71-75.

⁶ Al-Farabi, *Państwo...*, s. 63.

⁷ Ibidem, s. 64.

⁸ Ibidem, s. 74.

Najwyższe dobro i ostateczną doskonałość można osiągnąć przede wszystkim dzięki państwu. Ponieważ dobro jest w rzeczywistości osiągnięte przez wolę i wybór, państwo może być tak zorganizowane, że przyczynia się do zdobycia szczęścia. Państwo, którego obywatele skupiają się, aby dokonywać rzeczy prowadzących do prawdziwego szczęścia, jest doskonałe. Społeczność doskonała jest wtedy, kiedy ludzie pomagają sobie wzajemnie w dążeniu do szczęścia. Podobnie każdy naród i cały obszar ziemi jest doskonały, jeżeli poszczególne jednostki pomagają sobie wzajemnie w osiągnięciu szczęścia⁹.

Najwyższe szczęście jest celem ludzkiego istnienia, dlatego człowiek dla osiągnięcia go powinien je poznać i uczynić swoim celem ostatecznym. Ale nie każdy człowiek może sam z siebie poznać szczęście i rzeczy, które do niego prowadzą – dlatego potrzebuje nauczyciela i kierownika duchowego. Jest nim ten, kto potrafi kierować innego ku jakiejś sprawie, zachęcić go do działania lub zainteresować, w ten sposób staje się zwierzchnikiem w tej sprawie nad człowiekiem, który nie potrafił prowadzić jej sam, ale jednocześnie podlega zwierzchnictwu kogoś innego. Obcego kierownictwa nie potrzebuje tylko zwierzchnik pierwszy, ponieważ posiada wiedzę i zdolność doskonałego pojmowania każdej rzeczy oraz oceniania i określania działań, aby wykorzystać je dla zdobycia szczęścia¹⁰.

Zwierzchnik pierwszy jest naczelnikiem państwa doskonałego, narodu doskonałego oraz całej zamieszkałej części ziemi. Może być nim tylko ten, kto łączy w sobie z natury, wymagane dla doskonałego zwierzchnika, właściwości jako cechy wrodzone. Powinien mieć bystry i przenikliwy umysł, być stanowczym, odważnym, prawym oraz kochać naukę, prawdę i sprawiedliwość. Połączenie wszystkich właściwych cech w jednym człowieku nie jest łatwe i dlatego takich ludzi jest niewielu. Jeżeli nie można znaleźć jednego doskonałego naczelnika, wówczas władzę może objąć grupa ludzi, z których każdy posiada chociaż jedną z wymaganych cech. Gdy w jakimś czasie władza naczelna nie odznacza się mądrością, ale spełnia inne konieczne warunki, wtedy państwo doskonałe ma tylko naczelnika sprawującego władzę i dlatego jest narażone na zagładę. Jeżeli nie pojawi się mędrzec, który będzie kierował się w swoich rządach mądrością, państwo po pewnym czasie zginie¹¹.

Państwo doskonałe przeciwstawia się państwu nieświadomemu, niemoralnemu, zmiennemu i zbłąkanemu. W państwie nieświadomym obywatele nie znają szczęścia i nic o nim nie wiedzą, nawet gdy zostaną do niego skierowani. Szczęściem i celem życia są dla nich tylko dobra praktyczne – bogactwo, zaszczyty czy sława. Państwo niemoralne to takie, którego

⁹ Ibidem, s. 74-75.

¹⁰ Ibidem, s. 172-174.

¹¹ Ibidem, s. 81-85.

mieszkańcy znają wszystko to, co obywatele państwa doskonałego (cnoty, szczęście, Boga), ale ich postępowanie jest zupełnie inne. W państwie zmiennym poglądy i czyny były początkowo takie same jak w państwie doskonałym, później jednak uległy zmianie pod wpływem obcych idei, które zmieniły postępowanie obywateli. Państwo zbłąkane spodziewa się szczęścia po śmierci, ale inaczej je rozumie i ma fałszywe pojęcie o Bogu¹².

Dusze obywateli państw nieświadomych i zdeprawowanych nie noszą żadnego piętna świata intelektu, pozostają niedoskonałe, przywiązane do ciał i istnieją tylko przez nie. Kiedy znikają ciała, one również ulegają unicestwieniu. Natomiast dusze obywateli państwa doskonałego będą żyć dla szczęścia i poznają prawdę rzeczywistą, czyli Pierwszą Przyczynę, Boga i jego atrybuty oraz człowieka ze wszystkimi jego zdolnościami. One osiągną cel ostateczny, jakim jest szczęście¹³.

