

Miloš Mendel

IDEA SEKULARYZMU W KONTEKŚCIE CYWILIZACJI ISLAMU

Wprowadzenie

Sekularyzm to istotne pojęcie w historiozofii, naukach politycznych i religioznawstwie. Wydaje się jednak, że w badaniach nad współczesnymi cywilizacjami i systemami religijnymi nie poświęca się mu wystarczającej uwagi. Przegląd wybranych publikacji pozwala stwierdzić, że debata o sekularyzmie może łatwo zostać obciążona dziedzictwem cywilizacyjnym lub ideologiczną orientacją uczestników¹. Tendencja ta ujawnia się zwłaszcza przy porównywaniu procesów sekularyzacyjnych oraz samego pojęcia sekularyzmu w różnych kręgach cywilizacyjnych i wyznaniach religijnych. Z perspektywy historycznej sekularyzm jest zjawiskiem rdzennie europejskim, odnoszącym się przy tym nie do całej Europy, a jedynie jej części zachodniej, środkowej i północnej, inaczej mówiąc – do strefy wpływów przede wszystkim protestantyzmu, a dopiero potem katolicyzmu.

Słowo „sekularyzm” wywodzi się z łacińskiego *saeculum* – „wiek”, „stulecie”, ale także „należący do tego życia, świata”. W powszechnie przyjętym filozoficznym rozumieniu sekularyzm, czyli świeckość oznacza, że jednostka może kierować się etyką bez odwoływania się do bogów i religii. W socjologii oznacza natomiast eliminowanie wpływu ideologii religijnej na życie społeczne oraz zanik religijności,

¹ Na przykład *Malá československá encyklopedie* (Mała encyklopedia Czechosłowacji, Praha 1987) sekularyzm definiuje jako „proces wypierania religii z różnych dziedzin działalności człowieka i przejmowania społecznych funkcji Kościoła przez instytucje niereligijne. *Akademický slovník cizích slov* (Akademicki słownik wyrazów obcych, Praha 2000) powtarza pierwszą część przytoczonej wyżej definicji i dodaje, że sekularyzm wiąże się przejmowaniem przez państwo majątku Kościoła.

a więc zmniejszanie się liczby praktykujących wiernych. W sensie politycznym to z kolei oddzielenie religii od państwa, a jego antonimem jest państwo religijne. Sekularyzm wiąże się z epoką oświecenia i procesami, które ono zapoczątkowało. Idea sekularyzmu wywoływała gwałtowne ataki ze strony kręgów religijnych, które często niesłusznie postrzegały to zjawisko jako odejście nie tylko od wiary, ale również od etyki proponowanej przez tę wiarę².

Sekularyzm jest zwykle rozumiany jako pozytywne osiągnięcie zachodniej cywilizacji, jako jedna z cech rewolucji burżuazyjnej i reform oświeceniowych przełomu XVIII i XIX w. Oddzielenie instytucji religijnych od prawnych oraz od systemów kształcenia w państwie narodowym uznaje się bowiem za warunek konieczny przejścia do gospodarki kapitalistycznej. Ten proces był kojarzony z proklamowaniem tolerancji wobec „niekonformistycznych” ruchów religijnych, których działalność i doktryny są sprzeczne z ideologicznym liberalizmem. Rewolucyjna zasada niezależności obywatela od wszelkich wyznań została uznana za niepodważalną, a wiara i religia z jej obrzędowością, symboliką i formami formalnej ekspresji przesunięte do sfery prywatności wierzącego, jego rodziny lub wspólnot, usytuowanych teraz poza strukturami państwa.

Sytuacja w świecie islamu jest odmienna ze względu na to, że sekularyzm nie jest tam zjawiskiem rdzennym; nie ma lokalnej przeszłości. Nie możemy wskazać na te cechy rozwoju historycznego świata islamu, które mogły uwarunkować narodziny sekularyzmu, tak jak to następowało w świecie zachodnim³. W wielu dyskusjach o sekularyzmie w świecie islamu nie uwzględnia się specyficznego kontekstu historycznego i religijnego tego obszaru, co czyni te dyskusje abstrakcyjne i spekulatywne. Znacznie mniej jest wypowiedzi, które wychodzą z założenia, że sam kapitalizm europejski mógł się narodzić i rozwinąć w określonych i specyficznych warunkach historyczno-kulturowych, w pewnej niepowtarzalnej przestrzeni cywilizacyjnej. Tę przestrzeń ukształtował renesans i reformacja w XVI w., a później oświecenie i rewolucja naukowo-techniczna – procesy, które zdecydowały o fundamentalnych zmianach w Europie Zachodniej.

Wspomniane czynniki kształtowania przestrzeni cywilizacyjnej nie miały swoich odpowiedników w świecie islamu. Na arabskim Bliskim Wschodzie świadomość tego, co się działo w Europie od XVI w., była bardzo niska aż do 1798 r., kiedy to do wybrzeży Egiptu przybyła ekspedycja wojskowa Napoleona Bonapartego. W Indiach, które w latach 1757–1849 zostały podbite przez Wielką Brytanię, procesy akulturacji uległy przyspieszeniu dopiero w 2. połowie XIX w. i miejscowe społeczeństwa muzułmańskie zetknęły się z ideą sekularyzacji. Idea ta zaczęła być nawet wdrażana w życie, ale jako wszczepiona przez siły zewnętrzne. Miejscowa ludność odbierała ją jako ciało obce, element cywilizacji zachodniej,

² Zob.: B. Horyna, H. Pavlincová, *Judaismus, křesťanství, islám*, Olomouc 2003, s. 285.

