

MULLĀ ṢADRĀ – WPROWADZENIE DO ŻYCIA I MYŚLI

ABSTRACT: The article discusses the life and thought of a prominent Iranian philosopher of the Safavid times, Ṣadr ad-Dīn Muḥammad aš-Šīrāzī, commonly known as Mulla Sadra. The first part of the article presents a short biography of the philosopher, informed by both autobiographical sources and the state of research on his life. Then, the main principles of Sadra's philosophical system are analyzed – the affinity of his ideas to the long tradition of philosophical reflection in Islam, in particular to that of Shī'ī thinkers, is demonstrated. The last part of the article discusses the philosopher's rich *oeuvre*, especially his *magnum opus* entitled *Al-Ḥikma al-muta'āliyya fi-l-asfār al-'aqliyya al-arba'a (Al-Asfār)*, or "The Transcendent Theosophy in the Four Journeys of the Intellect". The article is the first broader attempt in Polish scholarship to give an account of the life and works of this great philosopher from Shiraz, a thinker who had a decisive influence on almost all the subsequent tradition of the Shī'ī philosophy in Iran. The article is supplemented by the translation of Author's famous Prologue to *Al-Asfār*.

KEYWORDS: Mullā Ṣadrā, *al-Asfār*, *falsafa*, Islam

Ṣadr ad-Dīn Muḥammad aš-Šīrāzī, znany również jako Mullā Ṣadrā (dalej: Muḥa Sadra lub po prostu Sadra), najśłynniejszy filozof czasów odrodzenia safawidzkiego w Iranie¹, urodził się około 1572 r. jako jedyne dziecko arystokratycznej rodziny z Szirazu; jego ojciec Ibrāhīm Qawām pełnił funkcję wezyra na dworze gubernatora Farsu. „Ṣadr ad-Dīn” jest tytułem honorowym określającym znawcę spraw religii, świadczącym o poważaniu, jakim cieszył się filozof w tradycyjnych kręgach religijnych. Inny jego tytuł, „Ṣadr al-Muti'allihīn”, oznacza wzór czy ideał „boskich filozofów” (tj. metafizyków), co poświadcza z kolei jego wysoką rangę filozoficzną.

Wzmózone zainteresowanie życiem i dorobkiem filozofa zaowocowało wieloma poświęconemu mu badaniami i publikacjami². Sam Sadra zamieszcza informacje autobiograficzne w dwóch miejscach: w perskim dziele *Sih asl* („Trzy zasady”)³, oraz we wstępie do swego największego dzieła *Al-Asfār*, którego tłumaczenie znajduje się w niniejszym numerze „Przeglądu Orientalistycznego”. Jediną monografią ukazującą filozofię Muḥy Sadry w sposób syntetyczny, pozostaje wciąż praca Fazlura Rahmana, *The Philosophy of Mulla Sadra*⁴. W ostatnich latach ukazało się jednak wiele wnikliwych rozpraw przedstawiających wybrane problemy poruszane przez Muḥę Sadrę. Książka Sajjada Rizwiego

¹ Por. przekład fragmentu jego dzieła: *Podróże intelektualne. Prolog autora* w obecnym numerze „Przeglądu Orientalistycznego” w części poświęconej literaturze orientalnej.

² Cennymi opracowaniami biograficznymi są m.in.: Seyyed Hossein Nasr, *Ṣadr ad-Dīn Shīrāzī and His Transcendent Theosophy Background, Life and Works*, Imperial Iranian Academy of Philosophy, Tehran 1978, czy Sajjad Rizvi, *Mullā Ṣadrā Shīrāzī: His Life and Works and the Sources for Safavid Philosophy*, Oxford University Press, Oxford 2007.

³ Por. *Resāle-ye Se Asl*, red. Muḥammad Ḥwājawī, Intiṣārāt-i Mawlā, Teheran 1997.

⁴ Fazlur Rahman, *The Philosophy of Mulla Sadra*, State University of New York Press, Albany 1975.

szczegółowo analizuje sadryjską ontologię⁵. Inną ważną pracą, dotyczącą sadryjskiej epistemologii, w tym władz poznawczych duszy, jest opracowanie Ibrahima Kalina⁶. Muhammad Kamal pisał o Sadrze w kontekście jego związków z filozofią iluminacjonistyczną⁷. Kolejna praca, Jamesa Winstona Morrisa, zawiera tłumaczenie jednego z krótszych dzieł Sadry i obszerne, choć nie pozbawione błędów, wprowadzenie do jego filozofii⁸. W ostatnich latach ukazało się też ponowne tłumaczenie jednego z mniejszych dzieł Sadry⁹, a także tłumaczenie jednego z mistycznych tekstów filozofa¹⁰. Nadal jednak najobszerniejszymi źródłami przybliżającymi dorobek Mułły Sadry są opracowania perskie, np. wyczerpująca monografia Ğalāl al-Dīn Aštīyaniego, *Šarḥ-e ḥal wa ārā'-ye falsafī-ye Mullā Šadrā* (reprint, Tehran 1981). Twórczość Sadry poddawana jest wciąż ciekawym zabiegom interpretacyjnym, np. zmarły w 1999 r. filozof irański Mehdī Ha'irī-Yazdī jest autorem prac, w których przedstawia filozofię Mułły Sadry, jak i całą tradycję filozofii tworzonej w Iranie, z pozycji kandydyzmu i w oparciu o metody filozofii analitycznej¹¹. Należy też podkreślić, że filozofia Sadry pozostaje żywą tradycją, wśród irańskich myślicieli pisali o niej np. zmarły w 1982 r. Muḥammad Ḥusayn Ṭabātabā'ī, autor m.in. podręcznika filozofii sadryjskiej¹² oraz 'Abd Allāh Ğawādī Āmulī, autor m.in. obszernego komentarza do *Al-Asfār*¹³.