Ostatnim wielkim myślicielem arabskiego średniowiecza, który zajmował się problematyką społeczeństwa, państwa i władzy, był Ibn Chaldun. Jego rozmyślania różnią się od poglądów Al-Farabiego i chociaż widoczny jest w nich wpływ Platona i Arystotelesa, to już inne zagadnienia były dla niego istotne.

Mimo że przede wszystkim był politykiem, zajmował się również filozofią historii, która jest zbiorem informacji o ludzkiej organizacji społecznej, czyli cywilizacją świata. Nauka ta zajmuje się naturą i warunkami cywilizacji, czyli stanem dzikości i stowarzyszenia się, uczuciem solidarności społecznej oraz zdobywaniem przewagi jednej grupy nad drugą, co prowadzi do powstania królestw i dynastii. Zajmując się społecznościami ludzkimi, Ibn Chaldun stworzył własną i nową naukę, której przedmiotem jest cywilizacja ludzka (*umran*¹⁴) i społeczeństwo. Ma ona, tak jak każda nauka, własne zadania wyjaśnianie zjawisk społecznych i następujących po sobie wydarzeń oraz zmian w naturze społeczeństwa¹⁵.

Pytanie, które można zadać temu myślicielowi brzmi dlaczego człowiek potrzebuje społeczeństwa Ibn Chaldun podaje taką samą odpowiedź jak Arystoteles człowiek jest ze swojej natury istotą polityczną. Nie może istnieć bez cywilizacji miejskiej. Człowiek stworzony przez Boga może żyć tylko dzięki pożywieniu, a siła jednostki nie wystarcza do zaspokojenia tej potrzeby i konieczna jest pomoc przedstawicieli wielu zawodów. Podobnie każdy człowiek

¹² Ibidem, s. 87.

¹³ Ibidem, s. XLIII.

¹⁴ Umran „skumulowana spuścizna społeczna pewnej grupy, zobiektywizowana w instytucjach odzwierciedlających działalność pewnej społeczności w pewnym czasie i miejscu” – J. Bielawski, *Twórca socjologii w świecie islamu – Ibn Chaldun i jego poglądy na kulturę i społeczeństwo*, „Kultura i Społeczeństwo” 1959, t. III, nr 2, s. 17.

¹⁵ J. Bielawski, *Ibn Chaldun*, Warszawa 2000, s. 91.

potrzebuje pomocy innych ludzi dla zapewnienia obrony, ponieważ sam nie może ochronić się przed zwierzętami ani produkować narzędzi obronnych. Dlatego wspólnota jest konieczna dla przetrwania rodzaju ludzkiego. Bez niej istnienie człowieka jest niepełne, gdyż nie będzie urzeczywistnione życzenie Boga, czyli zasiedlenie świata ludźmi i zachowanie ich jako Boskich przedstawicieli na ziemi, a takie właśnie jest znaczenie cywilizacji¹⁶.

Cywilizacja może być cywilizacją pustyni, czyli beduińską, koczowniczą, jaką można spotkać na równinach, których mieszkańcy wędrują w poszukiwaniu pastwisk. Drugim rodzajem jest cywilizacja miejska – życia osiadłego, spotykana w osiedlach ludzkich, które zapewniają mieszkańcom bezpieczeństwo i ochronę poprzez wznoszenie murów. W obu tych przypadkach mają miejsce rzeczy, które dotyczą cywilizacji jako organizacji społecznej¹⁷.

Różnice w sposobie życia poszczególnych ludów zależą od sposobów zdobywania środków utrzymania. Zorganizowanie się we wspólnoty pomaga ludziom w realizacji tego celu. Ludzie żyjący na pustyni (Beduini), którzy zajmują się rolnictwem i hodowlą, ograniczają się do zaspokajania podstawowych potrzeb. Następnie zaczynają współpracować ze sobą i zakładają miasta, aby osiągnąć cele wykraczające poza zwyczajne utrzymanie. Koczowniczy tryb życia poprzedza życie osiadłe i jest naturalnym celem, do którego dążą plemiona beduińskie¹⁸.

