

Jude P. Dougherty

Umiarkowany islam

Człowiek w Kulturze 21, 217-229

2009/2010

Artykuł został opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

Jude P. Dougherty
The Catholic University of America

Umiarkowany islam

Umiarkowany islam jest bez wątpienia marzeniem wielu muzułmanów żyjących w kulturze zachodniej, dyplomatów na Bliskim Wschodzie oraz biznesmenów, nie mówiąc o całej reszcie, która każdego dnia za pośrednictwem mediów otrzymuje doniesienia o samobójczych atakach bombowych na Środkowym Wschodzie. Islamscy apologeteci powtarzają, że islam jest religią pokojową. Uniwersytet i wydawnictwa komercyjne zalewają książkowy rynek studiami, które przedstawiają islam jako jedno z trzech Abrahamowych wyznań, zasługujące na taki sam szacunek jak chrześcijaństwo i judaizm, czemu nie przeczy ani jego doktryna, ani historia. Po 11 września 2001 r. opublikowano wiele islamskich studiów uznanych przez wydawnictwa uniwersyteckie, które są apologetycznymi w tonie, kosmetycznymi traktatami mówiącymi, że islam nie jest religią fanatyczną, za jaką się go uważa, a samobójcze ataki bombowe, które przeraziły Zachód, to po prostu wyjątki. Bywają też oczywiście inne opracowania. Wydawnictwo Uniwersytetu Harvarda opublikowało dość krytyczną książkę Bernarda Lewisa pt. *Co było nie tak?: Zderzenie islamu z nowoczesnością na Środkowym Wschodzie*¹, a ostatnio Wydawnictwo Uniwersytetu w Chicago wprowadziło na rynek historyczną pracę Rémi Brague pt. *Legenda średniowiecza*². Biorąc pod uwagę wyzwanie stojące przed Europą, a w mniejszym zakresie – przed Ameryką Północną, będące rezultatem napływu imigrantów muzułmań-

¹ B. Lewis, *What Went Wrong?: The Clash Between Islam and Modernity in the Middle East*, Cambridge 2002.

² R. Brague, *The Legend of the Middle Ages: Philosophical Explorations of Medieval Christianity, Judaism, and Islam*, tłum. L. G. Cochrane, Chicago 2009.

skich, którzy odrzucają asymilację i żądają prawa do życia w obcym kraju według własnych reguł, jest czymś koniecznym, aby ci, którzy cenią sobie własną tradycję, lepiej poznali przybyszów. Wielu czytelników mogło wzrastać w kontekście kulturowego tygla (*melting pot*), który swego czasu był bardzo wymownym obrazem sytuacji, kiedy to w Stanach Zjednoczonych większość imigrantów pochodziła z Europy. Obraz ten jest często przywoływany jako argument, że nie należy obawiać się masowego napływu imigrantów z innych kultur. Prawda jest taka, że Europejczycy, którzy przybyli do Ameryki Północnej w XIX w., mogli pochodzić z różnych państw i mogli mówić różnymi językami, a mimo to posiadali wspólną kulturę. Od lat 60. XX w. polityka imigracyjna USA zaczęła faworyzować osadników pochodzenia nieeuropejskiego. Odtąd uprzywilejowani przybysze swoje korzenie mają nie w chrześcijaństwie, ale w Środkowym Wschodzie, północnej Afryce czy też w różnych częściach Azji. Zdecydowana większość nie wykazuje najmniejszej woli przyjęcia wzorców zachodnich i wykorzystuje prawo Stanów Zjednoczonych do popierania ich tradycyjnego sposobu życia.

