

# **ODNOWA MUZUŁMAŃSKA**

**z perspektywy propozycji Muḥammada Asada  
na tle dyskursu o stanie świata islamu**



Karolina Rak

# **ODNOWA MUZUŁMAŃSKA**

**z perspektywy propozycji Muḥammada Asada  
na tle dyskursu o stanie świata islamu**

Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego

Publikacja dofinansowana przez Uniwersytet Jagielloński ze środków Instytutu Bliskiego i Dalekiego Wschodu

Recenzent

ks. prof. dr hab. Krzysztof Kościelniak

Projekt okładki

Andrzej Piłichowski-Ragno

© Copyright by Karolina Rak & Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego

Wydanie I, Kraków 2016

All rights reserved

Niniejszy utwór ani żaden jego fragment nie może być reprodukowany, przetwarzany i rozpowszechniany w jakikolwiek sposób za pomocą urządzeń elektronicznych, mechanicznych, kopiujących, nagrywających i innych oraz nie może być przechowywany w żadnym systemie informatycznym bez uprzedniej pisemnej zgody Wydawcy.

ISBN 978-83-233-4103-1

ISBN 978-83-233-9427-3 (e-book)



[www.wuj.pl](http://www.wuj.pl)

Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego

Redakcja: ul. Michałowskiego 9/2, 31-126 Kraków

tel. 12-663-23-80, 12-663-23-82, tel./fax 12-663-23-83

Dystrybucja: tel. 12-631-01-97, tel./fax 12-631-01-98

tel. kom. 506-006-674, e-mail: [sprzedaz@wuj.pl](mailto:sprzedaz@wuj.pl)

Konto: PEKAO SA, nr 80 1240 4722 1111 0000 4856 3325



## SPIS TREŚCI

WSTĘP . . . . .	7
1. KONCEPCJA RUCHÓW ODNOWY MUŻULMAŃSKIEJ – WPROWADZENIE . . .	13
1.1. Konceptcje odnowy w myśli islamu . . . . .	13
1.2. Kwestia terminologii. . . . .	17
1.3. O idei mużulmańskiego protestantyzmu . . . . .	18
1.4. Charakterystyka ruchów odnowy w kontekście historycznym . . .	22
1.4.1. Nurt modernistyczny. . . . .	24
1.4.2. Nurt fundamentalistyczny . . . . .	30
1.5. Dyskurs odnowy myśli politycznej islamu i rola publikacji religijnych w dyskusji . . . . .	38
2. MUĤAMMAD ASAD – KONWERTYTA I MYŚLICIEL . . . . .	41
2.1. Podróż do islamu – podteksty konwersji Asada . . . . .	41
2.2. O duchowej przemianie . . . . .	48
2.3. MuĤammad Asad a kontekst odnowy . . . . .	54
2.4. <i>Ludzie na skraju</i> . O intelektualnym zaangażowaniu zachodnich mużulmanów . . . . .	64
3. MUŻULMANIE NA ROZDROŻU . . . . .	67
3.1. Stan gminy mużulmańskiej. . . . .	67
3.2. Asad a dekadencja społeczeństw zachodnich . . . . .	69
3.3. Harmonia w islamie jako jeden z paradygmatów religii . . . . .	75
3.4. Miejsce islamu w społeczeństwie mużulmańskim . . . . .	78
3.5. Upadek społeczeństw mużulmańskich. . . . .	80
3.6. <i>Cywilizacja rzeczy</i> jako krytyka materializmu . . . . .	86
3.7. Problem naśladownictwa i jurysprudencji . . . . .	95
3.8. MuĤammad Asad i jego propozycja reform. . . . .	101
3.8. Kwestia edukacji . . . . .	115

4. ASAD I KONCEPCJA PAŃSTWA MUZUŁMAŃSKIEGO . . . . .	117
4.1. Zachodni chaos i poszukiwanie wartości . . . . .	117
4.2. Dlaczego potrzebujemy państwa muzułmańskiego? . . . . .	118
4.3. Czym jest państwo muzułmańskie? . . . . .	119
4.4. Cele państwa muzułmańskiego i zasady nim rządzące . . . . .	126
4.5. Szariat jako podstawa ustawodawstwa . . . . .	132
4.6. Obywatele państwa muzułmańskiego . . . . .	133
4.7. Krytyka koncepcji państwa muzułmańskiego według Muḥammada Asada . . . . .	136
5. EGZEGEZA ŚWIĘTEJ KSIĘGI . . . . .	139
5.1. O idei interpretowania Koranu . . . . .	139
5.2. <i>The Message of The Qur'an</i> jako przekład Koranu dla „ludzi, którzy myślą” . . . . .	143
5.3. Język tłumaczenia Asada . . . . .	148
5.4. Alegoryczny przekład Koranu Muḥammada Asada . . . . .	157
5.5. Interpretacje cudów . . . . .	161
PODSUMOWANIE . . . . .	165
Muḥammad Asad jako człowiek pogranicza . . . . .	165
Muḥammad Asad jako autor muzułmańskiego środka . . . . .	169
BIBLIOGRAFIA . . . . .	175



## WSTĘP

Przełom wieków XIX i XX to burzliwy okres w dziejach całego świata, ale wydaje się, że ten arabski odczuwał przemiany ze zdwojoną siłą. Wyciągnięci z letargu i zderzeni z europejskimi kolonizatorami Arabowie starali się na wszelkie możliwe sposoby nadrabiać braki w każdej dziedzinie. Cywilizacja niegdyś tak wspaniała, krzewiąca naukę, podkreślająca rolę rozumu i będąca bodźcem dla europejskich przemian, popadła w marazm i intelektualny regres. Okres *nahdy* – arabskiego przebudzenia, trwający od XIX wieku – jest więc przedstawiany jako arabskie oświecenie. Myśliciele stanęli wówczas przed różnorodnymi dylematami: Na ile można naśladować Europę, nie zatracając własnej tożsamości? Czy islam jest anachroniczny? Czy należałoby przeprowadzić jakąś głęboką reformę religii samej w sobie? Jeśli tak, to czy islam dopuszcza takie działania? Czy islam potrzebuje kogoś na kształt Lutra? W tym czasie także Europą targały niezwykle burzliwe wydarzenia, które niebawem doprowadziły do tragicznych wypadków i wybuchu pierwszej wojny światowej.

Ludzki cykl życia pozostawał jednak niezmienny i w 1900 roku we Lwowie w rodzinie Malki i Akivy Weissów na świat przyszedł Leopold, ich drugie dziecko, wyczekiwany syn. Akt narodzin precyzuje, że należał on do gminy żydowskiej. Faktycznie, jego dziadek pełnił funkcję rabina w okolicznych Cierniowcach, choć już jego rodzice w kwestiach wiary byli raczej malkontentami. Biografia Leopolda, przez rodzinę pieczołowicie zwanego Poldim, pełna była rozmaitych zainteresowań. Jako chłopiec fascynował się światem tworzonym przez takich autorów jak Karol May czy Henryk Sienkiewicz. Lwów tego okresu to miasto styku różnych kultur, tradycji i religii, miejsce niebagatelne w kształtowaniu osobowości młodego Weissa. Znalazszy się w pulsującym życiu Berlinie jako młodzieniec, przyłączył się do artystycznej bohemy, a także interesował się Freudem i psychoanalizą. Z Berlina wyruszył w podróż, która na zawsze odmieniła jego życie. W trakcie pobytu u wuja w Jerozolimie odkrył swoją nową pasję – Wschód i Arabów, których postrzegał jako wolnych, żyjących

prostym, ale prawdziwym życiem ludzi. Te bliskowschodnie podróże zaowocowały cyklem reportaży dla jednej z najbardziej poczytnych gazet europejskich – „Frankfurter Allgemeine Zeitung”. Leopold bystro i błyskotliwie opisywał w nich nie tylko ludzi i widoki, ale także wydarzenia kluczowe dla całego regionu. Wówczas całkowicie zawładnęła nim fascynacja, która odmieniła jego życie. Islam już wtedy jawił mu się jako system idealny. Tak gorliwie oddał się tej fascynacji islamem i tak bardzo ona go pasjonowała, że niektórzy już wtedy postrzegali go jako muzułmanina. Konwertując na islam w 1926 roku, zaczął się aktywnie angażować w inicjatywy związane z religijnym i intelektualnym przebudzeniem świata muzułmańskiego. Wtedy też przyjął nowe imię – Muḥammad Asad. Saudyjski publicysta ‘Abd ar-Raḥman aš-Šabīlī pisze o nim: „Polak i Austriak z urodzenia, Pakistańczyk z obywatelstwa, Hiszpan do śmierci, człowiek wielu narodów, gdy chodzi o zainteresowanie jego osobą”<sup>1</sup>. Nadal brakuje źródeł dotyczących jego życia i twórczości<sup>2</sup>. Gdy w 2008 roku odsłonięto tablicę z jego imieniem na placu przed wiedeńską siedzibą Organizacji Narodów Zjednoczonych, upamiętniając tym fakt, że pełnił przy niej funkcję ambasadora pomocniczego Pakistanu, zaczęto skrupulatnie badać jego niezwykły życiorys i idee, które pozostawił jako swoją spuściznę. Zachód, ale także świat muzułmański, fascynuje się postacią Muḥammada Asada, a przecież urodzony we Lwowie na przełomie wieków i władający językiem polskim i niemieckim powinien być także częścią tutejszej spuścizny intelektualno-kulturowej.

Muḥammad Asad bywa nazywany „europejskim darem dla islamu”. Aš-Šabīlī zaproponował ciekawą inwersję tego przydomku, twierdząc, że ze względu na jego pracę, stanowiącą potężne źródło wiedzy i zrozumienia islamu na kontynencie europejskim, należałoby go nazwać „darem islamu dla Europy”<sup>3</sup>. Ṭalāl Asad w znakomitym eseju poświęconym swojemu ojcu pisze, że nie było jego zamiarem odgrywanie funkcji mediatora między kulturami, tak jak bywa obecnie przedstawiany, ponieważ po konwersji zanurzył się w ponadtysiącletniej cywilizacji muzułmańskiej, pragnąc stać się jej częścią<sup>4</sup>. Muḥammad Asad jest swoistym *grenzgänger* – przykładem

<sup>1</sup> ‘A. ar-Raḥman aš-Šabīlī, *Muḥammad Asad hibat al-islām li ūrūbā*, al-Madīna 2011, s. 8.

<sup>2</sup> Najbardziej znana jest biografia austriackiego autora Günthera Windhagera, opisującego wczesny okres jego życia.

<sup>3</sup> ‘A. ar-Raḥman aš-Šabīlī, *op. cit.*, s. 7.

<sup>4</sup> T. Asad, *Muhammad Asad between Religion and Politics*, <http://www.islaminteractive.info/content/muhammad-asad-between-religion-and-politics> (05.05.2013)



człowieka przekraczającego granice – jak ujmuje to Andre Gingrich<sup>5</sup>, osobowością ukazującą możliwość stania się częścią tradycji odmiennej, łamiącą niejako stereotyp nierozumnej fascynacji i uprzedzeń względem Wschodu, ugruntowany w teorii orientalizmu przez Edwarda Saïda. Wśród czynników, które ukształtowały tak niezwykle osobowość Asada, dostrzec można również to, co Jan Kieniewicz opisywał jako swoistą polską orientalność, czerpiącą głównie z Pogranicza, gdzie kształtował się rodzaj wrażliwości na Innego z racji różnicowania kulturowego i etnicznego ludzi zamieszkujących te ziemie, co jednocześnie wpływało na otwartość i chęć wzbogacania własnej tożsamości.

Swoje pytania o regres muzułmańskiej cywilizacji stawiał już w latach trzydziestych XX wieku, co pozwala nam umieścić go w kanonie myślicieli wzywających do odnowy muzułmańskiej rzeczywistości. Na tle dyskusji o konieczności rewitalizacji ummy muzułmańskiej – czyli gminy wyznawców islamu – wizja tej religii prezentowana przez Asada jawi się jako idealny program życia w odniesieniu do jednostki ludzkiej, społeczeństwa i jego stanu oraz państwowości opartej na islamie. Proponował program odnowy społeczności muzułmańskiej, uznając konieczność odrodzenia ummy zgodnie z zasadami islamu w jego pierwotnej postaci. Twórczość Asada ukazuje najważniejsze zagadnienia leżące u podstaw projektu odnowy, a jego trwające niemal wiek życie, pełne zwrotów akcji, stanowi o wyjątkowości tej postaci w ramach badań nad islamem i jego europejskim dziedzictwem.

Pierwsza książka Asada *Unromantisches Morgenland* (Nieromantyczny Orient), opublikowana jeszcze przed konwersją, to zapis podróży po Bliskim Wschodzie. Widoczna jest w niej fascynacja Arabami i ich kulturą. Chronologicznie jego następnym dziełem był *Islam at the Crossroads* (Islam na rozdrożu), poświęcony najważniejszemu bołączkom świata muzułmańskiego, którego Asad stał się częścią. Powstawał na początku lat trzydziestych, w okresie oceny wpływu arabskiego odrodzenia, a także tworzenia się Bractwa Muzułmańskiego w Egipcie. W 1938 roku Asad opublikował fragmenty tłumaczenia zbioru hadisów *Ṣaḥīḥ al-Buḥārī. The Early Years of Islam*. Jego następna praca, *The Road to Mecca* (Droga do Mekki), skierowana zarówno do muzułmanów, jak i czytelników zachodnich, uchodzi za jedno z najlepszych dzieł traktujących o duchowej przemianie. Ta książka stanowi fenomenalną literaturę autobiograficzną, napisaną żywym i bogatym językiem.

---

<sup>5</sup> Zob. wstęp do: G. Windhager, *Leopold Weiss alias Muhammad Asad. Von Galizien nach Arabien*, Böhlau Verlag, Wien 2008, s. 14.

Jest świadectwem moralnej i duchowej agonii Zachodu, wywołanej zwłaszcza materializmem. To także błyskotliwa diagnoza wielowiekowego zubożenia, w jakie popadł świat muzułmański. Dwie późniejsze publikacje są znacznie mniej znane w świecie bliskowschodnim, natomiast ostatnia *The Message of The Qur'an* (Przesłanie Koranu), przekład i skrupulatny komentarz, stanowi do dziś temat sporów i kontrowersji, głównie ze względu na ich metaforyczny charakter. Muḥammad Asad jako myśliciel wpisuje się więc wyraźnie w dyskurs odnowy muzułmańskiej. Należy jednocześnie pamiętać o roli, jaką odegrał w przybliżeniu Zachodowi złożoności problemów współczesnego islamu z perspektywy konwertyty wywodzącego się z tradycji judeochrześcijańskiej.

Jak wspomniano, regres cywilizacji, który silnie odczuwali arabscy myśliciele już na przełomie wieków, zmusił ich do podjęcia prób redefinicji pewnych pojęć. Sam projekt odnowy proponowano już w XIX wieku. Jego podstawę stanowiły poglądy Ğamāla ad-Dīna al-Afġānīego oraz Muḥammada 'Abduha. Wywodzący się ze źródeł islamu program z jednej strony był zakorzeniony w przeszłości, a z drugiej – nowoczesny. Jego zwolennicy chcieli dokonać rekonstrukcji muzułmańskiej rzeczywistości<sup>6</sup>. Był on zbieżny w wielu kwestiach z poglądami propagowanymi także później przez Muḥammada Asada<sup>7</sup>. Opierał się na 10 podstawach (*uṣūl*). Pierwsza z nich zakładała konieczność krytyki oraz odrzucenia imitacji i uwarunkowanej przez nią stagnacji, w której od pokoleń znajdował się świat muzułmański, nawet jeśli owo naśladowanie odnosiłoby się do tradycji przodków – *salaf*, tworzących pierwotną jakość i spoiny ówczesnej gminy muzułmańskiej. Ślepe naśladowanie Zachodu także należało odrzucić ze względu na postawę subordynacji towarzyszącej temu zjawisku<sup>8</sup>.

Dalej rozpatrywano kwestię *taġdīdu* – odnowy, która miała prowadzić do uwolnienia myśli z bezrefleksyjnego naśladownictwa, powrotu do pojmowania religii opierającego się na jej pierwotnych źródłach i w podobnym duchu jak przodkowie ummy, oparcia religii na rozumie ludzkim oraz zbalansowania roli władzy nad ludźmi i kwestii sprawiedliwości<sup>9</sup>.

<sup>6</sup> M. 'Imāra, *Mustaqbaluna bayna at-taġdīd al-islāmī wa al-ḥadāta al-ġarbiyya*, al-Qāhira 2003, s. 19; *idem*, *Azmat al-fikr al-islāmī*, al-Qāhira 1990, s. 73–84.

<sup>7</sup> Najważniejsze kwestie, które zostały opisane w dalszej części pracy w odniesieniu do konkretnych propozycji Muḥammada Asada, dotyczyły: problemu stanu społeczeństwa muzułmańskiego, istoty islamu, interpretacji Koranu oraz szczególnie kwestii *iġtihādu*, szariatu i jego znaczenia we współczesnym świecie, a także idei państwa muzułmańskiego.

<sup>8</sup> M. 'Imāra, *Mustaqbaluna bayna at-taġdīd al-islāmī wa al-ḥadāta al-ġarbiyya*, s. 19–20.

<sup>9</sup> *Ibidem*, s. 20.

Wytworzenie balansu między materializmem a duchowością dzięki systemowi muzulmańskiemu to kolejna propozycja projektu odnowy. Idea harmonii w islamie jest jedną z podstawowych zasad, na które Muḥammad Asad kładzie szczególny nacisk w swojej twórczości. Przejawia się ona, według niego, w jedności sfery cielesnej i duchowej. Tak pojmowana stanowi jeden z głównych punktów, które sprawiły, że islam wydał się mu najbardziej idealnym systemem, swoistego rodzaju programem życia<sup>10</sup>.

Zgodnie z duchem odnowy państwo powinno mieć charakter muzulmańskiego społeczeństwa obywatelskiego. Muzulmański system obywatelstwa jawi się tu jako wyważona propozycja poddania jednostki szariatowi, ale z uznaniem ummy (społeczności) za realizatora władzy. Dodatkowym czynnikiem wspierającym taki model państwowy byłoby uznanie instytucji *šūry*, czyli konsultacji<sup>11</sup>. Dwa pozostałe punkty programowe dotyczą sprawiedliwości społecznej, która powinna się opierać na zasadach równości i solidarności także wobec dobrobytu jednych, a zmagają drugich oraz uznania równości kobiet i mężczyzn.

Analiza poglądów Muḥammada Asada oraz próba krytycznej oceny możliwości ich zastosowania we współczesnych społeczeństwach świata muzulmańskiego dają sposobność ukazania propozycji zrozumienia islamu przez osobę wywodzącą się z europejskiej cywilizacji.

Chociaż czytając prace Asada, można go uznać za romantycznego idealistę, postrzegającego islam jako lekarstwo na wszelkie ludzkie bolączki, to jednak w jego myśli obecna jest ostra krytyka społeczeństw muzulmańskich i dokonywanych przez nie wypaczeń islamu. Asad nie ma wątpliwości, że każdy, nawet najlepszy system może zostać zniekształcony przez człowieka.

To, jak bardzo Asad wpisuje się w zapotrzebowanie intelektualne świata arabskiego, zostało celowo przedstawione na tle twórczości wybitnego algierskiego myśliciela i teoretyka cywilizacji Māleka Bin Nabiego. Przywołanie idei Bin Nabiego w niniejszej pracy ma na celu ukazanie bardziej złożonej i teoretycznej analizy tematów częstokroć podejmowanych w pracach Asada, mających jednak znacznie bardziej ogólny charakter. Problem niektórych prac Asada, mimo że są świetną syntezą idei islamu, stanowi brak ujęcia myśli w teorię. Jego twórczość ma częstokroć styl manifestu, trafnej diagnozy problemów, publicystyki, jednak w wielu miejscach pozbawiona

---

<sup>10</sup> Warto zauważyć, że to ujęcie – program życia – jest jedną z najczęstszych definicji, jakie Asad podaje, określając, czym dla niego jest istota islamu.

<sup>11</sup> M. 'Imāra, *Mustaqbaluna bayna at-taǧdīd al-islāmī wa al-ḥadāṭa al-ǧarbiyya*, s. 23–24.

jest prób teoretycznego opisania tematów przez niego podejmowanych, stąd warto odnieść jego twórczość do bardziej analitycznej myśli Bin Nabīego. Daje to możliwość poszerzenia wizji ukazanej przez Asada, ale także ukazania jego myśli, jako konwertyty, na tle idei prezentowanych przez osobę głęboko osadzoną w tradycji muzułmańskiej.

W pracy przyjęto transkrypcję ISO. Terminy i nazwy własne, które utrwaliły się w języku polskim, zostały zapisane z uwzględnieniem przyjętych w polszczyźnie zasad. Nazwiska transkrybowano zgodnie z wyżej wymienioną regułą. Wyjątek stanowią nazwiska autorów pochodzenia arabskiego, które posiadają już ustaloną transkrypcję angielską.

Wszelkie tłumaczenia prac i cytatów, jeśli nie zostało zaznaczone inaczej, zostały wykonane przez autorkę pracy.



# 1. KONCEPCJA RUCHÓW ODNOWY MUZUŁMAŃSKIEJ – WPROWADZENIE

*Bóg pośle do tej (muzułmańskiej) społeczności, co sto lat,  
kogoś, kto odnowi ich religię.*

## 1.1. KONCEPCJE ODNOWY W MYŚLI ISLAMU

Tym, co zdaniem Dale’a Eickelmana wyróżnia obecny okres historii muzulmańskiej, jest „potężna liczba wiernych zaangażowanych w rekonstrukcję religii, społeczności i społeczeństwa”<sup>1</sup>. Ira Lapidus widzi w ruchach odnowy „bezpośrednią odpowiedź na globalne zmiany konstytuujące nowoczesność”<sup>2</sup>. Główny cel tych ruchów zawiera się w przekonaniu, że „ratunek dla społeczeństw muzulmańskich leży w powrocie każdej jednostki do moralności nauczanej przez Koran i sunnę”<sup>3</sup>.

Ideę ożywienia (*iḥyā’*)<sup>4</sup> opisywał w XII wieku Abū Ḥāmid al-Ġazālī, odnosząc się do konieczności reformowania nauk religijnych, skądinąd jednego z podstawowych elementów podlegających krytyce do dziś, warto jednak pamiętać, że wedle tego autora odnowę można osiągnąć na drodze sufickiej. Koncepcja ta rozwijała się przez następne wieki. Szczególnie silna potrzeba odnowy zauważalna była pod koniec XVIII wieku, gdy społeczności muzulmańskie zaczęły poszukiwać rozwiązań w związku z ich podupadającą

---

<sup>1</sup> D.F. Eickelman, *The Coming Transformation in the Muslim World*, „Current History” 2000, t. 99, nr 633, s. 16. Artykuł dostępny na stronie: <http://www.dr.soroush.com/PDF/E-CMO-20000100-Eickelman.pdf> (20.12.2012).

<sup>2</sup> I.M. Lapidus, *Islamic Revival and Modernity. The Contemporary Movements and Historical Paradigms*, „Journal of the Economic and Social History of the Orient” 1997, t. 40, nr 4, s. 444.

<sup>3</sup> *Ibidem*, s. 445.

<sup>4</sup> W języku angielskim termin ten tłumaczony jest jako *revival*.

cywilizacją, walkami wewnętrznymi o władzę, a także europejską dominacją i ekonomicznym regresem<sup>5</sup>. Ruch odnowy osiągnął swój szczytowy punkt w okresie działalności takich myślicieli jak Ćamāl ad-Dīn al-Afġānī czy Muĥammad ‘Abduh. Panujący ówczesnie okres odrodzenia (*nahḍy*) był czasem przebudzenia świata arabskiego z letargu i początkiem modernizacji tamtejszych społeczeństw.

Hans Kūng, zastanawiając się nad zjawiskiem odnowy w obrębie islamu, niejako pyta o charakter samej religii. Czy jest ona statyczna? Patrząc z perspektywy historycznej, dostrzega przejawy reformowania myśli islamu: secesjonistów z VII wieku, czyli ĥaryġytów, Al-Ġazālego, którego postrzega jako odnowiciela, wiarę w mahḍiego u szyitów czy koncepcję meśjasza prezentowaną przez sunnitów<sup>6</sup>. Zaznacza jednak, że były to raczej regionalne inicjatywy reformistyczne niż pełna reformacja.

Idea odnowy bywa sprzecznie pojmowana. Wielu muzulułmańskich badaczy z góry odrzuca użycie takiego terminu w odniesieniu do islamu, ponieważ sugerowałby on konieczność zrewidowania zasad religii samej w sobie. Powodów można także szukać w strachu przed relatywizacją, jaką owa „reformacja” mogłaby ze sobą nieść, w kontekście modernistycznego wchłaniania przez religię obcych trendów oraz wkradającego się w związku z tym kryzysu wiary i religijności społeczeństwa, które stały się udziałem tradycji chrześcijańskiej<sup>7</sup>. Ten problem ukazują tytuły publikacji naukowych, artykułów, wykładów kładących nacisk na konieczność odnowy myśli religijnej (*al-fikr ad-dīnī*) i rewitalizacji przesłania muzulułmańskiego (*al-ĥiṭāb al-islāmī*) lub odnoszących się do wezwania wyznawców do odnowy umysłów, zaangażowania intelektualnego w lepsze rozumienie islamu.

Niepewność w stosunku do modernizacji i nowoczesności (*ĥadāṭa*) Marek Dziekan ukazuje z perspektywy wypowiedzi Proroka zebranych przez An-Nawāwīego: „Kto wprowadził jakąś nowość (*ĥadaṭ*) do naszej sprawy, nie jest spośród nas i wróci to do niego”<sup>8</sup>. Wspomniana tu nowość jest postrzegana w kategorii grzechu – *bid’a* – i rozumiana jako element obcy lub wcześniej niepraktykowany w islamie, odejście od zasad islamu<sup>9</sup>, zagrażające czystości i jakości przesłania religii.

<sup>5</sup> I.M. Lapidus, *op. cit.*, s. 450.

<sup>6</sup> H. Kūng, *Der Islam. Geschichte, Gegenwart, Zukunft*, Piper, München 2010, s. 483–484.

<sup>7</sup> M. Hofmann, *A Plea for Islamic Renewal*, „Islamic Studies” 2001, t. 40, nr 2, s. 297.

<sup>8</sup> M. Dziekan, *Złote stolice Arabów. Szkice o współczesnej myśli arabskiej*, Czytelnik, Warszawa 2011, s. 76.

<sup>9</sup> *Ibidem*, s. 77.

Czymże miałyby więc być owa reforma i jak ją rozumieć? Pierwszy problem stanowi metodologiczne ujęcie tego zjawiska. W języku arabskim stosuje się kilka bliskoznacznych terminów mających oddawać ideę odnowy. Wspomnianemu już ożywieniu (*iḥyā*) niezmiernie często towarzyszy termin „odnowa” – *tağdīd*<sup>10</sup> – stanowiący temat przewodni wielu publikacji o charakterze religijnym. Wspólnotę muzułmańską wzywa się w nich do odnowy nie tyle religii, ile raczej myślenia duchowego, umysłu, kultury, a co za tym idzie – funkcjonowania wszystkich fundamentów cywilizacji muzułmańskiej. Idea *tağdīd* nie zakłada odnowy istoty samej religii, ale raczej jej rozumienia i stosowania jej przepisów.

Zjawisko *tağdīdu* silnie wiąże się z dogłębną lekturą i rozumieniem Koranu w kontekście socjokulturowym i historycznym. Jednym z fundamentalnych założeń koncepcji odnowy jest uznanie, że „zbawienie muzułmańskich społeczeństw leży w powrocie przez każdą jednostkę do zasad moralności nauczanych przez Koran i sunnę”<sup>11</sup>. Owo ponowne spojrzenie na Koran bywa przyrównywane do roli zasady *sola scriptura*, mechanizmu działania reformacji europejskiej. Koran ma być przewodnikiem i inspiracją do funkcjonowania w zmieniających się warunkach życia.

Muḥammad ‘Imāra, obecnie jeden z najbardziej uznanych badaczy muzułmańskich, kojarzony z ruchem „nowych islamistów”<sup>12</sup>, opisuje wiarę jako pełny, pewny wymiar boskiego posłannictwa: „*tağdīd* jest sposobem uczynienia tej stałej wiary, właściwą na każdy czas i w każdym miejscu”<sup>13</sup>. Jego zdaniem najlepiej oddaje ona charakter rzeczywistości ciągle zmieniającego się życia. Celem powrotu do źródeł stałej wiary miałyby być poszukiwanie odpowiedzi i zrozumienie realiów życia w ewoluującym świecie.

Termin *islāh*<sup>14</sup> niesie ze sobą znaczenie oczyszczania, przywracania do pierwotnego stanu i wiąże się przede wszystkim z odnową stanu serca i umysłu jednostki oraz społeczeństwa jako całości<sup>15</sup>. Językowy kontekst wyrazu *islāh* wskazuje na naprawę czegoś, co nie funkcjonuje właściwie, stosuje się go więc w odniesieniu do poszczególnych kategorii

<sup>10</sup> Dosłownie odnowa, w języku angielskim oddawane jako *renewal*.

<sup>11</sup> I. Lapidus, *op. cit.*, s. 445.

<sup>12</sup> Termin używany w pracach arabskich to *al-islāmiyyūn al-ğudud*; zob. Ḥ. Tammām, *Al-islāmiyyūn al-ğudud wa at-tağdīd al-islāmī*, <http://www.al-akhbar.com/node/73935> (1.01.2013).

<sup>13</sup> M. ‘Imāra, *Fī fiqh al-muṣṭalahāt at-tağdīd, at-turāt, al-uṣūliyya, at-tārīḥiyya*, <http://www.elazhar.com/first/21/m1/1.pdf>, s. 1 (1.12.2012).

<sup>14</sup> Angielski odpowiednik to *reform*.

<sup>15</sup> M. Sadiq, *On the Concept of Reform*, [http://www.ahlalquran.com/English/show\\_article.php?main\\_id=5042](http://www.ahlalquran.com/English/show_article.php?main_id=5042) (1.12.2012).



życia ludzkiego<sup>16</sup>. Wiara w swoich korzeniach nie jest zepsuta ani zacofana, nie oznacza to jednak, że jej wyznawcy nie stykają się z problemami. Wśród wiernych następuje osłabienie zainteresowania sprawami wiary oraz zmniejszenie pojmowania zasad nią kierujących. Stąd proces odnowy dotyczy raczej sposobów jej rozwijania, uświadamiania, pobudzania pierwiastka religijnego.

Historia rozwoju relacji między Bogiem a człowiekiem miałyby sankcjonować owo reformistyczne nastawienie i uwidaczniać je w postaci proroków posyłanych do ludzkości celem umacniania jej w wierze i odwracania od czynienia złego poprzez przypomnienie boskiego posłannictwa. Często bywa podkreślany kontekst odnowy instytucjonalnej poszczególnych organizacji muzułmańskich<sup>17</sup>. Niektórzy skłaniać się będą do sugestii, że terminy *tağdīd* i *iḥyā'* lepiej oddają charakter rzeczywistości ummy.

Muḥammad 'Imāra, przywołuje słynny hadis *Abū Dāwūda*, zgodnie z którym „Bóg pośle do tej (muzułmańskiej) społeczności, co sto lat, kogoś kto odnowi (*yuğaddidu*) ich religię”<sup>18</sup>. Muḥammad Rašīd Riḍā podkreślał, że ów powrót do prostoty religii, takiej, jaka była na początku, miałyby na celu ponowne zjednoczenie muzułmanów. Również wspomniana tu rola odnowiciela i jego interpretacja bywa bardziej kompleksowa. W opinii Muḥammada Ḥasānayna celem wspomnianego odnowiciela miałyby być: oczyszczenie sunny z nowinek, intensyfikacja wiedzy, wspomaganie swoich ludzi i pokonywanie przeciwników<sup>19</sup>.

Podobne założenie czyni Morteza Moṭāhhari, który w swojej książce *At-ṭağdīd wa al-iğtihād fi al-islām* (Odnowa i *iğtihād* w islamie) pisze o konieczności odnowy, nie tyle religii samej w sobie, ile raczej myślenia religijnego<sup>20</sup>. Zadaje swoim czytelnikom pytanie, „czy muzułmańskie myślenie<sup>21</sup> w naszych umysłach jest żywe czy martwe?”<sup>22</sup>. Ruchy odnowy kładą silny nacisk na dyskurs polityczny, mający uwydatniać rolę społecznej solidarności i funkcje muzułmańskich fundamentów w tworzeniu państwowych struktur. Muḥammad Šaḥrūr pisze, że odnowa religijna powinna poprzedzać odnowę polityczną<sup>23</sup>.

<sup>16</sup> M. Šukrī, *Bayna mafhūmay at-tağdīd wa al-iṣlāḥ, wa mašrū'iyya al-hawāğis al-muṣāhaba lihumā*, [http://www.islameiat.com/Pages/Subjects/Default.aspx?id=14341&cat\\_id=108](http://www.islameiat.com/Pages/Subjects/Default.aspx?id=14341&cat_id=108) (1.12.2012).

<sup>17</sup> *Ibidem*.

<sup>18</sup> M. 'Imāra, *Fī fiqh al-muṣṭalahāt...*, s. 1.

<sup>19</sup> M.Ḥ. Ḥasānayn, *Tağdīd ad-dīn, mafhūmuḥu, ḍawābiḥu wa atāruḥu*, Makka 2007, s. 25.

<sup>20</sup> Badacze czynią rozróżnienie na *islām ad-dīn*, wychodząc z założenia, że religia sama w sobie nie potrzebuje zmian, oraz *islām al-fikr ad-dīnī* myślenia religijnego podlegającego przemianom.

<sup>21</sup> W kontekście islamu jako czynnika kształtującego całe życie.

<sup>22</sup> M. Moṭāhhari, *At-tağdīd wa al-iğtihād fi al-islām*, Al-Ballāğ, Iran 1998, s. 16.

<sup>23</sup> M. Šaḥrūr, *Al-iṣlāḥ ad-dīnī qabla al-iṣlāḥ as-siyāsī*, <http://shahrour.org/?p=1347> (12.10.2011).



## 1.2. KWESTIA TERMINOLOGII

Podstawowym problemem opisu fenomenu odnowy muzułmańskiej jest kwestia terminologii. Istotne wydaje się więc znalezienie konkretnych terminów w arabskiej nomenklaturze. Badacze muzułmańscy, opisując zwolenników ruchów odnowy, używają nazw *uṣūliyyūn* – od terminu *uṣūliyya* – bądź też *islāmiyyūn*. Anna Mrozek-Dumanowska zwraca uwagę na wykorzystanie tych terminów przez muzułmańskich integrystów. Uzasadnia również używanie terminu „fundamentalisci” hasłem „powrotu do własnej świętej księgi”<sup>24</sup>.

Termin *uṣūliyya* pojawił się w arabskich pracach naukowych w latach siedemdziesiątych ubiegłego wieku i występował jako ekwiwalent słowa „fundamentalizm”<sup>25</sup>. Wcześniej zwrot *uṣūlī* odnosił się do znawcy kwestii religijnych, zwłaszcza badacza jurysprudencji muzułmańskiej<sup>26</sup>. W odmianach dialektalnych języka arabskiego zwolennicy ruchów o charakterze fundamentalistycznym występują jako *as-sunniyya*, *iḥwanḡī*, co wskazuje na sunnicką proveniencję<sup>27</sup>.

Funkcjonujący w języku arabskim termin *salafiyya*, oznaczający nurt powrotu do źródeł, używany jest na oznaczenie wszystkich ruchów o charakterze reformistycznym<sup>28</sup>. Wywodzi się on od arabskiego słowa *salaf* tłumaczo-

<sup>24</sup> A. Mrozek-Dumanowska, *Islam i jego odnowa na przykładzie krajów arabskich, Turcji i Iranu*, Askon, Warszawa 2010, s. 19.

<sup>25</sup> Analizowanie nurtów odnowy muzułmańskiej na podstawie słownictwa o zachodniej etymologii nastrocza niemało problemów. Muḥammad ‘Imāra omawia dokładniej konotacje „fundamentalistyczne” zawierające się w znaczeniu słowa *uṣūliyya*. Problem, jego zdaniem, stanowi kontekst kulturowy, który niesie ze sobą odmiennosc znaczeń. Posługuje się przykładem skojarzeń ze znaczeniami zwrotów „prawica” oraz „lewica”. Słowo „lewica”, zdaniem ‘Imāry, opisuje na Zachodzie grupę ludzi biednych, osób w potrzebie, podczas gdy w kontekście muzułmańskim określenie to odnosi się do ludzi obdarzonych bogactwem i szczęściem. Określenie „prawica”, według ‘Imāra, w zachodniej myśli wiąże z zacofaniem, reakcjonizmem, rygorem. Arabska geneza zwrotu odwołuje się zaś do grupy ludzi spełniających dobre uczynki, którzy w Dniu Sądu zostaną za swoją postawę nagrodzeni. Na potwierdzenie tego przywołuje powiedzenie ‘Abd al-Ḥamīda Bin Bādīsa: „Spraw, bym w życiu doczesnym był wśród ludzi »lewicy«, a w wieczności wśród ludzi »prawicy«”. M. ‘Imāra, *Fī fiqh al-muṣṭalaḡāt...*, s. 12.

<sup>26</sup> J. Jansen, *Encyclopaedia of Islam*, t. 10, eds. P.J. Bearman, Th. Bianquis, C.E. Bosworth, E. van Donzel, W.P. Heinrichs, Brill, Leiden 2000, s. 935; *uṣūl ad-dīn*, *uṣūl al-fiqh* – jurysprudencja, z której dedukowane jest prawo normatywne *fiqh*.

<sup>27</sup> *Ibidem*.

<sup>28</sup> J. Danecki, *Podstawowe wiadomości o islamie*, t. 2, Dialog, Warszawa 2002, s. 126.

nego jako „przodkowie” i odnoszonego do okresu pierwszych muzułmanów, uważanego za okres najczystszej formy islamu<sup>29</sup>. Inicjatorem ruchu sala-fickiego miał być Tāqī ad-Dīn Ibn Taymiyya (1236–1328), wybitny konser-watywny uczyony muzułmański, hanbalita, wyznający pogląd, że jedynie za pośrednictwem boskiej łaski człowiek może pojąć sprawy wiary, oraz krytycznie odnoszący się do roli rozumu. Salafizm jako ruch pojawił się i w pełni ukształtował dopiero pod koniec XIX wieku, także pod wpływem uwarunkowań historyczno-politycznych, zwłaszcza w obliczu powolnego upadku imperium osmańskiego i wzrastającej europejskiej dominacji w re-gionie. Atmosfera ta była podłożem odrodzenia ruchu intelektualnego na rzecz odnowy świata muzułmańskiego<sup>30</sup>.

### 1.3. O IDEI MUZUŁMAŃSKIEGO PROTESTANTYZMU

Nawiązywanie do tradycji reformacji chrześcijańskiej jako analogicznej sytu-acji jest postrzegane – zwłaszcza przez niektóre nurty rewizjonistyczne – co najmniej jako błędne, ponieważ może prowadzić do takich wniosków, jak konieczność rozdzielenia nauki od religii. Projekt odnowy w duchu refor-macji wydawał się wielu kontrowersyjny także z powodu konotacji z euro-pejską dominacją i obcą okupacją, która miałyby się przejawiać chociażby w zawłaszczaniu sfery językowej i terminologicznej. Zwolennicy niektó-rych nurtów o charakterze modernistycznym byli także łączeni ze stroną niemuzułmańską, kojarzoną przykładowo z aktywnością protestanckich misji ewangelizacyjnych – zwłaszcza w trakcie tworzenia ruchów narodo-wościowych.

Termin „muzułmański protestantyzm”, choć będący uproszczonym skoja-rzeniem dotyczącym pewnych ruchów w ramach islamu dążących do prze-wartościowania roli Koranu oraz sunny w życiu społeczności wiernych, zdo-był popularność zwłaszcza na Zachodzie. Jednym z opisywanych zjawisk jest muzułmański skrypturalizm<sup>31</sup>, czyli ruch opierający się na autorytecie Koranu jako jedynym źródle objawienia. Ruch ten bywa postrzegany jako

<sup>29</sup> Ciekawie termin ten interpretuje Muḥammad al-Ġābirī, pisząc o *salafiyyi* jako oporze wzglę-dem słabości wewnętrznej, i łączy to z oporem wobec kolonializmu, nowinek i zwyczajów ludowych, a także jako odwołanie do konieczności odnowy. Za: Ḥ. Tammām, *As-salafiyya fi tariq an-nahḍa. Muškila am ḥall?*, www.arabphilosophers.com (2.12.2012).

<sup>30</sup> N. Lahoud, *op. cit.*, s. 16.

<sup>31</sup> Zob. A. Bańkowska, *Skrypturalizm muzułmański*, „Hemispheres. Studies on Cultures and Societies” 2007, nr 22, s. 5–32.

amalgamat zasad islamu z ideami zachodnimi<sup>32</sup>. W opinii Marka Smurzyńskiego termin „protestancki islam”, jeśli w ogóle ma sens, to tylko w odniesieniu do islamu szyickiego, w którym funkcjonuje rzeczywisty kler<sup>33</sup>.

Sukidi w tekście *The Traveling Idea of Islamic Protestantism. A Study of Iranian Luthers* przybliży analogię reformacji<sup>34</sup>. Wykorzystuje teorię podróźowania stworzoną przez Edwarda W. Saida, zgodnie z którą myśl prezentowana przez jednostkę dynamicznie przechodzi na następne osoby, epoki etc. Zdaniem Sukidiego<sup>35</sup> trzema ikonicznymi postaciami tego ruchu, u których zaobserwować można ewolucję idei protestanckiego elementu w reformie islamu, są myśliciele z obrębu irańskiej religijnej myśli intelektualnej: Ğamāl ad-Dīn al-Afgānī, ‘Alī Šarī‘atī i Hāšim Aqāğarī. Skądinąd to właśnie Šarī‘atī jako pierwszy intelektualista irański miał użyć terminu „protestantyzm muzułmański” (*protestantism-e eslāmi*) w związku z koniecznością reform<sup>36</sup>. Sformułowania tego używał w odniesieniu do krytyki dominacji duchowieństwa i problemu postaci alima, która w jego opinii w sensie koranicznym oznaczała kogoś, kto dzięki boskiemu objawieniu otrzymał wiedzę<sup>37</sup>.

Głównym punktem krytyki jest brak rozwoju myśli religijnej skupionej w rękach duchowieństwa. Hāšim Aqāğarī w przemowie z 19 czerwca 2002 roku odnoszącej się do idei muzułmańskiego protestantyzmu w myśli ‘Alego Šarī‘atiego, która w Iranie wywoła wielką dyskusję<sup>38</sup>, mówił do zebranych: „Ruch protestancki pragnął ochronić chrześcijaństwo przed klerem i kościelną hierarchią [...] My (muzułmanie) nie potrzebujemy pośredników między nami a Bogiem. Nie potrzebujemy pośredników, aby móc zrozumieć boskie, święte księgi [...] nie potrzebujemy udawać się do kleru, ponieważ każdy człowiek jest swoim własnym klerem”<sup>39</sup>. Stwierdził jednocześnie, że islam szyicki stał się zbiurokratyzowany i hierarchiczny na podobieństwo

<sup>32</sup> Zob. A. Majewska, *Muzułmański protestantyzm czyli ruch koraniczny w islamie*, „Bliski Wschód: Społeczeństwo, Polityka, Tradycje” 2005, nr 2.

<sup>33</sup> M. Smurzyński, *Odwołania do protestantyzmu w dyskursie reformatorów islamu szyickiego w powolucyjnym Iranie*. Sejjed Haszem Aqadżari, „Orientalia Christiana Cracoviensia: Protestantyzm na Bliskim Wchodzie” 2009, nr 1, s. 109–110.

<sup>34</sup> Sukidi, *The Traveling Idea of Islamic Protestantism: A Study of Iranian Luthers*, „Islam and Christian – Muslim Relations” 2005, t. 16, nr 4, s. 401–412.

<sup>35</sup> Warto zwrócić uwagę na to, że odnosi się on do przedstawicieli islamu szyickiego.

<sup>36</sup> M. Smurzyński, *op. cit.*, s. 110.

<sup>37</sup> *Ibidem*, s. 110.

<sup>38</sup> *Ibidem*, s. 111; A. Savyon, *The Call for Islamic Protestantism: Dr Hashem Aghajari’s Speech and Subsequent Death Sentence*, <http://www.memri.org/report/en/0/0/0/0/0/770.htm> (3.12.2012).

<sup>39</sup> Sukidi, *op. cit.*, s. 401–402.

średniowiecznego chrześcijaństwa, co powinno doprowadzić do rozpoczęcia „projektu muzułmańskiego protestantyzmu”, który opisywał jako „racjonalny, naukowy humanistyczny islam”.

Główne spięcie pomiędzy Aqāğarīm a słuchaczami wywołała jego krytyka hołdowania bezmyślnej wierze nad rozumem, która początkowo odnośzona była do katolickiego kleru w kontekście idei prezentowanych przez Lutra i Kalwina, ale w drugiej części wykładu została przeniesiona na realia muzułmańskie.

W pewnych przekazach w islamie, być może sfalsyfikowanych, mówi się, że większość mieszkańców Raju to ludzie niegrzeszący rozumem. Tak więc chcieliby powiedzieć, że jeśli chcesz pójść do Raju, musisz zrezygnować z rozumu. Ludzie rozumni nie mają racji bytu w Raju.

Dodatkowym elementem wzmacniającym cały przekaz była wyjątkowa symbolika dat, Aqāğarī wygłosił bowiem swoje przemówienie w XV wieku *hiğry*, co doskonale współgrało z XV wiekiem, okresem poprzedzającym protestancką reformację<sup>40</sup>. Protestantyzm dla Aqāğariego wykraczałby więc poza okrąg kulturowy, byłby opisem braku zgody „na zastany stan rzeczy w każdej religii”<sup>41</sup>, co oznaczałoby po prostu protest wobec oficjalnej religii. Zdaniem Marka Smurzyńskiego protestantyzm jawi się zatem bardziej jako brak zgody na polityczny układ z władzą niż fascynacja ruchem religijnym<sup>42</sup>.

W 1881 roku Wilfred Scawen Blunt zestawiał wahhabizm (*muwaḥḥidūn*) z protestantyzmem. Od tego momentu wielu badaczy łączyło muzułmański ruch odnowy z chrześcijańskim purytanizmem, próbując studiować cechy wspólne obu, takie jak: ascetyzm, etyka pracy, restrykcyjna moralność, sprzeciw wobec sekularyzmu, zakorzenienie religii w codziennym życiu<sup>43</sup>.

Trudno dokładnie określić, kiedy protestancka analogia zaczęła być stosowana w kontekście ruchów odnowy w islamie. Stosowali ją zwłaszcza badacze wykształceni poza seminarium, także w kontekście pojawienia się studiów porównawczych religii, nienastawionych na „dyskredytację” wierzeń odmiennych od chrześcijaństwa<sup>44</sup>. Pierwsi muzułmanie, którzy używali tej analogii, byli modernistami pragnącymi „pogodzić wiarę z zachodnimi

<sup>40</sup> Ch. Kurzman, M. Browsers, *Comparing Reformations [w:] An Islamic Reformation*, eds. M. Browsers, Ch. Kurzman, Lexington Books, Lanham, MD 2004, s. 7.

<sup>41</sup> M. Smurzyński, *op. cit.*, s. 112.

<sup>42</sup> *Ibidem*, s. 112.

<sup>43</sup> Ch. Kurzman, M. Browsers, *op. cit.*, s. 2.

<sup>44</sup> *Ibidem*.

wartościami i instytucjami”<sup>45</sup>. Przemiany w chrześcijańskiej historii postrzegali jako analogiczne do tych zachodzących w islamie, co niejako zbliżało chrześcijaństwo do czystego i pierwotnego islamu. Muḥammad Iqbāl szedł w swoich przemyśleniach jeszcze dalej, twierdząc, że Zachód zaczął swoimi ideami przypominać islam nie tylko poprzez reformację, ale także przez demokratyczną teorię polityczną<sup>46</sup>.

Ĝamāl ad-Dīn al-Afġānī twierdził, że powodem rozwoju zachodniej cywilizacji był protestantyzm, a jednym z jego ulubionych hasel było stwierdzenie, że islam potrzebuje swojego Lutra<sup>47</sup>. Hasło to jest entuzjastycznie wykorzystywane przez zachodnich badaczy islamu, ale także media, które ową chwytliwą analogię stosują w odniesieniu do takich myślicieli, jak Ṭāriq Ramaḍān, ‘Abd Al-Karīm Surūš czy Muḥammad Šabistarī.

W podobnym tonie wyrażał się Mūsā Ĝār Allah Bigi<sup>48</sup>, pisząc:

poprzez takich reformatorów jak Marcin Luter świat chrześcijański wszedł na drogę rozwoju, podczas gdy przez religijnych badaczy i przywódców, takich jak Ibn Kamāl czy Abū al-Sa‘ūd, świat mużulmański zaczął się chylić ku upadkowi. Tak się stało, podczas gdy cywilizowany świat rozwijał się poprzez wolność rozumu, natomiast poprzez zniewolenie rozumu świat mużulmański podupadł<sup>49</sup>.

Taka inicjatywa spotyka się jednak nie tylko z gorliwą fascynacją, ale i z rzetelną krytyką. Wynika ona przede wszystkim z tego, że zachodni badacze – często wywodzący się z protestanckich społeczności – pisząc o konieczności odnowy, patrzą na islam z perspektywy własnych doświadczeń.

Šādiq Ĝalāl al-‘Ażm w odniesieniu do tego kontekstu napisał, że tyle reformacji było w islamie, że spokojnie wystarczy i na kontrreformację, a Ḥassan Hanafi i Muḥammad al-Ĝābirī, krytykując tę ideę, pisali, że islam nie jest kościołem, który można oddzielić od państwa<sup>50</sup>. Podobnie ‘Abd al-Wahhāb al-Affandī zwraca uwagę, że zachodni naukowcy, nie dostrzegając przejawów demokracji w świecie mużulmańskim, piszą o konieczności reformacji, aczkolwiek nie jest ona ani potrzebna, ani odpowiednia dla stworzenia instytucji politycznych<sup>51</sup>.

<sup>45</sup> *Ibidem*, s. 3.

<sup>46</sup> *Ibidem*.

<sup>47</sup> W stosunku do jego postaci często używany jest przydomek „mużulmański Luter”.

<sup>48</sup> Tłumacz Koranu na język tatarski.

<sup>49</sup> Ch. Kurzman, M. Browsers, *op. cit.*, s. 4–5.

<sup>50</sup> *Ibidem*, s. 9.

<sup>51</sup> A. Al-Effendi, *What is Liberal Islam? The Elusive Reformation*, „Journal of Democracy” 2003, t. 14, nr 2, s. 38.

#### 1.4. CHARAKTERYSTYKA RUCHÓW ODNOWY W KONTEKŚCIE HISTORYCZNYM

Od czasu wydarzeń 11 września 2001 roku obserwuje się znaczny wzrost zainteresowania islamem i światem muzułmańskim. Zjawisku temu towarzyszą pewne konsekwencje. W badaniach naukowych, ale także na szeroką skalę w ogólnosięciowych mediach, zaczęła się pojawiać szczegółowa terminologia mająca ukazać dychotomię prądów intelektualnych w ramach islamu. Do powszechnego użytku weszły takie terminy, jak „modernistyczny islam”, „liberalny islam” czy „progresywny islam”, używane często błędnie w sposób zamienny, chociaż implikujące pewną zawartość retoryczną, możliwą do przeanalizowania<sup>52</sup>.

Przyjętą praktyką jest stosowanie nomenklatury zapożyczonych z badań nad rodzimymi kulturami i religiami historycznymi – zwłaszcza chrześcijaństwem. Takie działanie *volens volens* stało się powszechne, jednak nie ulega wątpliwości, że brak systematyzacji pewnych zagadnień i związane z nimi słownictwa zmierza w kierunku uproszczonego pojmowania zachodzących procesów, częstokroć nieoddającego istoty problemu, z którym społeczność międzynarodowa styka się w kontekście islamu.

Pojęcia, takie jak „islam modernistyczny”, „reformistyczny” czy „fundamentalistyczny”, są częstokroć używane bez szczegółowej analizy ich znaczeń. Niejednokrotnie zamiennie używa się terminów wzajemnie się wykluczających, co wynika z braku dostatecznej znajomości tematu. W badaniach przyjmuje się zasadę weberowskiego typu idealnego ułatwiającego stworzenie pewnego modelu i wyszczególnienie jego charakterystyki<sup>53</sup>. Należy mieć jednak na uwadze, że nawet w ramach jednego typu mogą występować różnice, niejako dekonstruujące przyjęty schemat. William Shepard analizuje owe tendencje z perspektywy ideologicznej islamu i rozumienia jego roli w poszczególnych sferach życia społecznego i politycznego, a także pojmowania jego konstrukcji, rytuałów i – co najważniejsze – źródeł. Podobnie w publikacji *Trends in Contemporary Islam. A Preliminary Attempt at a Classification* Abdullah Saeed opisuje poszczególne dyskursy, ale przyjmuje bardziej

<sup>52</sup> M. Sharify-Funk, *From Dichotomies to Dialogues* [w:] *Contemporary Islam. Dynamic, not Static*, eds. A. Aziz Said, M. Abu-Nimer, M. Sharify-Funk, Routledge, London 2006, s. 65.

<sup>53</sup> Zob. G. Davie, *Socjologia religii*, tłum. R. Babińska, Nomos, Kraków 2010, s. 261; W. Shepard, *Islam and Ideology: Towards a Typology*, „International Journal of Middle East Studies” 1987, t. 19, nr 3, s. 307.

rozbudowaną klasyfikację, a za kryterium podziału przyjmuje następujące kwestie: „stosunek do prawa muzułmańskiego w życiu społecznym, wyobrażenie o ustroju politycznym, stosunek do przemocy jako środka walki politycznej, pogląd o zmianie społecznej oraz prawie jednostki *iğtihādu*, czyli samodzielnego interpretowania świętych tekstów”<sup>54</sup>.

Meena Sharify-Funk analizuje ową specyficzną terminologię, dostrzegając przede wszystkim jej dychotomiczny charakter, oparty na bardzo prostym zestawieniu elementów przeciwstawnych. Wyznacza pewne wspólne cechy łączące poszczególne tendencje w ramach islamu, do których zalicza kwestionowanie tradycyjnych interpretacji i legalistycznych/normatywnych struktur, uczestniczenie w krytycznej debacie, przede wszystkim poprzez rewizję tradycyjnej analizy; odczytywanie znaczeń poprzez reinterpretację opartą na nowych doświadczeniach. Popularne w badaniach trendy postrzegane jako pozytywne implikują istnienie ich negatywnych odpowiedników. Przykładem takiego działania mogą być proste skojarzenia: umiarkowany – ekstremistyczny, liberalny – konserwatywny, purytański czy progresywny – reakcjonistyczny<sup>55</sup>.

Kryteria opisu poszczególnych typów odnoszą się przede wszystkim do roli islamu w różnych sferach ludzkiej egzystencji, podejścia do źródeł kanonicznych, czyli Koranu i sunny<sup>56</sup>, oraz autorytatywnej tradycji (powstałej zwłaszcza na podstawie ustaleń uznanych szkół prawnych), stosunku do współczesnego społeczeństwa czy szariatu. Innym istotnym wyznacznikiem będzie stosunek do nowoczesności, którą Shepard opisuje jako wartość, i znaczenie przypisywane materialnej technologii, wykorzystanie współczesnych technik oraz przejmowanie metod i instytucji organizujących życie społeczno-polityczne, a także prezentowany stosunek do zachodzących zmian<sup>57</sup>. Nieodłącznym elementem jest także stosunek do Zachodu, który może przybierać zupełnie spolaryzowane postawy, od odniesienia się do idei i zdobyczy z niego się wywodzących, prezentowanego przez modernistów,

<sup>54</sup> Artykuł Saeeda zamieszczony w „The Muslim World” 2007, t. 9, nr 3. Zob. też: J. Zdanowski, *Współczesna muzułmańska myśl społeczno-polityczna. Nurt Braci Muzułmanów*, Askon, Warszawa 2009, s. 15. Saeed wyróżnia następujące kierunki: tradycjonalizm legalistyczny, purytanizm teologiczny, wojujący ekstremizm, polityczny islamizm, liberalizm świecki, nominalizm kulturowy, klasyczny modernizm oraz postępowy idżtihadyzm.

<sup>55</sup> M. Sharify-Funk, *op. cit.*, s. 65.

<sup>56</sup> Stąd określenie *text-oriented*, nakierowanego na tekst. Jest to widoczne np. w niektórych ideach fundamentalistów, którzy podkreślają rolę *iğtihādu* w zrozumieniu boskiego prawa, jednakże w przypadku istnienia normatywnego tekstu to on (a nie interpretacja) będzie decyzyjny, zob. W. Shepard, *op. cit.*, s. 328.

<sup>57</sup> *Ibidem*, s. 308.



poprzez unikanie tradycjonalistów, aż do częstego odrzucenia prezentowanego przez skrajne ugrupowania fundamentalistyczne<sup>58</sup>.

Z perspektywy historycznej szczególnie widoczne będą prądy opisywane we współczesnej nauce jako modernizm i fundamentalizm muzułmański. Przegląd historyczny perspektywy odnowy świata muzułmańskiego być może należy połączyć z krótkim przeglądem ówczesnych tendencji, które obecne są w dyskursach do dziś.

W XVIII i XIX wieku istniały dwa typy prądów odnowy<sup>59</sup>. Pierwsze, endogeniczne, miały purytański charakter i wzywały do powrotu do pierwotnych i tradycyjnych wartości islamu, za cel wyznaczając sobie walkę z odstępstwem od wiary, czyli politeizmem (*širk*). Taki charakter przybrał na przykład wahhabizm na terenie Półwyspu Arabskiego czy północno-afrykański sanusyzm stanowiący połączenie purytanizmu i sufizmu<sup>60</sup>. Zakładały one działanie według prostego równania, zgodnie z którym muzułmańska kultura tworzona jest przez sunnę oraz szariat i ekstrakcję wszelkich nowinek.

#### 1.4.1. NURT MODERNISTYCZNY

W tym okresie, w wyniku zetknięcia z Europą, zaczął się także rozwijać drugi nurt o modernistycznym podłożu, który miał kształtować ruch odrodzenia arabskiego (*nahda*). Taki kierunek rozwinął się w XIX wieku – w okresie postępu naukowego i technologicznego Zachodu i zacofania Wschodu. Owa dychotomia kształtowana była przez nowoczesność, która w świecie muzułmańskim objawiła się, według Charlesa Kurzman, co najmniej w pięciu sferach<sup>61</sup>:

- militarnie, ponieważ był to okres zdecydowanej europejskiej hegemonii;
- ekonomicznie, gdyż ze względu na ową dominację także gospodarki podbijanych państw były koniunkturalnie powiązane z ekonomią państwa rządzącego;
- kognitywnie, ze względu na wyzwanie, jakie dla każdego panującego światopoglądu zaczęła stwarzać współczesna nauka;
- politycznie, ze względu na pozór społecznego spokoju i narodowej jedności, który panował w europejskich państwach;

<sup>58</sup> M. Sharify-Funk, *op. cit.*, s. 66.

<sup>59</sup> K. Górac-Sosnowska, *Świat arabski wobec globalizacji. Uwarunkowania gospodarcze, kulturowe i społeczne*, Difin, Warszawa 2007, s. 84.

<sup>60</sup> J. Danecki, *op. cit.*, t. 2, s. 67.

<sup>61</sup> Ch. Kurzman, *Introduction: The Modernist Islamic Movement [w:] Modernist Islam. A Sourcebook*, ed. Ch. Kurzman, Oxford University Press, Oxford–New York 2002, s. 6–7.



– kulturalnie.

W tamtym okresie, w kontekście zadania przyjętego przez modernistów, a mianowicie „stworzenia wyważonej formy łączącej wartości muzułmańskie i europejskie prądy”<sup>62</sup>, zaczęto stawiać istotne pytania:

- Jaka jest tajemnica rozwoju Zachodu z jego niewiarą w porównaniu z zacofaniem Arabów i muzułmanów?
- Czy istnieje sposób, aby nie tracąc swojego dziedzictwa, mogli się oni stać częścią tego cywilizowanego świata?<sup>63</sup>

Modernizacja i reinterpretacja prawa muzułmańskiego stanowiła jeden z głównych elementów programu modernistów. Byli oni świadomi historyczno-społecznego kontekstu przepisów tworzonych w okresie rozwoju państwa muzułmańskiego. Wśród głównych cech modernistycznego środowiska można wymienić entuzjazm względem idei *iğtihādu* oraz możliwości interpretacyjnych Koranu i sunny, których znaczenie jest szczególnie akcentowane w przeciwieństwie do roli autorytatywnej tradycji narosłej przez 14 wieków. Zdaniem jednego z najbardziej radykalnych modernistów Sudańczyka Maḥmūda Muḥammada Ṭaḥy należałoby się ograniczyć do objawienia mekkańskiego, które w jego opinii stanowi sedno boskiego posłannictwa dla człowieka<sup>64</sup>, podczas gdy objawienie medyńskie i szariat tego okresu były ściśle uwarunkowane wydarzeniami historycznymi i realiami kulturowymi. Istotna jest sama zasada, którą można odnaleźć w Koranie, i próba wydobycia z niej moralnej wskazówki obowiązującej bez względu na kontekst społeczno-historyczny.

Muzułmański modernizm był kształtowany przez wiele powiązanych ze sobą czynników, które otwarły drogę do przeprowadzenia zmian o charakterze ideologicznym<sup>65</sup>. Stały się one możliwe dzięki usunięciu przeszkód natury instytucjonalnej, co zapewniło platformę i środki do rewolucji umysłowej. Również zmiana klimatu społecznego odegrała znaczącą rolę w procesie odrodzenia. Nastąpił schyłek rządów ortodoksów, na scenie

<sup>62</sup> M. Ğābir al-Anṣārī, *Ṭaḥawwulāt al-fikr wa as-sīyāsa fi aš-šarq al-‘arabī 1930-1970*, al-Kuwayt 1980, s. 9.

<sup>63</sup> ‘A. al-Qādir Baḥūš, *Ma‘ālim madrasat at-tağdīd al-ḥaḍārī*, [http://almuslimuuser.org/index.php?option=com\\_k2&view=item&id=693:ma3alem](http://almuslimuuser.org/index.php?option=com_k2&view=item&id=693:ma3alem) (1.12.2012).

<sup>64</sup> *Ibidem*, s. 313. Zob. też: A.A. an-Naim, *Mahmud Muhammad Taha and the Crisis in Islamic Law Reform. Implications for Interreligious Relations*, „Journal of Ecumenical Studies” 1988, t. 25, nr 1, s. 15. Artykuł dostępny na stronie <http://www.law.emory.edu/aannaim/pdfiles/dwnld16.pdf> (10.10.2011).

<sup>65</sup> M. Moaddel, *Islamic Modernism, Nationalism, and Fundamentalism*, University of Chicago Press, Chicago 2005, s. 29.

pojawiły się nowe klasy społeczne ze swoimi potrzebami, a pluralizm idei zdominował atmosferę intelektualną<sup>66</sup>, zwłaszcza w Egipcie.

Ruch ten nie stał w sprzeczności z nowoczesnością. Cechowało go świadome przyjęcie owych nowoczesnych wartości i stosowanie mużulmańskiego dyskursu, co stawiało go w opozycji do ruchu tradycjonalistów odrzucających współczesne idee. Późniejszy zaś ruch odrodzeniowy, noszący już znamiona fundamentalistyczne, trzymał się nadal „nowoczesnych zasad”, ale utracił zupełnie modernistyczny charakter.

Czołowe postacie nurtu modernistycznego za swój cel wyznaczyły sobie rozwiązanie intelektualnych problemów pojawiających się w kontekście religijnym. Wychodzili oni z założenia, że powodem zacofania świata arabskiego nie jest bynajmniej jego religia. Ich podejście do kontaktu z Zachodem było otwarte, aczkolwiek zaznaczali oni konieczność zachowania umiaru, krytykując przede wszystkim postawę ślepej imitacji. Jeden z ważniejszych prezentowanych przez nich postulatów to podkreślenie kompatybilności islamu z nowoczesnością. Posługiwali się oni instrumentami interpretacyjnymi powstałymi jeszcze w pierwszych wiekach islamu, takimi jak *iğtihād* rozumiany jako samodzielne interpretowanie przepisów prawnych. Był to powrót do tradycji sprzed ostatecznego uformowania się szkół religijno-prawnych w islamie, po którym świat mużulmański pogrążył się w erze *taqlīdu*, czyli naśladownictwa prowadzącego do stopniowego letargu, a postrzeganego przez modernistów jako „narzędzie instytucjonalnego autorytetu stworzone, by tłamsić poglądy stanowiące wyzwanie”<sup>67</sup>.

Ġamāl ad-Dīn al-Afgāni (1838–1897) był panislamistą „łączącym w sobie religijne i narodowe odczucia połączone z europejskim radykalizmem”<sup>68</sup>. Wilifrid Blunt opisywał go jako dzikiego człowieka geniusza. Z rozmaitych biografii i tekstów mu poświęconych przebija obraz świetnego oratora, biegle posługującego się językami obcymi, o porywczym temperamencie, zwłaszcza gdy atakowano podstawy wiary. W czasopiśmie „Al-‘Urwa al-wuṭqa” (Nierozzerwalna więź), redagowanym we współpracy z jego najwybitniejszym uczniem Muḥammadem ‘Abduhem, rysuje uproszczoną wizję rzeczywistości, ale – jak podkreśla Albert Hourani – taka miała być funkcja owego magazynu, pobudzającego do działania, a nie stanowiącego wykładnię teologiczną świata dookoła<sup>69</sup>.

---

<sup>66</sup> *Ibidem*.

<sup>67</sup> Ch. Kurzman, *Modernist Islam...*, s. 10.

<sup>68</sup> A. Hourani, *Arabic Thought in the Liberal Age 1798–1939*, Cambridge University Press, Cambridge 2011, s. 108.

<sup>69</sup> *Ibidem*, s. 110.

Proponowany przez niego projekt odnowy, mający na celu odrodzenie osobowości muzułmańskiej, opierał się między innymi na konieczności zwalczania kolonializmu, ale także miejscowego despotyzmu<sup>70</sup>. Istotnym elementem całości projektu okazał się nacisk na rolę świadomości, co zdaniem Aḥmada Amīna miało prowadzić do „otwarcia nowych horyzontów w zrozumieniu świata, wolności w poszukiwaniach etc.”<sup>71</sup>. Zdaniem Māğida al-Ġarbāwīego brak owej świadomości stał się powodem zacofania intelektualnego i uwstecznienia kulturowego<sup>72</sup>.

Na islam Al-Afġānī nie patrzył tylko z perspektywy religii, ale także jego szerokiego kontekstu cywilizacyjnego. Pozostawał pod wpływem dzieła François Guizota o historii cywilizacji europejskiej, dostrzegając w zjednoczeniu ummy szansę powrotu do wielkości cywilizacji muzułmańskiej. Dobitnie podkreślał zwłaszcza stagnację intelektualną muzułmanów, zwracając uwagę, że reformy proponowane przez zwolenników Zachodu były skupione przede wszystkim na umniejszaniu dziedzictwa rodzimej cywilizacji<sup>73</sup>. Zwracał uwagę na poniżenie, jakiemu podlegała jednostka przyjmująca uległą postawę wobec kolonialnej siły.

Słabość krajów muzułmańskich dostrzegał w upadku ich społeczeństw. Uważał, że na taki stan rzeczy nie ma wpływu żadna religia. Chrześcijaństwo umocniło swoją pozycję, bo stało się religią Cesarstwa Rzymskiego, a rozmaite rytuały w ramach Kościoła absorbowały niektóre pogańskie zwyczaje. Akcentował konieczność powrotu do fundamentalnych zasad islamu, którymi powinni się kierować wierni.

Prawdziwy islam przejawiał się dla Al-Afġānīego w trzech podstawowych zasadach. Pierwsza z nich dotyczyła wiary w transcendentalnego Boga, stwórcy wszechświata. Z tej perspektywy powstawała jego jedyna większa praca, *Ar-radd ‘alā ad-dahriyyīn* (Odpowiedź materialistom)<sup>74</sup>, skierowana przeciw tym, którzy tworzą ekwiwalent religii i tłumaczą zasady działania świata, nie zakładając istnienia Boga, czyli prądowi europejskiego racjonalizmu ze wszystkimi jego przejawami<sup>75</sup>.

Drugi z przejawów islamu to wiara w rozum, w który uderzają zarówno stagnacja, imitacja wyrażająca się w zasadzie *taqlīdu*, jak również idea materializmu zbliżająca się w swoim założeniu do panteizmu. Hourani wspomina

<sup>70</sup> M. al-Ġarbāwī, *Iškāliyyāt at-tağdīd*, Dār al-hādī, Bayrūt 2001, s. 114–118.

<sup>71</sup> *Ibidem*, s. 117.

<sup>72</sup> *Ibidem*.

<sup>73</sup> M. Moaddel, *op. cit.*, s. 87.

<sup>74</sup> Al-Afġānī zdecydowanie był zwolennikiem formy wykładu i dyskusji.

<sup>75</sup> A. Hourani, *op. cit.*, s. 125.

o nieprzychylności Al-Afġānīego względem Sayyida Aḥmada Ḥāna i promowanej przez niego zasady *najĉariyyi*<sup>76</sup>, która relatywizowała jego zdaniem Stworzyciela i jego stworzenie.

