

prof. dr hab. Ewa Machut-Mendecka  
Katedra Arabistyki i Islamistyki  
Wydział Orientalistyczny UW

Warszawa, 8.04. 2014 r.

Recenzja pracy doktorskiej Karoliny Rak: *Współczesny dyskurs odnowy religijnej z perspektywy propozycji Muhammada Asada*

Koncepcje odnowy religijnej świata islamu w kontekście współczesnych obszarów muzułmańskich oraz w perspektywie międzynarodowej stanowią ważny i interesujący temat, zarówno z punktu widzenia religioznawstwa, jak i problematyki społecznej i politycznej, rozumianej w kategoriach regionalnych i globalnych. Dlatego pracę p. Karoliny Rak należy uznać za cenną inicjatywę badawczą, zapowiadającą analizę słabo opracowanych zagadnień. Podjęty temat jest złożony i powikłany, obejmuje bowiem ogromny materiał faktograficzny, obfitujący w liczne szczegóły, niuanse jak i kontrowersje. Układem odniesienia dla rozważań nad koncepcjami odnowy islamu, w ujęciu p. Rak, jest dość niezwykła postać; to dziennikarz i myśliciel pochodzeniem związany z kulturą żydowską, polską, austriacką i ukraińską, urodzony we Lwowie (ur. 1900), Leopold Weiss, który pod przydomkiem Muhammada Asada podjął rozległe i wnikliwe studia nad islamem, a ich wyniki opublikował na setkach stron własnych prac. Autorka przypomina we *Wstępie*, że program odnowy islamu, wysunięty po porażce z Izraelem w 1967 r. i oparty na koncepcjach wielkich myślicieli Dżamala ad-Dina al-Afghaniego i Muhammada Abduha, rozwijany był następnie również w myśl koncepcji Weissa, a więc tym bardziej zasługują one na uwagę. Zarysowując podłoże swojej rozprawy p. Rak słusznie charakteryzuje XIX wieczny, dziesięciopunktowy projekt restauracji religii muzułmańskiej dowodząc, że koncepcje odnowy tej wiary to temat zarówno historyczny, jak i aktualny. Informując o swoich zamierzeniach Autorka omawia krótko takie kwestie, jak *idżtihad* (wysiłek własny na rzecz poznania prawd wiary) i problem *taklidu* (naśladownictwa). P. Rak analizuje odżywiającą koncepcję państwa muzułmańskiego opartego na islamie oraz odniesienie jej do myśli i prac Muhammada Asada. Odniesienia te jednak już w tym miejscu, stanowiącym zaledwie część *Wstępu* wydają się nieco nazbyt rozbudowane, staną się przecież przedmiotem dalszych, szczegółowych dociekań.

W Rozdziale I *Koncepcja ruchów odnowy muzułmańskiej – wprowadzenie* Autorka szczegółowo analizuje istotne dla tytułowej restauracji zagadnienia, problemy i tendencje. Dociera do historycznych inspiracji tego zjawiska. Tu odnosi się przede wszystkim do myśli religijno-filozoficznej wielkiego uczonego Al-Ghazalego i stwierdzonej przez niego, już w dość odległej przeszłości - żył przecież w XII w. - konieczności odnowy religii muzułmańskiej, czego był orędownikiem. Autorka podejmuje tu zagadnienia typowe dla tego średniowiecznego filozofa, jak *ihja* (ożywienie), *islah* (oczyszczanie, przywracanie znaczenia) i *tadždid* (odnowa połączona z dogłębną lekturą Koranu w kontekście