Aby znaleźć bezstronną wykładnię islamu, nie ma lepszego źródła, jak praca Ignaza Goldzihera pt. *Wprowadzenie do islamskiej teologii i prawa*³. Książka ta ma interesującą historię. Odpowiadając na propozycję przeprowadzenia serii wykładów w Stanach Zjednoczonych w 1906 r., Goldziher napisał je po niemiecku, ale z uwagi na stan zdrowia i niemożliwość sprawdzenia wiarygodności przekładu na angielski, nigdy nie odbył podróży przez Atlantyk, aby je przeprowadzić. Wydanie niemieckie ukazało się w 1910 r., lecz zadowolające tłumaczenie angielskie nie było osiągalne aż do 1981 r., kiedy to Wydawnictwo Uniwersytetu w Princeton opublikowało przekład Andrasa i Ruth Hamori. Bernard Lewis jest autorem wprowadzenia. Według niego Goldziher był Węgrem żydowskiego pochodzenia, który dzięki swoim zainteresowaniom i zdolnościom językowym stał się szanowanym „orientalistą”, jak w jego czasach w Wiedniu nazywano specjalistów od Środkowego Wschodu. W ocenie Lewisa Gol-

³ I. Goldziher, *Introduction to Islamic Theology and Law*, tłum. A. Hamori, R. Hamori, Princeton 1981.

dziher – jako przewodnik po muzułmańskiej wierze, prawie, doktrynie i pobożności – nadawał się o wiele bardziej niż jego chrześcijańscy współobywatele do tego, aby studiować islam i rozumieć muzułmanów. Znajomość prawa rabinicznego i podleganie jego zasadom ułatwia bowiem rozumienie świętego prawa islamu i tych, którzy je przestrzegają. Rémi Brague, przy którego pracy przez chwilę się jeszcze zatrzymamy, również cenił Goldzihera jako „być może największego studenta islamu, który kiedykolwiek istniał”⁴.

Goldziher rozpoczyna prezentację początków islamu od zestawienia cierpliwego ascety z Mekki z Wojowniczym Prorokiem z Medyny. W Mekce przesłanie Proroka było eklektyczną mieszaniną religijnych idei i rozporządzeń. To były pożyczone kamienie – jak pisze Goldziher – na których Mahomet zbudował swoje eschatologiczne przesłanie. Nie ogłosił on żadnej nowej idei ani wcześniejszych koncepcji na temat relacji człowieka do tego, co transcendentne i nieskończone. Rewelacje ogłoszone przez Mahometa w Mekce – jak utrzymuje Goldziher – nie ustanowiły nowej religii, lecz stworzyły pobożny nastrój, znajdujący swój wyraz w ascetycznych praktykach, które można było spotkać wśród Żydów i chrześcijan tego okresu, np. modlitwy (deklamowane w postawie klęczącej lub leżąc twarzą do ziemi), dobrowolne ubóstwo (przestrzeganie postów) i uczynki miłosierdzia (udzielanie jałmużny). Islam powstał w 622 r., a zatem dopiero po tym, jak Mahomet i jego zwolennicy zostali zmuszeni do opuszczenia Mekki i zamieszkania w Medynie. W Medynie ten cierpliwy asceta zmienił się w wojownika, zdobywcę i polityka. Goldziher uważa, że ucieczka do Medyny w pewien sposób wpłynęła niekorzystnie na charakter Mahometa. W niedługim czasie po przybyciu do Medyny Mahomet – wychodząc naprzeciw oczekiwaniom coraz liczniejszych zwolenników – poparł zbrojne napady na karawany z Mekki, które kierując się do Syrii, przechodziły w pobliżu ich miasta. Wojna i zwycięstwo stały się wkrótce celem i środkiem jego prorockiego powołania. Sam wcześniej wzgardził dobrami ziemskimi, teraz natomiast począł ustalać zasady podziału łupów, a także prawa dziedziczenia i własności. Nastąpiły też inne zmiany. Chociaż pierw-

⁴ R. Brague, *Legend of the Middle Ages*, s. 21.

otnie Koran uznaje, że właściwym miejscem modlitwy są klasztory, kościoły i synagogi, to w swoich objawieniach w Medynie Mahomet atakuje swych pierwszych nauczycieli, chrześcijańskich mnichów i żydowskich uczonych w Piśmie. Polemiki z Żydami i chrześcijanami faktycznie stanowią dużą część jego objawień. Mahomet uważa, że zamyka poczet proroków, i żąda, aby inni uznali go za odnowiciela religii Abrahama, za tego, który chroni ją przez wypaczeniem i podnosi z upadku. Zwycięstwa, które Prorok i jego towarzysze odnoszą nad przeciwnikami, umacniają wiarę w niego i jego misję wśród zwolenników.

