

Nowożytny islam

Kiedy nowożytni myśliciele islamscy zwrócili się ku przeszłości swojej kultury i ku dziedzictwu, które im ona pozostawiła, nie zawsze domagali się rozdzielenia tego, co duchowe od tego, co doczesne, czym chwaliły się kraje chrześcijańskie



Kiedy nowożytni myśliciele islamscy zwrócili się ku przeszłości swojej kultury i ku dziedzictwu, które im ona pozostawiła, nie zawsze domagali się rozdzielenia tego, co duchowe od tego, co doczesne, czym chwaliły się kraje chrześcijańskie - przeczytaj fragment książki "Prawo Boga", która ukazała się nakładem naszego wydawnictwa

Nowożytny islam zmuszony był do przeprowadzenia reform w wyniku klęsk Imperium Osmańskiego poniesionych w konfrontacji z potęgami europejskimi pod Lepanto (1571 r.) i pod Wiedniem (1683 r.), później z Imperium Rosyjskim, a najbardziej – od czasu wstrząsu spowodowanego ekspedycją egipską (1798 r.). W chwili, gdy duża część terytorium opanowanego przez islam przeszła pod kontrolę państw niemuzułmańskich, mieszkańcy świata islamskiego stanęli w obliczu nowożytnych idei i praktyk, których te państwa były nosicielami.

Modernizacje

Islam zmuszony był zapożyczać elementy prawne od europejskich systemów imperialnych. Jest to przypadek Imperium Otomańskiego, począwszy od reform 1839 roku, następnie zaś Iranu od czasów konstytucji 1906 roku, by ograniczyć się do państw niezależnych od mocarstw imperialnych. W gruncie rzeczy ten proces różni się od wcześniejszej praktyki jedynie stopniem. Na terytoriach opanowanych przez islam konkretni władcy nigdy nie czerpali reguł funkcjonowania wyłącznie ze źródeł religijnych. Epoka nowożytna odróżnia się jednak pod wieloma względami od czasów wcześniejszych. W dziedzinie prawnej te coraz dalej idące zapożyczenia zaczęły stanowić usystematyzowane całości. Ponadto nie pochodziły one z istniejącej wcześniej kultury, lecz ze współczesnej cywilizacji. Wreszcie, i przede wszystkim, fakt, że zostały zapożyczone, dotąd systematycznie negowany, zaczął być coraz częściej potwierdzany.

Z drugiej strony, w obliczu zachodniej wiedzy i w odpowiedzi na nią w dziedzinie religijnej pojawił się ten sam systematyczny konkordyzm, co w innych religiach, które weszły w relacje z Zachodem: zgodnie z pismami niektórych niestrudzonych apologetów Koran rzekomo zawiera wszystkie najnowsze odkrycia wiedzy w zarodku, w zależności od epoki, począwszy od atomu, skończywszy na biologii molekularnej[1].

Analogicznie zmodernizował się kalam, również dzięki zapożyczeniom z Zachodu. Tak oto stary zarzut fałszowania Pism kierowany pod adresem żydów i chrześcijan powrócił przy zastosowaniu nowej metody: rezultaty krytyki biblijnej praktykowanej przez nowożytne chrześcijaństwo, zwłaszcza chrześcijaństwo reformowane, powinny być oddane na usługi apologetyki muzułmańskiej: trzeba nakazać chrześcijaństwu sformułować wątpliwości dotyczące tekstów biblijnych. Jako pierwszy zastosował tę metodę niewątpliwie Hindus al-Hindi, w dziele powstałym około roku 1854. Oczywiście, al-Hindi i jego naśladowcy uznawali równie stanowczo, jak niegdyś Ibn Hazm, że możliwość zastosowania do Koranu tej samej metody historyczno-krytycznej co do Biblii nie wchodzi w grę[2].

Religia, polityka, prawo

Kiedy nowożytni myśliciele islamscy zwrócili się ku przeszłości swojej kultury i ku dziedzictwu, które im ona pozostawiła, nie zawsze domagali się rozdzielenia tego, co duchowe od tego, co doczesne, czym chwaliły się kraje chrześcijańskie. W oczach Rashida Rida (zmarłego w 1935 roku) rozdzielenie takie, wręcz przeciwnie, wydawało się obce

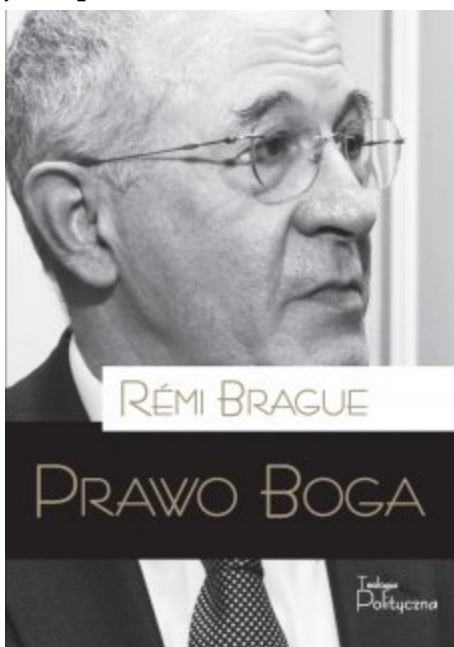
naukom islamu. Nie przeszkadzało mu to w praktyce głosić rozłączenia funkcji, co odpowiada w rzeczywistości rozdziałowi[3]. Ku zdziwieniu niektórych komentatorów nie ma to nic wspólnego z podjęciem chrześcijańskiego tematu „Boga i cesarza”; interpretują oni bowiem tę formułę, jak gdyby jej sensem była konieczność pozostawienia cesarzowi tej władzy, która w sposób prawowity należy do Boga. Inni zaś powoływali się na nią, jak Ali Abderraziq, w swojej słynnej książce występujący z krytyką kalifatu (1925 r.); ostatnie ślady kalifatu właśnie zlikwidował Atatürk[4]. W tym dziele Abderraziq stara się wykazać, że misja Mahometa miała charakter religijny, a nie polityczny. Autorytet Mahometa przewyższał autorytet królów, po to jednak, by poza ten autorytet wykraczać – w odróżnieniu od kalifów, którzy powinni przewodzić jedynie organizacji państwa. Kalifat nie ma żadnej podstawy religijnej. Nie sprzeciwia się więc temu, by organizacja państwa została powierzona ludzkiemu rozumowi[5].