społecznym i kulturowym). Rozważane jest zagadnienie muzułmańskiego protestantyzmu, którego przejawem pozostaje skrypturalizm – metoda badań i wyjaśnień treści religijnych opierająca się na autorytecie Koranu jako jedynym źródle objawienia. W związku z problematyką protestancką przytoczone zostają poglądy Haszami Aqadżariego, który przywołując teorie wcześniejszych badaczy, porównywał islam bez kleru i duchowieństwa do protestantyzmu w chrześcijaństwie. Ten irański teolog powoływał się też na wspomnianego Dżamala ad-Dina al-Afghaniego czy Wolfreda Scawena Blunta, wnikliwego badacza powyższych kwestii, kojarzącego wahhabizm z protestantyzmem. Za cenną uważam w tym rozdziale analizę terminów *usulijja* i *usulijjun*, oznaczających dzisiaj fundamentalizm i fundamentalistów, wyrazów trudnych w tym sensie do odnalezienia w języku arabskim do połowy XX w. P. Rak słusznie więc dowodzi, że terminy te pojawiły się w pracach naukowych w latach 70. minionego stulecia. Za cenną uważam również klasyfikację współczesnych ujęć islamu, w której braku odnoszone do wiary tej takie terminy, jak: liberalny, modernistyczny, reformistyczny, ekstremistyczny są używane zwyczajowo i nie zawsze trafnie. Słusznie więc Autorka podkreśla dwa typy prądów odnowy islamu w XVIII i XIX w. - pierwszy oznacza powrót do pierwotnych i tradycyjnych wartości tej religii, drugi modernistyczny, sprzyja odrodzeniu. Przy analizie tych zagadnień nie może zabraknąć nazwiska Muhammada Ridy i w dalszym ciągu wspomnianego już Dżamala ad-Dina al-Afghaniego. Według tego myśliciela i działacza ruchu odnowy muzułmańskiej obok wiary w jedynego Boga, za dwie inne podstawowe zasady tej religii uważał wiarę w rozum oraz aktywność domagającą się czynnego działania, wykluczającego bierne oczekiwania. Do najbardziej znanych ideologów, o jakich pisze P. Rak należą Raszid Rida oraz – As- Sajjid Kutb z jego koncepcją drugiej *dżahilijji* - siedliska niewiedzy i ciemnoty, przypisanej nowoczesnemu, modernizującemu się społeczeństwu. Słusznie P. Rak rozwija koncepcje znanego myśliciela pakistańskiego Abu al-Ala al-Maududiego, który docenił nowoczesność w kategoriach jej opozycyjności wobec islamu. W podrozdziale *Charakterystyka ruchów odnowy w kontekście historycznym* zawierającym rozważania na temat powyższych postaci oraz wielu innych, ważnych i pomniejszych ideologów, rysuje się cały konglomerat ruchów, często reprezentujących tę samą ideologię, ale również kontrowersyjnych i sprzecznych. Być może przydatna byłaby ich wyraźniejsza klasyfikacja, np. podział na ruchy konserwatywne, radykalne, postępowe czy nowoczesne, pozwalający łatwiej odnieść się do podanych tu złożonych opisów. Warto by też zaznaczyć, jak tak rozumiane ruchy miałyby się do ujęć zawartych w podrozdziale *Dyskurs odnowy myśli politycznej i rola literatury w dyskusji*. Autorka podkreśla m.in. znaczenie koncepcji Nelly Lahoud, która w ramach politycznej myśli islamu wyróżnia trzy podstawowe dyskursy: islamistów, apologetów i toczący się w ramach nurtu intelektualnego. Jak więc wyróżnione wcześniej ruchy oraz postacie z ich poglądami mają się do każdego z trzech typów dyskursu? Powstaje też pytanie o termin „literatura” kluczowy dla tego podrozdziału. Jako przykład literatury dotyczącej islamu P. Rak