Beduini są bliżsi dobru niż ludność osiadła, ponieważ w naturalnym stanie stworzenia dusza ludzka jest gotowa do przyjmowania dobra lub zła. Każdy człowiek rodzi się w naturalnym stanie, a rodzice przekazują mu wiarę i moralność. Dusze ludzi osiadłych, którzy są zainteresowani przede wszystkim ziemskim życiem w przepychu, posiadają grzeszne cechy i im więcej ich mają, tym bardziej oddaleni są od dobra¹⁹. Dobro i zło w naturze człowieka umieścił Bóg. Zło jest cechą bliską człowiekowi, kiedy nie dąży on do poprawy swoich zwyczajów, a religia nie jest dla niego wzorem. W takiej sytuacji jest większość ludzi, a ich złymi cechami są niesprawiedliwość i agresja skierowana wobec innych²⁰. Dlatego musi istnieć władza ograniczająca (zaradcza, *wazi*), która jest podstawą przetrwania i współdziałania zbiorowości ludzkich i jest następstwem natury człowieka, jednocześnie dobrej i złej²¹.

Ludzie żyjący w zbiorowościach złączeni są *asabijjā*, czyli więzią społeczną opartą przede wszystkim na związku krwi, który, poza pewnymi wyjątkami, jest naturalny dla

¹⁶ H.A. Jamsheer, *Ibn Chaldun i jego Muqaddima. Antologia myśli społeczno-politycznej*, Łódź 2002, s. 64.

¹⁷ Ibidem, s. 92.

¹⁸ Ibidem, s. 64.

¹⁹ Ibidem, s. 68-69.

²⁰ Ibidem, s. 72-73.

²¹ Ibidem, s. 70.

człowieka. Z tej więzi powstaje chęć pomocy dla krewnych i bliskich, kiedy są uciskani lub spotyka ich nieszczęście. Człowiek czuje, kiedy jego krewny jest gnębiony lub zostanie zaatakowany, dlatego chciałby stanąć między nim a nieszczęściami, które go spotykają; to jest naturalne dla ludzi, od kiedy istnieją²².

Podobny związek łączy poddanego z władcą, ponieważ więź wypływająca z lojalności jest dokładnie tożsama lub podobna do więzów pochodzenia. To, co niesie ze sobą taki związek, nie jest ważne dla niego samego, ale dla powstałej wspólnoty celów oraz wzajemnego przywiązania²³. „Wszystko poza tym nie ma znaczenia, ponieważ samo pochodzenie jest czymś iluzorycznym, nierzeczywistym i bezużytecznym”²⁴.

Więź społeczna jest naturalną cechą społeczności beduińskiej i tylko oni zachowują ją w czystości, ponieważ żyjąc na pustyni nie utrzymują kontaktów z innymi ludami. Natomiast w miastach czystość więzi nie jest przestrzegana, dochodzi do przemieszania i dlatego powstałe społeczeństwo jest gorsze²⁵.

W każdym społeczeństwie musi zaistnieć *asabijja* silniejsza, która podporządkowuje sobie inne i w niej łączą się wszystkie więzi w jedną. Gdy *asabijja* osiągnie dominację nad należącymi do niej ludźmi, będzie dążyła, zgodnie ze swoją naturą, do panowania nad inną. Jeżeli *asabijje* są równe, to ludy rywalizujące ze sobą są równorzędne we wzajemnych relacjach. Kiedy jedna więź zaczyna dominować nad inną i podporządkowuje ją sobie, wtedy tworzą ścisły związek, a pokonana dodaje siły zwycięskiej *asabijji*, która umacnia swoją przewagę i osiąga wyższy poziom dominacji. Dzieje się tak, dopóki siła określonej *asabijji* nie stanie się równa panującej dynastii. Gdy dynastia osiągnie wiek starości i nie ma obrońcy z własnej *asabijji*, wtedy nowa więź pozbawia ją rządów, osiągając w ten sposób pełnię władzy²⁶.

Ostatecznym celem, do którego dąży *asabijja* jest władza królewska (*mulk*), ponieważ więź ta zapewnia swoim członkom obronę i realizację wspólnych spraw. Ze swojej natury ludzie potrzebują kogoś mającego wpływ hamujący i działającego jako mediator, bo celem każdego społeczeństwa jest powstrzymanie wewnętrznego zwalczania się. Dlatego konieczna jest

²² A. Schimmel, *Ibn Chaldun. Augewählte Abschnitte aus der Muqaddima*, Tübingen 1951, s. 39.

