

Ahmet Burak

Uniwersytet Mikołaja Kopernika w Toruniu

ORCID: 0000-0002-1894-5948

Łukasz Perlikowski

Mazowiecka Uczelnia Publiczna w Płocku

ORCID: 0000-0002-4504-7625

28/2020

Political Dialogues

DOI: <http://dx.doi.org/10.12775/DP.2020.008>

Monarchia islamska według Al-Farabiego

Abstract:

The purpose of the text is to present the concept of monarchy resulting from the combination of the assumptions of Platonism and Islam, whose author is Al-Farabi. The text points to the similarities and differences in the vision of monarchy presented by Plato and Al-Farabi. The essential part of the analysis concerns the importance of knowledge and wisdom in the context of a king's exercise of power. Threads important for the development of the idea of monarchism on the basis of Western civilization were also distinguished.

Keywords: Al-Farabi, Plato, political philosophy, monarchy, knowledge, wisdom, Islam

Słowa kluczowe: Al-Farabi; Platon; filozofia polityczna; monarchia; wiedza; mądrość; Islam

„Królowie państw doskonałych, którzy następują po sobie przez wieki, są jakby jedną duszą i jednym królem, który ciągle trwa.”

Al-Farabi, *Państwo doskonałe*

1. Wprowadzenie

Al-Farabi (Ebu Nasr Muhammed h. Tarhan h. Uzlug (UzaIag) al-Farabi) był jednym z największych przedstawicieli średniowiecznej filozofii wschodniej. O życiu filozofa zachowało się niewiele informacji. Urodził się w rodzinie tureckiej w mieście Farab nad rzeką Syr-daria (obecnie Kazachstan). İbrahim Agah Çubukçu podkreśla, że: „w źródłach o nim piszą *al-Feylesof at-Türki (turecki filozof)*”¹. Edukację filozoficzną otrzymał

¹ İ. A. Çubukçu, *Türk Filozofu Farabi'nin Din Felsefesi*, „Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi” 1966, t. 14, s. 67–68.

w mieście Harran, a następnie swoją przygodę z filozofią kontynuował w Bagdadzie. Tutaj jego nauczycielami stali się chrześcijańscy nestorianie Yuhanna bin Hayla, a także Ebu Biszr Metta (uczył przede wszystkim logiki Arystotelesa)².

Al-Farabi jest autorem komentarzy do prac Arystotelesa, stąd jego honorowy przydomek *drugi nauczyciel*³. Wzorował się na politycznych i etycznych pomysłach greckich filozofów, przede wszystkim Platona i Arystotelesa oraz przykładał je do realiów starożytnego Wschodu⁴.

Al-Farabi opracował spójną teorię społeczną, w której podkreślał rolę filozofii i korzyści z niej płynące dla organizacji codziennego życia człowieka. Próbował zmniejszyć odległość między filozofią i zwykłym człowiekiem, co skłoniło go do rozpatrzenia szeregu problemów społecznych, które doprowadziły do próby opisu idealnego społeczeństwa, w którym władca to myślący filozof, który chce dobra dla społeczeństwa, umie poprawnie przekazać wielką prawdę do prostego ludu. Był owładnięty myślą o jedności i chciał zjednoczyć ludzi poprzez łączenie myśli⁵. Jaka jest rola ludzi w tym racjonalnie wykreowanym łańdźcu? Był on przekonany, że głównym celem ludzkiego istnienia jest osiągnięcie szczęścia. Jak słusznie zauważył: „Szczęście jest celem, który pragnie każdy człowiek. Każdy, kto stara się ją osiągnąć, robi to właśnie dlatego, że szczęściem jest pewne dobro, które każdy bezwarunkowo wybiera dla samego siebie. Chociaż na świecie istnieje wiele rzeczy, które ludzie wolą dla nich samych, szczęście, tym nie mniej, jest najlepsze z nich wszystkich. Zupełnie oczywiste jest, że szczęście jest największą z wszystkich możliwych dobrych rzeczy”⁶.

Religia według niego jest stosunkowo stabilną oraz konserwatywną podstawą utrzymującą wszystkie instytucje społeczne, jest również zdolna do przystosowania się do zmieniających się warunków społecznego bytu. Epoka współczesna, charakteryzująca się wzrostem postępu naukowo-technologicznego, spójnością świata, globalną transformacją w różnych dziedzinach życia społeczeństwa, wywarła wpływ na sferę religijną. Jeśli zewnętrzna powłoka religii zachowała się niemal w swojej pierwotnej formie, to w sferze świadomości przeszła znaczne zmiany. Na podstawie religijnej świadomości kształtuje się wiara religijna, będąca podstawowym elementem religijnego światopoglądu. Przekonanie o istnieniu zjawisk odznaczających się nadprzyrodzonymi wła-

² Więcej na ten temat zob. M. Serhendli, *Farabi*, Istanbul 2015.

³ Zob. m.in.: С. А. Тулеубаева, *О философско-лингвистической концепции аль-Фараби*, „Филологические науки. Вопросы теории и практики” 2009, nr 2 (4), s. 261; В. Karuç, *Muallim-i Sani'nin Temel Gayesi: Din-Felsefe Uzlaşırması*, „Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi” 2017, t. 4, nr 11, s. 365.

⁴ Farabi nazywany był *drugim nauczycielem* (pierwszym nauczycielem był Arystoteles). Muzułmanie nazywali go tak dlatego, że taka nauka jak logika i wszystkie związane z nią nauki, zostały połączone przez niego w jedną całość. Ugruntował on podstawy logiki tak, że stała się wstępem do każdej innej nauki.

⁵ Zob. S. Çelikkol, *Farabi'nin Toplum Görüşü*, „Bilimname” 2010, nr 2, s. 99–115.

⁶ А. Д. Кныш, *Борьба идей в средневековом исламе: теология и философия*, „Ежегодник исламской философии” 2011, nr 2, s. 474.

ściwościami, oparte jest na wierze w jednego Boga i wyraża pełne zaufanie do nauki religii⁷.