Mułła Sadra żył w niezwykle ciekawych czasach. Była to epoka, w której nastąpiło kolejne już odrodzenie myśli i kultury irańskiej. Był to też może przede wszystkim czas rozkwitu szyizmu, który w 1501 r., wraz z wstąpieniem na tron dynastii Safawidów (1501–1736), stał się oficjalną religią kraju. Potrzeba konsolidacji szyizmu jako nowej religii państwowej oraz wojny z sunnicką Turcją Osmanów sprawiły, że w okresie tym dominowały w Iranie tendencje nomocentryczne i intelektualny prym wiedli muzułmańscy prawnicy, *fakihowie*. Równoległe jednak następowało też odrodzenie bardziej spekulatywnych dyscyplin, na czele z filozofią. Pojawiło się w tym okresie wielu wybitnych myślicieli będących bezpośrednimi poprzednikami Mułły Sadry.

Mułła Sadra od dziecka przejawiał ponadprzeciętne zdolności intelektualne i zapął do nauki. Po odebraniu podstawowej edukacji w rodzinnym Szirazie, w 1591 r. udał się na studia do Qazwinu, który jeszcze przez kilka lat pozostawał stolicą Iranu. Gdy szach Abbas I (1588–1629) ustanowił w 1597 r. nową stolicę w Isfahanie, cały dwór przeniósł się do tego miasta, pociągając za sobą uczonych i studentów. Wielu spośród tych uczonych było wybitnymi postaciami i jednocześnie nauczycielami Sadry. Šayḥ Bahā' ad-Dīn

⁵ Sajjad Rizvi, *Mullā Šadrā and Metaphysics. Modulation of Being*, Routledge, London & New York 2009.

⁶ Ibrahim Kalin, *Knowledge in Later Islamic Philosophy. Mulla Sadra on Existence, Intellect, and Intuition*, Oxford University Press, Oxford & New York 2010.

⁷ Muhammad Kamal, *Mulla Sadra's Transcendent Philosophy*, Ashgate, Aldershot 2006.

⁸ James Winston Morris, *The Wisdom of the Throne: An Introduction to the Philosophy of Mullā Šadrā*, Princeton University Press, Princeton 1981.

⁹ Seyyed Hossein Nasr, Ibrahim Kalin (red.), *Metaphysical Penetrations: A Parallel English-Arabic Text by Mulla Sadra*, Brigham Young Press, Provo 2014.

¹⁰ Mulla Sadra, *The Elixir of the Gnostics: A Parallel English-Arabic Text*, przeł. William Chittick, Brigham Young University Press, Provo 2003.

¹¹ Por. np. *Safar-i nafs. Taqrīrāt Ustād Duktur Mehdī Hā'irī-Yazdī*, zebrał 'Abd Allah Našrī, Intiṣārāt-i Naqš-i Ğahān, Tehran 1980.

¹² Muḥammad Ḥusayn Ṭabātabā'ī, *Nihāyat al-ḥikma*, bw., Qum 1975.

¹³ 'Abd Allāh Ğawādī Āmulī, *Al-Asfār: Raḥīq-e matūm: Šarḥ-e ḥekmat-e muta'āliyya*, 10 tomów, Isrā', Qum 1997–2001.

Āmilī (zm. 1621) kształcił go w zakresie tzw. nauk przekazanych (*al-ulūm al-naqliyya*), m.in. egzegezy i studiów nad hadisami. Mīr Dāmād (właściwie Mīr Muḥammad-Bāqir Astarābādi, zm. 1631) nauczał i tworzył w zakresie tzw. nauk intelektualnych (*al-ulūm al-ʿaqliyya*), zajmował się szczególnie perypatetyckimi dziełami Awicenny oraz iluminacyjnistyczną filozofią Suhrawardiego. Gdyby nie późniejsza olbrzymia sława jego ucznia, to pewnie Mīr Dāmād zyskałby miano największego filozofa swojej epoki; małżeństwo w rodzinie szacha dało też Mīr Dāmādowi bezprecedensową możliwość rozwoju. Mogło także sprawić, że szach zaczął patrzeć przychylniej na działalność całego grona intelektualistów, którzy działali w Isfahanie. To doprowadziło do bodaj największego od średniowiecza rozkwitu filozofii w całym świecie islamu¹⁴. Sporną kwestią pozostaje natomiast, czy inny wybitny przedstawiciel Szkoły Isfahańskiej, Mīr Findiriskī, również specjalizujący się w naukach intelektualnych, mógł być rzeczywiście nauczycielem Mułły Sadry¹⁵.

W 1601/2 r. umarł ojciec Sadry, co zmusiło filozofa do powrotu do rodzinnego Szirazu. Nie pozostał tam jednak długo, ponieważ na lata 1602–1607 przypadł okres jego odosobnienia w wiosce Kahak w pobliżu Qom, miasta stanowiącego jeden z najważniejszych ośrodków duchowych szyizmu. To, czy Mułła Sadra został zmuszony do opuszczenia miasta czy też sam pod narastającą presją podjął taką trudną dla siebie decyzję, z braku wystarczających informacji historycznych pozostaje w sferze domysłów¹⁶. Lata osamotnienia, choć bolesne duchowo, nie były jednak stracone. W Kahaku, jak sam wyznaje, dzięki modlitwom i ascezie, ćwiczeniom duchowym i wyczerpanemu wysiłkowi intelektualnemu, udało mu się osiągnąć intuicyjne zrozumienie prawd dostępnych mu do tamtej pory jedynie poprzez rozumowanie. Świadectwem tych przeżyć jest właśnie zamieszczony niżej wstęp do jego *magnum opus*, *Al-Asfār*.