²³ H.A. Jamsheer, *Ibn Chaldun i jego Muqaddima...*, s. 73.

²⁴ Ibidem, s. 73-74.

²⁵ J. Danecki, *Polityczne funkcje islamu*, Warszawa 1991, s. 77.

²⁶ H.A. Jamsheer, *Ibn Chaldun i jego Muqaddima...*, s. 80.

dominacja jednej osoby, czyli władza królewska, która oznacza zwierzchność i zdolność rządzenia przy pomocy siły²⁷.

Przeszkodami w utrzymaniu władzy królewskiej jest bogactwo i dostatnie życie, ponieważ zatracona jest surowość życia pustynnego, a *asabijja* i odwaga ulegają osłabieniu. Kolejne pokolenia oddalają się od wszystkiego, co związane jest z *asabijjā*, która w konsekwencji całkowicie zanika. Im większe bogactwo i łatwiejsze życie, tym bliżej do unicestwienia więzi i rozpadu władzy królewskiej. Kiedy *asabijja* ulega zniszczeniu, plemię nie może bronić się i dlatego staje się częścią silniejszej więzi, która przejmuje władzę²⁸.

Przeszkodami w osiągnięciu władzy królewskiej są służalczość i uległość, ponieważ osłabiają one moc *asabijji*. Członkowie zbiorowości popadają wtedy w stan uległości, kiedy nie mogą sami się obronić²⁹. „Ci, którzy są zbyt słabi, by się obronić, okazują tym większą słabość, kiedy mają przeciwstawić się wrogom i zrealizować własne roszczenia”³⁰.

Asabijja jest więc siłą, dzięki której członkowie społeczności stają się zdolni do samoobrony, stawiania oporu, zabezpieczenia się przed wrogami oraz realizacji własnych żądań³¹. „Ktokolwiek straci *asabijję* staje się zbyt słaby, aby uczynić którąkolwiek z wymienionych rzeczy”³².

W myśli społecznej i politycznej Ibn Chalduna, zagadnienia władzy i państwa zajmują ważne miejsce. Jego rozważania można podzielić na dwie części, pierwszą – dotyczącą form sprawowania władzy i prowadzenia przez władcę polityki razem z zasadami jego działania oraz część drugą, badającą rozwój państwa w czasie i przestrzeni³³.

Rozważając źródło władzy, Ibn Chaldun łączy w swojej koncepcji teorie boskiego pochodzenia władcy, umowy społecznej i podboju. Ale państwo i władzę rozpatrywał przede wszystkim jako jedną z szczególnych cech *umran* (społeczeństwa, zbiorowości ludzkiej), czyli jako fakt społeczny, który jest wynikiem koniecznego charakteru wspólnoty i współpracy ludzi dla samoobrony i zachowanie gatunku³⁴.

²⁷ Ibidem, s. 79.

²⁸ Ibidem, s. 81.

²⁹ Ibidem, s. 81-82.

³⁰ Ibidem, s. 82.

³¹ Ibidem.

³² Ibidem.

³³ H.A. Jamsheer, *Ibn Chaldun. Muqaddima – Historia – Historiozofia*, Łódź 1998, s. 89.

³⁴ Ibidem.

Ibn Chaldun z zagadnieniem władzy łączy własną ideę potrzeby istnienia siły zaradczej lub czynnika zaradczego, *wazi*, który jest koniecznym warunkiem istnienia, przetrwania i współdziałania wspólnoty. Dzieje się tak dlatego, że natura skłania jednostki do życia w zbiorowości i współpracy, ale jednocześnie prowadzi do agresji i wyrządzania sobie wzajemnych krzywd. *Wazi* jest następstwem natury ludzkiej – jednocześnie dobrej i złej, budującej i niszczącej. Życie społeczne wymaga istnienia władzy zaradczej i hamującej, która mogłaby zabezpieczyć spójność i współpracę wspólnoty oraz powstrzymać agresję innych³⁵.