Nasr Al-Farabi jako jeden z pierwszych próbował rozwiązać problem stosunku filozofii oraz religii. Filozofia i religia pojawiają się po tym, jak ludzie po opanowaniu *praktycznych umiejętności*, starają się zrozumieć przyczyny rzeczy i zjawisk. Filozofia i religia nie są przeciwieństwem, a tylko wariantami jednej prawdy. Religię, jego zdaniem, można tłumaczyć za pomocą filozofii⁸. Jeśli chodzi o poznane wartości islamu, jego idee, a także regulacje, Al-Farabi wyjaśnia je historycznie. Oznacza to, że te reprezentacje wystąpiły w pewnym okresie historycznym oraz były i są niezbędne do tego, by ludzie byli świadomi samych siebie. Były one potrzebne i uzasadnione, ale wpisały się w ograniczenia swojej epoki. Wśród nich mogą być fałszywe formy świadomości świata i samych siebie, które z czasem muszą być dopracowane, lub nawet określone jako fałszywe. Według Abu-Nasr Al-Farabiego, prawdziwą wiedzę daje filozofia, a religia powinna być jej pochodną w interpretacji swoich prawd za pomocą osiągnięć teoretycznych. Al-Farabi zauważa przy tym, że rola filozofii ma przede wszystkim charakter poznawczy, teoretyczny, podczas gdy rola religii ma na celu rozwój społeczno-moralny, reguluje sferę relacji międzyludzkich. Religia powinna dawać ludziom poczucie schronienia w oparciu o boskie prawdy. Na przykład stymuluje myśl o tym, że ludzie powinni dążyć do tego, by zachować między sobą pokój⁹.

Abu-Nasr Al-Farabi nie odrzuca religii. Według niego jest ona potrzebna dla ignorantów w celu ułatwienia im drogi do dobra. To jak z dziećmi, kiedy ostrzega się je przed popełnieniem złych czynów, wskazując na nagrody, które pójdą za wysiłkami, które włożą w zaniechanie, czy też odstąpienie od prywatnej korzyści, często iluzorycznej.

Al-Farabi uzasadnia też potrzebę religii w ogólnej perspektywie społecznej. Religia, jego zdaniem, potrzebna jest jak podstawa ustawodawstwa, powinna być strażnikiem porządku na wszystkich poziomach życia. To jest pierwsze zadanie religii. Po drugie, religia odgrywa rolę *lekarza duszy*. Religia leczy tym, co wyjaśnia, za co człowieka czeka nagroda, a za co kara wieczna czy też ziemską. Teologia skłania ludzi do przestrzegania prawa wychodząc nie z bezpośredniego zewnętrznego przymusu, a z własnej wewnętrznej motywacji. Nauka o nieśmiertelności duszy, o zemście i wiecznym potępieniu trafia do tych ludzi, którymi nie można zarządzać na zasadzie konwencjonalnej perswazji. W tym sensie religia pomaga władcy utrzymać lud w posłuszeństwie¹⁰.

⁷ Więcej na ten temat zob. m.in.: L. Tokat, *Din Felsefesi*, Ankara 2018; M. Yasa, *Din Felsefesi Soru – Sorgu – Sonuç*, Ankara 2016.

⁸ Т.В. Савицкая, *Философия и религия: точки пересечения и демаркация*, „Вестник КРАУНЦ. Гуманитарные науки” Серия „Гуманитарные науки” 2010, nr 2 (16), s. 89.

⁹ Więcej na ten temat zob. m.in.: Ö. M. Alper, *İslam Felsefesinde Akıl - Vahiy Felsefe - Din İlişkisi Kindı, Farabi, İbn Sina örneği*, İstanbul 2008; E. Türksever, M. Çiçek, *Farabi'nin düşünce dünyası içerisinde din ve felsefe ilişkisi*, „Al Farabi Uluslararası Sosyal Bilimler Dergisi” 2018, t. 2/2, s. 21–27.

¹⁰ Więcej na ten temat zob. m.in.: H. Umüt, *İnsan Doğası Temelinde Fârâbî'nin Toplum ya da Devlet Görüşü*, „Divân Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi” 2009, nr 27, t. 14, s. 119–144; C. Sunar, *İslamda Felsefe ve Farabi I*, İstanbul 2004.

Al-Farabi był przekonany, że rozumiał mądrość islamu w ostatniej instancji; że prawdziwa istota islamu znajduje odzwierciedlenie właśnie w jego doktrynie. Jeśli muzułmanie chcą być *prawdziwymi muzułmanami*, to muszą przyjąć interpretację stworzenia określoną w świętej księdze – Koranie. Jak stwierdziła Clara Srouji-Shajrawi: „w rzeczywistości religia objawia się w pismach Al-Farabiego bez żadnych ograniczeń specyfiki islamu i jego analiza może być stosowana do jakiegokolwiek religii, jeśli jest ona pełna cnoty i naśladuje filozoficzne prawdy. Chociaż możemy znaleźć jakieś słowa, które mają islamskie konotacje lub skojarzenia, są używane jako *język*, który podatny czytelnik na swój sposób gotowy jest przyjąć i zrozumieć. Al-Farabi był ostrożny używając słowa: *dżihad*¹¹, *hidżry*, *szariat*, *fikh*, *imam*, jako środek samoobrony od tych, którym jest obca religia Islamu, ponieważ nie posiadają oni zdolności do rozumienia najwyższej kosmicznej prawdy w czysto filozoficznym języku. Ponieważ nie każdy ma możliwość rozumienia języka filozofii, zaleca się, aby użyć innego języka, który rozumieją masy”¹².

2. Monarcha wobec wiedzy

Al-Farabi zaczyna swoją dyskusję o najwyższym władcy przez skoncentrowanie się na głównych funkcjach filozofa i proroka jako władców, którzy są łącznikiem między boskimi istotami i obywatelami, którzy nie mają bezpośredniego dostępu do wiedzy o tych istotach. On, nauczyciel i wychowawca, *który daje znać* obywatelom, co to jest szczęście, który budzi w nich determinację, aby zrobić wszystko, co niezbędne do jego osiągnięcia, również jest tym którym nie trzeba kierować¹³. Powinien posiadać wiedzę; nie jest mu potrzebny żaden inny człowiek, aby go prowadzić; mieć doskonałe zrozumienie wszystkiego, co powinno być zrobione; być doskonały w instruowaniu innych w tym, że on wie; mieć zdolność zmuszać innych do pełnienia funkcji, dla których pasują oraz mieć zdolność ustalać i określać pracę, którą należy zrobić inne także poprowadzić taką pracę do szczęścia. Te cechy, oczywiście, wymagają najlepszych talentów, ale także i pełnego rozwoju zdolności racjonalnego myślenia. (Zgodnie z arystotelesowską psychologią, jak ją przedstawia Farabi w swoich politycznych pracach, doskonałość racjonalnej zdolności polega na jej kontemplatywnej podstawie lub w kontakcie z aktywną inteligencją). Najwyższym władcą zatem powinien być człowiek, który realizuje swoje racjonalne zdolności lub znajdujący się w kontakcie z aktywną inteligencją¹⁴. Koncepcje Abu Nasra postrzegane są, jako dążenie do oczyszczenia islamu z religijnego dogmatyzmu, fanatyzmu,

¹¹ Zob.: D. S. Cucarella, *Jihād and the Islamic philosophers: Alfarabi as a case study*, „Encounter, Documents for Muslim-Christian Understandings” 2010, nr 354, s. 2–19.