Islam nie wszedł na ten świat jako w pełni uformowany system. Rozwój myśli islamskiej, określenie sposobów spełniania praktyk i ustanowienie instytucji stało się zadaniem późniejszych pokoleń. W Medynie związek religijny zawiązany w Mekce otrzymał początek struktury politycznej, od której – można by powiedzieć – rozpoczęła się jego droga do światowego imperium. Zręby administracji państwowej powstały w nim przez podbój. Dlatego też kodyfikacja prawa islamskiego poprzedziła rozwój islamskiej teologii. Nieprzerwane wojny i narastające zwycięstwa domagały się określenia legalnych kryteriów prowadzenia działań wojennych i zasad postępowania z podbitymi ludami. Zasady te były potrzebne w celu określenia statusu podległych ludów w państwie, jak również uregulowania ekonomicznej sytuacji, która powstała w następstwie gromadzenia zdobyczy wojennych. Na przykład traktaty pokojowe zawierane z chrześcijanami zamieszkującymi imperium bizantyjskie zezwalały im na praktykowanie ich religii, z pewnymi ograniczeniami dotyczącymi jej publicznej manifestacji, w zamian za opłacanie „podatku tolerancyjnego”⁵. Słowo *islam*, o czym przypomina Goldhizer, znaczy ‘posłuszeństwo’. Słowo to wyraża przede wszystkim uczucie zależności od nieograniczonej wszechmocy, której człowiek musi się poddać i na rzecz której zrezygnować z własnej woli. Posłuszeństwo jest główną zasadą właściwą wszystkim przejawom islamu (posłuszeństwo co do jego idei, form, etyki i kultu) i jest oczywiście wymagane od podbitych ludów. Wierność islamowi nie tylko oznacza postawę aktualne-

⁵ I. Goldhizer, *Introduction to...*, s. 32.

go czy teoretycznego posłuszeństwa systemowi politycznemu, lecz także nakazuje akceptację pewnych artykułów wiary. W tym jednak leży pewna trudność.

Prorok nie był teologiem. Rozwój teologii był niewątpliwie dziełem następnych pokoleń. Islam nie jest jednak tak jednolity, jak kościół. Goldziher pokazuje, że historia kościoła i jego wewnętrzny dynamizm są wypadkową asymilacji obcych wpływów. Mówi on o dogmatycznym rozwoju islamu pod wpływem myśli hellenistycznej, jego zadłużeniu wobec perskich idei politycznych oraz udziale neoplatonizmu i hinduizmu w jego mistycyzmie. Z biegiem czasu obok Koranu powstawały nowe teksty. Ich zbiór, składający się z naocznych relacji czynów i słów Mahometa, wszedł do historii pod nazwą *Sunna*. Księga ta, mówiąca o czasach Proroka i przekazywana z pokolenia na pokolenie za pośrednictwem wiarygodnych autorytetów, posiada swój literacki wyraz w *Hadisie*, który ukazuje to, co towarzysze Proroka, za jego przyzwoleniem, uważali za bezwzględnie słuszne, i który służy jako norma postępowania⁶.