Trzecim bodźcem stanowiącym o istocie islamu był jego aktywny charakter, nakazujący jednostce czynienie woli bożej, a nie bierne funkcjonowanie, nie tylko z perspektywy życia przyszłego, ale także możliwości odniesienia korzyści w życiu doczesnym w zgodzie z wersem sury XIII: „Zaprawdę, Bóg nie zmienia tego, co jest w ludziach, dopóki oni sami nie zmienią tego, co jest w nich”<sup>77</sup>. Zwolennicy wspomnianego prądu doszli do wniosku, że upadek i słabość Arabów i muzułmanów biorą się z ich odejścia od prawdziwych nauk islamu oraz zapatrzenia w cywilizację Zachodu.

Postulowany przez większość ruchów odnowy *iġtihād*, przez wieki oznaczający techniczny termin odnoszący się do odpowiednio przygotowanych uczonych, którzy wydawali wyroki w sprawach niemających uregulowania w świętych tekstach, teraz poszerzony został o trzy dodatkowe funkcje<sup>78</sup>. Pierwsza zawierała się w możliwości przekraczania interpretacji poszczególnych szkół prawa i nieograniczania się do jednej. Drugą zasadą, którą moderniści wcielali w czyn w odniesieniu do *iġtihādu*, było omijanie szkół prawa i sięganie bezpośrednio do świętych tekstów, co ortodoksi postrzegali jako niedopuszczalne. Główną koncepcją założoną przez modernistów było pogodzenie świętych tekstów z ludzkim rozumem zgodnie z zasadą, na którą zwraca uwagę Muḥammad ‘Abd al-Qādir Mawlawī: „Islam jest religią kompatybilną z rozumem; to oznacza, że żadna z jego zasad nie przeczy rozumowi”<sup>79</sup>.

Słabością nurtu modernistycznego miało się okazać nadmierne skupienie na teorii. Jego najbardziej widocznym rezultatem stało się zignorowanie praktycznych przemian o charakterze społecznym i instytucjonalnym. Muzułmańscy myśliciele modernistyczni bywają także posądzeni o nadmierne intelektualny charakter swoich prac i prezentowanych w nich idei oraz interpretacji.

Intelektualne tendencje modernistyczne, wyrosłe na naukach takich postaci jak Al-Afġānī czy ‘Abduh, ukazują islam jako podstawę życia publicznego. To, co wywołuje krytykę, to transgresyjny charakter, interpretujący religię w kontekstach dialogu i otwartości względem niektórych

<sup>76</sup> *Ibidem*, s. 124.

<sup>77</sup> Koran w tłumaczeniu J. Bielawskiego, s. 13:11.

<sup>78</sup> Ch. Kurzman, *Modernist Islam...*, s. 9.

<sup>79</sup> *Ibidem*.

idei zachodnich. Prąd ten bywa postrzegany jako usilna próba nadinterpretacji muzułmańskiej tradycji w kontekście ostatecznie obcych tendencji, chociaż w tej postawie dalej idzie grupa będąca, zdaniem Williama Sheparda, podtypem modernistów – neomoderniści reprezentowani przez takie postacie jak Faḍl ar-Raḥman. Asymilują oni zachodnie idee przez „wynajdowanie” ich muzułmańskiej proveniencji, czego najlepszym przykładem może być wprowadzanie do języka i muzułmańskiej myśli politycznej takich pojęć jak republika, demokracja czy parlament<sup>80</sup>. Ciekawa wydaje się tutaj obserwacja Alberta Houraniego dotycząca pojmowania przez Muḥammada ‘Abduha islamu, który jawi się jako „droga środka między religią w pełni spójną z ludzkim intelektem a nowoczesną nauką, zachowująca jednak element transcendencji”. Hourani śledzi niebezpieczny tor tego procesu, w którym idee *stricte* muzułmańskie stają się symbolem utylitaryzmu (*maṣlaḥa*), odpowiednikiem europejskiego modelu demokracji (*ṣūrā*) lub opinii publicznej (*iḡmā’*)<sup>81</sup>. Jego zdaniem ‘Abduh, nie mając takowych intencji, otwierał drogę dla rozmaitych innowacji współczesnego świata.

Szczególnie ostrą krytykę wysuwają pod adresem współczesnych modernistów zwolennicy prądu zwanego tradycjonalistycznym. Ruch ten w opinii Sheparda akcentuje znaczenie lokalnych tradycji i rytuałów, częstokroć uważanych za niezgodne z ortodoksją islamu. Nurt ten przyjmuje także ambiwalentną postawę w stosunku do kontaktu z zachodnimi ideami, chociaż w jego ramach da się wyróżnić także postawy reakcjonistyczne atakujące reformy na kształt zachodni<sup>82</sup>. Współcześnie za jednego z głównych przedstawicieli tego ruchu uważany jest Sayyid Ḥussayn Naṣr. Objaśnia on filozofię tego, co w pracy *Islam in the Modern World* nazywa tradycyjnym islamem, za pomocą metafory drzewa. Zgodnie z nią korzenie ruchu, a są nimi Koran oraz sunna, umiejscowione są w boskim źródle, zaś listowie stanowią kilkunastowieczną tradycję, która wokół tego źródła się zrodziła<sup>83</sup>. Wyraża on pogląd, że muzułmański modernizm wyrastał z sekularyzujących i humanistycznych idei europejskiego renesansu, stanowiąc przez to konfrontację tradycji z nowoczesnością, którą starano się wtłoczyć w muzułmańskie ramy. Modernizm jawi się więc dla zwolenników innych prądów jako antytradycyjny z natury.

<sup>80</sup> W. Shepard, *op. cit.*, s. 312.

<sup>81</sup> A. Hourani, *op. cit.*, s. 144.

<sup>82</sup> W. Shepard, *op. cit.*, s. 318.

<sup>83</sup> S.H. Naṣr, *Islam in the Modern World*, HarperOne, New York 2010, s. 9.

## 1.4.2. NURT FUNDAMENTALISTYCZNY

Muḥammad Rašīd Riḍā (1865–1935), wybitny uczeń i biograf ‘Abduha, miał wzbudzić ponownie tradycyjne, salafickie elementy w ramach ruchu reformatorskiego. Uwidoczniło się to zwłaszcza w 1925 roku<sup>84</sup> i odmieniło progresywny charakter przesłania jego mentora<sup>85</sup>. Wystarczy wspomnieć, że stał on za ponownym zainteresowaniem postacią i dziełami XIII-wiecznego myśliciela Ibn Taymiyyi, za którym miał przejawiać podejrzliwość wobec ruchów mistycznych w islamie, co w konsekwencji wpłynęło na jego zbliżenie do idei wahhabizmu. Dziełem mającym na niego największy wpływ było wspomniane już *Iḥyā’ ‘ulūm ad-dīn* Al-Ġazālego. Fascynowało go w tej pracy poczucie równowagi między posłuszeństwem względem praw i obowiązków a wewnętrznym, duchowym oddaniem. Riḍā analizował również główne zagadnienie tego okresu, a mianowicie: co powodowało zacofanie świata muzułmańskiego w prawie każdym aspekcie życia? Podobnie jak inni przed nim ratunek widział w rzeczywistym oddaniu się religii, która jeśli będzie właściwie pojmowana i faktycznie wcielana w życie, przyniesie jednostce sukces i powodzenie zarówno w życiu doczesnym, jak i po śmierci<sup>86</sup>. Jego postać i idee stanowią pomost między dwoma głównymi tendencjami w ramach muzułmańskiego dyskursu: omawianym wcześniej modernizmem i fundamentalizmem.

W 1930 roku Riḍā poprowadził wykład poświęcony konieczności odnowy i postaci odnowiciela<sup>87</sup>. Odmalował w nim obraz chaosu, bezładu, utraty zasad moralnych, przejawiający się w swawoli młodych i emancypacji kobiet, którym mówi się, że przypisana im tradycyjna rola jest jednocześnie ich więzieniem. Rolę odnowicieli społeczeństwa przypisują sobie, jego zdaniem, ludzie dążący do zdestabilizowania zastanego porządku. To właśnie owo modernizowanie społecznej myśli muzułmańskiej miało doprowadzić do powolnego upadku sułtanatu otomańskiego.

Odnowy, według niego, potrzebowała przede wszystkim idea dobra i interesu narodowego, inaczej bowiem nie jest możliwe utworzenie respektowanej w świecie społeczności muzułmańskiej. Odnowa miałaby zawierać w sobie zarówno elementy stare, których jako tradycyjnych wyrugować

<sup>84</sup> Po publikacji książki ‘Alego ‘Abd ar-Rāziqā. Zob. N.H. Abu Zayd, *Reformation of Islamic Thought*, Amsterdam University Press, Amsterdam 2006, s. 46.

<sup>85</sup> *Ibidem*.

<sup>86</sup> A. Hourani, *op. cit.*, s. 226.

<sup>87</sup> M.R. Riḍā, *Renewal, Renewing, and Renewers* [w:] *Modernist Islam 1840–1940...*, s. 77–102.

nie można, jak i nowe, będące ukłonem w stronę nowych czasów. Odwołanie do tradycji stanowi ważny element całego wykładu, Riḍā stawia sobie za cel zwrócenie uwagi na to, że nie przeszkadza ona w żaden sposób w modernizacji. Słowem kluczem wypowiedzi jest imitacja, której powinno się wystrzegać. Dowód upadku w tym kontekście stanowi dla Riḍy państwo otomańskie, niegdyś potężny sułtanat, obecnie jedynie mizerny kraj.

Genezę ruchu fundamentalistycznego można prześledzić w modernistycznym nurcie dziewiętnastowiecznym i ruchu salafickim<sup>88</sup>. Danecki wspomina również postać Muḥammada Rašīda Riḍy i jego propozycję reformy polegającej na oczyszczeniu islamu z nowinek stanowiących herezję<sup>89</sup>. Jest to oczywiste nawiązanie do Ibn Taymiyyi, aczkolwiek u Riḍy pojawia się nacisk na element rozumowy, dopuszczenie *iğtihādu*, co oddawałoby podejście prezentowane przez jego nauczyciela ‘Abduha, w myśl którego prawdziwym muzułmaninem jest ten, kto używa rozumu.

Nurty rozwijające się na gruncie idei Riḍy zwane są *neosalafiyya*. Ich popularność uwarunkowana była takimi czynnikami, jak krytyka zachodniej dominacji i zetknięcie z obcymi ideologiami. Na uwadze trzeba też mieć włączenie świata arabskiego do światowej gospodarki i wiążące się z tym ryzyko finansowe oraz występowanie mocno zarysowanych socjoekonomicznych nierówności w społeczeństwie<sup>90</sup>. Przykładem organizacji tak działającej jest powstałe w latach dwudziestych ubiegłego wieku Bractwo Muzułmańskie (Al-Iḥwān Al-Muslimūn). Jego przywódca Ḥasan al-Bannā pozostawał pod znacznym wpływem idei Riḍy.

Leonard Binder dopatruje się początków ruchu fundamentalistycznego w łonie islamu w „romantycznym ujęciu przeszłości”<sup>91</sup>. Przytacza opinię Gibba, zdaniem którego zwolennicy ujęcia fundamentalistycznego doskonale wiedzą, czego bronią, podczas gdy taka idea wśród romantyków jest nieuchwytna<sup>92</sup>. Janusz Danecki wskazuje natomiast na wpływ klasycznego islamu, z którego ruch fundamentalistyczny czerpie brak rozróżnienia na sprawy świeckie i duchowe<sup>93</sup>. Pojawienie się ruchów fundamentalistycznych stanowi reakcję na otaczającą ludzi rzeczywistość i „wyzwanie w obliczu naszych czasów”, ale wiąże się również z poczuciem zagrożenia własnej identyfikacji, któremu

<sup>88</sup> Za inicjatora uważa się Tāqīego ad-Dīna ibn Taymiyyę (1236–1328).

<sup>89</sup> J. Danecki, *op.cit.*, t. 2, s. 120.

<sup>90</sup> M. Moaddel, *op. cit.*, s. 27.

<sup>91</sup> L. Binder, *Religion and Politics in Pakistan*, University of California Press, Berkeley–Los Angeles 1961, s. 70.

<sup>92</sup> *Ibidem*.

<sup>93</sup> J. Danecki, *op. cit.*, t. 2, s. 119.



mają zapobiec ideały religijne<sup>94</sup>. Fundamentalisci występują przeciw „kulturze współczesności”, ale nie przeciw jej „instytucjonalnym przejawom”<sup>95</sup>. Fundamentalizm bywa więc postrzegany jako produkt, a nie odpowiedź na modernizację świata muzułmańskiego<sup>96</sup>. Trafnie oddaje tę myśl stwierdzenie, że celem powinno się stać raczej powtórne zislamizowanie nowoczesności niż zmodernizowanie islamu<sup>97</sup>. W opinii Bassama Tibiego fundamentalizm jest bardziej przejawem ideologii politycznej niż renesansem religijności<sup>98</sup>. To sporne stwierdzenie, ponieważ w licznych pracach utożsamianych ze stanowiskiem fundamentalistycznym można znaleźć wiele odwołań do konieczności odrodzenia myśli religijnej, charakteru i sposobu wyznawania wiary, aczkolwiek już projekt państwa muzułmańskiego bywa odbierany przez krytyków jako chęć stworzenia inkubatora dla społeczności wiernych.

Nurt fundamentalistyczny w islamie nie stanowi jednorodnego monolitu, ale prezentuje szeroką gamę stanowisk od radykalnych treści tworzonych przez takich teoretyków jak wspomniany już Quṭb, uprawomocniający przemoc w walce o zasady muzułmańskie, poprzez ugrupowania o bardziej umiarkowanym charakterze. Wśród wspólnych cech łączących różne nurty fundamentalistyczne można wyróżnić: „nacisk na ideę dumy z własnej przeszłości, upolitycznienia religii i antyeuropejskość, nastawienie przeciwko cywilizacji zachodniej”<sup>99</sup>. Binder wskazuje na logikę fundamentalistycznego argumentu, opisując dwa zasadnicze czynniki:

- ogólne założenie, że islam jest wszechobecny i jest religią naturalną w rozumieniu, że „prawa boskie rządzą całą naturą”;
- oparcie na Koranie i sunnie.

Uderza go fakt próby pogodzenia dwóch stanowisk: modernistycznego, zawierającego się w zasadzie konsensusu uczonych w prawie *iğmy*, oraz tradycjonalistycznego, reprezentowanego przez alimów<sup>100</sup>. W ramach zasady *iğmy* modernisci traktowali kanoniczne teksty raczej jako stwierdzenie ogólnych zasad, sami zaś skupiali się na nieobjawionym systemie prawnym<sup>101</sup>. Binder ukazuje również różnice doktrynalne między fundamentalizmem

<sup>94</sup> A. Mrozek-Dumanowska, *op. cit.*, s. 21.

<sup>95</sup> B. Tibi, *Fundamentalizm religijny*, tłum. J. Danecki, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1997, s. 35.

<sup>96</sup> Zob. G. Davie, *op. cit.*, s. 261.

<sup>97</sup> N. Lahoud, *op. cit.*, s. 17.

<sup>98</sup> B. Tibi, *op. cit.*, s. 24.

<sup>99</sup> J. Danecki, *op. cit.*, t. 2, s. 123.

<sup>100</sup> L. Binder, *op. cit.*, s. 71.

<sup>101</sup> *Ibidem*.



a tradycjonalizmem, objawiające się przede wszystkim w odrzuceniu *taqlīdu*, co stanowi negację historycznej kontynuacji ummy. Tradycjoniści będą częstokroć postrzegali fundamentalizm jako zubożoną wersję tradycyjnego, ortodoksyjnego islamu<sup>102</sup>.

Organizacja Braci Muzułmanów została zdelegalizowana przez władze egipskie w 1954 roku, co w opinii Lahoud doprowadziło do zaniku *salafiyi* jako ruchu reformistycznego, ale nie oznaczało, że jej zasady nie powróciły w innych odmianach islamistycznych lub apologetycznych<sup>103</sup>. W tym okresie retoryka stosowana przez Bractwo znacznie się zaostrzyła, a to za sprawą jednego z jej najwybitniejszych ideologów Sayyida Quṭba. Jego egzekucja miała ukazać bardziej dobitnie „rozłam między triumfującym wówczas nacjonalizmem, którego uosobieniem w świecie arabskim w jego wersji socjalistycznej stał się Naser, a fundamentalizmem”<sup>104</sup>.

Panujący ówczesnie nacjonalizm, zdaniem Gillesa Kepela, był skazany na porażkę, ponieważ dzielił świat muzułmański na społeczności oparte na języku, do którego przenoszono europejskie idee oświeceniowe wolności i równości, służące w dużej mierze do zwalczania kolonizatorów. Język ten został niejako odzyskany przez postaci takie jak Quṭb, który opisywał nim wartości islamu stanowiącego fundament tożsamości w takich sferach, jak kultura, społeczeństwo czy polityka<sup>105</sup>. Jednym ze sposobów ataku na ów nacjonalizm było więc podjęcie próby przejęcia środków stosowanych przez władzę i zrekonstruowania go na potrzeby nowej ideologii. Sayyid Quṭb i Abū al-A'lā al-Mawdūdī „dzięki swoim pismom uczynili z języka narodowego środek wyrażania własnych wartości, opartych już nie na pojęciu narodu, lecz nawiązujących do tradycyjnych kategorii islamu, który stał się głównym wręcz jedynym kryterium tożsamości kulturowej, społecznej i politycznej”<sup>106</sup>. Przyjmując prosty styl komunikacji językowej, Quṭb odcinał się od tradycji pisarstwa alimów, coraz bardziej obcego dla młodego pokolenia, czyniąc jednocześnie język „narzędziem politycznego kaznodziejstwa”<sup>107</sup>.

„Fundamentaliści zaczęli toczyć batalię na polu szeroko pojętej kultury, dopiero później zajęli się kwestiami społecznymi i kulturowymi”<sup>108</sup>.

<sup>102</sup> S.H. Nasr, *Islam...*, s. 2.

<sup>103</sup> N. Lahoud, *op. cit.*, s. 17.

<sup>104</sup> G. Kepel, *Święta wojna. Ekspansja i upadek fundamentalizmu muzułmańskiego*, tłum. K. Pachniak, Dialog, Warszawa 2003, s. 29.

<sup>105</sup> *Ibidem*, s. 31.

<sup>106</sup> G. Kepel, *op. cit.*, s. 31.

<sup>107</sup> *Ibidem*, s. 32.

<sup>108</sup> *Ibidem*, s. 30.

Elementami kultury wymagającymi odniesienia były kwestie czasu i historii, które od momentu uzyskania niepodległości nie reprezentowały – ich zdaniem – żadnej wartości. W odmowie prawa do konstruowania historii przez nacjonalistów Kepeł dostrzega prawdziwy przewrót kulturowy<sup>109</sup>.

Nacjonalizm miał stanowić nowy, bezbożny system, oparty całkowicie na ludzkich wartościach. Quṭb, krytykując tę tendencję, ukuł swoją najbardziej znaną doktrynę *ḡāhiliyyi*, którą odniósł do współczesnego społeczeństwa muźułmańskiego, znajdującego się duchowo w analogicznej sytuacji do społeczeństwa sprzed zwiastowania przesłania islamu<sup>110</sup>. *ḡāhiliyya* może być rozumiana jako ustrój usankcjonowany kryteriami stworzonymi przez człowieka lub system wartości i obyczajów skupiony wokół człowieka. W *Ma‘ālim fi aṭ-ṭariq* (Drogowskazy) Quṭb pisze: „bo wszystko, co nas otacza, to *ḡāhiliyya*; wyobrażenia i przekonania, manieri i zasady, kultura, sztuka, literatura, prawo i przepisy, włączając w to dużą część tego, co uznajemy za kulturę islamską”<sup>111</sup>. Ze względu na śmierć Quṭba koncepcja *ḡāhiliyyi* nie została w pełni uściślona przez niego samego, co miało w konsekwencji doprowadzić do chaosu i szkody w samym ruchu fundamentalistycznym<sup>112</sup>.

Teoria współczesnej *ḡāhiliyyi* opisującej nowoczesność jako „nowe barbarzyństwo” rozwijana była od 1939 roku przez wybitnego myśliciela pakistańskiego Abū al-A‘lā al-Mawdūdīego, który jako pierwszy potępił nowoczesność, zwracając uwagę na jej niezgodność z duchem islamu<sup>113</sup>. Uważał, że niesie ona ze sobą rozmaite zagrożenia, a kompromis między islamem a nowoczesnością nie jest możliwy. Rozwiązanie takiego stanu rzeczy widział w idei państwa muźułmańskiego. W książce *The Process of Islamic Revolution* (Proces muźułmańskiej rewolucji) wymienia kilka podstawowych wartości i zasad, jakimi powinni się kierować członkowie gminy muźułmańskiej:

- „nadrzędną władzą jest władza Boga, którego wolę wyraża prawo muźułmańskie”<sup>114</sup>;
- przyswojenie wartości muźułmańskich i przestrzeganie zasad prawa muźułmańskiego;
- nacisk na edukację.

Myśl tę kontynuował Abū al-Ḥasan ‘Alī Nadwī w pracy *What Did the World Lose Due to the Decline of Islam*, która miała stanowić inspirację dla Quṭba.

<sup>109</sup> *Ibidem*, s. 31.

<sup>110</sup> *Ibidem*.

<sup>111</sup> *Ibidem*, s. 41.

<sup>112</sup> *Ibidem*, s. 32.

<sup>113</sup> E. Sivan, *Radykalny islam*, tłum. A. Kosior, Libron, Kraków 2005, s. 39.

<sup>114</sup> J. Zdanowski, *op. cit.*, s. 159.

Rozwija on to pojęcie w swojej egzegezie koranicznej zatytułowanej *Fī zilāl al-Qur’ān* (W cieniu Koranu):

*Ĝāhiliyya* (barbarzyństwo) oznacza dominację (*hākimiyya*) człowieka nad człowiekiem lub raczej służalczość wobec człowieka, a nie Allaha. Oznacza odrzucenie Boga i schlebianie śmiertelnikom. W tym sensie *ĝāhiliyya* jest nie tylko konkretnym okresem historycznym (odnoszącym się do ery poprzedzającej pojawienie się islamu), lecz stanem rzeczy. [...] Człowiek stoi na rozdrożu, a wybór jest taki: islam lub *ĝāhiliyya*. Współczesna *ĝāhiliyya* w uprzemysłowionych społeczeństwach Europy i Ameryki jest zasadniczo podobna do dawnej *ĝāhiliyyi* w pogańskiej i koczowniczej Arabii. Bo w obu systemach człowiek podporządkowany jest władzy człowieka, a nie Allaha<sup>115</sup>.

Ruchy odnowy, określane mianem islamistycznych, kładą nacisk na intensyfikację szeroko rozumianej działalności społecznej. Zaczęły one zastępować państwa bliskowschodnie, wycofujące się z polityki dotacji i refundacji. Taki sposób rządzenia wymagał od obywatela akceptacji i współpracy z państwem. Przykładem społecznych niepokojów po zmianie polityki socjalnej są „powstania chlebowe bądź paliwowe” z lat osiemdziesiątych poprzedniego wieku, w trakcie których obywatele burzyli się przeciw odbieraniu przywilejów i dotacji do rozmaitych produktów<sup>116</sup>. Popularność Bractwa Muzułmańskiego stanowi odzwierciedlenie takiego stanu rzeczy. Wspomniane działania prowadzą jednocześnie do intensyfikacji działań obywatelskich, ucząc jednostki odpowiedzialności za siebie i wspólnotę.

Dowodem na aktywność społeczną jest niesłabnąca popularność Hezbollahu. W swoim ideologicznym programie akcentuje wsparcie dla wspólnoty, przejawiające się chociażby w budowie placówek użyteczności publicznej czy rozwoju edukacji. Inny zabieg to próba zunifikowania podejścia do grup społecznych i zmiana tkanki społecznej przez złagodzenie nierówności socjalnej.

Analizując wpływy grup o tendencjach reformistycznych, można wyznaczyć grupy docelowe, wspierające tego typu nurty. Wśród najliczniej reprezentowanych Ira Lapidus wymienia *bazaaris*, czyli pracujących w tradycyjnych sektorach gospodarki, oraz *maktabis*, a więc nauczycieli, studentów, młodych wykształconych, ale bezrobotnych i pozbawionych perspektyw na przyszłość<sup>117</sup>.

<sup>115</sup> E. Sivan, *op. cit.*, s. 40.

<sup>116</sup> A. Mrozek-Dumanowska, *op. cit.*, s. 85.

<sup>117</sup> I. Lapidus, *op. cit.*, s. 446.

W kontekście zaangażowania w ruchy odnowy, także w literaturze, ważnym czynnikiem, ale i grupą docelową, byli emigranci przybywający zarówno do krajów naftowych, jak i na Zachód, gdzie niektóre jednostki i grupy tworzą ciekawy ferment intelektualny, będący częstokroć wyzwaniem dla Wschodu. Murad Hofmann zaznacza, że sam rynek wydawniczy pokazuje zaangażowanie przedstawicieli diaspory muzułmańskiej w rozwój intelektualny myśli islamu<sup>118</sup>. Ruch odnowy w przypadku emigrantów może się łączyć z poszukiwaniem tożsamości w islamie, stąd zjawisko migracji bywa postrzegane jako nowa świadoma tożsamość, stworzona w ramach uniwersalnego przesłania islamu.

Inną grupę stanowili ludzie migrujący ze wsi do miast. Przybywający do miast i metropolii arabskich zachęteni byli naciskiem, jaki położono na tradycyjne zasady islamu, w przeciwieństwie do tendencji zmierzających do antycypowania idei zachodnich. Migracja ta również miała swój wpływ na stworzenie przychylnego klimatu dla idei odnowy islamu, wiązało się to przede wszystkim z nieprzystosowaniem miast do przyjęcia takiej liczby ludności i rosnącą grupą osób przeżywających rozczarowanie brakiem perspektyw.

Muḥammad Rummān opisuje podział ruchów o charakterze „fundamentalistycznym” na dwa kierunki: pierwszy, popularny wśród ogółu społeczeństwa i skupiający się na wzmocnieniu roli szariatu, niepodejmujący kwestii odnowy oraz drugi, o dotychczas ograniczonym zasięgu, ale coraz szybciej zdobywający szerokie grono zwolenników, podnoszący konieczność odrodzenia i współgrania islamu z rzeczywistością, w której funkcjonują jego wyznawcy. W literaturze przedmiotu od kilku lat szeroko opisywany jest umiarkowany prąd w ramach myśli fundamentalistycznej, postrzegany jako nurt środka. Terminu *islāmiyyūn ḡudud* (nowi islamiści) pierwszy raz na ich określenie używa Raymond Baker w wydanej w 2003 roku książce *Islam without Fear*<sup>119</sup>. W latach osiemdziesiątych pojawił się Manifest Nowych Islamistów, jasno rysujący to, kim są i jakie mają cele. Opublikowany został w 1991 roku przez jedną z czołowych postaci ruchu Aḥmada Kamāla Abū al-Maḡda, prawnika i byłego ministra w egipskim resorcie informa-

<sup>118</sup> M. Hofmann, *On the Role of Muslim Intellectuals*, „The American Journal of Islamic Social Sciences” 1997, t. 14, nr 3, s. 72–73, [http://i-epistemology.net/attachments/494\\_V14N3%20FALL%201997%20-%20Hofmann%20-%20On%20the%20Role%20of%20Muslim%20Intellectuals.pdf](http://i-epistemology.net/attachments/494_V14N3%20FALL%201997%20-%20Hofmann%20-%20On%20the%20Role%20of%20Muslim%20Intellectuals.pdf) (10.02.2012).

<sup>119</sup> M. Rummān, *Al-islāmiyyūn al-ḡudud wa malāmiḥ ru'ya fikriyya ḡadīda*, Al-ḡad, Jordania, 4/8/2005. Zob. W. Baker, *Islam without Fear. Egypt and the New Islamists*, Harvard University Press, Cambridge, MA 2006.

cji<sup>120</sup>. Odważnie odcięli się oni od integrystów muzułmańskich promujących ideę radykalizmu, podkreślając swój centrystyczny charakter, którego odzwierciedleniem jest nazwa *wasatīyya*.

Ruch ten za cel wyznacza sobie: wyzwolenie z ograniczonych komentarzy i fatw do sunny i prawa, powrót do roli rozumu (akcentując w tym kontekście pojęcie *iğtihādu*) i uwolnienie się od tradycji/dziedzictwa muzułmańskiego. Akceptują możliwość uzasadnionych i pełnoprawnych interpretacji Koranu i jej zapisów, co należy odnieść do jednego z generalnych postulatów fundamentalistów, wyrażającego się w uznaniu nadrzędnej roli Koranu, stanowiącego podstawę wiary, oraz sunny potrzebnej do praktycznej realizacji przesłania zawartego w świętej księdze islamu.

Budując koncyliacyjną postawę, zwolennicy tego nurtu starają się nie postrzegać świata niemuzułmańskiego przez pryzmat tradycyjnego podziału na *dār al-ḥarb* (dom wojny) i *dār al-islām* (dom islamu). Wielu prominentnych przedstawicieli tego ruchu propaguje wartości pluralizmu, nawołując do poszanowania dla mniejszości nie tylko reprezentujących inne religie, ale także inne wyznania i szkoły wewnątrz samego islamu. Ten stan rzeczy oddaje próba stworzenia kontinuum w postaci zjednoczonego *dār al-aḥad* (dom jedności)<sup>121</sup>. Jedną z myśli przewodnich kształtujących ową postawę ma być powiedzenie samego Proroka<sup>122</sup>: *Fī iḥtilāf rahmat ummatī* (في اختلاف رحمة أمتي).

Wśród ważniejszych założeń ruchu jest próba wytworzenia „balansu i priorytetów między muzułmaninem a warunkami czasów, w których przyszło mu żyć”. Ich projekt to próba stworzenia otwartego społeczeństwa muzułmańskiego, w przeciwieństwie do islamu politycznego, w obu jego głównych odsłonach – radykalnej oraz pokojowej. Nowi islamiści kładą szczególny nacisk na przemiany kulturowe i społeczne, mające przynieść generalną odnowę<sup>123</sup>.

Do głównych osobowości prądu nowych islamistów zalicza się między innymi: Muḥammada al-Ġazālego, historyka i ekonomistę Tāriqa al-Biṣrī, prawnika Salīma al-‘Awā czy dziennikarza Fahmiego Huwaydī<sup>124</sup>. Nabīl ‘Abd al-Fatāḥ nazywa tę grupę *islāmiyyūn mustaqillūn* (niezależni islamiści), aczkolwiek nie zalicza do niej Al-Ġazāliego ani Al-Qaraḍāwiego<sup>125</sup>. Zdaniem Tammāma są oni niezależni w ramach całego ruchu fundamentalistycz-

<sup>120</sup> A. Mrozek-Dumanowska, *op. cit.*, s. 78.

<sup>121</sup> M. Sharify-Funk, *op. cit.*, s. 64.

<sup>122</sup> „W niezgodności opinii jest błogosławieństwo mojej gminy”.

<sup>123</sup> Ḥ. Tammām, *Al-islāmiyyūn al-ḡudud wa at-taḡdid...*

<sup>124</sup> *Ibidem*.

<sup>125</sup> *Ibidem*.

nego, wspomina także o środowisku magazynu „Al-Muslim al-Mu‘āṣir” (Współczesny muzułmanin; założonego w 1974 r.). Przywołuje on też kilka postaci, które Raymond Baker pomija, a które zdaniem Tammāma są istotną częścią intelektualnego trzonu nowych islamistów, chociażby wspomniany już Muḥammad ‘Imāra, Sayyid Dasuqī czy ‘Abd al-Wahhāb al-Masīrī, autor niezwykle popularnego opracowania współczesnego przesłania islamistycznego *Ma‘ālim al-ḥiṭāb al-islāmī al-ḡadīd* (Charakterystyka przesłania nowego islamizmu), a postulującego między innymi odrzucenie centralnej pozycji Zachodu, chociaż nie względem możliwości wykorzystania dorobku nowoczesności tej cywilizacji.

Świadomi ograniczeń ruchów intelektualnych w ramach islamu nowi islamiści wykazują wzmożoną aktywność celem pozyskania zainteresowania i wsparcia „ulicy”. Przykładem może tu być działalność wspomnianego już znanego prawnika muzułmańskiego Yūsufa al-Qaradāwīego, uważanego za jednego z głównych przedstawicieli technoislam, wykorzystującego media masowe, aby pozyskiwać więcej zwolenników i zainteresowanych<sup>126</sup>. Podejmuje on tematykę interesującą szeroką gamę odbiorców, zwracając uwagę na częstokroć nieprzystające do XXI wieku problemy, które powodują, że świat muzułmański wydaje się anachroniczny i mało twórczy: „Zachód tworzy komputer, a my spieramy się, jak powinien się nazywać po arabsku”<sup>127</sup>.

## 1.5. DYSKURS ODNOWY MYŚLI POLITYCZNEJ ISLAMU I ROLA PUBLIKACJI RELIGIJNYCH W DYSKUSJI

W świecie islamu od lat można obserwować wzrost zainteresowania publikacjami dotyczącymi projektu odnowy religijnej, która ma na celu stworzenie niezależnego muzułmańskiego społeczeństwa, w pełni świadomego własnej religii i kompatybilności jej przesłania do wszystkich warunków życia. Obraz islamu, jaki wyłania się z tej literatury, ukazuje go jako religię aktywną, a konsekwencją odnowy duchowej może być późniejsza odnowa polityczna świata muzułmańskiego<sup>128</sup>. Dzięki tej literaturze czytelnik ma możliwość zapoznania się z alternatywnymi tendencjami, jakie prezentują autorzy należący do poszczególnych prądów.

<sup>126</sup> A. Mrozek-Dumanowska, *op. cit.*, s. 81.

<sup>127</sup> R. Baker, *op. cit.*, s. 212.

<sup>128</sup> Akcentowana już przez Šaḥrūra.

W literaturze powtarzają się tematy takie jak konieczność odnowy indywidualnej religijności, myśli religijnej, edukacji czy stosunku do wyzwań współczesności. Nowa rola muzułmanina ma polegać na budowaniu cywilizacji w zgodzie z boskim objawieniem. Tytuły tych prac znakomicie oddają charakter i powagę diskutowanego zagadnienia. Przykładem jest książka wybitnego myśliciela Muḥammada Iqbāla *Reconstruction of Religious Thought in Islam* (Rekonstrukcja myśli religijnej w islamie). Autorzy publikacji tego typu często skupiają się na podkreśleniu konieczności odnowy myśli religijnej, przywrócenia intelektualnego ducha religii celem wykształcania dojrzałego wyznawcy. Istotą tych przemyśleń jest umocnienie roli religii i świadomości współczesnego wyznawcy. Zarówno świadomość schyłku, w jakim znalazła się niegdyś kwitnąca cywilizacja muzułmańska, jak również poczucie wyzwania i ucisku, jakim niegdyś była obecność kolonialna na Wschodzie, to elementy, które nadały charakter literaturze odnowy już w XVIII wieku.

Sama idea rozliczenia z kolonializmem i jego wpływ na kształtowanie sytuacji krajów arabskich okazują się niezwykle interesujące. Problem stanowi rola kolonizacji w utrwalaniu regresu muzułmańskich społeczeństw, mimo iż część myślicieli uznaje, że nadszedł czas zamknięcia tego okresu. ‘Abd al-Qādir Baḥūš zadaje istotne pytanie: czy po zakończeniu epoki kolonialnej dalej można się koncentrować na „Innym” także w kontekście własnych problemów i słabości?<sup>129</sup> Literatura odnowy często bowiem zajmowała się mechanizmem poniżenia Wschodu przez zachodnie mocarstwa i nadawania mu gorszej pozycji.

Podobne pytania pojawiają się w związku z charakterem literatury odnowy, która ukazuje obraz islamu i jego wyznawców znajdujących się pod ciągłą opresją rozmaitych wrogów. Najważniejszym celem tej literatury stała się chęć przeżycia i konieczność walki z wrogiem oraz przeciwnościami. Główny jej temat stanowi kondycja muzułmanina w obliczu wyzwań, także w odniesieniu do partykularyzmu religijnego<sup>130</sup>. Szczególny nacisk kładzie się w niej na ideę islamizacji jako alternatywy dla procesów westernizacji, rozumianej jako projekt restrukturyzacji społeczeństwa muzułmańskiego<sup>131</sup>. Zwłaszcza program islamizacji wiedzy cieszy się niesłabnącą popularnością, podkreśla się w nim konieczność czerpania zasad z podłoża socjokulturowego<sup>132</sup>.

<sup>129</sup> ‘A. al-Qādir Baḥūš, *op. cit.*

<sup>130</sup> Y. Y. Haddad, *The Revivalist Literature on Revival: an Introduction [w:] The Contemporary Islamic Revival. A Critical Survey and Bibliography*, eds. Y. Y. Haddad, J. O. Voll, J. L. Esposito, Greenwood Press, New York 1991, s. 4.

<sup>131</sup> *Ibidem*, s. 11.

<sup>132</sup> *Ibidem*.



Nurt odnowy cywilizacyjnej za centralny punkt swoich badań obiera istotę kryzysu, a nie jego objawy. Jego założeniem było uznanie islamu za całkowity projekt cywilizacyjny. Początki tego nurtu sięgają Ibn Ǧaldūna, który ukuł pierwsze teorie w filozofii cywilizacji. Z upadkiem cywilizacji muzułmańskiej łączą się: nowinki w religii, zastołość w jurysprudencji i swoisty rygor w dziedzinie prawa muzułmańskiego, paraliż umysłowy, apatia, rozdarcie polityczne. Wszystkie te czynniki mogły być przyczyną zwycięstwa projektu kolonialnego.

Jak zaznacza ‘Abd al-Qādir Baḥūš, zjednoczenie ummy mimo braku „strategicznego projektu” odegrało istotną rolę w przeciwstawieniu się kolonizacji. Wspomniany przez niego egipski ekonomista Ṭāriq al-Biṣrī podkreśla wagę pojawienia się w latach dwudziestych muzułmańskiego wezwania do odzyskania utraconych ziem i jego ideologicznego cywilizacyjno-politycznego znaczenia<sup>133</sup>. Pytanie, jakie się nasuwa, dotyczy oceny osiągnięć po odzyskaniu niepodległości i czynników, które w swojej istocie przyczyniły się do kryzysu świata muzułmańskiego. Krytycznej ocenie poddawana jest zwłaszcza postawa prezentowana przez samych muzułmanów.

Owa odnowa miałaby w opinii Yvonne Haddad być symbolem tchnięcia życia w gminę muzułmańską przytłoczoną dawnymi zwyczajami, a zwłaszcza ideą *taqlīdu*<sup>134</sup>, naśladownictwa, które prowadzi do zacofania tejże społeczności<sup>135</sup>. Idea *aṣ-ṣaḥīwa al-islāmiyya*, czyli przebudzenia muzułmańskiego, jest akcentowana przez wielu współczesnych uznanych myślicieli i działaczy islamu. Yūsuf al-Qaraḏāwī widzi w nim jedyny kierunek dla regionu arabskiego i szerzej świata muzułmańskiego, bo u jego źródeł leży wiara zdolna „przetrwać, wytrzymać napór zewnętrzny i zatryumfować w obliczu ataków, ponieważ reprezentuje prawdę”<sup>136</sup>. Owo przebudzenie mogłoby generować kształtowanie się nowej tożsamości muzułmańskiej, zakorzenionej w tradycji dziedzictwa, ale jednocześnie otwartej i gotowej do funkcjonowania w ramach współczesności<sup>137</sup>.

---

<sup>133</sup> *Ibidem*.

<sup>134</sup> Y.Y. Haddad, *op. cit.*, s. 4.

<sup>135</sup> *Ibidem*.

<sup>136</sup> Y. al-Qaraḏāwī, cyt. za: A. Mrozek-Dumanowska, *op. cit.*, s. 55.

<sup>137</sup> Y.Y. Haddad, *op. cit.*, s. 6.





## 2. MUḤAMMAD ASAD – KONWERTYTA I MYŚLICIEL

*The reporter viewed, the politician did, the wise man understood.*

K.G. Simon

### 2.1. PODRÓŻ DO ISLAMU – PODTEKSTY KONWERSJI ASADA

*Próbowałem wyobrazić sobie wewnątrz kręgu islamu. Był to czysto intelektualny eksperyment i w krótkim czasie ukazał mi właściwe rozwiązanie. Zorientowałem się, że jedyną powód społecznego i kulturowego upadku muzułmanów zawiera się w tym, że zaprzestali podążać za naukami islamu w zgodzie z jego duchem.*

Muḥammad Asad

Karl Günter Simon w prostych słowach ujmuje niezwykłą biografię Muḥammada Asada, ukazując najważniejsze etapy życia tej nieprzeciętnej postaci<sup>1</sup>. W filmie dokumentalnym *A Road to Mecca. The Journey of Muhammad Asad* nakręconym w 2009 roku przez austriackiego reżysera Georga Mischa<sup>2</sup>, na międzynarodowych sympozjach poświęconych jego osobie i działalności, a także podczas nadania jego imienia placowi przed siedzibą Narodów Zjednoczonych w Wiedniu<sup>3</sup> ukazywano również polityczne zaangażowanie Asada, który był reprezentantem Pakistanu w tej organizacji. W lutym 2013 roku saudyjski pisarz Fawzī al-Qabūrī ogłosił finalizację prac nad scenariuszem do serialu poświęconego konwersji i okresowi saudyjskiemu w życiu Asada<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> Cytat pochodzi z wywiadu przeprowadzonego z Asadem przez Simona i przedrukowanego w: „Islamic Studies” 1998, t. 37, nr 4, s. 533–543.

<sup>2</sup> *Der Weg nach Mekka - Die Reise des Muhammad Asad*, reż. Georg Misch, Austria 2009.

<sup>3</sup> Uroczystość odbyła się w 2008 r. Była opisywana także w mediach arabskich.

<sup>4</sup> Wspomniana produkcja ma z jednej strony stanowić udokumentowanie tego okresu jego biografii, a z drugiej posłużyć jako możliwość ujęcia historycznego narodzin współczes-

Muḥammad Asad jako młody reporter błyskotliwie opisywał wydarzenia i bieg codziennego życia na Bliskim Wschodzie. Później działał w politycznych kręgach takich postaci jak Ibn Sa'ūd, twórca współczesnego Królestwa Arabii Saudyjskiej, a następnie wraz z Muḥammadem Iqbālem tworzył intelektualne podwaliny pod dzisiejszy Pakistan, nie przerywając jednocześnie swojego intelektualnego zaangażowania w rozwój gminy muzułmańskiej. Zwieńczeniem życia Asada miało być jego opus magnum *The Message of The Qur'an*, tłumaczenie i komentarz świętej księgi islamu, dzięki któremu jest kojarzony zarówno w świecie muzułmańskim, jak i na Zachodzie.

Muḥammad Asad to przykład współczesnego człowieka przekraczającego bariery kulturowe<sup>5</sup>. Ten Żyd z pochodzenia, a muzułmanin z wyboru, urodził się 2 lipca 1900 roku we Lwowie jako Leopold Weiss, syn Akivy Weissa i Amalii z domu Feigenbaum. Dzieciństwo spędził na nauce Tory, Talmudu i hebrajskiego, rodzina widziała w nim następcę jego dziadka Benjamina Weissa, rabina miasta Cierniowce w okręgu Bukowina.

Niepokorny od wczesnych lat młodzieńczych, szybko oddalił się od rodzimej tradycji, którą miał krytykować w późniejszych latach swojego życia, nigdy jednak nie wyrzekł się swoich korzeni. Wyższe wykształcenie zdobywał na Uniwersytecie Wiedeńskim, studiując historię sztuki i filozofii. Później wbrew woli ojca udał się do Berlina, by próbować swoich sił w dziennikarstwie. Okres ten pozostał w jego pamięci jako czas uczestniczenia w życiu bohemy i intelektualistów w legendarnych kawiarniach Cafe des Westens czy później Romańskiej, gdzie czas mijał mu na słuchaniu takich osobowości jak Zygmunt Freud, a gdzie stałymi bywalcami były osoby zaliczane do śmietanki miejscowej społeczności artystycznej<sup>6</sup>.

Rok 1922 okazał się przełomowy w życiu Muḥammada Asada. Podróżował dotychczas między różnymi miastami europejskimi, w których dorywczo pracował na rozmaitych posadach – jako asystent F.W. Murnau'a, scenarzysta, telefonista w United Telegraph oraz adept dziennikarstwa<sup>7</sup>. Nie odnalazł jednak dla siebie właściwego miejsca. W tym właśnie czasie jego wuj Dorian Feigenbaum przysłał mu zaproszenie do swojego domu w Jerozolimie.

---

nego państwa saudyjskiego pod panowaniem Ibn Sa'ūda. Zob. M. 'Abd al-Faḍīl, *Aṭ-ṭarīq ilā Makka. Musalsal tāriḥi sa'ūdi*, <http://www.alarabiya.net/articles/2013/02/05/264531.html> (10.02.2013).

<sup>5</sup> Andre Gingrich używa w stosunku do Asada terminu *grenzgänger*; zob. wstęp do: G. Windhager, *Leopold Weiss alias Muhammad Asad. Von Galizien nach Arabien*, Böhlau Verlag, Wien 2008, s. 14.

<sup>6</sup> G. Windhager, *op. cit.*, s. 92–94.

<sup>7</sup> W 1921 r. udało mu się zrobić wywiad z Madame Gorky, zob. *ibidem*, s. 99.

Feigenbaum – dawny uczeń Freuda – był tam znaczącą osobistością, pełniąc funkcję dyrektora miejscowego szpitala psychiatrycznego<sup>8</sup>. Był jednak samotny, odcinał się od żydowskiej społeczności i nie wykazywał żadnego zainteresowania rozwijającym się w tamtym okresie ruchem syjonistycznym.

Młody Asad obserwował relacje tworzące się między poszczególnymi grupami mieszkańców osiadłych w Jerozolimie. Arabskie reakcje na syjonistyczne projekty wydawały mu się bardziej wymuszone przez okoliczności, a ludność arabska nie wykazywała się podobnym „kulturowym zadem”<sup>9</sup>, jakie cechować miało Żydów, zwłaszcza tych przybywających z Europy<sup>9</sup>. Jego zdaniem Arabowie postrzegali ideę syjonizmu jako przejaw zachodniej woli siły i mocy.

Po krótkim czasie postanowił spróbować swych sił w dziennikarstwie. Otrzymał propozycję pracy jako jedyny bliskowschodni korespondent „Frankfurter Allgemeine Zeitung” („FAZ”). Asad dzielił się swoimi obserwacjami życia codziennego, relacjami z podróży, ale także uwagami dotyczącymi wydarzeń politycznych. Choć nie posiadał należytego przygotowania, zaczął uchodzić za niezłego znawcę spraw tego regionu<sup>10</sup>. Jego relacje musiały się cieszyć popularnością, ponieważ ówczesny naczelny „FAZ” Heinrich Simon zawarł z nim umowę na przygotowanie książki. Tak powstało *Unromantisches Morgenland – aus dem Tagebuch einer Reise*<sup>11</sup>, krótka praca rozprawiająca się ze stereotypami, jakie zdaniem Asada Europejczycy utrzymywali względem Wschodu. Sam tytuł miał wskazywać, że „nie jest to książka o romantycznym, egzotycznym zewnętrznym obrazie Bliskiego Wschodu, ale raczej próba wniknięcia w jego codzienną rzeczywistość”<sup>12</sup>. Co więcej, wpisywała się ona niejako w trend narracji, opowieści o Bliskim Wschodzie, którymi ekscytowali się w tym okresie europejscy czytelnicy. Autor jawi się w niej jako antysyjonista, moralista, krytykujący zarówno stan europejskiego społeczeństwa, jak również jego postawę względem Wschodu<sup>13</sup>.

<sup>8</sup> Dorian Feigenbaum (1887–1937), właśc. Isidor Feigenbaum. Po emigracji do Stanów Zjednoczonych (1924) wydawca i redaktor poważanych czasopism psychiatrycznych.

<sup>9</sup> M. Asad (L. Weiss), *Jerusalem in 1923: The Impressions of a Young European* [w:] *My Jerusalem. Essays, Reminiscences, Poems*, red. S.Kh. Jayyusi, Z.I. Ansari, Interlink Books, 2005. Przedrukowane także w: „Islamic Studies” 2001, t. 40, nr 3–4, s. 704.

<sup>10</sup> M. Hofmann, *Muhammad Asad. Europe's Gift to Islam*, „Islamic Studies” 2000, t. 39, nr 2, s. 234.

<sup>11</sup> L. Weiss, *Unromantisches Morgenland – aus dem Tagebuch einer Reise*, Societats Verlag Frankfurt am Main 1924.

<sup>12</sup> I. Nawwāb, *A Matter of Love. Muhammad Asad and Islam*, „Islamic Studies” 2000, t. 39, nr 2, s. 164.

<sup>13</sup> Wątki te zostaną rozwinięte w najbardziej upolitycznionej pracy Asada *Islam at the Crossroads*.

Asad przeżywał pierwsze zauroczenie Arabami i przejawami ich kultury. Wydawali mu się „archetypicznie pełni wdzięku i gracji”<sup>14</sup>, skupieni na prostych przejawach życia. Pisał, że aby w pełni zrozumieć konteksty tamtejszej egzystencji, należałoby wejść w krąg ich życia. Murad Hofmann, niemiecki dyplomata, na którego konwersję i późniejsze zaangażowanie intelektualne postać Asada miała przemożny wpływ, dostrzega tutaj wstępną próbę migracji kulturowej, w ramach której Asad może przynajmniej archetypicznie być postrzegany jako Arab<sup>15</sup>. Taka praktyka nie była niczym nowym. Zachodni pisarze i badacze, tacy jak Edward Lane czy poszukiwacz przygód Richard F. Burton, przywdziewali arabski strój i przyjmowali tamtejsze zachowania. Tym, co inspiruje arabskich badaczy w postaci Asada, jest jego zafascynowanie charakterem Arabów, które miało go skierować w stronę islamu<sup>16</sup>.

Muḥammad Asad pokazał w *Unromantisches Morgenland* niebываły talent literacki, odmalowując w krótkich tekstach sceny przez siebie podpatrzone. Opisywał wszystko, od łagodnego wyrazu oczu swojej sąsiadki po jakość i kolor tkanin tradycyjnych strojów napotykaną ludności. Częstym zamierzeniem takiego prostego opisu było jednak poruszenie tematu większej wagi, co ukazuje publicystyczne inklinacje, przejawiane przez niego w późniejszych pracach. Charakter tej książki dobrze oddaje poniższy fragment – stanowi on przybliżenie codzienności bliskowschodniej, ale jego prawdziwym celem jest ukazanie krytyki europejskiego społeczeństwa, jego poczucia wyższości i kulturowej przewagi:

W dłoniach trzymałem pojemnik zrobiony z gliny, duży i okrągły niczym gładka spłaszczona sfera. Po dwóch stronach znajdowały się uchwyty, a wewnątrz ten, który je wykonał, wyrył całkiem zgrabną arabskę. W glinie nadal dało się dostrzec odcisk palca prostego garncarza. Był to garnek – taki, jakich wszędzie używają fellachowie i Beduini. Wiem, że już wcześniej Grecy osiągnęli w nich perfekcję. My jednak dziś już wiemy, że nie będziemy takich garnków używać, a w ramach kompensaty odnosimy się do naszego kulturowego poziomu. Tutaj właśnie leży błędne założenie, ponieważ to, co europejskie życie osiąga na co dzień, nie jest nazywane europejską kulturą. Świadomość naszego kulturowego

<sup>14</sup> M. Hofmann, *Muhammad Asad. Europe's Gift...*, s. 234.

<sup>15</sup> *Ibidem*.

<sup>16</sup> Zob. M. Šafiq, *Min 'ālam al-ġarb ilā aḥwāt al-muslimīn wa min an-naẓra al-'ulmāniyya ilā al-islām*, „*Taqāfatuna*” 2010, t. 5, nr 20, s. 183–206, <https://www.google.pl/#q=%D8%B4%D9%81%D9%8A%D9%82+%D8%A3%D8%B3%D8%AF+%D9%85%D8%AD%D9%85%D8%AF> (2.02.2013).

poziomu opiera się na kreatywnej inspiracji wybranych jednostek. Zdarzyć się więc może, że nasze życie duchowe nie przepelnia naszego życia codziennego, co prowadzi w konsekwencji do utraty relacji między jednostkami. Ale oni, Arabowie, mają wspólny „poziom”. Uwidacznia się to w ich cudnej gracji, która przemawia z ich krwi i gestów, w słowach, postawie – we wszystkim, co tworzy ich rzeczywistość... Błogosławiony niech będzie lud, który nadal spożywa swoje posiłki z takich glinianych naczyń<sup>17</sup>.

Jerozolima wyłaniająca się z jego opisów to pulsujące, energetyczne miasto. Asada uderzała zwłaszcza „wiecznie nienasycona chęć przeżywania życia w pełni”, jaką prezentowali jej mieszkańcy<sup>18</sup>. Jerozolima nie uosabiała dla niego świętego miasta, ale symbolizowała raczej cenne *Dziś*, żywotność *Teraźniejszości*<sup>19</sup>. To wrażenie tylko potęgował fakt, że miasto akurat w okresie jego pobytu obchodziło prawdziwy festiwal życia i religii, łącząc żydowską Paschę, chrześcijańską Wielkanoc i muzułmańskie święto Proroka Müsy, które jeszcze Şalāh ad-Dīn miał nakazać celebrować ze szczególną pompą, aby i wyznawcy islamu byli widocznymi w mieście<sup>20</sup>.

*Unromantisches Morgenland* to jednak nie tylko opis społeczeństwa i zwyczajów panujących na Bliskim Wschodzie. Dużo w nim uwag dotyczących historii owego okresu. Źródło to stanowi więc obecnie ciekawe świadectwo wydarzeń historycznych, pokazując jednocześnie przenikliwość autora i żywe zainteresowanie dynamiką wydarzeń. Asad przypatrywał się na przykład kielkującej idei nacjonalistycznej, opisując brytyjską politykę względem próby stworzenia zjednoczonego państwa arabskiego. Idea ta, oceniał, wydawała się przedwczesna i być może niemożliwa<sup>21</sup>. Pokazywał on chociażby ewidentny brak spójności polityki zagranicznej mocarstwa na przykładzie odmiennych działań Foreign i Colonial Office<sup>22</sup>.

Szczególną rolę w całej pracy odgrywa jednak opis napiętych relacji żydowsko-arabskich i uczestniczącej w politycznych rozgrywkach Wielkiej Brytanii. Jest to o tyle istotne, że Asad dał tu po raz pierwszy wyraz swojej antypatii względem syjonizmu. Uczestniczył w spotkaniach najważniejszych przedstawicieli ruchu z Chaimem Weizmanem na czele, ale w swoich doniesieniach z pierwszej ręki ostro krytykował przedsięwzięcie utworzenia

<sup>17</sup> M. Asad (L. Weiss), *Jerusalem in 1923...*, s. 713.

<sup>18</sup> *Ibidem*.

<sup>19</sup> *Ibidem*, s. 717.

<sup>20</sup> *Ibidem*, s. 701.

<sup>21</sup> *Ibidem*, s. 704.

<sup>22</sup> *Ibidem*.

żydowskiej siedziby narodowej, ponieważ projekt ten godził w jego przekonaniu w interesy i dobro reszty ludności. W jego opinii alians z Zachodem, jaki towarzyszył całej idei, tworzył „ranę w bliskowschodnim organizmie”<sup>23</sup>. Zdaniem Asada polepszenie sytuacji Żydów nie mogło się wiązać z rozwiązaniem politycznym, ale wymagało duchowego oczyszczenia samej religii i jej wiernych, którzy odwrócili się od Boga<sup>24</sup>. Pojawiają się tu również pierwsze uwagi dotyczące uświadamianej sobie już wcześniej obcości względem własnej tradycji religijnej, które poprowadziły go w tym czasie w stronę postawy gnostyckiej. Jak podkreśla Murad Hofmann, Asad nie odrzucał judaizmu, co jest istotne w kontekście jego późniejszych poglądów dotyczących wolności religii, ale polityczny syjonizm, i to bardziej o podłożu religijnym niż politycznym<sup>25</sup>. W tej postawie Hofmann dopatruje się jednego z elementów będących podstawą do podjęcia decyzji o konwersji.

Mohamad Asin Dollah, badając procesy konwersyjne, zwraca uwagę na kontekst społeczny i światopogląd prezentowany przez osobę konwertującą. Opisuje jednostkę, która wychowana w ramach konkretnej religii przyjmuje postawę religijną jako rzecz naturalną, jednak jej percepcja wydaje się głębsza niż u innych, czego skutkiem jest uznanie religii za najważniejsze źródło znaczenia i sensu w życiu<sup>26</sup>. Sam Asad opisuje zresztą religijną postawę jako wypadkową intelektualnej i biologicznej konstytucji jednostki ludzkiej<sup>27</sup>.

Muhammad Asad wpisuje się w taką właśnie perspektywę, mającą wpływ na kształtujący się później dyskurs tożsamościowy: wychowany w rabinicznej rodzinie, od wczesnego dzieciństwa przygotowywany do przejęcia obowiązków rabina społeczności żydowskiej Cierniowic, której przewodził jego dziadek Benjamin Weiss. Jego wiedza z zakresu nauk judaizmu i zaplecze światopoglądowe musiały więc być bogate, nie zmienia to jednak faktu, że Asad już w młodym wieku charakteryzował się przenikliwym umysłem i kontestował rodzimą tradycję. Jego własna tradycja religijna zdawała mu się zbyt ciasna i skrojona tylko z myślą o narodzie wybranym, a Bóg, który mu się w niej objawiał, był skupiony na przypatrywaniu się gorliwości swoich wyznawców w wypełnianiu przykazań.

<sup>23</sup> *Ibidem*, s. 701.

<sup>24</sup> *Ibidem*, zob. też: M. Hofmann, *Muhammad Asad. Europe's Gift...*, s. 235.

<sup>25</sup> M. Hofmann, *Muhammad Asad. Europe's Gift...*, 235.

<sup>26</sup> M.A. Dollah, *The Social Psychology of Religious Conversion*, 1979, s. 103, za: S. Razaq, *Neomuslim Intellectuals in the West and Their Contributions to Islamic Thought and the Formation of Western Islam*, praca doktorska, Universiteit Leiden, 2005, s. 7.

<sup>27</sup> M. Asad, *Islam at the Crossroads*, Dar al-Andalus, Gibraltar 1982, s. 15.

Słabość judaizmu przejawiała się, według niego, w utracie etycznego zakorzenienia, które stanowi jeden z głównych czynników konstytuujących zdrowe, funkcjonujące społeczeństwa<sup>28</sup>. Idea Boga stanowiącego siłę społeczności żydowskiej prowadziła do wykształcania się wiary w siebie, stopniowo prowadzącej do destrukcji. Przekształcenie to wiązało się także z poczuciem uchybienia, jakie Żydzi mieli odczuwać, gdy swoimi czynami odwracali się od Boga Jahwe. Prowadziło to dalej do poczucia konieczności przekonywania siebie samych o prawdziwej wierze, która została im darowana z przepisami Zakonu<sup>29</sup>.

W islamie Asad miał dostrzec bardziej czystą odmianę monoteizmu, stawiającą znak równości pomiędzy wszystkimi jej wyznawcami. Warto zaznaczyć, że rozumienie islamu przez Żydów nie jest rzeczą niezrozumiałą. Idea monoteizmu dla wyznawcy judaizmu zdaje się bardziej klarowna w islamie i jego fundamentalnym wyznaniu wiary – szahadzie: *lā ilāha illā-llāh*, „nie ma Boga prócz Allaha”<sup>30</sup> – niż w tajemnicy chrześcijańskiej Trójcy Świętej, przez wielu postrzeganej jako przykład politeizmu.

Świadomość zainteresowania i otwartości przejawianej przez żydowskich intelektualistów względem islamu jest istotna i chociaż dla wielu kwestia pochodzenia Asada pozostaje zaskakująca, a nawet wzbudza momentami podejrzenia co do pobudek konwersji, to jednak ukazuje interesujący aspekt zainteresowania islamem i arabskimi mieszkańcami Wschodu, mającego niezmiernie długą tradycję.

Źródłem wyraźnego wzajemnego oddziaływania jest średniowieczna filozofia muzułmańska, która – jak pisze Steven Wasserstrom – „mimo niewielkiego zakresu i pochodnego charakteru bywa postrzegana jako wspaśniały owoc tak zwanej „twórczej symbiozy” żydowsko-muzułmańskiej”<sup>32</sup>.

---

<sup>28</sup> M. Asad (L. Weiss), *Jerusalem in 1923...*, s. 706.

<sup>29</sup> *Ibidem*.

<sup>30</sup> Warto wspomnieć o ciekawym sporze toczonym w obrębie świata muzułmańskiego, a dotyczącym dalszej części wyznania wiary – „a Mahomet jest Jego Prorokiem”. Zdaniem krytyków tej formuły zestawienie w *credo* wiary Mahometa wraz z Bogiem jest profanacją i kładzie nadmierny nacisk na postać Proroka, co może stanowić punkt wyjścia do nadmiernego kultu jego postaci. Wierzą oni, że szahada powinna ukazywać wyłącznie jedyność Boga. Podkreślają oczywiście wyjątkową rolę Proroka jako pieczęci Proroków, jednakże wierzą w konieczność wykreślenia z szahady fragmentu dotyczącego Mahometa, ponieważ ów fragment stanowi zachwianie monoteistycznego posłannictwa.

<sup>31</sup> Pojęcie symbiozy ukuł S. Gotein. Więcej zob. S. Gotein, *Jews and Arabs. Their Contacts through Ages*, Random House, New York 1989.

<sup>32</sup> S. Wasserstrom, *Muzułmański kontekst społeczny i kulturowy [w:] Historia filozofii żydowskiej*, red. D.H. Frank, O. Leaman, WAM, Kraków 2009, s. 105.



Zdaniem Martina Kramera Żydzi podkreślali rolę islamu i jego cywilizacji, aby przypomnieć o wielorakich korzeniach europejskiej cywilizacji oraz o „jej długu wobec islamu i judaizmu” w myśl przekonania: „jeśli będą pozytywnie myśleć o islamie, podobnie będą myśleć o judaizmie”<sup>33</sup>.

Bernard Lewis pisze, że „żydowscy naukowcy wychowani w judaizmie i kształceni w języku hebrajskim dużo łatwiej rozumieli islam i język arabski niż ich chrześcijańscy koledzy i byli jeszcze mniej dotknięci nostalgią za wojnami krzyżowymi, imperialną polityką oraz chęcią nawracania pogan”<sup>34</sup>.

Zaznacza rolę, jaką odegrali tacy myśliciele, jak Ignaz Goldziher czy Gustave Weil, w tworzeniu pozytywnej i nienacechowanej polemiką oceny muzułmańskiej cywilizacji, a także fakt, że żydowscy badacze byli jednymi z pierwszych, którzy starali się ukazać islam Europejczykom tak, jak widzą i rozumieją go sami muzułmanie. Będzie to jedno z głównych zadań, które postawi przed sobą Muḥammad Asad.

## 2.2. O DUCHOWEJ PRZEMIANIE

Rok 1926 to ważna data w życiu Muḥammada Asada. To także punkt kulminacyjny książki *The Road to Mecca*, nie tylko stanowiącej narrację jego konwersji, ale także będącej świadectwem intelektualnego charakteru tego religijnego przeżycia. Wiązało się ono bowiem z odczuwaną przez niego już od lat już duchową pustką prezentowaną przez zachodni świat, pogrążony w rosnącym materializmie, w którym Asad doszukiwał się nowej ewangelii konsumpcyjnej rządzącej sercami i umysłami mieszkańców Europy.

W literaturze konwersji odnotowuje się różne czynniki stanowiące motywy konwersji jednostki. Skonovd i Lofland wymieniają między innymi pobudki intelektualne, mistyczne, eksperymentalne, afekcyjne, przymusowe<sup>35</sup>. W przypadku postaci Asada należy zwrócić uwagę przede wszystkim

<sup>33</sup> Ciekawy jest fakt, że do impresji bliskowschodnich pozowali Żydzi, ponieważ muzułmanie bywali niedostępni, natomiast Europejczykom ciągle przypominano o obecności Żydów w muzułmańskiej cywilizacji oraz roli śródziemnomorskich Żydów jako mediatorów pomiędzy Europą a islamem.

<sup>34</sup> B. Lewis, *The State of Middle Eastern Studies*, „American Scholar” 1979, t. 48, nr 3, s. 369–370. Za: M. Kramer, *Jewish Discovery of Islam*, eds. M. Kramer, Moshe Dayan Center, 1999, s. 1, <http://www.geocities.com/martinkramerorg/JewishDiscovery.htm> (4.02.2009). Więcej na temat roli Żydów w rozwoju nauk o islamie zob. B. Lewis, *The Pro-Islamic Jews*, „Judaism: A Quarterly Journal of Jewish Life and Thought” 1968, t. 17, nr 4.

<sup>35</sup> A. Köse, *Conversion to Islam. A Study of Native British Converts*, Routledge, London 2010, s. 96.



na bodźce intelektualne, uwidaczniające się w dalszych etapach procesu konwersji. Wpisuje się to w opinię Larry'ego Postona o odmienności konwersji na islam od tych na chrześcijaństwo. Jego zdaniem są one raczej konwersjami umysłu niż emocji (rozdzielenie na *conversions of the head* i *conversions of the heart*), a dojście do momentu konwersji wiąże się z drogą poszukiwań i racjonalną decyzją<sup>36</sup>. Element duchowego przeżycia zdaje się jednak mieć w biografii Asada nie mniej istotne znaczenie. W odniesieniu do jego życiorysu można posłużyć się terminem „konwertowanie”, zaproponowanym przez Louise'a Rambo, uwidaczniającym proces przemiany lepiej niż statyczny charakter słowa „konwersja”<sup>37</sup>.

Jednym z podstawowych czynników wiodących Asada ku decyzji o konwersji było uświadomienie sobie duchowej pustki zachodniego społeczeństwa. Janusz Mariański pisze o jednostce we współczesnym świecie: „Przymus inscenizacji własnego życia według indywidualnego projektu oznacza, że także sens życia każdy musi odnaleźć we własnym zakresie, niejako własnym sumptem”<sup>38</sup>. Mariański sytuację nowoczesnego społeczeństwa opisuje następująco:

W warunkach detradycjonalizacji, dezinstytucjonalizacji, indywidualizacji, hiperpluralizmu społecznego i moralnego oraz radykalnej sekularyzacji człowiek zmaga się z chaosem, pustką, dezorientacją, anomią i brakiem życia<sup>39</sup>. [...] W nowoczesnej rzeczywistości brakuje jednolitego systemu wartości, które regulowałyby wszystkie normy społeczne i kulturowe<sup>40</sup>.

Ów chaos i pustka stanowią centralny punkt późniejszych przemyśleń Asada. Po powrocie z Bliskiego Wschodu do Europy intensywnie odczuwał stan duchowego wyjałowienia, w jakim funkcjonowało owo społeczeństwo.

Dwie historie opowiedziane na kartach autobiograficznej książki *The Road to Mecca* ukazują Muḥammada Asada jako człowieka zainteresowanego sytuacją intelektualną i duchową świata muzułmańskiego. Od początku raził Asada marazm, w którym znalazła się tak bogata cywilizacja. Uderzyły go historia i dziedzictwo muzułmańskie w kontekście ówczesnej

<sup>36</sup> L. Poston, *Islamic Da'wah in the West. Muslim Missionary Activity and the Dynamics of Conversion to Islam*, Oxford University Press, New York 1992, s. 170–171. Za S. Razaq, *op. cit.*, s. 25.

<sup>37</sup> L. Rambo, *Understanding Religious Conversion*, Yale University Press, New Haven 1993, s. 7.

<sup>38</sup> J. Mariański, *Religia w społeczeństwie ponowoczesnym*, Oficyna Naukowa, Warszawa 2010, s. 38.

<sup>39</sup> *Ibidem*, s. 39.

<sup>40</sup> *Ibidem*.

bezsilności i gnuśności umysłowej prezentowanej przez tamtejsze społeczeństwa.

W rozdziale zatytułowanym *Dağğāl* (Jednooki), odnoszonym do postaci szatana, daje opis zepsucia i duchowej pustki toczącej społeczeństwa zachodnie, skupionej na materialistycznej pogoni. Głównym problemem z okresu europejskiego interesującym Asada przed konwersją jest nowa tożsamość tworzona przez człowieka na podstawie subiektywnego poczucia tego, co jest wymiennie korzystne wyłącznie dla niego. Z pozycji obserwatora opisuje stan gminy muzułmańskiej. Cytat wprowadzający ukazuje eksperyment, jakiego się podjął: znalezienie odpowiedzi na upadek muzułmanów. Ze zdumieniem zdaje się dostrzegać słabość nie w religii, która była impetem, siłą napędową zmian, ale w samych wierzących oddanych raczej rytuałowi niż zgłębianiu wiary, w której funkcjonowali.