Ibn Chaldun przedstawił również koncepcję władzy królewskiej – *mulk*, która jest celem *asabijji* (więzi społecznej). Droga do osiągnięcia celu prowadzi od władzy zaradczej (*wazi*) i nabiera po drodze cech związanych z dominacją jednej grupy nad całą zbiorowością. *Asabijja* dążąc do władzy królewskiej może natrafiać na przeszkody, na przykład zbyt szybkie przejmowanie cech miejskiego życia w bogactwie, ponieważ mogą zostać zniszczone cechy stanowiące o sile *asabijji*, czyli naturalność i szorstkość. Inna przeszkoda związana jest z szerzeniem się uczucia upokorzenia i niemocy, które niszczą zdolność do obrony, oporu i realizacji własnych dążeń³⁶.

„*Mulk* (władza królewska) oznacza zwierzchność (dominację) oraz zdolność do rządzenia przy pomocy siły”³⁷. Ze swojej natury *mulk* domaga się chwały dla siebie, ponieważ istnieje poprzez *asabijję*, która powstaje w wyniku połączenie wielu grup ludzi, wśród których jedna jest silniejsza i pokonuje inne, zdobywa nad nimi władzę i kontrolę, aby mogła je zjednoczyć w jednej wielkiej *asabijji*. Cechą naturalną *mulk* jest zbytek, bo gdy jedna grupa zdobywa dominację i przejmuje majątki poprzedników, którzy posiadali władzę, to wzrasta jej bogactwo. Inną cechą *mulk* jest wygodne i spokojne życie. Dzieje się tak dlatego, że naród zdobywa *mulk* wyłącznie przez stawianie żądań, których celem jest osiągnięcie władzy zwierzchniej. Kiedy cel zostanie osiągnięty, ludzie przestają podejmować starania i wysiłki takie, jak w trakcie poszukiwania i wolą odpoczywać w ciszy i spokoju, korzystając z owoców *mulk*³⁸. „I dzieje się tak, dopóki Allah nie nakaże nadejścia końca *mulk*”³⁹.

Podstawą wyznaczenia typów władzy, według Ibn Chalduna, jest określenie rodzajów polityki. Rozpatrywanie tego zagadnienia w kategoriach poszukiwania idealnego państwa jest zadaniem nierealnym i rozważaniem hipotetycznym, dlatego właściwe podejście do tego

³⁵ Idem, *Ibn Chaldun i jego Muqaddima...*, s. 70.

³⁶ Ibidem, s. 41.

³⁷ Ibidem, s. 79.

³⁸ Ibidem, s. 97-99.

³⁹ Ibidem, s. 99.

problemu powinno uwzględnić dwa rodzaje polityki. Pierwsza z nich oparta jest o prawo islamu, które zostało objawione przez Boga i przekazane przez Jego Proroka. Temu prawu podporządkowują się ludzie kierujący się wiarą w nagrody i kary. Drugim rodzajem jest polityka racjonalna, wymagająca podporządkowania się władcy, w oczekiwaniu na nagrody i uwzględnienie żądań. Polityka ta dzieli się na dwa typy polityka oparta o mądrość, w której uwzględnione są interesy władcy i poddanych w prawidłowym utrzymaniu władzy oraz polityka oparta o przymus, w której ważne są tylko interesy władcy, który swoje rządy stara się utrzymać jak najdłużej przy pomocy siły i temu podporządkowane są sprawy publiczne⁴⁰.

Przy takim rozumieniu polityki możliwe jest określenie rodzajów władzy. Pierwszą jest władza naturalna, której podstawą jest wymuszanie posłuszeństwa ogółu zgodnie z wymogami interesowności i żądy. Władcy nie opierali swoich rządów o politykę racjonalną czy religijną. Drugą jest władza polityczna, opierająca się na wymuszaniu posłuszeństwa ogółu w zgodzie z myśleniem racjonalnym, w celu ochrony interesów i usuwania zagrożeń. Taki rodzaj władzy jest, według Ibn Chalduna, charakterystyczny dla Persów, którzy rządy opierali o prawodawstwo polityczne stworzone przez mędrców i przywódców. Trzecim rodzajem władzy jest kalifat, który jest własnym systemem islamu, opartym o prawo i polega na wymuszaniu posłuszeństwa ogółu zgodnie z wymogami prawa religijnego. Jest to namiestnictwo po Prawodawcy, Proroku Mahomecie, względem ochrony religii i realizacji polityki doczesnej. Kalifat zmienił się w władzę królewską, a królowie realizowali swoją politykę zgodnie z prawem religijnym, tak jak ją rozumieli. Ich prawodawstwo zawiera postanowienia religijne, normy moralne, naturalne prawa społeczne, reguły zwyczajowe i *asabiję*. Ich postępowanie jest przede wszystkim zgodne z regułami religii oraz z moralnością mędrców i przykładem królów⁴¹.