³ Podkreślają to piszący na Zachodzie historycy i politolodzy pochodzenia arabskiego, np. A. Filali-Ankary, *The Debate on Secularism in Contemporary Societies of Muslims*, „ISIM Newsletter (International Institute for the Study of Islam in the Modern World)” 1999, No. 2, s. 6–7.

której celem było zniszczenie cywilizacji rdzennej. Sekularyzm jako idea jest więc w muzułmańskiej przestrzeni cywilizacyjnej pojęciem obcym, zapożyczeniem z innej cywilizacji, w której rozwinęło się ono w sposób naturalny. Biorąc pod uwagę historyczną drogę rozwoju świata islamu, sekularyzm nie może liczyć na szerokie wsparcie warstw społecznych, które na Zachodzie były wyrazicielami tej idei – ze względu na to, że rozwój tych warstw miał inne uwarunkowania historyczne i społeczno-polityczne. Zastanawiające jest, jak wielu myślicieli zachodnich podkreśla – zupełnie bezpodstawnie – uniwersalny charakter sekularyzmu jako zjawiska współczesności; jako zjawiska, które w nieodwracalny sposób towarzyszy migracjom, urbanizacji i uprzemysłowieniu i prowadzi do rozpadu tradycyjnych struktur społecznych. Autorzy ci widzą sekwencję zdarzeń, w których erozji tradycyjnego towarzyszy sekularyzacja jako naturalna i nieuchronna, a co najważniejsze – korzystna także i dla świata muzułmańskiego.

Krytycy uniwersalności idei sekularyzmu zawsze natomiast należeli do mniejszości, a za swój sceptycyzm w tej kwestii zostali zepchnięci na pozycję „orientalnego romantyzmu” oraz relatywizmu kulturowego. Posądzano ich też o niewiarę w siłę i wartości modelu zachodniej demokracji. Mimo to od początku lat 80. XX w. kwestionowanie uniwersalności idei sekularyzmu stało się częstsze, głównie z powodu wydarzeń, które miały miejsce w świecie islamu, ale także, a może przede wszystkim, z powodu umacniania się fundamentalizmu w protestantyzmie amerykańskim oraz wzrastającej aktywności radykalnych kierunków w judaizmie, hinduizmie i innych religiach⁴.

Jednym z przedstawicieli tego nurtu był socjolog David Martin, który zakwestionował w 1969 r. powszechność sekularyzmu i doszedł do wniosku, że „słowo świeckość powinno być usunięte z socjologicznego słownika”⁵. W publikacjach innych ówczesnych socjologów religii spotykamy się z takimi terminami, jak *secularization myth*⁶, *desecularization*, *return of religion* itp.⁷ Swoją rolę w relatywizowaniu sekularyzmu odegrały z pewnością również wydarzenia polityczne w Europie Środkowej i Wschodniej na przełomie lat 80. i 90. XX w., które charakteryzowały się m.in. umocnieniem roli Kościoła w sferze publicznej, upolitycznieniem religii i ureligijnieniem polityki, co oznaczało desekularyzację życia politycznego i społecznego.

⁴ Wspominał o tym np. H. De Ley w „Humanists and Muslims in Belgian Secular Society”, University of Ghent 2000 [mszps], s. 4; a także redaktorzy zbioru *Fundamentalisms Observed*, R. S. Appleby, M. E. Marty, Chicago–London 1991.

⁵ O. Chadwick, *The Secularization of the European Mind in the 19th Century*, Cambridge 1976, s. 2.

⁶ H. Raouf Ezzat, *Secularism, the State and the Social Bond*, [w:] *Islam and Secularism in the Middle East*, red. A. Tamimi, J. L. Esposito, London 2000, s. 124.

⁷ Jeszcze w 1993 r. wybitny socjolog Ernest Gellner pisał, że sekularyzacja jest zjawiskiem powszechnym, jakkolwiek przykład świata islamu pozwala zakwestionować przekonanie o uniwersalności tego zjawiska; zob. E. Gellner, *Marxism and Islam: Failure and Success*, cyt. za: A. Tamimi, *Origins of Arab Secularism*, [w:] *Islam and Secularism in the Middle East...*, s. 13.

Sekularyzm i cywilizacja muzułmańska

Cywilizacja islamu jest najlepszym przykładem kontrowersji, jakie rodzą się w trakcie mechanicznego wprowadzania rozdziału religii od państwa. Dalsza analiza zagadnienia wymaga zawężenia sekularyzmu do następujących znaczeń:

- 1) sekularyzm pozareligijny (lub raczej „postreligijny”) jako element ideologii liberalnych, socjalistycznych, a także komunistycznych,
- 2) sfera rozwiązań instytucjonalnych, która została odzwierciedlona w większości modeli konstytucyjnych w Europie w XIX i XX w.,
- 3) specyficzna, zachodnioeuropejska forma relacji między nowożytnym państwem a instytucjami religijnymi,
- 4) model monitorowania instytucji religijnych i władzy politycznej – świecki charakter jest podstawowym warunkiem zachowania modelu demokracji, społeczeństwa obywatelskiego i dynamiki kapitalistycznego sposobu wytwarzania⁸.