podaje książkę Muhammada Iqbala *Reconstruction of Religious Thought of Islam* (Rekonstrukcja myśli religijnej w islamie), przy czym nie wspomina innych pozycji. A przecież całą swoją rozprawę Autorka opiera na tego typu literaturze, do której należą wspomniane uprzednio prace Ridy, Kutba czy Al-Maududiego. Czytając tytuł podrozdziału spodziewałabym się raczej odniesień do literatury pięknej, zwłaszcza prozy, która kształtowała w odrodzeniu arabskim postępowe przemiany społeczne. W Rozdziale II *Muhammad Asad – konwertyta i myśliciel* Autorka wnikliwie analizuje życiorys Muhammada Asada z uwzględnieniem ogromnej literatury, zarówno na temat jej protagonisty, jak i o charakterze metodologicznym, ułatwiającej zrozumienie wybranej postaci. Przedmiotem analizy jest autobiograficzna książka Asada *The Road to Mecca*, a także inne prace wybranego myśliciela. W jego *Islam At The Crossroad* (1934) widać wpływy kontaktów autora z wybitnym poetą i filozofem Muhammadem Iqbalem, praca wyraża też ideologię fundamentalizmu. Z kolei pozycja ta wywarła wpływ na działacza fundamentalistycznego tej miary, co Sajjid Kutb. Ponieważ tekst *Islam At The Crossroad* poddaje krytyce orientalistów i ich prace, Autorka słusznie odnosi to dzieło do przyszłej postawy Edwarda Saïda w jego znanej książce *Orientalizm*, gdzie tytułowe zjawisko jest rozumiane przede wszystkim w kategoriach negatywnych. Znane w dorobku Asada są też *Principles of State and Government*, poświęcone głównie problematyce prawnej, związanej z Pakistanem. Podobny wydźwięk ma też jego praca: *This Law of Ours and Other Essays*. W ujęciu P. Rak na uwagę zasługują również czasopisma, które Asad redagował: „Islamic Thought”, i „Arafat”. Interesujący jest podrozdział zatytułowany: *Ludzie na skraju – o intelektualnym zaangażowaniu zachodnich muzułmanów*. P. Rak zaznacza, że użyty tu epitet *ludzie na skraju* został wprowadzony przez Abd al.-Wahhaba Al-Affandiego w stosunku do wyznawców islamu na zachodzie. Asad odgrywa tu doniosłą rolę, ponieważ jego postać staje się wzorem dla muzułmanów poza rodzimym światem. Autorka słusznie porównuje koncepcje Asada z propozycjami Abd al.-Halima Murada oraz wybitnego ideologa współczesnego Tarika Ramadana, badaczy postulujących stworzenie nowej muzułmańsko-europejskiej kultury. Rozdział III, który nosi tytuł: *Muzułmanie na rozdrożu* obejmuje analizę twórczej myśli Muhammada Asada, jego krytyki oraz nowatorskich propozycji odnowy. Autorka słusznie podkreśla, że Asad winą za upadek cywilizacji Zachodu obarcza materializm, imitację Zachodu, nadmierne odwoływanie się do historii, bezmyślny stosunek do wiary. Asad, podobnie jak inni badacze w tym, Algierczyk Malik Bin Nabi, krytycznie oceniał też stan kultury zachodniej, w której dostrzegał jego ograniczającą technicyzację, kult zbytku w ramach nowoczesnych osiągnięć, zanik wartości duchowych, relatywizm i egocentryzm. Według Asada i ideologów o zbliżonych poglądach z materializmu człowieka Zachodu wynika jego poczucie pustki i wykorzenienia. Asad rozważa też naturę chrześcijaństwa, które – jego zdaniem – nie godzi się na zubożenie natury ludzkiej, choć badacz też w negatywnym świetle stawia struktury kościelne. W stosunkach Zachodu ze