Z podróży po Afganistanie pozostawił opis pewnego przypadkowego spotkania. W spokojnej wiosce, zaproszony jako gość przez miejscowego *ḥakīma*, Asad wdał się w płomienną dyskusję na temat stanu ummy. Opowieść ukazuje raczej monolog, potok pytań, na który afgański rozmówca czasem reaguje, zdziwiony emocjonalnym zaangażowaniem swojego gościa. Asad pytał o utraconą w pewnym momencie pewność siebie muzułmanów, która kiedyś pozwalała im rozszerzać wpływy islamu, a teraz zaniknęła na rzecz kopiowania zachodnich idei i zwyczajów. Przywołuje świetność cywilizacji muzułmańskiej, kontrastującej z okresem średnio-wiecznej Europy, po to, by zakończyć pytaniem, dlaczego postać Atatürka nagle staje się symbolem możliwości odrodzenia świata islamu. Kontynuował, zwracając uwagę na spekulatywne i błahe często spory scholastyków, które zakrywają prostotę nauki islamu. W odniesieniu do intelektualnego marazmu zwracał uwagę na sprzeczność z nauczaniem Proroka akcentującego konieczność edukacji, zarówno mężczyzn, jak i kobiet, postrzeganych przez niego jako odsunięte na bok życia społecznego. Tu pojawia się fragment, który do momentu konwersji miał pozostać Asadowi w pamięci. Na tak zaangażowane stanowisko, jakie zaprezentował swojemu rozmówcy, afgański gubernator (*ḥākīm*) miał stwierdzić, że przecież Asad jest muzułmaninem. Odpowiedź Asada brzmiała: „Nie jestem muzułmaninem, ale dostrzegłem tyle piękna w islamie, że czasem irytuje mnie patrzenie, jak go marnujecie”. Asad na pytanie, jakiego jeszcze motywu potrzebuje, by przejść na islam, odpowiada: „pewności, że Koran jest słowem Bożym, a nie dziełem człowieka”<sup>41</sup>.

---

<sup>41</sup> M. Asad, *The Road to Mecca*, Fons Vitae, Louisville 2005, s. 296–299.

Czynnik duchowy zdaje się odgrywać nie mniejszą rolę w narracji o konwersji Asada. W krótkim fragmencie opisuje pewną wyprawę ze swoją żoną, malarką Elsą Schiemann. W berlińskim metrze przyglądał się współpasażerom, którzy mimo widocznej zamożności, mieli nieświadomy ból wypisany na twarzach<sup>42</sup>. Po powrocie do domu wzrok Asada padł na surę CII:

Zabawia was współzawodnictwo w pomnażaniu do chwil, gdy odwiedzicie groby. Wcale nie! Wy wkrótce będziecie wiedzieć! Jeszcze raz nie! Wy wkrótce będziecie wiedzieć! Wcale nie! Gdybyście wiedzieli wiedzę pewną! Z pewnością zobaczycie ogień piekielny! Potem, z pewnością, zobaczycie go Okiem pewności! Potem, z pewnością, zostaniecie zapytani Tego Dnia o szczęśliwość!<sup>43</sup>

Tutaj fragment przekształca się w krótką uwagę na temat uświadomienia sobie boskiej proveniencji Koranu, adekwatność bowiem wspomnianego fragmentu znakomicie obrazowała przeżyte jakiś czas wcześniej spotkanie, a jednocześnie stanowiła upragnione potwierdzenie boskości Koranu<sup>44</sup>. To wydarzenie przypieczętowało decyzję o konwersji i miało otworzyć nowy rozdział w jego życiu. Muzułmańskie wyznanie wiary – szahadę – wypowiedział przed imamem miejscowej gminy muzułmańskiej<sup>45</sup>, którym w tamtym okresie był ‘Abd Ğabbar Ĥayrī. To on zaproponował nazwisko Asad, w niemieckim oddane jako Löwe, co miało stanowić odwołanie do dawnego Leopolda<sup>46</sup>.

Opis berlińskiej konwersji przed miejscowym imamem jest epizodem zaświadczonej później wielokrotnie przez Asada w pracach i wywiadach. Istnieje jednak ciąg dalszy tej historii, ponieważ w Egipcie istnieje dokument potwierdzający konwersję Asada, wydany 27 kwietnia 1927 roku przez tamtejsze władze. W dokumencie tym wymienione są osoby poświadczające ów proces, a także krótki opis wydarzenia. Zgodnie z praktyką Asad miał wypowiedzieć szahadę, a odnosząc się do swoich korzeni – zaznaczyć żydowskie pochodzenie i odcięcie się od jakiegokolwiek tradycji religijnej poza islamem, a także potwierdzić przyjęcie arabskiego imienia. Podobnie postąpiła jego żona Elsa, przyjmując imię ‘Azīza, i jej dwunastoletni syn Heinrich,

<sup>42</sup> *Ibidem*, s. 308–310.

<sup>43</sup> Sura CII *Współzawodnictwo w pomnażaniu*. Tekst sury został zaczerpnięty z przekładu J. Bielawskiego, PIW, Warszawa 1986, s. 731–732.

<sup>44</sup> *Ibidem*.

<sup>45</sup> Powołanej do życia 11 listopada 1922 r. Zob. G. Windhager, *op. cit.*, s. 178. Należać do niej miały osoby reprezentujące 42 narodowości.

<sup>46</sup> *Ibidem*, s. 177. Zob. przyp. 617.

któremu nadano imię Aḥmad. Günther Windhager dostrzega w tym dokumencie chęć oficjalnego potwierdzenia konwersji – zwłaszcza w obliczu podejmowanej przez Asadów pielgrzymki do Mekki<sup>47</sup>.

W rodzinie Asada uważano, że jego konwersja miała podłoże natury prywatnej oraz emocjonalnej i była związana z trudnymi relacjami łączącymi go z ojcem, które uległy pogorszeniu w 1914 roku po ucieczce czternastoletniego zaledwie Leopolda do wojska austriackiego. Po konwersji Akiva miał go uznać – zgodnie z tradycją judaistyczną – za zmarłego. Warto jednak wspomnieć o listownych kontaktach Asada z ojcem. Asad dokładał też starań, by wydobyć swoją rodzinę z Niemiec przed wybuchem drugiej wojny światowej, jednak starania spełzły na niczym, a ojciec Asada, jego matka oraz siostra zmarli w obozach koncentracyjnych.

Fascynacja nowo odkrytą wiarą była jedną z przyczyn niewywiązania się przez Asada z kontraktu na drugą książkę. Zaprzętały go myśli o islamie i jego założeniach. Ciągłe poszukiwanie prawd wiary przesłaniało wszystkie przeżyte dotąd bliskschodnie przygody. Podsumowywał ten okres, mówiąc: „Czułem się zachęcony do odkrywania nowych doświadczeń, a nie do opisywania starych”<sup>48</sup>.

Muḥammad Asad pytany w późniejszym okresie swojego życia o to, dlaczego został muzułmaninem, przytaczał swoją rozmowę z księciem Loewenstein, misjonarzem i jezuitą, dla którego oczywistą drogą po odrzuceniu judaizmu było przyjęcie chrześcijaństwa. Asad pyta go więc przekornie, czym jest Trójca, na co jego rozmówca stwierdza, że należy uwierzyć swym sercem, by móc kiedyś pojąć choć trochę rozumem takie tajemnice wiary. Asad odpowiada, prezentując zasadę, która jego zdaniem opisuje islam: „użyj swojego intelektu, a odnajdziesz wiarę”<sup>49</sup>.

Nie ukrywał, że w odniesieniu do decyzji o konwersji trudno mu było prześledzić motywy nim powodujące i ustalić jedną konkretną przyczynę. W islamie najbardziej urzekł go zbalansowany światopogląd, jaki oferowała ta religia w niepewnym i niespokojnym świecie. „Była to kwestia miłości, a składa się ona z wielu czynników; naszych pragnień i samotności, naszych wyższych celów i niedoskonałości, naszej siły i naszych słabości”<sup>50</sup>.

Ṭalāl Asad w tekście poświęconym swojemu ojcu obala narastający zwłaszcza wśród zachodnich naukowców mit, jakoby jego konwersja stanowiła coś

<sup>47</sup> *Ibidem*.

<sup>48</sup> K.G. Simon, *Muhammad Asad and The Road to Mecca*, „Islamic Studies” 1998, t. 37, nr 4, s. 537.

<sup>49</sup> *Ibidem*, s. 538.

<sup>50</sup> M. Asad, *Islam...*, s. 4.

na kształt mostu między islamem a Zachodem. Podobnie rzecz się ma, jego zdaniem, z ujmowaniem przyjęcia islamu przez Asada jako próby liberalizacji tejże religii. Było to raczej zanurzenie się w ponadtysiącletniej tradycji cywilizacji muzułmańskiej<sup>51</sup>. Hofmann, wskazując na intencje Asada, przywołuje cytat: „islam jako duchowa i społeczna instytucja nie może być ulepszony”<sup>52</sup>. ʿAlāl Asad zwraca uwagę, że pierwsze prace jego ojca skierowane były raczej do współwyznawców, i konkluduje, że bardziej niż „budowanie mostów” interesowało go wnikliwe zagłębienie w tradycji, której stał się częścią<sup>53</sup>.

Mimo wszystko można przyjąć, że Muḥammad Asad jest przykładem osoby budującej swoją tożsamość ponad barierami kultury i tradycji. Andre Gingrich podkreśla w tym kontekście zanurzenie w miejscowej tradycji: opanowanie języka, przyjęcie religii, saudyjski ożenek i założenie własnej rodziny zgodnie z nowymi wartościami, które wyznaczały nowy sens i dążenia w życiu<sup>54</sup>. Asad zaś w prostych słowach ujmuje swój pierwszy zachwyty i późniejsze pragnienie:

Odkąd przybyłem do Arabii, żyłem jak Arab, nosiłem wyłącznie arabski strój, mówiłem po arabsku, śniłem swoje sny po arabsku, a arabskie zwyczaje i wyobrażenia prawie nieświadomie ukształtowały moje myśli. Nie byłem przytłoczony przez umysłowe uprzedzenia, które zazwyczaj powodują, że dla obcokrajowca, chociażby nie wiadomo jak doskonale opanował zwyczaje i język kraju, niemożliwe staje się właściwe podejście do uczuć tamtejszych ludzi oraz uczynienie ich świata swoim własnym<sup>55</sup>.

W momencie konwersji w 1926 roku Asad zamknął pewien etap w swoim życiu. Oto, co pisze w książce *The Road to Mecca*:

Wiedziałem, że opuściłem Zachód, aby mieszkać wśród muzułmanów; nie wiedziałem jednak, że zostawiam za sobą całą swoją przeszłość. Bez żadnego ostrzeżenia mój dawny świat miał się ku końcowi – świat zachodnich idei i uczuć, wyzwania i wyobrażeń. Jakieś drzwi cicho zamknęły się za mną. Tak cicho, że nie zdawałem sobie z tego sprawy. Sądziłem, że podróż ta będzie, jak

<sup>51</sup> T. Asad, *Muhammad Asad between Religion and Politics*, <http://www.islaminteractive.info/content/muhammad-asad-between-religion-and-politics> (5.05.2013).

<sup>52</sup> M. Hofmann, *Muhammad Asad. Europe's Gift...*, s. 238.

<sup>53</sup> T. Asad, *op. cit.*

<sup>54</sup> Wstęp A. Gingricha, *Ein Löwe im Gegenlicht* [w:] G. Windhager, *op. cit.*, s. 16.

<sup>55</sup> M. Asad, *The Road...*, s. 49.

wszystkie dotychczas, gdy wędrowało się przez obce krainy, zawsze jednak by wrócić do swej przeszłości, ale dni miały się zupełnie zmienić, a wraz z nimi każde pragnienie<sup>56</sup>.

### 2.3. MUḤAMMAD ASAD A KONTEKST ODNOWY

Do Muḥammada Asada przyłgnał przydomek „europejskiego daru dla islamu”<sup>57</sup>. ‘Abd ar-Raḥman aš-Šabīlī proponuje nazywać Asada „darem islamu dla Europy” ze względu na jego pracę, która stanowi potężne źródło wiedzy i zrozumienia tej religii na kontynencie europejskim<sup>58</sup>. Ismā’īl Nawwāb widzi w postaci Asada zwiastun nowego fenomenu, który miałby się przejawiać w zachodnich konwersjach na islam i roli konwertytów w przybliżaniu prawdziwego oblicza tej religii. Wbrew panującemu przekonaniu potrafią oni, jego zdaniem, ukazać islam jako religię właściwą dla każdego, także dla współczesnego dobrze wykształconego Europejczyka, co jest tym bardziej godne uwagi, że częstokroć do zetknięcia z islamem dochodzi poprzez antymuzułmańskie źródła<sup>59</sup>.

Asad na tle innych konwertytów wyróżnia się jednak znacznym wkładem w systematyzowanie idei islamu jako wiary i ideologii<sup>60</sup>. Jego prace stanowią dla wielu ujęcie kwintesencji ducha islamu w sposób przystępny zarówno dla muzułmanów, jak i dla osób spoza tego kręgu wyznaniowego. Jego osobowość bywa wpisywana w trend wielkich postaci islamu jako realizująca eklektyczną ideę *al-insān al-kāmil* (pełnego człowieka), będącą niejako odzwierciedleniem benedyktyńskiej zasady *ora et labora*<sup>61</sup>.

Wpływ Muḥammada Asada na współczesnych muzułmanów oceniany jest przede wszystkim przez jego prace. Cieszy się on znacznym zainteresowaniem na Zachodzie nie tylko dzięki wspomnianej już autobiografii, ale także tłumaczeniu Koranu, do którego chętnie sięgają muzułmanie w Europie i Stanach Zjednoczonych.

Wspomniane już *Unromantisches Morgenland* obejmuje zapis podróży bliskowschodnich od Palestyny przez Transjordanie, Syrię, Egipt oraz Turcję

<sup>56</sup> *Ibidem*, s. 360.

<sup>57</sup> Tytuł obszernego artykułu Murada Hofmanna, a także opracowania życiorysu i prac Asada oraz publikacji mu poświęconych pod redakcją pakistańskiego badacza Ikrama Chaghataiego.

<sup>58</sup> ‘A. ar-Raḥman aš-Šabīlī, *Muḥammad Asad hibat al-islām li ūrūbā*, al-Madīna 2011, s. 7.

<sup>59</sup> I. Nawwāb, *op. cit.*, s. 161.

<sup>60</sup> *Ibidem*, s. 162.

<sup>61</sup> M. Hofmann, *Muhammad Asad. Europe's Gift...*, s. 242.

w okresie od marca do października 1922 roku i zawiera dodatkowe cenne dziś źródło dotyczące tamtego regionu w postaci 59 czarno-białych fotografii nieustalonego autorstwa<sup>62</sup>. *Unromantisches Morgenland*, choć jest zapowiedzią kształtowania się zaangażowanego pisarza, nie zawiera szerszych nawiązań do islamu. Ten okres to raczej fascynacja Arabami, arabskością, jednak nie muzułmanami czy muzułmańskim charakterem Wschodu. Tamtejszą ludność osadzi w jej muzułmańskim kontekście w *The Road to Mecca*, książce, która – jak podkreśla Munīr Šafīq – łączy ze sobą elementy intelektualne i literackie<sup>63</sup>.

Murad Hofmann porównuje popularność konwersyjnej powieści Asada do książek Karla Maya, podkreślając, że od czasu tego drugiego żadna książka nie spotkała się z taką fascynacją, jak gorąco przyjęty niemiecki przekład *The Road to Mecca*<sup>64</sup>. Asad, zdaniem wielu, nie zyskał tak szerokiej publiczności, na jaką zasługuje. On sam żartobliwie podkreślał, że brakowało mu wtedy dobrego biografa, jakiego niewątpliwie miał T.S. Lawrence znany jako Lawrence z Arabii<sup>65</sup>. Pierwszy rozdział tej książki ma charakter teologiczny i był publikowany jako osobna pozycja zatytułowana *The Spirit of Islam*<sup>66</sup>. Periodyk „Arabia”, pisząc o wpływie *The Road to Mecca*, zaznaczał „jak wielu innych konwertytów było na drodze do wiary dzięki tej porywającej książce”<sup>67</sup>. Ta autobiograficzna powieść, ujęta w piękne, wydawałoby się niemal wyreżyserowane obrazy<sup>68</sup>, obejmuje zaledwie wycinek życia Asada, opisując okres dzieciństwa i młodości, podróży bliskowschodnich i przyjaźni z Ibn Sa‘ūdem do momentu wyjazdu Asada na Półwysep Indyjski w 1932 roku.

Heinrich Schiemann, pasierb Asada, także zwraca uwagę na jego warsztat literacki. W osobie Zayda Ibn Ġanīma, o którym Asad pisze, że był jego towarzyszem podróży, Schiemann widzi fikcyjną postać. Dzięki niej możliwe jest przyjęcie bardziej płynnej narracji o bezpośrednim charakterze, opartej na dialogu czy opowiadaniu z pierwszej ręki<sup>69</sup>. Z opinią tą nie zgadza się Aš-Šabīlī, który na potwierdzenie istnienia Zayda przywołuje powieść *Ittifāq al-arwāḥ* (Zgoda dusz) autorstwa Sa‘da Bin Ḥalafa Bin ‘Afnāna, opartą na kanwie przyjacielskiej więzi łączącej Asada z jego przewodnikiem<sup>70</sup>.

<sup>62</sup> *Ibidem*, s. 233.

<sup>63</sup> M. Šafīq, *op. cit.*, s. 183.

<sup>64</sup> M. Hofmann, *Muhammad Asad. Europe's Gift...*, s. 236.

<sup>65</sup> K.G. Simon, *op. cit.*, s. 537–538.

<sup>66</sup> M. Hofmann, *Muhammad Asad. Europe's Gift...*, s. 237.

<sup>67</sup> K.G. Simon, *op. cit.*, 541.

<sup>68</sup> ‘A. ar-Raḥman Aš-Šabīlī, *op. cit.*, s. 9.

<sup>69</sup> G. Windhager, *op. cit.*, s. 25.

<sup>70</sup> ‘A. ar-Raḥman Aš-Šabīlī, *op. cit.*, s. 9.



Publikacja *The Road to Mecca* spotkała się jednak także z krytyką. Przede wszystkim chodziło o zarzut, że nie można się do tej książki odnosić jako do pełnoprawnego źródła historycznego, traktującego o wydarzeniach w Arabii Saudyjskiej, ponieważ John Abdullah Philby, brytyjski oficer, postawił pod znakiem zapytania chociażby powierzenie Asadowi tajnych misji przez Ibn Sa'ūda. Co więcej, Philby miał o nim napisać, że jest nikim więcej niż poszukiwaczem przygód, a niektóre wątki autobiograficzne niejako umieszczają „twarz bohatera w półcieniu”<sup>71</sup>.

Już w początkowym okresie pobytu w Arabii Saudyjskiej Asad był zaangażowany w polityczne projekty, wykorzystując przede wszystkim swój dziennikarski talent i umiejętność wyszukiwania danych. Pomagał między innymi Ibn Sa'ūdowi zdobyć informacje na temat współpracy Brytyjczyków z Ad-Dawīšem, głównym rywalem króla. Strona brytyjska miała w uzyskaniu wsparcia Ad-Dawīša swój cel, który zakładał skłócenie przywódców i poprowadzenie kolei przez półwysep, co w konsekwencji prowadziłyby do poszerzenia kontroli Imperium Brytyjskiego nad regionem.

Na prośbę lidera ugrupowania *As-Sanūsiyya* Sayyida Aḥmada, przebywającego w Arabii, Asad udał się do Libii, by ocenić szanse ruchu wyzwolenieckiego, któremu przewodził legendarny 'Umar al-Muḥtār. Asad radził Lwowi Pustyni, taki bowiem przydomek nosił 'Umar, udać się do Egiptu celem uzyskania wsparcia, ten jednak odmawiał opuszczenia wojowników, pragnąc walczyć z Włochami aż do ewentualnej śmierci, która miała nadejść po tym, jak włoskie oddziały dowodzone przez generała Grazianiego, zaopatrzone w nowoczesną broń, schwytały przywódcę. Stracono go na oczach spędzonego tłumy.

Późniejsze prace Asada: *Islam at the Crossroads*, *The Principles of State and Government in Islam* oraz *This Law of Ours and Other Essays*, ukazują jego intelektualne zaangażowanie społeczno-polityczne. Wszystkie są jego odzwierciedleniem jako polityka i myśliciela muzułmańskiego, ale odegrały one bardzo zróżnicowaną rolę w intelektualnych kręgach świata islamu.

W 1932 roku Muḥammad Asad wraz ze swoją żoną Munīrą opuścił królestwo Ibn Sa'ūda. Powody wyjazdu z Arabii Saudyjskiej do dzisiaj nie są zbyt jasne. Asad był gotów do dalszej podróży, pragnąc dotrzeć do wschodniego Turkmenistanu, Chin oraz Indonezji. Przybył do Karaczi, skąd udał się do Lahore. Pobyt tam, a także w Amritsarze miał odmienić jego życie,

---

<sup>71</sup> M. Kramer, *The Road to Mecca. Muhammad Asad (born Leopold Weiss)* [w:] *Jewish Discovery of Islam*, red. M. Kramer, 1999, s. 240, [http://sandbox.blog-city.com/the\\_road\\_from\\_mecca\\_muhammad\\_asad\\_born\\_leopold](http://sandbox.blog-city.com/the_road_from_mecca_muhammad_asad_born_leopold) (4.02.2009).



zaangażował się bowiem w działalność kaszmirskich muzułmanów. Chociaż policyjne śledztwo nie potwierdziło podejrzeń brytyjskiego wywiadu, sugerującego, że Asad głosi treści bolszewickie, to mimo wszystko rząd kaszmirski wspierany przez Brytyjczyków chciał doprowadzić do wydalenia go. Bywał on już zresztą wcześniej oskarżany przez Brytyjczyków, między innymi jako zaufany Ibn Sa'ūda, o zdobywanie koncesji na ropę dla Amerykanów<sup>72</sup>. Szczególnie ciekawy jest dokument przypisujący mu sympatie komunistyczne. Günther Windhager cytuje Andrew Ryana, który o postaci Leopolda Weissa alias M. Assadullah Vyce pisał, co następuje:

Zdaje się, że przyjął islam z wieloma innymi Niemcami, w 1926 albo przed nim, pod auspicjami dra Jabbara Khaira, który przedstawił go Ibn Sa'ūdowi... z zawodu dziennikarz. Podejrzewany o komunistyczne inklinacje, tak mocne, że sam Jabbar Khair doszedł do wniosku, że jego konwertyci byli komunistami i zostali muzułmanami, aby móc infiltrować muzułmańskie społeczności<sup>73</sup>.

Ta angielska wrogość do bolszewizmu będzie często powracać w życiorysie Asada. W *Unromantisches Morgenland* pojawia się uwaga na temat ogólnej polityki Wielkiej Brytanii w stosunku do socjalizmu i rosnącej niechęci oraz podejrzliwości brytyjskich kręgów wobec osób podejrzanych o podobne inklinacje ideologiczne. Asad wspomina rozmowę z wysoko postawionym brytyjskim przyjacielem, który w najgłębszej tajemnicy miał go poinformować o takiej polityce imperium<sup>74</sup>. W celu szukania i zdobywania informacji o konkretnych osobach stworzono cały pion wywiadu, stąd nie dziwi możliwość napotkania nazwiska Asada w dokumentacji z tamtego okresu. Co ciekawe, z tego brytyjskiego zainteresowania wyciąga on zgoła odmienne wnioski, stwierdzając, że bliskowschodnie grupy o tendencjach socjalistycznych są mało wpływowe, ale pragnienie widoczne w rosyjskiej rewolucji przyrównuje do zabiegów arabskich ruchów antykomunistycznych (*sic!*), chcących wyzwolenia spod wpływu rozmaitych grup nacisku i zmierzania w kierunku rozwoju i postępu, by osiągnąć swój ostateczny cel, a mianowicie uzyskanie kontroli nad tym, co „tu i teraz”<sup>75</sup>.

---

<sup>72</sup> K.G. Simon, *op. cit.*, s. 540.

<sup>73</sup> G. Windhager, *op. cit.*, s. 179.

<sup>74</sup> M. Asad (L. Weiss), *Jerusalem in...*, s. 717.

<sup>75</sup> *Ibidem*.

W 1934 roku Asad spotkał jednak Muḥammada Iqbāla, filozofa i poetę – postać, która odegrała znaczną rolę w jego życiu. Asad był pod silnym wpływem intelektu Iqbāla, prezentowanego przez niego wycucia politycznego oraz niebywałej wiedzy z zakresu zarówno muzułmańskiej, jak i zachodniej filozofii i literatury<sup>76</sup>. Od momentu spotkania z Iqbālem Asad stał się intelektualistą zaangażowanym, piszącym i wykładającym na tematy związane z muzułmańską cywilizacją, islamem i prawem muzułmańskim. Z tego właśnie okresu pochodzi *Islam at the Crossroads* (1934). Wiele idei tam zawartych przekształciło się w ideologiczne podłoże fundamentalizmu i wywarło wpływ na takie postaci jak Sayyid Quṭb<sup>77</sup>. Arabskie tłumaczenie *Al-islām ‘alā muftaraq aṭ-ṭuruq* (Islam na rozdrożu) miało swoją premierę w Bejrucie w 1946 roku i okazało się najbardziej popularnym pod względem ideologicznym dziełem Asada na Wschodzie. Zaznaczyć należy, że zostało ono skierowane do szerszej publiczności muzułmańskiej, podczas gdy *The Principles of State and Government in Islam*, a zwłaszcza *This Law of Ours and Other Essays*, jeśli w ogóle bywały znane, to przede wszystkim wśród pakistańskich muzułmanów.

We wstępie z 1982 roku do reedycji swojej najbardziej opiniotwórczej książki, jaką bez wątpienia jest *Islam at the Crossroads*, Asad tłumaczy, że powodem jej powstania była „prośba do muzułmanów mojej generacji o to, by unikali ślepego naśladowania zachodnich wartości oraz norm społecznych i aby próbowali zachować własne muzułmańskie dziedzictwo”<sup>78</sup>. Muḥammad Iqbāl miał o tej pracy powiedzieć, że stanowi dzieło otwierające oczy<sup>79</sup>.

Murad Hofmann stwierdził, że ta krótka, aczkolwiek napisana z dużą pasją książka jest „monumentalną, historyczną, intelektualną oraz socjologiczną krytyką chrześcijaństwa i Okcydentu jako całości. Może być uznana za pierwsze prawie całkowite odrzucenie Europy i zachodniej ideologii”<sup>80</sup>.

Sam Asad odniósł się do oddźwięku, z jakim spotkała się ta publikacja, a którą sam w późniejszych latach określał jako zbyt dosłowną<sup>81</sup>. Wyjaśnia,

<sup>76</sup> I. Chaghatai, *Muhammad Asad – The First Citizen of Pakistan*, <http://www.allamaiqbal.com/publications/journals/review/aproct09/9.htm> (20.02.2013).

<sup>77</sup> Główny ideolog Bractwa Muzułmańskiego. Zmarł w więzieniu z powodu represji Nasera. Opierając się na różnych intelektualistach, w tym na Asadzie czy wywodzącym się z Pakistanu Al-Mawdūdīm, Quṭb rozwinął takie pojęcia, jak nowa *ḡāhiliyya* czy *ḥākimiyya*, jednakże od tych myślicieli różni się zasadniczo, ponieważ uprawomocnił użycie walki i przemocy w celu zdobycia władzy.

<sup>78</sup> M. Asad, *Islam...*, s. 7.

<sup>79</sup> I. Nawwāb, *op. cit.*, s. 167.

<sup>80</sup> M. Hofmann, *Muhammad Asad. Europe’s Gift...*, s. 237–238.

<sup>81</sup> Al-Affandī zwraca uwagę, że podobną konkluzję Asad czyni w *This Law of Ours and Other Essays* z 1987 r. Zob. A. El-Affendi, *The People on the Edge. Religious Reform and the Burden of*

że w jego mniemaniu nastąpiło nieporozumienie, zła interpretacja jego pracy przez ludzi uznających, że wystarczającym działaniem w celu odzyskania dawnej świetności przez cywilizację muzułmańską jest powrót do dawnych społecznych form i skoncentrowanie się na odtwarzaniu zasad wcześniej przyjętych<sup>82</sup>. O takich ludziach pisze, że są niczym „przysłowiowy struś, który chowa głowę w piasku”<sup>83</sup>, bowiem islam nie jest w żaden sposób ograniczony. Taka postawa natomiast nie pozwala przyjąć wyzwania rzucanego islamowi przez dzisiejszy świat, które Asad rozumie jako podanie w wątpliwość funkcjonowania tej religii jako kulturowej siły twórczej.

O zachodnich odczuciach względem Wschodu Asad pisze, że stanowią „głęboką zakorzenioną i prawie fanatyczną awersję”, niespotykaną w przypadku zachodnich badań i kontaktów z przedstawicielami buddyzmu czy hinduizmu. Dalej stwierdza, że islam „nie mógł być traktowany jako zwyczajny obiekt naukowych badań, ale jako oskarżony stojący przed ławą sędziów”<sup>84</sup>. Asad używa zresztą niezwykle ostrych porównań, upatrując w technikach naukowych, negatywnie nastawionych do islamu orientalistach, odbicia świętej inkwizycji, a o ich osądach pisze, że zazwyczaj są z góry podyktowane funkcjonującym przesądem wobec muzułmanów<sup>85</sup>.

Asad używa w tej pracy takich terminów jak *occidental mind* (umysł okcydentalny), ukazując proces oceny i segregacji przez Zachód tego, co obce. Powołuje się na herodotowski obraz podziału świata na „Nas” i „barbarzyńców”. Pisze również, że człowiek okcydentalny dotychczasowe cywilizacje postrzega jako „rodzaj rozdziałów w jednej i tej samej książce, z których cywilizacja Zachodu jest rozdziałem końcowym”<sup>86</sup>. Wiele lat później przekonanie o tym, że Zachód rozumie Orient lepiej od niego samego, miał kry-

---

*the Western Muslim Intellectual*, „Harvard Middle Eastern and Islamic Review” 2009, nr 8, [http://cmes.hmdc.harvard.edu/files/u1/HMEIR08\\_pp019-050\\_2.pdf](http://cmes.hmdc.harvard.edu/files/u1/HMEIR08_pp019-050_2.pdf), s. 28.

<sup>82</sup> W odniesieniu do *Islam at the Crossroads* podobną konkluzję czyni Al-Affandi, pisząc o niezwykłej popularności tej książki, o przytaczaniu jej przez rozmaitych myślicieli, co w dalszych latach miało przysparzać Asadowi kłopotu ze względu na nadmierną dosłowność i koncentrację na średniowiecznych praktykach, prezentowanych przez ruchy odnowy, powodujących odejście od prawdziwego ducha islamu. Zob. A. El-Affendi, *op. cit.*, s. 28.

<sup>83</sup> M. Asad, *This Law...*, s. 14.

<sup>84</sup> *Idem*, *Islam...*, s. 50. Ów cytat może się wydać zapowiedzą krytyki badań orientalistycznych zawartych w *Orientalizmie* Edwarda Saïda i jego krytyki osób pokroju Ernesta Renana, dla którego islam i nauka o nim stanowiły przykład zamkniętego ludzkiego rozwoju. Zob. E. Saïd, *Covering Islam*, Vintage, London 1997, s. 137.

<sup>85</sup> *Ibidem*, s. 56.

<sup>86</sup> M. Asad, *The Road...*, s. 3. Zob. też K. Rak, *Droga do Mekki. Wschód widziany oczami Muhammada Asada*, „Studia Bliskowschodnie” 2010, nr 1 (4), s. 81.

tykować także Edward Said w swoim kultowym dziele, zatytułowanym po prostu *Orientalizm*. Jak pisze Said, „orientalizm opiera się na zewnętrżności, czyli na tym, że orientalista, poeta lub uczoney zmusza Orient do mówienia, opisuje go, odkrywa jego tajemnice Zachodowi, natomiast nie interesuje się Orientem – inaczej niż jako przyczyną swojej wypowiedzi”<sup>87</sup>. W jego opinii bowiem czynniki geopolityczne, ekonomiczne itp. miały olbrzymi wpływ na postrzeganie i przedstawianie Orientu<sup>88</sup>. Orient stanowił więc połączenie dwóch faktów, kulturalnego oraz politycznego<sup>89</sup>, i w pewnym sensie bardziej odnosi się do naszego zachodniego świata niż do Wschodu, właśnie przez to, że istnieje w ramach naszej kultury<sup>90</sup>.

Wspomniany wcześniej tekst autorstwa Muḥammada Asada jest potężną krytyką orientalistów i korpusu prac na temat Wschodu. Pisze w nim o ich stronniczości względem islamu, o stawianiu siebie w roli oskarżyciela, zarzuca im także taktykę selekcji dowodów wspierających ich aprioryczne konkluzje, czego rezultatem jest zniekształcony obraz tej religii<sup>91</sup>. Podkreśla ponadgraniczny charakter tych działań, niezależnie od miejsca, w którym orientaliści badają islam i jego kulturę. Głównych powodów upatruje we wspomnianym podziale świata na Europejczyków i barbarzyńców, ale przede wszystkim w historii średniowiecznych wojen krzyżowych<sup>92</sup>. Takie myślenie krytykował później także Edward Said, dopatrując się w nim korzeni tradycyjnego orientalizmu, w myśl którego uznawano, że „ci ludzie »tam« są inni niż »my« i nie wyznają »naszych« wartości”. W innym miejscu Said pisze, że orientalizm jako „sposób myślenia, który miał ułatwić uporanie się z czymś obcym, wykazywał niezwykle godną ubolewania tendencję – właściwą każdej wiedzy opartej na tak stanowczym rozróżnianiu – kierowania zagadnień do przegródki z napisem »Zachód« albo »Wschód«”<sup>93</sup>.

Muḥammad Asad stanowi jednak przykład uczciwości, czego dowodem była częstokroć rewaloryzacja głoszonych przez niego poglądów. W przypisie do przytoczonej powyżej uwagi zauważa bowiem zmianę w tendencji zarówno europejskiej, jak i amerykańskiej orientalistyki do negatywnego portretowania islamu. Źródła uległy znacznej poprawie z perspektywy obiektywnego ujęcia tematu, sprawiając, że skrzywiony obraz religii

<sup>87</sup> E. Said, *Orientalizm*, tłum. M. Wyrwas-Wiśniewska, Zysk i S-ka, Poznań 2005, s. 55.

<sup>88</sup> *Ibidem*, s. 39–48.

<sup>89</sup> *Ibidem*, s. 44.

<sup>90</sup> *Ibidem*.

<sup>91</sup> M. Asad, *Islam...*, s. 50.

<sup>92</sup> *Ibidem*, s. 51.

<sup>93</sup> E. Said, *Orientalizm*, s. 85.

przestał dominować<sup>94</sup>. W intencji Asada nie leżała jednak reforma, ponieważ w jego opinii „islam jako duchowa i społeczna instytucja religii nie może być ulepszony”<sup>95</sup>.

Gdy w 1934 roku Asad rozpoczął pisanie dla muzułmańskiego odbiorcy, postanowił stworzyć czasopismo zajmujące się podobną tematyką<sup>96</sup>. W 1936 roku zmarł wybitny badacz islamu i jeden z najbardziej znanych tłumaczy Koranu Muḥammad Marmaduke Pickthall (ur. 1875). Asad przejął po nim obowiązki redaktora czasopisma „Islamic Culture” wydawanego w Hajdarabadzie. Dotychczasowe dziennikarskie doświadczenia przemawiały za Asadem na tym stanowisku. Zaczął on traktować owo przedsięwzięcie jako platformę prezentacji opinii i poglądów. Kilka lat później do rąk czytelników trafiło nowe czasopismo zatytułowane „Arafat”<sup>97</sup>. Podtytuł brzmiał: „A Monthly Critique of Muslim Thought”. W notce wydawniczej do pierwszego numeru Asad podkreślił, że chce, aby był to „skromny wkład w odrodzenie muzułmańskiej myśli”. Na jego łamach Asad zajął się propagowaniem idei utworzenia samodzielnego państwa muzułmańskiego i zasad, którymi miałyby się takie państwo kierować. Lektura publikacji Asada z tamtego okresu pozwala dojrzeć wpływ Iqbāla na kształtowanie się jego krytyki materializmu i indywidualizmu oraz bezbożnego charakteru, jaki przybierała demokracja europejska. Asad planował przygotowanie przedsięwzięcia, które zakładałoby stworzenie organizacji na kształt ligi narodów muzułmańskich. Zamach na premiera Liyāqata ‘Alī Hāna zniweczył jednak ten projekt<sup>98</sup>. W 1950 roku, by móc się udać do Arabii, Asad otrzymał pierwszy pakistański paszport, ponieważ nie chciał odbywać podróży z brytyjskim dokumentem przysługującym dotychczas tamtejszym mieszkańcom<sup>99</sup>.

W *Principles of State and Government* z 1961 roku Asad porusza kwestie muzułmańskiej jurysprudencki, ale także tematykę muzułmańskiej teorii państwa. Inspiracją do prac nad książką były próby stworzenia konstytucji Pakistanu opierającej się na Koranie oraz sunnie. W kontekście zawartości książki Hofmann zwraca uwagę na „rewolucyjne” wtedy rozróżnienie pomiędzy szariatem a *fiqhem*. Pierwsze to boskie prawo znajdujące się

<sup>94</sup> M. Asad, *Islam...*, s. 51.

<sup>95</sup> *Ibidem*.

<sup>96</sup> Opis historii czasopisma i jego tematyki znajduje się w: D. Schlosser, *Muhammad Asad und die Zeitschrift Arafat*, referat wygłoszony na 30 Deutscher Orientalistentag. Tekst dostępny na stronie: <http://orient.ruf.uni-freiburg.de/dotpub/schlosser.pdf> (10.05.2012).

<sup>97</sup> Pierwszy numer pojawił się we wrześniu 1946 r.

<sup>98</sup> I. Chaghatai, *op. cit.*

<sup>99</sup> *Ibidem*.

w Koranie i sunnie, określające funkcjonowanie państwa i rządu. *Fiqh* natomiast to ludzki twór, chociaż mający swoje podstawy w objawieniu. Owo rozgraniczenie pozwoliło Asadowi stworzyć teorię państwa w oderwaniu od historii świata muzułmańskiego.

*This Law of Ours and Other Essays* to zbiór różnych pism, także wcześniejszych – z okresu redagowania przez Asada czasopisma „Arafat. A Monthly Critique of Muslim Thought” (szczególnie w latach 1946–1947), oraz zapisów radiowych przemówień. Książka ta miała szczególny wpływ na muzułmańskich obywateli Pakistanu, do których adresowane było siedem radiowych audycji Asada.

Idea Pakistanu, jaka wyłania się z pracy Asada, ukazuje, że nie chodzi o zewnętrzny charakter państwa, czy nawet o tworzenie korzystnych warunków (zwłaszcza o charakterze ekonomicznym) dla samych muzułmanów, ale o prawdziwą chęć stworzenia autentycznego tworu politycznego, „czyli o przetłumaczenie zasad islamu na zasady praktycznego życia”<sup>100</sup>. Asad w tekście *What Do We Mean by Pakistan?*, zamieszczonym później w *This Law of Ours and Other Essays*, powtarza pytanie, które zadaje swoim czytelnikom na łamach czasopisma „Arafat”: Czy naprawdę chcemy islamu? Diagnostuje stan społeczności, stwierdzając, że muzułmanie na zewnątrz wyrażają taką potrzebę, natomiast nie jest to wcale potrzeba ich serca.

Wśród zagadnień poruszanych w tej pracy można znaleźć palący problem petryfikacji muzułmańskiej jurysprudencji (*fiqhu*) czy konieczność stworzenia nowego *iğtihādu* (potrzebnego do tworzenia nowej jurysprudencji, będącej odpowiedzią na dzisiejsze czasy, uproszczonej, zrozumiałej dla każdego wierzącego; każdy muzułmanin powinien rozumieć prawo, któremu podlega). W tej pracy widać przemianę w postawie intelektualnej względem problemów świata muzułmańskiego. Głos Asada, krytyczny dotychczas w stosunku do roli wierzących w kontekście stanu gminy muzułmańskiej, przybiera gorzki ton.

Jego *opus magnum* to ponadtysiącstronicowe tłumaczenie *The Message of The Qur’an* opatrzone bogatym i wnikliwym komentarzem. To prawdopodobnie jedyne tłumaczenie przekładane następnie na inne języki – w tym na turecki. Zdaniem Hofmanna *The Message of The Qur’an* wyróżnia traktowanie odbiorców jak dorosłych. Asad dokonuje bowiem wnikliwego oglądu danego problemu i podaje rozmaite propozycje odczytania rozumienia danej kwestii, po czym tłumaczy, na czym opiera swój personalny wybór<sup>101</sup>. Zanim Asad podjął

<sup>100</sup> M. Asad, *This Law...*, s. 72–73.

<sup>101</sup> M. Hofmann, *Muhammad Asad. Europe's Gift...*, s. 241.



się tego zadania, pracował wcześniej nad sunną i hadisami zebranymi przez Al-Buḥārīego (zm. 870). W latach 1935–1938 opublikował pierwsze 4 z 40 rozdziałów pracy *Ṣaḥīḥ al-Buḥārī. The Early Years of Islam*. Pracę nad publikacją przerwał wybuch drugiej wojny światowej. Podczas internowania Asad utracił większość swoich materiałów, a późniejszy podział Indii i tworzenie Pakistanu spowodowały, że zaangażował się w bieżące sprawy polityczne.

Zastanawiający wydaje się jednak brak szerszej znajomości postaci i twórczości Asada w świecie muzułmańskim. Jest on kojarzony, zwłaszcza na Półwyspie Indyjskim, w znacznej mierze dzięki swojej przyjaźni z Muḥammadem Iqbālem i zasługom dla stworzenia intelektualnych podwalin państwa pakistańskiego.

Wymienia kilka powodów takiego stanu rzeczy, skupiając się zwłaszcza na *The Message of The Qur'an* i podkreślając, że wielu muzułmanów sceptycznie podchodzi do osób nie władających arabskim jako ojczystym, a próbujących swych sił w tłumaczeniu świętych tekstów islamu<sup>102</sup>. Warto jednocześnie pamiętać, że Asad opanował biegle język arabski, mieszkając przez pierwsze lata po konwersji między Beduinami w Arabii Saudyjskiej i mając możliwość studiowania ksiąg, komentarzy i najlepszych opracowań języka arabskiego w Mekce i Medynie. Jego tłumaczenie Koranu odbiegało jednak zasadniczo od ortodoksyjnego ujęcia, kładąc nacisk na możliwości interpretacyjne użycia alegorii, tropów itd. W związku z tym bywał podejrzewany o tendencje zmierzające w kierunku mutazylizmu, racjonalizmu<sup>103</sup>.

Jeszcze bardziej interesującym przykładem nieufności względem postaci Asada jest jego etniczne podłoże. Jako Żyd wzbudzał niekiedy podejrzenia o konwersję, której celem miało być wykrzywienie obrazu islamu – zwłaszcza wśród zachodnich czytelników. Co więcej, miało się do tego przyczynić także jego życie osobiste. Po śmierci Elsy Schiemann Asad poślubił Munīrę bint al-Ḥusayn aš-Šammārī, córkę wodza plemienia Šammār w Arabii Saudyjskiej, z którą miał jedynego syna Ṭalāla, obecnie profesora Uniwersytetu Nowojorskiego. Rozwiódł się z nią w 1952 roku. Jego nową wybranką została Pola Ḥamīda, Amerykanka polskiego pochodzenia. Wywodziła się z katolickiej rodziny. Gdy poznała Asada, pracowała akurat w Voice of America i była nieszczęśliwie zamężna, a ich znajomość i małżeństwo miały wywołać wśród pakistańskiej dyplomacji niemały skandal<sup>104</sup>. Zgodnie z zasadami

<sup>102</sup> *Ibidem*, s. 242–245.

<sup>103</sup> M. Hofmann, *Muhammad Asad. Europe's Gift...*, s. 244.

<sup>104</sup> T. Ahmad, *Muhammad Asad. The Story of a Story*, <http://www.criterion-quarterly.com/muhammad-asad-the-story-of-a-story-of-a-story/> (2.02.2013).

Ministerstwa Spraw Zagranicznych Pakistanu Asad musiał wystąpić o zgodę na poślubienie obcokrajowca. Chcieli się pobrać w Meksyku, ponieważ tam Pola miała otrzymać szybki rozwód<sup>105</sup>. Asad dołączył do pisma list z rezygnacją ze stanowiska do rozpatrzenia przez władze w Karaczi. Prosił też o wstawiennictwo u Gubernatora Generalnego Ḥawāḡi Nāẓim ad-Dīna samego ministra spraw zagranicznych Ẓafar Allaha Ḥāna, który znał wybrankę Asada wcześniej od niego. Jego żona Munīra, otrzymawszy list z prośbą o rozwód, miała się poskarżyć na zaistniałą sytuację Wysokiemu Komisarzowi w Londynie, który wystosował do Asada potępiający go list i poprosił o zajęcie się sprawą Nāẓim ad-Dīna. Asad otrzymał decyzję odmowną, co tłumaczył także partykularnymi interesami Ḥāna. Nie pisze natomiast o pogłosce, jakoby minister sam był zakochany w Poli i nie mógł znieść, że ta wybrała kogoś innego<sup>106</sup>. Asad usunął się w cień, odszedł ze stanowiska i poświęcił się pracy intelektualnej.

Pola od samego początku żywo uczestniczyła w pracy Asada. Brała udział w tworzeniu *Homecoming of the Heart*, kontynuacji autobiografii męża obejmującej okres po 1932 roku<sup>107</sup>. Zachęciła także męża do zebrania materiałów i opublikowania *This Law of Ours and Other Essays*.

#### 2.4. LUDZIE NA SKRAJU. O INTELEKTUALNYM ZAANGAŻOWANIU ZACHODNICH MUZUŁMANÓW

Biografia Muḥammada Asada jest postrzegana jako rodzaj fenomenu, w który wpisuje się kilkunastu zachodnich konwertytów zaangażowanych głównie na płaszczyźnie intelektualnej w propagowanie jego istoty i wizji na życie<sup>108</sup>. Ukazują oni bardziej zróżnicowany obraz islamu jako religii środka współgrającej z rozumem i adekwatnej dla współczesnego człowieka. Fenomen ten uznawany jest za zaskakujący, jeśli wziąć pod uwagę sposoby zeknięcia się z ową religią, częstokroć za pośrednictwem materiałów i źródeł jej nieprzychylnych.

Terminem „ludzie na skraju” opisuje ‘Abd al-Wahhāb al-Affandī zachodnich muzulmanów, którzy postrzegani są jako postaci graniczne, pełniące rolę pomostu między kulturami. Murad Hofmann uważa, że zachodnich

<sup>105</sup> *Ibidem*.

<sup>106</sup> Salah Razaq w wywiadzie z Muradem Hofmannem, za: S. Razaq, *op. cit.*, s. 36.

<sup>107</sup> Sam Asad miał dość w pisaniu do historii ich spotkania i małżeństwa.

<sup>108</sup> I. Nawwāb, *op. cit.*, s. 161.



intelektualistów muzułmańskich wyróżnia szczególne położenie, ponieważ znajdują się na styku dwóch kultur i są predysponowani do tego, by je wzajemnie sobie tłumaczyć<sup>109</sup>. Rolę intelektualistów<sup>110</sup>, których ma wyróżniać aktywna postawa prezentowania poglądów i dyskusji, postrzega jednak nie tylko w kontekście Zachodu, ale też globalnie, podkreślając, że głównymi celami stawianymi przez nich samym sobie powinny być zarówno rzucenie wyzwania ateizmowi i walka z przekonaniami o niekompatybilności islamu z takimi zagadnieniami, jak demokracja, prawa człowieka, jak również skupienie się na rozwoju nauk – także w sferze dziedzin związanych z zagadnieniami polityki, nauk społecznych i historii naturalnej. Konieczność przyjęcia takiej postawy sygnalizują w wymowny sposób już pierwsze zwiastowane Prorokowi wersety wzywające do podjęcia intelektualnego wysiłku<sup>111</sup>. Uderza go znaczny rozwój intelektualizmu muzułmańskiego na Zachodzie w porównaniu do świata islamu. Dowodem na to ma być zwłaszcza rynek wydawniczy, na którym rocznie może się ukazać nawet pięć tysięcy tytułów obejmujących zagadnienia związane z islamem. W działaniach zachodniej społeczności muzułmańskiej dostrzec można możliwość rewitalizacji myśli intelektualnej na Wschodzie.

Do podobnych wniosków dochodzą także ‘Abd al-Ḥākīm Murād<sup>112</sup> i Ṭāriq Ramaḍān. Postulują oni stworzenie nowej muzułmańskiej europejskiej kultury będącej symbiozą różnych wpływów i trendów. ‘Abd al-Ḥākīm Murād malowniczo porównuje muzułmańską europejską społeczność do obrazu Rembrandta i opisuje ją jako powrót Hagar, która pojawia się w duchowo spustoszonej społeczności<sup>113</sup>. Podkreślają oni także rolę intelektualistów przebywających na wygnaniu. Taka synteza mogłaby być propozycją islamu dla diaspory muzułmańskiej. Amerykańscy myśliciele ujmują swoją ambicję jako próbę stworzenia drugiej Mekki w Nowym Jeruzalem<sup>114</sup>, co dodatkowo ma obrazowo ukazywać, że gmina muzułmańska na Zachodzie znajduje się w stanie *hiğry*, czyli emigracji.

<sup>109</sup> A. El-Affendi, *op. cit.*, s. 20.

<sup>110</sup> Opisuje ich, używając raczej terminu *mufakkirūn* niż szerszego znaczeniowo *muṭaqqafūn*.

<sup>111</sup> M. Hofmann, *On the Role of Muslim Intellectuals*, „The American Journal of Islamic Social Sciences” 1997, t. 14, nr 3, s. 72–73, [http://i-epistemology.net/attachments/494\\_V14N3%20FALL%201997%20-%20Hofmann%20-%20On%20the%20Role%20of%20Muslim%20Intellectuals.pdf](http://i-epistemology.net/attachments/494_V14N3%20FALL%201997%20-%20Hofmann%20-%20On%20the%20Role%20of%20Muslim%20Intellectuals.pdf) (10.02.2012), s. 67.

<sup>112</sup> Brytyjski naukowiec.

<sup>113</sup> A. El-Affendi, *op. cit.*, s. 23.

<sup>114</sup> Odniesienie do tradycji kościołów protestanckich nazywających Nowym Jeruzalem ziemie, na których przyszło im żyć.

‘Abd al-Wahhāb al-Affandī uważa Asada za intelektualnego „prekursora dominujących neotradycjonalistów”<sup>115</sup>, wśród zachodnich konwertytów na islam, którzy hołdują romantycznej admiracji dla tradycyjnych wartości przednowoczesnych społeczeństw muzułmańskich i żałują ich unowocześnienia”<sup>116</sup>.

W dokumencie Georga Mischa poświęconym Asadowi i jego życiu pojawia się grupa osób, Pakistańczyków, zwących siebie asadystami i studiujących idee tego niezwykłego człowieka. Sam Asad nie pozostawił po sobie żadnej organizacji czy grupy uczniów, miał być bowiem przeciwny wszelkiemu zorganizowanemu ruchowi, wyzwalającemu w poszczególnych członkach rodzaj nietolerancji<sup>117</sup>. Wpłynęło to na postawę Asada, który nie utożsamiał się z poszczególnymi ruchami, zwłaszcza o charakterze fundamentalistycznym, choć nie ukrywał poparcia dla wspólnego celu, jakim było „odzyskanie islamu”<sup>118</sup>. Uważał Abū al-A’lā al-Mawdūdīego za swojego przyjaciela, choć nie zgadzał się z nim w rozmaitych kwestiach, a potem na ich relację musiało wpłynąć potępienie przez al-Mawdūdīego małżeństwa Asada z Polą Ḥamīdą. O Ḥasanie al-Bannā miał powiedzieć, że był „naprawdę najlepszym duchowym przywódcą naszych czasów, mimo że jego idee i program częstokroć źle interpretowano zarówno w świecie muzułmańskim, jak i na Zachodzie”<sup>119</sup>. W ostrych słowach miał się wypowiedzieć o straceniu Quṭba w 1966 roku, które postrzegał jako potworny czyn, łamiący wszelkie standardy sprawiedliwości i przyzwoitości<sup>120</sup>.

<sup>115</sup> Używa tego terminu za Abdullahem Schleiferem. Grupę tę miałyby charakteryzować „romantyczny podziw dla tradycyjnych wartości przednowoczesnych społeczeństw muzułmańskich”, prowadzący do poczucia bezsilności w obliczu modernizacji.

<sup>116</sup> A. El-Affendi, *op. cit.*, s. 28.

<sup>117</sup> I. Nawwāb, *op. cit.*, s. 185.

<sup>118</sup> *Ibidem*, s. 186.

<sup>119</sup> *Ibidem*.

<sup>120</sup> *Ibidem*.



## 3. MUZUŁMANIE NA ROZDROŻU

### 3.1. STAN GMINY MUZUŁMAŃSKIEJ

*Pojechałem na Zachód i zobaczyłem islam, ale nie muzułmanów; wróciłem na Wschód i zobaczyłem muzułmanów, ale nie islam.*

Muḥammad 'Abduh

Muḥammad Asad w pracach *Islam at the Crossroads, This Law of Ours and Other Essays* zabierał głos w odniesieniu do wszystkich palących kwestii, a przede wszystkim stanu społeczeństw muzułmańskich zeszłego wieku, wpisując się w powszechny trend krytyki kierunku obranego przez państwa w celu osiągnięcia rozwoju gospodarczego, edukacyjnego i przede wszystkim światopoglądowego, który był konsekwencją podejmowanych przez władze i autorytety religijne decyzji. W ostrych słowach ganił społeczność muzułmańską za sprowadzenie wiary do bezmyślnego rytuału i kultu bez znaczenia dla funkcjonowania gminy muzułmańskiej. Wśród kwestii stanowiących najważniejszy problem upadku cywilizacji muzułmańskiej Asad koncentruje się przede wszystkim na:

- materializmie,
- imitacji Zachodu,
- nadmiernemu zapatrzeniu w historię,
- bezmyślnemu wyznawaniu religii.

W eseju *This Law of Ours* z 1987 roku Asad potwierdza opinie przytoczone w powyższym cytacie. Píše, że stwierdzenie, zgodnie z którym „muzułmańska społeczność uległa zepsuciu, ponieważ jej członkowie zaprzestali życia w zgodzie z duchem islamu”<sup>1</sup>, nie jest żadnym rozwiązaniem problemu. Idzie dalej, mówiąc, że należy zapytać, jaki jest tego powód. „Dlaczego muzułmanie zaprzestali życia w zgodzie z duchem swojej religii?”<sup>2</sup>

<sup>1</sup> M. Asad, *This Law of Ours and other Essays*, Islamic Book Trust, Kuala Lumpur 1987, s. 32.

<sup>2</sup> *Ibidem*, s. 33.

Ten stan wiązał się z osłabieniem uczuć religijnych, wynikającym z utraty znaczenia zasad islamu, które przez wieki nie miały przełożenia na codzienne i praktyczne wyznawanie religii. Muzułmanie zaczęli traktować islam jako zestaw przepisów i rytuałów odbywanych zgodnie z tradycją, jednak bez należytego przemyślenia ich znaczenia w życiu każdego wyznawcy indywidualnie. Tak pojmowana religia była coraz bardziej spychana w sferę prywatną.

Jedną z kulminacyjnych dat we współczesnej myśli muzułmańskiej z pewnością jest rok 1967. Po dramatycznej porażce w wojnie z Izraelem i coraz bardziej widocznych nieudanych projektach politycznych poszczególnych państw znacznie częściej powracało pytanie o to, dokąd zmierza świat arabski. Zdaniem Ibrāhīma Abū-Rabī' współczesna myśl arabska była „produktem porażki, społecznej walki, nierównowagi i konfrontacji z »Innym«”, co stanowiło wycinek negatywnej oceny udziału Zachodu w ówczesnej sytuacji panującej przede wszystkim w krajach arabskich<sup>3</sup>. W tym okresie widać krystalizowanie się projektu islamistycznego, który miał być odpowiedzią na nieudane zamierzenia modernizacyjne, widoczne szczególnie po 1967 roku. Ibrāhīm Abū-Rabī' postrzega okres następujący po 1967 roku jako przywrócenie religii do stosunków łączących państwo ze społeczeństwem, pisze, że ten czas był „błogosławieństwem dla ruchów islamistycznych”<sup>4</sup>, chociaż nie ulega także wątpliwości, że projekt islamistyczny i jego rola w kształtowaniu nowego społeczeństwa podlegały zwalczaniu.

Uderzający jest fakt, jak bardzo dyskusje prowadzone po tym okresie przypominają tematykę prac z początku XX wieku, co pozwala zaobserwować, że ówczesne bolączki pozostają aktualne w dzisiejszej myśli muzułmańskiej. Problemy, z którymi świat muzułmański musi się ciągle mierzyć, takie jak podejście do tradycji, „sakralizacja” muzułmańskiej jurysprudencji i wpływ takiego działania na petryfikację myśli muzułmańskiej, do dziś są obecne w dyskusji o konieczności odnowy – *taǧdīd*, a ta postrzegana jest jako sposób na rozciągnięcie wpływu religii i jej zasad na inne dziedziny życia.

W 1967 roku w czasie dramatycznych wydarzeń Arabowie zaczęli się zastanawiać nad tym, „dlaczego Bóg ich opuścił”<sup>5</sup>. Ten okres, zwany przez

<sup>3</sup> I. Abu-Rabi', *Contemporary Arab Thought. Studies in Post-1967 Arab Intellectual History*, Pluto Press, London 2004, s. 43–44.

<sup>4</sup> *Ibidem*, s. 54.

<sup>5</sup> A. Mrozek-Dumanowska, *Islam i jego odnowa na przykładzie krajów arabskich, Turcji i Iranu*, Askon, Warszawa 2010, s. 29.

Muḥammada Ġābira al-Anṣārīego „matką klęsk”<sup>6</sup>, rozpoczęty od przegranej czerwcowej wojny z Izraelem, a dalej związany z niepowodzeniami bliskowschodnich projektów politycznych, spowodował, że ponownie zaczęto szukać odpowiedzi w religii. Zdaniem Al-Anṣārīego jednej z przyczyn porażki 1967 roku można szukać w kulturze reakcyjnej tamtego okresu.

Anna Mrozek-Dumanowska zaznacza, że pierwotne pytanie odwrócono i podjęto rozważania, czy to aby sami muzułmanie nie są winni tej sytuacji, nie działając zgodnie z boskimi nakazami. W dalszym ciągu „prowadziło to do nowej alternatywy rozwoju opartej na własnej, głównie religijnej tradycji, i dało początek ruchowi odnowy islamu”<sup>7</sup>. Podobnie sądzi Bassam Tibi, uważając rok 1967 i klęskę w wojnie z Izraelem za cezurę ponownego upolitycznienia islamu<sup>8</sup>.

Morteza Moṭahhari wskazuje na ogólne zacofanie świata muzułmańskiego i zwraca uwagę, że na pytanie o stan tamtejszych społeczeństw wielu stwierdza, że główną przyczyną wydaje się islam sam w sobie, a przecież rzeczywistym powodem regresu jest dewaluacja faktycznych pierwotnych wartości islamu i zmiany, a wręcz deformacje, jakim uległ w umysłach wyznawców<sup>9</sup>.

Niniejszy rozdział stanowi próbę przedstawienia prostego schematu opisanego objawów choroby cywilizacyjnej świata islamu, jej zdiagnozowania i znalezienia sposobów jej uleczenia. Właśnie tym zajmują się przedstawieni poniżej myśliciele, wpisujący się w szeroko rozumiany nurt modernistyczny

### 3.2. ASAD A DEKADENCJA SPOŁECZEŃSTW ZACHODNICH

Muḥammad Asad w swoich pracach za punkt wyjścia uznaje odniesienia do cywilizacji Zachodu i ewentualnego odzwierciedlenia niektórych jego problemów w cywilizacji muzułmańskiej. Był on jednak także jednym z heroldów krytycznej postawy względem Zachodu, postawy dominującej w literaturze ostatnich dekad na Bliskim Wschodzie. Już w 1934 roku opublikował *Islam at the Crossroads*<sup>10</sup>.

<sup>6</sup> T. ar-Rabī ū, *Hal an-nahḍa al-aḥlāqīyya šarḥ li an-nahḍa aš-šāmīla*, [http://www.arabphilosophers.com/Arabic/adiscourse/aarabic/arabic\\_articles/ARenaissance/Ethics\\_as\\_a\\_Condition\\_of\\_Renaissance.pdf](http://www.arabphilosophers.com/Arabic/adiscourse/aarabic/arabic_articles/ARenaissance/Ethics_as_a_Condition_of_Renaissance.pdf) (13.01.2013).

<sup>7</sup> A. Mrozek-Dumanowska, *op. cit.*, s. 29.

<sup>8</sup> B. Tibi, *Fundamentalizm religijny*, tłum. J. Danecki, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1997, s. 37.

<sup>9</sup> M. Moṭahhari, *At-taḡdīd wa al-iḡtīhād fi al-islām*, Al-Ballāḡ, Iran 1998, s. 31.

<sup>10</sup> W odniesieniu do tej pracy Ḥaydar al-Ġadīr pisze, że bardziej trafnym tytułem byłoby *al-muslimūn ‘alā muftaraq aṭ-ṭuruq*, co można przetłumaczyć jako „muzułmanie na rozstaju” i co bardziej podkreślałoby faktyczny problem świata muzułmańskiego, a mianowicie du-

Asad w rozmowie z wybitnym saudyjskim uczonym szejkiem Al-Bulayhidem odwołuje się do postaci *Dağğāla*, zwanego „jednookim”<sup>11</sup>. W jego opinii – choć należy podkreślić, że była to jego osobista interpretacja – ta postać znakomicie odzwierciedla stan społeczeństw zachodnich, skupionych na materialistycznym rozwoju i polepszaniu ekonomicznej sytuacji jednostki<sup>12</sup>. Zapatrzeni w możliwości oferowane im przez zdobycze cywilizacyjne, zaczynają je traktować jako boskie na swoich prawach, powoli usuwając Boga ze swojego życia. Zaznacza, że Zachód wcale się go nie wyrzeka, ale nie widzi dla niego miejsca w swoim ewoluującym systemie ideowym. Jednym z najsilniej krytykowanych przejawów dekadencji, w jakiej pogrążył się Zachód, było zjawisko materializmu, któremu europejska cywilizacja miała się poświęcić bez reszty tak, że od głoszenia Ewangelii Chrystusowej przeszła do kultuwowania materialistycznego stylu życia<sup>13</sup>.

Krytykę jednostki oddanej kultowi zdobyczy technologicznych doskonale oddaje opis człowieka końca XIX wieku, którego w *Buncie Mas* Jose Ortega y Gasset przedstawia jako zadufanego europejskiego paniczka. Ten, żyjąc w dostatku i wygodzie, widzi tylko jedną stronę cywilizacji, a dokładnie to, co może z niej wziąć, nie dostrzega już jednak idei stojących za gotowym produktem, nie dostrzega trudu tworzenia, a w konsekwencji – jak ujmuje to Ortega y Gasset – „owa jednostronność widzenia powoduje u niego zafałszowanie świata, niszczy jego żywotny rdzeń, pociągając za sobą utratę kontaktu z samą istotą życia”<sup>14</sup>. Postawa, zgodnie z którą człowiek robi to, na co ma ochotę, ma prowadzić do zwyrodnienia, a w konsekwencji do śmierci.

Zdaniem wybitnego algierskiego myśliciela Mālika Bin Nabī cywilizacja zachodnia w swoim materializmie poszła dalej niż inne, przejawiając postawę relatywizującą rzeczywistość, natomiast filozofia postmodernistyczna, jaka nastąpiła po epoce rozumu (i w kontraście do wszelkich metafizycznych prawd), ma zgubny wpływ na kondycję współczesnego człowieka. Europejski materializm i opanowane nim społeczeństwa Mālik Bin Nabī opisuje jako „zauroczone nowymi siłami, które uwolniły europejskie Ja, a to, zdominowane przez własny geniusz, stało się niewolnikiem maszyny, którą stworzyło, ale nie mogło kontrolować. Rzeczywistość stała się policzalna

---

chową sprzeczność prezentowaną przez jego wyznawców. Zob. H. al-Ğadir, *Mustaqbal al-yahūd fi falistīn kamā yarāhu Muḥammad Asad*, <http://www.majles.alukah.net/Web/alghe-der/0/43555/> (20.02.2013).

<sup>11</sup> Postać występująca w muzułmańskiej eschatologii, rozumiana jako fałszywy mesjasz.

<sup>12</sup> M. Asad, *The Road to Mecca*, Fons Vitae, Louisville 2005, s. 293.

<sup>13</sup> *Ibidem*, s. 295.

<sup>14</sup> J. Ortega y Gasset, *Bunt mas*, Muza, tłum. P. Niklewicz, Warszawa 2008, s. 107.

i mierzalna w ilościach kalorii i hormonów”<sup>15</sup>. Był to wiek ilości<sup>16</sup>. Nastąpiła śmierć „Absolutu”. „Słowniki stały się cmentarzyskiem słów, które nie miały już sensu, ponieważ odnosiły się do martwych koncepcji”. Człowiek przestał sięgać ponad relatywną wartość. Istotne było to, co społeczeństwo mogło zaproponować, a miarą wszystkiego stała się produktywność. Życie toczy się wokół pytania „za ile?”, a „ludzki stan sprowadza się do prostej numerycznej funkcji”<sup>17</sup>.

Mālik Bin Nabī opisuje lata 1914–1918 jako czas zepsucia mechanizmu, jednak jego ocena rezultatu jest miażdżąca: „w sumieniach zauroczonych pieniędzmi i pijanych szampanem wybuch wojny 1914–1918 nie pozostawił żadnego śladu, a ewidentny dobrobyt natychmiast zamaskował rzeczywistość”<sup>18</sup>. Wiek XX przekształcił naukowo warunki dobrobytu w czynniki nieszczęścia”<sup>19</sup>.

W ujęciu Muḥammada Asada człowiek zdaje się iść jeszcze dalej, pragnie jeszcze więcej i jest coraz bardziej skupiony na swoim materialnym bycie, nie odczuwając przy tym satysfakcji z własnego życia. Znamienny jest tutaj fragment z *The Road to Mecca*, w którym Asad wyraźnie dostrzega brak wspólnoty ze swoim rodzimym środowiskiem. W krótkim opisie podróży berlińskim metrem ukazuje typowego człowieka Zachodu, na pozór żyjącego w dostatku, ale uzewnętrzniającego jednocześnie rodzaj duchowej pustki.

Zachodni człowiek przestaje dostrzegać w postępie i nauce boski pierwiastek, a relacja stanu duchowego człowieka i natury jest zachwiana, co stanowi rezultat braku balansu między poszczególnymi potrzebami człowieka, czy to fizycznymi, czy społecznymi, zwłaszcza w kontekście jego duchowych dążeń. Za taką postawą, pozbawioną religijnie ugruntowanych standardów, nie stoi żaden system etyczny, a nieograniczone zdawałoby się możliwości człowieka powoli prowadzą go w stronę chaosu. Człowiek staje się podatny na łatwą demagogię mimo posiadanego zaplecza naukowego i intelektualnego. Kwintesencją zepsucia jest jednak, według Asada, arogancka postawa widoczna chociażby w polityce kolonialnej, która z chrześcijańskiego zapału ewangelizacyjnego przeszła w wiarę w moc fabryk i laboratoriów<sup>20</sup>, a materialistyczna filozofia uczyniła korzyść osobistą najważniejszym kryterium decydującym o podejmowanych działaniach.

<sup>15</sup> M. Bin Nabī, *Fawḍā al-‘ālam al-ġarbi* [w:] *Wuġhat al-‘ālam al-islāmī*, Dār al-fikr, Dimašq 2002, s. 127.

<sup>16</sup> *Ibidem*.

<sup>17</sup> *Ibidem*, s. 129.

<sup>18</sup> *Ibidem*, s. 130.

<sup>19</sup> *Ibidem*.

<sup>20</sup> M. Asad, *The Road...*, s. 295.



W kontekście krytyki zachodniej cywilizacji istotne jest zwrócenie uwagi na rozróżnienie czynione przez Asada między pojęciem „chrześcijaństwo” (*christianity*) a światem chrześcijańskim (*christendom*). To drugie pojęcie charakteryzuje jako scalone ideą jedności i cechujące się nienawiścią do islamu<sup>21</sup>. Asad prezentuje pogląd, zgodnie z którym źródłem współczesnej cywilizacji zachodniej jest imperium rzymskie, a nie chrześcijaństwo, chociaż chrześcijański Kościół (jak to ujął) stłumił europejski intelekt<sup>22</sup>. Owa rzymska cywilizacja oparta na ludzkim samozadowoleniu i poszukiwaniu przyjemności, kulcie materialistycznego życia, zdaje się zapowiedzią choroby toczącej europejskie społeczeństwa wieki później.

Asad przedstawia interpretację filozofii Zachodu, którą streszcza w następujący sposób: „Ponieważ niczego nie wiemy na pewno – co byłoby do udowodnienia za pomocą naukowych eksperymentów lub kalkulacji o źródle ludzkiego życia i jego przeznaczeniu po cielesnej śmierci, lepiej skupić naszą energię na rozwoju materialnych i intelektualnych możliwości, bez przyzwolenia na to, by być przytłoczonym transcendentálną etyką i moralnymi postulatami”<sup>23</sup>. Asad zaznacza także, że chrześcijański światopogląd nie dopuszcza takiej postawy.