Trzeba powiedzieć, że przedstawione powyżej założenia sekularyzmu znajdują różne odzwierciedlenie w dziejach i praktyce społecznej nawet w samej Europie. Idea sekularyzmu miała inne podłoże historyczne we Francji, a inne na Bałkanach. Inna była jej percepcja w Hiszpanii, Irlandii czy Polsce – krajach katolickich o silnych wpływach Kościoła. Podobnie jest w przypadku świata islamu, równie zróżnicowanego etnicznie i kulturowo, którego poszczególne części miały odmienną historię oraz dynamikę rozwoju.

Kiedy zastanawiamy się nad sekularyzmem w świecie islamu, powinniśmy zwrócić uwagę także na to, że przenoszenie pojęć ukształtowanych w jednej cywilizacji na zjawiska rozwojowe drugiej, wymaga ścisłych ustaleń terminologicznych i znaczeniowych. Zlekceważenie tego etapu analizy powoduje ogromne zamieszanie pojęciowe i rodzi nieporozumienia w sprawach najbardziej podstawowych. Rozmawiając z przedstawicielami „tamtej strony”, możemy mówić o czymś, co jest według nas oczywiste, a tymczasem tam może w ogóle nie istnieć.

Stosowanie siatki pojęciowej dla analizy rozwoju sekularyzmu w świecie arabskim wymaga stworzenia neologizmów w języku arabskim, które będą odnosić się do zjawisk społecznych niemających miejsca w środowisku arabsko-muzułmańskim. Nie chodzi tylko o sam sekularyzm, ale też o rewolucję, naród, obywatelskość, ojczyznę. Terminy oznaczające te zjawiska były wprowadzane do języka arabskiego nie jako kwintesencja zjawisk społecznych, czasami wielowiekowych, ale jako efekt dyskusji politycznych, sporów światopoglądowych czy wręcz decyzji „oświeconych” dyktatorów, którzy przejęli władzę w wielu państwach arabskich w latach 50. i 60. XX w. i postanowili zmienić oblicze rządzonych społeczeństw.

⁸ Zob.: H. Bielefeldt, *Muslimen in dem säkularisierten Staat. Ihr Recht mit Europäer zusammenleben*, [w:] *Muslims in de Lekenstaat*, Gent 2000, s. 34–35; D. Antjes, *Der Islam. Religion – Ethik – Politik*, Stuttgart 1991; B. Tibbi, *The Crisis of Modern Islam. A Preindustrial Culture in the Scientific – Technological Age*, Salt Lake City 1988; idem, *Die fundamentalistische Herausforderung. Der Islam und die Weltpolitik*, München 1992.

czeństw⁹. Tak narodziły się arabskie słowa *takaddum* (postęp), *tatawwur* (rozwój), czy *isztirakijja* (socjalizm).

Odgórna sekularyzacja, której zostały poddane pod koniec XIX i w pierwszej połowie XX w. społeczeństwa bliskowschodnie, objęła sferę polityki, prawa, administracji i po części edukacji. W sferze intelektualnej procesy te zrodziły takie pojęcia, jak: racjonalizm (*aklanija*), materializm (*maddija*), humanizm (*al-haraka al-insánija*), oświecenie (*tanwir*) czy ateizm (*ilhad*). Do obiegu weszły także: pluralistyczna demokracja, partia polityczna, republika. Wszystkie te kluczowe dla współczesnej historii Europy pojęcia w świecie islamu jednak były i są traktowane przez część społeczeństwa jako produkty uboczne kolonializmu lub synonimy kultury zachodniej¹⁰.

Nie można więc negować faktu, że implantacja europejskich modeli politycznych i koncepcji ideologicznych nie znalazła w krajach islamskich większego odzewu i nie wywarła trwałego wpływu. Idee Wielkiej Rewolucji Francuskiej brzmiały dla muzułmanów bardzo antyreligijnie, co nie znaczyło, że były odbierane negatywnie. Inteligencja arabska i turecka w XIX w. pilnie śledziła wydarzenia we Francji w nadziei, że znajdzie impuls do zrozumienia i przyswojenia sobie nowoczesnej nauki, edukacji i rozwiązań technicznych, którymi Europa oszołomiła świat islamu. Europejska idea i praktyka oddzielenia religii od państwa stawały się coraz bardziej atrakcyjne dla wielu muzułmańskich reformatorów. Z uniwersytetów europejskich powracali do domu młodzi, reformatorsko nastawieni intelektualiści, którzy w różnej mierze zafascynowali się europejskim liberalizmem i nauką, jakkolwiek niewielu z nich wyobrażało sobie możliwość implantacji tych wartości do cywilizacji muzułmańskiej. Zdawali sobie bowiem sprawę, że taka implantacja pociągnie za sobą erozję dotychczasowego trybu życia i funkcjonowania społeczeństw, w tym także i miejsce religii w społeczeństwie i w państwie. Jeszcze mniej liczni byli ci, którzy zdecydowali się działać na rzecz oddzielenia w swoich krajach religii od instytucji ustawodawczych, politycznych i edukacyjnych. Początkowo europejską ideą sekularyzmu zafascynowani byli w islamie nawet myśliciele religijni. Dopiero z czasem alimowie przekonali się, jakie zagrożenie zjawisko to niesie dla integralności i pozycji islamu w ich państwach¹¹.

Wielkim szokiem dla muzułmańskich kręgów religijnych były reformy Mustafy Kemala (Atatürka) w Turcji w latach 20. XX w. Był to pierwszy w historii świata islamu przypadek tak radykalnego oddzielenia religii od państwa.