Powołanie islamskiego teologa polegało na interpretowaniu *Hadisu*, ale nie tylko na tym. Polegało również na żmudnym wyprawdaniu z Koranu systemu spójnych, niezależnych i wolnych od sprzeczności wierzeń. „Wierzenia Proroka – jak wyjaśnia Goldziher – odbijały się w jego duszy niczym cienie zmieniające się pod wpływem nastrojów, które brały w nim górę. W rezultacie było to na krótko przed tym, jak teologia zaczęła podejmować zadanie rozwiązywania teoretycznych problemów, powodowanych przez takie warunki”⁷. A kiedy kanon pisma świętego został ustalony, wówczas wokół niego zaczęły pojawiać się formalnie zdefiniowane teksty niczym gmatwanina dogmatycznych komentarzy. Komentarze stanowiły niewyczerpane źródło, z którego kolejno płynęły dogmatyczne spekulacje teologiczne. Ponieważ teologowie dyskutowali z teologami, sekty stały się czymś nieuniknionym. W kolejnych rozdziałach swojej książki Goldziher bada rozwój sunnickiego i szyickiego islamu, a także poświęca należną uwagę ascetyzmowi i sufizmowi. Jego

⁶ Tamże, s. 37-38.

⁷ Tamże, s. 68.

wywody kończą się uwagą na temat obiecującego ruchu panislamskiego i kongresu w Kazaniu, gdzie w sierpniu 1906 r. postanowiono, że sunnici i szyici mogą korzystać z jednej księgi świętych tekstów i że nauczyciele mogą być niezależnie wybierani z obu sekt. Nadzieja na ruch panarabski wygasła.

Sto lat później ujawnił się kolejny „orientalista” czasów minionych, specjalista od Środkowego Wschodu czy też studiów nad islamem – Rémi Brague. Jest on jednym z najbardziej znaczących współczesnych uczonych francuskich – na Uniwersytecie Paryskim legitymuje się tytułem „profesora średniowiecznej filozofii arabskiej”. Motywem do podjęcia przez niego późniejszych studiów (których rezultaty opisał w książce pt. *The Legend of the Middle Ages*) jest teza, że średniowiecze jest okresem, który ma nam coś do powiedzenia o nas samych. Nie zajmuje się on początkami islamu, lecz koncentruje się na jego średniowiecznym rozwoju, zwłaszcza na poglądach filozofów arabskich tamtych czasów. Odnosząc się do początków kultury europejskiej, Brague twierdzi, że Europa zaczerpnęła swój budulec najpierw z grecko-rzymskiego świata, który ją poprzedzał, następnie ze świata kultury arabskiej, która rozwijała się równolegle do niej, a ostatecznie ze świata bizantyjskiego. Ze świata arabskiego Europa otrzymała zwłaszcza teksty Arystotelesa, Galena i wielu innych, teksty, które po przełożeniu ich z arabskiego na łacinę stymulowały rozwój renesansu XII w. Świat bizantyjski z kolei przyniósł oryginalną wersję tych samych tekstów, które pozwoliły na jeszcze bardziej wnikliwe badania i przyczyniły się do rozkwitu scholastyki. Gdzie byłby Tomasz z Akwinu – pyta Brague – gdyby nie znalazł godnego przeciwnika w Awerroesie? Czego dokonałby Duns Szkot, gdyby nie uznał Awicenny za swój punkt wyjścia?

Brague podaje kilka rozróżnień, które rzadko spotyka się we współczesnej literaturze. Na przykład rozróżnia między teologią w chrześcijaństwie i kalamem w islamie, między filozofią w chrześcijaństwie i falsafą w islamie, zwracając uwagę na terminy i różnice w ich rozumieniu. Zazwyczaj początek islamskiej filozofii widzi się w al-Kindim, żyjącym w IX w., a koniec w Awerroesie, tworzącym w XII w. Nikt nie podważa faktu, że muzułmanie nadal wzorują się na myśli Awerroesa, jednakże problem polega na tym, na ile tę myśl