Chrześcijaństwo w takim ujęciu jawi się raczej jako statyczna religia, zdominowana przez strukturę Kościoła, z którym renesansowa Europa musiała stoczyć walkę. Nie miało ono także większego udziału w dynamicznym rozwoju nauki. Jedyną płaszczyzną, na której Asad dostrzega realny wkład chrześcijaństwa, to sztuka, jednak cały jej rozkwit był raczej konsekwencją sporów z Kościołem<sup>24</sup>. Według niego religia ta okazała się siłą, która stłamsiła ducha europejskiego, co wynikało z pogardy, a wręcz potępienia ludzkiej natury. Przejawy tego dostrzega w idei grzechu pierworodnego, upodleniu sfery seksualności jako czegoś biorącego swój początek w upadku Adama i Ewy, biernej reakcji na zło zawartej w postawie przysłowiowego nadstawiania drugiego policzka. Życie chrześcijańskie jawi się więc w jego myśli jako pewien rodzaj edukacyjnego etapu zmierzającego ku osiągnięciu doskonałości w życiu wiecznym. Życie z jego potrzebami i pragnieniami obrócone zostaje w zło konieczne i w tym właśnie kontekście Asad umiejscawia materialistyczną koncepcję dominującą w społeczeństwach europejskich, widzianą jako „zemstę na chrześcijańskiej duchowości, która odeszła od naturalnych prawd ludzkich”<sup>25</sup>.

---

<sup>21</sup> *Idem, Islam...*, s. 53.

<sup>22</sup> *Ibidem*, s. 38.

<sup>23</sup> *Ibidem*, s. 37.

<sup>24</sup> *Ibidem*.

<sup>25</sup> *Ibidem*, s. 43.



Dlaczego więc – zdaniem Muḥammada Asada – cywilizacja zachodnia jest antyreligijna? Przede wszystkim dlatego, że pierwszoplanową rolę odgrywa tu zakorzenienie w cywilizacji rzymskiej, z jej absolutnie materialistycznym nastawieniem do ludzkiego życia i jego wartości. Sprzeciw ludzkiej natury względem chrześcijańskiego światopoglądu, nakazującego tłumienie naturalnych potrzeb i dążeń właściwych człowiekowi, uwidacznia się w pragmatycznej stronie zachodniej cywilizacji, której celem stało się eksperymentowanie z życiem, bez odwoływania się do jakiegokolwiek moralnej rzeczywistości. Rozczarowanie religią, tak powszechne w Europie jego młodości, podsumował następująco: „zamiast poddać swoje decyzje i czyny kryterium moralnego prawa, które jest celem każdej wyższej religii, ci ludzie zaczęli postrzegać korzyść [materialną] jako jedyny czynnik, któremu powinny podlegać sprawy publiczne”<sup>26</sup>.

Różnice w pojmowaniu jakości ludzkiego postępu Zachód traktuje w skali makro, mierząc postęp osiągnięciami nauki, islam natomiast pojmuje możliwości rozwoju ludzkości jako kategorię niezmienną, zapisaną w naturze człowieka dążącego do zmian, do ciągłego rozwijania siebie i swojego otoczenia. Wedle Asada bierze się to z zachodniej zasady uznania, że rozwój wiedzy i związanych z tym aspektów jest równoznaczny z rozwojem moralnym. Jak zaznacza, fizyczny i duchowy progres należą do dwóch odmiennych kategorii. Islam nie zakłada duchowego rozwoju w wymiarze kolektywnym i dzięki wspólnym osiągnięciom. Podczas gdy materialnie wspólny rozwój jest możliwy, to duchowy progres dotyczy każdego człowieka z osobna, co z kolei ściśle wiąże się z wiarą w istnienie ludzkiej duszy i celu w ludzkim życiu<sup>27</sup>.

Muḥtafā as-Sibā'ī, założyciel syryjskiej gałęzi Bractwa Muzułmańskiego, uważał, że za zacofaniem świata islamu w znacznej mierze stoi Zachód. W pracy *Iṣtirākiyyat al-islām* (Socjalizm islamu) pisał, że

cywilizacja zachodnia w obu jej składnikach: kapitalistycznym i komunistycznym, budując swoje podstawy, zaniedbała duszę ludzką, pozbawiła człowieka zasadniczej ochrony przed zwątpieniem i niepokojem, a komunizm dodatkowo pozbawił człowieka jego ideałów, ograniczając go do sfery materialnej: jedzenia, ubrania i mieszkania<sup>28</sup>.

<sup>26</sup> M. Asad, *The Principles of State and Government in Islam*, Islamic Book Trust, Kuala Lumpur 1999, s. 5.

<sup>27</sup> *Idem, Islam at the Crossroads*, Dar al-Andalus, Gibraltar 1982, s. 31.

<sup>28</sup> J. Danecki, *Podstawowe wiadomości o islamie*, t. 2, Dialog, Warszawa 2002, s. 136.

Muḥammad Asad pisze o islamie w kontekście zachodnim: „nie mógł być traktowany tylko jako obiekt naukowego badania, ale raczej jako oskarżony stojący przed swoimi sędziami”<sup>29</sup>. Używa on niezwykle ostrych słów, upatrując w negatywnie nastawionych do islamu orientalistach odbicia przedstawicieli Świętej Inkwizycji. Wychodząc od krytyki poczynań orientalistów, Asad konkluduje, że wpisują się oni w swoje społeczne otoczenie, stanowiąc uosobienie „okcydentalnego umysłu”, wywodzącego genezę swych uprzedzeń do islamu z antycznego podziału świata na europejski i barbarzyński<sup>30</sup>.

Trzy przełomowe wydarzenia mają, zdaniem Asada, kluczowe znaczenie w relacjach Zachodu z islamem: wojny krzyżowe, zniszczenie muzułmańskiej Hiszpanii oraz upadek Konstantynopola<sup>31</sup>. Wyprawy krzyżowe dla Asada stanowią „intelektualne zło” pokazujące przewrotną politykę Kościoła, celowo mylnie interpretującego zasady islamu<sup>32</sup>. Co więcej, były one niejako początkiem narodzin nowej cywilizacji europejskiej, odradzającej się z mroków i kulturowego letargu spowodowanego najazdami Gotów, ludów stepowych, Hunów i Awarów<sup>33</sup>. Wpływ wojen krzyżowych na europejską tożsamość i towarzyszący im „masowy entuzjazm” Asad porównuje do brutalnych przeżyć z dzieciństwa, które kształtują późniejszego człowieka i których śladów niezwykle ciężko pozbyć się nawet po upływie dłuższego czasu<sup>34</sup>.

‘Amir ‘Abd al-Munām w tekście poświęconym wpływowi wzrostu religijności na Zachodzie pisze, że wrogość wobec islamu przez wieki stanowiła wspólny mianownik różnych wyznań chrześcijańskich. Śledzi elementy konfliktu zakorzenione w fundamentach kultury zachodniej. Przypomina symbolikę mitologii greckiej i nieustający spór między bogami Olimpu a człowiekiem<sup>35</sup>. Malejącą wrogość w stosunku do islamu Asad tłumaczy „kulturową słabością oraz dezintegracją świata muzułmańskiego”<sup>36</sup>, niebędące w stanie przeciwstawić się zachodniej dominacji.

W tym kontekście warto wrócić do podjętej przez Asada próby uściślenia terminologii i rozróżnienia między światem chrześcijańskim (*christendom*)

<sup>29</sup> M. Asad, *Islam...*, s. 50.

<sup>30</sup> *Ibidem*, s. 51.

<sup>31</sup> *Ibidem*, s. 55. Warto podkreślić, że Asad uderzając w akademię i politykę Zachodu, sięga po argument, który pojawia się w wielu pracach w świecie arabskim, dotyczący zgubnego wpływu wojen krzyżowych na relacje w dzisiejszym świecie.

<sup>32</sup> *Ibidem*, s. 54.

<sup>33</sup> *Ibidem*, s. 51.

<sup>34</sup> *Ibidem*, s. 57.

<sup>35</sup> ‘A. ‘A. al-Munām, *Aṣ-ṣūūd ad-dīnī fi al-ġarb wa ta’īruhu ‘alā l-īlāqa ma’ al-‘ālam al-‘arabī*, <http://www.albayan.co.uk/Files/articleimages/takrir/4-5-1.pdf> (20.03.2013).

<sup>36</sup> M. Asad, *Islam...*, s. 60.

a chrześcijaństwem jako religią (*christianity*). Pierwszy termin opisywałby ideę dążącą do zunifikowania świata na jej wzór i cechującą się uprzedzeniami, a wręcz wrogością w stosunku do islamu, postrzeganego jako „religia surowego sensualizmu i agresji, skupiająca się na wypełnianiu rytuału raczej niż oczyszczaniu swojego serca”<sup>37</sup>.

Muḥammada Asada interesują powody antyreligijnego charakteru zachodniej cywilizacji. W swoich pracach czynił więc interesujące rozgraniczenie między chrześcijaństwem a współczesną zachodnią cywilizacją, która wywodzi się, jego zdaniem, z imperium rzymskiego, opartego na całkowicie materialistycznym stosunku do ludzkiego życia i jego wartości oraz chęci władzy. Odnosząc się do harmonijnej struktury islamu, wyprowadzał argumenty o kontestacji chrześcijańskiej pogardy dla naturalnych pragnień i celów wyznaczanych sobie przez człowieka. Inną słabością miała być w jego odczuciu antropomorficzna koncepcja Boga<sup>38</sup>.

Przemyśleniom dotyczącym islamu często towarzyszy porównanie do chrześcijaństwa, które w jego rozumieniu wprowadzało pewien podział. Zgodnie z nim to, co należy do sfery materii, jest szatańskie, nieczyste, a to, co duchowe – wieczne i dobre<sup>39</sup>. Dla odmiany świadome odniesienia do praktyk judaizmu, który już w młodości wydawał się Asadowi zbyt skoncentrowany na idei jednego ludu wybranego, są niezwykle skąpe<sup>40</sup>. W kontekście porównawczym islam został więc ujęty jako droga środka pomiędzy chrześcijaństwem i jego negacją życia doczesnego a zachodnią cywilizacją skupioną w znacznej mierze na ludzkich przyjemnościach<sup>41</sup>.

### 3.3. HARMONIA W ISLAMIE JAKO JEDEN Z PARADYGMATÓW RELIGII

Muḥammad Asad pisał w swojej autobiografii, że marzy o życiu, w którym „cały człowiek, dusza i ciało, zdążyłyby głębiej i głębiej w kierunku realizacji Siebie, gdzie dusza i zmysły nie byłyby wrogie wobec siebie, a człowiek osiągnąłby jedność z sobą i ze swym przeznaczeniem”<sup>42</sup>. W jego myśli można dostrzec także silny wpływ Muḥammada Iq̄bāla, z którym współpracował nad tworzeniem duchowych podwalin państwa pakistańskiego.

<sup>37</sup> *Ibidem*, s. 54.

<sup>38</sup> *Ibidem*, s. 43.

<sup>39</sup> *Ibidem*, s. 24.

<sup>40</sup> M. Asad, *The Road...*, s. 55.

<sup>41</sup> *Idem*, *Islam...*, s. 26.

<sup>42</sup> *Idem*, *The Road...*, s. 78.

Szczególnie widoczne jest to właśnie w zwalczaniu postawy dualizmu w koncepcjach muzułmańskich, które na jednym biegunie stawiały ducha, na drugim zaś materię, państwo oddzielały od religii, a przeszłość i tradycję od tego, co nowe<sup>43</sup>.

Zdaniem założyciela Bractwa Muzułmańskiego Ḥasana al-Banny istota islamu „obejmuje wszystkie zagadnienia życia w ich całokształcie, determinuje każde z tych zagadnień i określa jego wewnętrzną strukturę w sposób doskonały i precyzyjny”<sup>44</sup>.

Ta integralność oraz harmonijne połączenie codzienności i duchowości były pociągające dla Asada – muzułmanina, ponieważ to świat islamu łączył potrzeby ducha i ciała, nie będąc religią umartwiania się i ascezy<sup>45</sup>, ale wprost przeciwnie, zachęcającą do dbania o cielesność i jej potrzeby w celu uzyskania harmonii w życiu, będącego w przekonaniu Asada pozytywnym istnieniem (*entity*). Zdaniem Asada islam zakłada możliwość osiągnięcia doskonałości w doczesnym życiu, co – jak podkreśla – nie jest związane z zagłuszaniem ludzkich pragnień. Doskonałość postrzega jako rozwijanie pozytywnych wartości, którymi człowiek dysponuje i które go konstytuują<sup>46</sup>. „Islam rozumiany jako nauczanie podejmuje nie tylko próbę zdefiniowania metafizycznej relacji między człowiekiem a jego Stwórcą, ale także, choć z mniejszym naciskiem, ziemskich relacji między jednostką a jej społecznym otoczeniem”<sup>47</sup>, co idealnie oddaje jego istotę zarówno jako systemu religijnego, jak i społecznego.

Jedność sfery cielesnej i duchowej sprawia, że islam jawi się jako najbardziej idealny system, swoistego rodzaju program życia<sup>48</sup>. W islamie to człowiek stanowi odwzorowanie idei jedności, której doskonałym wzorem jest Allah, będący istotą i celem, a uosobieniem tegoż jest właśnie ludzkie istnienie, ukonstytuowane z ciała i duszy. Asad ukazuje uniwersalny charakter boskiego posłannictwa, akcentując jednak ludzką słabość w podążaniu za nauczaniem islamu, podkreślającym obecność Boga w każdej sferze ludzkiego życia, co prowadzi do niemożności oddania mu całkowitej czci, której wymogiem jest zachowanie pełnej spójności w każdym aspek-

<sup>43</sup> Ṭ. al-Biṣrī, *Al-malāmiḥ al-‘amma li al-fikr as-siyāsī al-islāmī fi at-tārīḫ al-mu‘āṣir*, al-Qāhira 1992, s. 20.

<sup>44</sup> J. Danecki, *op. cit.*, t. 2, s. 127.

<sup>45</sup> *Ibidem*, s. 128.

<sup>46</sup> M. Asad, *Islam...*, s. 21.

<sup>47</sup> *Ibidem*, s. 20.

<sup>48</sup> Warto zauważyć, że to ujęcie – program życia – stanowi jedną z najczęstszych definicji, jakie Asad podaje, określając, czym dla niego jest istota islamu.

cie tworzącym człowieka. W *Islam at the Crossroads* tak przybliży interesującą go kwestię: „W świetle religijnej percepcji i doświadczenia ludzka samoświadoma osoba oraz niema, zdawałoby się nieodpowiedzialna Natura są sprowadzone do relacji opartej na duchowej harmonii”<sup>49</sup>. W tych dwóch czynnikach – świadomości człowieka i naturze (dookoła oraz wewnątrz niego) – Asad dostrzega przejaw twórczej woli danej człowiekowi.

Ten fascynujący balans, jak sam to ujmuje, stanowi dowód na to, że islam stanowi idealne dzieło architektury. Obserwując muzułmanów w trakcie codziennych rytuałów religijnych, których bogaty opis prezentuje w *The Road to Mecca*, Asad dostrzega ich dualny charakter. Rytuały stanowiące filary islamu nabierają u Asada szczególnej mocy. Stają się nie tylko odzworowaniem czynności zaleconych przez religię, ale są uzewnętrznionym przejawem jedności muzułmanów także w ujęciu społecznym ummy. Reza Aslan pisze o nich jako o „metaforze” islamu, elementach konstytuujących nie tylko to, co czyni człowieka częścią ummy, ale także to, co czyni go muzułmaninem. Towarzyszą one wierzącemu, będąc fizycznym przejawem jego przynależności do gminy muzułmańskiej<sup>50</sup>. Asad dla przykładu zwraca uwagę na rytuały piątkowe, obchodzone w całym świecie muzułmańskim<sup>51</sup>. Ten dzień tygodnia nie różni się zasadniczo od innych, a jedyna różnica sprowadza się do wspólnej południowej modlitwy i kazania. Asad zestawia więc zwyczaje poznane na Bliskim Wschodzie z tymi panującymi w Europie, by dojść do wniosku, że to, co w europejskiej tradycji jest ucieczką od codzienności (tak rozumiał rolę niedzieli), w świecie muzułmańskim pozostaje spójne z biegiem spraw życiowych.

Podobną uwagę poczynił w konsekwencji obserwacji muzułmańskiej modlitwy (*ṣalāt*) będącej „rodzajem wspólnego aktu łączącego całą społeczność w jedno ciało”<sup>52</sup>. Dostrzegał w niej połączenie czynności wpływającej na rozwój duchowy – modlitwę do Boga – a towarzyszące jej skłony jako przejaw dbałości o kondycję fizyczną. Ewa Machut-Mendecka podkreśla także szerszy kontekst tej równowagi, zgodnie z którym muzułmanin jest nie tylko wyznawcą religii, ale także uczestnikiem cywilizacji<sup>53</sup>.

W późniejszą krytykę stanu muzułmańskiej gminy wpisuje się Sayyid Quṭb, który stwierdził, że rozwijała się ona, gdy prawa natury współistniały

<sup>49</sup> M. Asad, *Islam...*, s.17.

<sup>50</sup> R. Aslan, *No God but God. The Origins, Evolution, and Future of Islam*, Random House, New York 2006, s. 147.

<sup>51</sup> M. Asad, *The Road...*, s. 127.

<sup>52</sup> R. Aslan, *op. cit.*, s. 148.

<sup>53</sup> E. Machut-Mendecka, *Archetypy islamu*, Eneteia, Warszawa 2003, s. 142.

z religijnymi wartościami, natomiast moment schyłkowy nastąpił, gdy zaczęto uznawać te sfery za odrębne<sup>54</sup>.

#### 3.4. MIEJSCE ISLAMU W SPOŁECZEŃSTWIE MUŻULMAŃSKIM

W swoich pracach Asad na określenie islamu używa między innymi następujących określeń:

- kompletny system życia (Asad podkreśla przede wszystkim jedność między sferami cielesną i duchową);
- program życia – takie ujęcie wpisuje się w koncepcję *grounds of meaning* przedstawianą przez Talcotta Parsonsa, zakładającą istnienie „egzystencjalistycznej koncepcji wszechświata, w którym rozwija się ludzkie działanie, model lub program, wewnątrz którego życie ludzkie nabiera sensu jako swoista całość”<sup>55</sup>;
- cywilizacja cechująca się takimi atrybutami, jak jasno zarysowana społeczność, charakterystyczny światopogląd, zrozumiały system prawny, wzór relacji społecznych;
- historyczna ciągłość;
- przesłanie Proroka;
- prawdy stare jak ludzkość – Asad podkreśla, że były one prawdziwe od zawsze, jednakże ludzie nie do końca je pojmowali, z czasem zapominali, a także zniekształcali.

Dla niego koncept samej cywilizacji ma ideologiczny charakter, oparty na społecznej umowie zbudowanej na porządku pochodzącym od Boga. Polityczny ideał tej koncepcji opiera się, jego zdaniem, na braterstwie stworzonym dzięki powstaniu ummy – społeczności otwartej na każdego. Rolą społeczeństwa jest organizowanie życia tak, by każda jednostka miała do czynienia z jak najmniejszą ilością przeszkód na drodze swoich duchowych potrzeb i aspiracji. Umieszcza więc szariat<sup>56</sup> w centrum tego mechanizmu, ponieważ opisuje on zarówno duchową, jak i materialną stronę życia, a w szerszym kontekście odnosi się zarówno do życia jednostki, jak i społecznego wymiaru funkcjonowania człowieka<sup>57</sup>. Wpisuje się to w założenie, zgodnie z którym fenomen religijny funkcjonuje w praktycznej rela-

<sup>54</sup> J. Danecki, *op. cit.*, t. 2, s. 131.

<sup>55</sup> Za: D. Hervieu-Léger, *Religia jako pamięć*, tłum. M. Bielawska, Nomos, Kraków 2007, s. 62.

<sup>56</sup> Dosłownie „droga do wodopoju”.

<sup>57</sup> M. Asad, *Islam...*, s. 32.

cji między jednostką i społeczeństwem. Thomas Luckmann widzi w procesach społecznych, prowadzących do kształtowania się jednostki, konstrukcję o religijnym charakterze<sup>58</sup>.

W szariacie Asad widzi kreatywną siłę religii<sup>59</sup>, główny czynnik wzrostu, ale także moralny nakaz<sup>60</sup> oraz nową rzeczywistość muzułmańskiej egzystencji<sup>61</sup>. Píše, że „dotyka on każdego aspektu ludzkiego istnienia i jest życiowym oddechem islamu”<sup>62</sup>. Dostrzega w koncepcji szariatu socjopolityczną propozycję i praktyczny schemat, zgodnie z którym człowiek powinien działać na rzecz odnowy społecznego życia.

W jego opinii eliminacja myśli religijnej, zwłaszcza w odniesieniu do prawa muzułmańskiego i jego wpływu na cywilizację jako taką, może wpłynąć na kulturowy kierunek, a wręcz spowodować utratę własnej drogi przez muzułmanów. Asad główne zagrożenie widzi w sprowadzeniu roli islamu do samych emocji, zgodnie z którymi ludzie czują, że coś jest właściwe, ale tylko niewielu rozumie intelektualne podłoże zasad, które należałoby wprowadzać do codziennego życia, i podsumowuje swoją wypowiedź słowami: „duch islamu nie jest – i od długich wieków nie był – przekładany na praktykę przez miliony ludzi wyznających wiarę islamu”<sup>63</sup>, zdających się zapominać, że boskie przesłanie jest ważne w każdym okresie historii. Akcentował negatywną rolę samych muzułmanów, podkreślając, że mając do dyspozycji tak idealny system, sami swoim postępowaniem zawiodą własną religię, którą postrzega jako największą siłę, jakiej kiedykolwiek doświadczyła ludzkość<sup>64</sup>.

W wykładzie *Islam and the Spirit of Our Time*, poprowadzonym w 1960 roku, Asad starał się w sposób ogólny ocenić stan duchowy społeczeństw. Pisał, że:

tylko mała grupa tych, którzy odwiedzają kościoły i meczety, jest gotowa pozwolić na to, by ich religijne przekonania wywierały decydujący wpływ na ich osobiste i publiczne działania, albo na poglądy, co do tego, jak powinno być zorganizowane społeczeństwo albo do jakich celów człowiek powinien zdążać w swych praktycznych wysiłkach<sup>65</sup>.

<sup>58</sup> Zob. D. Hervieu-Léger, *op. cit.*, s. 63.

<sup>59</sup> M. Asad, *This Law...*, s. 30.

<sup>60</sup> *Ibidem*, s. 36.

<sup>61</sup> *Ibidem*, s. 16.

<sup>62</sup> *Ibidem*, s. 20.

<sup>63</sup> *Ibidem*, s. 33.

<sup>64</sup> *Ibidem*.

<sup>65</sup> *Ibidem*, s. 129.



Jego zdaniem coraz mniej ludzi jest gotowych na to, żeby tradycyjne religijne wartości kształtowały społeczeństwo, a co dopiero życie jednostki. Co więcej, w przypadku islamu,

mużulmanie nie mogli i wciąż nie mogą stosować praw islamu do prawdziwych problemów swojej społeczności i własnego życia, ponieważ to prawo zostało skutecznie przesłonięte przez jurystyczną spekulację i zróżnicowanie, a przez to zostało uczynione zupełnie niepraktycznym<sup>66</sup>.

W kontekście relacji islamu z innymi religiami Asad czyni interesującą uwagę, stwierdzając, że dla wierzącego chrześcijanina niepokojącym czynnikiem powinno być osłabienie wiary, które może się okazać zagrożeniem dla jego własnej religijnej tożsamości. Asad uważa, że wiara w Boga w ogóle i przyzwolenie na prowadzenie życia zgodnie z tym przekonaniem są wystawione na ryzyko, co oznacza, że interes zarówno chrześcijan, jak i mużulmanów jest wspólny<sup>67</sup>, a ich współpraca wydaje się nie tylko czymś pożądanym, ale wręcz koniecznym. Pytania, na jakie trzeba byłoby znaleźć odpowiedź, zdaniem Asada dotyczą przede wszystkim powodów słabości gminy mużulmańskiej i braku jednoznacznej zgody co do rozwiązania tej sytuacji.

### 3.5. UPADEK SPOŁECZEŃSTW MUŻULMAŃSKICH

Wywodzący się z Kaukazu Ḥayr ad-Dīn at-Tūnisi (1820–1889) był jednym z pierwszych intelektualistów dostrzegających schyłek gminy mużulmańskiej. Jego jedyna praca *Aqwām al-masālik fi ma'rifat aḥwāl al-mamālik* (Najprostsza droga do poznania sytuacji w królestwach) miała na celu „zapoznać mużulmanów ze sposobem, w jaki Europejczycy osiągnęli swoją pozycję, tak by mogli wybrać to, co jest odpowiednie w naszej sytuacji i czasie”<sup>68</sup>. Podróżując po Europie, miał możliwość przyjrzenia się rozwojowi cywilizacyjnemu na tym kontynencie. Wyciągnął dalekosiężne wnioski, mające charakteryzować ruch modernistyczny w islamie. Zakładały one zapożyczenie osiągnięć cywilizacyjnych współczesnej nauki i technologii oraz prze-

<sup>66</sup> *Ibidem*, s. 2.

<sup>67</sup> *Ibidem*, s. 122.

<sup>68</sup> M. El-Mesawi, *Muslim Reformist Action in Nineteenth-century Tunisia*, „The American Journal of Islamic Social Sciences” 2008, t. 25, nr 2, s. 62, [http://i-epistemology.net/attachments/927\\_ajiss-25-2-stripped%20-%20El-Mesawi%20-%20Muslim%20Reformist%20Action%20in%20Nineteenth%20Century%20Tunisia.pdf](http://i-epistemology.net/attachments/927_ajiss-25-2-stripped%20-%20El-Mesawi%20-%20Muslim%20Reformist%20Action%20in%20Nineteenth%20Century%20Tunisia.pdf) (1.02.2013).

szczępienie ich na grunt muzułmański. Jeden z powodów powstania dzieła wiąże się z europejskim doświadczeniem, a sformułowany jest następująco: „ostrzeganie tych muzułmanów, którzy lekceważą u innych sprawy godne pochwały, a pozostające w zgodzie z naszym prawem, ponieważ wyrzyło się w ich umysłach przekonanie, że należy unikać wszelkich niemuzułmańskich zasad i wszelkiego niemuzułmańskiego postępowania”<sup>69</sup>.

Ḥayr ad-Dīn stosował ogólnie przyjęte przez reformistów metody, by zachęcić do przyjmowania nauki i technologii wykształconej przez niemuzułmanów<sup>70</sup>. Muḥammad Mesawī przytacza przykład Maḥmūda Qābādū (1812–1872), uczonego i profesora Uniwersytetu Zaytūna w Tunezji, a także nauczyciela Ḥayr ad-Dīna, który twierdził, że koranicznym imperatywem jest przyjmowanie wszystkiego, co wypromuje sprawę islamu. Co więcej, podkreślał, że skoro podwaliny pod współczesną naukę kładli muzułmańscy uczeni, to będzie to oznaczało tylko i wyłącznie powrót po swoje utraczone dziedzictwo<sup>71</sup>. Ḥayr ad-Dīn, który miał później rozwinąć myśl swojego nauczyciela, sięgał po znany hadis: „Mądrość jest bronią wiernego, winien ją zbierać wszędzie tam, gdzie ją znajdzie”<sup>72</sup>.

Ḥamāl ad-Dīn al-Afġānī przyczyn upadku świata muzułmańskiego dopatrywał się w fanatyzmie (*ta'aṣṣub*), rozumianym jako „nadużycie i interpretacja religii w celu legitymizacji istniejącego porządku religijnego i społecznego”, oraz w tyranii (*istibdād*)<sup>73</sup>. Koncepcję fanatyzmu rozwijał także Muḥammad 'Abduh, który postrzegał jego narodową odmianę jako coś złego w przeciwieństwie do idei religijnej solidarności. Starał się stworzyć kategorię religijnego patriotyzmu jako koncepcji uświęconej i stwarzającej większe możliwości w porównaniu z nacjonalizmem<sup>74</sup>.

Zdaniem Muḥammada 'Abduha idealne w założeniach społeczeństwo zaczęło się chylić ku upadkowi z powodu wprowadzenia elementów mistycznych, zwłaszcza oddawania czci świętym, co niejako zaczęło odzwierciedlać ideę pośrednika między Bogiem a człowiekiem, zrównywanie społecznych regulacji wczesnomuzułmańskiego społeczeństwa z zasadami wiary, a to

<sup>69</sup> J. Danecki, *op. cit.*, t. 2, s. 73.

<sup>70</sup> Píše o nich używając zwrotu: „tych, co błędzą w religii”.

<sup>71</sup> M. El-Mesawī, *op. cit.*, s. 51. Zob. też: A.H. Green, *The Tunisian Ulama 1873–1915. Social Structure and Response to Ideological Currents*, Brill, Leiden 1978, s. 106.

<sup>72</sup> J. Danecki, *op. cit.*, t. 2, s. 74.

<sup>73</sup> J. Jansen, *Podwójna natura fundamentalizmu islamskiego*, tłum. A. Łojek-Magdziarz, Libron, 2005, s. 48.

<sup>74</sup> P. Vatikiotis, *Muhammad Abduh and the Quest for Muslim Humanism*, „Arabica” 1957, t. 4, nr 1, s. 154.

prowadziło w konsekwencji do *taqlīdu*. Sposobem na zaradzenie tej sytuacji z pewnością byłoby zrewidowanie prawa i wprowadzenie *talfīqu*, czyli stosowania najlepszych interpretacji różnych, a nie tylko jednej szkoły prawa<sup>75</sup>. Faḍl ar-Raḥman w tekście *Islamic Modernism. It's Scope, Method and Alternatives* podaje przykład zastosowania *talfīqu* w odniesieniu do przepisów prawa rodzinnego, zgodnie z którymi szkoła hanaficka nakazuje czekać żonie na zaginionego męża 90 lat, podczas gdy państwa muzułmańskie przyjmują raczej wykładnię szkoły malikickiej, ograniczającej ten okres do 4 lat<sup>76</sup>.

Muḥammad Asad, pisząc o muzułmańskiej dekadencji, podkreśla, że jej zasadniczym powodem było zaprzestanie stosowania się do ducha nauk islamu. Porównuje ten stan do ciała bez duszy. Struktura muzułmańskiej społeczności była oparta na religijnych podstawach i w momencie ich osłabienia nie obroniła się ona przed deprecjacją życia kulturalnego i naukowego<sup>77</sup>. W swoich pracach Asad często zadaje proste pytania, stawiając przed sobą i czytelnikiem problem do przeanalizowania, a następnie starając się starannie przedstawić jego główne aspekty.

Nie inaczej jest w przypadku pytań o dawną muzułmańską świetność – Asad zastanawia się nad tym, jak społeczność obdarzona duchowym przewodnictwem Koranu i życiowym przykładem postaci Proroka przez wieki nie zdołała osiągnąć jasnego, przejrzystego konceptu prawnego, co pozwoliłoby w pełni urzeczywistnić w praktyce wskazówki dane wierzącym w świętej księdze. W niezwykle ostrym tonie stwierdza, że od lat muzułmanie nie potrafią wykorzystywać swojego prawa w odniesieniu do problemów indywidualnego życia i społecznej egzystencji, ponieważ prawo to w skuteczny sposób zostało przez spekulacje i dywersyfikację sprowadzone do niepraktycznej dziedziny badań<sup>78</sup>.

Zdaniem Anny Mrozek-Dumanowskiej:

W kryzysowej sytuacji krajów pozaeuropejskich własna kultura i religia stają się ostatnim bastionem dumy poszczególnych społeczeństw. Kiedy wszystko jest stracone, zawsze jeszcze pozostaje skarbnica własnej kultury. W czasach wielkich niepokojów i niepewności własna kultura jest czynnikiem bliskim

<sup>75</sup> A. Hourani, *Arabic Thought in the Liberal Age 1798-1939*, Cambridge University Press, Cambridge 1983, s. 149-150. F. Rahman nazywa *talfīqu* premodernistyczną liberalizacją trendów w islamie, F. Rahman, *Islamic Modernism. It's Scope, Method and Alternatives*, [http://www.geocities.ws/islamic\\_modernist/FR\\_Islamic\\_Modernism.pdf](http://www.geocities.ws/islamic_modernist/FR_Islamic_Modernism.pdf) (10.01.2013), s. 325.

<sup>76</sup> F. Rahman, *op. cit.*, s. 326.

<sup>77</sup> M. Asad, *Islam...*, s. 10.

<sup>78</sup> *Idem*, *This Law...*, s. 20, 36.

i stałym. Pozwala ona nie tylko uciszyć lęki i wzmocnić poczucie swojej tożsamości, a tym samym wartości, ale również na przeciwstawienie się krytycznej ocenie i ingerencji Zachodu<sup>79</sup>.

Kontekst tożsamościowy u Asada jest bardzo wyraźnie zarysowany. Z jednej strony, choć oryginalnie nie wywodzi się ze świata muzułmańskiego, to jednak zwraca uwagę na jego możliwości, nazywa fundament cywilizacji muzułmańskiej siłą napędową i twórczą. Z drugiej dostrzegamy jednak w asadowskim nacisku na tożsamość coś więcej niż zakładane przez R.E. Howarda narzędzie do „podbudowy własnej tożsamości i poczucia dumy, kiedy już zawiodą inne środki”<sup>80</sup>.

Muhammad Asad w prolegomenie do *This Law of Ours* daje krótki opis przepływu historii i tworzenia zrębów cywilizacji muzułmańskiej. W przypadku większości cywilizacji nie jesteśmy w stanie wyznaczyć ich początku, ponieważ swobodnie przepływają jedna w drugą. Jesteśmy w stanie jednak prześledzić ich genezę oraz spuściznę, która wpływała na kształtowanie się następných.

Wyjątkiem w regule dla Asada jest cywilizacja islamu, która zaistniała dzięki jednemu epizodowi w historii i od samego zarania cechowała się niezbędnymi atrybutami cywilizacji, przede wszystkim zaś jasno zdefiniowaną społecznością, światopoglądem, systemem prawnym i swoistym wzorem społecznych relacji<sup>81</sup>. Tym konstytutywnym momentem było objawienie Koranu prorokowi Muhammadowi.

Islam jako system nie tylko wymagał stworzenia nowej cywilizacji, ale wręcz ją zainaugurował i właśnie w tym momencie Asad dopatruje się jej początku, co oczywiście nie oznacza, że cywilizacja ta nie była ugruntowana w przeszłości, zwłaszcza w kontekście wcześniejszych objawień przekazywanych przez bożych proroków i wysłanników. Islam jest jednak dla niego odzwierciedleniem ludzkiego życia w swoim kontinuum, ujętego jako organiczny, ciągły proces<sup>82</sup>. W tym procesie Asad definiuje cywilizację muzułmańską jako „etyczny punkt widzenia, społeczny projekt i sposób życia prezentowany przez islam”, a nie jako całą spuściznę i dokonania muzułmanów w poszczególnych okresach i miejscach świata islamu<sup>83</sup>.

<sup>79</sup> A. Mrozek-Dumanowska, *op. cit.*, s. 21.

<sup>80</sup> *Ibidem*. Howard uważa powrót do kultury za strategię typową dla biednych i słabych narodów.

<sup>81</sup> M. Asad, *This Law...*, s. 6.

<sup>82</sup> *Ibidem*, s. 7.

<sup>83</sup> *Ibidem*, s. 8.

Jest to widoczne zwłaszcza w odniesieniu do nadmiernego akcentowania chlubnej przeszłości w kontraście do współczesnej Asadowi kondycji muzułmańskich społeczeństw.

Możliwość wyznaczenia początku i sposobu zaistnienia cywilizacji ma tu dla niego doniosłe znaczenie, ponieważ daje sposobność badania oryginalnej struktury i pierwotnego kierunku wyznaczonego przez nią. Późniejsze wpływy mogą skutecznie przesłonić oryginalny kurs cywilizacji, która w swej żywotności stanowi zmienne i fluktuujące zjawisko<sup>84</sup>.

Islam to cywilizacja ideologiczna, ponieważ opiera się na konkretnym programie, wykracza też poza partykularne pobudki w przeciwieństwie do cywilizacji, które Asad nazywa tradycyjnymi, a które opierają się na wartościach przekazywanych, zaś czynnikiem konstytutywnym jest ich pokoleniowy charakter<sup>85</sup>. W przypadku cywilizacji ideologicznej konstytutywny czynnik jej funkcjonowania i przetrwania to świadoma przynależność i identyfikacja zarówno na gruncie intelektualnym, jak i emocjonalnym z religijnym przesłaniem znajdującym się u podłoża owej cywilizacji i gotowość jego praktycznego wcielania.

Ową świadomość oryginalnego celu przesłania i gotowość jego praktycznej implementacji Asad postrzega jako jedyne „źródło kulturowej energii”<sup>86</sup>. W obliczu wyzwań współczesności muzułmanie muszą być w pełnej gotowości, świadomi nie tylko przesłania islamu, ale i jego kompatybilności z każdym okresem historii.

Muhammad Asad nie skupia się na akcentowaniu znakomitej przeszłości islamu jako wyłącznym celu podbudowania muzułmańskiej społeczności. Owszem, w duchu zgodnym z innymi przedstawicielami wykazuje, że każda cywilizacja została zbudowana na własnych, integralnych zasadach, i że muzułmańska jest ściśle ugruntowana na podstawach religijnych, jednakże akcentuje przede wszystkim fakt, iż odejście od tych wzorców prowadzi do implozji całej tradycji. Można więc zauważyć raczej analizę tej minionej świetności w badaniu idei i fundamentów konkretnej cywilizacji, które pozwoliły tamtemu społeczeństwu osiągnąć istotne znaczenie w takich sferach, jak polityka, kultura czy nauka.

Jednym z punktów krytycznych cywilizacji okazuje się próba zachowania dawnych tradycji wobec przekonania, że islam i konwencje rządzące muzułmańskim życiem oznaczają w swej istocie to samo. Stąd funkcjonujące

---

<sup>84</sup> *Ibidem*, s. 8–9.

<sup>85</sup> *Ibidem*, s. 9.

<sup>86</sup> *Ibidem*, s. 10.

bardzo często przekonanie, że odejście od dawnych schematów i zwyczajów społecznych jest błędne, a wręcz przeciwne islamowi, więc pozytywne byłoby zachowanie dawnych obyczajów. Nic bardziej mylnego, zdaje się pisać Asad<sup>87</sup>. Stwierdza: „cała ta czcza gadanina o naszej chwale, całe to zapewnianie o wartościach, które prezentuje sobą islam, nie zmieniają naszego obecnego upokorzenia”<sup>88</sup>.

Co więcej, tego typu pogląd, wskazujący na nadmierną rolę, jaką przypisuje się strukturom prawnym, podlegającym ludzkiej interpretacji, jest w muzułmańskiej myśli intelektualnej powszechny. Asad obrazowo ukazuje więc postać takiego muzułmanina jako symbolicznego strusia chowającego głowę w piasek tradycji, mającej być schronieniem przed wyzwaniem nowoczesności<sup>89</sup>. To w swojej istocie prowadzi wielu innych muzułmanów do przyjęcia wzorców z innych kultur czy systemów politycznych<sup>90</sup>. Owo zapatrzenie w przeszłe wzorce prowadzi także do przyjęcia postawy ślepej na słabość ummy muzułmańskiej i unikającej odpowiedzialności za jej kondycję. „Całe to omawianie naszej dawnej chwały, nasze zapewnienie co do tego, co stoi za islamem, nie może zmienić faktu naszego obecnego upokorzenia”<sup>91</sup>.

Na współczesny stan muzułmańskiej gminy wpłynęły: wieki intelektualnego otępienia, bezmyślne zwyczaje, przesady, społeczne zepsucie, brak prawdziwego ćwiczenia rozumu i rozsądku przez nabywanie wiedzy. Spuścizna intelektualna stanowiła powód samozadowolenia, ale nie krytycznej kontemplacji, a islam mimo swojego idealnego społecznego charakteru nie stanowił przeszkody we wzajemnych sporach i walkach.

Rola Koranu została w opinii Asada zminimalizowana. Dotychczas boskie objawienie było przestrzegane jako przewodnik codziennej ludzkiej egzystencji, a stało się częścią kanonu literackiego, w wielu przypadkach ozdobą towarzyszącą religijnym ceremoniałom. Ludzki umysł, mimo że w islamie jest centralną wartością wyróżniającą człowieka od reszty stworzenia, stał się obiektem ucisku. Główną winę w tym kontekście Asad przypisuje środowisku alimów, którzy wszelkie przejawy niezależnego rozumowania traktowali jako herezję<sup>92</sup>. Błędem społeczności jest niedostrzeżenie w szariacie społeczno-politycznej propozycji, co sprawia, że idea muzułmańskiej cywilizacji wydaje się iluzoryczna. Problemem jest przesłonięcie prostoty

---

<sup>87</sup> *Ibidem*, s. 12.

<sup>88</sup> *Ibidem*, s. 14.

<sup>89</sup> *Ibidem*.

<sup>90</sup> Asad daje tu przykład zapatrzenia zarówno w system kapitalistyczny, jak i marksistowski.

<sup>91</sup> *Ibidem*, s. 14.

<sup>92</sup> *Ibidem*, s. 19.

muzułmańskiego przesłania przez nagromadzoną teologię i juryspruden-  
cję. W tytule jednego z esejów zadaje znaczące, wręcz alarmujące pytanie:  
„czyja to wina?”. Każdy zdaje się twierdzić, że u niego znajduje się właści-  
wa interpretacja<sup>93</sup>.

Konkluzja jest prosta, a mianowicie: muzulmanie otrzymują niebywale za-  
mazany obraz tego, czym jest islam, o którym Asad pisze, że zdaje się obecnie  
ideą z drugiej ręki, utrwalony w swoich interpretacjach przed wiekami w kon-  
tekście *fiqhu* i *kalāmu*, muzulmańskiej teologii, wywodzącej się ze źródeł filo-  
zofii arystotelesowskiej i neoplatonicznej. Wewnątrz niego utworzone zostały  
często kontradykcyjne wobec siebie systemy „prawa muzulmańskiego”<sup>94</sup>.  
Zdaniem Asada nie ma takiego przypadku w muzulmańskim prawie, w któ-  
rym poszczególne szkoły interpretacyjne osiągnęłyby jednomyślność<sup>95</sup>.

### 3.6. CYWILIZACJA RZECZY JAKO KRYTYKA MATERIALIZMU

Warto w tym miejscu poświęcić trochę miejsca schematycznemu opisowi  
powolnego regresu i upadku społeczeństw muzulmańskich, zaprezentowa-  
nemu we współczesnej myśli arabskiej przez Māleka Bin Nabiego, co po-  
zwoli także przenieść uwagi poczynione przez Muḥammada Asada na bar-  
dziej teoretyczny grunt.

Ciekawym przyczynkiem do dyskusji może być krytyka ślepego przyjmowa-  
nia wzorców kosztem własnych tradycji, przedstawiana już przez Ḥayr  
ad-Dīna. W jego przekonaniu efektywna możliwość przejmowania osiągnięć  
z innego świata wymaga duchowej przebudowy znaczeń cywilizacyjnych.  
Proces należy zacząć, jego zdaniem, od takich kwestii jak sprawiedliwość,  
która była podstawową cechą towarzyszącą rozkwitowi cywilizacji muzul-  
mańskiej, oraz wolność. Innym sugerowanym przez niego założeniem jest  
koncepcja równości – pragnienia dla innych tego, czego chce się dla siebie<sup>96</sup>.

Jak pisze Mark Lilla: „Współcześnie długa tradycja chrześcijańskiej teo-  
logii politycznej poszła w zapomnienie, a wraz z nią – pamięć o odwiecz-  
nym ludzkim dążeniu do poddania władzy Boga całości ludzkiego życia  
i doświadczenia”<sup>97</sup>.

<sup>93</sup> *Ibidem*, s. 19. (Esej zatytułowany jest *Whose is the fault?*).

<sup>94</sup> *Ibidem*, s. 20.

<sup>95</sup> *Ibidem*.

<sup>96</sup> M. El-Mesawi, *op. cit.*

<sup>97</sup> M. Lilla, *Bezsilny Bóg. Religia, polityka i nowoczesny Zachód*, tłum. J. Mikos, W.A.B., Warszawa 2009, s. 11.



Problematykę współczesnej cywilizacji muzułmańskiej Mālik Bin Nabī<sup>98</sup> starał się ująć w uporządkowane schematy, a poszczególne elementy składowe łączył w proste do zanalizowania wzory. Cywilizację definiuje jako zestaw czynników duchowych i materialnych, pozwalających społeczeństwu zapewnić każdej jednostce wszystkie społeczne zabezpieczenia<sup>99</sup>.

W swojej teorii śledzi czynniki, które wpłynęły na wieki twórczego i intelektualnego otępienia w świecie muzułmańskim. Czynniki kształtujące podłoże cywilizacyjne to według niego *z i e m i a*<sup>100</sup> rozumiana w kontekście społecznym, *z a s* oraz *c z ł o w i e k*, opisane za pomocą prostego równania, zgodnie z którym: *cywilizacja = człowiek + ziemia + czas*<sup>101</sup>.

Jak podkreśla Fullā al-Aḥmar, owe elementy tworzą społeczeństwo tylko wtedy, gdy między właściwymi czynnikami istnieje prawidłowa interakcja. Píše: „podłoże dla cywilizacji istnieje tak długo, jak długo istnieje człowiek i system motywujący go przez cel religijny, aby umiejętnie i jak najlepiej używać obu czynników: ziemi i czasu”<sup>102</sup>.

Kategoria czasu podlega w koncepcji Bin Nabiego ostrej krytyce. Do czasu nie przywiązuje się bowiem w jego mniemaniu należytej wagi. Muzułmanie zdawali się nie zwracać wystarczającej uwagi na jego przemijający i ulotny charakter, co więcej nie pojmują „użycia czasu do tworzenia żywych myśli, znaczeń i rzeczy”. Zahra Boussallah zauważa: „społeczna funkcja czasu jest słaba wśród muzułmanów, chociaż czasowi przypisywana jest kluczowa rola w islamie”<sup>103</sup>. Być może w tych słowach można się dopatrywać krytyki typowych postaw, które choć z jednej strony zdają się apoteo-

<sup>98</sup> Filozof algierski urodzony w 1905 r. w Konstantynie jest jednym z najciekawszych i najbardziej systematycznych w swojej teorii cywilizacyjnej badaczy arabskich. Jak wielu współczesnych myślicieli muzułmańskich miał ściśle wykształcenie (był inżynierem), co przejawia się w jego analitycznych pracach. W okresie studiów w Paryżu aktywnie działał w muzułmańskich stowarzyszeniach młodzieży akademickiej, a w późniejszym okresie organizował na wzór wielkich myślicieli, Al-Afḡānī'ego i 'Abduha, dyskusje i spotkania, także w swoim domu, omawiając problematykę dotyczącą współczesnej Algierii i kwestii politycznych. Więcej w: M. Dziekan, *Złote stolice Arabów*, Czytelnik, Warszawa 2011; K. Rak, *Malek Bennabi - wokół teorii cywilizacji* [w:] *Zachód a świat islamu. Zrozumieć Innego*, red. I. Kończak, M. Woźniak, Łódź 2012, [http://kbwipa.uni.lodz.pl/download/zachod\\_a\\_swiat\\_islamu.pdf](http://kbwipa.uni.lodz.pl/download/zachod_a_swiat_islamu.pdf), s. 9–14.

<sup>99</sup> Cyt. za: Z. Boussalah, *Malek Bennabi. An Analytical Study of His Theory of Civilization*, <http://www.amss.net/pdfs/34/finalpapers/ZahraBoussalah.pdf> (22.06.2010), s. 6.

<sup>100</sup> M. Bin Nabī, *Šurūṭ an-naḥḍa*, Dār al-fikr, Dimašq 1986, s. 45.

<sup>101</sup> *Ibidem*, s. 44–45.

<sup>102</sup> F. al-Ahmar, *Sayyid Qutb nad Malik Bennabi's Thought. Comparison and Contrast*, <http://www.scribd.com/doc/26965917/Sayyid-Qutb-and-Malik-Bennabi%E2%80%99s-Thought-Comparison-and-Contrast-Fulla-al-Ahmar> (22.06.2010).

<sup>103</sup> Z. Boussalah, *op. cit.*, s. 11.

zą spokoju i pełnej świadomości przynależności czasu do Boga, zawartych w zwrotach takich jak *bukra in šā' Allah* („jutro, jeśli da Bóg”), w szerszym kontekście mogą stanowić objaw marazmu i zobojętnienia na rytm życia.

Człowiek jako jeden z elementów konstytutywnych cywilizacyjnego równania jest boskim namiestnikiem na ziemi. Stanowi on centralny punkt cywilizacji, jej fundament, to, co napędza ją do działania, ale także jej najzwyczajniejszy produkt. Interakcja człowieka ze środowiskiem porusza bieg historii, stanowi też niezbędny element zmiany społecznej, która, aby nastąpić, musi prowadzić do „pracy, która zmienia jednostkę (*farḍ*) w osobę (*šahs*) i nadaje jej społeczne charakterystyki łączące ją ze społeczeństwem”<sup>104</sup>, a jednocześnie to człowiek właśnie oraz jego społeczny i historyczny upadek są przyczyną załamania całej cywilizacji<sup>105</sup>.

Bin Nabī ukazuje przejście, jakie dokonuje się w człowieku, z potrzeby i naturalnych instynktów. Człowiek łączy się w większe skupiska i zaczyna zakładać podwaliny organizmów społecznych, te zaś dalej tworzą cywilizacje i uczestniczą w dynamice historycznych procesów<sup>106</sup>. W swoich teoriach sporo miejsca poświęca także roli orientacji danej cywilizacji jako podstawy i jedności celu działania. Wyszczególnia trzy ukierunkowania, opisując je jako: *tawḡīh at-ṭaqāfa* (orientację kultury), *tawḡīh al-‘amal* (orientację pracy) oraz *tawḡīh ra’s al-māl* (ukierunkowanie kapitału), rozgraniczając dodatkowo między kulturą a wiedzą<sup>107</sup>. Píše o pojęciu kultury jako nośniku idei oraz formie dla zachowań społecznych i moralnych<sup>108</sup>, definiując ją raczej jako teorię zachowania niż teorię wiedzy. Pracę opisuje natomiast jako akcję i działanie, gdyż używa się ich do zmiany położenia jednostki i stworzenia dla niej nowego środowiska.

Świadomość historyczna jest jednym z punktów centralnych koncepcji Bin Nabīego, ponieważ „ignorancja wobec natury historii i kontrowersja wokół jej elementów powodują, że muzułmanie przypisują rezultaty historycznych wydarzeń predestynacji, która z kolei prowadzi do rezygnacji i zaakceptowania *status quo*”<sup>109</sup>. Historię opisuje on jako społeczny fenomen, a konieczność

<sup>104</sup> M. Bin Nabī, *Milād al-muḡtama’*, Dār al-fikr, Dimašq 1986, s. 31; Z. Boussalah, *op. cit.*, s. 12.

<sup>105</sup> Z. Boussalah, *op. cit.*, s. 9.

<sup>106</sup> M. el-Tahir el-Mesawi, *Religion, Society and Culture in Malik Bennabi’s Thought* [w:] *The Blackwell Companion to Contemporary Islamic Thought*, ed. I.M. Abu-Rabi’, Blackwell Publishing Ltd, Malden, MA 2006, <http://i-epistemology.net/philosophy/603-religion-society-and-culture-in-malik-bennabis-thought-modernity-and-beyond.html> (22.06.2010), s. 225.

<sup>107</sup> Zob. M. Bin Nabī, *Šurūt an-naḥḍa*, s. 78–113. Ta część książki opisuje człowieka jako jeden ze składników tworzących cywilizację.

<sup>108</sup> Zob. M. Bin Nabī, *Muškilat at-ṭaqāfa*, Dār al-fikr, Dimašq 2000.

<sup>109</sup> F. Bariun, *Malik Bennabi and the Intellectual Problems of the Muslim Ummah*, „The American Journal of Islamic Social Sciences” 1992, t. 9, nr 3, [http://i-epistemology.net/attachments/355\\_](http://i-epistemology.net/attachments/355_)

jej wnikliwego badania dostrzega w koranicznej potrzebie studiowania, tak by móc poznawać koleje wzrostu, ale także upadku<sup>110</sup>. Na historię w ujęciu Bin Nabiego składają się „realia ludzi, idei i obiektów/rzeczy”. Między nimi musi zachodzić właściwa interakcja, zapewniająca zdrowe funkcjonowanie społeczności i jej rozwój<sup>111</sup>. Szczególnej krytyce poddaje nadmierną wagę, jaką muzułmanie nadali realiom rzeczy. Cywilizacja, która swoje zainteresowanie z właściwej istoty twórczego charakteru, czyli realiów idei, przenosi na sferę odtwórczego obiektu, staje się cywilizacją przedmiotu – Bin Nabī używa tu terminu *ḥaḍāra šay’iyya*. Ważne staje się posiadanie i pomnażanie. Uzależnienie społeczeństwa od narzędzi oraz produktów społeczeństw bardziej rozwiniętych prowadzi do koncentracji na sferze rzeczy, a ich akumulacja – do upadku społeczeństwa, ponieważ nie patrzy ono na swoje czyny z perspektywy swoich zasad i idei, ale skupia się na gromadzeniu<sup>112</sup>.

Bin Nabī kreśli proces rozwoju i schyłku cywilizacyjnego świata muzułmańskiego, którego początki widzi w objawieniu zesłanym Muḥammadowi na górze Hirā. W tym momencie następuje wydobycie i uwypuklenie duchowego wymiaru ludzkiej natury. Okres racjonalistyczny miał się rozpocząć w momencie bitwy pod Şiffin w 657 roku. Od tego wydarzenia nastąpił rozwój religii i ummy muzułmańskiej. Czynnikiem rozumowy, w przekonaniu Bin Nabiego, okazał się niewystarczający do pohamowania ludzkich instynktów. Wraz z końcem dynastii Almohadów (1130–1269) miał nadejść okres schyłkowy cywilizacji islamu. Wiązało się to z przewagą ludzkich instynktów<sup>113</sup>, które zaczęły górować nad rzeczywistością etyki oraz idei. Każda cywilizacja ma okres szczytowy, po którym może się znaleźć w całkowitej zapaści, stąd zanim muzułmanie przejdą do działania, muszą ocenić, w jakim momencie historycznym się znajdują, brak bowiem takiej świadomości doprowadził ich do katastrofy<sup>114</sup>.

Absolutna krytyka Zachodu stawała się punktem wyjściowym dla analizy położenia społeczeństw muzułmańskich. Jednym ze słów kluczy pojawiających się w pracach Mālīka Bin Nabiego jest pojęcie chaosu (*fawḍā*). Definiuje on stan społeczeństw muzułmańskich jako synkretyczny. Jego zdaniem

---

V9N3%20FALL%2092%20-%20Bariun%20-%20Malik%20Bennabi%20and%20the%20Intellectual%20Problems%20of%20the%20Muslim%20Ummah.pdf (20.06.2012), s. 330.

<sup>110</sup> W swojej koncepcji procesów cywilizacyjnych poszedł zresztą w odmienną stronę niż Ibn Ḥaldūn, ukazując możliwość rekonstrukcji społecznej i przywrócenia myśli.

<sup>111</sup> Z. Boussalah, *op. cit.*, s. 12.

<sup>112</sup> *Ibidem*, s. 14.

<sup>113</sup> M. Bin Nabī, *Şurūt an-nahḍa*, s. 66. Zob. wykres.

<sup>114</sup> Z. Boussalah, *op. cit.*, s. 16.

współczesny świat islamu składa się z elementów nabytych, odziedziczonych (*mawrūt*) po okresie postalmohadzkim, oraz nowych nabytków kulturowych przyniesionych przez prądy reformatorski i modernistyczny. Ów synkretyzm prowadził do tego, że muzułmanie żyli w 1949 roku, ale ciągle byli zakorzenieni w roku 1369<sup>115</sup>. Ten element krytycznej oceny epoki *nahdy* jest niebywale istotny. Bin Nabī jako jeden z pierwszych ostro punktuje pół wieku reform oraz prób adaptacji. Dla niego główny problem ruchu reformatorskiego (*islāh*) wiązał się z brakiem metodologii oraz myślenia naukowego<sup>116</sup>. Prace tamtego okresu miały charakter apologetyczny i obronny. Ruch modernistyczny natomiast koncentrował się na elemencie ilościowym, a nie na jakości<sup>117</sup>. Bin Nabī dostrzega istotną słabość owych prądów w nadmiernej koncentracji na sferze rzeczy (*ašyā'*) oraz potrzeb (*hāqāt*) kompensowanych częstokroć przez zapożyczanie z odmiennej od muzułmańskiej cywilizacji, przy równoczesnym zaniedbaniu myśli (*afkār*) oraz środków (*wasā'il*)<sup>118</sup>.

Wytyczony został cel – odnowa, natomiast nie skupiono się na środkach do niego prowadzących, co doprowadziło do ugruntowania synkretycznego tworu (*al-ḥalit̄ al-mulaffaq*)<sup>119</sup>. Bin Nabī szkicuje obraz skrzeczącej rzeczywistości, w której muzułmanin w tradycyjnym nakryciu głowy stoi w barze, popijając anyżówkę<sup>120</sup>. Muzułmańskie społeczeństwa zapożyczają od pół wieku, bez jakiegokolwiek konsekwencji i przemyślenia, co wynika, według Bin Nabīego, z pychy (*nafaḥ*), ale i pustki umysłu (*farāḡ al-aql*)<sup>121</sup>. Może to być niebezpieczne, ponieważ elementy zapożyczane są oderwane od kontekstu historycznego i racjonalnego.

Wychodząc od darwinowskiej zasady o przetrwaniu najsilniejszych oraz analizując konsekwencje podobnych postaw, Bin Nabī śledzi przemianę myśli, która będąc zasadą w świecie przyrody, zaczyna funkcjonować jako motor działań społecznych. Przywołując rodzaje się z takiego założenia

<sup>115</sup> M. Bin Nabī, *Fawḏā al-ālam al-islāmī al-hadīt̄* [w:] *Wuḡhat al-ālam al-islāmī*, s. 77.

<sup>116</sup> *Ibidem*.

<sup>117</sup> F. Bariun, *Malik Bennabi and the Intellectual Problems of the Muslim Ummah*, „The American Journal of Islamic Social Sciences” 1992, t. 9, nr 3, s. 333. Tekst dostępny na stronie: [http://i-epistemology.net/attachments/355\\_V9N3%20FALL%2092%20-%20Bariun%20-%20Malik%20Bennabi%20and%20the%20Intellectual%20Problems%20of%20the%20Muslim%20Ummah.pdf](http://i-epistemology.net/attachments/355_V9N3%20FALL%2092%20-%20Bariun%20-%20Malik%20Bennabi%20and%20the%20Intellectual%20Problems%20of%20the%20Muslim%20Ummah.pdf) (20.06.2012).

<sup>118</sup> M. Bin Nabī, *op. cit.*, s. 78.

<sup>119</sup> *Ibidem*.

<sup>120</sup> *Ibidem*, s. 78.

<sup>121</sup> *Ibidem*, s. 81. Asma Rashid w angielskim przekładzie tekstu *farāḡ al-aql* oddaje jako *bankruptcy of the spirit*. Zob. M. Bennabi, *Islam in History and Society*, tłum. A. Rashid, „Islamic Studies” 1980, t. 19, nr 1, s. 31.

rasistowskie koncepcje Comte'a de Gobineau czy Rosenburga, ocenia przekształcenie praw przyrody w zasady moralne, stanowiące podstawę rozwoju materialnego, oraz wykształcenie postaw opartych na braku skrupułów, w myśl machiavelicznej zasady „cel uświęca środki”<sup>122</sup>. Tutaj według Bin Nabiego pojawia się kolejny powód osłabienia gminy muzułmańskiej, która owładnięta już własną dekadencją, przyzwala na przenikanie innych niszczycielskich tendencji. Podstawowym celem jakiegokolwiek prawdziwej odnowy powinno być oczyszczenie z martwych idei (*afkār mayyita*) oraz idei uśmiercających (*afkār mumīta*)<sup>123</sup>.

Ponownie kluczem do zrozumienia inercji muzułmańskiego umysłu jest postawa człowieka postalmohadzkiego, który dokonał mylnego założenia, że „islam jest pełny, doskonały, stąd my jako muzułmanie też tacy jesteśmy”, co prowadziło do moralnego paraliżu (*aš-šalal al-aḥlāqī*), będącego przyczyną intelektualnego zubożenia i marazmu, w jakim znalazł się świat muzułmański<sup>124</sup>. „Stopniowo myśl staje się spetryfikowana w świecie, który nie rozumuje, bo rozumowanie nie jest już społecznym celem”<sup>125</sup>. Brak akademii, świadomości spuścizny świata muzułmańskiego prowadzi do uznania myśli za element dekoracji, wartość estetyczną. Bin Nabī pozostawał krytyczny zarówno wobec Al-Afgāniego, jak i Muḥammada 'Abduha z powodu braku akcentowania ideologicznego aspektu islamu w ruchu reformatorskim, co w konsekwencji nie prowadziło do przywrócenia społecznej funkcji islamu. Brak społecznego wymiaru islamu stanowi o prawdziwym problemie współczesnego człowieka. Ten zaś nie wiąże się bynajmniej z koniecznością informowania i nauczania muzułmanina jego wiary, ale raczej z potrzebą „przywrócenia jej efektywności i społecznego impaktu”<sup>126</sup>. Rola religii w pismach Bin Nabiego ujęta jest w kategorii *élan vital* społeczeństwa<sup>127</sup>.

Zdaniem Bin Nabiego istotna staje się konieczność przekonania muzułmanina, że Boża obecność wypełnia duszę jednostki jako źródło energii. Podobnie w opinii Muḥammada Asada ten element działania, akcji, jest czynnikiem moralności<sup>128</sup>. Bez społecznej funkcji islamu następuje osłabienie zarówno elementu więzi braterstwa łączącej gminę, jak również jednej z podstawowych zasad kształtujących społeczeństwo: *al-fard li al-muḡtama'*

<sup>122</sup> M. Bin Nabī, *Fawḍā al-'ālam ...*, s. 82.

<sup>123</sup> *Ibidem*, s. 83.

<sup>124</sup> *Ibidem*, s. 85.

<sup>125</sup> *Ibidem*, s. 86.

<sup>126</sup> F. Bariun, *op. cit.*, s. 333.

<sup>127</sup> K. Rak, *Malek Bennabi - wokół teorii cywilizacji* [w:] *Zachód a świat islamu...*, s. 12.

<sup>128</sup> M. Asad, *Islam...*, s. 27.

wa *al-muġtama' li al-fard* (jednostka dla społeczeństwa, społeczeństwo dla jednostki)<sup>129</sup>.

Muḥammad Asad w *Islam at the Crossroads* podkreśla mylne założenie o zewnętrznym (a co za tym idzie niemającym wpływu) charakterze niektórych aspektów życia społecznego na intelektualny oraz duchowy wymiar jednostki. Używa analogicznego do Bin Nabiego przykładu stroju. Ubiór podlega przemianom, dopasowywany jest do odczuć estetyki człowieka, oddaje inklinacje i przemiany, przez które przechodzi człowiek. Według Asada muzułmanin przejmując zachodni strój, dopasowuje swój gust do tamtejszego stylu, a swoje intelektualne i moralne „ja” dopasowuje tak, aby współgrało z nowym strojem, odrzucając przy tym gusta i preferencje oraz estetykę własnej tradycji i stawiając się w pozycji sługi względem obcej cywilizacji, czym zdradza nie tylko zewnętrzny obraz rzeczywistości, ale przede wszystkim sposób życia, realia swojego otoczenia<sup>130</sup>.

Jak już wspomniano, Bin Nabī krytycznie podchodził do okresu muzułmańskiego przebudzenia – *nahdy*. Uważał, że w tym czasie nadmiernie skupiono się na realiach rzeczy, zamiast na ideach, komentując ten czas w muzułmańskiej historii stwierdzeniem: „poszli do zachodnich sklepów zamiast do zachodnich szkół”<sup>131</sup>. Jego główny zarzut w stosunku do ówczesnej polityki dotyczy nadmiernego naśladowania i zapożyczania wartości, które muszą być samodzielnie tworzone przez każde społeczeństwo z osobna. O rzeczywistości współczesnej mu pisał, że zdaje się przedłużeniem Zachodu<sup>132</sup>.

Muḥammad Asad, śledząc procesy wymiany kulturowej, zwracał także uwagę na często jednostronny proces opierający się na relacji sprzedający – kupujący. Proces ten może być przyczyną stagnacji i bezproduktywności, która stała się rzeczywistością społeczeństw muzułmańskich, zwłaszcza w okresie kolonialnym<sup>133</sup>.

Według Bin Nabiego, jeśli zacznie się sprowadzać cywilizację i jej znaczenie do zapożyczania, „importowania” rzeczy od innych społeczeństw, pożyczania produktów i idei ich cywilizacji, to doprowadzi to niechybnie do śmierci cywilizacyjnych ambicji wewnątrz społeczeństwa<sup>134</sup>.

Dotychczasowe założenia odnosiły się do sfery metodologicznej, jednak intelektualny problem świata muzułmańskiego można także opisywać

<sup>129</sup> M. Bin Nabī, *Šurūṭ an-nahḍa*, s. 154.

<sup>130</sup> M. Asad, *Islam...*, s. 78.

<sup>131</sup> Z. Boussalah, *op. cit.*, s. 19.

<sup>132</sup> M. Bin Nabī, *Šurūṭ an-nahḍa*, s. 43.

<sup>133</sup> M. Asad, *Islam...*, s. 14.

<sup>134</sup> Z. Boussalah, *op. cit.*, s. 12.



w kategoriach psychologicznych<sup>135</sup>. Mālik Bin Nabī znany jest z utrwalenia w arabskich teoriach społecznych dotyczących okresu kolonializmu pojęcia *colonisabilité*. Marek Dziekan tłumaczy je jako „kolonizowalność”<sup>136</sup>. Wspomniany termin za Franzem Fanonem bywa rozumiany jako psychoegzystencjalna skłonność do bycia skolonizowanym<sup>137</sup>. Ten rodzaj postawy był już opisywany przez samego Fanona, ale i Mahatmę Gandhiego w odniesieniu do postawy Hindusów wobec kolonizacji brytyjskiej. W tym kontekście można przytoczyć zdanie: „chcemy być jak tygrys, ale bez tygrysa”<sup>138</sup>, co ma ukazywać sprzeczność postawy człowieka czującego zarówno niechęć, a wręcz nienawiść wobec kolonizatora, jak i jednoczesną skrywaną fascynację<sup>139</sup>. Zdaniem Fawzii Bariun termin ten mógł być inspirowany przez Ḥasana al-Bannę, którego powiedzenie przytacza Bin Nabī: „Wyrzuć imperializm ze swojej duszy, a opuści twoje ziemie”<sup>140</sup>. Ową skłonność do bycia skolonizowanym Bin Nabī rozważa, podając ciekawe przykłady, ukazujące działanie tej słabości. Opisuje sukces Wielkiej Brytanii w kolonizacji Indii oraz porażkę w przypadku Irlandii. Dla odmiany: choć Jemen nie był kolonią, to nigdy nie wykorzystał potencjału swojej niepodległości ze względu na swoją „kolonizowalność”, słabość płynącą z wewnątrz<sup>141</sup>.

Bin Nabī uważał stan kolonizowalności za przejaw „cofnięcia się w społecznej ewolucji”<sup>142</sup> i rozpatrywał go osobno w kontekście całego problemu kolonizacji. Uważał, że „człowiek nie ulega kolonizacji, dopóki nie staje się na nią podatny”<sup>143</sup>. Istotne jest zwrócenie uwagi na fakt, że Bin Nabī podkreślał winę samych muzułmanów w procesie kolonizacyjnym. Kondycja ich społeczeństw była tylko czynnikiem ułatwiającym siłom zewnętrznym, które dobrze ich poznały i potrafiły wykorzystać ich słabości<sup>144</sup>, uzyskanie kontroli nad ich terenami, ale przede wszystkim umysłami. Zmierzch muzułmańskich społeczeństw postrzega więc on przede wszystkim jako proces endogenicz-

<sup>135</sup> F. Bariun, *op. cit.*, s. 334.

<sup>136</sup> M. Dziekan, *op. cit.*, s. 204.

<sup>137</sup> P.C. Naylor, *The Formative Influence of French Colonialism on the Life and Thought of Malek Bennabi*, „French Colonial History” 2006, vol. 7, s. 136, [http://muse.jhu.edu/login?uri=/journals/french\\_colonial\\_history/v007/7.1naylor.pdf](http://muse.jhu.edu/login?uri=/journals/french_colonial_history/v007/7.1naylor.pdf) (22.06.2010).

<sup>138</sup> L. Gandhi, *Teoria postkolonialna*, tłum. J. Serwański, Wydawnictwo Poznańskie, Poznań 2008, s. 27.

<sup>139</sup> *Ibidem*.

<sup>140</sup> F. Bariun, *op. cit.*, s. 335; M. Bin Nabī, *Šurūt an-nahḍa*, s. 155.

<sup>141</sup> M. Bin Nabī, *Šurūt an-nahḍa*, s. 93.

<sup>142</sup> Z. Boussalah, *op. cit.*, s. 13.

<sup>143</sup> P.C. Naylor, *op. cit.*, s. 134.