¹² C. Srouji-Shajrawi, *The Role of Religion in al-Fārābī’s Virtuous City*, „Al-Qasemi Arabic Language Academy” 2012, s. 19.

¹³ Translated by F. M. Najjar, *The political regime / Alfarabi (al-Siyāsa al-Madaniya)*, (red.) R. Lerner, M. Mahdi, *Medieval Political Philosophy*, New York, 1963, s. 78–79.

¹⁴ Zob. Ş. Öçal, *Farabi: Dinin Felsefeleştirilmesi Ya da Erdemli Şehir’de Vahyin Rasyonel Savunusu*, „Kırıkkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi” 1998, nr 1, s. 2–12.

demagogii, chciwości, służalczości, koniunkturalizmu, *etc.* Władca musi zrozumieć te prawdy absolutne filozofii i z pomocą religii i w formie symbolicznej przenośni przekazać je ludziom.

Czysto religijne uzasadnienie władzy monarszej w tradycji islamskiej jest o wiele bardziej problematyczne, niż w tradycji zachodniej. Jest tak przede wszystkim dlatego, że nie występuje relacja jedyne Boga do syna, a władza patriarchalna nie jest szczególnie obecna, ponieważ sam Mahomet był sierotą (ojciec zmarł przed jego narodzinami, a matka, gdy miał on 6 lat). Jak wskazuje Slavoj Žižek: „W przeciwieństwie zarówno do judaizmu, jak i chrześcijaństwa (dwóch innych religii księgi) islam wyklucza Boga z przestrzeni logiki ojcowskiej: Allah nie jest ojcem, nawet tym symbolicznym – Bóg jako Jedyny nie jest ani urodzony, ani nie rodzi innych stworzeń: w islamie nie ma miejsca na Świętą Rodzinę. Dlatego islam podkreśla tak mocno fakt, że Mahomet był sierotą; dlatego też w islamie Bóg wkracza dokładnie w tych momentach zawieszenia, wycofania, *wyłączenia* funkcji ojcowskiej [...]”¹⁵. Oznacza to, że stosunki polityczne muszą być fundowane na innym gruncie niż religijna więź ojcowska, a co za tym idzie nie występuje szczególna predylekcja to jakiegokolwiek formy sprawowania władzy. Stąd też wkład Al-Farabiego w wypracowanie islamskiej teorii politycznej należy uznać za szczególnie ważny i interesujący.

Al-Farabi jest przede wszystkim konsekwentnym platonikiem¹⁶, a co za tym idzie, w kwestii ustrojowej będzie opowiadał się za monarchią sofokratyczną¹⁷. Głównym elementem polityczności będzie zatem mądrość, a tytuł do sprawowania władzy będzie związany z posiadaniem określonej wiedzy. Podobnie jak w filozofii Platona, tak i u Al-Farabiego podstawą determinantą, która kształtuje strukturę społeczną oraz relacje władzy jest antropologiczny fakt nierówności ludzi w zakresie kompetencji poznawczych. Pierwotna nierówność w społeczeństwie, a co za tym idzie, naturalna hierarchia, wynika z nierówności względem wiedzy. Jak wskazuje islamski filozof: „Ludzie różnią się bardzo między sobą: niektórzy otrzymują rzeczy szczegółowe i widzą je tylko na jawie, a nie otrzymują wcale przedmiotów poznania intelektualnego; inni otrzymują przedmioty poznania intelektualnego; widzą je na jawie, a nie otrzymują rzeczy szczegółowych; jeszcze inni otrzymują i widzą tylko niektóre z nich; a jeszcze inni widzą coś na jawie, a nie widzą czegoś we śnie; są wreszcie tacy, co nie otrzymują nic na jawie, a jedynie we śnie – otrzymują wtedy rzeczy szczegółowe, ale nie otrzymują przedmiotów poznania intelektualnego; a jeszcze inni otrzymują niektóre z tych i niektóre z tamtych; aż wreszcie – i to najliczniejsi – otrzymują tylko cośkolwiek z rzeczy szczegółowych. Pod tym względem

¹⁵ S. Žižek, *W obronie straconych spraw*, tłum. J. Kutyla, Warszawa 2008, s. 121.

¹⁶ K. Wasilewska-Zembrzuska, *Recepcja greckiej filozofii społecznej u średniowiecznych filozofów arabskich*, w: *Arabowie-Islam-Świat*, red. M. M. Dziekan, I. Kończak, Łódź 2007, s. 545–555.

¹⁷ Ł. Perlikowski, *Monarchia sofokratyczna według Platona*, „Dialogi Polityczne. Journal of Political Theory” 2020, nr 28.