Sadra powrócił z prowincji w roku 1607. Wtedy zaczął się trzeci, ostatni i najbardziej twórczy okres jego życia. Filozof wykładał w tym czasie w madrasie Khān w Szirazie, będąc też częstym gościem w Qom. Warto podkreślić, że Sadra nie wrócił już nigdy na stałe do Isfahanu, odrzucając propozycje nauczania w wielu szkołach. Wynikało to z jego osobistej nieufności i niechęci zarówno do elit arystokratycznych (żadna z jego prac nie ma zwyczajowej w tamtym okresie dedykacji dla któregoś z książąt lub arystokratów), jak i intelektualnych i religijnych. Nie przeszkodziło to jednak filozofowi w zyskaniu sławy i uznania. Z kręgu studentów, który zebrał się wokół niego, wielu stało się znanymi

¹⁴ Więcej informacji o tak zwanej Szkole Isfahańskiej można znaleźć w: Sajjad Rizvi, *Isfahan School of Philosophy*, w: *Encyclopædia Iranica*, XIV/2, s. 119–125 (<http://www.iranicaonline.org/articles/isfahan-school-of-philosophy>); Leonard Lewisohn, *Sufism and the School of Isfahan*, w: Leonard Lewisohn (red.), *The Heritage of Sufism*, 3 tomy, Oneworld, Oxford & Boston 1999, t. 3, s. 63–134; Seyyed Hosseyn Nasr, *Spiritual Movements, Philosophy and Theology in the Safavid Period*, w: Nasr Seyyed Hosseyn, *Spiritual Movements, Philosophy and Theology in the Safavid Period*, w: Peter Jackson, Lawrence Lockhart (red.), *The Cambridge History of Iran*, t. 6, Cambridge University Press, Cambridge 1986, s. 656–697; Seyyed Hosseyn Nasr, *The School of Iṣṣpāhān*, w: Mian Mohammad Sharif (red.), *A History of Muslim Philosophy*, Harrassowitz, Wiesbaden 1963–66, t. 1, s. 904–932.

¹⁵ Taką tezę wysunął Henry Corbin, por. Henry Corbin, *En Islam iranien IV*, Gallimard, Paryż 1973, s. 58. Poparł ją Seyyed Hosseyn Nasr (por. S.H. Nasr, *Ṣadr al-Dīn Shīrāzī*, op. cit., s. 32), jednak nie ma na to silnych dowodów, co więcej filozofów dzieliła mała różnica wieku, por. Sajjad Rizvi, *Mollā Ṣadrā Shīrāzī*, w: *Encyclopædia Iranica*, <http://www.iranicaonline.org/articles/molla-sadra-sirazi>, [03.02.2017].

¹⁶ Sajjad Rizvi skrytykował obie te ewentualności i zaproponował własne wyjaśnienie zdarzeń poprzedzających wyjazd Sadry na prowincję: S. Rizvi, *Mullā Ṣadrā...*, op. cit., s. 31–36.

filozofami piszącymi w tej samej tradycji. Jednym z nich był Muḥsin Fayḍ-i Kāshānī, autor *Al-Kalimat al-maknūna* („Ukryte słowa”) dzieła stanowiącego sumę nauk sadryjskich, zarówno gnostyckich, filozoficznych, jak i egzegetycznych. Drugim wybitnym uczniem Sadry był Abd al-Razzāq Lāhīḡī (znany jako Fayyād-i Lāhīḡī, zm. 1072/1661–62), autor *Šawāriq al-ilhām* i innych perskich streszczeń prac swego mistrza, bardziej niż sam Sadra rozwijającym elementy perypatetyckie jego filozofii. Obaj zostali zresztą zięciami Sadry.

Tradycyjnie przyjmuje się, że Muḥta Sadra zmarł w 1640/41 r. w irackiej Basrze, w trakcie swojej siódmej pielgrzymki do Mekki¹⁷.

Filozof z Szirazu posiadał wiedzę filozoficzną i religijną, którą imponował współczesnym. Sadra poruszał się swobodnie zarówno w filozofii perypatetyckiej w jej muzułmańskiej, neoplatonizującej wersji (*falsafa*), mającej tak wybitnych przedstawicieli jak Al-Kindī (zm. 873), Al-Fārābī (zm. 950/951) czy Awicenna (per./ar. Ibn Sīnā, zm. 1037), jak i w filozofii iluminacjonistycznej (*hikmat al-išrāq*) spod znaku Suhrawardiego (zm. 1191). Sprawa oceny dorobku tego ostatniego filozofa, a co za tym idzie doniosłości jej wpływu na kolejne pokolenia filozofów, w tym może przede wszystkim na filozofię Muḥty Sadry, budziła i nadal budzi kontrowersje wśród badaczy, należy tu więc powiedzieć o niej trochę więcej. Wydaje się, że wbrew twierdzeniom niektórych orientalistów poprzednich pokoleń filozofia Suhrawardiego nie była jedynie rodzajem awicennianizmu używającego staroperskich symboli i wyrażającego dobrze znaną skądinąd teorię emanacji za pomocą szeregu metafor światła (Światło – Pierwsza Inteligencja – kolejne inteligencje – światła-dusze – materia oświecona). Oryginalności Suhrawardiego należy raczej szukać w jego nowym ujęciu zagadnień logicznych i epistemologicznych, między innymi w jego krytyce Arystotelesowsko-Awicennińskiej esencjalistycznej teorii definicji i sformułowaniu nowych założeń epistemologii. Według Suhrawardiego prawdziwa, pewna wiedza musi pochodzić z bezpośredniej, prostej wizji-iluminacji, która to dopiero następnie może być poddana testowi złożonego, dedukcyjnego rozumowania¹⁸. Nowatorskie są również jego koncepcje eschatologiczne – dojrzałe sformułowanie koncepcji *mundus imaginalis*, świata pomiędzy światem zmysłowym a światem niematerialnych substancji. Liczne nawiązania do tych i innych koncepcji Suhrawardiego, a także ich krytykę i twórcze rozwinięcie, znajdziemy we wszystkich ważnych dziełach Muḥty Sadry.