⁹ Zob.: A. Tamimi, *op. cit.*, s. 17, cytuje 4-tomową arabską encyklopedię sekularyzmu, *Tafkik al-chitab al-ilmáni* [Dekonstrukcja sekularyzacyjnego dyskursu] egipskiego naukowca Abd al-Wahhaba al-Masiri, która ukazała się w 2001 r. Jej autor przytoczył 18 różnych określeń sekularyzmu, w języku arabskim używa się określenia sekularyzmu trzech terminów: *alamanija* (od *alam* – świat w sensie politycznym lub geograficznym), *ilmanija* (od *ilm* – nauka, doświadczenie), *dunjawija* (od słowa *dunja* – świat doczesny).

¹⁰ Np. współczesny marokański filozof Lahouari Addi używa słowa *laïcité* w sytuacjach, w których występują pejoratywne konotacje semantyczne, np. w sensie znieważenia, pogańskości itp. – zob.: L. Addi, *La laïcité, malentendus et représentations*, [w:] *Islam et laïcité. Parcours européens*, red. R. Bistolfi, „Confluences Méditerranée” 1999–2000, nr 32, s. 39.

¹¹ Szerzej na ten temat zob. np.: B. Lewis, *Islam and the West*, Oxford 1993, s. 184.

Co więcej, zasada sekularyzacji życia publicznego została uznana przez tureckiego przywódcę za podstawową w szeroko zakrojonym programie reform. Tureckie doświadczenia na polu sekularyzmu w okresie międzywojennym stały się tematem gorących dyskusji i polemicznych opracowań, zwłaszcza że przeprowadzono je na mocy ustaw państwowych¹².

Kolejna w świecie arabskim była egipska rewolucja w latach 50. i 60. XX w. Zdecydowano się tam jednak na formę stopniowej sekularyzacji życia publicznego, co wyraziło się w ograniczeniu działalności politycznej ugrupowań religijnych, zreformowaniu religijnego uniwersytetu Al-Azhar, podporządkowaniu fundacji religijnych (*wakfów*) zeświecczonej administracji państwowej. Innym przykładem działań w tym samym kierunku jest Tunezja pod rządami Habiba Burgiby. W Tunezji już w XIX w. zapoczątkowane zostały procesy laicyzacji oświaty i zmiany pozycji kobiety.

W pierwszej połowie XX w. mogło się więc wydawać, że procesy sekularyzacji w świecie arabskim być może napotkają pewne przeszkody, ale generalnie – są nieodwracalne i jest tylko kwestią czasu, kiedy znajdą swoje logiczne zakończenie. Jednak uważny obserwator już wtedy mógł dojść do wniosku, że sprawy mogą przybrać inny obrót. Podstawą do takiego wniosku mogła być chociażby ewolucja lewicowej partii Baas¹³. Kiedy Hafiz al-Asad i jego alawistyczna frakcja baasistycznej partii krwawo stłumiła w lutym 1982 r. w Syrii islamistyczną opozycję, wydawało się, że kwestia zepchnięcia religii na margines życia publicznego w tym kraju staje się faktem. Jednak prawie natychmiast syryjski prezydent zmusił teologów muzułmańskich z Damaszku do wydania oświadczenia, w którym uznał jego władzę za legalną z punktu widzenia religii. Od tej pory Al-Asad, przywódca partii Baas, zaczął być przedstawiany przez oficjalną propagandę jako pobożny muzułmanin, a państwowa telewizja regularnie pokazywała go w czasie modlitwy i pielgrzymki do Mekki. Wykorzystywanie religii dla uprawomocnienia władzy stało się normą życia politycznego w Syrii i podważyło sens działań skierowanych na oddzielenie religii od państwa. Podobny mechanizm ujawnił się w Iraku. W kwietniu 1980 r. siły Saddama Husajna, który kierował lewicującą i laicyzującą partią Baas, rozprawiły się z opozycyjnymi teologami muzułmańskimi, a następnie podjęły działania w celu wykorzystania islamu do umocnienia swoich wpływów w społeczeństwie. Saddam Husajn zaczął nawiązywać w swoich przemówieniach do Koranu i wzbogacać swoje wypowiedzi opowieściami ze świętych tekstów. Telewizja pokazywała prezydenta modlącego się w meczecie, zwłaszcza w momentach wyjątkowych zagrożeń dla kraju, jak np. w czasie wojny z Iranem¹⁴.

¹² Sekularyzacja w Turcji miała bardzo szeroki zasięg i objęła sferę ustawodawstwa, edukacji i obywatelstwa. Państwo przejęło na własność instytucje religijne.

¹³ Baas – Socjalistyczna Partia Odrodzenia Arabskiego została założona w 1947 r. w Syrii. Na jej czele stanęli intelektualiści Michel Aflak (chrześcijanin prawosławny) i Salahuddin Bitar (muzułmanin sunnita).