można nazywać *filozofią*. W historii powstawały wybitne dzieła, których nigdy nie nazywano filozoficznymi, a które pomimo tego zaliczamy do „literatury mądrościowej” czy do tzw. „myśli”. Zdaniem Brague, Heidegger postawiłby „myśli” na wyższym poziomie niż filozofię. Brague jest szczególnie uwrażliwiony na szerszy kontekst kulturowy, w którym filozofia się rozwija. Odkrywa on, że opinie powszechnie uznawane w danej wspólnotcie stanowią podstawę, na której filozofia jest budowana. Opinie te są uwarunkowane historycznie i pochodzą ostatecznie od przewodawcy danej wspólnoty. Wszystkie średniowieczne prace znajdowały się pod wpływem tego zjawiska. Wraz z chrześcijaństwem bardzo ważnym czynnikiem więzi społecznej staje się objawienie. Muzułmańskie i żydowskie formy objawienia, które występują w postaci prawa, nie podejmują tych samych problemów, co objawienie chrześcijańskie. Pojednanie religii i filozofii stanowi w chrześcijaństwie problem epistemologiczny, a nawet psychologiczny, podczas gdy w islamie i judaizmie – problem polityczny. W przeciwieństwie do islamu i judaizmu chrześcijaństwo posiada magisterium Kościoła, którego nauczanie jest obdarzone autorytetem w dziedzinie intelektualnej.

Instytucjonalizacja filozofii – jak zauważa Brague – ma miejsce pod kuratelą Kościoła i pozostaje czymś wyjątkowo europejskim. We wszystkich trzech śródziemnomorskich światach istnieje faktycznie coś na wzór wyższej edukacji, ale nauczanie filozofii na poziomie uniwersyteckim nie występuje ani w świecie mużułmańskim, ani we wspólnotach żydowskich. Filozofia żydowska i filozofia mużułmańska były przedsięwzięciem prywatnym. Zwykło się porównywać wielkich filozofów każdej tradycji, na przykład Awerroesa, Majmonidesa i Tomasza z Akwinu, ale różnica polega na tym, że Tomasz był jednym z wielu zaangażowanych w tę samą zbiorową działalność, wyróżniając się – co prawda – wśród mnóstwa innych nieznanych postaci. W islamie nie ma zbioru tekstów kanonicznych, które nadają się do *disputatio*. Pokazując różnicę, Brague zauważa, że można być doskonale kompetentnym rabinem czy imamem bez studiowania filozofii, podczas gdy filozoficzna podbudowa jest koniecznym elementem podstawowego wyposażenia teologa chrześcijańskiego. Leo Strauss, ukazując status filozofii w chrześcijaństwie z jednej stro-

ny, a w islamie i judaizmie – z drugiej, uznaje instytucjonalizację filozofii w chrześcijaństwie za miecz o podwójnym ostrzu. Oficjalne uznanie filozofii w chrześcijańskim świecie – jego zdaniem – podporządkowuje ją kontroli Kościoła, podczas gdy przypadkowa pozycja filozofii w świecie islamsko-żydowskim przyznaje jej charakter prywatny, a co za tym idzie – wewnętrzną wolność od nadzoru. W tej kwestii Brague zaprzecza Straussowi, jak zrobiłby każdy katolicki uczyony, który realizuje swoje powołanie filozoficzne.

Brague przytacza interesującą wypowiedź na temat różnicy między chrześcijaństwem a islamem, widzianej z perspektywy muzułmańskiej. Autorytetem w tej sprawie jest dla niego Ibn Khaldun (1332-1406). Zdaniem tego średniowiecznego myśliciela – jak pisze o nim Brague – święta wojna jest obowiązkiem religijnym z uwagi zarówno na uniwersalny charakter muzułmańskiej misji, jak i obowiązek nawracania wszystkich niemuzułmanów na islam, czy to na drodze perswazji, czy siły. Skutkiem tego w islamie władza kalifatu i władza królewska są ze sobą zjednoczone tak, że osoba je sprawująca może poświęcić wszystkie swoje siły obu sposobom nawracania jednocześnie. Z kolei inne grupy religijne – jak uważa Ibn Khaldun – nie posiadają misji uniwersalnej i święta wojna nie jest dla nich religijnym obowiązkiem, z wyjątkiem sytuacji, gdy zachodzi konieczność zbrojnej obrony. Tym samym osoba sprawująca obowiązki religijne w innych wspólnotach religijnych nie zajmuje się polityką siły. Władza królewska dostaje się tym, którzy ją sprawują przypadkowo w sposób, który nie ma nic wspólnego z religią, i nie dlatego, że ciąży na nich obowiązek sprawowania władzy nad innymi narodami. Święta wojna występuje wyłącznie w islamie i co więcej – twierdzi Ibn Khaldun – jest podyktowana prawem Sharii.

