

PROVOCĂRILE „MODERNIZĂRII ISLAMICE” ÎN GÂNDIREA NEOREFORMATOARE MAGREBIANĂ

LOREDANA CORNELIA BOȘCA*

Motto:

„Trebuie să eliminăm din felul în care înțelegem tradiția reziduurile pe care tocmai tradiția le-a depozitat în noi”.

Mohammed Abed al-Jabri

Începând cu secolul al XIX-lea, profilul intelectual al omului modern occidental a fost clădit în jurul a două concepte filosofice esențiale: subiectivitatea și raționalitatea. Postmodernismul l-a deconstruit și a propus câteva corecturi de esență, eliminând ideea că omul-subiect este într-un totu conștient de propria autonomie sau înclinat exclusiv spre abordarea rațională a fenomenelor. Așa cum este descris de gânditorii actuali, omul contemporan, postmodern și chiar hipermodern, nu manifestă o rațiune prea sigură pe sine și nici nu este total antireligios, așa cum au prezis susținătorii secularizării. Anunțată ca un eveniment cultural major în edificarea noii culturi occidentale și așteptată cu totală convingere, datorită exacerbării rațiunii critice, preconizată „dezvrăjire a lumii” nu numai că nu a reușit să suprimă semnificația sacrului în societatea contemporană, dar a impus, neîndoielnic, și un alt tip de modernitate (numit uneori ultramodernitate). Înțelegerea categoriei de raționalitate a cunoscut și ea ajustări semnificative, integrând de-acum și componentele afective, etice sau estetice ale subiectului cunoscător.

În urma schimbărilor majore politice, economice și sociale pe care Occidentul le-a suferit în ultimele două secole, au apărut probleme privind consolidarea democrației și implementarea exercițiului politic organizat într-un univers al pluralismului ideologic. Modernitatea este o achiziție incontestabilă, cu toate că definiția, geneza și procesul ei de evoluție sunt supuse încă reflecției specialiștilor occidentali. La rândul său, pluralitatea religioasă a devenit o provocare pentru instituțiile democratice și pentru societatea civilă. Delimitarea limitelor vieții private și ale celei publice, ale sacrului și profanului, ale religiosului și culturalului reprezintă actualmente una dintre principalele preocupări ale instituțiilor politice și legislative occidentale.

* Conferențiar universitar doctor, Directorul Centrului de Cercetări al Departamentului de Filosofie și Științe Socioumane (C.D.F.S), Facultatea de Management, Academia de Studii Economice, București.

Efortul considerabil făcut în direcția analizării dimensiunii vieții morale și religioase în societățile secularizate este amplificat de provocările emancipării „rațiunii” în spații culturale, precum cel islamic, în care esențială rămâne raportarea la tradiție sau „dogmatism”. După André Lalande¹, termenul filosofic *dogmă*, care a dobândit abia în registru secund un sens religios, a fost întotdeauna utilizat pentru a evidenția intenția critică sau polemică asociată calificării anumitor afirmații ca incontestabile, deși acestea pot fi lipsite de fundament. Raportat la „lumea musulmană”, termenul *dogmatism* are mai degrabă semnificația „monopolului pe certitudine” – o certitudine absolută pe care diferitele curente religioase islamice și-o revendică în privința interpretării textelor sacre. Aceste curente pretind că dețin exhaustiv sensul corect al versetelor *Coranului*, respingând, în consecință, orice altă interpretare posibilă.

Noile realități istorice, conflictele din zonele de război care au obligat comunități islamice întregi să emigreze în ultimii ani și să se adapteze la cultura de tip occidental, au determinat apariția unui fenomen cultural nou, despre care noi știm destul de puțin: elitele intelectuale islamice se confruntă cu instalarea unei stări de teribilă dezordine intelectuală și spirituală a musulmanilor din diaspora. Mai ales după evenimentele asociate „Primăverii Arabe”, problematica adaptării lumii arabo-islamice la modernitatea/postmodernitatea de tip occidental nu mai este doar o chestiune de preferință a elitelor culturale, religioase și politice islamice, ci o realitate efectivă a vieții de zi cu zi a unui număr semnificativ de musulmani. Din ce în ce mai mulți intelectuali reclamă necesitatea de a fi constituită o teorie critică a cunoașterii islamice în general, pentru configurarea unei alte „raționalități” care să permită omului islamic soluționarea problemelor reale pe care noul tip de societate și de experiență trăită i le ridică, indiferent dacă este locuitor al *Dar al-Islam* (termen ce denumește regiunile islamice ale lumii sau „Casa Islamului”) sau al *Dar al-Harb* (termen ce denumește regiunile neislamice ale lumii sau „Casa războiului”).