W tematykę prawa bożego powoli wkraczała nowa strategia apologetyczna. Usiłowała ona wykazać, że prawo islamskie, traktowane jako niewzruszona całość, bądź też u samych swoich źródeł – jako że wytwory ludzkie bywają poddawane rewizji – daje odpowiedzi na wszystkie pytania człowieka, zwłaszcza zaś na wyzwania nowożytności; stanowi ono w istocie system najbogatszy i najdoskonalszy ze wszystkich, a nawet zawiera w załączku możliwość rozwiązania trudności, z którymi nie mogą się uporać prawodawcy zachodni[6]. W kwestii uzasadniania konkretnych rozporządzeń prawnych pojawił się tu pewien niuans o kapitalnym znaczeniu. Odwołanie się do woli bożej przestało już wystarczać; apologetyka opiera je na naturze, obiekcie domniemanych obserwacji naukowych, na przykład medycznych[7].

Wówczas właśnie – a w istocie dopiero wówczas – do idei szariatu, która sama w sobie była dość późna, dołączona została legenda w trzech aktach, stanowiąca sedno wizji historii nazywanej „islamistyczną” bądź „fundamentalistyczną”: niegdyś szariat regulował całość życia muzułmańskiego; następnie został odłożony – nikt nie mówi dlaczego – na rzecz rozporządzeń prawnych obcego pochodzenia, pociągających za sobą dekadencję cywilizacji islamskiej; powinien on w końcu zostać umiejscowiony w utopijnej przyszłości, którą należałoby przyspieszyć[8].

U niektórych reformatorów pojawiła się idea, według której islam stanowi zjawisko czysto religijne, niemające nic wspólnego z polityką. Religijny wymiar islamu cały czas jest przez nich postrzegany jako skonkretyzowany w prawie, a rola Mahometa polega według nich na

tym, by to



prawo narzucić. Nawet

Abderraziq nie mówi nic innego[9].

Zarówno w judaizmie, jak i islamie idea prawa pozostaje centralna i stanowi jeden z punktów, w których te dwie religie, każda w zupełnie inny sposób, różnią się od chrześcijaństwa.

Rémi Brague

Kup w księgarni książkę "Prawo Boga"

[1] Paralele w hinduizmie w: P. Veyne, *Les Grecs ont-ils cru à leurs mythes? Essai sur l'imagination constituante*, Paryż 1983, s. 142, przyp. 13, w buddyzmie w: H. de Lubac, *La Rencontre du bouddhisme et de l'Occident*, Paryż 1952, s. 235–237.

[2] Zob. I. Di Matteo, *Il 'tahrîf od alterazione della Bibbia...*, s. 252–258; na temat Ibn Hazma zob. wyżej, s. 190, 249, 326; A. Rippin, *Interpreting the Bible through the Qur'ân*, s. 254–356.

[3] Zob. E.I.J. Rosenthal, *Studia Semitica*, t. 2, s. 173 i 184.

[4] A. Abderraziq, *L'Islam et les fondements du pouvoir*, I, 2, 7, s. 69 oraz ibidem, II, 5, 2, s. 100. Sformułowanie to istnieje w wersji muzułmańskiej, zob. I. Goldziher, *Sur l'Islam...*, s. 92–93; paralela żydowska w: A. Ravitzky, *History and Faith. Studies in Jewish Philosophy*, Amsterdam 1996, s. 67; cytuje ją M. Mendelssohn, *Jérusalem ou Pouvoir religieux et judaïsme*, 2, s. 179.

[5] A. Abderraziq, *L'Islam et les fondements du pouvoir*, II, 6, 5, s. 10, a następnie ibidem, I, 2, 7, s. 69, wreszcie ibidem, II, 6, 8, s. 129; ibidem, III, 9, 12, s. 155.

[6] H. Laoust, *Le Califat dans la doctrine de Rasid Rida*, s. 204–206.

[7] Zob. E.I.J. Rosenthal, *Studia Semitica*, t. 2, s. 179 i 190; M.H. Benkheira, *L'Amour de la Loi...*, s. 207; zob. też ibidem, s. 325.

[8] Na temat późnego wydziwisku pojęcia szariatu w odniesieniu do shar' zob. wyżej, s. 318. Przykłady legendy historycznej w: M. Abduh, *Rissalat al Tawhid...*, s. 100 oraz H. Laoust, *Le Califat dans la doctrine de Rasîd Ridâ*, s. 152–153.

[9] A. Abderraziq, *L'Islam et les fondements du pouvoir*, III, 7, 4, s. 138; ibidem, 9, 10, s. 154; *Obiekcje i odpowiedzi*, s. 159, 168.