Oprócz znajomości historii filozofii, szczególnie tradycji perypatetyckiej i iluminacjonistycznej, Sadra orientował się świetnie również w zagadnieniach właściwych muzułmańskiej teologii spekulatywnej (*kalām*), zarówno w jej mutazylickiej, jak i aszaryckiej odmianie, i oczywiście też w teologii szyickiej. Czerpał obficie z bogatej tradycji sufickiej, choć nieraz z niezwykłą surowością oceniał intelektualną płytkość i podejrzaną moralność sufich skupionych w bractwach, *tarikach*, które obserwował w swoim otoczeniu. Nie zmienia to jednak faktu, że doskonale znał i wysoko cenił Ibn ‘Arabiego (zm. 1240) i nierzadko powoływał się na jego prace. Imponująca była też wiedza Muḥty Sadry na temat historii filozofii, w tym jego znajomość filozofów greckich, znany jest na przykład jego podziw dla presokratyków – ten aspekt dorobku filozofa wciąż jednak czeka na opracowanie¹⁹. Twórcze i śmiałe czerpanie z tych tradycji doprowadziło do niezwykłej

¹⁷ Niektórzy biografowie podają wcześniejszą datę, tj. rok 1635/36. Tę datę za bardziej prawdopodobną uznaje S. Rizvi, *Mullā Šadrā*, op. cit., s. 28–30.

¹⁸ Oryginalność myśli Suhrawardiego w tym zakresie mistrzowsko wykazał Hossein Ziai, por. Hossein Ziai, *Knowledge and Illumination*, Scholars Press, Atlanta 1990, w szczególności s. 114–127.

¹⁹ Postulował to już w 1964 r. Seyyed Hossein Nasr, por. Seyyed Hossein Nasr, *Mullā Šadrā as a Source for the History of Islamic Philosophy*, „Islamic Studies” 1964, t. 3, nr 3, s. 309–314.

syntezy, jaką jest filozofia Mułły Sadry. Już we wstępie do dzieła pt. *Al-Asfār* odnosi się do części wymienionych tu tradycji, przy czym opisuje, jak w wyniku bezpośredniej wizji odkrył na nowo i w sposób pewny zasady własnego systemu.

System filozoficzny, który stworzył Mułła Sadra, określanymi jest po arabsku jako *al-ḥikma al-muta'āliyya*, dosłownie 'najwyższa mądrość'. Nie jest pewne, czy sam Sadra tak właśnie zamierzał go nazwać i czy w ogóle uważał, że zainaugurował nową szkołę filozoficzną, choć niewątpliwie zdawał sobie sprawę z własnej oryginalności i znaczenia swego dzieła²⁰. Nie jest to nazwa zupełnie nowa, po raz pierwszy użył jej Awicenna w swoim późnym, zagubionym w większości dziele *Al-Ḥikma al-mašrīqiyya* („Mądrość wschodnia”), znaleźć ją też można w pracach sufich. Sadra użył jej kilkakrotnie w swoich dziełach, pojawia się ona też w tytule największego z nich – *Al-Ḥikma al-muta'āliyya fi-l-asfār al-'aqliyya al-arba'a*. Niezależnie od tych kontrowersji, już wkrótce po śmierci filozofa jego uczniowie bez wahania nazwali zespół poglądów, które po sobie pozostawił, tą właśnie nazwą. W polskim piśmiennictwie brakuje ustalonej nazwy szkoły²¹, choć właściwie należałoby powiedzieć, że brak jest w ogóle polskiej recepcji myśli filozofa z Szirazu oraz jego kontynuatorów. Proponuję, by po prostu mówić o filozofii Sadryjskiej lub sadryjskiej. Inną możliwością byłoby odniesienie się do głównej doktryny Sadry, głoszącej ontologiczny prymat istnienia nad istotą (*iṣālat al-wuḡūd*) i nazwać tę filozofię metafizyką aktu istnienia²². Jednak w takim przypadku brak jest jednoznacznego określenia, że chodzi właśnie o poglądy Mułły Sadry. Z kolei dołączenie dodatkowego elementu (a więc: metafizyka aktu istnienia Mułły Sadry) sprawiłoby, że nazwa stałaby się mało funkcjonalna.

Zasadnicze dla zrozumienia wspomnianej wyżej doktryny prymatu istnienia, jak i całej filozofii Mułły Sadry, jest odniesienie jej do tradycji, z której wyrosła. Awicenna, wprowadzając rozróżnienie między istotą a istnieniem w bytach przygodnych, zapoczątkował w islamie tradycję zajmowania się zagadnieniami ontologicznymi przede wszystkim w oparciu o to rozróżnienie. Do dziś formułowane są różne opinie w tym zakresie. Wspomniany już Suhrawardī zajął stanowisko głoszące prymat istoty nad istnieniem (*iṣālat al-māhiyya*), takie stanowisko głosił też Mīr Dāmād i początkowo Sadra zgodził się ze swoim nauczycielem. Jednak w wyniku długich dociekań, a ostatecznie dzięki wizji mistycznej, Sadra zrozumiał, że wyłącznie istnienie jest rzeczywiste:

W przeszłości stałem mocno na stanowisku obrony prymatu istoty, czyniąc z istnienia abstrakcyjne pojęcie, aż Bóg pokierował mnie i pokazał swój dowód. Stało się dla mnie jasne, że sprawa ma się odwrotnie do tego, co sądzono i ustalono. Dzięki niech będą Bogu, który wyprowadził mnie z ciemności złudzeń do światła zrozumienia (...). Poszczególne

²⁰ H. Ziai twierdzi, że Mułła Sadra używał pojęcia „najwyższa mądrość” jako nazwy swojej szkoły filozoficznej, zob. Hossein Ziai, *Mullā Ṣadrā: His Life and Works* (t. 35), w: Seyyed Hossein Nasr, Oliver Leaman (red.), *History of Islamic Philosophy*, Routledge, New York & London 1996, s. 639. S.H. Nasr stoi natomiast na stanowisku, że Sadra nie nadał swojemu systemowi żadnej nazwy, zob. Seyyed Hossein Nasr, *Ṣadr al-Dīn Shīrāzī and His Transcendent Theosophy Background, Life and Works*, Imperial Iranian Academy of Philosophy, Teheran 1978, s. 85.