Contrar opiniei comune, dezbateră despre modernitate (*'asraniyyah*) este deosebit de aprinsă în perimetrul gândirii arabo-musulmane, prezentând un interes major și pentru noi. În contextul mondializării și al acestor evenimente istorice dificile, se impune cu necesitate reconsiderarea anumitor stereotipii, temeri și proiecții ale imaginarului colectiv identificabile de ambele părți. Mai ales în ultimele șapte decenii, controversele dintre gânditorii arabo-musulmani despre capacitatea de adaptare la modernitatea/postmodernitatea de tip occidental sau despre posibilitatea de-a-și construi singuri un alt tip de modernitate au generat ample cercetări filosofico-religioase, psiho-sociologice și politico-economice. De departe cele mai interesante și inovatoare sunt contribuțiile intelectualilor care împărtășesc o dublă cultură (islamică și occidentală).

¹ André Lalande, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, Paris, Presses Universitaires de France, 1983, p. 246.

Așa-numita „modernizare” islamică a impus, în primul rând, o amplă reconsiderare a epistemologiei tradiționale și readucerea în actualitate a discursului despre o pretinsă „raționalitate arabo-musulmană” (*al-‘aql al-‘arabi*) specifică, construită până de curând undeva la intersecția *kalam*-ului cu noile paradigme ale filosofiei și științei occidentale. Seyyed Hossein Nasr a vorbit despre tensiunea resimțită în cultura islamică în urma evoluțiilor și rezultatelor acestui proces. A fost necesară edificarea unor noi instituții religioase și academice în care să fie studiată cultura occidentală. Trebuia cunoscut foarte bine instrumentarul cultural exogen pentru a putea apăra intelectual așa-numita „tradiție de gândire islamică”. Nu în ultimul rând, trebuia depășit sentimentul acut de inferioritate culturală și psihologică cu care unii dintre gânditorii islamici recunosc că se confruntă până astăzi². Simpla parcurgere a literaturii dedicate subiectului dezvăluie cât de greu le este intelectualilor islamici să le explice adeptilor religiei cum să fie deopotrivă musulmani și ... moderni. Evitarea marilor teme ale modernității culturale occidentale este acum realmente imposibilă pentru o parte a lumii musulmane. Aplicarea (sau reactivarea) vechilor tipare de gândire se dovedește complet neproductivă în configurarea unei *épistémè* islamice care să se poată corobora adecvat cu direcțiile de evoluție culturală, economică, politică și socială din prezent.

Refuzul de a recunoaște aportul realizărilor științifice și culturale ale lumii occidentale (măcar din ultimele două sute de ani) la istoria culturală a Islamului, cu precădere în mișcarea cunoscută sub numele de „islamizarea cunoașterii”, adâncește și mai mult dificultățile dialogului intercultural ale grupurilor sau indivizilor cu un *background* musulman. Intelectualii arabo-musulmani transmit un semnal permanent de alarmă cu privire la nevoia reformării societăților islamice, condamnând „scleroza gândirii” tradiționale. Ziauddin Sardar, de pildă, pledează pentru construcția unei paradigme epistemologice alternative la modelul islamului clasic, pentru a obține o versiune similară valoric celei de tip occidental³. Este clar, însă, că în percepția majorității intelectualilor islamici preluarea modelului de gândire occidental reprezintă un compromis, și nu atât din punct de vedere intelectual, cât din punct de vedere spiritual. O asemenea poziționare i-a „descalificat” pe unii dintre ei chiar în fața grupului pe care doreau să-l reprezinte cultural, ajungând, nu de puțin ori, în ipostaza absurdă de a le fi fost negat însuși statutul de intelectuali musulmani autentici. Presiunea teribilă la care este supus permanent intelectualul cu un *background* musulman care abordează problematica liberalizării gândirii islamice (și nu neapărat după modelul Occidentului) este detectabilă, tacit, în aproape toate studiile pe care le-am citit.

Tematica modernizării gândirii islamice o implică totdeauna pe cea a reactivării apusei raționalități filosofice. Discursul despre rațiune în gândirea islamică s-a articulat în jurul dialecticii dintre *ijtihad* (efortul de a raționa

² Seyyed Hossein Nasr, *Islam and the Plight of Modern Man*, London and New York, Longman, 1975, p. 148.