światem islamu Asad potępia zwłaszcza wyprawy krzyżowe, upadek muzułmańskiej Andaluzji i upadek Konstantynopola. Uważa, że islam jest pośrednią drogą między chrześcijaństwem odrzucającym życie doczesne a zmaterializowaną i dążącą do codziennej wygody cywilizacją zachodnią. Uczony rozumie islam zgodnie z jego podstawowym przesłaniem jako harmonijną całość życia duchowego i fizycznego, składającą się na obraz sacrum, który nie wymaga jednak cierpień i ascezy. Muhammad Asad kładzie też szczególny nacisk na zasadę harmonii sfery cielesnej i duchowej, której źródłem jest religia islamu i której przestrzegania wiara ta wymaga. W podrozdziale *Miejsce islamu w społeczeństwie muzułmańskim* zarysowana zostaje koncepcja Asada dotycząca islamu jako wszechstronnego regulatora funkcjonowania jednostki i wspólnoty, co opiera się na odwiecznych dogmatach i przesłankach historycznych. Podrozdział ten, jak i następne: *Cywilizacja rzeczy jako krytyka materializmu*, *Problem naśladownictwa i jurysprudencji*, *propozycje reformy*, *Niezależna interpretacja jako remedium na problem muzułmańskiej jurysprudencji* oraz *Kwestia edukacji*, zasługiwałyby na odrębne ujęcia, niezależne od głównego tematu Rozdziału III, jakim są *Muzułmanie na rozdrożu*. Powyższe zagadnienia zasługują na uwagę jako ważne dla treści rozprawy. Wydają się też stanowić preludeum do Rozdziału IV *Asad i koncepcja państwa muzułmańskiego*, ponieważ koncepcję tę wraz z innymi czynnikami współtworzą. Na początku Autorka ponownie odwołuje się do krytyki Zachodu w ujęciu Muhammada Asada, a także wspomnianego wcześniej Malika Bin Nabiego, występują wzmianki na temat przeszkód, jakie napotyka islam w krajach zachodnich. Jednak te powtórzenia szczególnie nie dziwią, skoro jak słusznie P. Rak dowodzi, Asad opisywał bardziej, czym muzułmańskie państwo nie jest, niż czym jest. Według Asada, państwo to istniało tylko w czasach Proroka i jego następców – kalifów sprawiedliwych jako oparte wyłącznie na Koranie i sunnie. Myśliciel rozważał też zastosowanie nauki islamu do koncepcji współczesnego organizmu państwowego. Ostatecznie państwo to powinno opierać się na wskazówkach wiary i stąd wywieść swój system polityczny. Tę koncepcję uściśla też wymóg „ wypracowania precyzyjnego ustawodawstwa, które starałoby się ogarnąć rozmaite sfery ludzkiego życia” (s. 167) Powinno ono służyć wypracowaniu form działania na zasadzie braterstwa, honoru i wolności. Asad podkreśla rolę szariatu w tym zakresie. Te zasady rzucają światło na omawianą koncepcję państwa. Dalej, Autorka rozprawy referuje odwołania Asada i Malika Bin Nabiego do historii islamu i krytykę współczesnych świeckich koncepcji społecznych przywołując wzmianki o materializmie, co stanowi powtórzenie w stosunku do wcześniejszych ujęć. Nieoczekiwanie na s. 170, przywołana zostaje postać Muhammada Abduha, twórcy modernizmu w Egipcie, który powinien być wspomniany raczej na początku rozprawy, gdzie jest mowa Al-Afghanim, jednym z jego nauczycieli. Autorka podkreśla w poglądach Asada znaczenie religii jako źródła porozumienia z Bogiem, moralności i etyki dobra. Religia jako prawo moralne jest też źródłem jedności społeczeństwa i jego członków. Ważną kwestią w myśli Asada, zagadnieniem, które stale powraca w muzułmańskich

rozważaniach na temat islamu jest demokracja pojmowana często jako nieprzystawalna do uwarunkowań islamu. Asad dostrzega jej obecność nie tyle w przepisach, co w duchu islamu z jego koncepcją równości wyznawców i obywateli. Asad określa też szczegółowo zasady i oczekiwania wobec państwa islamu. Jego prawodawstwo opiera się na szariacie, zapewnia równość obywatelom, podstawy społeczne i ekonomiczne niezbędne do życia wspólnoty, możliwość przestrzegania zasad islamu i jego etyki, zapewnia prawa, bezpieczeństwo i swobodę muzułmanom. Podkreśla też, że głową państwa powinien być muzułmanin. Asad rozważa również koncepcję zawartą w Koranie zasady konsultacji, którą wprowadził Prorok Mahomet i która jest realizowana we współczesnych państwach przy pomocy specjalnych rad. Myśliciel krytykuje też funkcję rządu, ograniczającego głowę państwa, i w miejsce tego organu proponuje gabinet doradców. Istotne są poglądy Asada na temat prawa, także z tego powodu, że szariat jest dzisiaj ważnym tematem podejmowanym przez muzułmanów, a także nie-muzułmanów. Myśliciel uważa, że prawo powinno opierać się na Koranie i autentycznych hadisach, natomiast inne jego źródła odrzuca. Asad argumentuje swoje koncepcje przy pomocy cytatów z Koranu i hadisów. W koncepcji obywatela muzułmańskiego mieści się jego posłuszeństwo wobec władzy, wybranej przez mieszkańców danego państwa, których decyzje mają wymiar sakralny. Rząd ma prawo nałożyć na obywateli zakat, inne podatki oraz obowiązek służby wojskowej, co stanowi realizację koncepcji *dżihadu* – walki. Zarazem ideolog wspomina też o tej jej postaci, jaką jest walka ze złem we własnej duszy. Według Asada, państwo gwarantuje wolność opinii, jako jedną z podstawowych swobód w islamie, wykształcenie, pracę, prawa wyborcze. Asad broni jedności państwa w aspekcie religii, duchowości, moralności oraz władzy i życia codziennego. Podejście to jest źródłem sporu między nim a ideologami odróżniającymi misję religijną islamu od struktur państwowych. W Rozdziale V *Interpretacja Świętej Księgi* rozważane są granice *idżtihadu* czyli własnych decyzji opartych na znajomości źródeł religijnych oraz prac uczonych dotyczących odniesień do wiary. Przy tym zastrzeżenie budzi sformułowanie *interpretacja*, któremu zapewne odpowiada arabski termin *tawil*, co warto by tu wyjaśnić. Termin ten jest kontrowersyjny, padają przeciwz uwagi, że Koranu się nie interpretuje, ponieważ oznacza to wprowadzenie zmian do jego treści, co jest niedopuszczalne. Koncepcja ta nie przeczy, że o Koranie wolno mówi, tzn. wyjaśniać go, komentować, dociekać jego znaczeń, stosować egzegezę.