¹⁴ 22 września 1980 r. Irak zaatakował Iran, chcąc zająć południowo-zachodnią prowincję Chuzestan, w której przeważała ludność arabska. Agresja ta zapoczątkowała 8-letni konflikt zbrojny. W trakcie jego trwania władze Iraku wielokrotnie odwoływały się do symboliki religijnej, m.in. na fladze państwa irackiego pojawił się

Podobna praktyka polityczna działała na korzyść religii i kręgów religijnych; pobudzała także do działań grupy aktywistów muzułmańskich, którzy proponowali model rozwoju oparty na islamie. Nie bez przyczyny widoczny jest więc w ostatnich 25 latach wzrost nastrojów religijnych i tendencji fundamentalistycznych. Jest to zauważalne w takich krajach, jak Egipt, Syria, Irak, Algieria, Maroko, Bangladesz, Malezja, Indonezja a nawet Turcja, dotąd będąca bastionem sekularyzmu w islamie. Narastają tendencje do oczyszczenia islamu z niepożądanych innowacji (arabski termin *bid'a*), którymi zarasta „prawdziwe” prawo muzułmańskie i muzułmański kodeks moralny, a etniczno-wyznaniowe ruchy emancypacyjne zaczynają się odwoływać do modelu społecznego z początków islamu jako alternatywy dla obcych rozwiązań rozwojowych. Przykładem w tym względzie mogą być ruchy islamistyczne wśród Czechenów, Bośniaków, Ujgurów w Chinach, na Filipinach, indonezyjskiej wyspie Celebes (Sulawesi) czy wreszcie talibów w Afganistanie. We wszystkich tych, i wielu innych, przypadkach zwracają uwagę archaiczne pomysły na tworzenie państwa i prawa. 30 lat temu podobne plany uznano by za przestarzałe, ale teraz znajdują poparcie społeczne. Jesteśmy w ten sposób świadkami zwracania się znacznej części społeczeństw muzułmańskich przeciwko modelom rozwoju nawiązującym do sekularyzmu.

Egipt – nieśmiałe próby

Egipt jest z wielu powodów traktowany jako centrum świata muzułmańskiego. W Kairze znajduje się słynny muzułmański uniwersytet Al-Azhar. Uniwersytet ten został założony w X w. i odegrał ważną rolę w dziejach islamu oraz Bliskiego Wschodu. Na przełomie XIX i XX w. w murach tej uczelni narodziła się idea reformy społecznej i podejmowane były działania na rzecz uwspółcześnienia muzułmańskiej doktryny społeczno-ekonomicznej; tutaj działali myśliciele, którzy na fundamencie islamu formowali koncepcje narodowe, liberalne, a nawet i socjalistyczne. Fundamentalizm muzułmański nabierał wówczas różnych odcieni, ale był monolitem, jeśli chodzi o centralne miejsce religii w społeczeństwie i państwie. W latach 30. XX w. doszło do poważnej konfrontacji muzułmańskich reformatorów ze zwolennikami sekularyzacji. Był to okres wybijania się Egiptu na niepodległość i uwalniania się spod opieki Wielkiej Brytanii. Scenę polityczną zdominowali narodowcy, którzy walczyli o niezawisłość kraju i byli w swoich poglądach jednoznacznie antybrytyjscy, ale jeśli chodzi o model rozwoju, bliższy im ten zastosowany w krajach zachodnioeuropejskich, z główną ideą oddzielenia religii od państwa. Narodowcy żywili głęboki szacunek dla dziedzictwa kulturowego kraju

napis *Allahu akbar* („Bóg jest wielki”). Do legitymizowania władz i prowadzonej wojny włączono sunnickie duchowieństwo. Kiedy w 1985 r. wojska irackie były w defensywie, media irackie podały, że „walczący prezydent” ujrzał we śnie Proroka, który miał powiedzieć, że walka wojsk irackich jest dżihadem w imię Boga, a więc dziełem prawym. Podobne przykłady instrumentalnego potraktowania wiary spotkać można w całym świecie islamu, co świadczy o powierzchowności procesów sekularyzacji w tym świecie.

i islamu, ale nie uważali, że religia powinna mieć wpływ na politykę państwa. Ich przeciwnicy – muzułmańscy reformatorzy-fundamentalisci aspirowali do przejęcia przywództwa nad krajem i organizowali się w ugrupowania polityczne, z których najbardziej znanym stało się Stowarzyszenie Braci Muzułmanów¹⁵. Był to okres szerokiej swobody politycznej i pluralizmu w Egipcie, co zdecydowanie odróżniało ten kraj od kemalistowskiej Turcji.

Liczne debaty sekularystów z islamistami, ale także w obozie samych islamistów, przeszły do historii i pokazują, jakie emocje towarzyszyły rozważaniom o przyszłości kraju i miejscu religii w jego rozwoju. Na jedną z głównych postaci takich debat wyrósł szejek Muhammad Abu Zajd¹⁶. Jego wystąpienie przyciągnęło powszechną uwagę i pokazało, jaką siłą dysponuje środowisko tradycjonalistów.

Muhammad Abu Zajd był szejkiem w głównym meczecie miasta Damanhur w delcie Nilu. Pochodził z tradycjonalistycznego, a więc głęboko religijnego środowiska. Z czasem został uznanym *chatibem*¹⁷, a więc osobą kierującą uroczystościami piątkowych modlitw, był też autorem kilku esejów zawierających egzegezę tekstów koranicznych. Nie wykraczały one poza ramy podobnych tekstów pisanych przez innych teologów muzułmańskich. W grudniu 1930 r. Muhammad Abu Zajd opublikował nowy komentarz do Koranu pod klasyczną nazwą *Al-hidaja wa 'l-irfan fi tafsir al-Qur'an bi 'l-Qur'an* [Boże wskazówki w Koranie dotyczące rozumienia Koranu]. Jednak ta praca, w odróżnieniu od poprzednich, została prawie natychmiast wycofana ze sprzedaży¹⁸. Jej tematem były bowiem fragmenty Koranu mówiące o cudach związanych z życiem i działalnością Proroka Mahometa, a jej autor próbował zrozumieć te zjawiska na drodze rozumowej i empirycznej. W ten sposób szejek Zajd zakwestionował tradycyjną wizję podróży Proroka do nieba na grzbiecie skrzydlatego konia i uznał, że wersety Koranu odnoszące się do tej wizji traktują tak naprawdę o opuszczeniu przez Mahometa Mekki i jego ucieczce do Medyny (tzw. *hidzra*). W dalszej części autor uznał, że miejscem tajemnej podróży Proroka nie był wcale meczet Al-Aksa w Jerozolimie, ale główny meczet w Medynie¹⁹.