Pozostawmy uzasadnienia teologiczne, Brague bowiem zadaje pytanie, w jaki sposób pojmują džihad najwięksi filozofowie islamu. Stawia on to pytanie trzem arystotelikom – al Farabiemu, Awicennie i Awerroesowi – z których każdy wyznaje wiarę w islam. Wszyscy trzej dopuszczają prowadzenie wojny przeciw tym, którzy odrzucają islam – al Farabi i Awerroes przeciw chrześcijanom, Awicenna przeciw poganom perskiego pochodzenia. Al Farabi, który żył i pisał w kraju, którego wrogiem było imperium bizantyjskie, podaje listę

siedmiu czynników usprawiedliwiających wojnę – listę, na której znalazło się między innymi prawo do prowadzenia wojny w celu pozyskania czegoś, czego potrzebuje państwo, a co znajduje się w posiadaniu innych, prawo do walki z ludem, dla którego byłoby lepiej, gdyby służył, a który odrzuca jarzmo niewoli, oraz prawo do prowadzenia świętej wojny dla zmuszenia ludzi do przyjmowania tego, co dla nich lepsze, o ile nie rozpoznają tego w sposób spontaniczny. Awerroes, który pisał w najdalej na zachód wysuniętej części islamskiego imperium, bez zastrzeżeń aprobuje rzeź dysydentów, domagając się eliminacji ludzi, których istnienie mogłoby zaszkodzić państwu. Awicenna rozgrzesza podboje i skwapliwie przyznaje przywódcy swego idealnego społeczeństwa prawo do unicestwienia tych, którzy są powołani do prawdy, ale ją odrzucają. Mówiąc ogólnie, filozofowie nie mają żadnych wyrzutów sumienia co do przelewania krwi na szeroką skalę, co Brague ilustruje przykładami. Al Farabi nie ma nic przeciwko mordowaniu ludzkiego „bydła”. Awicenna radzi, aby sceptyka w sprawach religijnych poddawać torturom tak długo, aż uzna on różnicę między prawdą i nieprawdą i okaże skruchę. Awerroes opowiada się za eliminacją ludzi upośledzonych umysłowo. „Czy Awerroes był dobrym człowiekiem?” – pyta Brague w ostatnim rozdziale swojej pracy pt. *Legenda średniowiecza*. I odpowiada „tak”, wyjąwszy fakt, że usprawiedliwia on eksterminację niepełnosprawnych, popiera egzekucje heretyków i sankcjonuje to, co dzisiaj określa się mianem *czystek etnicznych*. Tomasz z Akwinu oskarżał Awerroesa o to, że jest on bardziej niszczycielem filozofii arystotelesowskiej niż jej interpretatorem.

Ci, którzy twierdzą, że islam jest religią pokojową, albo zupełnie nie znają jego historii, albo świadomie przemilczają rozliczne teksty, świadczące o czymś zupełnie przeciwnym. Ali A. Allawi, minister w kilku irackich rządach, zajmuje inne stanowisko. Jego ostatnia książka, nosząca tytuł *Kryzys cywilizacji islamskiej*, stanowi próbę zrozumienia średniowiecznej przeszłości islamu w kontekście jego przyszłości⁸. Allawi mówi o swojej pracy, że jest ona „jednoosobową” próbą zrozumienia przyczyn stojących za duchowym upadkiem

⁸ A. A. Allawi, *The Crisis of Islamic Civilization*, New Haven 2009.

islamowi oraz tego, co może przynieść przyszłość, o ile proces ten nie zostanie przekierowany lub zatrzymany. Książka koncentruje się nie na początkach islamu, lecz na jego losach w ciągu dwóch ostatnich stuleci, od początku XIX w., kiedy to zachodni imperializm wymusił spotkanie z modernizmem, na które islam nie był przygotowany.