ludzie są ustawieni hierarchicznie¹⁸. Z tego również wynika, iż władca doskonały powinien posiadać pewien określony rodzaj wiedzy, która podobnie jak według Platona, powinna górować nad wszystkimi innymi i powinna mieć charakter autoteliczny, co czytamy w następującym fragmencie *Państwa doskonałego*: „Władza rozumowa jest albo praktyczna, albo spekulatywna. Przeznaczeniem władzy praktycznej jest służenie władzy spekulatywnej; przeznaczeniem zaś spekulatywnej jest nie służenie czemukolwiek, lecz jedynie prowadzenie do szczęścia¹⁹. Czym jednak jest to szczęście, do którego wszystko powinno zmierzać? „To jest szczęście. Polega ono na tym, że dusza człowieka 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 zawsze²⁰. Szczęście w wymiarze społecznym polega na kultywowaniu więzi wspólnotowych: „Najwyższe dobro i ostateczną doskonałość można osiągnąć dzięki państwu, a nie dzięki mniej doskonałej społeczności. [...] Państwo, w którym ludzie się skupiają, aby dokonywać rzeczy prowadzących do prawdziwego szczęścia, jest państwem doskonałym. Społeczność, w której ludzie pomagają sobie nawzajem jest społecznością doskonałą. Naród, którego wszystkie miasta dopomagają sobie nawzajem do osiągnięcia szczęścia, jest narodem doskonałym²¹. Wart podkreślenia jest wszechobecny w myśli Al-Farabiego platonizm, którego najważniejszym i podstawowym elementem jest podejście do idei Dobra. Posługuje się on również tą samą, co Platon metaforą światła, jako tego, co daje nam wiedzę i odkrywa przed nami prawdę, jednocześnie samo będąc ponad nimi. W *Państwie* Platona czytamy, że: „[...] wiedzę i prawdę, podobnie jak tam światło i widzenie za coś do słońca podobnego uważać jest rzecz słuszna, ale uważać ich za samo słońce nie należy, tak i tu słusznie jest uważać te dwie rzeczy za podobne do Dobra, ale za Dobro samo uważać którąkolwiek z nich nie jest słusznie; Dobro należy stawiać od nich jeszcze wyżej. [...] Przyznasz, że słońce, tak mi się wydaje, rzeczom widzianym nie tylko widzialności dostarcza, ale i powstawania, i wzrostu, i pożywienia, choć ono samo nie jest powstawaniem [...] Tak więc i przedmiotem poznania nie tylko poznawalność dzięki Dobru przysługuje, ale również istnienie, oraz istota ich od niego pochodzi, chociaż Dobro to nie jest istota, tylko coś ponad wszelką istotę, coś wyższego i mocniejszego o wiele²². Ten sam wątek powtarza Al-Farabi w słowach: „Podobnie światło, ta najpierwsza, najdoskonalsza i najjaśniejsza z rzeczy widzialnych, sprawia, że wszystkie rzeczy są widzialne, dzięki niemu też barwy stają się widzialne. Wobec tego im światło jest doskonalsze i intensywniejsze, tym widzenie powinno być doskonalsze. Tymczasem dzieje się odwrotnie: im jest silniejsze światło, tym

¹⁸ Al-Farabi, *Państwo doskonałe*, tłum. J. Bielawski, [w:] idem, *Państwo doskonałe. Polityka*, Warszawa 1967, s. 72.

¹⁹ Tamże, s. 63.

²⁰ Tamże, s. 63,

²¹ Tamże, s. 74.

²² Platon, *Państwo*, tłum. W. Witwicki, Kęty 2003, 509A–C.

gorzej widzimy. Nie dlatego, że światło jest ukryte czy też niedoskonałe – skoro samo w sobie posiada najwyższy stopień widzialności i świetlistości – lecz dlatego, że jego doskonałość jako światła oślepia wzrok i odwraca od niego spojrzenie²³. Powyższa apoteoza dobra i doskonałości każe nam myśleć o wiedzy, jako o unikalnym łączniku świata doczesnego z tym, co wyższe, co doskonałe. Droga ta jednak nie jest prosta; nie można na drodze poznania stać się równym bóstwu. Wiedza władcy doskonałego, nadal jest tylko wiedzą człowieka: „Nie ma żadnego podobieństwa między naszym pojmowaniem a Jego pojmowaniem, ani między naszą wiedzą a Jego wiedzą, ani też między tym, co jest najpiękniejsze u nas i co jest najpiękniejsze w Jego istocie; a jeśli nawet jakieś podobieństwo jest, to tylko znikome²⁴”. Islamski filozof jasno podkreśla granicę poznania, a zatem granicę filozofii i wiedzy, jaką może osiągnąć człowiek. Wiedza sama w sobie nie jest szczytem, jest tylko środkiem do osiągnięcia doskonałości. Wiedza pełna przysługuje tylko Bogu, który poznaje samego siebie, a więc poznaje byt najdoskonalszy: „Podobnie się dzieje z nim jako mędrcom. Mądrość jest bowiem intelektem, który poznaje rzeczy w najdoskonalszy sposób. Otóż pojmując intelektualnie swoją istotę i poznając ją, poznaje On najdoskonalsze rzeczy. Najdoskonalszą wiedzą zaś jest wiedza trwała, która nie może ustać. A taką właśnie wiedzę ma on w swojej istocie²⁵”. Przez wiedzę, która nie może ustać należy rozumieć wiedzę, o rzeczach niezmiennych. Byt doskonały nie zmienia się, dlatego wiedza o nim jest wiedzą doskonałą, którą można w pełni posiadać. Akcydensy świata doczesnego wpływają na to, że świat ten charakteryzuje się nieustannymi zmianami; wiedza o takim świecie zawsze będzie wiedzą niepełną. Zdobywanie wiedzy dotyczącej zmieniającego się świata może być tylko wysiłkiem w stronę ustalenia prawdy, a nie może dotrzeć do punktu, w którym wiedza ta osiągnęłaby status doskonałości. Żaden monarcha nigdy nie stanie się Bogiem. Gdyby jednak szukać jakichś analogii, to znaleźć można podobieństwo między doskonałością Boga a suwerennością monarchy, jak bowiem pisze Al-Farabi: „Doskonałym bowiem jest ten, kto nie dopuszcza, aby poza nim znajdował się jakiś byt tego samego co on gatunku; i tak jest w każdej rzeczy. Doskonałe w wielkości jest bowiem to, poza czym nie ma wielkości²⁶”. Podobna relacja występuje na płaszczyźnie politycznej w zakresie suwerenności. Suwerenność można zdefiniować jako utrzymywanie stanu, w którym monarcha *nie dopuszcza, aby poza nim znajdował się jakiś byt tego samego co on gatunku*. Suwerenność władzy politycznej jest więc w pewnym sensie analogią doskonałości Boga. Czytamy w *Państwie doskonałym*, iż: „Tak samo ze wszystkich części państwa naczelnik jest najdoskonalszy w swoich właściwościach, posiada ponadto w stopniu najdoskonalszym wszystko to, co ma wspólne z innymi. Panuje nad poddanymi, którzy z kolei panują nad innymi²⁷”. Suweren to ten, który

²³ Al-Farabi, *Państwo doskonałe*, dz. cyt., s. 18.

²⁴ Tamże, s. 21.

²⁵ Tamże, s. 15.

²⁶ Tamże, s. 9.