Ibn Chaldun swoje rozważania dotyczące państwa łączy ściśle z pojęciem *asabijji*, ponieważ jest ono znakiem dominującej więzi, jej władców i relacji wewnątrz jednej i między podległymi *asabijjami*. Państwo stanowi też przedłużenie przestrzenne i czasowe *asabijji*. Przestrzennie dzieli się na ogólne, nie podlegające władzy innych państw, a jego władza rozciąga się na całe zajmowane terytorium oraz partykularne, gdzie władza jest sprawowana przez określoną *asabiję* w jednej z prowincji państwa ogólnego. Ibn Chaldun władzę w państwie ogólnym nazywa „pełnym *mulk*”, natomiast rządy partykularne – „niepełnym *mulk*”⁴².

⁴⁰ H.A. Jamsheer, *Ibn Chaldun. Muqaddima...*, s. 90-91.

⁴¹ Ibidem, s. 91.

⁴² Ibidem, s. 92.

Pojęcie państwa ogólnego zawiera w sobie cechy przestrzenno-czasowe, ponieważ jest tym państwem, w którym władcy następują po sobie przez długi czas, na podstawie *asabijji* pochodzenia lub lojalności i nie mają nad sobą siły dominującej⁴³.

Czas trwania państwa, według Ibn Chalduna, odpowiada etapom życia ludzkiego i ma naturalną długość. Trwa najczęściej przez trzy pokolenia. Pierwsze z nich zachowuje zalety życia pustynnego, czyli odwagę, dzikość i chęć uczestniczenia w sławie. Ich więź społeczna jest silna i inne społeczności poddają się ich rządóm. Ale drugie pokolenie, pod wpływem władzy królewskiej i dostatku, przechodzi od koczowniczego do osiadłego stylu życia, od niedostatku do bogactwa. Wtedy poczucie więzi społecznej słabnie, a ludzie przyzwyczajają się do pokornego służenia. Zachowują jednak pewne cechy dumnej wyższości pierwszego pokolenia. Przedstawiciele trzeciej generacji zapomnieli już o życiu pustynnym i stracili poczucie więzi społecznej i chęć zdobywania sławy, ponieważ przyzwyczajeni są do władzy i uzależniają się od państwa. W ciągu tych trzech pokoleń dynastia starzeje się i upada⁴⁴.

Państwo, według Ibn Chalduna, oprócz trzech pokoleń ma jeszcze pięć etapów życia. Pierwszym jest etap sukcesu, czyli pokonania wszelkiej opozycji i przejęcia *mulk* poprzedniej dynastii. Władca służy jako wzór zdobywania chwały, gromadzenia podatków, ochrony własności i zapewnienia obrony. Nie domaga się niczego dla siebie, ponieważ *asabijja* do której należy jest silna. W drugim etapie rządzący osiąga despotyczną władzę nad ludem i domaga się aby *mulk* należało w całości do niego. Władca zajmuje się zdobywaniem zwolenników, aby podporządkować sobie ludzi własnej *asabijji*, których odsuwa od władzy, zachowując ją dla własnego rodu. Trzeci etap jest czasem spokoju i korzystania z *mulk*, czyli zdobywania własności i sławy oraz budowania miast. Władca posiada jeszcze pełnię władzy i tak jak w poprzednich etapach uważa się za samodzielnego. Czwartym jest etap pokoju, gdzie władca jest zadowolony z tego, co zbudowali jego poprzednicy i naśladuje ich postępowanie. Uważa, że ważne jest szanowanie tradycji, którą zbudowali wcześniejsi władcy. Piąty etap jest rozrzutnością i marnotrawieniem tego, co stworzyli poprzednicy. Władca zniechęca do siebie współpracowników, którzy zaczynają spiskować przeciwko niemu. W ten sposób niszczy dzieło swoich poprzedników i tu następuje naturalna śmierć państwa⁴⁵.