<sup>144</sup> M. Bin Nabī, *Šurūt an-nahḍa*, s. 155.



ny, co wpisuje się w opisywany wcześniej prąd cywilizacyjny podkreślający konieczność badania negatywnego wpływu wewnętrznych czynników na procesy historyczno-społeczne<sup>145</sup>. Bin Nabī zaznacza, że konieczne jest, aby jednostka zwyciężała nad otoczeniem, także w kontekście psychologicznym. Podaje przykład francuskiej społeczności żydowskiej, która mimo represji okresu rządów Vichy nie utraciła swojej tożsamości, chociażby dzięki prowadzeniu tajnych szkół, mających na celu utrwalenie poczucia odrębności<sup>146</sup>. Paradoksalnie kolonizację, wbrew powszechnemu trendowi, Bin Nabī postrzega także jako pozytyw, bodziec wyzwalający potencjał w uśpionym świecie muzułmańskim. W swoich pracach kładzie nacisk na konieczność zbadania obu czynników, jednocześnie krytykując muzułmanów za to, że zajmują się jedynie czynnikiem zewnętrznym zamiast zająć się wewnętrznym problemem, czyli podatnością na bycie skolonizowanym<sup>147</sup>. Mālik Bin Nabī w odniesieniu do prawa adaptacji cytuje Ibn Ḥaldūna: „podbite ludy przyjmują formy, idee i zachowania podbijających”. Zdaniem Bin Nabiego niemożliwe jest zakupienie produktów cywilizacji bez uniknięcia niebezpieczeństwa, że ta „nie sprzeda się jednocześnie swojego ducha, idei, wewnętrznego bogactwa i gustów”<sup>148</sup>. Muzułmanin u Bin Nabiego jawi się jako narzędzie w procesie konsumpcji, nie jest ani producentem, ani konsumentem.

W teorii Bin Nabiego pojawia się termin na określenie kondycji ludzkiej i jej regresu. „Człowiek postalmohadzki”, charakterystyczny dla wspomnianego już okresu schyłkowego świata islamu i nadal funkcjonujący we współczesnych realiach, oraz jego stan wynikały z tego, że islam, rozumiany jako motywująca ideologia, stanowiąca zasadniczą część systemu społecznego, został przekształcony w „rytuały bez znaczenia, przestał natomiast być przewodnikiem w życiu”<sup>149</sup>. Widać tu wyraźną paralelę do myśli Muḥammada Asada, który pisze:

pierwotny moralny obowiązek traci swoją witalność, znaczenie i jest przekształcony w automatyzm zwyczajów i obyczajów... W rezultacie wszystkie kreatywne siły/impulsy wewnątrz społeczeństwa są spowalniane i tracą swój impet. Schemat socjoekonomiczny staje się coraz mniej jasny i przez to

<sup>145</sup> *Idem*, *Wuḡhat al-ālam al-islāmī*, Dār al-fikr, Dimašq 2002, s. 77–106. Zob. też: F. Bariun, *op. cit.*

<sup>146</sup> M. Bin Nabī, *Šurūt an-nahḍa*, s. 154.

<sup>147</sup> *Ibidem*, s. 94.

<sup>148</sup> *Ibidem*, s. 43.

<sup>149</sup> S.J. Walsh, *Killing Post-Almohad Man. Malek Bennabi, Algerian Islamism and the Search for a Liberal Governance*, „The Journal of North African Studies” 2007, t. 12, nr 2 (June), s. 237, <http://www.informaworld.com/smpp/content~content=a778104039&db=all> (22.06.2010).

prawdziwy rozwój u swoich podstaw staje się coraz trudniejszy, by w końcu całkowicie się zatrzymać<sup>150</sup>.

### 3.7. PROBLEM NAŚLADOWNICTWA I JURYSPRUDENCJI

Jest kwiecień 1924 roku. Muḥammad Asad obserwuje na bieżąco wydarzenia w Egipcie. W artykule *Das neue Aegypten* analizuje rolę Saḍa Zaḡlūla<sup>151</sup>, problem Kanału Sueskiego, ale także kwestię upadku kalifatu osmańskiego<sup>152</sup>. W tych dniach siedzi na dziedzińcu najśłynniejszej arabskiej uczelni Al-Azhar w Kairze. Rozmawia z jedną z czołowych postaci ówczesnego świata – szejkiem Muṣṭafā al-Marāḡim, egipskim uczonym i jurystą, uczniem Muḥammada ‘Abduha<sup>153</sup>.

Al-Marāḡi, o którym Munīr Ṣafīq napisze, że wywarł znaczący wpływ na rozumienie islamu przez Asada, należał do komitetu na rzecz odnowy Al-Azharu. W wyniku prac tego ciała 16 listopada 1930 roku przyjęto prawo dzielące Al-Azhar na trzy fakultety: prawa, nauk religijnych oraz języka arabskiego<sup>154</sup>. ‘Abduh, wielki mufti Egiptu, także był zaangażowany w odnowę uczelni i próbę zreformowania systemu edukacji<sup>155</sup>, a jego projekty obejmowały tak proste zasady, jak obowiązkowa obecność studentów na zajęciach czy stopniowe zrewidowanie *curriculum* nauczycieli i duchowych przewodników. Zgodnie z jego założeniem powinni oni nie tylko odbyć dogłębne studia z dziedziny religii, ale także być biegli w języku arabskim, doskonale znać Koran, z uwzględnieniem społeczno-kulturowego podłoża okresu jego zesłania. Miało się to okazać pomocne w rozróżnianiu objawienia od relacji socjokulturowej tego okresu. Całość powinna uzupełniać znajomość sunny, etyki<sup>156</sup>, teologii, jurysprudencji połączonej z elementami argumentacji, jak również wnikliwa znajomość dziejów historycznych z uwzględnieniem schyłku cywilizacji muzułmańskiej<sup>157</sup>.

<sup>150</sup> M. Asad, *This Law...*, s. 36–37.

<sup>151</sup> Przywódca egipskiej nacjonalistycznej partii al-Wafd, premier Egiptu (26.01.1924–24.11.1924).

<sup>152</sup> G. Windhager, *Leopold Weiss alias Muhammad Asad. Von Galizien nach Arabien*, Böhlau Verlag, Wien 2008, s. 151.

<sup>153</sup> W okresie od maja 1928 r. do października 1929 r. oraz od kwietnia 1935 r. aż do dnia swojej śmierci 22 sierpnia 1945 r. pełnił on funkcję rektora tej instytucji. Zob. J. Jansen, *The Interpretation of the Koran in Modern Egypt*, Brill, Leiden 1974, s. 77.

<sup>154</sup> *Ibidem*, s. 77.

<sup>155</sup> Był nawet przewodniczącym komitetu na rzecz owej reformy.

<sup>156</sup> Na podstawie *Ihyā’ ulūm ad-dīn* Al-Ġazālego.

<sup>157</sup> A. Hourani, *op. cit.*, s. 154.

W trakcie proponowania poszczególnych zmian zwłaszcza jedna kwestia okazała problematyczna. Sugerowano mianowicie zastąpienie podręczników przez dogłębne studia czołowych postaci myśli muzułmańskiej oraz dodanie takich przedmiotów, jak etyka, historia czy geografia. Propozycja ta spotkała się ze sprzeciwem konserwatywnych kół w ramach uniwersytetu oraz chedywa ‘Abbāsa<sup>158</sup> pragnącego zachować bliską relację, jaka łączyła władcę oraz Al-Azhar. W 1905 roku, po atakującym jego osobę przemówieniu chedywa, ‘Abduh zrezygnował z udziału w reformie<sup>159</sup>.

Szejk al-Marāḡi w bardzo krytycznych słowach wyrażał się o wykładowcach swojej uczelni, porównując ich do „świętych krów w Indiach”<sup>160</sup>, a także mówiąc, że „nie myślą już samodzielnie, a studenci, którzy ich słuchają, uczą się tylko czytania i powtarzania”<sup>161</sup>. Odwołując się do dawnych myślicieli i naukowców sprzed wieków, Al-Marāḡi powiedział Asadowi, że ich myśli i odkrycia są nadal kontemplowane jak „niepodważalne prawdy”<sup>162</sup>, nie zaś rozwijane. Asad zastanawiał się w tym kontekście nad przekonaniem Zachodu na temat islamu, zaznaczając, że obraz tej religii jest niewłaściwy, gdyż skupia się na ukazywaniu jej jako powodu zacofania tamtego rejonu świata, podczas gdy prawdziwymi sprawcami stagnacji są sami muzułmanie. Zdaniem Asada to nie islam był źródłem słabości, ale raczej postawa jego wiernych niezdolnych do życia według jego zasad<sup>163</sup>. Chcąc w pewien sposób uzasadnić swój punkt widzenia, Asad przywołuje cytaty odnoszące się do Proroka, w tym znamienne zdanie: „Atrament naukowców jest cenniejszy od krwi męczenników”<sup>164</sup>.

Wyjątkowym okresem kultywowania roli rozumu był czas panowania kalifa Al-Ma’mūna (786–833)<sup>165</sup>. Władca wierzył, że może poprowadzić swych poddanych w kierunku właściwej interpretacji religii. Wiązało się to z koniecznością całkowitego posłuszeństwa panującej doktrynie, którą był m u t a z y l i z m, kierunek teologii spekulatywnej w ramach islamu. Jego zwolennicy optowali za racjonalistycznym interpretowaniem dogmatów muzułmańskich. Reza Aslan przytacza opinię Richarda Bullieta, określającego politykę Al-Ma’mūna jako „reformulację prawowitości kalifatu”. Jego zdaniem islam mógłby być teraz zupełnie odmienną religią, w której

<sup>158</sup> Praprawnik Muhammada ‘Alego Abbas II Hilmi panował w latach 1892–1914.

<sup>159</sup> *Ibidem*, s. 154–155.

<sup>160</sup> M. Asad, *The Road...*, s. 189.

<sup>161</sup> *Ibidem*.

<sup>162</sup> *Ibidem*, s. 190.

<sup>163</sup> *Ibidem*.

<sup>164</sup> *Ibidem*, s. 192.

<sup>165</sup> Panował od 813 r.

kalifat stałby się odpowiednikiem papieżstwa, religijne władze zostałyby scentralizowane w ramach państwa i nastąpiłoby utworzenie muzułmańskiego odpowiednika kościoła jako instytucji<sup>166</sup>.

Kalif Al-Mu'tasim (794–842) kontynuował politykę swojego brata al-Ma'mūna, jednakże za panowania Al-Mutawakkila (821–861) owi prześladowani tradycjoniści odzyskali siłę i znaczenie. Alimowie uwolnieni od państwa mogli w tej sytuacji zająć pozycję autorytetu religijnego. Użyli tego do stworzenia nie tylko szkół prawnych, ale także „kodu zachowań”, czyli szariatu, co zdaniem Aslana prowadziło w konsekwencji do „przekształcenia islamu z religii w obejmujący każdy aspekt sposób życia, zbiór zasad do którego definiowania prawo rościli sobie alimowie”<sup>167</sup>.

Jak podkreśla Janusz Danecki, problemy świata muzułmańskiego są związane z „oporem tradycjonalistycznie nastawionych uczonych”<sup>168</sup>. Muṣṭafā As-Sibā'ī tak opisuje owych tradycjonalistów: „Tacy są ci ludzie, którzy przez długi czas przemawiali w imieniu islamu, pokazując islam niezdolny do rozwiązania problemów muzułmanów, głupawy, oparty wyłącznie na trudach, niepokoju, depresji, czuwający nad społeczną niesprawiedliwością i wielkim zacofaniem, jakie muzułmanie przeżywali przez kilka wieków”<sup>169</sup>. Ten problem jest wyraźnie widoczny w podejściu do prawa muzułmańskiego i roli uczonych muzułmańskich w promowaniu ślepego podążania za rytuałami i zwyczajami islamu.

Zaczęto błędnie zestawiać ponadczasowe wartości szariatu ze spetryfikowanym i stworzonym przez człowieka prawem – *fiqhem*. To tekst (*nuṣūṣ*) Koranu i sunny kolektywnie konstytuują prawdziwy, odwieczny szariat islamu<sup>170</sup>. Na szariat składają się prawne wersety Koranu, których można zidentyfikować około 200<sup>171</sup>, i normatywne hadisy. W tym kontekście Muḥammad Asad podkreśla, że niektóre hadisy były ludzkimi manifestacjami zachowań Proroka bądź wskazówkami przeznaczonymi dla konkretnej grupy osób, w konkretnym momencie<sup>172</sup>. Z szariatu wyłączone są więc zwykłe, niewiążące rekomendacje, przepisy personalne itd. Janusz Danecki opisuje prawo muzułmańskie jako typowe prawo religijne, wywodzące się z bo-

<sup>166</sup> R. Aslan, *op. cit.*, s. 145.

<sup>167</sup> *Ibidem*.

<sup>168</sup> J. Danecki, *op. cit.*, t. 2, s. 73.

<sup>169</sup> *Ibidem*, t. 2, s. 145.

<sup>170</sup> M. Asad, *This Law...*, s. 42.

<sup>171</sup> Dotyczą one przede wszystkim prawa małżeńskiego, spadkowego, statusu mniejszości, procedur cywilnych i karnych, kwestii ekonomicznych i administracyjnych.

<sup>172</sup> M. Asad, *This Law...*, s. 42.

skiego objawienia, a więc *ius divinum* – wyraz woli Boskiej<sup>173</sup>. „Różnicę między pojęciem nauki prawa (*fiqh*) a samego prawa (szariat) objaśnia się jako przeciwstawienie teoretycznych narzędzi tworzenia prawa i konkretnych przepisów dzięki tym narzędziom wypracowanych”<sup>174</sup>.

W XIX wieku muzułmańscy myśliciele zaczęli krytykować tę zasadę, obwiniając *taqlid* za stagnację. Al-Afgānī podkreślał negatywny wpływ autorytetu alimów. Jego zdaniem byli oni jedną z przyczyn muzułmańskiego upadku cywilizacyjnego. Nastąpiła monopolizacja tworzenia praw przez ulemów z tytułu ich wykształcenia. Była to także próba utrzymania autorytetu względem władców, której przykład stanowiła koncepcja zamknięcia bram *iğtihādu*. Dalej trwała instytucjonalizacja szkół jurysprudencji, skutkująca ograniczeniem wolności jurystów. Uznano konieczność ślepego wręcz podążania za twórcami szkół, co z upływem wieków zaczęło oznaczać niezwykle restrykcje w odniesieniu do ewentualnej możliwości samodzielnego tworzenia praw<sup>175</sup>. Autorytet, którym się cieszyli, stanowił przeszkodę w kultywowaniu roli rozumu w poznaniu religijnym i korzystaniu z metody racjonalnej interpretacji *iğtihādu*. Zaczęto traktować ową interpretację jak specjalne narzędzie zarezerwowane dla konkretnych, wyspecjalizowanych w Koranie, sunnie i szariacie grup, innych skazując na stulecia *taqlidu* – naśladownictwa, a więc przyjmowania doktryny bez podważania jej podstaw. Muḥammad Ḥusayn Nainī pisał, że „naśladownictwo religijnych przywódców, którzy udają, że reprezentują prawdziwą religię, nie jest niczym innym niż posłuszeństwo wobec politycznych tyranów. Którakolwiek z form jest przykładem bałwochwalstwa”<sup>176</sup>.

Zmiana, jaka nastąpiła w XIX wieku, spowodowana była kilkoma czynnikami. Przede wszystkim wiązała się z utratą monopolu przez alimów, zwłaszcza w zakresie edukacji. W tym czasie pojawiło się wiele nowych szkół, westernizacja systemu prawnego następowała coraz sprawniej. Nowym zjawiskiem były również ataki ze strony nowych muzułmańskich intelektualistów spierających się ze zwolennikami tradycyjnych interpretacji. Co ciekawe, chociaż większość z tych intelektualistów nie posiadała tradycyjnego, religijnego wykształcenia, to nie odmawiali sobie kompetencji, czego konsekwencją stały się różne interpretacje<sup>177</sup>. Sayyid Aḥmad Ḥān (1817–1898) uważał, że teolo-

<sup>173</sup> J. Danecki, *op. cit.*, t. 1, s. 213.

<sup>174</sup> *Ibidem*, s. 214.

<sup>175</sup> R. Peters, *From Jurists' Law to Statute Law or What Happens When the Shari'a is Codified [w:] Shaping the Current Islamic Reformation*, ed. B.A. Roberson, Frank Cass, London–Portland, OR 2003, s. 86.

<sup>176</sup> *Modernist Islam. A Sourcebook 1840–1940*, ed. Ch. Kurzman, Oxford University Press, Oxford–New York 2002, s. 9.

<sup>177</sup> R. Peters, *op. cit.*, s. 92.

dzy muzułmańscy nie byli przygotowani do radzenia sobie z intelektualnymi problemami współczesności. Zwracał uwagę, że w tym procesie dawniej walczyli z grecką filozofią opartą na założeniach i hipotezach, natomiast teraz mają przed sobą współczesną naukę opartą na empirii i doświadczeniu<sup>178</sup>.

Na rozdział między szariatem i *fiqhem* zwraca uwagę Baber Johansen. Podkreśla pewien cenzus czasowy. W XIX stuleciu, a jeszcze bardziej w XX wieku myśliciele, prawnicy, ale także intelektualiści bez wykształcenia w dziedzinie jurysprudencji z trudem identyfikowali *fiqh* tworzony na przestrzeni wieków z szariatem będącym słowem Boga. Postrzegali źródła prawa nie tylko jako zasób norm muzułmańskiej religii, ale także jako rodzaj wskazówek dla decyzji normatywnych i sposoby tworzenia systemu normatywnego mającego otwarty i ewoluujący charakter<sup>179</sup>.

Jeszcze bardziej dało się zaobserwować to zjawisko w XX wieku. Wpływ intelektualistów bez religijnego wykształcenia w debatach stawał się coraz bardziej znaczący. Coraz głośniej podważali oni przyjęte religijne prawdy. Widoczne było także odejście od postaw intelektualistów znajdujących się pod wpływem zachodnich idei i twierdzących, że poglądy alimów są wsteczne, a ich praktyki hamują rozwój gminy muzułmańskiej. Później pojawił się inny typ myślicieli zajmujących coraz bardziej poczesne miejsce w debatach o stanie religii i gminy muzułmańskiej – grupy gorliwych i praktykujących muzułmanów. W ich uznaniu doktryna szariatu w rozumieniu alimów odbiega od nauczania Koranu i sunny, a tylko do tego czystego nauczania należy się odnosić. Definiowanie szariatu stało się kwestią publicznej debaty<sup>180</sup>. Stagnacja świata muzułmańskiego spowodowała, że wielu muzułmanów uznało islam za nieprzystający do warunków rozwoju.

W odniesieniu do kwestii tradycji i prawa Murad Hofmann dzieli muzułmańskich myślicieli na trzy kategorie:

- ortodoksyjnych tradycjonalistów, zwanych również normatywistami;
- zsekularyzowanych modernistów, zwanych akulturalistami;
- fundamentalistycznych reformatorów, czyli neonormatywistów<sup>181</sup>.

<sup>178</sup> M. Moaddel, *Islamic Modernism, Nationalism, and Fundamentalism*, University of Chicago Press, Chicago 2005, s. 63.

<sup>179</sup> B. Johansen, *The Relationship between the Constitution, The Shari'a and the Fiqh. The Jurisprudence of Egypt's Supreme Constitutional Court*, [http://www.zaoerv.de/64\\_2004/64\\_2004\\_4\\_a\\_881\\_896.pdf](http://www.zaoerv.de/64_2004/64_2004_4_a_881_896.pdf), s. 881 (10.10.2014).

<sup>180</sup> R. Peters, *op. cit.*, s. 94.

<sup>181</sup> M. Hofmann, *On the Development of Islamic Jurisprudence*, „The American Journal of Islamic Social Sciences” 1999, t. 16, nr 1, s. 74–76. Tekst dostępny na stronie: [http://i-epistemology.net/attachments/635\\_V16N1%20Spring%2099%20-%20Hofmann%20-%20On%20the%20Development%20of%20Islamic%20Jurisprudence.pdf](http://i-epistemology.net/attachments/635_V16N1%20Spring%2099%20-%20Hofmann%20-%20On%20the%20Development%20of%20Islamic%20Jurisprudence.pdf) (20.02.2012).

W jego opinii pierwsza grupa prezentuje problematyczny pogląd, zgodnie z którym „sakralizują” muzułmańską jurysprudencję. Tradycjonałiści włączają prawo muzułmańskie, zwłaszcza to z okresu średniowiecza, w zakres szariatu, przez co nadają mu boski wymiar. Systematyczna próba reformy może być więc postrzegana jako rodzaj zakazanej innowacji. Hofmann zaznacza jednak, że w swoim skostnieniu tradycjonałiści są uważani za grupę, która uchroniła islam przed całkowitym zniknięciem w okresie kolonialnym. Baber Johansen uważa jednak, że mimo *taqlīdu* prawo nadal rozwijało się pod wpływem społecznych i politycznych przemian. Zdaniem Johansena *taqlīd* mógł zapobiegać polityce interwencyjnej państwa zgodnie z prostym założeniem, że skoro tworzenie praw było ograniczone dla jurystów tym bardziej dla oficjeli państwowych. *Taqlīd* mógł też stanowić źródło przewidywalności i pewności, które nie byłyby możliwe, gdyby wszyscy prawnicy mogli formułować i samodzielnie interpretować objawione teksty<sup>182</sup>.

Podobnie jak Asad, Hofmann zaznacza, że islam, a tym bardziej prawo podlegające co najmniej sześciu szkołom, nie jest monolitem. Co więcej, warta zaznaczenia wydaje się autokrytyczna postawa prezentowana przez legendarnych twórców prawa, świadomych odmienności poglądów i ludzkiego procesu dedukcji, zakładających możliwość popełniania błędów.

Moderniści, zdaniem Hofmanna, próbują się wyzwolić z normatywnego aparatu religii, co więcej postulowany projekt przeanalizowania islamu prezentowany przez wybitnego myśliciela Muḥammada Arkūna ocenia on jako arogancki<sup>183</sup>.

W ramach grupy modernistów Hofmann wyróżnia między innymi:

- intelektualistów, którzy postrzegają Koran jako zestaw zasad i wskazówek, ale nie projekt społeczny;
- myślicieli uważających, że normy zawarte w Koranie odnoszą się do okresu powstania społeczności i nie są wiążące dla gminy współcześnie; wieczne przesłanie świętej księgi uwidacznia się w teologicznych prawdach w niej zawartych;
- myślicieli ograniczających zawartość normatywną szariatu przez kwestionowanie jakości przekazów sunny<sup>184</sup>.

Religia dla modernistów sprowadza się do sfery prywatnej.

Wśród przedstawicieli modernizmu Hofmann wymienia, oprócz Arkūna, także antropologów socjologii ‘Azīza al-‘Aẓma oraz Ṭalāla Asada.

<sup>182</sup> R. Peters, *op. cit.*, s. 94.

<sup>183</sup> *Ibidem*, s. 75.

<sup>184</sup> *Ibidem*.



Ostatnią grupą są neonormatywiści, do których Hofmann zalicza między innymi: Muḥammada Asada, Muḥammada Sa'īda al-'Ašmāwīego, Rāšida al-Ġanūšiego, Faṭḥī 'Uṭmāna, Muḥammada Ṭālibiego, Ḥassana Turābiego. Ich prace wyróżniają się zwracaniem uwagi na konieczność powrotu do pierwotnych źródeł, chociaż należy zaznaczyć, że wykazują oni sceptycyzm, jeśli chodzi o nadawanie sunnie tego samego statusu co Koranowi. Są uważani za duchowych spadkobierców *salafiyyi*, głoszących konieczność jurystycznej rekonstrukcji nawiązującej do korzeni religii. Zaznaczają, że istnieją sfery, które człowiek może sam regulować. Jedną z najważniejszych cech charakterystycznych tej grupy jest podkreślenie rozróżnienia między boskim prawem – szariatem – a jurysprudencją – *fiqhem* wywodzącym się z boskich źródeł, ale będącym ludzkim produktem.

### 3.8. MUḤAMMAD ASAD I JEGO PROPOZYCJA REFORM

Asad sugeruje, że termin „prawo muzułmańskie” bywa ambiwalentny. Alimowie tworzą wokół prawa muzułmańskiego taką atmosferę, jakby szariat, chociaż dotyczy każdego aspektu ludzkiego życia, nie był „interesem” każdego. Ich rozumowanie i tłumaczenie prawa sprawiają, że między przepisami a człowiekiem powstaje bariera wywołująca u niego poczucie zagubienia<sup>185</sup>. Dla Asada problemem jest zwłaszcza niespełnienie głównego celu szariatu, którym ma być wytworzenie w człowieku „moralnego nawyku” pomagającego ocenić w każdym momencie życia, czy poszczególne impulsy są zgodne z nauką islamu oraz zasadą wspierania dobrego i unikania złego. Asad w esejach zawartych w pracy *This Law of Ours* proponuje program, który pomógłby w realizacji społecznego kontraktu islamu. Sedno owego projektu stanowi konieczność świadomego i rozumnego przestrzegania szariatu. W tym kontekście trzeba mieć na uwadze kilka istotnych zasad dotyczących tego boskiego w charakterze prawa. Przede wszystkim nie miało ono obejmować całości spraw ludzkości, a w swoim pierwotnym zamyśle powinno być zrozumiałe dla każdego człowieka. Asad wysuwa trzy propozycje odnośnie do tego, jak należałoby rozumieć pojęcie szariatu i jego działanie. Obecne rozumienie szariatu wydaje się zbyt rozległe w porównaniu z pierwotnym założeniem<sup>186</sup>. To, co Bóg pragnął, by stało się prawem (*aḥkām*) niepodlegającym zmianie i interpretacji, zawarte zostało w teks-

<sup>185</sup> M. Asad, *This Law...*, s. 21.

<sup>186</sup> *Ibidem*, s. 64–65.

tach (*nuṣūṣ*) Świętej Księgi i *sunny*<sup>187</sup>. Bóg nie pominąłby niczego, co powinno mieć moc prawa, a ono samo w sobie nie miało stanowić labiryntu interpretacji dla wiernego<sup>188</sup>. Przede wszystkim więc należy je uprościć, pamiętając, że żadne interpretacje nie stanowią jego części. Tworzenie prawa tymczasowego<sup>189</sup>, zgodnego z szariatem, jest w pełni uzasadnione w odniesieniu do kwestii nieprzedstawionych we wspomnianych normatywnych tekstach (*nuṣūṣ*), jednak niebezpieczeństwo tkwi w nadawaniu im równorzędnego charakteru.

Przed wiekami umocnił się zwyczaj tworzenia sztucznego prawa, budowania *corpus iuris*, co wiązało się przede wszystkim z niebывałym respektem, jakim darzono Towarzyszy Proroka i ich postępowanie, oraz brakiem przykładu samego Proroka, który ułatwiał samodzielne rozumowanie zgodnie z duchem źródeł islamu, ale także z nowymi kulturowymi wpływami płynącymi z podbitych ziem, na przykład wspomnianą już filozofią neoplatońską, grecko-rzymskimi koncepcjami tworzenia ustroju państwowego i rządów, mistycyzmem bądź systemami administracji Bizantyjczyków czy Persów, które mużulmanie zaadaptowali<sup>190</sup>. W rezultacie nastąpiło rozbudowanie kazuistyki, także z uwzględnieniem interesów poszczególnych władców, co musiało prowadzić do wypaczeń, nie tylko ze względu na subiektywny charakter wielu decyzji, ale także z powodu coraz bardziej rozbudowanego zbioru zasad prawnych, przesłaniającego prostotę pierwotnego przesłania i zasad islamu<sup>191</sup>.

Jurisprudencja (*fiqh*) dla Towarzyszy Proroka stanowiła rozumienie prawa, a dla późniejszych pokoleń – coraz bardziej jego tworzenie<sup>192</sup>. Zasady prawne konstruowano, opierając się na dedukcji przepisów z Koranu i *sunny*, choć często dotyczyły one sytuacji w ogóle w źródłach nieomawianych. Muḥammad ‘Imāra w pracy *Hal al-islām huwa al-ḥall* (Czy islam jest rozwiązaniem) podkreśla występowanie różnego typu przepisów i zwraca uwagę, że nie wszystkie mają ponadczasowy charakter, ale wiązały się z konkretnym wydarzeniem lub problemem w życiu społeczności i były częstokroć ludzkimi decyzjami Proroka albo nakazami dla konkretnych grup ludzi

<sup>187</sup> Asad powołuje się na definicję wyrazu *naṣṣ* przytoczoną przez Edwarda Lane’a: „zwrot, oświadczenie jasno zadeklarowane przez Boga lub jego Proroka, wyrażenie, fraza albo zdanie wskazujące na konkretne znaczenie, nieukazujące żadnego innego, zalecenie, zamianifestowane w postaci jasnego i klarownego znaczenia słów Koranu lub *sunny*”. *Ibidem*, s. 42.

<sup>188</sup> *Ibidem*, s. 65.

<sup>189</sup> Na podstawie *iğtihādu*.

<sup>190</sup> M. Asad, *This Law...*, s. 45.

<sup>191</sup> *Ibidem*, s. 46.

<sup>192</sup> *Ibidem*, s. 47.

w określonym czasie<sup>193</sup>. Rozwinięciu ulegały też metody dedukcji i tak na przykład analogia (*qiyās*) zaczęła być uważana za właściwy sposób tworzenia praw<sup>194</sup>. Ze względu na możliwość popełnienia błędu przez pojedynczego człowieka pojawiła się konieczność opinii większej grupy, czyli konsensus (*iğmā'*). Prawo zaczęto rozumieć jako zbiór przepisów zawartych w tekście Koranu i sunny (*nuṣūṣ*) oraz występujący pod różnymi postaciami uczoney *iğtihād*, co w konsekwencji prowadziło do rozszerzenia pojęcia szariatu. Muzułmanie zamiast dwóch źródeł prawa otrzymali więc cztery: Koran, sunnę, konsensus oraz analogię. Tylko niewielkie grupy wyrażały sprzeciw wobec takiego stanu rzeczy, uznając dwa ostatnie źródła za opinie<sup>195</sup>. Podobnie podejście względem autorytetów zaczęło się przeradzać w problem związany z nadmiernym przywiązaniem do ich interpretacji i ewentualnością odstąpienia od nich.

Asad postrzega *taqlīd* jako postawę dającą możliwość uniknięcia osobistej odpowiedzialności za własne działania. Opisuje ten stan jako „orgię ślepej imitacji”<sup>196</sup>. Takie podejście nieuchronnie prowadziło do stagnacji życia intelektualnego oraz społecznego od IV wieku *hiğry*, ponieważ religijne koncepcje były raczej przejmowane niż tworzone. Asad podsumowuje tę sytuację następująco: „W każdej innej cywilizacji takie postępowanie po prostu umniejszyłoby rolę religii w życiu społecznym, ale w muzułmańskiej cywilizacji petryfikacja religijnej myśli prowadziła do zdławienia ducha życia”<sup>197</sup>.

Problem pojawienia się *fiqh* i *kalāmu* spowodował, że decyzja o tym, co jest muzułmańskie lub nie, była już związana z poczuciem świadomego moralnego nawyku i przekształceniem w mechaniczne zwyczaje<sup>198</sup>. Wpływał na to również brak podstawowego fundamentu muzułmańskiego społeczeństwa, a mianowicie systematycznej myśli religijnej. Prawo przekształcono w akademickie zagadnienie. Asad ironizuje, że obecnie nawet Prorok nie poznałby własnego nauczania<sup>199</sup>. Asad nie apelował o odrzucenie tradycji szkół wielkich myślicieli, ale przestrzegał przed statycznym przechowywaniem idei i myśli ze względu na ich dziedzictwo, gdyż we współczesnym kontek-

<sup>193</sup> M. 'Imāra, *Hal al-islām huwa al-ḥall?*, Dār aš-šurūq, al-Qāhira 1998; M. Asad, *This Law...*, s. 42.

<sup>194</sup> Ciekawą uwagę odnośnie do tej metody czyni Muḥammad Ṭālibī, który postrzega ją jako pozbawioną dynamicznego wymiaru, ponieważ zagadnienia współczesne są analizowane przez analogię do przeszłości. Zob. M. Ṭālibī, *'Iyāl Allah. Afkār ḡadīda fi 'ilāqat al-muslim bi nafsīhi wa bi al-āḡarīn*, Dār as-Sirās, Tūnis 1992, s. 143.

<sup>195</sup> M. Asad, *This Law...*, s. 51.

<sup>196</sup> *Ibidem*, s. 57.

<sup>197</sup> *Ibidem*, s. 58.

<sup>198</sup> *Ibidem*, s. 21–22.

<sup>199</sup> *Ibidem*, s. 22.

ście mogą być one zupełnie bezużyteczne<sup>200</sup>. Bezmyślny wyznawca uosabia w jego przekonaniu „ludzką papugę”, która jest posłuszna zasadom religii, ale niekoniecznie je rozumie, co stoi w sprzeczności z istotą wiary, a ta „była i nadal jest przede wszystkim intelektualnym, a nie opartym na emocjach ruchem”<sup>201</sup>. Negatywną rolę w tym procesie odgrywają muzułmańscy prawnicy (*fuqāha*) i alimowie, którzy trzymają szariat z dala od intelektualnego zasięgu przeciętnego wyznawcy islamu. To, co stanowi rdzeń islamu i „dotyka każdego aspektu ludzkiej egzystencji, będąc życiowym oddechem religii”<sup>202</sup>, co powinno być możliwe do zrozumienia przez każdego posługującego się swoim rozumem wierzącego, jest obecnie zakryte mnóstwem subiektywnych opinii i komentarzy, które stanowią skądinąd osobną literaturę przedmiotu, a przecież – jak twierdzi – prawo musi być przystępne dla każdego „muzułmanina i muzułmanki cechujących się chociażby średnią inteligencją i wykształceniem”<sup>203</sup>. Widać tutaj wpływ wybitnego intelektualisty Ğamala ad-Dīna al-Afġāniego. Pozostając pod znacznym wpływem protestantyzmu, dokonał on „reinterpretacji islamu jako wiary opartej na rozumie, postępie i cywilizacji, raczej niż na zbiorze doktryn religijnych”<sup>204</sup>. Muḥammad Rašīd Riḏā opowiadał w odniesieniu do osoby Al-Afġāniego ciekawą historię z okresu rządu sułtana Abdülhamida II, kiedy to cesarz japoński Mutsuhito wysłał do niego list przyjaźni, pisząc w nim o obecności zachodnich misjonarzy nawołujących do przyjęcia chrześcijaństwa. Cesarz odnotowuje brak analogicznej muzułmańskiej obecności i prosi sułtana o przysłanie podobnej delegacji, aby jego naród miał możliwość poznania idei islamu. Sułtan zwołał radę celem zebrania odpowiedniej grupy uczonych ze stambulskich szkół. Wtedy to Ğamāl ad-Dīn al-Afġānī miał zaproponować, mówiąc, że owi uczeni nawet muzułmanów zniechęcają do islamu, jakże więc mieliby skutecznie przekonać Japończyków do przyjęcia tej religii. Zasugerował wtedy stworzenie specjalnej kadry muzułmańskich „misjonarzy”, odpowiednio do takiej pracy kształconych i przygotowywanych<sup>205</sup>. Al-Afġānī podkreślał negatywny wpływ autorytetu alimów, którzy jego zdaniem byli jedną z przyczyn muzułmańskiego upadku cywilizacyjnego. Ów autorytet stanowił przeszkodę w kultywowaniu roli rozumu w poznaniu religijnym i korzystaniu z metody racjonalnej interpretacji *iġtihādu*, którą zaczęto trak-

<sup>200</sup> *Ibidem*, s. 27.

<sup>201</sup> *Ibidem*, s. 34.

<sup>202</sup> *Ibidem*, s. 20.

<sup>203</sup> *Ibidem*, s. 27.

<sup>204</sup> A. Mrozek-Dumanowska, *op. cit.*, s. 160.

<sup>205</sup> M. Riḏā, *Renewal, Renewing and Renewers* [w:] *Modernist Islam...*, s. 84.

tować jak specjalne narzędzie zarezerwowane dla konkretnych, wyspecjalizowanych w Koranie, sunnie i szariacie grup, innych skazując na stulecia *taqlīdu* – naśladownictwa<sup>206</sup>.

Asad opisuje *taqlīd* jako antytezę dla muzułmańskiego obowiązku myślenia i refleksji. Jest on niezgodny nie tylko z duchem islamu, ale także literą Koranu. Asad wymienia przykłady znakomitych luminarzy myśli muzułmańskiej, takich jak Al-Ḥasan al-Baṣrī, Al-Buḥārī, Fahr ad-Dīn ar-Rāzī, Ibn Taymīyya, i bardziej współczesnych – Al-Afḡāniego czy ‘Abduha, którzy byli przeciwni ograniczaniu ummy do przepisów i interpretacji. Myśliciele optowali za przywróceniem *iḡtihādu*, wychodząc jednak z założenia, że wszelkie jasne nakazy zawarte w Koranie i sunnie są wiążące<sup>207</sup>. *Taqlīd* to obranie prostszej drogi przez muzułmanów, którzy zamiast poświęcić się samodzielnemu studiowaniu, analizie i interpretacji koranicznych przepisów, wolą się odnosić do skostniałego kanonu jurysprudencki. Co więcej, u podstaw *taqlīdu* znajduje się postawa ślepej czci dla autorytetów. Asad uważa, że różnice między otoczonymi rewerencją przodkami (*as-salaf*) bywają kontrowersyjne, a wynikają one z indywidualnego podejścia, odmiennej osobowości i budujących je doświadczeń<sup>208</sup>. *Taqlīd* natomiast wydaje się główną przyczyną upadku myśli religijnej, co w konsekwencji doprowadziło do stagnacji całej cywilizacji opartej na religijnym fundamencie.

Muḥammad Asad, chociaż świadom wartości opinii specjalistów prawa muzułmańskiego, podkreśla, że pojmowanie rzeczy i idei stanowiących podstawę ludzkiego rozumowania to niezwykle subiektywny proces i rzadko kiedy może być odłączone od naszych upodobań, poglądów, przyzwyczajzeń oraz świadomej, jak i podświadomej wiedzy. Pisze, że na zasady szariatu nakładano interpretacje, których konkluzje stanowiły odbicie klimatu społecznego czy ekonomicznego danego okresu i z biegiem czasu „nabyły w świadomości ludzi uświęconej ważności oraz zaczęły być postrzegane jako integralna część szariatu, kanonu Prawa jako takiego”<sup>209</sup>.

Odnosi się on także do problemu niezgodności opinii wśród naukowców religijnych, podkreślając, że *iḡtilāf* (niezgodność opinii) jest dowodem na różnorodność spojrzeń i nawet w oczach Proroka Muḥammada postrzegany był jako błogosławieństwo dla gminy muzułmańskiej, stanowiąc gwarant rozwoju i sposób przeciwdziałania stagnacji, która powoduje osłabienie

<sup>206</sup> *Ibidem*.

<sup>207</sup> M. Asad, *This Law...*, s. 55.

<sup>208</sup> *Ibidem*, s. 57.

<sup>209</sup> M. Asad, *The Principles of State...*, s. II.

impetu religii i jej wpływu na rozwój kulturalny i społeczny<sup>210</sup>. Dobrze ową kwestię obrazuje fragment z *Krytyki Ptolemeusza Ibn al-Haytama*, odnoszący się do nauki ogólnie, ale ukazujący zasadniczy problem nadania kanonowi interpretacji i komentarzy miru nieomyślności:

Każdy z natury jest przychylny uczoneму, ale Bóg nie ustrzegł ich od błędów i nie zabezpieczył nauki przed omyłkami i niedociągnięciami. Gdyby tak było, uczeni nie wyrażaliby odmiennych opinii na temat kwestii naukowych, a ich poglądy w jakiegokolwiek kwestii dotyczącej prawdy o rzeczach nie różniłyby się<sup>211</sup>.

Jednym z podstawowych zadań w tej sytuacji jest więc uwolnienie prostych i przejrzystych zasad zawartych w Koranie i sunnie Proroka od tej dodatkowej struktury znaczeń<sup>212</sup>.

Asad w *Islam at the Crossroads* pisze, że imitacja zarówno indywidualna, jak i kolektywna zachodniego stylu życia stanowi poważne (jeśli nie najpoważniejsze) zagrożenie dla projektu muzułmańskiego odrodzenia. Krytycznie ocenia również okres muzułmańskiego „renesansu”, czyli *nahdy*, pisząc, że także wtedy było widać przejawy ignorancji względem prawdziwej nauki islamu, zwłaszcza z powodu krótkowzroczności i umysłowej ciasnoty prezentowanej przez alimów. Powszechnie sądzono wtedy, że muzułmanie mogą nie nadążyć za resztą świata bez przyjęcia zachodnich wartości, szczególnie w sferze społecznej i ekonomicznej<sup>213</sup>. Cywilizacja dla Asada to żyjący organizm, co oznacza, że nie można imitować innej w jej zewnętrznych oznakach i nie być pod wpływem jej ducha<sup>214</sup>. Podobnie jak Bin Nabī, Asad uważa potrzebę naśladowania i imitowania cudzych wartości za dowód poczucia niższości. Zanim więc muzułmanie zagłębią się w reformę, muszą się uwolnić od „ducha przeprosin za swoją religię i społeczną strukturę”<sup>215</sup>. Co więcej, zmniejszenie zagrożenia islamem i nienawiści do tej religii na Zachodzie bierze się, jego zdaniem, z poczucia kulturowej słabości i dezintegracji, w jakiej znajduje się świat muzułmański<sup>216</sup>.

Muhammad Asad posługuje się tutaj ciekawym przykładem, pokazując ewolucję stroju na Bliskim Wschodzie jako element wyzywania się własnych

<sup>210</sup> *Ibidem*, s. 48.

<sup>211</sup> Z. Sardar, M.W. Davies, *Islam*, Polski Instytut Wydawniczy, 2005, s. 94.

<sup>212</sup> M. Asad, *This Law...*, s. 28.

<sup>213</sup> *Idem*, *Islam...*, s. 75.

<sup>214</sup> *Ibidem*, s. 77.

<sup>215</sup> *Ibidem*, s. 79.

<sup>216</sup> *Ibidem*, s. 60.

tradycji, przejmowania cudzych wzorców i trendów, które są odwzorowaniem intelektualnego i moralnego charakteru danego społeczeństwa. Asad podkreśla, że przyjęcie danego zwyczaju nie odbywa się bez przekształcenia tożsamości i własnych poglądów tak, by pasowały do cudzej rzeczywistości. Konkluduje, podkreślając, że tekst ten tworzony był przed pięcioma dekadami i wtedy jeszcze przykład ten nie wydawał się anachroniczny, ponieważ muzułmanie mogli uznawać swój tradycyjny strój za cechę odróżniającą ich od zachodniej społeczności, jednakże z upływem czasu nastąpiła znaczna zmiana w estetyce, zwłaszcza w kręgach intelektualnych, która spowodowała, że nagły powrót do tradycyjnego stroju byłby oznaką bezmyślnej i pozbawionej godności imitacji przeszłości, która już nie wróci<sup>217</sup>. Dla Asada istnieją zasadnicze dowody na to, że można korzystać z dobrodziejstw innych cywilizacji, nie tracąc równocześnie zakorzenienia we własnej tradycji, własnej tożsamości. Idealnym obrazem takiej sytuacji jest okres europejskiego renesansu, kiedy korzystano z arabskiego dorobku naukowego, nie tracąc przy tym własnego intelektualnego i estetycznego podłoża. Podobnie rzecz się miała z arabską cywilizacją w okresie jej rozkwitu i świadomego czerpania z tradycji hellenistycznej, co służyło dalszemu rozwojowi pewności i dumy z własnej wielkości, niezbędnej do tego, by cywilizacja mogła prosperować<sup>218</sup>.

Należałoby w takim razie zadać pytanie, jak opisanej tu sytuacji zaradzić, jakie podjąć środki, aby uleczyć duchowy, moralny i intelektualny stan społeczeństw muzułmańskich. Muḥammad Asad pozostawał zdystansowany do idei muzułmańskiej odnowy, sam nie dostrzegał przejawów reformy, lecz raczej możliwość rozpoczęcia takiego projektu. Podkreślał konieczność zmian wśród samych muzułmanów, przede wszystkim w ich stosunku względem religii, lenistwa, pychy, krótkowzroczności, czyli ludzkich defektów, nie zaś uchybień religii<sup>219</sup>. W swoich pracach zarysowuje ewentualne rozwiązania dla świata islamu. *Islam at the Crossroads* zamyka rozdział o znaczeniu sunny w życiu muzułmanów. Sunna jest przedstawiona jako klucz do zrozumienia rozkwitu muzułmańskiej cywilizacji, a jej przestrzeganie jest równoznaczne z dalszym rozwojem społeczności. Asad odnosił się w tym kontekście do grup wewnątrz muzułmańskiej inteligencji kontestujących znaczenie sunny. Twierdził, że krytyczne opinie były uzasadnione sposobem życia wiernych w tamtych czasach, sprzecznym z duchem islamu, co tłumaczyłoby próby negocjowania tradycji Proroka jako faktycznego źródła

---

<sup>217</sup> *Ibidem*, s. 78–79

<sup>218</sup> *Ibidem*, s. 80.

<sup>219</sup> *Ibidem*, s. 100.



religii<sup>220</sup>, ponieważ dla zwolenników westernizacji stoi ona w sprzeczności z filozofią Zachodu i jego możliwościami. Odrzucenie tradycji pozwala na dowolne interpretowanie Koranu, a dla Asada jest ona jedynym wiążącym źródłem tłumaczenia przepisów Świętej Księgi<sup>221</sup>, chociaż „żaden muzułmanin nigdy nie wierzył, że tradycja Proroka mogłaby mieć niekwestionowaną autentyczność Koranu”<sup>222</sup>. Odrzucenie sunny Proroka to odrzucenie rzeczywistości islamu<sup>223</sup>. Asad za konieczne w życiu muzułmanów uważa także zaniechanie przybierania postawy przeproszającej za islam. W następnej kolejności sugeruje przyjęcie sunny i podążanie za przykładem Proroka, uważając tradycję sunny za praktyczną realizację zasad islamu<sup>224</sup>.

Później podkreśla konieczność stworzenia na podstawie współczesnego rozumienia dwóch źródeł nowej jurysprudencji, odpowiadającej dzisiejszym potrzebom. W tym kontekście podkreśla rolę *iğtihādu* w tworzeniu praw tymczasowych<sup>225</sup>. Na podkreślenie bezwzględnej konieczności stosowania *iğtihādu* muzułmańscy myśliciele z Muḥammadem Asadem włącznie przytaczają ten sam hadis przekazany przez Mu'āda Ibn Ğabala: Kiedy Prorok Allaha wyznaczył Mu'aza, by ten wyruszył do Jemenu, zapytał:

Na jakiej podstawie będziesz sędził? Ten odrzekł: Zgodnie z Księgą Boga – A jeśli nie znajdziesz w niej rozwiązania? Zgodnie z sunną Wysłannika Boga. A jeśli tam również nic nie znajdziesz? Wówczas będę sędził zgodnie z *iğtihādem*, moją własną opinią. Mu'az tak rzekł, zanim Wysłannik Boga zdążył mu to nakazać i na to zezwolić. Wówczas Prorok oznajmił mu: Chwała Bogu, który doprowadził wysłannika Boga do rozwiązania, które podoba się Wysłannikowi Boga<sup>226</sup>.

*Iğtihād* stanowił sposób rozwiązywania problemów oraz kwestii niezawartych bezpośrednio w Koranie i sunnie, czyli niezwiązanych bezpośrednio z niezmiennym prawem – szariatem, które jak podkreśla Asad, należy

<sup>220</sup> *Ibidem*, s. 91–92.

<sup>221</sup> *Ibidem*, s. 85.

<sup>222</sup> *Ibidem*, s. 91.

<sup>223</sup> *Ibidem*, s. 97.

<sup>224</sup> *Ibidem*, s. 102.

<sup>225</sup> Przestrzega także przed niewłaściwym łączeniem rozumu z racjonalizmem, który postrzega jako niebezpieczeństwo indywidualnej selekcji, ponieważ zadaniem rozumu w islamie jest kontrola, by nie nakazywać człowiekowi czegoś, co jest poza jego możliwością zrozumienia i percepcji. *Ibidem*, s. 94.

<sup>226</sup> Tłumaczenie za: A. Hamid al-Ghazali, *Sprawiedliwa Waga. Ratunek przed zabłądzeniem*, przeł. K. Pachniak, Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2008, s. 110. Zob. też: M. 'Imāra, op. cit., s. 58–59. M. Asad, *The Principles...*, s. 25.

rozumieć jako przepisy wywiedzione z Koranu i sunny<sup>227</sup>. Trzeba jednak pamiętać, że przepisy stworzone na drodze *iğtihādu* mają charakter czasowy<sup>228</sup>. Muḥammad ‘Adas podkreśla, że dla Asada brak *iğtihādu* uniemożliwia właściwą realizację islamu, a muzułmanie zamieniają się w więźniów innych i przeszłości. *Iğtihād* jest więc środkiem do dalszego rozwoju społeczności zgodnie z wymaganiami współczesności<sup>229</sup>.

Zdaniem wybitnego irańskiego teologa Muḥammada Šabistariego należy badać Koran i sunnę w poszukiwaniu rozwiązań na współczesne problemy. To właśnie jest rozumiane jako uniwersalizm islamu. Inaczej islam przynależy do Ḥiğāzu – pisze Šabistari<sup>230</sup>.

Reforma wydaje się możliwa, ale tylko w warunkach otwartej dyskusji i sposobności wypowiedzenia rozmaitych opinii. Juryści mogą ogłaszać jedynie ogólne zasady, nie zaś nakazy o ponadczasowym wymiarze. Podobnie argumentuje się, że hermeneutyczne zasady w ramach *iğtihādu* pozwalają na różne rozumienie przesłania islamu<sup>231</sup>. Powinnością muzułmanów jest zatem rozdzielenie głosu Boga i głosu człowieka oraz umiejętność rozpoznania koranicznej wizji oraz kontekstu socjopolitycznego, w którym była ona interpretowana i artykułowana przez klasycznych egzegetów<sup>232</sup>.

W opinii Muḥammada Asada niektórzy mogą postrzegać *iğtihād* jako narzędzie deregulujące system prawny, jednak opieranie się wyłącznie na *iğtihādzie* dawnych myślicieli muzułmańskich wydaje się błędne, bowiem – jak stwierdził Ibn Ḥazm – „w kwestiach szariatu nie jest dopuszczalne ślepe podążenie za cudzymi opiniami, żywego czy zmarłego, wiedząc, że każdy jest zobligowany do używania niezależnego interpretowania, stosownie do swoich możliwości”<sup>233</sup>. Asad podkreśla, że im bardziej człowiek poszerza horyzonty swojej wiedzy, tym lepiej może zrozumieć przepisy prawa, co czyni *iğtihād* nie tylko dopuszczalnym, ale wręcz koniecznym<sup>234</sup>.

Dla wielu muzułmańskich myślicieli *iğtihād* jest tożsamy z ideą rozumu poszukującego i daje możliwość zaangażowania go „jako narzędzia logicznego

<sup>227</sup> M. Asad, *This Law...*, s. 63.

<sup>228</sup> M. Asad, *The Principles...*, s. 14.

<sup>229</sup> M. ‘Adas, *Muḥammad Asad. Sīrat ‘aql yabḥaṭ ‘an al-īmān*, al-Qāhira 2009, s. 22.

<sup>230</sup> L. Takim, *Revivalism or Reformation. The Reinterpretation of Islamic Law in Modern Times*, „The American Journal of Islamic Social Sciences” 2008, t. 25, nr 3, s. 68. Tekst jest dostępny na stronie: [http://i-epistemology.net/attachments/929\\_ajiss-25-3-stripped%20-%20Takim%20-%20Revivalism%20or%20Reformation.pdf](http://i-epistemology.net/attachments/929_ajiss-25-3-stripped%20-%20Takim%20-%20Revivalism%20or%20Reformation.pdf) (10.12.2012).

<sup>231</sup> *Ibidem*, s. 68–69.

<sup>232</sup> *Ibidem*, s. 78.

<sup>233</sup> M. Asad, *This Law...*, s. 39.

<sup>234</sup> *Idem*, *The Principles...*, s. 26.

myślenia i punkt wyjścia ustalania zasad prawnych”<sup>235</sup>. Muḥammad ‘Imāra skupia się na zaprezentowaniu *iğtihādu* jako sfery nauki, podając jego definicję za badaczami muzułmańskiej jurysprudencji, zwanymi także *uṣūliyyūn*<sup>236</sup>, oraz pisząc, że jest to „wykorzystanie możliwości do uzyskania sądu o przepisie szariatu”.

Najważniejsze zadania, jakie ma spełniać możliwość *iğtihādu*, to: konieczność utrwalania szariatu także w kontekście codziennego życia i płynących z niego decyzji, propagowanie posłannictwa Proroka Muḥammada, bez względu na czas i społeczność, skupianie się na poszukiwaniu istoty w szariacie, a nie w nowinkach i ideach obcych islamowi, oraz uświadomienie sobie skończoności tekstu przepisów względem nowych narastających problemów, na które należy znaleźć rozwiązanie w pierwszych źródłach religii islamu<sup>237</sup>. *Muğtahiā*<sup>238</sup> powinien się wyróżniać: zrozumieniem i opanowaniem wersetów zawierających przepisy koraniczne oraz tekstu sunny i nauk jej poświęconych, znajomością muzułmańskiej jurysprudencji, a także biegłością w dziedzinie szariatu i jego filozofii<sup>239</sup>.

W *iğtihādzie* Muḥammad ‘Imāra dostrzega narzędzie rozwoju racjonalności muzułmańskiej. Intelkt we współczesnej myśli muzułmańskiej jawi się jako narzędzie rozumienia religii, potrzebne do przystosowywania się do życia w panujących warunkach w zgodzie z zasadami wyznaczonymi przez islam<sup>240</sup>. Muḥammad Šabistari podkreśla, że pytania z przeszłości nie mogą wystarczająco i współmiernie kształtować postaw religijnych w dzisiejszym świecie<sup>241</sup>.

<sup>235</sup> M. Zaborowska, *Odczytywanie świata. Idea rozumu we współczesnej myśli perskiej*, Elipsa, Warszawa 2011, s. 137.

<sup>236</sup> Warto podać przykład problematycznego charakteru zamiennego stosowania nazewnictwa. Hānī Nasira przytacza sytuacje, w których salafitów zamiennie nazywa się *uṣūliyyūn*, ze względu na konotacje z podstawami, oryginalnym pochodzeniem (zob. H. Nasira, *Azmat an-nahḍa al-‘arabiyya wa ḥarb al-afkār*, al-Qāhira 2009, s. 99). *Uṣūl* oznacza zasady, fundamenty, ale także przodków, praojców, chociaż forma *uṣūliyyūn* stosowana jest w muzułmańskiej nomenklaturze na oznaczenie badaczy prawa muzułmańskiego. Muḥammad ‘Imāra krytycznie podkreśla, że w zachodniej nauce ortodoksyjny salafizm kojarzono z zatrzymaniem się na podstawach wiary niemających podwalin naukowych ani racjonalnych i był on nazywany fundamentalizmem w zachodnim rozumieniu tego terminu jako postawa wspierająca stagnację z perspektywy rozwoju, umysłu, nauki, przy czym nowoczesność i projekty modernistyczne przedstawiano jako kontrpropozycje. Dla ‘Imāry te terminy nie są jednak wykluczające.

<sup>237</sup> M. ‘Imāra, *op. cit.*, s. 60.

<sup>238</sup> Uczony podejmujący indywidualną inicjatywę „polegającą na tworzeniu nowych przepisów prawa nieznanujących się ani w Koranie, ani w sunnie”. Zob. J. Danecki, *Kultura islamu. Słownik*, Wydawnictwa Szkolne i Pedagogiczne, Warszawa 1997, s. 93.

<sup>239</sup> *Ibidem*, s. 59–60.

<sup>240</sup> M. ‘Imāra, *op. cit.*, s. 61.

<sup>241</sup> M. Zaborowska, *op. cit.*, s. 134.

Istotnym elementem jest jednak rozróżnienie między religią samą w sobie a myśleniem religijnym i wiedzą religijną, na którą składają się między innymi teologia, prawo czy etyka, a która według ‘Abd al-Karīma Surūša stanowi rozumową próbę ujęcia religii<sup>242</sup>. Podkreśla on odmienne pochodzenie obu: „Religia została zesłana przez Boga, rozumienie religii jest w rękach ludzi”<sup>243</sup>. Skoro więc wiedza religijna stanowi domenę ludzką, należy pamiętać, że z tej racji nie jest ani święta, ani wieczna, co oznacza, że może ona ulegać zmianom i reinterpretacjom. Dla ‘Abd al-Karīma Surūša „wiedza religijna i nauka są odbiciem szariatu i natury, a nie ich zasłoną”<sup>244</sup>. Już wieki temu Abū Ḥāmid al-Ġazālī porównywał rozum do wzroku, a szariat do światła<sup>245</sup>. Muḥammad ‘Abduh wzywał do wyzwolenia myśli z kajdan naśladownictwa i rozumienia religii zgodnie z przodkami współczesnej ummy oraz powrotu do pierwszych źródeł celem jej lepszego zrozumienia<sup>246</sup>. Ḥasan al-Bannā podkreślał zaś, że islam nie zabronił myślenia ani nie zamknął umysłów, ale – wręcz przeciwnie – działał na rzecz ich wyzwolenia<sup>247</sup>.

Ciekawa i prowokująca jest analiza Ṭalāla Asada poświęcona *iğtihādowi* w tekście *Reconfigurations of Law and Ethics in Colonial Egypt*. Uwalnia on pojęcie *iğtihādu* z analizy orientalistycznej, twierdząc, że przynależy ono osobom funkcjonującym w tradycji *fiqhu*<sup>248</sup>. Odnosi się więc do dysput badaczy historii tradycji muzułmańskiej pochodzących spoza kręgu kulturowego islamu, zwracając uwagę na ich częste przypisywanie *iğtihādowi* funkcji unowocześnienia tejże<sup>249</sup>. Jego uwaga dotyczy także negatywnej oceny działań ‘Abduha i Riḍy, mających na celu zrekonstruowanie prawa muzułmańskiego.

Ṭalāl Asad podkreśla, że istnieje konkretny materiał podlegający racjonalnej dedukcji. Przywołuje także interesującą debatę wokół tezy o „zamknięciu bram *iğtihādu*”, wskazując na fakt operowania przez szariat takimi narzędziami, jak *‘urf*, *maṣlaḥa* czy *ḍarūra*<sup>250</sup>, pozwalającymi zachować mu

<sup>242</sup> *Ibidem*, s. 128.

<sup>243</sup> *Ibidem*, s. 130.

<sup>244</sup> *Ibidem*, s. 129.

<sup>245</sup> M. ‘Imāra, *op. cit.*, s. 62.

<sup>246</sup> *Ibidem*, s. 63–64.

<sup>247</sup> *Ibidem*, s. 62.

<sup>248</sup> T. Asad, *Formations of the Secular. Christianity, Islam, Modernity*, Stanford University Press, Stanford, CA 2003, s. 220.

<sup>249</sup> *Ibidem*, s. 221.

<sup>250</sup> Terminy w ramach prawa muzułmańskiego: *‘urf* – zwyczaj; *maṣlaḥa* – powszechny interes, korzyść; *ḍarūra* – dosłownie konieczność, oznaczająca możliwość ominięcia zasad prawnych. Zob. M.I. Dien, *Islamic Law. From Historical Foundations to Contemporary Practice*, Edinburgh University Press, Edinburgh 2004.

elastyczność<sup>251</sup>. Co ciekawe, również jego ojciec był przeciwnikiem tej teorii, twierdził, że nikt nie może przypisywać sobie boskiego prawa, i powoływał się w tym kontekście na stanowiska twórców szkół religijno-prawnych, podkreślających, że ich ludzkie sądy mogą ewoluować i podlegać zmianie.

Ciekawe ujęcie odnośnie do rozumienia pojęcia wiary prezentuje modernista Muḥammad Šaḥrūr, który rozróżnia między niezmiennym przesłaniem a praktykami i zasadami ulegającymi przemianom. Wiara sama w sobie jest więc dla niego kwestią niepodlegającą dyskusji, aksjomatem niepodlegającym naukowemu badaniu. W swojej pracy *Al-kitāb wa al-Qur'an: qirā'a mu'āšira* (Księga i Koran: współczesna lektura)<sup>252</sup> – po której opublikowaniu zachodni badacze okrzyknęli go fenomenem<sup>253</sup> ze względu na wyzwanie rzucone statusowi tysiącletniej tradycji – pisze o potrzebie reinterpretacji idei religijnego autorytetu i tradycji ze względu na konieczność używania muzułmańskich wskazań przez współczesne społeczeństwa. W odniesieniu do możliwości koranicznej interpretacji wskazuje na analogię do rewolucji kopernikańskiej, pisząc: „przez wieki była ona skuta konwencjami przyjętymi przez średnio-wiecznych jurystów, którzy do perfekcji opanowali sztukę łączenia autorytatywnych komentarzy z wcześniejszymi i tworzenia genealogii albo łańcuchów tradycji autorytatywnego nauczania”<sup>254</sup>.

Jego głównym postulatem jest konieczność zastąpienia długiej tradycji ludzkim rozumem i reinterpretacja świętych tekstów w kontekście współczesnych zagadnień moralnych i społecznych. Dale Eickelman we wprowadzeniu do angielskiego wydania zaznacza: „dla wielu muzułmanów i ludzi o religijnym wykształceniu Šaḥrūr dowodzi, że tradycyjne dyscypliny nauczania takie jak *tafsir* nabyły autorytetu równego samemu Koranowi”<sup>255</sup>.

Šaḥrūr stwierdzał: „Jeśli islam jest właściwy na każdy czas i miejsce, to nie możemy bagatelizować historycznych dokonań i interakcji różnych generacji. Musimy zachowywać się tak, jakby Prorok dopiero co poinformował o Księdze”<sup>256</sup>. Andreas Christmann o teorii Šaḥrūra pisze: „wiara i rozum nie

<sup>251</sup> *Ibidem*.

<sup>252</sup> Z 1990 r.

<sup>253</sup> Wael Hallaq napisał, że książka robi wrażenie, ponieważ cechują ją głębia i horyzonty nieobecne w literaturze przedmiotu. Zob. wstęp A. Christmanna w: *The Qur'an, Morality and Critical Reason. The Essential Muhammad Shahrur*, red. A. Christmann, Brill, Leiden–Boston 2009, s. XVII.

<sup>254</sup> Zob. D. Eickelman, “Read the Qur'an as if it was revealed last night”: an intro to M. Shahrur's life and work, [w:] *The Qur'an, Morality and Critical Reason. The Essential Muhammad Shahrur*, red. A. Christmann, Brill, Leiden–Boston 2009, s. VIII.

<sup>255</sup> *Ibidem*, s. VIII.

<sup>256</sup> M. Šaḥrūr, *Al-Kitāb wa al-Qur'an: qirā'a mu'āšira*, Dimašq 1990, s. 44.

muszą się wzajemnie wykluczać... racjonalna definicja religii jest nie tylko bardziej prawdziwa względem nowoczesnego, uniwersalnego ducha myśli intelektualnej, ale także nadrzędna w stosunku do partykularystycznej i rytualnej religijności tradycyjnego islamu”<sup>257</sup>. Šaḥrūr, podobnie zresztą jak Asad, okazuje się niezwykle krytyczny w stosunku do rytuału, który staje się główną osią duchowości. Myślenie to w jego przypadku jest jednak związane z kontrowersyjnym definiowaniem islamu jako takiego, wprowadza on bowiem rozróżnienie między generalną religią (*al-islām*) oraz religią o charakterze partykularnym (*al-īmān*)<sup>258</sup>. *Al-islām* to pojęcie opisujące wieczne przesłanie o etycznym charakterze. Łączy się, według niego, z naukowym rozumem i rozumiany jest jako moralna czynność. Šaḥrūr definiuje *al-islām* jako „idealny kod ludzkich czynności/zachowań ważny po wieki i wszędzie”<sup>259</sup>.

Termin *al-īmān* ma dla Šaḥrūra znaczenie naznaczone czasowością, to religia mająca swój początek w określonym czasie i zainicjowana przez ukazanie się Bożego wysłannika – proroka kierującego się szczególnymi potrzebami konkretnych ludzi, których był reprezentantem<sup>260</sup>. *Al-īmān* w swoim charakterze jest rytualny i związany z kulturowym podłożem, a co więcej – może być realizacją etycznych wartości zawartych w przesłaniu *al-islām* w odniesieniu do sytuacji współczesnej<sup>261</sup>.

Do celów duchowych i intelektualnych potrzeba etycznej religii, a nie jej rytualnego odpowiednika, który najlepiej uzewnętrznia stan salafickiego islamu:

tylko etyka konstytuuje prawdziwe *raison d’être* oblicze religii, nie rytualna, mistyczna kontemplacja czy przestrzeganie surowego kodu ubrań. Jeśli ludzie zaczną postrzegać rytuały jako bardziej istotne niż etyka, wtedy religia w swoim rytualnym, prawnym i kulturowym wymiarze (*al-īmān*) odcina swoje korzenie od etyczności i racjonalności islamu i staje się tworem irracjonalnym, niemoralnym i totalnie nieludzkim<sup>262</sup>.

W przypadku gdy religia o historycznym charakterze, a tak Šaḥrūr ujmuje *al-īmān*, straci swoje ugruntowanie w etyce na rzecz rytuału, czego

<sup>257</sup> D. Eickelman, “*Read the Qur’an...*”, s. XXVIII.

<sup>258</sup> Tej kwestii poświęcił pracę *Al-islām wal-īmān*, dostępną na jego stronie [http://www.shah-rour.org/?page\\_id=117](http://www.shah-rour.org/?page_id=117). Zob. też: D. Eickelman, “*Read the Qur’an...*”, s. XXVIII.

<sup>259</sup> *Ibidem*, s. XXIX.

<sup>260</sup> *Ibidem*.

<sup>261</sup> *Ibidem*.

<sup>262</sup> *Ibidem*.

konsekwencją jest skostnienie intelektu, musi odzyskać swój balans poprzez przywrócenie moralnej natury islamu. Tylko takie postępowanie zapewni społeczeństwu możliwość pozytywnego rozwoju<sup>263</sup>. Muḥammad Asad czyni podobne uwagi, zwłaszcza wskazując na powierzchowny i rytualny charakter, jakiego nabral islam wśród własnych wyznawców, podczas gdy wewnętrzny człowiek jest do religii zupełnie nieprzywiązany. Człowiekowi dany został rozum, lecz jeśli ludzie zapominają o tym elemencie, przez nadanie przeważającej wartości rytuałowi, ale także dominacji osób o religijnym wykształceniu, więź między nimi a Bogiem zostaje zerwana i społeczeństwo staje się amoralne.

Muḥammada Šaḥrūra irytują islamiści, ponieważ nadają epoce Proroka wartość idealną dla całej społeczności, co powoduje, że umniejszają oni cały etyczny korpus nauczania koranicznego kosztem własnych interpretacji słów i czynów Proroka i jego towarzyszy<sup>264</sup>. Oskarża alimów i prawników o zdradę przesłania islamu w jego uniwersalnym charakterze, przez obsesję na punkcie czasu Proroka i tamtejszego społeczeństwa, ale także o nakładanie hadisów na tekst koraniczny. Ich brak zaufania wobec racjonalnego elementu w interpretacji spowodował akcentowanie raczej rytuału i jego szczegółu, co prowadziło w konsekwencji do ograniczania swobodnego i wolnego myślenia...<sup>265</sup>

W jego opinii różne światopoglądy, religijny czy ateistyczny, są konsekwencją indywidualnego wyboru, a nie przekonaniem o naukowej desygnacji któregoś, zakładając na przykład, że Koran byłby naukową wskazówką, dowodem, wystarczyłoby powiedzieć: „Bóg tak nakazał”, i tak by to zostało przyjęte<sup>266</sup>. Stąd wezwanie Šaḥrūra do otwarcia umysłów, które ma chronić społeczność przed śmiercią, wydaje się myślą powtarzającą wśród różnych badaczy i teologów.

W związku z zagadnieniem odnowy Šaḥrūr nawiązuje do dwóch podstawowych wartości stojących w jego mniemaniu za wszelkimi rewolucjami: wolnością i sprawiedliwością<sup>267</sup>. Bóg, jak podkreśla, nie uczynił swoich wiernych niewolnikami, ale sługami i dał im wolę oraz możliwość podejmowania decyzji dotyczących siebie samego. W tej wolności danej człowiekowi zawiera się więc też wolność wyboru zawarta w słowie Bożym, które

<sup>263</sup> *Ibidem*.

<sup>264</sup> *Ibidem*, s. XXXII.

<sup>265</sup> *Ibidem*, s. XXXII–XXXIII.

<sup>266</sup> M. Šaḥrūr, *Al-išlāḥ ad-dīnī qabla al- iślāḥ as-siyāsī*, <http://bahrainonline.org/showthread.php?t=42920> (12.10.2011).

<sup>267</sup> *Ibidem*.



poprzedzało akt stworzenia. Ludzie są więc boskimi sługami za życia, mając wybór co do sposobów postępowania, poddani Bogu w Dniu Sądu Ostatecznego, gdy stają się już zależni od Jego decyzji. Człowiek wolny potrafi urzeczywistniać sprawiedliwość i funkcjonować w jej ramach.