Ta racjonalistyczna interpretacja Koranu wzbudziła zainteresowanie przede wszystkim młodych teologów i studentów Al-Azharu. Tekst szejka Abu Zajda czytany był po kryjomu i stał się przedmiotem ożywionych sporów. Władze Al-Azharu

¹⁵ Spośród reformatorów muzułmańskich należy wymienić Raszida Ridę (1865–1935), który nawoływał do powrotu do pierwotnej czystości wiary i sprawiedliwości, nazywając to dziedzictwem „czcigodnych przodków” (*as-salaf as-salih*). Do jego idei nawiązał ruch *salafija* oraz Hasan al-Banna – założyciel ruchu Braci Muzułmanów.

¹⁶ Zob. na ten temat: A. Jeffery, *The Suppressed Qur'an Commentary of Muhammad Abu Zaid*, „Der Islam” 1932, Vol. 20, s. 301–308; H. A. R. Gibb, *Modern Trends in Islam*, Chicago 1947, s. 54; A. Ayalon, *Egypt's Quest for Cultural Orientation*, Tel Aviv 2000.

¹⁷ *Chatib* – w wolnym tłumaczeniu „kaznodzieja”, przedstawiciel duchowieństwa (*alimów*), mający kwalifikacje do wygłaszania kazań (*chutba*) w trakcie piątkowej modlitwy w meczecie. *Chutba* obejmuje część formalną i egzegetyczną (etyka teologiczna), wygłaszaną w języku ojczystym. Antologie słynnych wypowiedzi alimów to jedne z bardziej wdzięcznych gatunków współczesnej muzułmańskiej literatury religijnej.

¹⁸ A. Ayalon, *op. cit.*, s. 4.

¹⁹ *Ibidem*; zob. również A. Jeffery, *op. cit.*, s. 306.

uznały go za wyrotowy i zwróciły się do władz państwowych, aby zarządziły jego konfiskatę. Objęła ona nie tylko Kair, ale i miasta prowincjonalne, dokąd tymczasem tekst się przedostał. Pięciosobowa komisja wybitnych, konserwatywnych alimów napisała 75-stronicową odpowiedź na rozważania szejka Abu Zajda i opublikowała ją w czasopiśmie „Madzalla al-Azhar”, oficjalnym organie Uniwersytetu Al-Azhar. Szejkowi zarzucono odstępstwo od islamu (*dala lat*) i uznano za osobę podważającą Słowo Boże, a więc heretyka (*ha'ir*). Abu Zajd został ekskomunikowany i zabroniono mu wykładać na uniwersytetach muzułmańskich w Egipcie oraz kierować nabożeństwami w meczetach.

Sprawą Muhammada Abu Zajda zainteresował się wybitny przedstawiciel reformatorskiej myśli islamu Muhammad Raszid Rida. Wezwał on do publicznego potępienia autora książki, zarzucając mu apostazję, ateizm i sianie zamętu w głowach muzułmanów²⁰. Rida, mimo że sam wypowiadał się o konieczności zmian w wielu dziedzinach życia, uważał, że poglądy Abu Zajda były zbyt daleko idące, jeśli chodzi o miejsce islamu w społeczeństwie i państwie. W oparciu o te oskarżenia sąd rozpoczął procedurę przeprowadzania rozwodu Zajda i jego żony, zgodnie bowiem z muzułmańskim prawem religijnym, muzułmanka nie może być żoną niewiernego. Sąd pierwszej instancji nakazał oskarżonemu rozwieść się z żoną, ale sąd apelacyjny nie zaakceptował tego wyroku. Abu Zajd w obawie o swoje życie musiał jednak wyprowadzić się ze swojego miasta, utracił też swoją pozycję społeczną.

Równie symptomatyczny był przypadek wybitnego myśliciela i reformatora Alego Abd ar-Razika²¹. Ten znany teolog, znawca prawa muzułmańskiego i sędzia sądu religijnego w Al-Mansurze opublikował w 1925 r. książkę *Al-Islam wa usul al-hukm* [Islam i podstawy władzy]²². Autor, analizując genezę islamu i jego miejsce w historii, wkroczył na obszar, którego nikt do tej pory oficjalnie nie odważył się zająć, czyli związków islamu z polityką. Abd ar-Razik sformułował w swojej książce, w oparciu o święte teksty, nową koncepcję kalifatu, czyli państwa muzułmańskiego, i doszedł do wniosku, że islam jako religia nigdy nie aspirował do kontrolowania władzy politycznej i że to władze polityczne na przestrzeni dziejów instrumentalizowały tę religię i wprzęgały ją w mechanizmy oraz struktury polityczne dla uprawomocnienia swojej pozycji. Elity polityczne państw istniejących od pierwszych wieków islamu faktycznie ignorowały święte teksty mówiące o społeczności muzułmanów jako przede wszystkim wspólnotcie duchowej, a nie politycznej. Ali Abd ar-Razik wezwał w swojej książce do odejścia od dotychczasowego modelu politycznego i w konsekwencji, pod hasłem powrotu do korzeni cywilizacji muzułmańskiej, zaproponował faktyczne oddzielenie struktur religii od

²⁰ A. Ayalon, *op. cit.*, s. 5.