W pracy o Muhammadzie Asadzie nie brak omówienia jego monumentalnego, tysiącstronicowego dzieła *The Message of the Kuran* obejmującego tłumaczenie Koranu i komentarz do tej księgi. Dzieło budziło kontrowersje, a Liga Muzułmańska wycofała się z finansowania tego projektu. Padały argumenty, że tłumacz nie trzyma się zasad oddających stanowisko ortodoksji muzułmańskiej. Z pewnością opinia ta była istotna, dokumentuje ją wiarygodny odsyłacz wprowadzony przez Autorkę. W tym momencie jednak zastanawia, na ile w niechęci do dzieła Asada mógł mieć zakaz tłumaczenia Koranu na języki obce i uznawania jego przekładów jedynie za streszczenia. Sam Asad, jak pisze P. Rak na s. 199

krytykuje przekłady uznając, że nie są w stanie oddać piękna oryginału. Powstaje też pytanie, na ile dążenie do indywidualnego poznawania treści Koranu prowadziło do rozbieżności z obowiązującymi kanonami jego rozumienia, a także jakie to były kanony i na czym mogły polegać główne nieporozumienia. P. Rak podaje cenne przykłady różnic między wersją wersetów Koranu w ujęciu Asada i innych tłumaczy, wciąż jednak interesujące byłyby zarzuty ortodoksji muzułmańskiej. Czy tłumacza krytykowali poszczególni uczeni, czy też określona większa grupa? Czy jakieś autorytety muzułmańskie wypowiedziały się może, którzy tłumacze mieli rację tłumacząc w sposób rozbieżny poszczególne, przytoczone wersety. Autorka w podsumowaniu nazywa Muhammada Asada „człowiekiem pogranicza”, co słuszne ze względu na jego pochodzenie, równoczesny związek z Europą i islamem. Z drugiej strony, skoro był aż takim krytykiem Zachodu, jak to wynika z rozprawy, to czy w aspekcie światopoglądowym i ideologicznym można plasować jego postać w takim właśnie umownym miejscu? Czy był rzeczywiście, jak dowodzi Autorka, powołując się na wybrane opinie, „mediatorem pomiędzy cywilizacjami”? Być może ta funkcja wynika stąd, że jak dowodzi P. Rak, Asad był również zwolennikiem postępu, co nie zostało opisane w pracy zbyt wyraźnie. Czy jednak rzeczywiście ta myśl o postępie pozwala się pogodzić z niechęcią myśliciela do tworzenia nowej rzeczywistości muzułmańskiej uwzględniającej zdobycze zachodnie? Warto by odnieść też postać i naukę Muhammada Asada do koncepcji odnowy islamu zawartej w Rozdziale I pracy, co przyczyniłoby się do jej spójności. Praca zawiera pokazną bibliografię, której jakość i rozmiary pozwalają uznać ją za odpowiednią podstawę materiałową rozprawy.

Uwagi zawarte w recenzji nie zmieniają mojego uznania dla badań nad tak ciekawą i ważną w kontekście wiedzy o islamie i nauk społecznych postacią, jaką był Leopold Weiss – Muhammad Asad. Wyniki badań są interesujące i nowatorskie. Recenzowana praca po pewnych poprawkach powinna zostać opublikowana drukiem.

Praca doktorska mgr Karoliny Rak odpowiada wymaganiom *Ustawy*

Wnoszę o dopuszczenie p. Karoliny Rak do dalszych etapów przewodu doktorskiego.