W swoich rozważaniach Allawi przedstawia Irak u jego początków, Irak lat 50. XX w., kiedy to klasa rządząca oraz kulturalne i intelektualne elity odeszły od otwartej identyfikacji z islamem. Islam – zdaniem autora – przestał być widocznym wyznacznikiem codziennego życia. Chociaż religia była obowiązkowa w szkole, to jednak nikt w niej nie uczył zasad modlitwy, ani nie wymagał postu w okresie ramadanu. Kobiety z kolei ze wszystkich miejskich ośrodków średniej klasy nosiły wyłącznie zachodnią odzież. Jedynym nawiązaniem do przedmodernistycznej przeszłości było to, że starsi mężczyźni zawsze nosili dystygowaną szatę oraz uświęcony przez tradycję kupiecki turban. Allawi nie pamięta, aby zetknął się ze słowem *dżihad* w jakimkolwiek ze współczesnych kontekstów. Dominująca retoryka tamtych czasów bardziej dotyczyła arabskiego przeznaczenia i antyimperializmu. Sekularyzm, według niego, wszedł do świata muzułmańskiego „przez gardło”. Modernizm zalewał wszystko, a ludzie zdawali się pragnąć go coraz bardziej: kina i snack bary, lokale taneczne i wiejskie kluby, lejący się strumieniami alkohol i kulturalne imprezy. Bagdad zmieniał się w Babilon, swego poprzednika z dawnych czasów. W innych miastach wcale nie było dużo lepiej – w Casablance, Kairze, Damaszku, Stambule, Teheranie, Karaczi czy Dżakarcie.

Jednakże w latach 60. XX w. klimat kulturowy zaczął się zmieniać i to wcale nie z uwagi na wojskowe dyktatury, które objęły większą część muzułmańskiego świata. Niemal niedostrzegalnie rozpoczęła się duchowa odnowa islamu. Okres ten wymagał refleksji. Muzułmański świat stanął w obliczu schyłku własnej cywilizacji, wzrostu obojętności i całkowitego porzucenia duchowych fundamentów wiary. Pod koniec lat 70. XX w. duchowy islam związany ze sprawowaniem kultu znalazł się w cieniu odradzającego się islamu wojskowego, politycznego i sięgającego po przemoc, który coraz częściej określał islam w oczach Zachodu. Zdaniem Allawiego „islam

polityczny” jest raczej przejawem słabości niż samą słabością. Sekciarska, etniczna i rasistowska nienawiść nieustannie walczy z ideałami islamskiej jedności. Mordercza przemoc rozpętnana przez islamistów inspirowanych przez Wahhabiego spotkała się ze wsparciem zaawansowanych „uzasadnień” prawnych.

Allawi pokazuje, że chociaż muzułmanie posiadają wspólną kulturę polityczną i dzielają też inne cechy, to nie ma wśród nich jedności politycznej. Idea panislamskiej jedności politycznej jest czymś tak chimerycznym, jak – powiedzmy – zjednoczenie anglojęzycznego świata. Pomimo ideologicznej jedności na pewnym poziomie naturalnym stanem islamu jest różnorodność, „plemienność”, która – można powiedzieć – obejmuje szeroki zakres sekt i innych grup. Według Allawiego, z uwagi na silne bloki państw, które stawiają czoło islamowi – czyli Stany Zjednoczone, merkantylne Chiny i rozwijająca się Unia Europejska – kraje muzułmańskie być może będą musiały stworzyć swój mocarstwowy blok w sektorze finansowym, aby ominąć instytucje z Breton Woods takie, jak Bank Światowy i Międzynarodowy Fundusz Walutowy. Ten ostatni – jak uważa Allawi – razem ze Światową Organizacją Handlu w znacznej mierze służy interesom mocarstw zachodnich.