²¹ Zob. np. A. Hourani, *Arabic Thought in the Liberal Age 1789–1939*, Oxford 1970, s. 183–191; C. Adams, *Islam and Modernism in Egypt*, New York 1933; H. Enayat, *Modern Islamic Political Thought*, Austin 1988, s. 62–68; L. Binder, *Islamic Liberalism. A Critic of Development Ideologies*, Chicago 1988, s. 128–169.

²² Autor przywołuje *Al-Islam wa usul al-hukm. Bahs fi'l-chilafa wa'l-hukuma fi'l-islam* [Islam i podstawy władzy. Praca o kalifacie i władzy w islamie], Kair 1987.

instytucji państwa. Według niego islam miał nadal wszakże pełnić ważną funkcję: być moralnym punktem odniesienia wszelkich działań władz państwowych.

Książka Abd ar-Razika wywołała głębokie poruszenie w kręgach religijnych. Tym bardziej że ukazała się rok po tym, jak Mustafa Kemal zniósł w Turcji instytucję kalifatu opierającą się na łączeniu przez władców osmańskich świeckiej funkcji sultana z religijną kalifa. Reformy tureckie zostały jednak odrzucone przez egipskich teologów, a Abd ar-Razik odsądzony od czci i wiary. Zarzucono mu odstępstwo od wiary i działanie za „namową szatana”. Rada ds. Fatw (orzeczeń religijnych), najwyższy organ władzy duchowej w Egipcie, pozbawiła go dyplomu uniwersyteckiego i odwołała ze stanowiska sędziego; nie mógł od tej pory kierować uroczystościami religijnymi i uczestniczyć w dysputach religijnych. Sprawa Alego Abd ar-Razika podzieliła społeczeństwo egipskie. Po stronie teologa stanęli liberałowie i narodowcy świeccy, którzy występowali programowo pod hasłami sekularyzacji życia publicznego. Jednak ich poparcie jedynie pogorszyło sytuację skazanego, któremu zaczęto też zarzucać współpracę z wrogami religii²³.

Ofiarą podobnego konfliktu stał się Taha Husajn, jeden z twórców współczesnej literatury egipskiej i najbardziej znany intelektualista egipski XX w. Jako absolwent Uniwersytetu Al-Azhar i profesor państwowego i programowo świeckiego Uniwersytetu Dar al-Ulum w Kairze, Taha Husajn opublikował pod koniec lat 20. monografię *Fi szī'ar al-dżahili* [O poezji przedislamskiej], w której wykorzystując metody nowoczesnej krytyki literackiej, poddał analizie ludową twórczość literacką plemion arabskich w Arabii przed islamem. Do tej pory okres przed islamem traktowany był jako pogański i w podobny też sposób oceniano wszelkie formy twórczości. Taha Husajn, podejmując się analizy poezji przedislamskiej, zwrócił uwagę na fakt, iż Koran jest dziełem literackim i że jego narodziny można odnieść do określonego etapu twórczości literackiej ludów Arabii, wezwał więc do reinterpretacji tekstu Koranu i Sunny (zbioru opowieści o wypowiedziach i czynach Proroka Mahometa) zgodnie z procedurami badań literackich. W ten sposób Koran został uznany za dzieło nie Boga, ale ludzi. Taha Husajn dokonał swoistej desakralizacji świętej księgi²⁴. Alimowie z Al-Azharu również i jego uznali za heretyka i doprowadzili do wykluczenia z uniwersytetu i życia publicznego. Sąd wydał wyrok, w którym Taha Husajn został uznany winnym zniesławienia religii państwowej, w związku z czym pisarz musiał opuścić Egipt.

We wszystkich trzech przypadkach, mimo pewnych różnic, chodzi o tę samą sprawę: niezwykle ostre napięcie między dwoma światopoglądami – religijnym a świeckim. Napięcie to oznaczało też gwałtowne zderzenie dwóch światów – tradycjonalistycznego i modernistycznego. Ten pierwszy traktował religię jako integralny element życia publicznego, w tym politycznego. Drugi dążył zaś do

²³ O. Carré, *Ali Abdel-Razek et les autres. Leurs conception nouvelle du monde musulman dans l'époque moderne*, Paris 1989, s. 54.

²⁴ C. Adams, *op. cit.*, s. 254–259; N. Safran, *Egypt in Search of Political Community*, Cambridge 1961, s. 130–131, 153–155, 165–167; J. Oliverius, *Moderní literatury arabského Východu*, Praha 1995.

oddzielenia religii od państwa. W tym zderzeniu chodziło o sprawę niesłychanie ważną: model państwa oraz tożsamość kulturową społeczeństwa. Zasadnicze pytanie brzmiało: czy w zderzeniu tych dwóch światów zwycięży ideologia narodowa z koncepcją sekularyzmu, czy też górę wezmą idee konserwatywne, zakładające konstytucyjną obecność religii w życiu państwa. W latach 20. XX w. narodowcy egipscy przejęli na fali nastrojów antykolonialnych władzę i zaczęli kierować państwem. Otworzyło to drogę do gruntownych przemian społecznych, w tym i do sekularyzacji. Jednak dramat polegał na tym, że zlaicyzowani liderzy państwa nie potrafili ani wspomóc reformatorów muzułmańskich w ich próbach bardziej racjonalnego spojrzenia na religię, ani zainicjować ogólnonarodowej debaty i działań, które by przygotowały społeczeństwo, albo przynajmniej jego część, do zaakceptowania idei sekularyzmu.