### 3.8. KWESTIA EDUKACJI

Muhammad Asad podkreśla, że dewaluacja uczuć religijnych nie ma „wewnętrznych powiązań z rozwojem współczesnej nauki”<sup>268</sup>. Islam jako religia może więc współistnieć z nauką i dlatego nie ma antagonizmu między „zewnętrzną – naukową a wewnętrzną – religijną percepcją”. Przypatruje się w tym kontekście wiekowi nauki, którego rdzeń stanowi rozum i który za swój strategiczny projekt przyjął rozwój moralności bez potrzeby metafizyki. Nie jest to wszakże nowa myśl, wystarczy spojrzeć na jej osiemnasto- i dziewiętnastowieczną proweniencję, czyli oświecenie – zaznacza w swoim wywodzie. Uzasadnienie niejako łączy z charakterem nauk, przede wszystkim ścisłych, w których fakty ulegają bezustannemu sprawdzaniu i zmianie.

Myśliciele doszli do konkluzji, że deterministyczna nauka nie jest w stanie spełnić duchowych nadziei pokładanych w niej i stojąc twarzą w twarz z niemożliwością odpowiedzenia na metafizyczne pytanie na drodze fizycznych badań odrzucili naiwną wiarę, że nauka będzie w stanie kiedykolwiek dostarczać wskazówek/dyrektyw w sferze etyki i moralności<sup>269</sup>.

Konieczność niezależnej edukacji Asad dostrzeża w słowach *'allama adam al-asmā'* – „on nauczył Adama wszystkich imion”<sup>270</sup>, jasnego stwierdzenia, ukazującego możliwość nadawania imion, znaczeń, ale także możliwości artykułowania tego, co człowiek myśli, czyli dokładnie to, co wyróżnia ludzką istotę spośród innych boskich stworzeń, to, co czyni ją boskim regentem na ziemi<sup>271</sup>.

<sup>268</sup> Podobne zdanie prezentuje obecnie chociażby dr Ismā'īl Sirāğ ad-Dīn – dyrektor Bibliotheca Alexandrina w tekście *Islam, Science and Values*, w którym przywołuje dwa czynniki wchodzące w skład muzułmańskiej tradycji: poszukiwanie wiedzy (*'ilm*) oraz prawdy (*ḥaqq*). I. Serageldin, *Science. The Culture of Living Change*, Bibliotheca Alexandrina, Alexandria 2006, s. 81.

<sup>269</sup> M. Asad, *The Principles...*, s. 8.

<sup>270</sup> *Idem, Islam...*, s. 65. Koran w przekładzie Bielawskiego II:31.

<sup>271</sup> M. Asad, *Islam...*, s. 65–66.

Asad przedstawił kilka swoich propozycji, niezgodnych z ówczesnym trendem przyjmowania zachodnich schematów nauczania. Podkreśla, że choć wiedza jest wartością uniwersalną, sposób jej przedstawienia może mieć negatywne konsekwencje. Odnosi się do negatywnego wpływu, jaki na umysły młodych mużulmanów może mieć zachodnia filozofia, przepojona w jego mniemaniu brakiem religijności. Należy unikać podporządkowywania się duchowi filozofii nauki zachodniej, nie zaś samej wiedzy, która stamtąd płynie. Ciekawym przykładem jest tu jego podejście do nauk ścisłych, takich jak fizyka nuklearna, w których częstokroć ciężko wyznaczyć linię między wiedzą empiryczną a filozofią spekulatywną. Według Asada naukowcy nie powinni odrzucać takich dziedzin nauki, ale odwrotnie – rozpatrywać je z uwzględnieniem mużulmańskiego światopoglądu<sup>272</sup>. Jednocześnie zaznacza, że należałoby poddać weryfikacji *curriculum* nauczania, w którym dużo miejsca poświęca się literaturze zachodniej, a nie przywiązuje się należytej wagi do literatury świata mużulmańskiego. Skierowanie młodych umysłów w stronę własnej cywilizacji pozwoliłoby nie tylko ukazać bogactwo rodzimych tradycji literackich, spuścizny cywilizacji mużulmańskiej, ale przede wszystkim ponownie wzbudzić rozumienie wartości islamu<sup>273</sup>. Podobnie nauczanie historii nie może wytwarzać w młodych poczucia niższości względem innych cywilizacji. Asad w interesujący sposób ukazuje problem postrzegania historii przez Zachód interpretujący wydarzenia z pozycji wyższości, usprawiedliwiający swoje dążenia do dominacji nad słabiej w ich rozumieniu rozwiniętymi cywilizacjami i ograniczający się do kształtowania poglądów dotyczących innych cywilizacji z „europejskiego” punktu widzenia<sup>274</sup>. Zdaniem Asada owo egocentryczne postrzeganie realiów spowodowało, że do niedawna opisowa historia świata była w Europie niczym więcej jak poszerzoną historią Zachodu. Takie rozumienie historii faktycznie może wpłynąć na postrzeganie biegu dziejów jako stworzonego wyłącznie z myślą o „zachodniej chwale”<sup>275</sup>. Dla Asada to jednak islam prezentuje znakomity system etyczny, oparty na koncepcjach społecznej i indywidualnej moralności, sprawiedliwości, potępiający poczucie rasowej wyższości i ukazujący drogę do równości i braterstwa<sup>276</sup>.

---

<sup>272</sup> *Ibidem*, s. 69.

<sup>273</sup> *Ibidem*, s. 70.

<sup>274</sup> *Ibidem*, s. 71.

<sup>275</sup> *Ibidem*, s. 72.

<sup>276</sup> *Ibidem*, s. 72–73.



## 4. ASAD I KONCEPCJA PAŃSTWA MUZUŁMAŃSKIEGO

*Islam to coś więcej niż tylko program politycznej działalności: to system wierzeń i moralnych idei, społeczna doktryna, wezwanie do sprawiedliwości w każdym aspekcie życia jednostki i społeczności, jest kompletną ideologią, obejmującą wszystkie aspekty naszej egzystencji – moralne i fizyczne, duchowe i intelektualne, osobiste i społeczne jako części niepodzielnej całości, którą nazywamy ludzkim życiem.*

Muhammad Asad, *The Principles of State and Government in Islam*

### 4.1. ZACHODNI CHAOS I POSZUKIWANIE WARTOŚCI

Stan zachodnich społeczeństw i wpływ wszechogarniającego materializmu oraz relatywizmu w sferze wiary i wartości były jednym z zasadniczych tematów prac autorów muzułmańskich analizujących sytuację współczesnego świata islamu. Autorzy tacy jak Muhammad Asad punktowali słabości Zachodu i błędy częstokroć ślepo zapatrzonego nań Wschodu, pragnącego zwalczyć wielowiekowy marazm sposobami nieraz zaczerpniętymi z obcej cywilizacji. Ta rzeczywistość spowodowała chęć znalezienia złotego środka, rozwiązania spójnego z nauczaniem Koranu, zwrócenia się ponownie do ideologii islamu w myśl hasła *al-islām huwa al-ḥall*, czyli „islam jest rozwiązaniem”. Jednym z podstawowych elementów składających się na taki program było stworzenie państwa muzułmańskiego. Tu jednak pojawił się inny problem – mianowicie: jaki kształt miałyby takowe państwo przybrać i jaki byłby jego charakter. Asad w odniesieniu do tej kwestii zaproponował własną koncepcję, opierając się na podstawowych zasadach Koranu i nauczania Proroka.

## 4.2. DLACZEGO POTRZEBUJEMY PAŃSTWA MUZUŁMAŃSKIEGO?

W kontekście przygotowywania podwalin ideologicznych Pakistanu Muḥammad Asad publikował prace przedstawiające jego własny pogląd na temat kształtu i sposobu działania ewentualnego państwa muzułmańskiego. Konceptji państwa Asad poświęcił książkę *The Principles of State and Government in Islam*, która ukazała się w 1961 roku<sup>1</sup>. Arabski przekład nosi tytuł *Manhāğ al-islām fil-ḥukm*, a autorem tłumaczenia jest Maṣūir Muḥammad Māḍī<sup>2</sup>. Ṣalāḥ ‘Abd ar-Razāq zwraca uwagę na to, że w przeciwieństwie do dwóch innych prac Asada, *Islam at the Crossroads* oraz *The Road to Mecca*, ta akurat pozycja nie była równie popularna w świecie muzułmańskim, głównie ze względu na język angielski, w którym pierwotnie powstała<sup>3</sup>.

*The Principles of State and Government in Islam* to rozwinięcie idei z obszernego eseju *Islamic Constitution-Making*, opublikowanego przez rząd w Pendżabie w 1948 roku. Asad stał wtedy na czele Departamentu Muzułmańskiej Rekonstrukcji (Department of Islamic Reconstruction)<sup>4</sup>, który miał wytyczyć intelektualne oraz społeczno-prawne podwaliny nowo utworzonego Pakistanu. Naczelną koncepcją państwa było oparcie jego podstaw na przepisach zawartych w Koranie i sunnie, jednak niejasne pozostawało, jaki kształt miałyby przybrać chociażby instytucje rządowe. Jako naiwne opisuje Asad dosyć powszechne przekonanie, że aby osiągnąć muzułmański ideał, należałoby odwzorować koncepcję wczesnego kalifatu. Według niego nie istnieje potrzeba odtwarzania żadnego historycznego precedensu, ponieważ by zbudować muzułmański ustrój, należy inkorporować do konstytucji oraz powszechnie praktykować proste i precyzyjne zalecenia islamu, których natura pozwala na szerokie zastosowanie bez względu na czas czy społeczne warunki<sup>5</sup>.

Charakter książki wyraźnie uwidacznia się w arabskim przekładzie, w którym pytania zadawane są w pierwszej osobie jako podkreślenie, że jest to wspólna inicjatywa, przedsięwzięcie łączące ummę. Stąd pytania o to,

<sup>1</sup> Nakładem University of California.

<sup>2</sup> W pracy wykorzystywane jest wydanie piąte z 1978 r.

<sup>3</sup> S. Razaq, *Neomuslim Intellectuals in the West and Their Contributions to Islamic Thought and the Formation of Western Islam*, praca doktorska, Universiteit Leiden, 2005, s. 7, s. 131.

<sup>4</sup> Na temat zadań departamentu można przeczytać w raporcie przygotowanym przez Asada. Raport jest dostępny na stronie: <https://docs.google.com/file/d/0B0TilCtJS1CcT3VBMG8tUXRDMVE/edit?pli=1> (1.01.2012).

<sup>5</sup> M. Asad, *The Principles of State and Government in Islam*, Islamic Book Trust, Kuala Lumpur 1999, s. 17.

dlaczego potrzebujemy państwa muzułmańskiego, dlaczego nie zgadzamy się na państwo sekularne itd.

Asad, pisząc *The Principles*, odnosi się już do czasu niepodległości państw muzułmańskich: „Po wieku zmagani, nadziei, błędów i zawodów pełna niepodległość od kolonialnych rządów została odzyskana przez większość krajów zamieszkanych przez muzułmanów”<sup>6</sup>. We wspomnianym raporcie *Aims and Objects of Islamic Department of Reconstruction* konstatuje: „Nie jest łatwym zadaniem uzyskanie prawdziwie muzułmańskiego ustroju politycznego po tych długich wiekach upodlenia i niewoli, która wyczerpała dużą ilość naszych sił i pogrążyła nasze społeczne morale”<sup>7</sup>.

Podobnie Mālik Bin Nabī

czuł, że świat muzułmański zawiódł w podnoszeniu się z własnej inercji, nie tylko dlatego, że nie był w stanie zaabsorbować nowoczesnej technologii, ale także dlatego, że jego elity zapożyczały nieudane ideologie, takie jak marksizm, bez próby uchwycenia najlepszych wartości stworzonych przez muzułmańską cywilizację<sup>8</sup>.

#### 4.3. CZYM JEST PAŃSTWO MUZUŁMAŃSKIE?

W pierwszej kolejności Muḥammad Asad podjął trud wytłumaczenia tego, czym państwo muzułmańskie nie jest. W opinii Asada w okresie Proroka i kalifatu medyneńskiego, rządzonego przez jego bezpośrednich następców, istniało prawdziwie „muzułmańskie” państwo. Tylko ono odzwierciedlało pierwotne nauczanie Koranu oraz sunny i pozbawione było nawarstwiających się potem spekulacji teologicznych<sup>9</sup>. Późniejszy okres charakteryzuje się odejściem od prostoty prawa muzułmańskiego oraz częstokroć celowym deformowaniem zasad prawa przez władców starających się zabezpieczyć własne interesy.

Zasadnicze pytanie, które Asad zadaje w odniesieniu do koncepcji utworzenia państwa opartego na muzułmańskich ideałach, dotyczy oceny

<sup>6</sup> *Idem*, *Manhāj al-islām fi al-ḥukm*, Dār al-‘ilm lil-malāyyīn, 1983, s. 16; *idem*, *The Principles...*, s. 1.

<sup>7</sup> *Idem*, *Aims and Objects of Islamic Department of Reconstruction*, <https://docs.google.com/file/d/0B0Tl1CtjS1Ct3VBMG8tUXRDMVE/edit?pli=1> (1.01.2012), s. 2.

<sup>8</sup> Y. Zoubir, *Democracy and Islam in Malek Bennabi's Thought*, „American Journal of Islamic Social Sciences” 1998, t. 15, nr 1, s. 107. Tekst dostępny na stronie: [http://i-epistemology.net/attachments/618\\_V15N1%20Spring%2098%20-%20Zoubir%20-%20Democracy%20and%20Islam%20in%20Malek%20Bennabis%20Thought.pdf](http://i-epistemology.net/attachments/618_V15N1%20Spring%2098%20-%20Zoubir%20-%20Democracy%20and%20Islam%20in%20Malek%20Bennabis%20Thought.pdf) (20.03.2011).

<sup>9</sup> M. Asad, *The Principles...*, s. V–VI.

rzeczywistej nauki islamu w odniesieniu do stworzenia rzeczywistości, w której wyznawcy będą dążyć do utworzenia państwa wyznaniowego, czy też oparcia takiego projektu na historycznym wspomnieniu<sup>10</sup>. Asad pyta w *The Principles of State and Government in Islam*, czy mieszanie religii z polityką jest faktycznym postulatem samej religii, czy też ludzką fanaberią<sup>11</sup>, i zakłada, że bez klimatu sprzyjającego funkcjonowaniu w ramach zasad nadanych przez islam żaden człowiek nie będzie w stanie kształtować swojego życia, uwzględniając te nakazy indywidualnie<sup>12</sup>. Przywołuje pierwszą surę Koranu i wers *Prowadź nas drogą prostą*, zwracając uwagę na ogólnoludzki wymiar tych słów, nie ograniczający się wyłącznie do jednostki, ale obejmujący gminę jako całość<sup>13</sup>.

Muhammad Asad widzi szansę na stworzenie państwa prawdziwie muzułmańskiego w zastosowaniu socjopolitycznych wskazówek religii w odniesieniu do funkcjonowania narodu i jego konstytucji. Przyjęcie takiego systemu politycznego miałooby służyć wypełnianiu celu islamu, którym jest kompatybilność stworzenia z wolą Stworzyciela, poprzez współgranie ludzkich potrzeb z duchowymi zasadami wyznaczonymi przez Boga.

Idea państwowości łączy się u Asada z koniecznością wypracowania precyzyjnego ustawodawstwa, obejmującego rozmaite sfery ludzkiego życia. Uzasadnia to, odnosząc się krytycznie do nowotestamentowego przepisu „kochaj bliźniego swego”, który w jego oczach stanowi niezwykle ambiwalentny nakaz podatny na różnego rodzaju interpretacje<sup>14</sup>. Jego skupienie na zestawie wartości może poniekąd wynikać z wychowania w kulturze judaizmu.

Idea braterstwa, jakie ma konstytuować społeczeństwo muzułmańskie, uwiadacznia się w słynnej zasadzie *al-amr bi al-ma'rūf wa nahy 'an al-munkar*. Rozumiana jest przez niego jako „stworzenie i utrzymanie takich społecznych warunków, które pozwolą jak największej liczbie ludzi żyć w harmonii, wolności i godności”<sup>15</sup>. Państwo pełniłoby tutaj funkcję ośrodka wcielającego zasady nakazu i zakazu, co stanowi niezbywalny warunek muzułmańskiej egzystencji realizacji społecznej idei braterstwa. Państwo posiadające taką możliwość Asad postrzega jako „nieuniknioną konieczność muzułmańskiego życia”.

To tutaj krystalizuje się rola szariatu w kontekście prawodawstwa. Asad rozpoczyna od podkreślenia słynnej zasady, że nie ma przymusu w religii,

---

<sup>10</sup> *Ibidem*, s. 2

<sup>11</sup> *Ibidem*.

<sup>12</sup> *Ibidem*, s. 3.

<sup>13</sup> *Ibidem*.

<sup>14</sup> *Ibidem*.

<sup>15</sup> *Ibidem*, s. 4.

zwracając uwagę, że boskie prawa są jedynie wskazówką dla człowieka, co wynika z nadanej człowiekowi wolności wyboru swoich zachowań, ale – jak podkreśla – „człowiek, nieważne jak dobrze usposobiony, nie może budować swojej egzystencji, opierając się na nakazach islamu tak długo, jak długo społeczeństwo dookoła niego nie zgodzi się na to, by jej praktyczne sprawy były podporządkowane wzorcowi islamu”<sup>16</sup>. Asad nie nadawał w tym kontekście islamowi znaczenia oficjalnej religii państwowej, lecz uważał go raczej za idealny system, program społeczny mogący funkcjonować jako system regulacji dla każdego obywatela, bez względu na jego światopogląd i religijną identyfikację.

Takich norm, które pozwoliłyby rozstrzygnąć między tym, co słuszne, a co nie, Asad nie dostrzega w koncepcji państwa sekularnego. Brak moralnych zasad stanowi nie tylko problem sam w sobie, ale także przyczynę chaosu, który najlepiej widać, jego zdaniem, na przykładzie państw zachodnich. Głównym dylematem, jaki pojawia się w takiej sytuacji, jest rozmaicie pojmowany interes grup, zależny od zmiennych ludzkich preferencji<sup>17</sup>. Zdaniem Asada osoby propagujące postawę sekularną są przekonane, że połączenie religii i polityki stanowi przejaw niepraktycznego idealizmu. Jednego z większych zagrożeń państwa sekularnego Asad dopatruje się w braku stabilnych norm pomagających osądzić, co jest słuszne, a co nie. W braku moralnych zasad Asad dostrzega powód chaosu ogarniającego współczesne społeczeństwa. Przykładem jest działanie Zachodu w jego odejściu od religii, o którym Asad pisze, że „zamiast poddać swoje decyzje i poczynania kryterium moralnego prawa, które stanowi cel każdej wyższej religii, ludzie ci zaczęli postrzegać korzyść jako jedyny warunek, któremu powinny podlegać sprawy publiczne”<sup>18</sup>. To w konsekwencji prowadzi do zachwiania systemu moralnego, ponieważ ludzie w centrum umieszczają materialną korzyść, co oprócz ogólnego chaosu prowadzi do ograniczenia szczęścia człowieka i jego otoczenia.

Według Mālīka Bin Nabīego idea preambuły muzułmańskiej konstytucji zawarta jest w słowach wersetu 70 sury XVII: „My wyróżniliśmy ich [ludzi] wielkim wyróżnieniem”<sup>19</sup>, co ukazuje unikatowy charakter muzułmańskiego projektu. Islam stanowi dla niego czynnik kształtujący społeczności, ale też hamujący pociąg relacji despota – niewolnik. Muzułmańska koncepcja nadaje większe znaczenie człowiekowi niż jakimkolwiek ideałom

---

<sup>16</sup> *Ibidem*, s. 3–4.

<sup>17</sup> *Ibidem* s. 6.

<sup>18</sup> *Ibidem*, s. 5.

<sup>19</sup> Przekład J. Bielawskiego, s. 343.



społeczno-politycznym. Muzułmańska demokracja dostrzega w człowieku obecność Boga. Bin Nabī zestawia demokrację sekularną z demokracją sakralną. Gwarancją jest zasada konsultacji, która daje „jednostce konstytucyjną odpowiedzialność i zabezpieczenie przed jej wykorzystywaniem”<sup>20</sup>. Muzułmańska demokracja jest więc, zdaniem Bin Nabiego, zabezpieczeniem przed antydemokratycznymi tendencjami, w przeciwieństwie do sekularnej, która nadaje swobody oraz prawa, ale nie zabezpieczenia, nie wyniszcza w społeczeństwie inklinacji produkujących niewolnika lub despotę<sup>21</sup>. Dla Bin Nabiego demokracja jest dwoista: polityczna oraz społeczna. Zwraca on uwagę, że „system, który przyznaje jednostce kartę do głosowania, pozwalając jej jednocześnie umrzeć z głodu, nie jest demokratyczny”<sup>22</sup>.

Problem materializmu stanowi jedno z głównych zagadnień prac Muḥammada Asada, warto jednak mieć na uwadze jego podejście do Zachodu. Pisze, że nie jest jego celem tworzenie klimatu pogardy dla tej cywilizacji, ale raczej wykorzystanie swoich spostrzeżeń do bacznej obserwacji i analizy procesów dotyczących cywilizację, która odcina się od religii, co wpisuje się w krytykę wysuwaną względem muzułmańskich społeczeństw sprowadzających częstokroć islam do folkloru codziennego życia. Ciekawa wydaje się w tym kontekście obserwacja Alberta Houraniego dotycząca pojmowania islamu przez wielkiego reformatora Muḥammada ‘Abduha, któremu islam jawi się jako „droga środka między religią w pełni spójną z ludzkim intelektem a nowoczesną nauką, zachowującą jednak element transcendencji”. Hourani śledzi niebezpieczny tor tego procesu, gdzie idee *stricte* muzułmańskie stają się symbolem utylitaryzmu (*maṣlaḥa*), odpowiednikiem europejskiego modelu demokracji (*ṣūrā*) lub opinii publicznej (*iḡmā*)<sup>23</sup>. Jego zdaniem ‘Abduh, nie mając takowych intencji, otwierał drogę dla rozmaitych innowacji współczesnego świata.

Używanie zachodniej nomenklatury w odniesieniu do odmiennego konceptu politycznego Muḥammad Asad postrzega jako co najmniej problematyczne. Przykładem takiego ujęcia jest debatowanie nad demokracją lub socjalizmem w islamie. W tym kontekście Asad nie obawia się wyłącznie stosowania terminologii, ale także przybierania odmiennego punktu widzenia, charakterystycznego dla zewnętrznego obserwatora, który opisując pewne

<sup>20</sup> Y. Zoubir, *op. cit.*, s. 111.

<sup>21</sup> M. Bin Nabī, *Al-islām wa dīmūqrāṭīya* [w:] *Ta’ammulāt*, Dār al-fikr, Dimašq 2002, s. 79.

<sup>22</sup> *Ibidem*.

<sup>23</sup> A. Hourani, *Arabic Thought in the Liberal Age 1798-1939*, Cambridge University Press, Cambridge 2011, s. 144.

zjawiska wewnątrz islamu, stosuje terminy wywodzące się z jego własnej tradycji, niekoniecznie oddające muzulmańską rzeczywistość<sup>24</sup>. Warto zauważyć brak odpowiedniej nomenklatury w języku arabskim i konieczność zapożyczenia terminów, czego przykładem jest wyraz *dīmūqrāṭīya* (ديموقراطية).

Asad zaznacza, że pojęcia przypisywane są pewnym konkretnym doświadczeniom natury historycznej. Poza tym należy mieć na uwadze ewolucyjny charakter pojęć i kategorii, które opisują. Uzasadnia swój punkt widzenia krótką analizą odmiennego rozumienia pojęcia demokracji. Demokracja utożsamiana z francuską rewolucją rozumie wolność w kontekście socjoekonomicznym, a rządy jako wybory reprezentantów dorosłej ludności, legislację przez większość głosów, suwerenność i odpowiedzialność ich samych<sup>25</sup>. Tak pojmowana demokracja jest rezultatem kultury i ukoronowaniem humanizmu. Bin Nabī pisze obrazowo, że europejskie warunki tworzenia demokracji to „kulminacja dwóch kulturowych prądów, wynik wyzwolenia ducha przez reformację oraz umysłu i smaku renesansu”<sup>26</sup>.

Grecka demokracja była w ujęciu Asada oligarchiczną formą rządzenia. Rząd odnosił się do obywateli, którymi byli wolni mieszkańcy stanowiący skądinąd mniejszość w stosunku do grupy niewolników nieposiadających żadnych praw obywatelskich<sup>27</sup>. Co więcej, współczesne ujęcie demokracji jest bardziej zbliżone do muzulmańskiego rozumienia wolności przejawiającej się w równości i zapewnieniu równych szans rozwoju oraz samorealizacji niż oryginalna grecka idea, jednak już ujęcie koncepcji ludzkiej suwerenności ukazuje odmienność stanowisk, ponieważ islam cały system podporządkowuje woli Boga, nakładając granice na ludzką suwerenność, tak istotną w laickich koncepcjach Zachodu.

Mālik Bin Nabī pisał: „jeśli istnieje demokratyczna tradycja w islamie, nie powinno się jej poszukiwać w literze konstytucyjnego tekstu, ale raczej w duchu islamu”<sup>28</sup>. Jego zdaniem „islam nie może być uważany za konstytucję oznajmającą suwerenność ludzi ani za deklarację wyliczającą prawa i wolności ludzi, ale za początek przedsięwzięcia demokratyzacji”<sup>29</sup>.

Ideologia islamu znajduje się więc nad ludzką swobodą legislacji. Tutaj Muḥammad Asad używa kolejnej popularnej asocjacji, niejako delegitymizując ideę socjalizmu w islamie, wskazując na boskie podłoże ideologiczne

<sup>24</sup> M. Asad, *The Principles...*, s. 18.

<sup>25</sup> *Ibidem*, s. 19.

<sup>26</sup> M. Bin Nabī, *Ta'ammulāt*, s. 70.

<sup>27</sup> M. Asad, *The Principles...*, s. 19.

<sup>28</sup> Y. Zoubir, *op. cit.*, s. 109.

<sup>29</sup> M. Bin Nabī, *Ta'ammulāt*, s. 76.

tej religii w kontraście do ludzkiego wymiaru projektu socjalizmu. Asad analizuje przypadek porównywania islamu do socjalizmu, pisząc, że chociaż faktycznie islam zwraca uwagę na kwestie równości szans i równej dystrybucji dóbr, to jednak całkowitym zaprzeczeniem muzułmańskich norm jest drugorzędna rola etyki w stosunku do czynników ekonomicznych, także w kontekście roli jednostki w społeczeństwie<sup>30</sup>. Faktycznie socjalizm, kojarzony z antyimperializmem, wydawał się bardziej atrakcyjny niż kapitalizm, który był utożsamiany z kulturą imperialistów. Dla wielu nosił także znamiona muzułmańskiej ideologii społecznej, przede wszystkim *iştirākiyya* przejawiająca się w idei zapewnienia dobrobytu całemu społeczeństwu, widoczna zwłaszcza w obowiązku płacenia podatku *zakāt* czy *takāful iġtimāʿi* rozumianego jako wyraz odpowiedzialności społecznej.

William Shepard zaznacza, że odmiennosc (*distinctiveness*) islamu powoduje niemożność mieszania terminów, tak jak w przypadku wyrażenia „islamska demokracja”, aczkolwiek w koncepcjach polityczno-społecznych widać zapożyczenia zasad społecznej organizacji politycznego porządku (przykładem są partie, system elekcyjny)<sup>31</sup>. Dostrzec to można również w zakresie terminologii stosowanej także przez muzułmańskich autorów, na przykład w tłumaczeniu słowa *ġihād* jako „rewolucyjnej walki” przez Al-Mawdūdīego albo w przypadku Sayyida Quṭba piszącego o awangardzie islamu wyrażonej w uniwersalnej proklamacji wyzwolenia człowieka<sup>32</sup>. Ṭalāl Asad opisuje błędne przekładanie zachodnich pojęć na analizę niezachodnich zjawisk, co często prowadziło do orientalnego obrazu stagnacji oraz despotyzmu<sup>33</sup>. Krytycy tendencji orientalizmu „nie spróbowali zdać sprawy z wewnętrznej dynamiki owych nowoczesnych cywilizacji pozaeuropejskich w ich własnym języku, ewentualnie ujmując je w porównawczych ramach”<sup>34</sup>.

Jak podkreśla Muḥammad Asad, „ideologia islamu ma specyficzną społeczną orientację, odmienną częstokroć od zachodniej, i może być dobrze interpretowana tylko wewnątrz własnego kontekstu i terminologii”<sup>35</sup>, inaczej uderza to w przejrzystość muzułmańskiego prawa i jego stosunku do wielu

<sup>30</sup> M. Asad, *The Principles...*, s. 20–21.

<sup>31</sup> W. Shepard, *Islam and Ideology. Towards a Typology*, „International Journal of Middle Eastern Studies” 1987, t. 19, nr 3, s. 314.

<sup>32</sup> *Ibidem*, s. 315.

<sup>33</sup> S. Eisenstadt, *Utopia i nowoczesność. Porównawcza analiza cywilizacji*, tłum. A. Ostolski, Oficyna Naukowa, Warszawa 2009, s. 208.

<sup>34</sup> *Ibidem*, s. 211.

<sup>35</sup> M. Asad, *The Principles...*, s. 21.

istotnych spraw. Zagrożenie dla stabilności ummy Asad widzi w opieraniu się na historycznych precedensach jako wskazówkach dla dalszego rozwoju. Według niego istnieje konieczność uwolnienia się od surowości w koncepcie prawa muzułmańskiego.

Odnosi się także do powszechnie pokutującego przekonania, że jedynym prawdziwie muzułmańskim ustrojem było dotychczas państwo czterech kalifów prawowiernych, a każde odstępstwo od tego ideału to odejście od normy. Jak podkreśla, ani Koran, ani sunna nie podają jednak jasnego „przepisu”, jak dokładnie miałyby wyglądać państwo muzułmańskie, mimo że istnieje pewien ponadczasowy schemat, zarysowany jako podstawowa koncepcja działania<sup>36</sup>. Kolejny raz Asad akcentuje brak surowej formy, płynność i dopuszczalność wariacji<sup>37</sup>. Tutaj pozostaje wolność *iğtihādu*. Koncepcji państwa muzułmańskiego może być wiele, muszą jednak być zgodne z duchem prawa.

Naśladowanie towarzyszy Proroka rozumiane jako moralny obowiązek dotyczy sfer ich oddania w kwestiach wiary i rozwoju społecznego, idealizmu i przede wszystkim całkowitego poddania woli bożej, stanowiącego istotę islamu<sup>38</sup>. Asad daje niezwykle interesujący przykład historyczny dotyczący konieczności wyboru głowy państwa, opisując warunki wyboru czterech kolejnych kalifów prawowiernych, ale podkreśla brak istnienia jednej metody, która powinna być zastosowana w przypadku tego wyboru<sup>39</sup>. Asad za istotne uznaje uświadomienie sobie, że islam nie jest nawoływaniem do stałego powtarzania wzorca, naśladowania, ale do ciągłego rozwoju i koniecznego progresu we wszelkich możliwych sferach<sup>40</sup>.

Dla Muḥammada Asada religia to niezwykle ważny element życia, ponieważ stanowi czynnik kształtujący rozumienie moralności, zakłada funkcjonowanie w duchowej jedności z wolą boską oraz pomaga w rozróżnianiu między dobrem a złem. Religia jest więc prawem moralnym, które ma łączyć wszystkich członków społeczności, prowadząc tym do jedności i w konsekwencji do szczęścia. Asad opisuje powszechnie panujący antagonizm wobec religii, wynikający z ponownego zachłyśnięcia się możliwościami nauki, co prowadzi do uznania systemów religijnych za relikty przeszłości. Ich słońce zaszło – jak barwnie ujmuje to arabski tłumacz – wraz z nadejściem wieku

---

<sup>36</sup> *Ibidem*, s. 22.

<sup>37</sup> *Ibidem*, s. 23.

<sup>38</sup> *Ibidem*, s. 24.

<sup>39</sup> *Ibidem*, s. 27–28.

<sup>40</sup> *Ibidem*, s. 28.

nauki, którego rdzeniem jest rozum<sup>41</sup>. Celem tego wieku miało być rozwinięcie moralności pozbawionej potrzeby metafizyki, jednak głównie przez odkrycia w dziedzinie fizyki i ciągle zmieniające się fakty naukowcy doszli do wniosku, że deterministyczna nauka *al-‘ilm ar-riyādi* (العلم الرياضي) nie spełnia pokładanych w niej duchowych nadziei i nie pozwala odpowiadać na metafizyczne zagadnienia za pomocą fizycznego dowodu, przez co nie może dostarczyć dyrektyw etycznych i moralnych<sup>42</sup>. Ta sfera jest w zasięgu religii, którą Asad definiuje także jako instynkt, jedyne źródło mogące nadać sens życiu i podporządkować ludzkie zachowania konkretnym wartościom, jasno określającym to, czym człowiek, ale i ogół powinien się kierować, a czego wystrzegać. Asad postrzega więc oparcie państwa na systemie religijnym jako bardziej korzystne niż opcję sekularną, jednak i tu kreśli wyraźnie wymogi, jakimi owa religia powinna się charakteryzować. Musi ona tolerować (*make allowance for*) ludzkie potrzeby biologiczne i społeczne, ale także zasadę historycznej i intelektualnej ewolucji, której podlega ludzkość<sup>43</sup>.

#### 4.4. CELE PAŃSTWA MUZUŁMAŃSKIEGO I ZASADY NIM RZĄDZĄCE

Głównym celem państwa muzułmańskiego, według Muḥammada Asada, powinno być stworzenie środowiska dla rozwoju społeczności, zwłaszcza w duchu jedności i współpracy. Państwo muzułmańskie jest więc raczej celem samym w sobie<sup>44</sup>. Asad swoją koncepcję państwa opiera na wersetach 103–104 sury III:

I trzymajcie się razem wężła<sup>45</sup> Boga, i nie rozdzielajcie się! Wspominajcie dobroć Boga nad wami! Oto byliście wrogami, a On uczynił przyjaźń w waszych sercach i staliście się przez dobroć Jego braćmi! Byliście na skraju przepaści ognia, a On was od niego wyratował. W ten sposób Bóg wyjaśnia wam swoje znaki. Być może wy pójdziecie drogą prostą. I niech powstanie spośród was naród<sup>46</sup>, który wzywa do dobra, nakazuje to, co jest uznane, i zakazuje tego, co jest naganne. Tacy będą szczęśliwi<sup>47</sup>.

<sup>41</sup> M. Asad, *The Principles...*, s. 7.

<sup>42</sup> *Ibidem*, s. 8.

<sup>43</sup> *Ibidem*, s. 10.

<sup>44</sup> *Ibidem*, s. 30.

<sup>45</sup> Asad używa w przekładzie *The Principles...* wyrazu *covenant* – zakon, a w swoim przekładzie *The Message of The Qur'an* – bond.

<sup>46</sup> Asad używa w swoim przekładzie słowa „społeczność” (*community*).

<sup>47</sup> Przekład J. Bielawskiego, s. 76.

Podstawą osiągnięcia takiego stanu jest wytworzenie w społeczeństwie poczucia braterstwa, w myśl koranicznego stwierdzenia: „wierni są przeciw bractwom”<sup>48</sup>, którego podstawą nie może być plemienna ani narodowa lojalność. Nacjonalizm, zdaniem Asada, wymierzony jest w rudymenarną zasadę islamu o równości wszystkich ludzi i z tego względu nie może być podstawą jedności, która powinna się opierać na podłożu ideologicznym, wykraczającym poza bariery rasowe czy kwestie pochodzenia. Jedność można tworzyć, opierając się na świadomości wspólnej religii i kodeksu etycznego<sup>49</sup>. Tu Asad ponownie powołuje się na słowa z sury III: „Wy jesteście najlepszym narodem<sup>50</sup>, jaki został utworzony dla ludzi, wy nakazujecie to, co jest uznane, a zakazujecie tego, co jest naganne, i wierzycie w Boga...”<sup>51</sup>.

Realizacja założenia państwa muzułmańskiego miałyby na celu:

- uczynienie prawa muzułmańskiego podstawą prawodawstwa, co gwarantowałoby równość wszystkich obywateli, bez względu na wiarę;
- organizację społecznych i ekonomicznych relacji na podstawie zasad godności i równości;
- realizację islamu i jego etycznych wartości nie tylko w obrębie praktyk religijnych, ale też w wymiarze codziennego życia;
- zapewnienie totalnej swobody niemuzułmanom, zarówno w kontekście wszelkich praw, jak i bezpieczeństwa;
- obronę przed zagrożeniami i ewentualną wewnętrzną destabilizacją;
- propagowanie wartości islamu<sup>52</sup>.

Wersetem przewodnim, uzasadniającym istnienie państwa muzułmańskiego, jest 59 aiat sury IV: „O wy, którzy wierzycie. Słuchajcie Boga! Słuchajcie Posłańca! I słuchajcie tych spośród was, którzy posiadają moc rozkazywania”<sup>53</sup>. Następnie Asad wyszczególnia kilka zadań państwa. Najważniejszym obowiązkiem jest wcielanie w życie zasad szariatu oraz zapewnienie, że będą one tworzyły faktyczną konstytucję, stanowiąc podstawę państwowej legislacji<sup>54</sup>. Asad zaznacza w tym kontekście rolę szariatu w kształtowaniu społecznych zachowań. Podkreśla, że mimo iż szariat stanowi podstawę ustawodawstwa, należy mieć świadomość konieczności tworzenia własnych, ulegających zmianom praw, jednakże niestojących

<sup>48</sup> Koran 49:10.

<sup>49</sup> M. Asad, *The Principles...* s. 32.

<sup>50</sup> W tłumaczeniu Asada – „społecznością”.

<sup>51</sup> *Ibidem*, s. 33.

<sup>52</sup> *Ibidem*.

<sup>53</sup> *Ibidem*, s. 34.

<sup>54</sup> *Ibidem*.

w sprzeczności z duchem przepisów szariatu<sup>55</sup>. Co więcej, Asad dostrzega konieczność umieszczenia takiego zapisu w konstytucji państwa.

Szczególną uwagę Asad zwraca na słowa: „słuchajcie Boga, Proroka i tych spośród Was”, podkreślając, że chodzi o osoby z gminy muzułmańskiej, tak więc posłuszeństwo wobec rządu o muzułmańskim charakterze jest obowiązkiem, jednak i tu pojawia się istotne zastrzeżenie co do granic takiego oddania. Może ono przestać obowiązywać, gdy czynności i decyzje podejmowane przez taką reprezentację stoją w sprzeczności z szariatem lub zabraniają podporządkowania się jego nakazom<sup>56</sup>.

Zasada ogólnej zgody oznacza, że rząd formowany jest dzięki wyborowi dokonywanemu przez ludzi i ma ten wybór odzwierciedlać. Przywódcy muszą być więc wybierani w czasie elekcji<sup>57</sup>. Polityczne formy powinny zostać wypełnione duchową zawartością. Brak społecznej dyscypliny i ducha obywatelskiego Asad uzasadnia nieuporządkowaniem kwestii autorytetu w państwie, co wpływało na brak oporu względem opresji i poddania<sup>58</sup>. Przestrzega przed nieograniczoną suwerennością społeczności przypisującej zasadzie woli ludzi i konsensusowi odmienne znaczenie niż mają one w rzeczywistości. Suwerenności nie otrzymają na własnych prawach, bowiem ich zgoda na konkretny system rządzenia wynika z przyjęcia islamu jako boskiego prawa. Asad powołuje się na werset 26 sury III:

Powiedz: „O Boże! Władco królestwa! Ty dajesz królestwo, komu chcesz, i Ty odbierasz królestwa, od kogo chcesz. Ty wynosisz, kogo chcesz, i Ty ponizas, kogo chcesz. W Twoim ręku jest dobro! Zaprawdę, Ty jesteś nad każdą rzeczą wszechwładny!”<sup>59</sup>

Odnosi się także do słów hadisu<sup>60</sup>: *Inna Allah la yağma‘u ummati ‘alā ɗalāla* إن الله لا يجمع أمتي على ضلالة

Spora grupa muzułmanów rozumie go jako właściwy kierunek w przypadku zgody większości społeczności. Według interpretacji Asada oznacza on jednak raczej zapewnienie o tym, że w przypadku błędnych decyzji zawsze znajdą się wierni, którzy swoją niezgodą na konkretne stanowisko zawrócą społeczność we właściwym kierunku<sup>61</sup>.

<sup>55</sup> *Ibidem*, s. 35.

<sup>56</sup> *Ibidem*.

<sup>57</sup> *Ibidem*, s. 36.

<sup>58</sup> *Ibidem*, s. 37.

<sup>59</sup> *Ibidem*, s. 39. Przekład J. Bielawskiego, s. 64.

<sup>60</sup> „Bóg nigdy nie pozwoli, żeby moja społeczność obrała zły kierunek”.

<sup>61</sup> M. Asad, *The Principles...*, s. 38.



Głową państwa musi być muzułmanin ze względu na konieczność wypełniania głównego celu państwa, jakim jest wprowadzenie prawa muzułmańskiego. Niemuzułmanie nie mogą być dyskryminowani, jednak nie powinni pełnić najwyższej funkcji w państwie, bo mimo częstokroć szlachetnego charakteru nie będą działali na rzecz celów reprezentowanych przez islam<sup>62</sup>. Asad cytuje w tym kontekście słowa Koranu XLIX:13: „Zaprawdę najbardziej szlachetny spośród was, w obliczu Boga, to najbardziej bogobojny spośród Was...”. Wyznawanie islamu jest tu najważniejsze, zaś pozycja czy pochodzenie nie odgrywają roli w myśl tradycji przekazanej przez Al-Buḥārīego: „Słuchajcie i bądźcie posłuszni, nawet jeśli waszym władcą byłby abisyński niewolnik z kręconymi włosami”<sup>63</sup>. Na przykładzie postaci władcy (*amīra*) Asad dostrzega elastyczny charakter zarówno Koranu, jak i sunny, ponieważ żadne ze źródeł nie przedstawia konkretnych informacji ani wskazówek dotyczących chociażby sposobu wyboru lub długości panowania przywódcy.

Asad podejmuje dalej koncept *šūry*, czyli konsultacji i instytucji, które miałyby nimi kierować (*maḡlis aš-šūrā*). Jej celem jest zebranie i przedyskutowanie różnych opinii na dany temat, tak aby móc podjąć decyzję. Muḥammad ‘Imāra pisze, że *šūrā* to narzędzie uczestnictwa w procesie kształtowania opinii i podejmowania decyzji, ale jednocześnie uwidacznia postawę podległości Bogu<sup>64</sup>. Uznawana jest za obowiązek (*farḍ*) lub przynajmniej rekomendację (*mandūb*)<sup>65</sup>.

Rozbieżności w samej idei dotyczą między innymi:

- uczestników *šūry*, ponieważ w Koranie ani w sunnie nie ma dokładnych informacji (Stosuje się tutaj zasadę *ahl al-ḥall wa al-‘aqd*. Zgodnie z nią przedstawicielami powinni być ludzie mający autorytet i siłę, by zabezpieczyć zgodę społeczną. Istnieje jednak pogląd, zgodnie z którym idea ta zdominowana jest przez elitaryzm<sup>66</sup>, a na czele *šūry* stoją osoby wpływowe, np. przywódcy plemienni, dowódcy etc.);
- mechanizmu wyboru członków *šūry*;
- statusu decyzji *šūry*<sup>67</sup>.

*Šūrā*, zdaniem Asada, jest kolejnym przykładem zmiennego i ewolucyjnego charakteru legislacji. W przypadku, gdy ustawodawstwo dotyczy kwestii

<sup>62</sup> *Ibidem*, s. 40–41.

<sup>63</sup> *Ibidem*, s. 42.

<sup>64</sup> M. ‘Imāra, *Hal al-islām huwa al-ḥall?*, Dār aš-šurūq, al-Qāhira 1995, s. 76.

<sup>65</sup> O. Ashour, *Democratic Islam. Assessing the Bases of Democracy in Islamic Political Thought*, <https://www.mcgill.ca/files/mes/MJMES9Ashour.pdf> (20.02.2011), s. 14.

<sup>66</sup> *Ibidem*, s. 15.

<sup>67</sup> *Ibidem*, s. 15–16.

nieujętych przez szariat lub zawiera tylko ogólne wskazówki, konieczne staje się wytworzenie przez społeczność stanowiska także na podstawie niezależnego rozumowania (*iğtihād*), ale w przypadku decyzji odnoszących się do funkcjonowania społeczności musi dojść do konsensusu wszystkich jej członków. Należy mieć świadomość, że cała społeczność nie może stać za podejmowanymi decyzjami, stąd potrzebne jest oficjalne ciało składające się z ludzi będących jej przedstawicielami<sup>68</sup>.

Asad prezentuje dwa popularne punkty widzenia. Zgodnie z pierwszym cała władza legislacyjna niemająca oparcia w szariacie powinna się znajdować w rękach władcy (*amīr*). Takie ujęcie stanowi powrót do historycznej funkcji prawowiernego kalifa, co niesie jednak za sobą ryzyko, że człowiek posiadający władzę może się sprzeniewierzyć wartościom, które miał reprezentować, stąd konieczność utworzenia ciała legislacyjnego wybieranego w celu zabezpieczenia przed taką sytuacją<sup>69</sup>.

*Amruhum šūrā baynahum*

أمرهم شورى بينهم

Dla tych, których sprawy są przedmiotem wzajemnej narady<sup>70</sup>.

Słowo *amr* Asad rozumie tu dwojako: jako wszystkie sprawy publiczne, ale także sposób, w jaki tworzony ma być rząd, zgodnie z zasadą elekcyjności<sup>71</sup>. *Mağlis aš-šūrā* musi stanowić przekrój całego społeczeństwa, a w jego wyborze mają uczestniczyć wszyscy, zarówno mężczyźni, jak i kobiety. Założenie, że wybór członków zgromadzenia powinien należeć do przywódcy, Asad oddala jako błędny<sup>72</sup>. Zadaniem zgromadzenia ma być rozpatrywanie spraw natury publicznej, zwłaszcza niemających swoich regulacji w Koranie ani sunnie, jednak w zgodzie z nauczaniem szariatu. W przypadku praw w ogóle wcześniej nieregulowanych *mağlis* musi się opierać na duchu islamu i idei dobra społecznego. Członkowie *mağlis* powinni być wykształceni oraz dojrzały, świadomi potrzeb społeczności<sup>73</sup>. Istotna dla Asada jest różnorodność opinii, która stanowi podstawę dla rozwoju społeczności, zwłaszcza ze względu na stymulujący charakter dyskusji.

Asad porównuje poszczególne systemy z historycznej perspektywy, jest to istotny głos w dyskusji na temat kształtu państwa muzulmańskiego.

<sup>68</sup> M. Asad, *The Principles...*, s. 43.

<sup>69</sup> *Ibidem*, s. 43–44.

<sup>70</sup> Sura XLII:38. Przekład J. Bielawskiego, s. 583.

<sup>71</sup> M. Asad, *The Principles...*, s. 44.

<sup>72</sup> *Ibidem*, s. 45.

<sup>73</sup> *Ibidem*, s. 48.

Wielu bowiem zwolenników takiego rozwiązania optuje za przyjęciem systemu panującego w okresie kalifów prawowiernych, co miałyby przybliżyć odrodzenie kalifatu w ogóle<sup>74</sup>. Asad krytykuje taką postawę, dopatrując się w niej ślepego naśladowania systemu rządów, odpowiedniego dla ówczesnego społeczeństwa i okresu w historii muzułmańskiej. Analizując ten etap historii, Asad zwraca uwagę na fakt, że w okresie kalifów prawowiernych polityczna świadomość wśród członków ummy dopiero się rodziła, stąd kalifowie, mimo wsparcia zgromadzenia i ich rad, podejmowali decyzje samodzielnie. Władza i możliwość decydowania kalifa w przypadku słabszych organizacji lub państw prowadziła do upadku samego organizmu państwowego<sup>75</sup>. Asad czyni również szerszy wywód dotyczący tego, czy władze wykonawcze muszą przedstawić władzy legislacyjnej każdą kwestię związaną z codziennym funkcjonowaniem państwa.

Asad przytacza słowa sury III:159: „Zasięgaj ich rady w każdej sprawie! A kiedy poweźmiesz decyzję, to zaufaj Bogu”<sup>76</sup>. Fragment ten odnosi się do momentu przed bitwą Uhud. Przed działaniami Prorok Muḥammad radził się swoich towarzyszy i choć sam uważał, że mniej ofensywny ruch w kierunku wroga był lepszym rozwiązaniem, zdał się na decyzję większości<sup>77</sup>.

Asad wyciąga z przytoczonego fragmentu dalsze wnioski w kontekście wspomnianego powyżej pytania. Odnosi się do idei *tawakkul* (zaufania Bogu), która wiąże się z działaniami nieopisanymi w Koranie ani sunnie i wymagającymi samodzielnej decyzji<sup>78</sup>. Chociaż *amīr* jest zobowiązany do działania w zgodzie z postanowieniami *šūry* w odniesieniu do praw rządzących państwem, głównych kwestii politycznych oraz nadzoru nad działaniami rządzących, to w codziennym administrowaniu zachowuje wolność. Inaczej funkcja głowy państwa stałaby w sprzeczności z werselem 59 sury IV Koranu<sup>79</sup>: „O wy, którzy wierzycie! Słuchajcie Boga! Słuchajcie Posłańca! I słuchajcie tych spośród was, którzy mają moc rozkazywania! A jeśli się sprzeczacie o coś między sobą, to przedstawcie to Bogu i Posłańcowi – jeśli wierzycie w Boga i w Dzień Ostatni!”<sup>80</sup>.

Ideę rządu Asad postrzega krytycznie, ponieważ istniałaby możliwość rozmycia funkcji głowy państwa i odpowiedzialności za podejmowane decyzje. Rolę rządu rozumie raczej jako gabinet cieni – administracyjnych

<sup>74</sup> *Ibidem*.

<sup>75</sup> *Ibidem*.

<sup>76</sup> Przekład J. Bielawskiego, s. 85.

<sup>77</sup> M. Asad, *The Principles...*, s. 55.

<sup>78</sup> *Ibidem*, s. 57.

<sup>79</sup> *Ibidem*, s. 57–58.

<sup>80</sup> Przekład J. Bielawskiego, s. 103–104.

asystentów (co odnosi zresztą do faktycznego znaczenia słowa *wazīr* – minister w języku arabskim), paralelnie chociażby do gabinetu prezydenta USA<sup>81</sup>. Innym zasadniczym powodem takiego rozumienia jest podstawowa zasada, zgodnie z którą *ulū al-amr* (posiadający autorytet – rządzący) muszą być muzułmanami. W przypadku funkcjonowania rządu przy *amīrze* niemuzułmanie mogliby wchodzić w jego skład, gdyby ignorowano podstawową zasadę lub ograniczono możliwość dostępu na te stanowiska. W przypadku gabinetu asystentów nic nie stałoby natomiast na przeszkodzie, by teki sekretarzy mieli przedstawiciele mniejszości religijnych<sup>82</sup>.

Innym paralelnym współczesnym rozwiązaniem jest propozycja utworzenia wyspecjalizowanych komisji uczestniczących w przygotowywaniu projektów nowych ustaw i stanowiących realizację integracji władz wykonawczej i ustawodawczej w państwie<sup>83</sup>.

#### 4.5. SZARIAT JAKO PODSTAWA USTAWODAWSTWA

Jednym z największych wyzwań organizacji państwa muzułmańskiego będzie stypulacja jego prawa, które w opinii Asada powinno być oparte na wskazaniach Koranu i sunny, aczkolwiek z zastrzeżeniem pełnej autentyczności pochodzenia źródła. Współczesne mu społeczeństwa muzułmańskie nie miały, w jego mniemaniu, jasnego obrazu funkcjonowania prawa. Zwraca uwagę na różnicowanie szkół prawnych, które w ramach państwa stanowiłyby czynnik destabilizujący poczucie jedności, ale jednocześnie pozostaje ostrożny wobec głosów o konieczności harmonizacji poszczególnych tradycji prawnych, której konsekwencją mogłoby być stworzenie sztucznego zbioru opartego na dedukcji i spekulacjach prawnych<sup>84</sup>. Taka harmonizacja nie precyzowałaby także, co faktycznie stanowi zasadę prawną, a co jest wyłącznie ludzką dedukcją na temat prawa<sup>85</sup>.

Podobnie postawa „rewizji prawa w świetle nowoczesnej myśli i współczesnych warunków życia” budzi zastrzeżenia, ponieważ uderza w ideę wiecznej natury prawa boskiego. W tym przypadku należałoby więc spytać, czy każdy kolejny okres będzie wymagać od wiernych podobnego

---

<sup>81</sup> M. Asad, *The Principles...*, s. 61.

<sup>82</sup> *Ibidem*, s. 62–63.

<sup>83</sup> *Ibidem*, s. 64.

<sup>84</sup> *Ibidem*, s. 100–101.

<sup>85</sup> *Ibidem*, s. 101.

przeformułowania praw zgodnie z wymogami współczesności i rzeczywistością społeczno-polityczną. Asad pisze, że prawo zamiast tworzyć tę rzeczywistość, staje się jej zakładnikiem<sup>86</sup>.

Szariat rozumie jako propozycję dla państw muzułmańskich, jednak jego żywotność wymaga redukcji prawa do tego, co istotne (tekstu koranicznego i autentycznych hadisów)<sup>87</sup>, i kodyfikacji, co spowoduje powrót do właściwego zrozumienia ideologii islamu i progresu ummy.

Dalej Asad proponuje, aby *mağlis aš-šūrā* wybrała mały panel specjalistów z poszczególnych szkół, odpowiedzialny za kodyfikację prawa, przede wszystkim na podstawie jasnych tekstów i ordynacji prawnych wynikających z Koranu i sunny oraz wyrażających się w nakazach (*amr*) i zakazach (*nahy*), oczywiście ze świadomością pełnego kontekstu, w jakim sformułowano dany przepis. Dotyczy to zwłaszcza przepisów pojawiających się w tradycji. Należy zachować rozróżnienie między tymi o znaczeniu ponadczasowym a tymi, które powstały w określonych warunkach i w odniesieniu do konkretnych sytuacji<sup>88</sup>. Podkreśla, że takowa czynność nie ma na celu redukcji źródeł islamu wyłącznie do zaleceń, ale ma pomóc wydobyć przepisy niepodlegające spornym interpretacjom. Rezultatem będzie zawierający ograniczoną liczbę przepisów kodeks, możliwy do zrozumienia i stosowania przez każdego wierzącego<sup>89</sup>.

#### 4.6. OBYWATELE PAŃSTWA MUZUŁMAŃSKIEGO

Podstawowym obowiązkiem obywateli państwa muzułmańskiego jest posłuszeństwo względem władzy. Społeczność powinna złożyć przysięgę wierności (*bay'a*) przywódcy, zarówno większość, która go wybrała, jak i pozostali obywatele, ponieważ wola większości jest wiążąca dla wszystkich<sup>90</sup>. Posłuszeństwo wobec rządu Asad postrzega jako obowiązek religijny, ale wymienia kilka szczególnych sytuacji wymagających ostrej reakcji ze strony obywateli. Przede wszystkim dotyczy to występowania przeciwko przepisom szariatu. Asad powołuje się na kilka hadisów podkreślających wymówienie posłuszeństwa osobom nieokazującym posłuszeństwa Bogu<sup>91</sup>.

<sup>86</sup> *Ibidem*, s. 102.

<sup>87</sup> *Ibidem*.

<sup>88</sup> *Ibidem*, s. 104.

<sup>89</sup> *Ibidem*, s. 105.

<sup>90</sup> *Ibidem*, s. 69.

<sup>91</sup> Przykładem *لا طاعة لمن لم يطع الله*, s. 76.

Przyjęcie przez rządzących prawa, które według szariatu zakłada popełnienie grzechu, może skutkować wypowiedzeniem posłuszeństwa przez obywateli. Inaczej rzecz się ma w przypadku wystąpienia przez rząd przeciw zasadzie ujętej w tekście koranicznym. Takie postępowanie może być zinterpretowane jako akt niewierności (*kufir*) postrzeganej jako najcięższy grzech w islamie.

Rząd ma prawo wymagać od obywateli płacenia zakatu, a także innych podatków stanowiących gwarancję dobra mieszkańców państwa. Rząd może na swoich obywateli restrykcje dotyczące własności prywatnej, a także obowiązek służby wojskowej<sup>92</sup>. Ten ostatni ściśle wiąże się z koncepcją *dżihadu*, który Asad tłumaczy jako walkę z przeciwnikiem. Przypomina ideę walki z własnymi słabościami, ujmowaną jako *dżihad* większy (*ǧihād an-nafs*). W odniesieniu do wojny pisze, że może ona zostać podjęta tylko w obronie wolności religijnej, kraju i społeczności, obejmującej także mniejszości niemuzułmańskie, które powinny mieć zagwarantowane wszelkie swobody w ramach swojego państwa. Powołuje się na wersety 39–40 II sury Koranu:

Wolno walczyć tym, którzy doznali krzywdy – zaprawdę, Bóg jest wszechwładny, by im udzielić pomocy! – i tym, którzy zostali wypędzeni bezprawnie ze swoich domostw, jedynie za to, iż powiedzieli: „Pan nasz – to Bóg!”. I jeśli by Bóg nie odepchnął ludzi, jednych przy pomocy drugich, to zostałyby zniszczone klasztory i kościoły, miejsca modlitwy i meczety, gdzie często wspomina się imię Boga<sup>93</sup>.

Dowodem na zakaz agresji są dla Asada słowa zapisane w II surze, w wersecie 190: „Zwalczajcie na drodze Boga tych, którzy was zwalczają, lecz nie bądźcie najeźdźcami. Zaprawdę, Bóg nie miłuje najeźdźców”, oraz w wersecie 193: „I zwalczajcie ich, aż ustanie prześladowanie i religia będzie należeć do Boga. A jeśli oni się powstrzymają, to wyrzeknijcie się wrogości, oprócz wrogości przeciw niesprawiedliwym”<sup>94</sup>.

W kontekście podejmowania walki zbrojnej Asad podejmuje również kwestię ewentualnego uczestnictwa niemuzułmańskich obywateli państwa, podkreślając konieczne zaangażowanie, gdy państwu grozi niebezpieczeństwo. Zakłada on bowiem, że państwo, które jest gwarantem bezpieczeństwa obywatela, będzie warte obrony. Obywatele w ramach państwa powinni mieć także zagwarantowane konkretne swobody.

<sup>92</sup> M. Asad, *The Principles...*, s. 70.

<sup>93</sup> Koran w przekładzie J. Bielawskiego XXII:39–40.

<sup>94</sup> M. Asad, *The Principles...*, s. 37–38.

Wolność opinii, przejawiająca się poprzez *al-amr bi al-ma'rūf*, to jedna z najważniejszych zasad w islamie. Muḥammad Asad akcentuje, że musi się ona jednak wiązać z dobrym wykształceniem, by mogła oddawać istotę dojrzałego i odpowiedzialnego społeczeństwa w myśl zasady: „obowiązek edukacji jest obowiązkiem każdego muzułmanina i muzułmanki”. Asad przywołuje hadisy mówiące o wyższości człowieka wyedukowanego. Twierdzi, że edukacja to święty obowiązek wierzącego, i podkreśla, że Bóg bardziej ceni osobę wykształconą<sup>95</sup>.

Według Asada państwo powinno, oprócz gwarancji wewnętrznego i zewnętrznego bezpieczeństwa, zapewniać swoim obywatelom minimalne zabezpieczenie bytowe, niezbędne, by w człowieku istniało poczucie godności, ale także by odczuwał chęć dalszego duchowego rozwoju. Odmalowuje niezwykle utopijną wizję, zgodnie z którą nikt w państwie nie żyje w dostatku kosztem innych, a system jest tak skonstruowany, aby wyeliminować upodlającą człowieka biedę. Ma to prowadzić do wzmocnienia wzajemnej odpowiedzialności, ale i braterstwa, na którym społeczeństwo w państwie muzułmańskim powinno się opierać<sup>96</sup>.

Wierni są niczym jeden człowiek: jeśli jego oko cierpi, całe jego ciało cierpi, jeśli boli go głowa, boli go całe ciało. Poznasz wiernych po ich wzajemnym współczuciu, miłości. Są jak jedno ciało: jeśli jedna jego część jest chora, cały organizm cierpi z powodu bezsenności i gorączki<sup>97</sup>.

Te słowa hadisów Asad uważa za najgłębszą socjologiczną naukę płynącą z islamu.

Konstytucja musi gwarantować obywatelom produktywną pracę i często-kroć odpowiednie wykształcenie, wymagane, by móc takowe zatrudnienie znaleźć, bezpłatną służbę zdrowia i odpowiednią opiekę państwa w takich sytuacjach, jak choroba, wdowieństwo czy starość. To wszystko miałyby zaś być opłacone za pomocą specjalnego systemu podatkowego, zwłaszcza obowiązkowego dla muzułmanów zakatu, ale też dodatkowych podatków pobieranych przede wszystkim od osób majątnych.

Wszystkim obywatelem powinny przysługiwać prawa wyborcze, ale także możliwość odwołania rządzących sprzeniewierzających się zasadom szariat. Nie wystarczy tylko żyć w zgodzie z religią, ale trzeba również podporządkować jej ład społeczny przez podporządkowanie socjoekonomicznych

---

<sup>95</sup> *Ibidem*, s. 86–87.

<sup>96</sup> *Ibidem*, s. 89.

<sup>97</sup> *Ibidem*, s. 90. Hadisy przekazane przez Muslima i Al-Buḥāriego.



praw islamowi. Asad podkreśla wyższość społeczności opartej na ideach nad tymi opartymi na rasie, języku i geograficznym położeniu.

Śledzi w muzułmanach negatywną zmianę, stanowiącą następstwo utraty wiary we własną tradycję w konfrontacji z Zachodem, co prowadziło do naśladowania imitacji systemów państwowych. Muḥammad Asad niezwykle ostro krytykuje kręgi konserwatywne w obrębie islamu, które kontestując ślepe naśladowanie Zachodu, zakładają, że należy tworzyć społeczeństwo i państwowość, opierając się na wytworzonych przez wieki konwencjach społecznych, tak jakby były tożsame z islamem. Owi konserwatyści wzmagają nieustającą niechęć Zachodu, ale także innych muzułmanów, którzy nie widzą w takim działaniu szans na progres ummy. Podobnie rzecz ma się z interpretowaną przez nich koncepcją *ḡihādu*, zakładającą agresywną postawę konfrontacyjną. W kwestii propagowanego przez konserwatystów poglądu, jakoby szariat wzywał do dyskryminacji społeczności niemuzułmańskich zamieszkających na ziemiach islamu, Asad pisze, że nie dziwi, iż społeczności te nie chcą nawet podjąć się próby wyobrażenia sobie życia w ramach muzułmańskiej struktury państwowej.

Jednym z powodów założenia muzułmańskiego państwa powinny być pobudki czysto moralne, zakładające powstanie środowiska realizującego rzeczywistą sprawiedliwość dla wszystkich mieszkańców, bez względu na przynależność etniczną, a nawet religijną. Na dowód tego, że muzułmański organizm społeczny jest najlepszy dla ludzkości, cytuje fragment III sury: „Wy jesteście najlepszym narodem, jaki został utworzony dla ludzi: wy nakazujecie to, co jest uznane, a zakazujecie tego, co jest naganne, i wierzycie w Boga”<sup>98</sup>.

#### 4.7. KRYTYKA KONCEPCJI PAŃSTWA MUZUŁMAŃSKIEGO WEDŁUG MUḤAMMADA ASADA

*Inna-l-islām risāla wa lā ḥukm wa dīn lā dawla*      إن الإسلام رسالة و لا حكم و دين لا دولة  
Islam to przesłanie, a nie władza, religia, nie państwo.

Te słowa ‘Abd ar-Rāziq, jednej z czołowych postaci arabskiego sekularyzmu, ukazują główny punkt sporu między zwolennikami różnych koncepcji kształtowania państwowości i roli religii w tym procesie. Dla Muḥammada Asada etyka oraz prawo były nierozdzielne. Wierzył on, że państwo musi zostać utworzone z uwzględnieniem religijnych podstaw, ponieważ tylko

<sup>98</sup> Koran w przekładzie J. Bielawskiego, III:110, s. 77.

państwo może dać bożemu prawu, rozumianemu jako źródło moralności i szczęścia, moc bycia prawem.

Ṭalāl Asad, syn Muḥammada, w znakomitym tekście poświęconym wizji koegzystencji polityki i religii krytycznie ocenia niektóre z postulatów ojca<sup>99</sup>. Sam Ṭalāl zalicza się do trendu modernistycznego. Jest on także zwolennikiem rozdzielenia religii od państwa. Przytacza obszerny cytat z *The Principles*, w którym Muḥammad tłumaczy konieczność utworzenia państwa opartego na muzułmańskich zasadach:

Żaden naród ani społeczność nie może wiedzieć, czym jest szczęście, jeśli nie są zjednoczone wewnątrz, a żaden naród ani społeczność nie zazna zjednoczenia, jeśli nie osiągnie jedności w kwestii tego, co jest słuszne, a co błędne. Taka jedność nie jest możliwa bez zgody na moralne zobowiązanie wynikające ze stałego, absolutnego moralnego prawa. Tylko religia może takie prawo zapewnić, a wraz z nim podstawę zgody wiążącej wszystkich członków grupy<sup>100</sup>.

Ṭalāl Asad zadaje prowokacyjne pytanie, wymierzone w jedno z podstawowych założeń ojca: „Jeśli państwo jest konieczne dla moralności społeczności, to czy jest możliwe dla niemuzułmanów, żeby żyli etycznie w ramach państwa muzułmańskiego?”. W tym kontekście Ṭalāl koncentruje się przede wszystkim na idei lojalności wobec państwa, do której według Muḥammada Asada niemuzułmanie nie byli zobowiązani.

W opinii Ṭalāla Asada „nakazywanie tego, co słuszne, i zabranianie złego” wcale nie sygnalizuje konieczności tworzenia muzułmańskiego ustroju politycznego. Powołuje się przy tym na rolę jurystów określających autorytatywne normy ludzkiego zachowania, a będących ciałem niezależnym od rządu.

Odnosząc się do kwestii całkowitej lojalności, Ṭalāl Asad podkreśla, że współczesne państwo to twór ludzki, zgodnie zaś z doktryną islamu całkowita lojalność i oddanie należą się Bogu. Syn Muḥammada przywołuje jednocześnie głosy zwolenników państwa muzułmańskiego, którzy interpretują ideę suwerenności w państwie jako całkowicie należną Bogu. Pozostaje jednak dla niego niejasne, jak w świecie totalnie podległym Bogu przypisywać ludzkemu w końcu wytworowi, jakim jest państwo, dodatkowe prawo kompletnej lojalności w rozumieniu teologicznym.

<sup>99</sup> T. Asad, *Muhammad Asad between Religion and Politics*, <http://www.islaminteractive.info/content/muhammad-asad-between-religion-and-politics> (5.05.2013).

<sup>100</sup> M. Asad, *The Principles...*, s. 6.

Kolejnym jego zastrzeżeniem wobec propozycji ojca jest niepełna przynależność obywateli niewyznających islamu, którzy mogą czuć, że z racji muzułmańskiej tożsamości nie są przez to państwo reprezentowani. Stara się znaleźć analogiczny przypadek i przywołuje nieżydowskich obywateli Izraela. W opinii ʿAlāla Asada głównym błędem koncepcyjnym, będącym także źródłem późniejszego zawodu związanego z projektem pakistańskim, jest niewłaściwe wyważenie proporcji i brak rozważenia takich kwestii, jak średniowieczny władca a nowoczesne państwo, polityka a państwo. Przeanalizowanie ich umożliwiłoby dostrzeżenie nie tylko ewentualnych korzyści, ale także zagrożeń, źródeł agresji.

Dla ʿAlāla Asada możliwości politycznego islamu powinny być raczej użyte w publicznej dyskusji. Politykę rozumie jako odkrywanie lub redefiniowanie wartości przez konfrontowanie państwa, cywilne nieposłuszeństwo, możliwość wystąpienia przeciwko politycznemu porządkowi. Idea muzułmańskiej polityki jawi się dla ʿAlāla przede wszystkim jako zaproszenie do dyskusji i zaangażowania. Powinna być konfrontacyjna, ale nie konkurencyjna, realizująca zasadę *amr bil-ma'rūf* – nakazywania tego, co właściwe.

Idea polityki, jaka wyłania się z przekonań ʿAlāla Asada, nie jest odarta z pewnej sensualnej, zmysłowej wręcz nuty, akcentuje bowiem rolę zaurzyczenia – *sihr*, które dzięki zaangażowaniu społecznemu prowadziłyby do zachwytu możliwością działania. Ów zachwyty może być zwodniczy, ale jego brak to – zdaniem ʿAlāla – coś więcej niż usunięcie źródła złudzeń, to ludzka strata.

Koncepcja *The Principles* bywała krytykowana także za zbyt lakoniczny charakter. Muḥammad Asad uściśla w niej założenia muzułmańskiej państwowości, jednak zdaje się nie odpowiadać, co się stanie, gdy społeczność od tych jasno wytyczonych zasad odejdzie<sup>101</sup>.

Dla Ibrāhīma ʿAwāda zbyt uproszczona wydaje się wizja muzułmańskiej społeczności, która przyjąwszy islam jako wyznacznik wszystkich doczesnych spraw, potrzebuje teraz wyłącznie odnaleźć system państwowy, pozwalający w ramach tych zasad sprawnie funkcjonować. Dodatkowo ʿAwād zastrzega, że Muḥammad Asad – świadom niepowodzeń projektu państwa pakistańskiego – zdawał się nie oferować z perspektywy czasu żadnych wskazówek mogących taki stan rzeczy zmienić<sup>102</sup>.

<sup>101</sup> I. ʿAwād, *Al-fikr as-siyāsī fī kitābāt Muḥammad Asad* [w:] *idem, Fikr Muḥammad Asad kamā lā yaʿrifuhu al-kaṭīrūn*, al-Qāhira 2005, s. 80.