Wyjaśniając tytuł swojej pracy, Allawi pisze, że kryzys cywilizacji islamskiej bierze się z faktu, że nie zdołała ona wytyczyć własnej drogi do współczesnego życia. Zachodni modernizm – jego zdaniem – został nałożony na muzułmański światopogląd, skutkiem czego islam nie był w stanie nawiązać relacji z nowożytnym światem inaczej niż przez ten bolesny i niefortunny zabieg. Allawi odrzuca tezę o konfrontacji islamu z chrześcijaństwem, którą Samuel P. Huntington wygłosił w swoim *Zderzeniu cywilizacji*⁹. Do „zderzenia” – zdaniem Allawiego – dochodzi między świecką materialistyczną kulturą Zachodu i duchową kulturą islamu. Ostrzega on, że jeżeli muzułmanie pragną dobrodziejstw obiecywanych przez nowożytną cywilizację techniczną, to będą musieli uznać korzenie tej cywilizacji po to, aby stać się jej aktywną i twórczą częścią. W przeciwnym razie będą dla

⁹ S. P. Huntington, *The Clash of Civilizations and the Remaking of the World Order*, New York 1995.

niej po prostu pasożytniczym dodatkiem. Trudno jednak dostrzec, jak islam może wspierać tę cywilizację, skoro odrzuca i kwestionuje jej założenia.

Allawi po części ma rację. Korzenie cywilizacji zachodniej są bezspornie chrześcijańskie. Zadaniem historyków nauki i techniki jest wyjaśnić, dlaczego nowożytna nauka powstała na terenie chrześcijaństwa, a nie w krajach islamu, gdzie podwaliny zostały podobno położone pod nią już wcześniej. Nowożytna nauka jest dziełem cywilizacji zachodniej i żadnej innej. Oświeceniowa niechęć do źródeł helleńskich i chrześcijańskich przynosi dzisiaj gorzki owoc w postaci idiotycznego materializmu, który obraża zarówno chrześcijan, jak i muzułmanów. Wykluczając chrześcijaństwo, Zachód ma niewiele do obrony poza swoją kulturą materialną. Jednak mówiąc to, trzeba pamiętać, że historycznych różnic między chrześcijaństwem i islamem nie wolno ignorować. Allawi ma prawo identyfikować islam z duchowością Proroka z Mekki, jak uczyni to wielu niemuzułmanów. Jednak nie udało mu się zmierzyć z problemem wojowniczego Proroka z Medyny, dzięki któremu nastąpił gwałtowny rozwój islamu. Sprzeczności bowiem nie dają się pogodzić.

Thum. ks. dr Paweł Tarasiewicz

Moderate Islam

S u m m a r y

The Author emphasizes that, given the challenges facing Europe, and to a lesser extent North America – challenges resulting from an influx of Muslim immigrants who refuse assimilation and demand the right to live under their own law within the host country – it is incumbent on those who value their own traditions to become better acquainted with the newcomers. Therefore he undertakes an attempt of analyzing two different attitudes to Islam in the contemporary academic investigations. Those, who recognize Islam as a peaceful religion, seem to refer to Mohammeds activity in Mecca. The Prophet, as a long-suffering ascetic of Mecca,

delivered an eclectic composite of religious ideas and regulations, but did not establish a new religion yet. Islam came into being only in 622, when its founder was forced to leave Mecca and settle in Medina. In Medina Mohammed the Ascetic was transformed into Mohammed the Warrior, and war and victory became the means and end of his prophetic vocation. Traced the origin of Muslim religion, the Author concentrates on the historical differences between Christianity and Islam, illustrates them with several examples, and claims that they cannot be ignored to better understand a relation of the Muslim world to the Western civilization.