Przypadek Muhammada Abu Zajda z lat 20. jest interesujący z jeszcze jednego powodu. Otóż w maju 1992 r. sąd w Kairze rozpatrywał pozew przeciwko osobie, którą oskarżono o apostazję. Oskarżyciel zażądał, aby sąd nakazał pod sąd-nemu rozwieść się z żoną. Jakkolwiek imię jego brzmiało Nasr Hamid, to oskarżony nazywał się Abu Zajd, a więc tak samo, jak oskarżony o podobne przestępstwo 70 lat wcześniej. Był profesorem na wydziale filologii arabskiej na Uniwersytecie Kairskim i znanym intelektualistą²⁵. Popularność zyskał przede wszystkim jako autor trzech książek oraz licznych artykułów naukowych, w których poddawał krytycznej analizie teksty religijne. Hamid Nasr Abu Zajd nawiązywał w swoich publikacjach do dyskusji światopoglądowych w Egipcie z lat 20. i opowiadał się po stronie zwolenników oddzielenia religii od państwa. Publikacje Abu Zajda zostały poddane ocenie ekspertów z zakresu prawa muzułmańskiego i oficjalnej wykładni tekstów religijnych. Po wielu miesiącach eksperci skierowali sprawę do Rady ds. Fatw z zaleceniem wydania opinii o tym, że ocenione publikacje są hereetyckie.

Sprawa znalazła swój dalszy ciąg w sądzie religijnym, który nakazał Abu Zajdowi jako apostacie (*murtadd*) rozwieść się z żoną (pracowała ona na tym samym uniwersytecie jako profesor literatury francuskiej). Groziła mu nawet śmierć z rąk fanatyków religijnych, gdyż uznanie kogoś za apostatę zdejmowało z zabójcy grzech zabicia człowieka. Abu Zajd nie przeląkł się jednak i skierował sprawę do sądu cywilnego, który wyroku sądu religijnego nie uznał za uzasadniony. W tym czasie Abu Zajd napisał ironiczną rozprawę *At-takfir fi zaman at-takfir* [Myślenie w czasach oskarżeń o herezję]. Kiedy wkrótce po tym uczyony powrócił na uniwersytet, ortodoksi religijni przystąpili do ataku ze zdwojoną siłą. W mediach rozpuściła się prawdziwa burza. Głosy poparcia dla pisarza nazywano „marksistowskim spiskiem” przeciwko islamowi. W połowie 1995 r. sąd apelacyjny przywrócił wyrok sądu religijnego uznający Abu Zajda za apostatę i unieważnił jego małżeństwo.

²⁵ O sprawie Abu Zajda piszą m.in.: N. Kermani, *Die Affäre Abu Zayd, eine Kritik am religiösen Diskurs und ihre Folgen*, „Orient” 1994, Vol. 35, No. 1, s. 25–49; M. Abaza, *Civil Society and islam in Egypt: The Case of Nasr Hamid Abu Zayd*, „Journal of Arabic, Islamic and Middle Eastern Studies” 1995, Vol. 2, No. 2, s. 29–42; G. N. Sfeir, *Basic Freedoms in a Fractured Legal Culture; Egypt and the Case of Nasr Hamid Abu Zayd*, „Middle East Journal” 1998, Vol. 52, No. 3, s. 402–414.

Decyzja ta wywołała sprzeciw świeckiej inteligencji, ale głównie spoza Uniwersytetu Kairskiego – od lat 70. zdominowanego przez aktywne studenckie „stowarzyszenia muzułmańskie” (*al-dżama 'at al-islamijja*), których obawiali się nie tylko inni studenci, ale i wielu świeckich wykładowców. Obawy o życie stały się jeszcze bardziej zasadne, gdy na ulicach demonstracje zorganizowali zwolennicy Bractwa Muzułmańskiego z żądaniem skazania Abu Zajda na śmierć. W tej atmosferze małżeństwo Abu Zajdów opuściło Egipt i udało się na emigrację do Holandii.

Przypadek profesora Hamida Nasra Abu Zajda pokazał, w jak niewielkim stopniu zmienił się układ sił między zwolennikami a przeciwnikami sekularyzacji. Okazało się przy tym, że siła tradycjonalistów, opowiadających się za utrzymaniem religijnego charakteru państwa pod koniec XX w. była jeszcze większa niż na początku tego stulecia. Między tymi dwoma nurtami myślenia, dotyczącymi religii i państwa nadal zieje przepaść i nic nie wskazuje na to, by miała być ona zasypa-
na. Uderza przy tym fakt, że w sprawie w profesora Abu Zajda nie wypowiedzieli się ani premier, ani minister sprawiedliwości, ani minister szkolnictwa wyższego. Tłumaczyli, że nie chcą swoimi wypowiedziami wpływać na prace niezawisłych sądów. Okazali się więc większymi oportunistami niż ich odpowiednicy z lat 20.