²⁷ Tamże, s. 76.

nie potrzebuje jakiegokolwiek innego przewodnika, posiadał wiedzę i jest przygotowany do dążenia słuszną drogą: „Zwierzchnik pierwszy w sposób absolutny to ten, kto nie potrzebuje wcale, i to w żadnej sprawie, obcego kierownictwa, lecz posiada wiedzę i umiejętności aktualnie i nie potrzebuje w żadnej sprawie innego człowieka, który by nim kierował. [...] Taki człowiek jest według starożytnych mędrców aniołem w rzeczywistości. Należy przyznać, że zostało mu udzielone objawienie. Otóż człowiek jest odbiorcą objawienia, gdy osiągnie ten stopień rozwoju. A następuje to wówczas, gdy pomiędzy nim, a intelektem czynnym nie ma już żadnego pośrednictwa. [...] Ludzie pozostający pod rządami takiego zwierzchnika są ludźmi doskonałymi, wybranymi i szczęśliwymi. Jeżeli stanowią jakiś naród, jest to naród doskonały, jeżeli zbiorą się w jakimś jednym miejscu zamieszkania – to owo miejsce zamieszkania, w którym się zebrał pod takim kierownictwem, jest państwem doskonałym.”²⁸

O tej swoistej teologii politycznej Islamu, pisze Al-Farabi we fragmencie, w którym charakteryzuje władcę idealnego: „I tak jest z wszelkimi bytami w ogóle. Stosunek Przyczyny Pierwszej do wszystkich bytów jest taki sam jak stosunek króla państwa doskonałego do innych części tego państwa. [...] Nie każdy może być naczelnikiem państwa doskonałego. Rządzenie państwem wymaga bowiem dwóch rzeczy: po pierwsze, naczelnik musi być odpowiednio przygotowany przez wrodzone zdolności i naturę, a po drugie, przez dyspozycje i nawyki nabyte dobrowolnie. Rządzenie przypada w udziale temu, kto jest odpowiednio uzdolniony przez naturę i do niego przygotowany. Nie można panować posiadając byle jakie umiejętności; umiejętności przeważnie dopomagają jedynie do pełnienia roli służebnej w państwie, a większość uzdolnień naturalnych, to uzdolnienia służebne. Niektóre umiejętności pozwalają panować i zaraz służyć innym umiejętnościom, niektóre zaś pozwalają jedynie służyć, ale nigdy panować. Dlatego też sztuka rządzenia państwem doskonałym nie może być byle jaką sztuką ani też byle jakim nawykiem. I tak jak pierwszy naczelnik nie może podlegać innemu osobnikowi tego samego rodzaju, podobnie organ naczelny nie może podlegać żadnemu innemu organowi, a odnosi się to do każdego w ogóle naczelnika. Podobnie również pierwszy naczelnik powinien odznaczać się taką umiejętnością, która nie może służyć innym, ani też nie może jakiegokolwiek innej umiejętności podlegać. Przeciwnie, jest to raczej sztuka, ku której zmierzają inne sztuki i wszystkie czynności państwa doskonałego. Taki człowiek nie może podlegać żadnemu innemu człowiekowi. Osiągnął już bowiem doskonałość i stał się intelektem i przedmiotem poznania intelektualnego w akcie. Jego władza wyobrazeniowa osiągnęła w sposób naturalny ostateczną doskonałość, tak jak już o tym mówiliśmy. Ta jego władza jest z natury przygotowana do przyjęcia, zarówno na jawie, jak i we śnie, od intelektu czynnego rzeczy szczegółowych, bądź samych w sobie, bądź ich naśladownictw, a następnie przedmiotów poznania intelektualnego. Jego intelekt bierny osiągnął już swoją doskonałość poprzez przedmioty poznania intelektualnego, tak że nic z nich nie zostało

²⁸ Al-Farabi, *Polityka*, tłum. J. Bielawski [w:] Tenże, dz. cyt., s. 174–175.

mu odmówione i stał się intelektem w akcie²⁹. Obcowanie z wiedzą, która ma przynieść mądrość, jest dla monarchy idealnego kwestią nieodzowną. Wiedza ta, podobnie jak u Platona, ma mieć charakter nadrzędnym względem innych dyscyplin wiedzy i to inne obszary wiedzy mają jej służyć, ona sama natomiast ma być celem samym w sobie. Tak rozumiana wiedza musi mieć charakter mistyczny i jest oparta na swego rodzaju egzystencjalnym doświadczeniu władcy. Jest ona uwarunkowana władzą w tym znaczeniu, że o jej wartości stanowi jej ekskluzywność. Nie każdy może jej dostąpić i nie każdy powinien jej dostąpić. Wiedza przynależna monarsze, gdyby stała się udziałem wielu, straciłaby swój unikalny charakter. Al-Farabi wprowadza pewien nowy element do tej platońskiej teorii. Jak wcześniej wspomniano, celem jego wysiłków zbudowanie mostu pomiędzy filozofią a religią. Znajduje to wyraz w jego podejściu do monarchizmu, ponieważ król-mędrzec jest nie tylko filozofem, ale również prorokiem: „I dzięki temu, co spływa na jego intelekt, staje się on mędrce, filozofem, człowiekiem rozumnym w całej pełni. A dzięki temu, co spływa na jego władzę wyobrażeniową, staje się on prorokiem, ostrzega przed tym, co przyniesie przyszłość, i obwieszcza poszczególne wydarzenia teraźniejsze, a wszystko to z racji istnienia, w którym pojmuje to, co boskie. Człowiek ten osiąga najdoskonalszy stopień człowieczeństwa i staje na najwyższym stopniu szczęścia. Dusza jego jest doskonała i połączona z intelektem czynnym w sposób, o jakim już mówiliśmy. Zna on każdy czyn, który może mu pomóc w zdobyciu szczęścia. I to jest pierwszy warunek, jaki powinien spełniać naczelnik. Ponadto powinien on posiadać dar wymowy, aby doskonale przedstawiać przy pomocy słów to wszystko, co zna, zdolność doskonałego kierowania ku szczęściu oraz ku czynom, które pomagają je osiągnąć. Powinien też odznaczać się doskonałą wytrzymałością ciała, dzięki której mógłby bezpośrednio dokonywać poszczególnych czynów³⁰. Naczelnik państwa doskonałego jest więc swego rodzaju medium między tym, co dzieje się w rzeczywistości doczesnej a światem wyższym, gdzie czas występuje w innej postaci, niż w tej, którą my znamy. Jest prorokiem, bo potrafi odczytywać znaki i decydować o tym, co prowadzi do szczęścia wspólnoty. Jego władza jest najwyższa, więc jest suwerenna, bo nie może zostać zanegowana przez innego proroka lub innego filozofa. Podkreślmy to jeszcze raz, że w tym wyjątkowym przypadku wiedzy, jej przedmiot jest bardzo silnie związany z podmiotem poznającym. By ująć rzecz obrazowo, jeśli kilku lub wielu dążyłoby do przyswojenia tej wiedzy, to przestałaby być ona wiedzą monarchy. Przez to, że partycypowałoby w niej wielu, straciłaby ona swój unikalny charakter, dlatego trzeba mieć na uwadze, iż najpewniej nie jest to wiedza dyskursywna, lecz mistyczna.