<sup>102</sup> *Ibidem*.



## 5. EGZEGEZA ŚWIĘTEJ KSIĘGI

### 5.1. O IDEI INTERPRETOWANIA KORANU

W kontekście badań nad interpretacją tekstu biblijnego Danielle Hervieu-Leger pisała, że istotne jest „nie to, co Kościół mówi, że Ewangelia mówi, nie to, co tekst mówi, ale to, co tekst mówi mnie, ponieważ jest to napisane dla mnie i dla każdej osoby obecnej tutaj”<sup>1</sup>.

Podobnie w kontekście badań koranicznych da się zauważyć trend nawiązujący do tego, aby każdy wierzący korzystał z możliwości *iğtihādu* celem pogłębiania swojej wiary i ćwiczenia się w jej indywidualnym rozumieniu. Taki postulat przewija się także w twórczości Muḥammada Asada. Poniżej przedstawiono poglądy kilku myślicieli, różniące się zdecydowanie w szczegółach, ale w kwestii konieczności świadomej lektury Księgi (z uwzględnieniem takich czynników jak przemiany historyczne czy kulturowe) prezentujące ten sam cel – ukształtowania muzułmanina świadomego wyznawanej wiary.

W artykule *Religious Dogmas Terrorize the Spirit* Rašid Bū Ṭayyib przedstawia sylwetkę wybitnego intelektualisty Muḥammada Ṭālibīego<sup>2</sup>, który wzywa do ponownego, współczesnego odczytania Koranu. Prezentuje także w odniesieniu do tego postulatu swoją definicję religii, która kładzie nacisk na indywidualny związek z Bogiem.

Dla niego religia nie jest wyznacznikiem tożsamości, narodu czy też kultury. W swojej książce zatytułowanej *Reflections of a Modern Muslim* zastanawia się, jak być wierzącym w nowych czasach. Odpowiedź, jaką przedstawia, zakłada ponowne odczytanie Koranu i zrzucenie z siebie ciężaru tradycji.

Dla Ṭālibīego ludzka wolność ma większe znaczenie niż religijna tradycja. Przedstawia on odważny wniosek, zgodnie z którym szariat nie jest wcale

---

<sup>1</sup> D. Hervieu-Leger, *Religia jako pamięć*, s. 20.

<sup>2</sup> R. Boutayeb, *Religious Dogmas Terrorize the Spirit*, [http://www.qantara.de/webcom/show\\_article.php?wc\\_c=575&wc\\_id\(9.06.2009\)](http://www.qantara.de/webcom/show_article.php?wc_c=575&wc_id(9.06.2009)).

dziełem Boga, jak powszechnie się przyjmuje, ale wytworem człowieka, przez co nie jest wiążący dla wyznawców islamu.

Bū Ṭayyib cytuje niezwykle ciekawe zdanie z książki Ṭālibiego:

Bóg nie przemawia tylko do umarłych, ale także do żywych. Dlatego muszę rozumieć jego słowo zgodnie z dzisiejszą mentalnością i z perspektywy mojego obecnego życiowego położenia. Proponuję dynamiczne odczytanie Koranu, a nie zastałe i konserwatywne, takie tylko zabija słowo Boże.

Ciekawy przykład tego, jak należy odczytywać Koran zgodnie z duchem czasu, stanowi jego pytanie o niewolnictwo, które w Świętej Księdze nie zostało zabronione. „Jednakże kto dziś broniłby niewolnictwa w imię Koranu?” – pyta.

Nie mniej odważne poglądy prezentuje wspomniany kilkakrotnie Syryjczyk Muḥammad Šaḥrūr. Jak zaznacza Lu'ay Mudhūn<sup>3</sup>, Šaḥrūr stawia sobie za cel pogodzenie nauk islamu z nowoczesną filozofią oraz racjonalizmem nauk przyrodniczych. Jak pisze Mudhūn, mimo że Šaḥrūr wierzy w jednego Boga, uznaje jednak istnienie wielu dróg do Niego prowadzących. Šaḥrūr wzywa także do głębokich reform w obrębie religii, bez których niemożliwa jest jakakolwiek reforma polityczna. Wskazuje też, że nie można ciągle powracać do źródeł sprzed 1000 lat, bo inaczej społeczność muzułmańska nadal będzie tkwić w przeszłości.

W swoim sztandarowym dziele zatytułowanym *Al-kitāb wa al-Qur'an: qirā'a mu'āšira* (Księga i Koran: współczesna lektura) wymienia problemy związane z badaniem Świętej Księgi, takie jak brak naukowego podejścia do tekstu koranicznego, koncentracja na szczegółach apologetycznych i nieumiejętność rozwinięcia systemu epistemologicznego. Próba ukazania boskiego posłannictwa jako ludzkiego i uniwersalnego zarazem skończyła się nagonką na jego osobę.

Warto zaznaczyć, że Šaḥrūr nie uznaje sunny za źródło prawa moralnego. Owo przekonanie wynika z tego, że Prorok był tylko i wyłącznie człowiekiem żyjącym w określonym czasie i kulturze. Nadanie uświęconej wartości tradycji Proroka i czterech kalifów prawowiernych miało, zdaniem Šaḥrūra, bezpośredni wpływ na ograniczenie wolnej woli ze względu na to, że należało postępować analogicznie do zachowania Proroka.

Šaḥrūr również zwraca uwagę na konieczność odnoszenia wskazań koranicznych do ówczesnych uwarunkowań historycznych. Zgodnie

<sup>3</sup> L. Mudhūn, *In the Footsteps of Averroes*, [http://www.qantara.de/webcom/show\\_article.php?wc\\_c=478&wc\\_id=882](http://www.qantara.de/webcom/show_article.php?wc_c=478&wc_id=882) (9.06.2009).

z przekonaniem Šaħrūra islam nie nakłada na człowieka praw, tworzy raczej pewne granice, w obrębie których człowiek cieszy się wolnością. Mudhūn podaje przykład tak pojmowanej teorii limitów: koraniczna kara obcięcia ręki za kradzież stanowi tylko górną granicę kary, nie jest powiedziane zaś, że właśnie ona ma być wymierzona<sup>4</sup>.

Mudhūn kończy swój artykuł poświęcony Šaħrūrowi świetnym podsumowaniem. Jego bohater „nie chce stwarzać islamu na nowo, ale raczej dąży do tego, by wzbudzić ponadczasową myśl Ibn Rušda, zgodnie z którą objawienie i rozum nie wykluczają się, ale uzupełniają”<sup>5</sup>.

Ciekawy pogląd w odniesieniu do interpretacji Koranu z uwzględnieniem przesłanek historycznych prezentuje Irańczyk Muħammad Muġtahid Šabistarī<sup>6</sup>. Myśliciel ten pozostaje pod dużym wpływem Paula Tillicha, Karla Bartha oraz Karla Rahnera. Czerpie także z prac Wilhelma Diltheya czy Hansa-Georga Gadamera. Niezwykle istotną kategorią dla Šabestariego jest rozum.

Według niego takie idee jak prawa człowieka czy demokracja są wytworem rozumu. Ze względu na to, że ewoluowały w czasie, nie znajdziemy ich w Koranie czy sunnie.

Podobnie jak wspomniani wcześniej myśliciele, również i Šabistarī podkreśla fakt, że wskazówki dane przez Proroka odnosiły się do konkretnego okresu, stąd niekoniecznie można je przełożyć na dzisiejsze realia. Šabistarī wyraża więc pogląd, że objawienie koraniczne jest historycznym fenomenem, a wszystkie słowa i wskazówki Proroka odnoszą się dosłownie do tamtego czasu. Mamy więc obowiązek rozróżnić zasadniczą część objawienia oraz społeczne uwarunkowania, które zadecydowały o takiej, a nie innej formie tego objawienia<sup>7</sup>.

Našr Hāmid Abū Zayd stał się niezwykle popularny na świecie za sprawą swojego podejścia do Koranu. Ze względu na prezentowane przez siebie poglądy utracił profesurę na Uniwersytecie Kairskim, wytoczono mu też proces o apostazję, w wyniku którego miał się rozwieść ze swoją małżonką<sup>8</sup>. Abū Zayd widział konieczność odczytania Bożego objawienia we współczesnym kontekście z uwzględnieniem zmieniających się uwarunkowań

<sup>4</sup> *Ibidem.*

<sup>5</sup> *Ibidem.*

<sup>6</sup> R. Seidel, *Faith, Freedom, and Reason*, <http://en.qantara.de/content/portrait-mohammad-shabestari-faith-freedom-and-reason> (9.06.2009).

<sup>7</sup> *Ibidem.*

<sup>8</sup> Chcąc uniknąć dalszych reperkusji, małżonkowie udali się do Holandii, gdzie Abu Zayd przebywał aż do śmierci.

społeczno-kulturowych, ponieważ odwrotne działanie (czyli uznanie, że Koran ma niezmiennie znaczenie) prowadzi tylko do „petryfikacji tegoż przesłania”<sup>9</sup>.

Charles Hirschkind w tekście zatytułowanym *Heresy or Hermeneutics. The Case of Nasr Abu Zayd* w ciekawy sposób pokazuje, z czego wynikają główne kontrowersje związane z egipskim badaczem Koranu<sup>10</sup>. Abū Zayd uznaje, że w momencie, w którym Koran został objawiony Prorokowi, stał się częścią historii i – jak pisze Hirschkind – zaczął podlegać historycznym i socjologicznym prawom<sup>11</sup>. Co więcej, tekst ten stał się zhumanizowany, ludzki w swoim wymiarze i zawierał w sobie elementy typowe dla społeczności arabskiej tego okresu. Dalej, Abū Zayd uważa, że tekst ulega ciąglemu przekształcaniu zgodnie z ludzkim rozumieniem. Poprzez oderwanie od świętości oryginału i podległość ludzkiemu rozumowi tekst zesłanego objawienia staje się tekstem literackim jak każdy inny<sup>12</sup>. To jedna z tych kwestii, które doprowadziły do uznania go winnym apostazji. Jak sam pisze: „Teksty religijne, ostatecznie rzecz biorąc, są niczym innym jak tekstami lingwistycznymi, należącymi do specyficznej struktury kulturowej i stworzonymi zgodnie z zasadami tej kultury”<sup>13</sup>. Tak więc w ujęciu Abū Zayda Koran staje się tekstem kultury, co dla wielu muzułmanów było nie do przyjęcia.

Hirschkind zwraca również uwagę na rzeczywistość historyczną, na którą składa się objawienie koraniczne. Abū Zayd podkreśla dominację Kurajszytów (plemienia, z którego wywodził się Prorok). Według niego, aby móc dobrze interpretować Koran, należy usytuować go w kontekście dominacji. Pojawia się więc w pismach tego badacza wątek władzy ludzi posiadających autorytet religijny. Abū Zayd wyprowadza z tego wnioski, że to, co tacy ludzie nazywają prawdą, w rzeczywistości jest sposobem zapewnienia sobie władzy.

Można by szerzej opisywać idee prezentowane przez Abū Zayda i przedstawiać odpowiedzi jego krytyków, jednakże wspomniany on został tutaj raczej w celu ukazania, że w ramach badań nad Koranem i jego egzegezą podejmuje się także ryzyko, zarówno w wymiarze duchowym – bo przecież są one wymierzone w istotę i naturę Koranu, jak i intelektualnym.

<sup>9</sup> I. Szybińska, *Nasr Hamid Abu Zayd. Między herezją a hermeneutyką* [w:] *Literatura arabska. Dociekania i prezentacje*, t. 3: *Dylematy arabskich intelektualistów. Bagdad i literatura*, red. M.M. Dziekan, Wydawnictwo Akademickie „Dialog”, Warszawa 2004, s. 7.

<sup>10</sup> Ch. Hirschkind, *Heresy or Hermeneutics. The Case of Nasr Abu Zayd*, [http://i-epistemology.net/attachments/409\\_V12N4%20Winter%202095%20-%20Hirschkind%20-%20Heresy%20or%20Hermeneutics.pdf](http://i-epistemology.net/attachments/409_V12N4%20Winter%202095%20-%20Hirschkind%20-%20Heresy%20or%20Hermeneutics.pdf) (9.06.2009).

<sup>11</sup> *Ibidem*, s. 466.

<sup>12</sup> *Ibidem*, s. 467.

<sup>13</sup> *Ibidem*.



We współczesnym świecie muzułmańskim trwa dyskusja na temat konieczności większej swobody interpretacyjnej, a co za tym idzie – bardziej spersonalizowanej relacji z Bogiem. Podobnie Muḥammad Asad w swoim przekładzie i komentarzu podejmuje wysiłek interpretacji, mający ukazać czytelnikowi konieczność świadomej i zrozumiałej lektury Świętej Księgi.

## 5.2. THE MESSAGE OF THE QUR'AN JAKO PRZEKŁAD KORANU DLA „LUDZI, KTÓRZY MYŚLĄ”

*The Message of The Qur'an* uznawane jest za dzieło życia Muḥammada Asada. Opracowanie ponadtyśiącstronicowego tłumaczenia i komentarza Koranu miało mu pierwotnie zająć dwa lata. Prace nad przekładem ukończył jednak dopiero u schyłku swego życia, po 17 latach. Od początku dzieło to budziło kontrowersje. Światowa Liga Muzułmańska, wpięrow finansująca cały projekt, wycofała się, a tłumaczenie wedle jego krytyków „w wielu kwestiach odchodzi od punktu widzenia muzułmańskiej ortodoksji”<sup>14</sup>. Warto podkreślić, że wykonywanie przekładu Koranu uznawane jest za wyłączenie interpretację tekstu, ale w przypadku Asada to nacisk na metaforyczny charakter Świętej Księgi, dodatkowo podkreślany przez jego komentarze, wzbudzał wątpliwości. Asad ukończył projekt dzięki materialnej pomocy swojego wieloletniego przyjaciela Aḥmada Zakī al-Yamāniego.

Podjęcie się przekładu przez Muḥammada Asada jest znamienne, gdy pod uwagę weźmie się fakt, że to właśnie uznanie Koranu za prawdziwe Boże objawienie było ostatnim krokiem do podjęcia przez niego decyzji o konwersji<sup>15</sup>. Znany jest fragment, w którym Asad opisuje swoje przygnębienie wynikające ze stanu europejskiego społeczeństwa, znane są także odnalezione przez niego w Koranie prorocze wersety opisujące ten stan. Uniwersalny duch tej księgi sprawił, że Asad ostatecznie przekonał się do autentyczności objawienia w niej zawartego, czego rezultatem było przyjęcie islamu w 1926 roku.

Dla Asada celem stało się podkreślanie konieczności samodzielnego poznawania Koranu, które nie miało być oparte wyłącznie na studiowaniu

<sup>14</sup> E. Wahlberg, *Reading Islam's Holy Book*, <http://weekly.ahram.org.eg/2007/863/cu7.htm> (9.06.2009).

<sup>15</sup> 'A. Al-Ḥaṭīb, *Dirāsa naqdiyya li tarǧamat muḥammad asad li ma'ānī al-qur'an al-karīm ilā al-inǧlīziyya ma' ta'rīf bi ḡawānib min hayātili [w:] Maǧallat kulīyyat aš-šarī'a, Aš-Šāriqa, 2006/2007, s. 6.* Tekst dostępny na stronie <http://learnquran.gov.ae/media/pdf/darasa.pdf> (14.05.2012).

dotychczasowych interpretacji, ale na indywidualnym poznawaniu przesłania Księgi, co powinno prowadzić do kształtowania dojrzałej postawy wierzącego i umiejętności zrozumienia przepisów umożliwiających życie w zgodzie z duchem islamu.

Muhammad Asad we wstępie do swojej monumentalnej pracy wyjaśnia, dlaczego zaistniała potrzeba przygotowania tego przekładu. Żadne z dotychczasowych tłumaczeń w jego mniemaniu nie przybliżyło Koranu ludziom wyrosłym w innym środowisku religijnym i psychologicznym, podobnie jak nie przybliżyło jego głębi i mądrości<sup>16</sup>. Asad czyni tę uwagę przede wszystkim w odniesieniu do częstej krytyki struktury samego Koranu, która zdaniem wielu ma przypominać „niespójne gładzenie”<sup>17</sup>. Dla Asada jedną z najważniejszych cech Świętej Księgi jest położenie nacisku na „rozum jako drogę do wiary” oraz na nierozdzielność cielesności i duchowości. Podkreśla, że zachodni czytelnik ma okazję otrzymać zapewnienie, że Koran stanowi przewodnik prowadzący nie tylko do duchowego dobra w życiu po śmierci, ale także do dobrego życia duchowego, fizycznego oraz społecznego osiągalnego na ziemi.

We wstępie do tłumaczenia *The Message of The Qur'an* Asad przedstawia konkretne motywy, które stanowiły podłoże rozpoczęcia prac:

- Wiara, że Koran jest darem dla ludzkości<sup>18</sup>.

Przekład Asada jest owocem długoletniej nauki oraz pracy, zwłaszcza nad opanowaniem języka arabskiego. Lata spędzone wśród beduińskich mieszkańców Półwyspu Arabskiego w jego opinii wpłynęły nie tylko na doskonałe opanowanie przez niego języka, w odmianie najbardziej zbliżonej do tej, którą władał Prorok, ale przede wszystkim otwarły go na piękno i bogactwo słownictwa i jego znaczeń, uświadamiając dawną etymologię słownictwa i zwrotów, które wyszły z użycia, a które bywają z tego powodu mylnie przekładane w innych tłumaczeniach<sup>19</sup>.

Sam podkreślał w odniesieniu do Koranu, że na islam przeszedł, gdy przekonał się, że Koran jest słowem Boga. Owa głęboko osadzona wiara była pierwotnym motywem do przygotowania tłumaczenia.

- Brak właściwego zrozumienia Koranu przez zachodniego odbiorcę.

Wpływ na taką sytuację mają zwłaszcza czynniki historyczne, trwające do dziś, jak również brak tłumaczenia, które sprawiłoby, że przesłanie

<sup>16</sup> M. Asad, *Foreword* [w:] *The Message of The Qur'an*, <http://muhammad-asad.com/Message-of-Quran.pdf>, s. 13. Tekst przekładu udostępniony jest na stronie poświęconej twórczości Asada.

<sup>17</sup> *Ibidem*, s. 12.

<sup>18</sup> *Ibidem*, s. 15.

<sup>19</sup> *Ibidem*, s. 14–15.

islamowi stanie się bardziej zrozumiałe. W tym kontekście Asad wskazuje na niedostatki w warsztacie językowym tłumaczy, zwłaszcza z powodu niedostatecznego opanowania języka arabskiego, którego znajomość była często czysto akademicka<sup>20</sup>.

Muhammad Asad poświęca sporo miejsca problemowi języka arabskiego, ale także różnicy w duchu i rozumieniu życia – całej otocze kulturowo-społecznej towarzyszącej językowi. Asad zauważa, że ciężko pojąć język, w którym spisany jest Koran, ponieważ współczesne odmiany dialektalne znacznie odbiegają od języka Świętej Księgi.

Wśród powodów niezrozumienia Koranu przez zachodnich czytelników Asad wymienia jakość dostępnych przekładów. Żadne tłumaczenie nie jest w stanie oddać piękna oryginału ani głębokiego wpływu, jaki mógłby on wywrzeć.

Zachodnie uprzedzenia względem islamu i jego wyznawców zostawiły swój ślad w zachodnich umysłach. Dotyczy to – jak zaznacza 'Abd al-Ḥaṭīb – nie tylko zwykłych obywateli, ale też naukowców twierdzących, że ich badania mają obiektywny charakter. Głównym powodem takiego stosunku do Wschodu ma być spuścizna wypraw krzyżowych, które kształtowały także późniejszy, zniekształcony obraz Wschodu<sup>21</sup>.

W przekonaniu Asada dla wielu zachodnich odbiorców również nauka koraniczna, akcentująca brak rozdziału dusza – ciało, tak powszechnie prezentowanej chociażby w Biblii, może być nie do przyjęcia<sup>22</sup>.

- Uczynienie przesłania koranicznego zrozumiałym dla każdego człowieka.

Dotychczasowe tłumaczenia nie czyniły objawienia bliskiego sercom i umysłom czytelników, zwłaszcza tych, którzy nie wyrastali w społeczności muzułmańskiej, ponieważ nie ukazywały głębi boskiego posłannictwa dla człowieka.

Asad pisząc swoje opracowanie, opierał się na komentarzach, zwłaszcza na uznanych pracach Az-Zamahšariego, Ar-Rāzīego, autentycznych hadisach, życiorysie Proroka, źródłach historycznych oraz językowych, w tym słownikach i encyklopediach języka arabskiego, ale także na Torze i Ewangelii. Asad, odnosząc się do wcześniejszych objawień, korzysta z wydania King James Version (KJV) Pisma Świętego. Numerację w tekście przekładu opiera na egzemplarzu Koranu króla Fārūqā z 1337 *hiğry*. Numery ajatów w jego tłumaczeniu znajdują się na początku wersów, a nie na końcu jak w tekście arabskim<sup>23</sup>.

<sup>20</sup> *Ibidem*, s. 14.

<sup>21</sup> 'A. al-Ḥaṭīb, *op. cit.*, s. 8.

<sup>22</sup> M. Asad, *The Message...*, s. 13.

<sup>23</sup> 'A. al-Ḥaṭīb, *op. cit.*, s. 18.

Asad traktuje swoje tłumaczenie jako być może pierwszą próbę idiomatycznego przekładu treści Koranu na język europejski. Przywołuje jeden z głównych błędów polegający na dosłownym tłumaczeniu, w zgodzie z klasycznym pierwotnym ujęciem, pojęć częstokroć abstrakcyjnych, które przez lata ulegały zmianie w umysłach ludzi<sup>24</sup>.

Anna Wierzbicka podkreśla, że „znaczenie poszczególnych słów jest kluczem do kultury danego narodu, gdyż niosą ze sobą zakodowane doświadczenia, które implikują i determinują współczesne ich rozumienie”<sup>25</sup>. Asad podkreśla konieczność zwracania uwagi na pierwotne rozumienie słów. Za sztandarowy przykład takiej sytuacji Asad podaje słowa „islam”/„muzułmanin” jako denotacje religii/wyznawcy, chociaż przede wszystkim oznaczają one poddanie się woli bożej<sup>26</sup>.

Liyakat Takim w artykule *Revivalism or Reformation. The Reinterpretation of Islamic Law in Modern Times* zwraca uwagę na tę kwestię, omawiając ewentualne zbawienie niemuzułmanów. Skupia się na wersetach 83–85 sury III<sup>27</sup>. Najpierw przytacza wersety 83–84. W polskim przekładzie Józefa Bielawskiego oddane są one następująco:

Czyż oni poszukują innej religii niż religia Boga? A przecież Jemu poddaje się całkowicie ten, kto jest w niebiosach, i ten, kto jest na ziemi dobrowolnie i wbrew woli i do niego wy będziecie sprowadzeni. Powiedz: wierzymy w Boga i w to, co nam zesłał, i w to, co zostało zesłane Abrahamowi i Ismailowi, Izaakowi i Jakubowi, jak i plemionom; i w to, co zostało dane Mojżeszowi, Jezusowi i prorokom – od ich Pana. My nie robimy rozróżnienia między żadnym z nich i jesteście Jemu całkowicie poddani.

Takim podkreśla, że w „obu wersetach słowo »islam« jest użyte w znaczeniu poddania się jednemu Panu, a nie w odniesieniu do religii, która przyszła z Muhammadem”<sup>28</sup>. W tym kontekście rozpatruje werset 85<sup>29</sup> i użyte

<sup>24</sup> M. Asad, *The Message...*, s. 16.

<sup>25</sup> M. Zaborowska, *Odczytywanie świata. Idea rozumu we współczesnej myśli perskiej*, Elipsa, Warszawa 2011, s. 17.

<sup>26</sup> M. Asad, *The Message...*, s. 17.

<sup>27</sup> L. Takim, *Revivalism or Reformation. The Reinterpretation of Islamic Law in Modern Times*, „The American Journal of Islamic Social Sciences” 2008, t. 25, nr 3, [http://i-epistemology.net/attachments/929\\_ajiss-25-3-stripped%20-%20Takim%20-%20Revivalism%20or%20Reformation.pdf](http://i-epistemology.net/attachments/929_ajiss-25-3-stripped%20-%20Takim%20-%20Revivalism%20or%20Reformation.pdf) (10.12.2012), s. 76–77.

<sup>28</sup> *Ibidem*, s. 77.

<sup>29</sup> „A do tego, kto poszukuje innej religii niż islam, nie będzie ona przyjęta; i on w życiu ostatecznym będzie w liczbie tych, którzy ponieśli stratę”. Przekład J. Bielawskiego, s. 74.

tam słowo „islam”, które bardziej rozumie jako „akt poddania Bogu” niż odniesienie do religii ustanowionej w VII wieku<sup>30</sup>.

Innym ciekawym przykładem prezentowanym przez Muḥammada Asada są słowa *kufir/kāfir* oznaczające etymologicznie „zaprzeczenie prawdy”/ „tego, który zaprzecza prawdzie”, a jednak dziś pierwsze znaczenia, które się nasuwają, to „niewiara”/„niewierny”. Kolejny przykład przytoczony przez Asada to nazwa Koranu – Księga, a przecież jak zaznacza, Koran w momencie objawienia (które trwało 23 lata) nie był utożsamiany z książką – nie był przecież spisany<sup>31</sup>.

Muḥammad Asad odnosi się też do wcześniejszych objawień, które zgodnie z tradycją muzułmańską miały zostać zafałszowane/skorumpowane przez ludy, którym je głoszono. Nawiązuje tutaj także do nazwy *ahl al-kitāb* potocznie tłumaczonej jako „ludy Księgi”. Proponuje swój przekład tego terminu: „podążający za wcześniejszymi objawieniami”<sup>32</sup>. Zaznacza on, że w swojej pracy postawił sobie za cel odwoływanie się do terminologii nieobciążonej „konceptualnymi wizerunkami późniejszych faz muzułmańskiego rozwoju”<sup>33</sup>. Podkreśla natomiast, że trzyma się zasadniczych praw tłumaczenia.

Muḥammad Asad w swoim przekładzie kierował się dwoma zasadami. Zgodnie z pierwszą Koran należy tłumaczyć samym tekstem koranicznym. Asad zwraca uwagę na konieczność czytania kontekstowego, ponieważ zwrot, przekaz, prawo będą tłumaczone w dalszej części Świętej Księgi. Należy więc postrzegać Koran jako harmonijny tekst o całkowitym, spójnym charakterze, wiążącym ze sobą poszczególne fragmenty. Kładzie nacisk na to, że Koranu nie można postrzegać jako zbioru „samodzielnych zaleceń, ale jako integralną całość, przedstawienie etycznej doktryny, w której każdy wers i zdanie ma wpływ na pozostałe”<sup>34</sup>. Prawdziwe znaczenie Koranu da się odczytać, odnosząc poszczególne wersety do tego, co jest zapisane w innych miejscach, i próbując uchwycić znaczenia przez stosowanie odsyłaczy. W tym kontekście odnosi się do słynnego stwierdzenia Muḥammada ‘Abduha, że Koran jest „swoim najlepszym komentarzem”<sup>35</sup>.

Co do kwestii różnic interpretacyjnych między uczonymi Asad odwołuje się do powiedzenia Proroka Muḥammada: „różnice opinii (*iḥtilāf*) między uczonymi mojej społeczności są wynikiem *raḥma* – boskiej łaski”, co

<sup>30</sup> L. Takim, *op. cit.*, s. 76.

<sup>31</sup> Taka interpretacja wywołuje kontrowersje. M. Asad, *The Message...*, s. 17.

<sup>32</sup> *Ibidem*, s. 18.

<sup>33</sup> *Ibidem*.

<sup>34</sup> *Ibidem*.

<sup>35</sup> *Ibidem*.

jego zdaniem implikuje, że właśnie te różnice i rozbieżności są podstawą rozwoju ludzkiego myślenia i „stanowią one niezbędną czynnik zdobywania wiedzy”<sup>36</sup>.

### 5.3. JĘZYK TŁUMACZENIA ASADA

Kwestie sporne dotyczące tłumaczenia Asada wiążą się przede wszystkim z językiem przekładu, który jest mniej lakoniczny i zwięzły niż przykładowo tłumaczenie Muḥammada Mamaduke Pickthalla. Asad chciał jak najlepiej ukazać znaczenie przez użycie kwalifikujących przymiotników i przysłówków, niewystępujących w tekście koranicznym, albo przez stosowanie podwójnego znaczenia w przypadku rzeczowników. Asad zaznacza, że w wielu miejscach zdecydował się odejść od archaicznego języka.

Ibrāhīm ‘Awaḍ w pracy *Fikr Muḥammad Asad kamā lā ya’rifuhu al-kaṭīrūn* (Myśl Muḥammada Asada, jakiej wielu nie zna) zwraca przede wszystkim uwagę na zastąpienie przez Asada wyrazu „Allah” w tłumaczeniu przez wyraz „Bóg” (God), pisząc niemalże ironicznie, że nie potrafi wyjaśnić tajemnicy stojącej za takim wyborem. „Allah” jest słowem symbolem. ‘Awaḍ przywołuje dodatkowo chociażby przekład Jacques’a Berque’a, który w swoim wydaniu używa podobnego zabiegu. W przypadku Berque’a można tłumaczyć taki wybór ogólną niechęcią (lub wręcz nienawiścią, jak twierdzi ‘Awaḍ) w stosunku do islamu, ale w przypadku Muḥammada Asada taką decyzję trudno uzasadnić<sup>37</sup>. Podobnie Asad czyni w przypadku imion proroków, odwołując się do tradycji biblijnej, co przeczy idei tłumaczenia mającego przybliżyć obcemu kulturze islamu czytelnikowi ducha Świętej Księgi<sup>38</sup>.

Do doskonała znajomość hebrajskiego i aramejskiego oraz arabskiego często-kroć pozwoliła Asadowi na samodzielne reinterpretacje wersetów Koranu, odbiegające wyraźnie od przyjętego tekstu, czego przykładem jest werset 40 w surze VII: „Zaprawdę dla tych, którzy za kłamstwo uznali Nasze znaki i ponad nie dumnie się wywyższyli, nie będą otwarte bramy nieba i nie wejdą oni do Ogrodu, dopóki **wielbłąd** nie przejdzie przez ucho igielne...”<sup>39</sup>. Asad w swoim tłumaczeniu zastępuje wyraz „wielbłąd” wyrażeniem „gruby sznur” i przekłada ten fragment w następujący sposób: *Verily, unto tho-*

<sup>36</sup> *Ibidem*, s. 19.

<sup>37</sup> I. ‘Awaḍ, *Fikr Muḥammad Asad kamā lā ya’rifuhu al-kaṭīrūn*, al-Qāhira 2005, s. 4.

<sup>38</sup> *Ibidem*, s. 5.

<sup>39</sup> Koran w przekładzie J. Bielawskiego, s. 186.

*se who gile the lie to Our messages and storn them in their pride, the gatek of heaven stall not be opened; and they stall not enter paradise any more than a **twisted rope** can pass through a needle's eye...*<sup>40</sup> Opierając się na swojej znajomości języka aramejskiego, prezentuje pogląd, zgodnie z którym rdzeń G-M-L w tym języku może oznaczać grubą, mocną linę, sznur, powołując się na interpretację Ibn 'Abbasa używającego zapisu *ḡummāl* (gruba lina, skręcony sznur), co jego zdaniem czyni ten werset bardziej logicznym<sup>41</sup>. Sugeruje także, że przy przygotowaniu tekstów Ewangelii, gdzie czytamy: „Łatwiej wielbłądowi przejść przez ucho igielne niż bogatemu wejść do Królestwa Bożego”<sup>42</sup>, istniała możliwość błędnego przekładu z aramejskiego na grekę<sup>43</sup>.

'Awaḍ prezentuje różne obiekcje co do warstwy językowej tłumaczenia. Za główny przykład podaje tłumaczenie przez Muḥammada Asada wyrazu *hiḡra* jako „exodus”. Podkreśla, że termin *hiḡra* przyjął się w językach europejskich, natomiast Asad używa wyrazu o jednoznacznie judaistycznych konotacjach. Co więcej, słowo to tłumaczy również używając wyrazu ucieczka – *farār* (فرار). Zdaniem 'Awaḍa zastosowanie słowa „ucieczka” uzasadnione jest w odniesieniu do historii proroka Mūsā opuszczającego Egipt po zabiciu Egipcjanina. Sam Mūsā miał zresztą powiedzieć później do faraona: „Uciekliśmy od Was, ponieważ się Was baliśmy”<sup>44</sup>.

Nazywanie *hiḡry* Proroka Muḥammada „ucieczką” to błąd. Sam Asad podkreśla zresztą duchowy wymiar samego słowa *hiḡra*, stąd 'Awaḍ zastanawia się nad sensem używania go w kontekście ucieczki.

Szczególną uwagę 'Awaḍ zwraca na odmienną interpretację zwrotów. Przykładem jest tutaj werset 124 w surze VII: „Każę uciąć wasze ręce i nogi po przeciwległych stronach, potem każę was ukrzyżować”<sup>45</sup>. Yūsuf 'Alī fragment ten przekłada jako: *Be sure I will cut off your hands and your feet on opposite sides, and I will cause you all to die on the cross*<sup>46</sup>. Tłumaczenie Asada brzmi następująco: *most certainly stall I cut off your hands and your feet in great num-*

<sup>40</sup> M. Asad, *The Message...*, s. 291.

<sup>41</sup> M. Asad, *The Message...*, przyp. 32, s. 292.

<sup>42</sup> Ew. św. Mat. 19:24, *Biblia to jest Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu*, Towarzystwo Biblijne w Polsce, Warszawa 1994, s. 1052.

<sup>43</sup> K. Rak, *Alegoryczny wymiar Koranu w przekładzie Muhammada Asada i przykład krytycznej recepcji The Message of Quran w oparciu o tekst dr. Ibrahima Awada [w:] Źródła Humanistyki Europejskiej*, t. 4, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2011, s. 148. Zob. M. Asad, *The Message...*, przypis 32.

<sup>44</sup> I. 'Awaḍ, *op. cit.*, s. 5.

<sup>45</sup> Przekład J. Bielawskiego, s. 196.

<sup>46</sup> Y. 'Alī, *The Meaning of the Glorious Quran*, [http://islamicbulletin.org/free\\_downloads/quran/quran\\_yusuf\\_ali2.pdf](http://islamicbulletin.org/free_downloads/quran/quran_yusuf_ali2.pdf), s. 101.



bers, because of [your] perverseness, and then I shall most certainly crucify you, in great numbers, all together<sup>47</sup>.

Asad zwrot „po przeciwległych stronach” – *min ḥilāf* (من خلاف) tłumaczy „z powodu waszej przekorności lub przewrotności”. Odnosi się tu do sury V (Stół), zwracając uwagę na fakt, tego że arabski idiom „obcinanie czyichś rąk i nóg” jest często synonimicznie traktowane jako „zniszczenie czyjejś mocy”<sup>48</sup>. Podkreśla, że zarówno zwrot „obcinanie kończyn”, jak i „ukrzyżowanie” może mieć znaczenie metaforyczne, odnosić się do tortur<sup>49</sup>. Podobnie zwrot *min ḥilāf* (من خلاف) rozumiany jako „z przeciwległych stron” (od rdzenia ḥalafahu خلفه – „postąpić przeciwnie”) może być tłumaczony: „w rezultacie przekorności”<sup>50</sup>.

Inny termin, który zdaniem Ibrāhīma ‘Awāda odbiega od konwencjonalnego rozumienia, odnosi się do wspomnianych w tytule VII sury „wzniesionych krawędzi” – *al-a‘rāf* (الأعراف)<sup>51</sup>. Józef Bielawski podaje wyjaśnienie tego terminu religijnego jako pochodzącego od słowa ‘urf (عرف) – oznaczającego grzywę konia, grzebień koguta, wzniesienie terenu lub kraj szaty. Termin ten przyjęto stosować w znaczeniu: „przeszkoda, przestrzeń tworząca barierę między miejscem pobytu wybranych i skazanych”. Odnosi się to do kwestii królestwa zmarłych i podziału na trzy regiony. Osobny problem stanowi wyjaśnienie, kim są mieszkańcy owych wzniesionych krawędzi. Istnieją dwie teorie. Zgodnie z pierwszą są to aniołowie, święci oraz prorocy, obserwujący to, co się dzieje poniżej. Zgodnie z bardziej popularną teorią przebywające tam osoby to ludzie, których czyny złe i dobre się równoważą, co powoduje, że muszą czekać na boskie rozstrzygnięcie. A‘rāf stanowi więc coś pośredniego pomiędzy rajem oraz piekłem, coś na kształt muzułmańskiego czyśćca<sup>52</sup>.

Asad wskazuje natomiast na etymologię znaczenia wyrazu ‘urf jako „uznanie” (*acknowledgment*) lub „rozróżnienie” (*discernment*), następnie dopiero wspominając o znaczeniu najwyższego, najbardziej wzniesionego<sup>53</sup>. Jego zdaniem wielu komentatorów łączy ten wyraz ze znaczeniem wzniesionych krawędzi, miejsc, identyfikując je ze słowem „bariera” (zasłona, *hiḡāb*) pojawiającym się w uprzednim wersecie. Zdaniem Asada bardziej praw-

<sup>47</sup> M. Asad, *The Message...*, s. 306.

<sup>48</sup> Przyp. do sury 5:33, s. 216.

<sup>49</sup> *Ibidem*.

<sup>50</sup> *Ibidem*.

<sup>51</sup> I. ‘Awād, *op. cit.*, s. 7.

<sup>52</sup> Patrz komentarz 46 J. Bielawskiego, s. 870–871.

<sup>53</sup> M. Asad, *The Message...*, przyp. 37 do sury VII, s. 294.

dopodobne jest odniesienie do wyrazu „rozdzielenie”. Powołuje się przy tym na autorytet takich komentatorów jak Al-Ḥasan al-Baṣrī i Az-Zaḡḡāḡ, z którymi zgadzał się też chociażby Ar-Rāzī, uważającymi, że zwrot *‘alā al-a’rāf* jest synonimiczny z *‘alā ma’rifa* – „posiadaniem wiedzy”, albo odnosi się do osób obdarzonych umiejętnością rozróżniania, na przykład dobrego i złego, ale niespełniających wystarczającej ilości dobrych lub złych uczynków, by móc jednoznacznie zasłużyć na raj lub piekło.

Kontrowersyjne, w ujęciu Ibrāhīma ‘Awaḍa, wydaje się tłumaczenie tytułu sury XX *Ṭa Ha*, której enigmatyczny wstęp łączony jest z literami *al-muqatta’āt*<sup>54</sup>. Muḥammad Asad w tym kontekście powołuje się jednak na autorytet ‘Abd Allaha ibn ‘Abbāsa, a także późniejszych Qatādy czy Al-Ḥasana al-Baṣrīego, którzy zwracali uwagę, że zwrot *Ṭa Ha* może mieć znaczenie „O człowieku”<sup>55</sup>, synonimiczne z wezwaniem *yā raḡul* (يا رجل) zarówno w nabatejskiej, jak i syryjskiej gałęzi języka arabskiego oraz w odmianie dialektalnej jemeńskiego plemienia ‘Akk, czego ślady, jak podają Az-Zamaḡṣarī oraz Aṭ-Ṭabarī, widać w ich przedmuzułmańskiej poezji<sup>56</sup>.

Ibrāhīm ‘Awaḍ przytacza też inny ciekawy przykład użycia niestandardowej terminologii, przywołując tłumaczenie Asada wersetu 4 z sury XXXII, które brzmi: *It is God who has created the heavens and the earth and all that is between them in six aeons*<sup>57</sup> *and is established on the throne of His almightiness*<sup>58</sup>. Bielawski tłumaczy ten wers następująco: „Bóg jest tym, który stworzył niebiosy i ziemię, i to, co jest między nimi, **w ciągu 6 dni**”<sup>59</sup>.

Problematyczne dla ‘Awaḍa jest w tym przypadku użycie słowa *aeon* zamiast wyrazu dzień. Asad w swoim komentarzu natomiast nie tłumaczy użycia tego określenia, ale w odnośniku do wersetu 54 sury VII zaznacza:

wyraz *yawm*, powszechnie tłumaczony jako dzień, ale przełożony powyżej jako *eon*, używany jest w języku arabskim do oznaczenia jakiegokolwiek okresu, zarówno niezwykle długiego (*aeon*), jak i wyjątkowo krótkiego (chwila), a jego użycie jako pojęcia opisującego cykl 24-godzinny jest tylko jedną z wielu możliwych konotacji<sup>60</sup>.

<sup>54</sup> I ‘Awaḍ, *op. cit.*, s. 10.

<sup>55</sup> O tym znaczeniu wspomina także Yusuf ‘Alī w komentarzu swojego przekładu, zob. Y. ‘Alī, *The Meaning of the Glorious Quran*, s. 205.

<sup>56</sup> M. Asad, *The Message...*, s. 646, komentarz 1; za I. ‘Awaḍ, *op. cit.*, s. 10.

<sup>57</sup> Każdorazowo tekst został wythuszczony celem podkreślenia omawianego przykładu.

<sup>58</sup> M. Asad, *The Message...*, s. 860.

<sup>59</sup> Koran w przekładzie J. Bielawskiego, s. 497.

<sup>60</sup> M. Asad, *The Message...*, przyp. 43, s. 296.

Ibrāhīm ‘Awaḍ, odnosząc się do warsztatu tłumacza prezentowanego przez Asada, opisuje jeszcze inny problem związany z dodatkowym tekstem, który Asad uwzględnia w kwadratowych nawiasach, niekiedy jako wyjaśnienie lub uszczegółowienie kontekstu<sup>61</sup>. Podaje przykład wersetu 6 z sury XXXIII<sup>62</sup>: *The Prophet has a higher claim on the believers than [they have on] their selves, [seeing that he is as a father to them] and his wives are their mothers*. Dla porównania fragment ten w przekładzie Bielawskiego brzmi: „Prorok jest bliższy wiernym aniżeli oni sami sobie, a jego żony to ich matki”.

Pierwszy nawias może być pomocny w uchwyceniu gramatycznego sensu zdania, natomiast drugi jest dodatkiem niewystępującym w tekście Koranu. Asad tłumaczy użycie tego dodanego fragmentu, powołując się na słowa samego Proroka, który miał powiedzieć: „żadne z was nie ma prawdziwej wiary, jeśli nie jestem wam droższy niż ojciec, dziecko i cała ludzkość”. Asad powołuje się w tym kontekście na autorytet Al-Buḥārīego i Muslima. Podkreśla, że towarzysze Proroka Muḥammada uważali go za duchowego ojca społeczności. Niektórzy z nich, na przykład Ibn Mas’ūd czy Ubayy Ibn Ka’b, Ibn ‘Abbās czy Mu’āwiyya, rzadko kiedy recytowali powyższy wers bez dodania jako wyjaśnienia – „widząc, że on jest [jak] ojciec dla nich”, stąd uznanie zasadności dołożenia tego zdania do tekstu tłumaczenia<sup>63</sup>.

Zdecydowanie większym problemem w opinii Ibrāhīma ‘Awaḍ jest interpretacja tekstu, daleka częstokroć od kanonu, którą Asad płynnie umieszcza w tekście, bez wydzielenia jej w sposób widoczny od danego fragmentu<sup>64</sup>.

Jednym z najbardziej interesujących przykładów wydaje się interpretacja wersetu 33 sury LXXVIII: *Inna lil-muttaqīn mafāzān ḥadā’iq wa a’ nabān wa kawā’ib atrābān* (إن للمتقين مفازا حدائق و أعنبا و كواعب أترابا). W przekładzie J. Bielawskiego brzmi on następująco: „Zaprawdę dla bogobożnych – miejsce szczęśliwości: sady i winnice, (33) **i dziewczęta o zaokrąglonych piersiach – jednakowej młodości...**”. Asad werset 33 tłumaczy natomiast: *...and splendid companions well matched*. Odnosi się do swojej interpretacji zwrotu *kawā’ib atrāb* (كواعب أترابا). Wyraz *kawā’ib* przekłada bezpośrednio w tekście jako *splendid companions* (znakomici towarzysze). W przypisie dokładnie analizuje sens wyrazu *ka’b*, od którego pochodzi imiesłów *kā’ib*, i podkreśla zwłaszcza takie znaczenie: „eminencja”, „chwała”, stąd czasownik *ka’aba* w odniesieniu do osoby można oddać słowami: „uczynił kogoś prominentnym,

<sup>61</sup> I. ‘Awaḍ, *op. cit.*, s. 12.

<sup>62</sup> *Ibidem*, s. 13. Zob. M. Asad, *The Message...*, s. 867.

<sup>63</sup> M. Asad, *The Message...*, przyp. 8, s. 868.

<sup>64</sup> I. ‘Awaḍ, *op. cit.*, s. 13.

wspaniałym”. Podkreślając troficzny charakter przytoczonych słów, Asad odnosi się do popularnego, jak sam to ujmuje, odnoszenia wyrazu *kā'ib* do dziewczyny, której piersi stają się zaokrąglone, stąd częste interpretowanie tego fragmentu jako obecność młodych towarzyszek dla mężczyzn w raju. Asad całkowicie nie zgadza się z takim odczytaniem tego fragmentu, podkreślając przede wszystkim, że raj i jego rozkosze będą udziałem jednako-wo mężczyzn i kobiet, ale jednocześnie odnotowując, że pomijane jest oryginalne znaczenie derywatu i zastępowanie tropu dosłownym znaczeniem fizycznej bujności. Istotne jest tutaj podkreślenie, że dla Asada koraniczne opisy raju mają alegoryczny charakter, co wzbudza dodatkowe kontrowersje wokół jego przekładu, a co zostanie omówione dalej, i właśnie w takim metaforycznym kontekście umieszcza swoje rozumienie tego zwrotu, pisząc, że chodzi o wspaniałe stworzenia (*beings*), co ma podkreślać ich równość i godność<sup>65</sup>.

Yūsuf 'Alī w swoim przekładzie werset ten oddaje słowami: *companions of equal age*, i tłumaczy w odnośniku: jako panny lub dziewice, symbole czystości, piękna, niewinności, prawdy itp.<sup>66</sup>

Odpowiedzi na przełożenie wyrazu *al-atrāb* (الأتراب) jako *well-matched* należy szukać w komentarzach do sury LVI pochodzącej z okresu mekkańskiego, jednakże kilka innych kwestii, odróżniających to tłumaczenie, trzeba omówić. Muḥammad Asad przekłada wersety 27–34 sury LVI tak:

*Now as for those who have attained to righteousness – what of those who have attained to righteousness? [They, too, will find themselves] amidst fruit-laden lote-trees, and acacias flower-clad and shade extended and waters gushing and fruit abounding never failing and never out of reach. And with them will be their spouses, raised high: for behold, We stall hale brought them into being in a life renewed, having resurrected them as virgins, full of love, **well-matched** with those who have attained righteousness<sup>67</sup>.*

Bielawski tłumaczy ten fragment następująco:

A towarzysze prawicy – co to są towarzysze prawicy? – będą wśród drzew lotosu bez cierni i akacji obwieszonych owocami i wydłużającego się cienia, i wody płynącej, i owoców obfitych, ani nie zrywanych, ani nie zakazanych i spoczywać będą na podwyższonych łożach. Zaprawdę stworzyliśmy je

<sup>65</sup> Przyp. 16 do wersetu 33 sury 78. M. Asad, *The Message...*, s. 1251–1252.

<sup>66</sup> Y. 'Alī, *op. cit.*, s. 43, przyp. 5906.

<sup>67</sup> M. Asad, *op. cit.*, s. 1128.

w sposób doskonały i uczyniliśmy je dziewicami, kochającymi, **jednakowego wieku** dla tych po prawicy<sup>68</sup>.

Asad w swoim tłumaczeniu przyjmuje określenie *righteous*, aczkolwiek w przypisie odnotowuje także dosłowne wyrażenie „ci po prawej ręce”<sup>69</sup>. Przytacza także opinie takich komentatorów jak Ar-Rāzī odnośnie do tego, kim mieliby oni być – tymi, którzy popełniwszy błędy i grzechy, doszli do prawości<sup>70</sup>. Dalej przytacza bardziej ortodoksyjne tłumaczenie [*they will rest on*] *couches raised high*, jednak swojej interpretacji broni, przywołując na przykład Az-Zamaḥṣarięgo, Ar-Rāzīęgo czy Baydawīęgo, dostrzegających możliwość takiego rozumienia w klasycznym idiomatycznym ujęciu, w którym termin *firāṣ*, dosłownie „łóże”, może służyć do opisanie żony lub męża, a także ze względu na następny wers, w którym napisane jest, że Bóg przywróci ich (*hunna*) do odnowionego życia<sup>71</sup>.

Asad odnosi to do postaci hurys wspomnianych w wersecie 22 sury LVI: (arabski tekst *wa ḥūr ‘ayn* و حور عين) *And [with them will be their] companions pure, most beautiful of eye*<sup>72</sup>. Tekst ten w przekładzie Bielawskiego brzmi następująco: „Będą tam hurysy o wielkich oczach”<sup>73</sup>. Pickthall tłumaczy ten werszet tak: *And (there are) fair ones with wide, lovely eyes*<sup>74</sup>, natomiast ‘Alī: *And (there will be) Companions with beautiful, big, and lustrous eyes*<sup>75</sup>.

Asad czyni interesujący wywód na temat etymologii znaczenia wyrazu *ḥūr*, będącego liczbą mnogą zarówno męskiej formy *aḥwar*, jak i żeńskiej *ḥaurā*, oznaczających ludzi wyróżniających się *ḥawar* – czyli niezwykle czarnymi tęczówkami i kontrastowo białymi gałkami. *Ḥawar* może także oznaczać biel albo czystość jako cechę moralną (w takim kontekście używają tego słowa np. Aṭ-Ṭabarī czy Ibn Kaṭīr). Stąd dla Asada zwrot *ḥūr* oznacza czyste stworzenia o pięknych oczach. Podobnie Yūsuf ‘Alī w swoim tłumaczeniu pisze o „towarzyszach” (*companions*), ponieważ dla niego zwrot *al-ḥūr al-‘ayn* oznacza zarówno kobiety, jak i mężczyzn<sup>76</sup>. Asad dodaje jeszcze za

<sup>68</sup> Przekład J. Bielawskiego, s. 645.

<sup>69</sup> Zob. M. Asad, *The Message...*, przyp. 10, s. 1129.

<sup>70</sup> *Ibidem*.

<sup>71</sup> *Ibidem*, przyp. 13, s. 1129.

<sup>72</sup> *Ibidem*, s. 1128.

<sup>73</sup> Koran w przekładzie J. Bielawskiego, sura LVI:22, s. 645.

<sup>74</sup> M. Pickthall, *The Glorious Qur’an*, Enes Matbaası, İstanbul 1999, s. 535.

<sup>75</sup> W przypisie do tego wersetu pisze: „Towarzystwo Piękna i Łaski jest jedną z największych przyjemności życia. W doczesnym życiu przyjmuje cielesną formę. W życiu wiecznym przyjmuje wyższą formę”. Patrz Y. ‘Alī, *op. cit.*, przyp. 5233, s. 386.

<sup>76</sup> ‘A. Al-Ḥaṭīb, *op. cit.*, s. 24.

Ar-Rāzīm, że oczy najlepiej odzwierciedlają duszę, a sam zwrot może być rozumiany także jako „pełne uczucia”. Oczy utożsamiane są więc ze stanem duchowym, a dla Asada w tym kontekście oznaczają bogatych w ducha<sup>77</sup>.

Odnosząc się do kobiecej konotacji związanej ze słowem *ḥūr* (l. poj. *ḥūrīya* – dziewica raj, nimfa<sup>78</sup>), Asad powołuje się na wczesnych komentatorów Koranu. Ci tłumaczyli ten wyraz jako: „prawe wśród kobiet ludzkiego rodzaju” (za Aṭ-Ṭabarīm) czy „nawet te wasze bezzębne, stare kobiety, które Bóg wzbudzi jako nowe stworzenia”<sup>79</sup>.

W tym kontekście można przytoczyć dyskusję, jaka rozgorzała po publikacji kontrowersyjnej książki *The Syro-Aramaic Reading of the Koran. A Contribution to the Decoding of the Language of the Qur'an* autora ukrywającego się pod pseudonimem Christoph Luxenberg<sup>80</sup>. Oprócz wysuniętej przez niego tezy, jakoby Koran nie powstał w języku arabskim, a raczej w odmianie aramejskiego, najbardziej sporna była sugestia, że błędna transkrypcja słów oznaczających „białe, krystalicznie czyste winogrona” doprowadziła do odczytania ich jako „hurysy o falujących piersiach”<sup>81</sup>.

Wracając do tłumaczenia *atrāb* jako *well-matched*<sup>82</sup>, Asad zaznacza, że faktycznie pierwotne znaczenie to „ludzie w tym samym wieku”, ale powołując się na autorytety filologiczne (których w tym przypadku jednak nie wymienia), sugeruje, że wspomniane słowo może oznaczać także osoby o równej wartości, co dla Asada ma istotne znaczenie, ponieważ podkreślałoby równą doskonałość tych, którzy osiągnęli prawość, zarówno mężczyzn, jak i kobiet, lub wzajemne przyciąganie się, a przez to wzajemne spełnienie ich duchowych i emocjonalnych potrzeb<sup>83</sup>.

Komentarze Asada stanowią często również odniesienia do Tory i Ewangelii, będące potwierdzeniem prawdziwości ciągłości przesłania koranicznego. Dostrzec tu można próbę dokonania harmonijnego połączenia pomiędzy poszczególnymi przesłaniami i ukazania ich wzajemnych relacji. Mniej kontrowersyjną, a spotykaną także w innych komentarzach<sup>84</sup> kwestią jest wytłumaczenie wersetu 6 sury LXI z okresu medyneńskiego:

<sup>77</sup> *Ibidem*, s. 25.

<sup>78</sup> Za słownikiem H. Wehra.

<sup>79</sup> M. Asad, *op. cit.*, przyp. 8, s. 1128.

<sup>80</sup> Luxenberg przyjął pseudonim z obawy przed wydaniem na niego fatwy. Jego praca została opublikowana w Niemczech w 2000 r., a jej angielski przekład w 2007 r.

<sup>81</sup> S. Theil, *Koran inaczej*, <http://www.newsweek.pl/artykuly/koran-inaczej> (1.05.2009).

<sup>82</sup> Asad używa go także w XXXVIII:52 oraz LXXVIII:33.

<sup>83</sup> M. Asad, *The Message...*, przyp. 15, s. 1130.

<sup>84</sup> Także w komentarzu J. Bielawskiego.

Wa id qāla 'isā ibn maryam yā bani isrā'il inni rasūl aalah ilaykum muṣaddiqān lammā bayna yadā at-tawra wa mubašširān birasūl ya'tī min ba'di ismuḥa aḥmad.

و إذ قال عيسى ابن مريم يا بني اسرائيل اني رسول الله اليكم مصدقا لما بين يدي التوراة و مبشرا برسول يأتي من بعدى اسمه أحمد...

*O Children of Israel, Behold I am an Apostle of God unto you [sent] to confirm the truth of whatever there still remains of the Torah and to give you the glad timing of an Apostle who shall come after me and whose name shall be Ahmad<sup>85</sup>.*

Muḥammad Asad doszukuje się źródeł tej postaci w Ewangelii św. Jana wspominającego *parakletosa* (pocieszyciela, obrońcę, rzecznika), mającego nadejść po Jezusie<sup>86</sup>. Jego zdaniem jest to błędne użycie wyrazu *Periklytos*, oznaczającego „wielce wywyżzonego” (*much-praised*), będącego greckim przekładem aramejskiego imienia Mawhamana<sup>87</sup>. Biblia syryjska podaje tłumaczenie Parakleta jako „Aḥmad”, co dowodzi błędności na etapie przekładu<sup>88</sup>. W opinii Asada podobieństwo między dwoma greckimi wyrazami mogło spowodować błąd tłumacza bądź późniejszego skryby. Zarówno *Periklytos*, jak i aramejskie Mawhamana są odpowiednikami dwóch imion Proroka – Muḥammad i Aḥmad – wywodzonych od wyrazów *ḥamida* (czcił) oraz *ḥamd* (cześć)<sup>89</sup>. W kontekście zaistniałego błędności nastąpiła transmisja takiego przekładu przez komentatorów muzułmańskich tłumaczących „bardzo wysławionego” jako Aḥmad, względnie Muḥammad<sup>90</sup>, co stanowi próbę nakreślenia ciągłości posłannictwa po Jezusie. Wskazuje to również na wiarę Proroka w misję kontynuatora i bycie owym obiecany parakletem, ale także ukazuje chrześcijaństwo jako preludium do przesłania islamu<sup>91</sup>.

Asad powołuje się w odniesieniu do imienia Proroka także na Ewangelię Barnaby, w której miało ono zostać wspomniane, jednakże ów tekst – uznany przez papieża Gelasiusa za heretycki – nie jest dostępny w greckim oryginalnym, a jedynie we włoskiej kopii z XVI wieku, stąd nie można uznać go za źródło naukowe<sup>92</sup>.

<sup>85</sup> *Ibidem*, s. 1167.

<sup>86</sup> Ewangelia Jana 16,7; 14,16; 15,26.

<sup>87</sup> M. Asad, *The Message...*, przyp. 6, s. 1169–1170.

<sup>88</sup> J-D. Thyen, *Biblia i Koran. Synopsa wspólnych tradycji*, tłum. komentarza M.M. Dziekan, Verbinum, Warszawa 2002, s. 236.

<sup>89</sup> M. Asad, *op. cit.*, s. 1170.

<sup>90</sup> J-D. Thyen, *op. cit.*, s. 236.

<sup>91</sup> *Ibidem*, s. 236.

<sup>92</sup> M. Asad, *The Message...*, s. 1170.



#### 5.4. ALEGORYCZNY PRZEKŁAD KORANU MUḤAMMADA ASADA

Egzegeza Koranu dotyczy warstwy językowej i alegorycznej. Janusz Danecki opisuje dwa jej typy. Pierwszy z nich to *tafsīr* – objaśnianie oparte na wiedzy dawnych autorytetów. Drugi, znany jako *ta'wīl*, Danecki definiuje jako „komentarz mistyczny lub racjonalistyczny Koranu, poszukiwanie ukrytych treści koranicznych, egzegezę Koranu w kategoriach alegorycznych i symbolicznych, która w odróżnieniu od tradycyjnej egzegezy zmierza do poznania treści ukrytych pod dosłownym znaczeniem tekstu koranicznego”<sup>93</sup>.

W opinii Muḥammada Asada Koran stanowi źródło uniwersalnych prawd, co nie oznacza, że działania przeszłe nie powinny być reinterpretowane z wpływem czasu. W przeciwnym razie społeczeństwo ulega naśladownictwu – *taqlīdowi*, co niechybnie prowadzi do gnuśności i zacofania organizmu społecznego. Według Asada każdy wers jest skierowany do ludzkiego rozumu i musi być odczytywany dosłownie lub alegorycznie, co łączy się z charakterem budowy tekstu złożonego z jasnych i wprost zrozumiałych wersetów, zwanych *ayāt muḥkamāt*, oraz wersetów wykraczających poza ludzkie zrozumienie – *ayāt mutašābihāt*, stąd ich przedstawienie w postaci alegorii, porównań, które człowiek może pojąć<sup>94</sup>. Dla Asada nawet określenie Boga jako „przebywającego w niebiosach” jest metaforyczne, ponieważ nie da się Go ograniczyć żadnym ludzkim wymiarem<sup>95</sup>.

Przytacza IV surę, ajat 7, w którym napisane jest:

On jest tym, który zesłał tobie Księgę. W niej są znaki solidne – one stanowią istotę Księgi – i inne – dwuznaczne. Ci, co w sercach mają skłonność do zwątpienia, postępują za tym, co w niej jest wieloznaczne, poszukując niezgody i dążąc do wyjaśnienia tego, co niejasne; lecz nikt nie zna tego wyjaśnienia, tylko Bóg! A ci, którzy są utwierdzeni w wiedzy, mówią: „My wierzymy w niego; wszystko pochodzi od naszego Pana”. Lecz przypominają to sobie tylko ludzie obdarzeni rozumem<sup>96</sup>.

Powyższy werset jest, jego zdaniem, „kluczem do zrozumienia przesłania Koranu i czyni je łatwo dostępnym” – *sahl al-manāl* (سهل المنال). Kto się nad

<sup>93</sup> J. Danecki, *Kultura islamu. Słownik*, Wydawnictwa Szkolne i Pedagogiczne, Warszawa 1997, s. 188.

<sup>94</sup> M. Asad, *The Message...*, s. 888.

<sup>95</sup> *Ibidem*, s. 889.

<sup>96</sup> Przekład J. Bielawskiego, s. 93.

nim zastanawia bez zrozumienia znaczenia zawartego w ajatach określanych jako *mutašābihāt*, naraża się na niezrozumienie Koranu i jego przesłania<sup>97</sup>.

Należy także wspomnieć o duchu, w jakim powstawał przekład Asada, i o osobach, do których miał on być skierowany, co autor dobitnie podkreślił w swojej dedykacji – *li qawm mutafakkirūn* (لقوم متفكرون) – „dla ludzi, którzy myślą”.

Ibrāhīm ‘Awaḍ zwraca szczególną uwagę na fakt odczytania przez Asada wielu postaci i historii jako metafor. Píše, że „interpretacja stanowi ważną, jeśli nie najważniejszą charakterystykę w myśli Muḥammada Asada”<sup>98</sup>. ‘Abd Allah Al-Ḥaṭīb przytacza zaś definicję tłumaczenia idiomatycznego, które rozumiane jest jako „przeniesienie znaczenia tekstu źródłowego na język docelowy poprzez zwroty i konstrukcje gramatyczne zharmonizowane z charakterem tego języka, dlatego że taki rodzaj tłumaczenia ma być tak skonstruowany, by wydawało się, że oryginalnie zostało w tym języku napisane”<sup>99</sup>, a którego przykładem ma być właśnie praca Asada.

Asad sporo miejsca poświęca uwagom dotyczącym warsztatu tłumacza. W kontekście ewolucji znaczeń powołuje się on na opinię Muḥammada ‘Abduha, podkreślającego konieczność powrotu do oryginalnego znaczenia słownikowego, nie zaś polegania na opisach komentatorów. By przesłanie koraniczne było jasne, należy możliwie jak najlepiej oddać oryginalny charakter ducha i znaczenie słowa<sup>100</sup>.

*The Message of The Qur’an* Asada to jednak także bogaty zasób komentarzy i uwag. Ich liczba sięga 5685. Dotyczą one przede wszystkim objaśnienia znaczeń wyrazów oraz terminów użytych i wybranych przez tłumacza. Oprócz komentarzy do tekstu tłumaczenie zaopatrzone jest w cztery dodatkowe teksty poświęcone symbolizmowi i alegorii w Koranie, tajemniczemu literom *muqāṭṭa’āt*, pojęciu i koncepcji dżinów<sup>101</sup> oraz epizodowi nocnej podróży Proroka Muḥammada.

Interesujący jest stosunek Muḥammada Asada do raju i piekła. W jego ujęciu koraniczne opisy ewentualnego szczęścia lub cierpienia mają bardziej symboliczny i duchowy wydźwięk. Opis rajskich przyjemności jest metaforyczny, ponieważ ma stanowić wyraźną zachętę do dobrych uczynków i prowadzenia właściwego życia przez muzułmanów, w czym pomocna ma być

<sup>97</sup> ‘A. al-Ḥaṭīb, *op. cit.*, s. 19.

<sup>98</sup> I. ‘Awaḍ, *op. cit.*, s.

<sup>99</sup> ‘A. al-Ḥaṭīb, *op. cit.*, s. 11.

<sup>100</sup> *Ibidem*, s. 13.

<sup>101</sup> Na temat tej koncepcji i krytyki założeń Asada, zob. K. Rak, *Alegoryczny wymiar Koranu...*

„wizualizacja”. Ibrāhīm ‘Awād pisze, że dla Asada opisy takie jak ten zawarty w LV surze Koranu, zatytułowanej *Miłośnierny*, w wersecie 54, w którym napisane jest: „Będą oni wypoczywali podparci na łokciach na łożach wyszywanych brokatem, a owoce tych dwóch Ogrodów będą blisko”<sup>102</sup>, są opisami szczęścia, pokoju itd. ‘Awād krytykuje podejście Asada, zgodnie z którym ten odczytuje wszelkie sprawy w kontekście duchowym i zaznacza na przykład, że opisy raju i piekła, szczęścia związanego z pierwszym i cierpienia z drugim, dotyczyć będą zarówno sfery duchowej, jak i cielesnej. Według ‘Awāda taki pogląd prowadzi do uznania duszy za lepszą i ważniejszą część, a przecież, jak zaznacza, zarówno dusza, jak i ciało mają swoje słabości. Podkreśla także, że w ujęciu islamu dusza i ciało są tworamı Boga i stanowią harmonijną całość, dlatego niezbyt zrozumiałe dla niego wydaje się pojmowanie raju lub piekła w kategorii metafory. Taki punkt widzenia stanowi niezrozumienie interpretacji Asada, który podkreślał, że wspaniałość raju jest dla człowieka niewyobrażalna i stąd potrzeba użycia przykładów obrazujących to miejsce.

Kontrowersje wśród muzułmańskich naukowców wzbudza osobny tekst odnoszący się do konkretnego wydarzenia z życia Proroka MuḤammada, a znanego jako *isrā’* i *mi’rāġ*<sup>103</sup>. Nocna podróż to wyjątkowy epizod w życiu Proroka, obejmujący w pierw w wyprawę na rumaku Al-Burāq do Jerozolimy w miejsce dzisiejszego meczetu Al-Aqsā, a potem wniebowzięcie. Nocna podróż ma w muzułmańskiej tradycji znaczenie nie tylko symboliczne, ale i praktyczne, ponieważ w jej rezultacie miała zostać ustalona liczba obowiązkowych modlitw. Jej opis znajduje się XVII surze Koranu.

Ten mistyczny przekaz Asad interpretuje jako *stricte* duchowe przeżycie w świecie pozamaterialnym, co jego zdaniem miało wzmocnić świadectwo ukochanej żony Proroka ‘Ā’iṣy, deklarującej, że został on wzięty w swoim duchu (*birūḥihi*), podczas gdy jego ciało miało zostać na miejscu, oraz brak źródeł w postaci hadisów potwierdzających owo wydarzenie<sup>104</sup>. Mimo powoływania się na takie autorytety, jak Az-Zamahşari, Aḡ-Ṭabarī czy Al-Ḥasan al-Başri, ten pierwszy argument bywa podważany, ponieważ w czasie opisywanego zajścia ‘Ā’iṣa była dzieckiem.

W opinii Asada nie ma tradycji mogących potwierdzić fizyczny charakter nocnej podróży. Zwraca uwagę na szczególny nacisk, jaki zwolennicy takiego aspektu wędrówki kładą na zdanie *asra’ bi ‘abdihi* („przeniósł swego

<sup>102</sup> Koran w przekładzie J. Bielawskiego, s. 643.

<sup>103</sup> Tekst poświęcony nocnej podróży Proroka w: M. Asad, *The Message...*, s. 1325–1328. Omówienie krytyczne w: ‘A. al- Ḥaṭib, *op. cit.*, s. 31–34.

<sup>104</sup> M. Asad, *The Message...*, s. 1325.

sługę nocą”), podkreślając, że słowo „sługa” odnosi się do osoby kompletnej w jej cielesnym i duchowym wymiarze. Dla Asada ów wyraz odgrywa tu raczej rolę wskazania na człowieczeństwo Proroka i jego zwyczajność, naturę nieobdarzoną nadprzyrodzonymi cechami lub wartościami<sup>105</sup>.

Sam opis wędrówki zawarty w rozmaitych tradycjach wydaje się Asadowi niemożliwy do dosłownej interpretacji. Jest raczej ukazaniem pewnych metaforycznych obrazów. Przytacza fragment o wniebowzięciu jako duchowym procesie z tradycji zebranych przez Al-Buḥāriego. „Podczas gdy leżałem na ziemi obok Ka’aby, zaprawdę przyszedł do mnie anioł i otworzył moją pierś, i potem wyjął moje serce. Następnie przyniesiono do mnie złote naczynie **pełne wiary**, moje serce zostało obmyte i wypełnione nią i włożone z powrotem na swoje miejsce”<sup>106</sup>.

Słowem kluczem jest tutaj wyraz „wiara”, który Asad postrzega jako abstrakcyjny. Stąd wynika jego założenie, że Prorok uważał wniebowzięcie za czysto duchowe doświadczenie. Według niego wcześnie komentatorzy dostrzegali dwie możliwości interpretacji tego zdarzenia. Jedną z nich było materialne zajście, drugą natomiast przeżycie we śnie. Ponieważ sen miałby w ich mniemaniu zmniejszyć rangę tego wydarzenia, zaczęto przyjmować wersję o cielesnym wymiarze nocnej podróży Proroka<sup>107</sup>.

Takie założenie jawi się Asadowi jako błędne, ponieważ sen nie jest jedyną alternatywą dla przeżycia cielesnego. Ów rodzaj doświadczenia, nieodczuwanego przez ludzkie członki, nie oznacza, że musi ono zostać ograniczone do umysłu. Według niego istnieje poparta badaniami możliwość niezależności ludzkiego ducha od ciała, żeby jednak odnieść owo doświadczenie do osób, które nie przeżyły podobnego epizodu, zastosowany zostaje alegoryczny styl.