²¹ W literaturze anglojęzycznej filozofię Mułły Sadry określa się mianem „transcendent philosophy” albo „transcendent theosophy”. Tę drugą nazwę propaguje współczesny irański filozof S.H. Nasr.

²² Takie określenie można znaleźć w artykule *Islamu filozofia* w Powszechnej Encyklopedii Filozofii Polskiego Towarzystwa Tomasza z Akwinu, <http://www.ptta.pl/pef/pdf/i/Islamufil.pdf> [03.02.2017]. Na marginesie należy jednak zastrzec, że artykuł zawiera kilka błędów, np. traktuje Mīr Dāmāda i Mīr Fındiriskiego jako jedną osobę, pojawiają się też błędy w transkrypcji.

istniejące byty są rzeczywiste i prawdziwe, istoty natomiast są wiecznymi *haecceitates*²³ (*al-a'yān at-tābita*), które w ogóle nie wahały pachnideł prawdziwego istnienia. Te akty istnienia są wyłącznie promieniami, światłami odbitymi od Prawdziwego Światła i Wiecznego Istnienia. Wywyższony niech będzie Jego majestat! Jednakże każde z nich ma istotowe predykaty i zawiera inteligibilne pojęcia zwane istotami²⁴.

W myśl założeń filozofii sadryjskiej istnienie znajdujące się ponad wszystkimi konkretnymi aktami istnienia jest jedno i niepodzielne, znajduje się ponad kategoriami, dlatego też daje się poznać jedynie podczas wizji. Wymyka się wszelkiej konceptualizacji, w wyniku której przemieniłoby się w istotę, przestałoby istnieć rzeczywistość, stając się pojęciem istniejącym jedynie w umyśle. Kolejne doktryny Mułły Sadry wynikają z tego podstawowego założenia. Pierwsza z nich to „gradacja istnienia” (*taškīk al-wuğūd*), zakłada, że istnienie, mimo że jedno i niepodzielne, różni się intensywnością. Konkretny akt istnienia nie występuje odrębnie, lecz jako obecność w Bogu, czyli w doskonałym istnieniu. Stąd bierze się owa gradacja rzeczywistości, mierzona odległością od Boga. Kolejną fundamentalną doktryną sadryjskiej metafizyki jest „ruch transsubstancjalny” (*al-ḥaraka al-ğawharīyya*). W myśl tej koncepcji sama substancja przechodzi kolejne szczeble istnienia, zmieniając się od materialnej do duchowej. Wszystkie byty podlegają ruchowi i przepływowi, jednak tylko w przypadku człowieka ten ruch jest zupełny. Innymi słowy, dusza ludzka, choć początkowo cielesna i stworzona (*an-nafs al-ğismāniyya al-hudūth*), w wyniku szeregu zmian substancjalnych staje się duchowa i wieczna (*an-nafs ar-rūḥāniyya al-baqā'*).

Sadra pozostawił po sobie imponującą liczbę dzieł²⁵, przeważającą część z nich napisał, zgodnie ze zwyczajem epoki, w języku arabskim. W tradycyjnej nauce islamskiej uczony zajmuje się zazwyczaj jedną tylko gałęzią nauk – bądź to naukami przekazanymi (*'ulūm al-naql*), bądź intelektualnymi (*'ulūm al-'aql*) – i tylko najwybitniejsi posiadają dostateczną wiedzę, by tworzyć dzieła w obu dyscyplinach. Tak było w przypadku Mułły Sadry. Jeśli chodzi o nauki przekazane, to zarówno pisał samodzielne dzieła, m.in. komentarze koraniczne, jak i włączał język religijny do swoich dzieł filozoficznych i w ten sposób wyrażał niektóre idee kosmologiczne, eschatologiczne czy nurty psychologiczne. Jak zauważa wielu badaczy, oddala to jego styl od stylu perypatetyków, a przybliża do stylu mistyków z kręgu Ibn 'Arabiego²⁶. Sadra jest jednak przede wszystkim autorem

²³ *Haecceitas* jest łacińskim terminem ukutym przez Dunsza Szkota, powstałym przez nominalizację zaimka *haec*, tj. 'ta właśnie'; po polsku można by go oddać terminem „ta-otość”. Oddają nim arabski termin *al-'ain*. Zarówno w filozofii Dunsza Szkota i jego szkoły, jak i w filozofii muzułmańskiej pojęcie to wskazuje na zasadę jednostkownienia, czyli to coś, co czyni konkretne indywiduum dokładnie tym konkretnym indywiduum. W terminologii sufickiej *al-'ain at-tābit* oznacza wieczną lub niezmienną istotę danej rzeczy. To właśnie znaczenie przyjmuje Mułła Sadra, wartościując je jednak, w myśl założeń swojej filozofii, negatywnie.

²⁴ Mullā Ṣadrā, *Metaphysical Penetrations*, op. cit., s. 37.

²⁵ Por. Ibrahim Kalin, *An Annotated Bibliography of the Works of Mullā Ṣadrā with a Brief Account of his Life*, „Islamic Studies” 2003, t. 42, nr 1, s. 21–62.