²⁹ Al-Farabi, *Państwo doskonałe*, dz. cyt., s. 78–79.

³⁰ Tamże, s. 81.

3. Al-Farabiego typologia ustrojów

Autor *Państwa doskonałego* dokonuje szczegółowego wyliczenia cech doskonałego władcy. W katalogu tym znajdują się następujące cechy wrodzone: 1) zdrowie; 2) rozumność; 3) pamięć; 4) bystrość; 5) zdolność wymowy; 6) skłonność do nauki; 7) umiarkowanie; 8) umiłowanie prawdy; 9) wielkoduszność; 10) pogarda dla zbytku; 11) sprawiedliwość; 12) stanowczość³¹. Niestety, bardzo trudno jest osiągnąć zestaw tych wszystkich cech, dlatego Al-Farabi opisuje również postać pośrednią, czyli naczelnika dobrego, choć niedoskonałego. Do jego cech zalicza: 1) mądrość; 2) wykształcenie; 3) zdolność dedukowania; 4) przewidywalność (umiejętność decydowania w sytuacji, gdy nie ma wskazówek) 5) potrafi kierować się ku prawom pierwszych imamów; 6) wytrwałość ciała³². Inna możliwa sytuacja, to tak, gdy rządy doskonałe tracą pierwiastek monarchiczny, ale zachowują charakter sofokratyczny. „Jeżeli się znajdzie nie jeden człowiek, który by skupiał w sobie wszystkie te właściwości, lecz dwóch, z których jeden będzie spełniał inne pozostałe warunki, obaj zostaną podzieleni między grupę ludzi, z których jeden będzie się odznaczał mądrością, a drugi, trzeci, czwarty itd. będą posiadali pozostałe właściwości i jeżeli osoby te będą ze sobą zgodne, to będą doskonałymi naczelnikami. Jeżeli w jakimś momencie władza naczelna nie odznacza się mądrością, ale spełnia inne warunki, wówczas państwo doskonałe nie ma króla, lecz tylko naczelnika, który sprawuje rządy, ale nie jest królem. Państwo takie narażone jest na zagładę. I jeżeli nie przyjdzie mędrzec, który by wniósł do rządu mądrość, państwo po pewnym czasie nieuchronnie zginie”³³. Warto zaznaczyć, że ten ostatnio wątek również bardzo podobny do głosu Platona z *Listu VII*, gdzie autor pisze, że: „[...] od nieszczęść nie wyzwoli się przeto ród ludzki, zanim albo ludzie należą i prawdziwie miłujący mądrość [filozofowie] nie przyjdą do władzy, albo ci, którzy rządzą w państwach, jakimś bożym ulegając wyrokom, nie umiłują istotnie mądrości”³⁴. Uwielbienie mądrości jest więc podstawową i najważniejszą zasadą życia politycznego. Ze względu na obecność lub brak obecności tej zasady Al-Farabi kreśli typologię ustrojów. Najpierw jednak dokonuje rozróżnienia opartego o rozmiar organizmu społecznego, i stąd dowiadujemy się, że społeczności doskonałe są następujące: 1) duże (wszyscy ludzie na zamieszkałym obszarze ziemi); 2) średnie (naród); 3) małe (miasto). Społeczności niedoskonałe to natomiast: 1) wioska; 2) dzielnica; 3) ulica; 4) jeden dom.

Szczegółowa typologia ustrojów według Al-Farabiego wygląda następująco:
Rodzaje państw niedoskonałych³⁵:

³¹ Tamże, s. 82–83.

³² Tamże, s. 83–84.

³³ Tamże, s. 84–85.

³⁴ Platon, *Listy*, tłum. M. Maykowska, Warszawa 1987, 326b.

³⁵ Al-Farabi, *Państwo doskonałe*, dz. cyt., s. 85–86.

- 1) Państwo nieświadome – obywatele nie znają szczęścia i nic o nim nie wiedzą. Królów tych państw są podobni do nich.
 - a. Państwo konieczności – obywatele chcą się ograniczyć do tego, co jest konieczne do utrzymania ciała.
 - b. Państwo wymiany – pomyślność staje się celem samym w sobie.
 - c. Państwo podłości i nieszczęścia – głównym celem obywateli jest rozkosz.
 - d. Państwo zaszczytów – obywatele za cel swych działań wybierają honory i uznanie.
 - e. Państwo przemocy – państwo oparte na dominacji.
 - f. Państwo demokratyczne – wolność bez pohamowania namiętności.
- 2) Państwo niemoralne – obywatele znają zasady moralne i drogę szczęścia, jednak postępują podobnie do obywateli państw nieświadomych
- 3) Państwo zmienne – obce idee przeniknęły do państwa doskonałego i zmieniły postępowanie jego obywateli
- 4) Państwo zbłąkane – spodziewa się szczęścia, lecz zmieniło pojęcie szczęścia ma fałszywe pojęcie o Bogu. Jego pierwszy naczelnik uważa się za natchnionego, choć nim nie jest.