Celem cywilizacji jest kultura, ponieważ posiada nieprzekraczalną granicę. Kiedy lud danej cywilizacji zdobędzie bogactwo i spokój, to osiągnie w naturalny sposób zwyczaję kultury życia osiadłego. Polega ona na przyjmowaniu wszelkiego rodzaju bogactwa, doskonaleniu się w

⁴³ Ibidem.

⁴⁴ J. Bielawski, *Ibn Chaldun...*, s. 103-104.

⁴⁵ H.A. Jamsheer, *Ibn Chaldun i jego Muqaddima...*, s. 105-106.

różnych dziedzinach i sztukach, które nie są potrzebne w życiu pustynnym. Kiedy rośnie cywilizacja, jednocześnie doskonali się kultura, zaś państwo znajduje się na najwyższym stopniu rozwoju. Kiedy cywilizacja osiągnie ten cel, zaczyna się psuć i ma swój koniec, tak jak wszystkie istoty żyjące. Istotą zepsucia są cechy charakteru, moralność i bogactwo wywodzące się z życia osiadłego. Człowiek jest człowiekiem wtedy, kiedy może przysporzyć sobie pożytecznych rzeczy i uniknąć szkodliwych. A człowiek prowadzący życie osiadłe nie może sam troszczyć się o swoje potrzeby, a wychowanie w bogactwie jest powodem jego słabości i wtedy potrzebna mu jest do obrony siła publiczna. Skutkiem życia osiadłego jest też zepsucie w dziedzinie religii, którego przyczyną jest uleganie przyzwyczajeniu do bogactwa. A kiedy zostanie zepsuta moc działania człowieka, jego charakter i religia, to zostaje zniszczone jego człowieczeństwo⁴⁶.

Badając dzieła tych wielkich myślicieli można zauważyć zmianę ważności problemów społecznych w filozofii arabskiej. Al-Farabi tworzył swoją koncepcję państwa w czasach żywego wpływu myśli Greków i w oparciu o greckie wzorce, uzupełniając ją tylko w elementy charakterystyczne dla społeczności arabskiej. Korzystał bezpośrednio z dzieł Platona i Arystotelesa, komentując je i tłumacząc. Jest twórcą filozofii politycznej islamu. Nie zajmował się jednak krytyką systemu rządzenia, ale w swojej pracy próbował określić wzorzec idealnego państwa, które daje szczęście swoim obywatelom w życiu ziemskim i wiecznym.

Ibn Chaldun nie znał dzieł Platona i Arystotelesa, a ich poglądy przyjmował pośrednio, ponieważ miały już tradycyjne miejsce w filozofii arabskiej. Obserwując upadek świata arabskiego nie budował już sztucznego „idealnego państwa”, ale starał się zrozumieć naturalny proces powstawania społeczności ludzkich. Natomiast koncepcję państwa traktował odtwórczo – znajdując dla niej miejsce w kręgu zainteresowań historii.

MEDIEVAL ARAB PHILOSOPHERS' RECEPTION OF GREEK SOCIAL THEORY

Summary

The Greek philosophy had a significant impact on intellectual development of the medieval Arab world. In this period, great translation centers have been created, where Arab scholars got familiar with almost all Greek thought.

⁴⁶ Ibidem, s. 126-129.

The Arab philosophy, influenced by the Greek one, comprised not only transferred Hellenic heritage, but also its new interpretation, combining the views of Greek philosophers and Muslim legal and theological concepts.

The Arab scholars, apart from dealing with metaphysics and logic, were interested in the Greek social philosophy. Learning and commenting upon Aristotle's works, at times they had different interpretations of his view on a human as a social being. Three stages of the Arab social philosophy are to be distinguished at first, the impact of the Greek thought was strong and clearly seen. Inspired by Plato's *State* and Aristotle's *Politics*, philosophers wrote on model state, aimed at happiness of its citizens. The second stage marked the time of disputes between philosophy and theology. At the third stage, showing gradual decline of the Islamic world, philosophy was blamed for failing to solve metaphysical problems, and its main scope of interest seemed to become being in general, i.e. human community.

Each of the abovementioned developmental stages of the Arab social philosophy could be represented by outstanding scholars. The first one was Al-Farabi (870-950), a great Islamic thinker. The second stage saw the works of a famous theologian, mystic and philosopher Al-Ghazali (1058-1111), and stage three – Ibn Khaldun (1332-1406), who was a gifted politician, historian, diplomat and philosopher.