²⁶ Zob. ibidem, s. 26. W celu lepszego zrozumienia dokonań Sadry w dziedzinie egzegezy należy sięgnąć przede wszystkim po prace Mohammeda Rustoma, np.: *The Nature and Significance of Mullā Ṣadrā's Qur'ānic Writings*, „Journal of Islamic Philosophy” (A Special Issue on Mullā Ṣadrā) 2010, t. 6, s. 109–130; *The Triumph of Mercy: Philosophy and Scripture in Mulla Sadra*, State University of New York Press, Albany 2012. Rustom omawia też dotychczasowy stan badań nad komentarzami koranicznymi Sadry w: *Approaching Mullā Ṣadrā as Scriptural Exegete: A Survey of Scholarship*

licznych dzieł filozoficznych. Najwybitniejsze z nich nosi tytuł *Al-Hikma al-muta'aliyya fi-l-asfār al-'aqliyya al-arba'a*²⁷, czyli „Najwyższa mądrość w czterech podróżach intelektualnych” (w skrócie: *Al-Asfār*, „Podróże intelektualne”). Sadra pisał je w latach 1605–1630, a więc pracę nad nim rozpoczął jeszcze w czasach odosobnienia, skończył natomiast u szczytu kariery.

Dlaczego w tytule dzieła pojawia się „mądrość”, a nie „filozofia”, i dlaczego to słowo określa również system filozoficzny Mułły Sadry? Powodów jest kilka. Podział na filozofię i *hikmę* po raz pierwszy zastosował Awicenna w swoim w większości zaginionym dziele „Filozofia wschodnia”, znanym też jako *Mašriqiyyūn* („Orientaliści”). Od jego czasów w filozofii i teologii islamu *al-hikma* to najwyższa filozofia obejmująca zarówno *falsafę* (filozofię hellenizującą), jak i teologię i mistycyzm. W tym ujęciu *falsafa* jest jednym z elementów *hikmy*. Te dwa rodzaje wiedzy różnią się też sposobami poznania: filozofia jako tzw. wiedza zgromadzona lub nabyta (*al-'ilm al-huṣūlī*) posługuje się metodą sylogistyczną, natomiast wiedza osiągnięta w bezpośredniej wizji to wiedza naoczna, uobecniona (*al-'ilm al-huṣūrī*)²⁸. Należy podkreślić, że doskonalenie się człowieka, zdaniem Sadry, obejmuje zarówno poznanie czysto rozumowe, dyskursywne (*falsafa*), jak i ponadrozumowe, iluminacjonistyczne (*išrāqī*) czy mistyczne (*'irfānī*), i oba są niezbędne – nie jest tak, że któreś byłoby redukowalne do drugiego.

Al-Asfār zaczyna się od autobiografii – bardziej duchowej, jako że faktograficznych informacji o życiu Sadry jest tam niewiele. Filozof wspomina jedynie krótko o okresie studiów i przyczynach decyzji o opuszczeniu miasta i udania się do samotni. Choć robi to w sposób zawoalowany, przyznaje, że to społeczna i intelektualna presja zmusiły go do opuszczenia Isfahanu²⁹.

on *His Quranic Works*, „Comparative Islamic Studies” 2008, t. 4, nr 1–2, s. 75–96. Spośród komentarzy Mułły Sadry na języki europejskie przetłumaczony został utwór *Tafsīr Āyat al-Nūr: On the Hermeneutics of the Light Verse of the Qur'ān* (Tafsīr Āyat al-Nūr), przeł., wstępem i przypisaniami opatrzyła Latimah-Parvin Peerwani, ICAS Press, London 2004. I tutaj podkreślić jednak należy, że większość opracowań dostępna jest w języku perskim. Muḥammad Ḥwāḡawī, niestrudzony tłumacz i redaktor dzieł Sadry, zebrał wszystkie dzieła egzegetyczne filozofa, które dostępne są w siedmiu tomach: Mullā Šadrā, *Tafsīr al-Qur'ān al-karīm*, red. M. Ḥwāḡawī, Intiṣārāt-i Bīdār, Qum 1988; kolejne dzieło jest najbardziej systematycznym wykładem metod jego egzegezy: Mullā Šadrā, *Mafātiḥ al-gayb*, red. M. Ḥwāḡawī, Mu'assasāt al-Tārīḥ al-'Arabī, Beirut 2002. Na marginesie należy dodać, że komentarze koraniczne stanowią być może najważniejsze, lecz nie jedyne prace Sadry w zakresie nauk przekazanych, pozostają jeszcze, np., jego studia nad hadisami.

²⁷ Standardowe wydanie, do którego należy sięgnąć, ukazało się w dziewięciu tomach i zawiera glosy wybitnych komentatorów: 'Allāmy Muḥammada Ḥusayna Tabātabā'ī, Hādiego Sabzawārī, 'Alego Nu'ī, 'Alego Zunūzī, Āqā Muḥammada Riḍy Qumšā'ī i Āḥunda Hīdaḡiego, pod redakcją Riḍy Luṭfī i in., ze „Wstępem” Šayḡa Muḥammada Riḍy Muzaḡfāra, 3 wyd., Dār Ihya al-Turāth al-'Arabī, Teheran 1383 LH [1981]. Nowe wydanie z glosami: Ḥ. Ḥasanzādiha Āmulī, Mu'assasata al-Tibā'a wa-l-Našra, Teheran 1414 LH.

²⁸ To metodologiczne rozróżnienie pojawiło się w muzułmańskiej filozofii za sprawą Suhrawariego, który pojęcia wiedzy uobecnionej używał w technicznym znaczeniu, pragnąc odróżnić swoją metodę od metody i wiedzy perypatetyckiej.