Podobnie jak we wcześniejszych wątkach, tutaj również występuje wiele śladów platońskich, najistotniejsze jest jednak to, że głównym czynnikiem różnicującym rodzaje ustrojów jest podejście do wiedzy. Im państwo jest mniej świadome; im dalej odeszło od prawdziwej drogi mądrości, tym bardziej jest zdegenerowane. Podobnie jak Platon³⁶, Al-Farabi krytykuje ustrój demokratyczny za rozpasanie i pławienie się w wygodzie. U Platona czytamy, że: „Jak pstry płaszcz malowany we wszystkie możliwe kwiatki, tak i ten ustrój, urozmaicony wszelkimi możliwymi obyczajami, może się wydawać najpiękniejszy”³⁷. Tej samej metafory używa islamski filozof w następujących słowach: „To państwo jest najbardziej podziwiane i szczęśliwe z innych państw. Od zewnątrz podobne jest do barwnej szaty haftowanej w różne wzory. Cieszy się powszechną miłością i staje się ulubionym miejscem zamieszkania wszystkich obywateli. Może bowiem zaspokoić wszelkie pragnienia i pożądaniami każdego człowieka. Narody ściągają zatem do niego, osiedlają się w nim i sławią je bezmiernie. Mnożą się w nim ludzie wszelkiego typu poprzez wszelkiego rodzaju małżeństwa i związki. Przychodzą na świat dzieci o bardzo odmiennych cechach wrodzonych, które różnią się potem wychowaniem i stopniem rozwoju. I w rezultacie wytwarza się państwo, które wygląda jak wiele państw wziętych razem, nie wyodrębnionych od siebie nawzajem, lecz wchodzących w siebie, jedno w drugie, podzielonych tak, że części jednych stanowią części drugich. [...] I im się bardziej powiększa, rozkwita, zaludnia, im jest żyźniejsze i doskonalsze dla ludzi, tym więcej i in-

³⁶ Platon, *Państwo*, tłum W. Witwicki, Kęty 2003, 558b-c.

³⁷ Tamże, 557c.

tensywniej występuje w nim dobro i zło³⁸. Demokracja jest zatem ustrojem szczególnie zdradzieckim, ponieważ *prima facie* porządek w nim panujący opiera się na szczęściu obywateli, panuje wszechobecne zadowolenie. Platon i Al-Farabi są zgodni, co do tego, iż porządek demokratyczny pozbawiony jest elementu najważniejszego, czyli mądrości. Oznaczać to może przede wszystkim to, że rządzenie i polityka są domenami tego, co obiektywnie. Ich jakość nie może być determinowana przez to, co subiektywne, tak jak w wyżej wspomnianym subiektywnym poczuciu zadowolenia. Taki ład obiektywnie dobry zapewne jest możliwy do osiągnięcia w ustroju monarchicznym, gdzie perspektywa monarchy jest bardziej adekwatna do obiektywnego ujęcia wspólnoty politycznej. To, do czego służy tak zwana mądrość monarchy, to właśnie element, który ma zapewnić rządy obiektywnie dobre, a nie subiektywnie dobre, jak w przypadku tyranii, gdzie promuje się tylko interes władcy. Głównym zadaniem monarchy jest zatem tworzenie ciała politycznego wspólnoty poprzez przeplatanie jego elementów³⁹: „Zwierzchnikiem państwa jest król. Jego działanie polega na tym, że zarządzając państwem wiąże ze sobą, układa i uporządkowuje jego części, aby one wzajemnie sobie pomagały usunąć zło i osiągnąć dobro⁴⁰”.

Podobnie też jak u Platona, mądrość ma moc usprawiedliwienia przemocy. „Tak więc sprawiedliwość tkwi we wzajemnej walce – twierdzi Al-Farabi – Sprawiedliwość polega na tym, aby przemocą sobie podporządkować napotkane grupy⁴¹”. Twierdzenie to oznacza, że mądry władcy sprawiedliwie dokonuje podboju, bo jak wskazano wcześniej: „Zna on każdy czyn, który może mu pomóc w zdobyciu szczęścia. I to jest pierwszy warunek, jaki powinien spełniać naczelnik”. Sprawowanie rządów przez monarchę nie jest zatem ucieczką od przemocy, ale próbą jej uszlachetnienia. Autor stara się dowieść, iż przemoc uzasadniona decyzją doskonałego naczelnika jest usprawiedliwiona. Nie sposób również tej decyzji podważyć, bo doskonały naczelnik nie ma nikogo równego sobie, kto mógłby zanegować słuszność osądu władcy. Z takiego postawienia sprawy wynika również autonomia władcy obecnego względem jego poprzedników. To znaczy, że jeśli nikt nie może mu się równać i konkurować po względem słuszności decyzji politycznych, to nie mogą powstrzymywać go również decyzje podjęte w przeszłości przez innych władców, jego poprzedników. Mimo tego, że dusza króla obecnie władającego jest jakby jedną duszą wspólną wszystkim poprzednim władcom, którzy rządili w przeszłości, to wszelka zmiana leży w gestii obecnego władcy. Al-Farabi wyraża to w słowach: „Jeżeli natomiast królowie ci następują po sobie kolejno w różnych czasach, to dusze ich stanowią niejako jedną duszę: każdy wie życie podobne do swojego poprzednika, a ten, który pozostał, postępuje jak ten, który odszedł. I podobnie jak każdemu z nich wolno zmienić prawo, które poprzednio stworzył, gdy tylko uzna, że lepiej je zmienić wobec zmiany czasu,

³⁸ Al-Farabi, *Polityka*, dz. cyt., s. 198-199.

³⁹ Platon, *Polityk*, tłum. W. Witwicki [w] Idem, *Sofista. Polityk*, Kęty 2002, 311c.

⁴⁰ Al-Farabi, *Polityka*, dz. cyt., s. 180.

⁴¹ Al-Farabi, *Państwo doskonałe*, dz. cyt., s. 104.

tak samo ten, który obejmuje władzę po tym, który odszedł, ma prawo zmienić prawa ustanowione przez poprzednika⁴².

Platonizm Al-Farabiego przejawia się również w podejściu do epistemologii, ponieważ podobnie jak grecki filozof, wyróżnia on kilka stopnia poznania, które są ułożone hierarchicznie⁴³. Od stopnia poznania zależy stopień szczęścia, jakie można osiągnąć: „Ci, którzy wierzą w szczęście przedstawione należycie, przyjmują również zasady przedstawione należycie – i to są mędrcy. Ci natomiast, w których duszach istnieją tylko odbicia tych rzeczy, którzy je przyjmują i wierzą, że one są takie – są ludźmi wierzącymi”⁴⁴.

4. Podsumowanie

Twórczość Al-Farabiego stanowi dowód na to, jak twórcze rezultaty można uzyskać poprzez zestawianie ze sobą koncepcji o różnych proveniencjach. Islamski platonizm można rozpatrywać zarówno jako oryginalne rozwinięcie platonizmu, jak i filozoficzne uzasadnienie wątków islamskich. Fakt ten skłania nas do twierdzenia, że Al-Farabi był filozofem otwartym na poszukiwania, a jego aspiracje dokonania syntezy stanowisk wiary i religii są w pełni uzasadnione. Dzięki temu podejściu życie społeczne można oglądać z różnych perspektywy, co niesie ze sobą walor naukowy. Autor *Państwa doskonałego* był uważany za twórcę załączków nauk społecznych na gruncie islamskim⁴⁵.