Asad w tym kontekście odwołuje się także do analizy duchowego wniebowzięcia opisanego przez Ibn Qayyima, który rozróżnia pomiędzy stwierdzeniem: „nocna podróż odbyła się we śnie” – *munāmān* (مناما), a założeniem, że została ona odbyta przez samą duszę, bez udziału ciała<sup>108</sup>. Zasadnicza różnica dotyczy wizji tego, co człowiek śni, a co jest tylko reprodukcją form, które kojarzy, ponieważ funkcjonują jako matryce w jego umyśle. Asad broni stanowiska, że ten epizod z życia Proroka miał charakter duchowy,

<sup>105</sup> *Ibidem*, s. 1326. Werszet zapisany jest w surze XVII:1.

<sup>106</sup> *Ibidem*. Cytat angielski: *While I lay on the ground next to the Ka’abah [lit. “in the hur”], lo! There came unto me an angel, and cut open my breast and took out my heart. And then a golden basin full of faith was brought unto me, and my heart was washed (therein) and was filled [with it]; then it was restored to its place.*

<sup>107</sup> M. Asad, *The Message...*

<sup>108</sup> *Ibidem*, s. 1327.

podkreślając, że takie podejście nie umniejsza omawianego doświadczenia do sfery snu, tylko wiąże się z założeniem, że dusza doświadcza stanu rozdzielienia niczym po śmierci – *mufāraqa* (مفارقة)<sup>109</sup>.

W odniesieniu do przekładu Asada kilka kwestii podlegało szczególnej dyskusji. Przede wszystkim odrzuca on doktrynę abrogacji<sup>110</sup> polegającej na unieważnianiu jednych wersetów (*mansūh*) przez drugie (*nāsih*)<sup>111</sup>. W jego opinii wersety podejmujące to zagadnienie odnoszą się do wcześniejszych boskich posłannictw, co w jego przekonaniu wskazywałoby na rozwój: od skierowanego do Żydów Starego Testamentu poprzez chrześcijański Nowy Testament aż po zamykający boskie objawienia Koran<sup>112</sup>. Murad Hofmann podkreśla, że Asad uznał zgodnie ze słowami zapisanymi w surze XVIII, że „Nikt nie zmieni jego słów”<sup>113</sup>. Dodatkowo Asad oparł swoją opinię na braku potwierdzenia poglądu o abrogacji w sunnie, jak również na braku jednomyślności wśród uczonych co do tego, które wersety miałyby temu procesowi podlegać. Uznał, że uczeni woleli skorzystać z tejsze idei, niż podejmować się trudu interpretacji wersetów, które mogłyby zostać uznane za nieścisle w charakterze.

Innym szeroko komentowanym zagadnieniem w odniesieniu do tłumaczenia Asada jest kwestia kobiet w islamie. Najmocniejsza krytyka dotyczyła jego interpretacji słów zawartych w surze XXIV, zgodnie z którą zakrywanie się przez kobiety w tamtym okresie było czynnikiem *stricte* kulturowym<sup>114</sup>. Zgodnie z jego wykładnią to, co było stosowne w danym okresie, może ulec zmianie w późniejszym czasie. Dla Asada istotny nie jest środek, jakim miałyby być przykładowo hidżab, ale raczej cel tych przepisów, czyli – w tym kontekście – odpowiedni strój<sup>115</sup>.

## 5.5. INTERPRETACJE CUDÓW

Asad stosuje metafory po to, „by przybliżyć tajemnicze znaczenie i niepojęte przez człowieka, zwłaszcza związane z rzeczywistością wieczności,

<sup>109</sup> *Ibidem*, s. 1328.

<sup>110</sup> Podobnie zresztą jak S. Quṭb. Zob. J.M.S. Baljon, *Modern Muslim Koran Interpretation (1880-1960)*, E.J. Brill, Leiden 1961, s. 49.

<sup>111</sup> *Ibidem*, s. 48.

<sup>112</sup> M. Hofmann, *Muhammad Asad...*, s. 246. Zob. M. Asad, *The Message...*, komentarz 87 do sury II:106, s. 52.

<sup>113</sup> M. Hofmann, *Muhammad Asad...*, s. 246. Koran w przekładzie J. Bielawskiego XVIII:27.

<sup>114</sup> *Ibidem*. Zob. M. Asad, *The Message...*, sura XXIV:31 i komentarz.

<sup>115</sup> M. Hofmann, *Muhammad Asad...*, s. 246–247.

która by mogła zostać pojęta przez ludzki umysł, musi zostać przedstawiona w taki sposób”<sup>116</sup>. Należy pamiętać, że Asad podkreślał, iż przesłanie Koranu jest skierowane do „ludzi, którzy myślą”. Pozostając pod wrażeniem ówczesnych osiągnięć psychologii, zwłaszcza w odniesieniu do subiektywności przeżycia, Asad opierał się na porównaniach, ponieważ umysł działa, wykorzystując doświadczenia i dotychczasowe spostrzeżenia<sup>117</sup>.

Zdaniem Al-Ḥaṭīb szerokie użycie metafor i odczytania alegorycznego często prowadziło do błędów interpretacyjnych i zaprzeczania tekstowi Koranu. Przejawia się to zwłaszcza w negowaniu niektórych opowieści koranicznych, ale także wielu cudów dokonanych przez proroków. Asad dostrzegał w nich raczej wyimaginowane opowieści będące alegoriami i skupiał się na ich symbolicznym charakterze. Al-Ḥaṭīb postrzega to jako przykład „konfliktu z rzeczywistością” i ze słowami samego Koranu:

Zaprawdę, to jest opowiadanie prawdziwe! I nie ma boga, jak tylko Bóg! I za prawdę, Bóg jest Potężny, Mądry! (III :62)

W opowiadaniach o nich jest pouczający przykład dla obdarzonych rozumem. Nie było to opowiadanie, które zostało zmyślane, lecz ono jest potwierdzeniem prawdziwości tego, co było przed nim, i wyjaśnieniem wszystkich rzeczy, i drogą prostą, i miłosierdziem dla ludzi, którzy wierzą (XII:111)<sup>118</sup>.

Jak podkreśla Al-Ḥaṭīb, Koran przytacza opowieści tylko jako prawdę. Al-Ḥaṭīb powołuje się na Murada Hofmanna, wskazując, że Asad w swoim racjonalistycznym komentarzu kładącym nacisk na sferę umysłu, a odrzucającym wszelkie nadprzyrodzone objaśnienia, jest niezwykle podobny do podejścia mutazylitów<sup>119</sup>. Według Al-Ḥaṭīb Asad nie przedstawia wystarczających argumentów popierających jego rozumowe podejście, kładące nacisk na alegoryczny kontekst odczytania poszczególnych historii czy postaci.

Podobnie rzecz się ma z interpretowaniem niektórych postaci koranicznych przez Asada. Bywał on atakowany za nazbyt racjonalistyczne podejście, które przejawiało się w znacznym wykorzystaniu elementów alegorii w rozumieniu wydarzeń i postaci pojawiających się w Koranie. Najczęściej przytaczane przykłady to odczytanie postaci Luqmāna jako legendarnego mędrca,

<sup>116</sup> M. Asad, *The Message...*, s. 1318–1320.

<sup>117</sup> ‘A. Al-Ḥaṭīb, *op. cit.*, s. 19.

<sup>118</sup> *Ibidem*, s. 20. Fragmenty sur w przekładzie J. Bielawskiego.

<sup>119</sup> *Ibidem*. Zob. też: M. Hofmann, *Muhammad Asad...*, s. 245.

mitologicznej figury<sup>120</sup>. *Ḥiḍr* w tłumaczeniu Asada to alegoryczna postać symbolizująca dar mistycznego oglądu<sup>121</sup>, natomiast *Dū al-Qarnayn*, czyli „Dwurogi”, utożsamiany najczęściej z Aleksandrem Wielkim, to według Asada postać mityczna, której rolą jest paraboliczny dyskurs na temat wiary i etyki<sup>122</sup>.

W kontekście objaśniania cudów *Al-Ḥaṭīb* przytacza dwa przykłady ich negacji. Pierwszy dotyczy historii mówienia Jezusa w kołysce, która w Koranie jest wspomniana w następujących trzech wersetach:

III:46: I będzie przemawiał do ludzi już w kołysce, a także jako mąż dojrzały; i będzie wśród sprawiedliwych.

V:110: Oto ja ciebie [Jezusie] umocniłem Duchem Świętym, kiedy będąc jeszcze w kolebce, przemawiałeś do ludzi jak człowiek dojrzały.

XIX: 29–30: Wtedy ona wskazała na nie. Oni powiedzieli: „Jakże będziemy przemawiać do kogoś, kto jest w kołysce, do małego chłopca?”. On powiedział<sup>123</sup>: „Zaprawdę, ja jestem sługą Boga! On dał mi Księgę i uczynił mnie prorokiem”.

‘Abd al-Ḥaṭīb w kontekście tej historii zwraca uwagę na dwie rzeczy. Cytuje dosłowne tłumaczenie Asada ajatu z sury VII: *And He shall speak unto men in his cradle*. Odnosząc się do powyższego wersetu i wersetu z sury XIX, Asad zaprzecza, jakoby owa mowa wyszła od Jezusa w chwili, gdy był dzieckiem w kołysce, ponieważ miał powiedzieć „... i uczynił mnie prorokiem: (و جعلني نبيا), pełnienie zaś takiej służby jest możliwe w wieku dojrzałym<sup>124</sup>. Cud Jezusa przemawiającego w kołysce Asad uważa więc za trop wskazujący na przyszłe wydarzenia, a także oznakę mądrości prorockiej, która miała go cechować od wczesnej młodości.

W surze *Maria* zastosowanie czasu przeszłego do przyszłości ma mieć znaczenie metaforyczne, jednak takiej interpretacji nie można – zdaniem *Al-Ḥaṭība* – przyjąć, ponieważ nie odnosi się do czynnika rozumowego. Co więcej, zdaniem badacza Asad ponownie nie podaje mocnego argumentu przemawiającego za interpretowaniem tej historii jako przenośni<sup>125</sup>.

Drugi przykład odnosi się do dyskusyjnego tłumaczenia i interpretacji cudu wyratowania *Ibrāhīma* z ognia, który na kartach Koranu wspomniany jest w następujących fragmentach:

<sup>120</sup> ‘A. *Al-Ḥaṭīb*, *op. cit.*

<sup>121</sup> *Ibidem*.

<sup>122</sup> *Ibidem*.

<sup>123</sup> Tu Bielawski zaznacza, że chodzi o Jezusa.

<sup>124</sup> ‘A. *al-Ḥaṭīb*, *op. cit.*, s. 20–21.

<sup>125</sup> *Ibidem*, s. 21.



XXI:68/69: Oni powiedzieli: „Spalcie go. Pomóżcie waszym bogom, jeśli chcecie działać!”. Powiedzieliśmy „O ogniu! Bądź chłodem i pokojem dla Abrahama”.  
 XXIX:24: I odpowiedzią jego ludu było tylko to, iż powiedzieli: „Zabijcie go lub spalcie go!”. Lecz Bóg uratował go od ognia.

XXXVII:97/98: Oni powiedzieli: „Zbudujcie jemu budowlę i wrzucie go w ogień palący!”. I oni uknuli na niego podstęp, lecz My sprawiliśmy, iż oni znaleźli się na dole.

Muḥammad Asad fragment z sury XXI tłumaczy następująco: *We said “O fire! Be Thou cool, and [a source of] inner peace for Abraham.* W jego opinii w żadnym fragmencie Koranu nie znajduje się potwierdzenie, jakoby Abraham został faktycznie wrzucony do ognia, co więcej wers z sury XXIX:24: „Bóg **wyratował go od ognia**”, wskazywałby na niezrealizowanie w ostateczności takiej sytuacji. Co więcej, Asad uważa dodatkowe „zdobienie” owej historii przez komentatorów za ewidentny wpływ talmudycznych legend, który należy odrzucić.

Według ‘Abd al-Ḥaṭība siła ognia, w którym przebywał Abraham, faktycznie miała być źródłem jego duchowej siły oraz wewnętrznego spokoju, jednak w opowieści chodzi o rzeczywisty ogień, nie zaś metaforyczny, jak chce tego Muḥammad Asad. W ujęciu prezentowanym przez Asada Al-Ḥaṭīb odnotowuje krytycznie kilka błędów, między innymi zaprzeczanie komentatorom, ale przede wszystkim słowom samego Boga. Podejście Asada określa jako stąpanie po cienkim lodzie, ponieważ taki komentarz sugerowałby ograniczanie możliwości Boga<sup>126</sup>.

Muḥammad Asad częstokroć w swoich pracach podkreślał konieczność powrotu do fundamentalnych źródeł islamu, jakimi są Koran i sunna. Zaznaczał jednak, że należy korzystać z nich w sposób świadomy, dokładając starań, aby pogłębiać swoje zrozumienie prawd w nich zawartych, nawet jeśli miałyby to prowadzić do kwestionowania dotychczas panujących interpretacji.

---

<sup>126</sup> *Ibidem*, s. 22.



## PODSUMOWANIE

### MUHAMMAD ASAD JAKO CZŁOWIEK POGRANICZA

W Polsce dotychczas brakowało szczegółowego opracowania na temat postaci i myśli Muḥammada Asada. Badania dotyczące jego osoby są istotne z perspektywy rozwoju wiedzy o islamie, także w kontekście zachodniej społeczności wyznającej tę religię, czy intelektualnej roli konwertytów w kształtowaniu współczesnej tożsamości muzułmańskiej. Jego prace dają możliwość prześledzenia najważniejszych problemów odnowy społeczności islamu.

Konieczne zdaje się zwrócenie raz jeszcze uwagi na kilka zasadniczych elementów, także w kontekście badań nad ideą wschodniego pogramnicza, które mogły kształtować bogatą osobowość Asada. Należy pamiętać, że wywodził się on z Galicji, kulturowego i religijnego tygła, co poniekąd tłumaczy jego otwartość na to, co inne. Pochodził z rabinackiej rodziny, ale wychowywali go rodzice prezentujący gnostyckie poglądy. W Arabach Asad dostrzegł to, czego nie umiał odnaleźć w społeczności europejskich Żydów. Pisał o nich jako o faktycznych spadkobiercach Abrahama, faktycznie związanych z ziemią, z której pochodzili.

W nauce zachodniej Muḥammada Asada przedstawia się przede wszystkim jako mediator między cywilizacjami<sup>1</sup>. Podobnie muzułmańscy autorzy podkreślają jego wyjątkowość na styku dwóch kultur. Dzięki niej z jednej strony mógł ukazać słabości Zachodu z punktu widzenia osoby „z wewnątrz”<sup>2</sup>, z drugiej – stać się aktywnym członkiem społeczności islamu, zabiegającym o jej dobro i rozwój.

---

<sup>1</sup> T. Hoenger, *Muhammad Asad: a Mediator between the Islamic and the Western World*, GRIN Verlag, Norderstedt 2010.

<sup>2</sup> Co – jak zostanie ukazane dalej – mogło wpłynąć na autorytatywny charakter, jaki przypisywano jego poglądom.

Muḥammad Asad nie odrzuca Zachodu samego w sobie. Jest raczej świadom jego braków oraz uchybień w stosunkach z innymi cywilizacjami, zwłaszcza w relacjach ze światem islamu. Już sam tytuł jego pierwszej książki, jeszcze sprzed konwersji, *Unromantisches Morgenland* (Nieromantyczny Orient) jest ciekawym przykładem „odczarowywania” świata nieznanego. Asad podkreślał, że w tamtym okresie, udając się na Wschód, człowiek posiadał pewne fałszywe wyobrażenie tego miejsca, w znacznej mierze oparte na literaturze. Owo zniekształcone spojrzenie na Wschód było później dla niego jednym z ważnych powodów napisania książki *The Road to Mecca*, będącej z jednej strony opisem duchowej wędrówki, z drugiej zaś – źródłem wiedzy o islamie. Ta przełomowa praca stanowiła objaśnienie, czym może być islam dla zachodniego człowieka odnajdującego duchowość. Nie dziwi więc, że odnaleźć tu można ducha filozofii Emmanuela Levinasa głoszącego konieczność odpowiedzialności za Innego, którym w przypadku Asada staje się człowiek zachodni.

Twórczość Muḥammada Asada wpisuje się w prace zarówno zachodnich, jak i muzułmańskich intelektualistów, krytykujących Zachód jako agresora narzucającego swoje rozwiązania cywilizacyjne Wschodowi. Krytyczna postawa Asada względem Wschodu stanowi próbę ukazania bezmyślności w działaniach zmierzających do kopiowania negatywnych tendencji i krytykę postaw prezentowanych przez współczesne autorowi społeczności muzułmańskie w obliczu rozrachunku z ich słabościami. W jego pracach można dostrzec elementy inicjujące popularne dyskursy, czy to w ramach islamu, czy stanowiące krytykę istoty tożsamości Wschodu w konfrontacji z Zachodem. Pisma Asada często przybierały charakter manifestu. Szczególnie widoczne jest to na przykładzie wzbudzającego kontrowersje rozdziału dotyczącego Zachodu w opiniotwórczej pracy *Islam at the Crossroads*. Sam autor w późniejszych wydaniach książki odnosił się do nadmiernie powierzchownego odczytania pewnego jej fragmentu jako totalnej krytyki i negacji Zachodu. Pierwsza lektura wspomnianego tekstu faktycznie wywołuje wrażenie skrajnie antyzachodniego manifestu, jednak wnikliwe zbadanie poglądów prezentowanych w tym fragmencie i późniejszych pracach pozwala wysnuć zdecydowany wniosek, że jest to raczej próba diagnozy symptomów upadku cywilizacyjnego, warunkowanego przez takie czynniki jak materializm. Tak więc Asad nigdy nie występuje przeciwko obiektywnej idei postępu, a jedynie z całą stanowczością krytykuje społeczność muzułmańską za sprowadzenie wiary do bezmyślnego rytuału i kultu bez znaczenia dla funkcjonowania gminy (ummy). Za najważniejsze problemy przyczyniające się do upadku

cywilizacji muzułmańskiej Asad uznaje: materializm, naśladowanie Zachodu w jego konsumpcjonizmie, nadmierne zapatrzenie w historię oraz bezmyślne wyznawanie religii.

Ṭalāl Asad w artykule *Al-lībrāliyya wa al-istiṣrāq wa al-islām* (Liberalizm, orientalizm i islam) zastanawia się, w jakim kontekście można umieścić pracę jego ojca. Czy należy je odczytywać jako radykalne, zmierzające do konfrontacji, czy wpisują się one raczej w nurt odnowy. Podkreśla jednocześnie, że praca *Islam at the Crossroads* została napisana przez ojca w młodym wieku i w pośpiechu, a sama w sobie ukazuje zarazem jego narastające przywiązanie do islamu i niepokój o przyszłość muzułmanów. Ṭalāl Asad podkreśla we wspomnianym artykule, że Abū al-Ḥasan an-Nadwi był pod wpływem *Islam at the Crossroads*, ponieważ książka ta zmieniała dotąd zachowawczą i defensywną postawę islamu, propagując ideę konfrontacji z cywilizacją Zachodu<sup>3</sup>. *Islam at the Crossroads* należy więc, według niego, do książek traktujących o wyższości cywilizacji muzułmańskiej. Faktycznie praca ta jest postrzegana przede wszystkim jako próba konfrontacji z dominacją Zachodu i walki o utrzymanie własnych wartości. Ṭalāl Asad przywołuje w tym kontekście publikację Aḥmada Ṣalāḥa al-Muwaṣalliego, przypisującego Muḥammadowi Asadowi wpływ na niektóre koncepcje fundamentalistów (*uṣūliyyūn*), którego zresztą nazywa ojcem fundamentalizmu, ponieważ – jak podkreśla – tworzył przed Al-Mawdūdīm, Al-Bannā i Quṭbem (*Islam at the Crossroads* wydano w 1934 roku), a oni korzystali z jego twórczości. Sayyid Quṭb prawdopodobnie opierał się na niej, tworząc teorię znaną jako *crusaderism*<sup>4</sup>. Quṭb założył w niej istnienie planu wyeliminowania islamu przez Zachód. Za elementy składowe tego planu uznawał kolejno: „średniowieczne chrześcijaństwo, współczesny imperializm i zachodnią kulturę konsumpcyjną”<sup>5</sup>. Jak podkreśla Umej Bhatia w publikacji *Forgetting Osama bin Munkidh. Remembering Osama bin Laden*, Quṭb był pod wpływem tekstu *In The Shadow of the Crusades* (obszernie cytował go w pracy *Social Justice of Islam*). Szczególne wrażenie miało na nim wywrzeć stwierdzenie, że wyprawy krzyżowe stanowiły przede wszystkim „intelektualne zło”. Europa, według Asada, była w okre-

<sup>3</sup> Wywiad z T. Asadem na temat jego ojca jest dostępny na stronie: <http://www.noonbooks.com/reader/epub/index/bookId/30641/hash/2a5eb9eaebbb579d4c1105cb3351f2b18a896dde22e4459709e6c7615b18b41/page/14/> (10.12.2013).

<sup>4</sup> Zob. I. Abu Rabi', *Intellectual Origins of Islamic Resurgence in the Modern Arab World*, New York Press, Albany 1996, s. 139.

<sup>5</sup> M. Kramer, *Fundamentalist Islam at Large. The Drive for Power*, „The Middle East Quarterly”, June 1996, <http://www.meforum.org/304/fundamentalist-islam-at-large-the-drive-for-power> (12.11.2011).

się dziecięcym, a doświadczenie wojen ją uformowało. Quṭb, opierając się na jego poglądach, stwierdza, że wojny krzyżowe to przejaw intelektualnej wrogości<sup>6</sup>. Yvonne Haddad także podkreśla inspiracje Sayyida Quṭba czerpane z prac Muḥammada Asada i Al-Mawdūdiego, dostępnych w Egipcie od początku lat pięćdziesiątych, zaznaczając, że stanowiły one punkt wyjścia dla jego przemyśleń, niejednokrotnie o bardziej radykalnym charakterze<sup>7</sup>. W tym kontekście należy więc zwrócić uwagę na rzadko wzmiankowany fakt, że w późniejszych wydaniach tejże książki Asad, świadom już z perspektywy czasu jej wpływu, bolał nad faktem częstokroć błędnego interpretowania wspomnianego rozdziału, co miało poważne i negatywne konsekwencje w kształtowaniu relacji z Zachodem.

Buṣṭāmī Muḥammad Sa'īd nazywa prace Muḥammada Asada przykładem myśli modernistycznej, a jego samego „europejską kopią Sayyida Aḥmada Ḥāna”<sup>8</sup>. Podobnie jak inni moderniści Asad dostrzega konieczność istnienia progresu zgodnego z wymogami wieku zmian cywilizacyjnych, jednak w przeciwieństwie do wielu myślicieli okresu arabskiego odrodzenia ostrzega przed tworzeniem nowej rzeczywistości muzułmańskiej tylko na podstawie zachodnich zasad, skupiając się na bogactwie tradycji islamu. W tym miejscu można ponownie nawiązać do myśli Mālika Bin Nabīego, zwracającego szczególną uwagę na to, że okres odrodzenia arabskiego przypominał proces kupowania: „Poszli do zachodnich sklepów, zamiast do zachodnich szkół”, krytykując w ten dosadny sposób bezmyślność kopiowania rozwiązań, nabywania gotowego produktu, zamiast chęci samodzielnego rozwijania idei stojących u podstaw rozwoju cywilizacyjnego.

Późniejsze publikacje Asada były głównie skoncentrowane na potrzebach odnowy społecznej i intelektualnej, a jego postawa stała się mniej konfrontacyjna wobec cywilizacji zachodniej. Najlepszym dowodem tej ewolucji jest egzegeza Koranu. Nie ma zgodności wśród badaczy co do przypisania myśli Muḥammada Asada<sup>9</sup> do konkretnego prądu odnowy muzułmańskiej. Zamyśłem tej pracy również nie było jednoznaczne stwierdzenie tejże przynależności, ale raczej ukazanie jej inspirującego charakteru. Należy mieć także na uwadze, że poszczególne trendy w islamie mają niezwykle zróżnicowany

<sup>6</sup> U. Bhatia, *Forgetting Osama bin Munkidh. Remembering Osama bin Laden. The Crusades in Modern Muslim Memory*, RSIS Monograph, nr 12, s. 22, <http://www.isn.ethz.ch/Digital-Library/Publications/Detail/?lng=en&id=145771> (10.12.2013).

<sup>7</sup> Y. Haddad, *Sayyid Qutb. Ideologue of Islamic Revival* [w:] *Voices of Resurgent Islam*, ed. J. Esposito, Oxford University Press, New York 1983, s. 70.

<sup>8</sup> B. M. Sa'īd, *Mafhūm taǧdid ad-dīn*, al-Kuwayt 1984, s. 153.

<sup>9</sup> Muḥammad Asad bywa nazywany modernistą, fundamentalistą, neotradycjonalistą.

charakter. Najlepszym przykładem jest zresztą osoba Muḥammada ‘Abduha, który był nauczycielem i mentorem takich postaci, jak np. Muḥammad Riḏā, należących do przedstawicieli salafizmu, podczas gdy inni jego uczniowie, tacy jak ‘Alī ‘Abd ar-Rāziq, głosili poglądy sekularne. Asad w swoim programie znajduje się na styku różnych tendencji, przykładowo z jednej strony prezentując modernistyczną apoteozę rozumu w interpretacji źródeł islamu, z drugiej zaś nawołując do utworzenia muzułmańskiego państwa na zasadach zgodnych z szariatem.

W kontekście badań nad myślą Asada można podkreślić prezentowaną przez niego postawę muzułmańskiego środka, w myśl której cytował ajat 143 sury II: „W ten sposób My uczyniliśmy was narodem znajdującym się pośrodku, abyście byli świadkami dla ludzi”.

## MUHAMMAD ASAD JAKO AUTOR MUZUŁMAŃSKIEGO ŚRODKA

Muḥammad Asad wpisuje się w kontekst badań nad ideą odnowy muzułmańskiej, nie tylko obszernie dyskutując o problemach współczesnej społeczności islamu, ale także przedstawiając w swoich pracach propozycje mające przywrócić ummie jej cywilizacyjną wielkość. Dla muzułmańskiego czytelnika mogą one stanowić interesujący przykład analizy problemów współczesnego świata islamu z perspektywy konwertyty, dla niemuzułmiana jego prace to znakomita systematyzacja idei tej religii i zachodzących w niej przemian.

Jednym z zasadniczych tematów prac Asada jest diagnoza stanu społeczeństw muzułmańskich i próba zdefiniowania remedium koniecznego do przywrócenia świetności cywilizacyjnej islamu. Asad podkreśla konieczność świadomości celu odnowy, jakim dla niego samego bezsprzecznie pozostaje społeczność wiernych, nie zaś wyznawana przez nich religia, która w swojej istocie jest uniwersalna i niezmienna.

Diagnoza stanu ummy wiąże się, jego zdaniem, z zatraceniem znaczenia zasad islamu, które przez wieki nie miały przełożenia na codzienne i praktyczne wyznawanie religii. Muzułmanie zaczęli traktować islam jako zestaw przepisów i rytuałów, jednak bez należytego przemyślenia ich znaczenia w życiu każdego wyznawcy indywidualnie. Religia pojmowana w taki sposób była coraz bardziej spychana w sferę prywatną. Muḥammad Asad w poszczególnych pracach zarysowuje jasny program odnowy, opierający się na kilku założeniach. Podkreśla zwłaszcza konieczność powrotu do źródeł islamu, czyli Koranu i sunny.

Idea rozumu jest dla Asada kluczowa w kontekście pojmowania i interpretowania tekstu Koranu. Najlepszym świadectwem takiego poglądu jest dedykowanie przekładu Świętej Księgi przez Asada „ludziom, którzy myślą”. Lektura powinna mieć charakter indywidualny, pogłębiający świadomość wyznawanej wiary u jednostki, a tekst tłumaczenia Asada i jego komentarz, będący ciekawym studium alegorii, czy negowanie idei abrogacji wersetów koranicznych są przykładami realizacji tego poglądu przez samego autora. Jego przekład bywa jednak krytykowany za pewną swobodę interpretacyjną, opieranie się na często przeciwstawnych komentarzach, co jednakowoż ukazuje zamysł i metodę przyjętą przez Asada, a polegającą na samodzielności i odpowiedzialności w lekturze Koranu, mającej kształtować dojrzałą postawę wyznawcy.

Szariat postrzega on jako rdzeń islamu „dotykający każdego aspektu ludzkiej egzystencji, będąc życiowym oddechem religii”<sup>10</sup>. Uważa, że powinien on być możliwy do zrozumienia przez każdego wierzącego posługującego się rozumem. Podstawą prawa dla Asada są wspomniane wcześniej Koran i sunna, interpretowane w kontekście historyczno-kulturowym. *Fiqh* – zbiór przepisów o ludzkiej proveniencji – stał się rzeczywistym problemem współczesnego systemu prawnego, przesłaniając ideał islamu zbiorem zaleceń prawnych, subiektywnymi opiniami i komentarzami, które stanowią osobną literaturę przedmiotu, co prowadzi do niedostępności prawa dla przeciętnego muzułmanina. Asad kieruje krytykę pod adresem teologów i prawników muzułmańskich. Obwinia ich o sprzyjanie stagnacji duchowej przez ograniczanie możliwości niezależnego rozumowania i nadawania tekstom oraz komentarzom muzułmańskiej jurysprudencji uświęconego charakteru.

W *ig̃tihādzie*, który rozumie jako zdolność daną ludziom od Boga, Asad dostrzega możliwość reinwencji jurysprudencji zgodnie z duchem czasów i potrzeb wspólnoty. Jest to więc czynnik wyswobodzenia się z narastającego od wieków spetryfikowanego kanonu ludzkich przepisów, ściśle powiązanych z wykładniami konkretnych szkół prawnych i dopuszczających jedynie ograniczone środki interpretacyjne. Podobnie jak Muḥammad ‘Abduh, Asad dopuszcza możliwość korzystania z wykładni różnych szkół prawnych – *talfīqu*<sup>11</sup>. Podważa funkcjonującą powszechnie teorię o zamknięciu *bram ig̃tihādu*, twierdząc, że została bezmyślnie wpojona do świadomo-

<sup>10</sup> M. Asad, *This Law of Ours and Other Essays*, Islamic Book Trust, Kuala Lumpur 1987, s. 20.

<sup>11</sup> H. Nasīra w odniesieniu do poglądów ‘Abduha w tym zakresie używa ciekawego terminu *al-lāmaḏhabyya*.



ści muzułmańskiej społeczności. Podkreśla jednak, że konieczna wydaje się świadomość, iż prawa wytworzone na drodze *iğtihādu* mają charakter czasowy, odpowiadający warunkom i potrzebom danego okresu<sup>12</sup>.

Istotnym elementem realizacji programu islamu jest dla Asada utworzenie państwa muzułmańskiego, w którym wszyscy obywatele mieliby zagwarantowaną równość dzięki szariatowi.

Myśl Asada to także obszerna krytyka muzułmanów i popełnianych przez nich schematycznych błędów. Nawiązanie do myśli nieznanego w Polsce Mālika Bin Nabiego doskonale eksponuje perspektywę myśli Asada. Bin Nabī w pracy *Šurūṭ an-naḥḍa* (Warunki odrodzenia) przedstawia schemat zmian cywilizacyjnych zależnych od panującej w danym stadium dominanty, schyłku cywilizacyjnego, dopatrując się w nadmiernym akcentowaniu cywilizacji rzeczy (przejawiającej się przede wszystkim we wszechogarniającym ludzką rzeczywistość materializmie) przesłaniającą twórczą sferę idei. Taka cywilizacja sprowadza rzeczywistość do ludzkich popędów, instynktów, wpływając na uwstecznienie panujących zwyczajów, norm i prowadząc do upadku duchowego, a w rezultacie do schyłku cywilizacyjnego.

Przeгляд myśli Asada w kontekście twórczości Bin Nabiego nie jest wyborem przypadkowym, pozwala bowiem dostrzec kilka interesujących kwestii. Poglądy obu, co ciekawe, stanowią w ostatnich latach temat wielu analiz w świecie muzułmańskim. Obaj pisali nie tylko w podobnym okresie, ale także w czasie kulminacyjnych dla świata islamu wydarzeń: schyłku kolonializmu i rozliczeń tego okresu, nadejścia epoki postkolonialnej i powolnego rozrachunku z odzyskaną wolnością, oceny wygranych i zaprzepaszczonych szans, jakie ze sobą przyniosła. Choć Asad wywodził się z innej tradycji, celnie ujmuje wyzwania stojące przed ummą w obliczu przemian, a w późniejszym czasie dokonuje trafnej analizy błędów muzułmanów, wpisując się w intelektualną historię islamu i jego odnowy, mimo że – jak podkreśla Muḥammad ‘Adas – powstały w 1934 roku *Islam at the Crossroads* nie przestaje zaskakiwać czytelnika swoimi analizami w kontekście powodów zacofania i konieczności odzyskania pewności i godności wobec nowych wyzwań<sup>13</sup>. W ostatnich

<sup>12</sup> M. Asad, *The Principles of State and Government in Islam*, Islamic Book Trust, Kuala Lumpur 1999, s. 14.

<sup>13</sup> M. ‘Adas, *Muḥammad Asad. Sīrat ‘aql yabḥaṭ ‘an al-īmān*, al-Qāhira 2009. Zob. też: M. ‘Adas, *Madḥal ilā al-fikr al-islāmī Muḥammad Asad*, <http://www.wata.cc/forums/showthread.php?> (20.05.2013).

20 latach jednym z najczęściej podejmowanych tematów była rewaluacja projektów odnowy. W owych pracach często powracało zagadnienie kryzysu współczesnej myśli arabskiej z perspektywy oceny zastosowania zasad będących podstawą owych projektów. Poglądy Asada można porównać w tym kontekście do nurtu islamistycznego środka, a jego prace i zawarte w nich propozycje są ciekawym przykładem analizy problemów dotyczących ummę do dziś.

Interesującym przykładem wydaje się program „nowych islamistów”. Aḥmad Kamāl Abū Mağd, jeden z ojców ruchu, podobnie jak Asad przed wieloma laty zwraca uwagę na konieczność uświadomienia sobie roli islamu w życiu społecznym, kreśląc dalej realny program przyświecający temu ruchowi. Zgodnie z ich założeniami islam stanowi podstawę programu i oparty jest zarówno na rozumieniu tradycyjnym, jak i współczesnym<sup>14</sup>. Owo tradycyjne rozumienie zasadza się na podstawowych źródłach islamu, jakimi są teksty Koranu oraz sunny. Nowoczesne pojmowanie skupia się jednak na świadomości zmieniających się potrzeb kolejnych pokoleń. Połączenie obu tych sfer Abū Mağd postrzega jako „nowoczesną realizację owych tradycyjnych źródeł”<sup>15</sup>.

Podobnie jak kiedyś Asad także Abū Mağd zwraca uwagę na to, że islam jest boskim darem dla ludzkości, jednak musi zostać uwolniony od tego, co ludzkie, od niewoli schematów w kontekście chociażby ekonomii czy polityki, które jako stworzone przez człowieka mają wymiar czasowy, a trwanie w ramach reguł stworzonych przez człowieka prowadzi do niebezpieczeństw takich jak *taqlīd*, owo naśladownictwo zabijające ducha myślenia i kreatywności<sup>16</sup>.

U schyłku życia Muḥammad Asad na powrót zamieszkał w Europie, w miejscowości Mijas w Hiszpanii. Znamienny wydaje się także fakt, że swój dom nazwał Dār al-Andalus, do okresu muzułmańskiej Andaluzji, będącej do dziś synonimem koegzystencji różnych kultur i stanowiącej niezaprzeczalny okres rozkwitu cywilizacji islamskiej. Do końca coraz dobitniej głosił pogląd, że stan muzułmańskiej społeczności od początku XX wieku niewiele się zmienił. Z całą stanowczością podkreślał, że słabością cywilizacji islamu są jego wyznawcy nadal tkwiący w swoich przyzwyczajeniach i błędach, niepozwalający ummie na powrót rozkwitnąć.

---

<sup>14</sup> A.K. Al-Mağd, *Ru'ya islāmīya mu'āšira*, al-Qāhira 1992, s. 43.

<sup>15</sup> *Ibidem*.

<sup>16</sup> *Ibidem*, s. 43–44.

Społeczeństwo powinno być tworzone na fundamentach islamu. Podobnie jak u Asada jedną z zasad tworzenia zdrowego społeczeństwa są gwarancje sprawiedliwości, których podstawą będzie rozwój ludzki oparty na społecznej inicjatywie, a nie na wykorzystaniu władzy. Zasadniczymi czynnikami reformy powinny być natomiast kultura oraz edukacja. Celem jest jedność wszystkich obywateli, ta zaś winna być oparta na wolności.

Muhammad Asad to bez wątpienia ciekawy głos we współczesnej myśli odnowy muzułmańskiej, nie tylko jako konwertyta realnie uczestniczący w tworzeniu wizerunku i jakości dzisiejszej ummy, ale także jako osoba, która wywodząc się z innej tradycji, stała się częścią innej kultury.





## BIBLIOGRAFIA

### PRACE MUḤAMMADA ASADA

- Asad Muhammad, *Aims and Objects of Islamic Department of Reconstruction*, <https://docs.google.com/file/d/0B0TILCtJS1CcT3VBMG8tUXRDMVE/edit?pli=1> (1.01.2012).
- Asad Muḥammad, *Al-islām ‘alā muftaraq aṭ-ṭuruq*, Dār al-‘ilm lil-malāyyīn, 1987.
- Asad Muhammad, *Islam at the Crossroads*, Dar al-Andalus, Gibraltar 1982.
- Asad Muhammad (L. Weiss), *Jerusalem in 1923. The Impressions of a Young European [w:] My Jerusalem. Essays, Reminiscences, Poems*, eds. S.Kh. Jayyusi, Z.I. Ansari, Interlink Books, 2005, przedruk w: „Islamic Studies” 2001, t. 40, nr 3–4.
- Asad Muḥammad, *Manḥāj al-islām fi al-ḥukm*, Dār al-‘ilm lil-malāyyīn, 1983.
- Asad Muhammad, *The Message of The Qur’an*, <http://muhammad-asad.com/Message-of-Quran.pdf>.
- Asad Muhammad, *The Principles of State and Government in Islam*, Islamic Book Trust, Kuala Lumpur 1999.
- Asad Muhammad, *The Road to Mecca*, Fons Vitae, Louisville 2005.
- Asad Muhammad, *This Law of Ours and Other Essays*, Islamic Book Trust, Kuala Lumpur 1987.
- Weiss Leopold, *Unromantisches Morgenland-aus dem Tagebuch einer Reise*, Societats Verlag, Frankfurt am Main 1924.

### OPRACOWANIA DOTYCZĄCE ŻYCIA I MYŚLI MUḤAMMADA ASADA W JĘZYKU ARABSKIM

- ‘Adas Muḥammad, *Madḥal ilā al-fikr al-islāmī Muḥammad Asad*, <http://www.wata.cc/forums/showthread.php?> (20.05.2013).
- ‘Adas Muḥammad, *Muḥammad Asad. Sīrat ‘aql yabḥaṭ ‘an al-īmān*, al-Qāhira 2009.
- Al-Ġadīr Ḥaydar, *Mustaqbal al-yahūd fi falisṭīn kamā yarāhu Muḥammad Asad*, <http://www.majles.alukah.net/Web/algheder/0/43555/> (20.02.2013).
- Al-Ḥaṭīb ‘Abd, *Dirāsa naqdiyya li tarġamat muhammad asad li ma‘ānī al-qur’an al-karīm ilā l-inġlīziyya ma’ ta’rif bi ġawānib min ḥayātīhi [w:] Maġallat kulīyyat aš-šarī’a, aš-Šāriqa*, 2006/2007, <http://learnquran.gov.ae/media/pdf/darasa.pdf> (14.05.2012).

al-Faḍīl M. 'Abd, *Aṭ-ṭarīq ilā Makka. Musalsal tāriḥi sa'ūdī*, <http://www.alarabiya.net/articles/2013/02/05/264531.html> (20.02.2013).

Aš-Šabīlī 'Abd Ar-Raḥmān, *Muḥammad Asad hibat al-islām li ūrūbā*, al-Madīna 2011.

'Awād Ibrāhīm, *Fikr Muḥammad Asad kamā lā ya'rifuhu al-kaṭīrūn*, al-Qāhira 2005.

Šafīq Munīr, *Min 'ālam al-ġarb ilā aḥwat al-muslimīn wa min an-naẓra al-'ulmāniyya ilā al-islām*, „Taḳāfatuna” 2010, t. 5, nr 20, <https://www.google.pl/#q=%D8%B4%D9%81%D9%8A%D9%82+%D8%A3%D8%B3%D8%AF+%D9%85%D8%AD%D9%85%D8%AF> (2.02.2013).

#### OPRACOWANIA DOTYCZĄCE ŻYCIA I MYŚLI MUḤAMMADA ASADA W JĘZYKACH EUROPEJSKICH

Aḥmad Tarray, *Muhammad Asad. The Story of a Story*, <http://www.criterion-quarterly.com/muhammad-asad-the-story-of-a-story-of-a-story/> (2.02.2013).

Asad Talal, *Muhammad Asad between Religion and Politics*, <http://www.islaminteractive.info/content/muhammad-asad-between-religion-and-politics> (5.05.2013).

Chaghatai Ikram, *Muhammad Asad - The First Citizen of Pakistan*, <http://www.allamaiqbal.com/publications/journals/review/aproct09/9.htm> (20.02.2013).

Hofmann Murad, *Muhammad Asad. Europe's Gift to Islam*, „Islamic Studies” 2000, t. 39, nr 2.

Kramer Martin, *The Road to Mecca. Muhammad Asad (born Leopold Weiss) [w:] Jewish Discovery of Islam*, eds. M. Kramer, Moshe Dayan Center, 1999, [http://sandbox.blog-city.com/the\\_road\\_from\\_mecca\\_muhammad\\_asad\\_born\\_leopold](http://sandbox.blog-city.com/the_road_from_mecca_muhammad_asad_born_leopold) (4.02.2009).

Nawwāb Ismā'īl, *A Matter of Love. Muhammad Asad and Islam*, „Islamic Studies” 2000, t. 39, nr 2.

Rak Karolina, *Alegoryczny wymiar Koranu w przekładzie Muhammada Asada i przykład krytycznej recepcji The Message of Quran w oparciu o tekst dr. Ibrahima Awada [w:] Źródła Humanistyki Europejskiej*, t. 4, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2011.

Rak Karolina, *Droga do Mekki. Wschód widziany oczami Muhammada Asada*, „Studia Blisko-wschodnie” 2010, nr 1 (4).

Schlosser Dominik, *Muhammad Asad und die Zeitschrift Arafat*, <http://orient.ruf.uni-freiburg.de/dotpub/schlosser.pdf> (10.05.2012).

Simon Karl G., *Muhammad Asad and The Road to Mecca*, „Islamic Studies” 1998, t. 37, nr 4.

Windhager Gunther, *Leopold Weiss alias Muhammad Asad. Von Galizien nach Arabien*, Böhlau Verlag, Wien 2008.

#### OPRACOWANIA W JĘZYKU ARABSKIM

Al-Anṣārī Muḥammad Ġābir, *Taḥawwulāt al-fikr wa as-siyāsa fi aš-šarq al-'arabī 1930-1970*, al-Kuwayt 1980.

Al-Biṣrī Ṭāriq, *Al-malāmiḥ al-'amma li al-fikr as-siyāsī al-islāmī fi at-tāriḥ al-mu'āšir*, al-Qāhira 1992.

Al-Ġarbāwī Māġid, *Iškāliyyāt at-taġdīd*, Dār al-hādī, Bayrūt 2001.

- Al-Mağd Aḥmad Kamāl, *Ru'ya islāmīya mu'āšira*, al-Qāhira 1992.
- Bin Nabī Mālik, *Milād al-muğtama'*, Dār al-fikr, Dimašq 1986.
- Bin Nabī Mālik, *Muškilat at-ṭaqāfa*, Dār al-fikr, Dimašq 2000.
- Bin Nabī Mālik, *Šurūṭ an-nahḍa*, Dār al-fikr, Dimašq 1986.
- Bin Nabī Mālik, *Ta'ammulāt*, Dār al-fikr, Dimašq 2002.
- Bin Nabī Mālik, *Wuğhat al-ālam al-islāmī*, Dār al-fikr, Dimašq 2002.
- Ḥasānayn Muḥammad, *Tag̃dīd ad-dīn, mafhūmuḥu, ḍawābiṭuḥu wa aṭāruḥu*, Makka 2007.
- 'Imāra Muḥammad, *Azmat al-fikr al-islāmī*, al-Qāhira 1990.
- 'Imāra Muḥammad, *Fī fiqh al-muštalaḥāt at-tag̃dīd, at-turūṭ, al-ušūliyya, at-tārīḥiyya*, <http://www.elazhar.com/first/21/m1/1.pdf> (1.12.2012).
- 'Imāra Muḥammad, *Hal al-islām huwa al-ḥall?*, Dār aš-šurūq, al-Qāhira 1995.
- 'Imāra Muḥammad, *Mustaqbaluna bayna at-tag̃dīd al-islāmī wa al-ḥadāṭa al-ğarbiyya*, al-Qāhira 2003.
- Moṭahhari Morteza, *At-Tag̃dīd wa al-iğtihād fi al-islām*, Al-Ballāğ, Iran 1998.
- Nasīra Hānī, *Azmat an-nahḍa al-'arabiyya wa ḥarb al-afkār*, al-Qāhira 2009.
- Sa'id Bustāmī, *Mafhūm tag̃dīd ad-dīn*, al-Kuwayt 1984.
- Šaḥrūr Muḥammad, *Al-Kitāb wa al-Qur'an.: qirā'a mu'āšira*, Dimašq 1990.
- Ṭālibī Muḥammad, *'Iyāl Allah. Afkār ġadīda fi 'ilāqat al-muslim bi nafsīhi wa al-āḥarīn*, Dār as-Sirās, Tūnis 1992.

#### OPRACOWANIA W JĘZYKACH EUROPEJSKICH

- Abu-Rabī' Ibrahim, *Contemporary Arab Thought. Studies in Post-1967 Arab Intellectual History*, Pluto Press, London 2004.
- Abu-Rabī' Ibrahim, *Intellectual Origins of Islamic Resurgence in the Modern Arab World*, New York Press, Albany 1996.
- Abu Zayd Nasr H., *Reformation of Islamic Thought*, Amsterdam University Press, Amsterdam 2006.
- Al-Ghazali Abu Hamid, *Sprawiedliwa waga. Ratunek przed zablądzeniem*, tłum. K. Pachniak, Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2008.
- 'Ali Yusuf, *The Meaning of the Glorious Quran*, [http://islamicbulletin.org/free\\_downloads/quran/quran\\_yusuf\\_ali2.pdf](http://islamicbulletin.org/free_downloads/quran/quran_yusuf_ali2.pdf).
- Asad Talal, *Formations of the Secular. Christianity, Islam, Modernity*, Stanford University Press, Stanford, CA 2003.
- Aslan Reza, *No god but God. The Origins, Evolution, and Future of Islam*, Random House, New York 2006.
- Bakalarz Agnieszka, *Polaków odkrywanie Arabii Saudyjskiej*, Księgarnia Akademicka, Kraków 2005.
- Baker William, *Islam without Fear. Egypt and the New Islamists*, Harvard University Press, Cambridge, MA 2006.
- Baljon J.M.S., *Modern Muslim Koran Intepretation (1880-1960)*, E.J. Brill, Leiden 1961.



- Bhatia Umej, *Forgetting Osama bin Munkidh. Remembering Osama bin Laden. The Crusades in Modern Muslim Memory*, RSIS Monograph, nr 12, <http://www.isn.ethz.ch/Digital-Library/Publications/Detail/?lng=en&id=145771> (10.12.2013).
- Biblia to jest Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu*, Towarzystwo Biblijne w Polsce, Warszawa 1994.
- Binder Leonard, *Religion and Politics in Pakistan*, University of California Press, Berkeley–Los Angeles 1961.
- Contemporary Islam. Dynamic, not Static*, eds. Abdul Aziz Said, Mohammed Abu-Nimer, Meena Sharify-Funk, Routledge, London 2006.
- Danecki Janusz, *Podstawowe wiadomości o islamie*, t. 1, 2, Dialog, Warszawa 2002.
- Davie Grace, *Socjologia religii*, tłum. R. Babińska, Nomos, Kraków 2010.
- Dien Mawil I., *Islamic Law. From Historical Foundations to Contemporary Practice*, Edinburgh University Press, Edinburgh 2004.
- Dollah Mohammad A., *The Social Psychology of Religious Conversion*, University of Glasgow 1979.
- Dziekan Marek, *Złote stolice Arabów. Szkice o współczesnej myśli arabskiej*, Czytelnik, Warszawa 2011.
- Eisenstadt Shmuel, *Utopia i nowoczesność, Porównawcza analiza cywilizacji*, tłum. A. Ostolski, Oficyna Naukowa, Warszawa 2009.
- Gandhi Leela, *Teoria postkolonialna*, tłum. J. Serwański, Wydawnictwo Poznańskie, Poznań 2008.
- Gotein S., *Jews and Arabs. Their Contacts through Ages*, Random House, New York 1989.
- Górac-Sosnowska Katarzyna, *Świat arabski wobec globalizacji. Uwarunkowania gospodarcze, kulturowe i społeczne*, Difin, Warszawa 2007.
- Green Arnold H., *The Tunisian Ulama 1873–1915. Social Structure and Response to Ideological Currents*, Brill, Leiden 1978.
- Haddad Yvonne, *Sayyid Qutb. Ideologue of Islamic Revival [w:] Voices of Resurgent Islam*, ed. J. Esposito, Oxford University Press, New York 1983.
- Hervieu-Léger Daniele, *Religia jako pamięć*, tłum. M. Bielawska, Nomos, Kraków 2007.
- Hoenger Tobias, *Muhammad Asad: a Mediator between the Islamic and the Western World*, GRIN Verlag, Norderstedt 2010.
- Hourani Albert, *Arabic Thought in the Liberal Age 1798–1939*, Cambridge University Press, Cambridge 2011.
- Jansen Johannes, *Podwójna natura fundamentalizmu islamskiego*, tłum. A. Łojek-Magdziarz, Libron, Kraków 2005.
- Jansen Johannes, *The Interpretation of the Koran in Modern Egypt*, Brill, Leiden 1974.
- Kepel Gilles, *Święta wojna. Ekspansja i upadek fundamentalizmu muzułmańskiego*, tłum. K. Pachniak, Dialog, Warszawa 2003.
- Köse Ali, *Conversion to Islam. A Study of Native British Converts*, Routledge, London 2010.
- Kurzman Charles, Browsers Michelle, *Comparing Reformations [w:] An Islamic Reformation*, eds. M. Browsers, Ch. Kurzman, Lexington Books, Lanham, MD 2004.

- Küing Hans, *Der Islam. Geschichte, Gegenwart, Zukunft*, Piper, München 2010.
- Lahoud Nelly, *Political Thought in Islam. A Study in Intellectual Boundaries*, RoutledgeCurzon, New York 2005.
- Lilla Mark, *Bezsilny Bóg. Religia, polityka i nowoczesny Zachód*, tłum. J. Mikos, W.A.B., Warszawa 2009.
- Machut-Mendecka Ewa, *Archetypy islamu*, Eneteia, Warszawa 2003.
- Mariański Janusz, *Religia w społeczeństwie ponowoczesnym*, Oficyna Naukowa, Warszawa 2010.
- Moaddel Mansour, *Islamic Modernism, Nationalism, and Fundamentalism*, University of Chicago Press, Chicago 2005.
- Modernist Islam 1840-1940. A Sourcebook*, ed. Ch. Kurzman, Oxford University Press, Oxford-New York 2002.
- Mrozek-Dumanowska Anna, *Islam i jego odnowa na przykładzie krajów arabskich, Turcji i Iranu*, Askon, Warszawa 2010.
- Nasr Seyyed H., *Islam in the Modern World*, HarperOne, New York 2010.
- Ortega y Gasset Jose, *Bunt mas*, tłum. P. Niklewicz, Muza, Warszawa 2008.
- Peters Rudolph, *From Jurists' Law to Statute Law or What Happens When the Shari'a is Codified [w:] Shaping the Current Islamic Reformation*, ed. B.A. Roberson, Frank Cass, London-Portland, OR 2003.
- Pickthall Muhammad, *The Glorious Qur'an*, Enes Matbaasi, İstanbul 1999.
- Poston Larry, *Islamic Da'wah in the West. Muslim Missionary Activity and the Dynamics of Conversion to Islam*, Oxford University Press, New York 1992.
- Rahman Fazlur, *Islam and Modernity, Transformation of an Intellectual Tradition*, University of Chicago Press, Chicago 1982.
- Rambo Louis, *Understanding Religious Conversion*, Yale University Press, New Haven 1993.
- Razaq Salah, *Neomuslim Intellectuals in the West and their Contributions to Islamic Thought and the Formation of Western Islam*, praca doktorska, Universiteit Leiden, 2005.
- Said Edward, *Covering Islam*, Vintage, London 1997.
- Said Edward, *Orientalizm*, tłum. M. Wyrwas-Wiśniewska, Zysk i S-ka, Poznań 2005.
- Sardar Ziauddin, Davies Merryl Wyn, *Islam*, Polski Instytut Wydawniczy, Warszawa 2005.
- Serageldin Ismail, *Science. The Culture of Living Change*, Bibliotheca Alexandrina, Alexandria 2006.
- Sivan Emmanuel, *Radykalny islam*, tłum. A. Kosior, Libron, Kraków 2005.
- Szybilska Izabela, *Nasr Hamid Abu Zayd. Między herezją a hermeneutyką [w:] Literatura arabska. Dociekania i prezentacje, t. 3: Dylematy arabskich intelektualistów. Bagdad i literatura*, red. Marek M. Dziekan, Wydawnictwo Akademickie „Dialog”, Warszawa 2004.
- The Blackwell Companion to Contemporary Islamic Thought*, ed. Ibrahim M. Abu-Rabi', Blackwell Publishing Ltd, Malden, MA 2006.
- The Contemporary Islamic Revival. A Critical Survey and Bibliography*, eds. Y.Y. Haddad, J.O. Voll, J.L. Esposito, Greenwood Press, New York 1991.

- The Qur'an, Morality and Critical Reason. The Essential Muhammad Shahrur*, ed. A. Christmann, Brill, Leiden–Boston 2009.
- Thyen Johann-Dietrich, *Biblia i Koran. Synopsa wspólnych tradycji*, tłum. komentarza M.M. Dziekan, Verbinum, Warszawa 2002.
- Tibi Bassam, *Fundamentalizm religijny*, tłum. J. Danecki, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1997.
- Wasserstrom Steven, *Muzułmański kontekst społeczny i kulturowy [w:] Historia filozofii żydowskiej*, eds. D.H. Frank, O. Leaman, tłum. P. Sajdek, WAM, Kraków 2009.
- Zaborowska Magdalena, *Odczytywanie świata. Idea rozumu we współczesnej myśli perskiej*, Elipsa, Warszawa 2011.
- Zdanowski Jerzy, *Współczesna muzułmańska myśl społeczno-polityczna. Nurt Braci Muzułmanów*, Askon, Warszawa 2009.

## ARTYKUŁY

- Al-Ahmar Fulla, *Sayyid Qutb nad Malik Bennabi's Thought. Comparison and Contrast*, <http://www.scribd.com/doc/26965917/Sayyid-Qutb-and-Malik-Bennabi%E2%80%99s-Thought-Comparison-and-Contrast-Fulla-al-Ahmar> (22.06.2010).
- An-Naim Abdullahi Ahmed, *Mahmud Muhammad Taha and the Crisis in Islamic Law Reform. Implications for Interreligious Relations*, „Journal of Ecumenical Studies” 1988, t. 25, nr 1, <http://www.law.emory.edu/aannaim/pdfiles/dwnld16.pdf> (10.10.2011).
- Ashour Omar, *Democratic Islam. Assessing the Bases of Democracy in Islamic Political Thought*, <https://www.mcgill.ca/files/mes/MJMES9Ashour.pdf> (20.02.2011).
- Bañkowska Aleksandra, *Skryptyalizm muzułmański*, „Hemisheres. Studies on Cultures and Societies” 2007, nr 22.
- Bariun Fawzia, *Malik Bennabi and the Intellectual Problems of the Muslim Ummah*, „The American Journal of Islamic Social Sciences” 1992, t. 9, nr 3, [http://i-epistemology.net/attachments/355\\_V9N3%20FALL%2092%20-%20Bariun%20-%20Malik%20Bennabi%20and%20the%20Intellectual%20Problems%20of%20the%20Muslim%20Ummah.pdf](http://i-epistemology.net/attachments/355_V9N3%20FALL%2092%20-%20Bariun%20-%20Malik%20Bennabi%20and%20the%20Intellectual%20Problems%20of%20the%20Muslim%20Ummah.pdf) (20.06.2012).
- Bennabi Malek, *Islam in History and Society*, tłum. A. Rashid, „Islamic Studies” 1980, t. 19, nr 1.
- Boussalah Zahra, *Malek Bennabi. An Analytical Study of His Theory of Civilization*, <http://www.amss.net/pdfs/34/finalpapers/ZahraBoussalah.pdf> (22.06.2010).
- Eickelman Dale F., *The Coming Transformation in the Muslim World*, „Current History” 2000, t. 99, nr 633.
- El-Affendi Abdelwahhab, *The People on the Edge. Religious Reform and the Burden of the Western Muslim Intellectual*, „Harvard Middle Eastern and Islamic Review” 2009, nr 8, [http://cmes.hmhc.harvard.edu/files/u1/HMEIR08\\_pp019-050\\_2.pdf](http://cmes.hmhc.harvard.edu/files/u1/HMEIR08_pp019-050_2.pdf) (30.12.2011).
- El-Affendi Abdelwahhab, *What is Liberal Islam? The Elusive Reformation*, „Journal of Democracy” 2003, t. 14, nr 2.

- El-Mesawi Muhammad, *Muslim Reformist Action in Nineteenth-century Tunisia*, „The American Journal of Islamic Social Sciences” 2008, t. 25, nr 2, [http://i-epistemology.net/attachments/927\\_ajiss-25-2-stripped%20-%20El-Mesawi%20-%20Muslim%20Reformist%20Action%20in%20Nineteenth%20Century%20Tunisia.pdf](http://i-epistemology.net/attachments/927_ajiss-25-2-stripped%20-%20El-Mesawi%20-%20Muslim%20Reformist%20Action%20in%20Nineteenth%20Century%20Tunisia.pdf) (1.02.2013).
- Hirschkind Charles, *Heresy or Hermeneutics. The Case of Nasr Abu Zayd*, [http://i-epistemology.net/attachments/409\\_V12N4%20Winter%2095%20-%20Hirschkind%20-%20Heresy%20or%20Hermeneutics.pdf](http://i-epistemology.net/attachments/409_V12N4%20Winter%2095%20-%20Hirschkind%20-%20Heresy%20or%20Hermeneutics.pdf) (9.06.2009).
- Hofmann Murad, *A Plea for Islamic Renewal*, „Islamic Studies” 2001, t. 40, nr 2.
- Hofmann Murad, *On the Development of Islamic Jurisprudence*, „The American Journal of Islamic Social Sciences” 1999, t. 16, nr 1, [http://i-epistemology.net/attachments/635\\_V16N1%20Spring%2099%20-%20Hofmann%20-%20On%20the%20Development%20of%20Islamic%20Jurisprudence.pdf](http://i-epistemology.net/attachments/635_V16N1%20Spring%2099%20-%20Hofmann%20-%20On%20the%20Development%20of%20Islamic%20Jurisprudence.pdf) (20.02.2012).
- Hofmann Murad, *On the Role of Muslim Intellectuals*, „The American Journal of Islamic Social Sciences” 1997, t. 14, nr 3, [http://i-epistemology.net/attachments/494\\_V14N3%20FALL%2097%20-%20Hofmann%20-%20On%20the%20Role%20of%20Muslim%20Intellectuals.pdf](http://i-epistemology.net/attachments/494_V14N3%20FALL%2097%20-%20Hofmann%20-%20On%20the%20Role%20of%20Muslim%20Intellectuals.pdf) (10.02.2012).
- Johansen Baber, *The Relationship between the Constitution, The Shari'a and the Fiqh. The Jurisprudence of Egypt's Supreme Constitutional Court*, [http://www.zaoerv.de/64\\_2004/64\\_2004\\_4\\_a\\_881\\_896.pdf](http://www.zaoerv.de/64_2004/64_2004_4_a_881_896.pdf) (10.10.2014).
- Kramer Martin, *Fundamentalist Islam at Large. The Drive for Power*, „The Middle East Quarterly”, June 1996, <http://www.meforum.org/304/fundamentalist-islam-at-large-the-drive-for-power> (12.11.2011).
- Lapidus Ira M., *Islamic Revival and Modernity. The Contemporary Movements and Historical Paradigms*, „Journal of the Economic and Social History of the Orient” 1997, t. 40, nr 4.
- Majewska Aleksandra, *Muzułmański protestantyzm czyli ruch koraniczny w islamie*, „Bliski Wschód: Społeczeństwo, Polityka, Tradycja” 2005, nr 2.
- Naylor Philip, *The Formative Influence of French Colonialism on the Life and Thought of Malek Bennabi*, „French Colonial History” 2006, t. 7, [http://muse.jhu.edu/login?uri=/journals/french\\_colonial\\_history/v007/7.1naylor.pdf](http://muse.jhu.edu/login?uri=/journals/french_colonial_history/v007/7.1naylor.pdf) (22.06.2010).
- Rahman Fazlur, *Islamic Modernism. It's Scope, Method and Alternatives*, [http://www.geocities.ws/islamic\\_modernist/FR\\_Islamic\\_Modernism.pdf](http://www.geocities.ws/islamic_modernist/FR_Islamic_Modernism.pdf) (10.01.2013).
- Rak Karolina, *Malek Bennabi – wokół teorii cywilizacji [w:] Zachód a świat islamu. Zrozumieć Innego*, red. I. Kończak, M. Woźniak, Łódź 2012, [http://kbwipa.uni.lodz.pl/download/zachod\\_a\\_swiat\\_islamu.pdf](http://kbwipa.uni.lodz.pl/download/zachod_a_swiat_islamu.pdf).
- Rummān Muḥammad, *Al-islāmiyyūn al-ḡudud wa malāmiḥ ru'ya fikriyya ḡadīda*, Al-ḡad, Jordania, 4/8/2005.
- Saeed Abdullah, *Trends in Contemporary Islam. A Preliminary Attempt at a Classification*, „The Muslim World” 2007, t. 9, nr 3.

- Shepard William, *Islam and Ideology. Towards a Typology*, „International Journal of Middle East Studies” 1987, t. 19, nr 3.
- Smurzyński Marek, *Odwolania do protestantyzmu w dyskursie reformatorów islamu szyickiego w porewolucyjnym Iranie. Sejjed Haszem Aqadzari*, „Orientalia Christiana Cracoviensia: Protestantyzm na Bliskim Wschodzie” 2009, nr 1.
- Sukidi, *The Traveling Idea of Islamic Protestantism. A Study of Iranian Lutherans*, „Islam and Christian – Muslim Relations” 2005, t. 16, nr 4.
- Takim Liyakat, *Revivalism Or Reformation. The Reinterpretation of Islamic Law in Modern Times*, „The American Journal of Islamic Social Sciences” 2008, t. 25, nr 3, [http://i-epistemology.net/attachments/929\\_ajiss-25-3-stripped%20-%20Takim%20-%20Revivalism%20or%20Refor mation.pdf](http://i-epistemology.net/attachments/929_ajiss-25-3-stripped%20-%20Takim%20-%20Revivalism%20or%20Refor%20mation.pdf) (10.12.2012).
- Vatikiotis Panayiotis, *Muhammad Abduh and the Quest for Muslim Humanism*, „Arabica” 1957, t. 4, nr 1.
- Walsh Stephen J., *Killing Post-Almohad Man. Malek Bennabi, Algerian Islamism and the Search for a Liberal Governance*, „The Journal of North African Studies” 2007, t. 12, nr 2, <http://www.informaworld.com/smpp/content~content=a778104039&db=all> (22.06.2010).
- Zoubir Yahia, *Democracy and Islam in Malek Bennabi’s Thought*, „American Journal of Islamic Social Sciences” 1998, t. 15, nr 1, [http://i-epistemology.net/attachments/618\\_V15N1%20Spring%2098%20-%20Zoubir%20-%20Democracy%20and%20Islam%20in%20Malek%20Bennabis%20Thought.pdf](http://i-epistemology.net/attachments/618_V15N1%20Spring%2098%20-%20Zoubir%20-%20Democracy%20and%20Islam%20in%20Malek%20Bennabis%20Thought.pdf) (20.03.2011).

#### STRONY INTERNETOWE

- Al-librāliyya wal-istiṣrāq wa-l-islām*, <http://www.noonbooks.com/reader/epub/index/bookId/30641/hash/2a5eb9eae6bbb579d4c1105cb3351f2b18a896dde22e4459709e6c7615b18b41/page/14/> (10.12.2013).
- Al-Munām ‘Amer A., *Aṣ-ṣuūd ad-dīnī fīl-ġarb wa ta’īruhu ‘āla l-īlāqa ma’l-‘ālam al-‘arabī*, <http://www.albayan.co.uk/Files/articleimages/takrir/4-5-1.pdf> (20.03.2013).
- Ar-Rabī‘ū Turkī, *Hal an-nahḍa al-aḥlāqiyya šarṭ li an-nahḍa aš-šāmila*, [http://www.arabphilosophers.com/Arabic/adiscourse/aarabic/arabic\\_articles/ARenaissance/Ethics\\_as\\_a\\_Condition\\_of\\_Renaissance.pdf](http://www.arabphilosophers.com/Arabic/adiscourse/aarabic/arabic_articles/ARenaissance/Ethics_as_a_Condition_of_Renaissance.pdf) (13.01.2013).
- Baḥūš ‘Abd al-Qādir, *Ma’ālim madrasat at-tağdid al-ḥaḍārī*, [http://almuslimalmuaser.org/index.php?option=com\\_k2&view=item&id=693:ma3alem](http://almuslimalmuaser.org/index.php?option=com_k2&view=item&id=693:ma3alem) (1.12.2012).
- Boutayeb Rashid, *Religious Dogmas Terrorize the Spirit*, [http://www.qantara.de/webcom/show\\_article.php?wc\\_c=575&wc\\_id](http://www.qantara.de/webcom/show_article.php?wc_c=575&wc_id) (09.06.2009).
- Mudhoon Louay, *In the Footsteps of Averroes*, [http://www.qantara.de/webcom/show\\_article.php?wc\\_c=478&wc\\_id=882](http://www.qantara.de/webcom/show_article.php?wc_c=478&wc_id=882) (9.06.2009).
- Sadiq M., *On the Concept of Reform*, [http://www.ahlalquran.com/English/show\\_article.php?main\\_id=5042](http://www.ahlalquran.com/English/show_article.php?main_id=5042) (1.12.2012).

- Savyon A., *The Call for Islamic Protestantism: Dr Hashem Aghajari's Speech and Subsequent Death Sentence*, <http://www.memri.org/report/en/0/0/0/0/0/0/770.htm> (3.12.2012).
- Šaḥrūr Muḥammad, *Al-iṣlāḥ ad-dīnī qabla al-iṣlāḥ as-siyāsī*, <http://shahrour.org/?p=1347> (12.10.2011).
- Seidel Roman, *Faith, Freedom, and Reason*, <http://en.qantara.de/content/portrait-mohammad-shabestari-faith-freedom-and-reason> (9.06.2009).
- Šukrī Mu'tazz, *Bayna mafhūmay at-taǧdīd wa al-iṣlāḥ, wa mašrū'iyya al-hawāǧis al-muṣāḥaba lihumā*, [http://www.islameiat.com/Pages/Subjects/Default.aspx?id=14341&cat\\_id=108](http://www.islameiat.com/Pages/Subjects/Default.aspx?id=14341&cat_id=108) (1.12.2012).
- Tammām Ḥisām, *Al-iṣlāmiyyūn al-ǧudud wa at-taǧdīd al-iṣlāmī*, <http://www.al-akhbar.com/node/73935> (1.01.2013).
- Tammām Ḥisām, *As-salafiyya fī ṭarīq an-naḥḍa. Muškila am ḥall?*, [www.arabphilosophers.com](http://www.arabphilosophers.com) (2.12.2012).
- Theil Stefan, *Koran inaczej*, <http://www.newsweek.pl/artykuly/koran-inaczej> (1.05.2009).
- Wahlberg Eric, *Reading Islam's Holy Book*, <http://weekly.ahram.org.eg/2007/863/cu7.htm> (9.06.2009).

#### ENCYKLOPEDIE I SŁOWNIKI

- Danecki Janusz, *Kultura islamu. Słownik*, Wydawnictwa Szkolne i Pedagogiczne, Warszawa 1997.
- Encyclopaedia of Islam*, eds. P.J. Bearman, Th. Bianquis, C.E. Bosworth, E. van Donzel, W.P. Heinrichs, Brill, Leiden 2000.

#### INNE

- Der Weg nach Mekka - Die Reise des Muhammad Asad*, reż. Georg Misch, Austria 2009.

Redakcja  
Jadwiga Makowiec

Korekta  
Alicja Dziura

Skład i łamanie  
Marta Jaszczuk

Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego  
Redakcja: ul. Michałowskiego 9/2, 31-126 Kraków  
tel. 12-663-23-80, tel./fax 12-663-23-83