²⁹ Nie wiadomo na pewno, który z poglądów Sadry spotkał się z krytyką, jednak w notce biograficznej w *Al-Asfār* pod redakcją Muzaḡfāra mowa o tym, że Sadra w swoim wczesnym traktacie *Tarḡ al-Kaunain* opowiedział się za panteistyczną doktryną jedności istnienia (*waḥdat al-wuḡūd*), co spotkało się z gwałtowną krytyką ortodoksyjnych *ulamów*, zob. Mullā Šadrā, *Al-Asfār*, op. cit., t. 1, część I, „Wstęp” M. R. Muzaḡfāra, s. 6, l. 6–12, zob. też F. Rahman, op. cit., s. 2.

Dzieło, jak sugeruje tytuł, składa się z czterech części, będących intelektualnymi i duchowymi podróжами duszy przez świat materialny oraz domenę boskiego panowania. Z jednej strony, tytuł jest nawiązaniem do mistycznych podróży sufich, z drugiej strony podróże odpowiadają poszczególnym działom filozofii. Tak więc *Al-Asfār* rozpoczyna się od metafizyki ogólnej (*safar* 1), przechodzi do filozofii przyrody (*safar* 2) i metafizyki szczegółowej (*safar* 3), a kończy się na psychologii (*safar* 4). Przyjrzyjmy się tej strukturze dzieła nieco dokładniej.

Pierwsza podróż to podróż ze świata stworzenia do Prawdy-Boga. Zawiera się w trzech częściach i dziesięciu stopniach. Dotyka problemów mieszczących się w zakresie tzw. problemów podstawowych (*al-umūr al-‘amma*), a więc ontologicznych podstaw systemu: omówione zostają m.in. pojęcie filozofii i jej doniosłość, kwestia bytu, prymat istnienia nad istotą, idee Platońskie, ogólne zasady przyczynowości, ruch w substancji, czas, powstanie świata, umysł i jego łączność ze światem umysłowym. Dzięki przejściu tych stopni zrozumienia³⁰ z duszy po kolei spadają zasłony ciemności, które dzielą się na trzy ogólne stacje duchowe, *makamy*: dusza zmysłowa (*nafs*), serce (*qalb*), duch (*rūh*). Po ich przebyciu dusza osiąga swój najwyższy cel (*al-maqṣad al-aqṣa*) i największą szczęśliwość (*al-bahğat al-kubra*). Podróżujący doświadcza anihilacji w Bogu (*fanā’ fī al-dhāt*). Tak kończy się pierwsza podróż – istnienie podróżującego staje się prawdziwym istnieniem.

Druga podróż to podróż w Bogu z Bogiem. Składa się z dwóch części, podzielonych na poszczególne sztuki, *funūn*. Stanowi ona pełen opis filozofii przyrody, w tym sadryjską krytykę arystotelesowskich kategorii, omówienie sposobu powstawania bytów fizycznych i świata materialnego. Podróż tę adept odbywa już z Bogiem, ponieważ stał się jego „przyjacielem”, *walim*, osiągnął pełną *wilaję*³¹: czyni, atrybuty oraz istota podróżującego zostają unicestwione w Bogu, następuje koniec cyklu inicjacji i rozpoczyna się trwanie w Bogu (*baqā’ fī Allah*). W trakcie tej podróży mistyk ogląda po kolei wszystkie doskonałości, poznaje wszystkie imiona boskie, oprócz jednego, które zawsze pozostaje ukryte.

Po dwóch pierwszych podróżach wznoszących, dwie kolejne prowadzą w dół. I tak, trzecia z nich to podróż od Boga do świata stworzenia razem z Bogiem. Składa się z dwóch części i dziesięciu stacji. Jej treść dotyka tzw. problemów szczegółowych z dziedziny teologii. Podróż ta ma charakter bardziej polemiczny od pozostałych. Sadra przedstawia swoją krytykę wymierzoną przeciwko teologom, gdy omawia jedność i prostotę Boga, Jego istnienie, wcześniejsze dowody racjonalnej teologii na ten temat i poglądy na temat boskich atrybutów (takich jak wiedza, siła, opatrność, mowa), a także teodycę, sposób powstawania wielości, tożsamość mądrości i prawa – *szariatu*. Z perspektywy mistyka jest to podróż na poziomie czynów, gdy mistyk trwa już w Bogu po pokonaniu trzech światów. Mistyk staje się *jak* prorok, ponieważ widzi boskie nauki, ale – inaczej niż prorok, który również napomina – przynosi tylko dobrą nowinę.

Czwarta podróż jest podróżą poprzez świat stworzenia wraz z Bogiem. Dzieli się na dwie części i jedenaście bram, *abwāb*. Wielki łańcuch bytu zamyka się częścią psychologiczną i eschatologiczną. Na tym etapie mistyk widzi stworzenia, ich działania, zalety i wady obu światów, co jednak nie odrywa go już od kontemplacji Boga.

³⁰ W rekonstrukcji mistycznej wykładni dzieła opieram się na wyczerpującej głosie Muḥammada Riḍy Qumṣā’ī, zob. *Al-Asfār*, op. cit., t. 1, część I, „Prolog autora” (przypis), s. 13–18.

³¹ W terminologii sufizmu *wilaja* oznacza cykl inicjacji, która kończy się tym, że adept staje się *walim*, świętym.