W zakresie konkretnej doktryny monarchistycznej można wskazać, iż nie tylko twórczo interpretował on tezy platońskie, ale również akcentował znaczenie religijnego wymiaru funkcjonowania monarchy. Echa niektórych wątków, takich jak: problem suwerenności władzy politycznej, kompetencje monarchy i ich ograniczenia oraz koncepcja monarchii jako ustroju trwającego w czasie na podstawie zespolonych dusz wszystkich panujących w historii monarchów, można odnaleźć w wielu doktrynach średniowiecznych, ale również i nowoczesnych.

Za cechę dystynktywną monarchy Al-Farabi uznawał jego stosunek do poznania. Prawdziwa wiedza królewska konstituowała władzę monarchy. Ten sofokratyczny pierwiastek, który został zaczerpnięty z twórczości Platona, wcielono do islamskiej filozofii politycznej przez stwierdzenie, iż król-filozof to ta sama osoba, co król-prorok. Oznacza to zatem, że religia i filozofia stanowią dwie odmienne drogi, prowadzące do tej samej mądrości. To twierdzenie również zgodne jest z podejściem platońskim, wedle którego poznanie może mieć wymiar dialektyczny oraz mistyczny. W tym sensie religia

⁴² Al-Farabi, *Polityka*, dz. cyt., s. 176.

⁴³ Platon, *Państwo*, dz. cyt., 507c-511a.; J. Bartyzel, *O sztuce wypasania trzód: wiedza a władza w filozofii politycznej Platona*, „Sztuka i Filozofia” 1994, nr 8, s. 213.

⁴⁴ Al-Farabi, *Polityka*, dz. cyt., s. 182.

⁴⁵ O roli Al-Farabiego w świecie intelektualnym Islamu zob.: M. Sadowski, *Ze studiów nad wczesnomuzułmańską doktryną państwa*, „Politeja, Pismo Wydziału Studiów Międzynarodowych i Politycznych Uniwersytetu Jagiellońskiego” 2004, nr 2, s. 243–278.

i filozofia są równorzędnymi dyscyplinami wiedzy. W koncepcji Al-Farabiego monarchia doskonale kroczy obiema drogami poznania.

Bibliografia

Monografia:

- Al-Farabi, *Państwo doskonałe. Polityka*, Warszawa 1967
- Alper Ömer Mahir., *İslam Felsefesinde Akıl - Vahiy Felsefe - Din İlişkisi Kindı, Farabi, İbn Sina örneği*, İstanbul 2008
- Srouji-Shajrawi Clara, *The Role of Religion in al-Fārābī's Virtuous City*, „Al-Qasemi Arabic Language Academy” 2012
- Sunar Cavit, *İslamda Felsefe ve Farabi I*, İstanbul 2004
- Serhendli Mirac, *Farabi*, İstanbul 2015
- Tokat Latif, *Din Felsefesi*, Ankara 2018
- Türksever Esra, Çiçek Mehmet, *Farabi'nin düşünce dünyası içerisinde din ve felsefe ilişkisi*, „Al Farabi Uluslararası Sosyal Bilimler Dergisi” 2018, t. 2/2
- Yasa Metin, *Din Felsefesi Soru - Sorğu - Sonuç*, Ankara 2016
- Platon, *Listy*, Warszawa 1987
- Platon, *Państwo*, Kęty 2003
- Platon, *Sofista. Polityk*, Kęty 2002
- Žižek Slavoj, *W obronie straconych spraw*, Warszawa 2008

Artykuły naukowe:

- Bartyzel Jacek., *O sztuce wypasania trzód: wiedza a władza w filozofii politycznej Platona*, „Sztuka i Filozofia” 1994, nr 8
- Çelikkol Suat, *Farabi'nin Toplum Görüşü*, „Bilimname” 2010, nr 2
- Çubukçu İbrahim Agah, *Türk Filozofu Farabi'nin Din Felsefesi*, „Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi” 1966, t. 14
- Cucarella Diego Sarrío, *Jihād and the Islamic philosophers: Alfarabi as a case study*, „Encounter, Documents for Muslim-Christian Understandings” 2010, nr 354
- Karuç Benazir, *Muallim-i Sanî'nin Temel Gayesi: Din-Felsefe Uzlaştırması*, „Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi” 2017, t. 4, nr 11
- Öçal Şamil, *Farabî: Dinin Felsefeleştirilmesi Ya da Erdemli Şehir'de Vahyin Rasyonel Savunusu*, „Kırıkkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi” 1998, nr 1
- Perlikowski Ł., *Monarchia sofokratyczna według Platona*, „Dialogi Polityczne. Journal of Political Theory” 2020, nr 28
- Sadowski Mirosław, *Ze studiów nad wczesnomuzułmańską doktryną państwa [w:] „Politeja, Pismo Wydziału Studiów Międzynarodowych i Politycznych Uniwersytetu Jagiellońskiego”*, nr 2, Kraków 2004, ss. 243–278
- Тулубаева Самал Абаевна, *О философско-лингвистической концепции аль-Фараби*, „Филологические науки. Вопросы теории и практики” 2009, nr 2 (4).
- Umut Hatice, *İnsan Doğası Temelinde Fārābī'nin Toplum ya da Devlet Görüşü*, „DİVân Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi” 2009, nr 27, t. 14.
- Wasilewska-Zembrzuska Katarzyna, *Recepcja greckiej filozofii społecznej u średniowiecznych filozofów arabskich [w:] Arabowie-Islam-Świat*, red. Marek M. Dziekan, Izabela Kończak, Łódź 2007, s. 545–555.



Кныш Александр, *Борьба идей в средневековом исламе: теология и философия*, „Ежегодник исламской философии” 2011, nr 2.

Савицкая Татьяна Васильевна, *Философия и религия: точки пересечения и демаркация*, „Вестник КРАУНЦ. Гуманитарные науки” Серия „Гуманитарные науки” 2010, nr 2 (16).

Prace zbiorowe:

Medieval Political Philosophy, red. Ralph Lerner, Muhsin Mahdi New York, 1963.