BIBLIOGRAFIA

- Aštīyānī Ġalāl al-Dīn, *Šarh-e ḥal wa ārā'-ye falsafī-ye Mullā Ṣadrā*, reprint, Tehran 1981.
- Corbin Henry, *En Islam iranien IV*, Gallimard, Paris 1973.
- Ġawādī Āmulī 'Abd Allāh, *Al-Asfār: Raḥīq-e matūm: Šarḥ-e ḥekmat-e*, 10 tomów, Isrā', Qum 1997–2001.
- Ha'irī-Yazdī Mehdī, *Safar-i naḡs. Taqrīrāt Ustād Duktur Mehdī Hā'irī-Yazdī*, zebrał 'Abd Allah Naṣrī, Intiṣārāt-i Naqš-i Ġāhān, Tehran 1980.
- Kalin Ibrahim, *An Annotated Bibliography of the Works of Mullā Ṣadrā with a Brief Account of his Life*, „Islamic Studies” 2003, t. 42, nr 1, s. 21–62.
- Kalin Ibrahim, *Knowledge in Later Islamic Philosophy. Mulla Sadra on Existence, Intellect, and Intuition*, Oxford University Press, Oxford & New York 2010.
- Kamal Muhammad, *Mulla Sadra's Transcendent Philosophy*, Ashgate, Aldershot 2006.
- Lewisohn Leonard, *Sufism and the School of Isfahan*, w: Leonard Lewisohn (red.), *The Heritage of Sufism*, 3 tomy, Oneworld, Oxford & Boston 1999, t. 3, s. 63–134
- Morris James Winston, *The Wisdom of the Throne: An Introduction to the Philosophy of Mullā Ṣadrā*, Princeton University Press, Princeton 1981.
- Mullā Ṣadrā, *Al-Hikma al-muta'aliyya fi-l-asfār al-'aqliyya al-arba'a*, red. Riḍa Luṭfī i in., „Wstęp” Šayḥ Muḥammad Riḍa Muzaffār, 3 wyd., Dār Iḥya al-Turāth al-'Arabī, Teheran 1383 LH [1981]).
- Mullā Ṣadrā, *Mafātiḥ al-ḡayb*, red. M. Ḥwāḡawī, Mu'assasāt al-Tārīḥ al-'Arabī, Beirut 2002.
- Mullā Ṣadrā, *On the Hermeneutics of the Light Verse of the Qur'ān (Tafsīr Ayat al-Nūr)*, przełożyła, wstępem i przypisaniami opatrzyła Latimah-Parvin Peerwani, ICAS Press, London 2004.
- Mullā Ṣadrā, *Resāle-ye Se Asl*, red. Muḥammad Ḥwājawī, Intiṣārāt-i Mawlā, Tehran 1997.
- Mullā Ṣadrā, *Tafsīr al-Qur'ān al-karīm*, red. M. Ḥwāḡawī, Intiṣārāt-i Bīdār, Qum 1988.
- Mulla Sadra, *The Elixir of the Gnostics: A Parallel English-Arabic Text*, przeł. William Chittick, Brigham Young University Press, Provo 2003.
- Nasr Seyyed Hossein, *Mullā Ṣadrā as a Source for the History of Islamic Philosophy*, „Islamic Studies” 1964, t. 3, nr 3, s. 309–314.
- Nasr Seyyed Hossein, *Ṣadr al-Dīn Shīrāzī and His Transcendent Theosophy Background, Life and Works*, Imperial Iranian Academy of Philosophy, Tehran 1978.
- Nasr Seyyed Hossein, *The School of Isfahān*, w: Mian Mohammad Sharif (red.), *A History of Muslim Philosophy*, t. 1, Harrassowitz, Wiesbaden 1963–66, s. 904–932.
- Nasr Seyyed Hosseyn, *Spiritual Movements, Philosophy and Theology in the Safavid Period*, w: Peter Jackson, Lawrence Lockhart (red.), *The Cambridge History of Iran*, t. 6, Cambridge University Press, Cambridge 1986. s. 656–697.
- Nasr Seyyed Hossein, Kalin Ibrahim (red.), *Metaphysical Penetrations: A Parallel English-Arabic Text by Mulla Sadra*, Brigham Young University Press, Provo 2014.
- Nasr Seyyed Hossein, Leaman Oliver (red.), *History of Islamic Philosophy*, Routledge, New York & London 1995.
- Rahman Fazlur, *The Philosophy of Mulla Sadra*, State University of New York Press, Albany 1975.
- Rizvi Sajjad, *Mullā Ṣadrā and Metaphysics. Modulation of Being*, Routledge, London & New York 2009.
- Rizvi, Sajjad *Mullā Ṣadrā Shīrāzī: His Life and Works and the Sources for Safavid Philosophy*, Oxford University Press, Oxford 2007.
- Rustom Mohammed, *Approaching Mullā Ṣadrā as Scriptural Exegete: A Survey of Scholarship on His Qurānic Works*, „Comparative Islamic Studies” 2008, 4(1–2), s. 75–96
- Rustom Mohammed, *The Nature and Significance of Mullā Ṣadrā's Qur'ānic Writings*, „Journal of Islamic Philosophy” (A Special Issue on Mullā Ṣadrā) 2010, t. 6, s. 109–130,
- Rustom Mohammed, *The Triumph of Mercy: Philosophy and Scripture in Mulla Sadra*, State University of New York Press, Albany 2012.
- Ṭabāṭabā'ī Muḥammad Ḥusayn, *Nihāyat al-hikma*, bw., Qum 1975.
- Ziai Hossein, *Knowledge and Illumination*, Scholars Press, Atlanta 1990.
- Ziai Hossein, *Mullā Ṣadrā: His Life and Works* (r. 35), w: Seyyed Hossein Nasr, Oliver Leaman (red.), *History of Islamic Philosophy*, Routledge, New York & London 1996, s. 635–642.

ŹRÓDŁA INTERNETOWE

Islamu filozofia w Powszechnej Encyklopedii Filozofii Polskiego Towarzystwa Tomasza z Akwinu, <http://www.ptta.pl/pef/pdf/i/Islamufil.pdf> [03.02.2017].

Rizvi Sajjad, *Mollā Šadrā Šīrāzī*, w: *Encyclopædia*, <http://www.iranicaonline.org/articles/molla-sadra-sirazi> [03.02.2017].

Rizvi Sajjad, *Isfahan School of Philosophy*, w: *Encyclopædia Iranica*, XIV/2, s. 119–125, <http://www.iranicaonline.org/articles/isfahan-school-of-philosophy> [03.02.2017].