³ Ziauddin Sardar, *Islamic Futures: The Shape of Ideas to Come*, London, Mansell, 1985, p. 104.

independent) și credințele religioase. Reforma inițiată de *mu'taziliți* și controversa (mediată politic) dintre aceștia și islamicii tradiționaliști s-au încheiat, în mod tragic, cu eșecul abordării raționaliste. Opoziția dintre cele două abordări alimentează, însă, până astăzi curentele de „reînnoire” din gândirea islamică. Probabil că cel mai important moment în edificarea raționalității filosofice islamice se situează în trecut. Este vorba despre „momentul Andaluzia”, în perioada Evului Mediu latin, când dezbaterile despre dezvoltarea filosofiei și raporturile acesteia cu științele tradiționale au fost extrem de fertile, producând un avans substanțial al gândirii islamice în comparație cu cea europeană. Al-Ghazali, al-Razi, Ibn Sina (Avicenna) și Ibn-Rushd (Averroes), alături de alți contribuitori la această dezbatere, au înregistrat un imens succes în lumea elitelor intelectuale din afara Arabiei și au constituit dovada vie a succesului gândirii islamice, a capacității sale de a se propaga și de a avea un aport esențial la dezvoltarea filosofiei din alte spații culturale. În mai puțin de două sute de ani, începând cu secolul al XIV-lea, gândirea islamică avea să intre, însă, într-un declin neașteptat, dar pe deplin explicabil după decizia de renunțare la studiul științelor „seculare” pentru a construi știința proprie a *kalam*-ului. În acel moment, în Occident, *filosofia* se construia deja în jurul ideii de raționalitate, de analiză conceptuală fundamentată logic, pe linia teoretică deschisă tocmai în urma recuperării și reinterpretării filosofiei aristotelice de către arabi. Efortul gânditorilor musulmani medievali a fost amplu exploatat teoretic în cadrul gândirii europene, dar rejectat chiar de către cei care ar fi trebuit să beneficieze cultural și civilizațional de pe urma lui. Astfel, în limbajul islamic clasic, *al-falsafah* (filosofie) a ajuns să desemneze doar anumite școli de gândire distincte, precum *mashsha'i* (școala peripatetică) și *ishraqi* (școala iluminării). În istoria islamică târzie, în ținuturile orientale ale Islamului, sintagma *al-falsafah* a început să denumească *al-hikmat al-ilahiyyah* (știința înțelepciunii) religioase, dar în ținuturile vestice ale Islamului termenul *al-falsafah* și-a prezervat statutul, denumind exclusiv abordările filosofice raționaliste. Trebuie subliniat totuși că în Islam filosofia nu a fost niciodată o disciplină distinctă, ci a fost intim legată de științele seculare (pe de-o parte), de *kalamul religios* (pe de altă parte), de științele politice și de drept. De aici și observația pe care specialiștii islamici o fac cu privire la necesitatea studiului istoriei filosofiei lor printr-o abordare în mod necesar interdisciplinară⁴, care să ia în considerare științele religioase (teologia, comentariul coranic, știința principiilor jurisprudenței islamice). În ultima perioadă a istoriei gândirii islamice, când *falsafah* a dispărut ca școală distinctă în lumea arabo-musulmană, nevoile intelectuale au fost „suplinite” de *kalam* și de sufismul doctrinar.

Faptul că autorii islamici au catalogat *kalam*-ul și sufismul drept forme tari ale filosofiei lor a determinat ca exercitarea rațiunii critice independent de

⁴ Seyyed Hossein Nasr, *Islamic Philosophy from the Origin to the Present. Philosophy in the Land of Prophecy*, Albany, State University of New York Press, 2006.

conținuturile religioase să devină din ce în ce mai estompată. Chiar dacă termenul *kalam* a fost utilizat pe scară largă în traduceri arabe ale operelor filosofice grecești pentru a traduce cuvântul *logos* (*cuvântul, rațiunea, argumentul*), el a ajuns să desemneze mai târziu exclusiv bransa învățaturii islamice religioase reprezentată de *mutakallimun* – teologii sau scolastici islamici, supranumiți „maestrii *kalam*-ului divin”. Nu se cunoaște momentul în care *'ilm al-kalam* (*știința kalam*-ului) a devenit o „știință” religioasă sau un domeniu autonom al cunoașterii islamice, dar în cadrul său filosofia a avut rolul minimal de a analiza credințele religioase islamice și de a produce dovezi raționale în sprijinul lor. Problematicile cu conținut religios și științific, extrem de importante pentru musulmani (atributele divine, responsabilitatea și determinismul, natura creată sau increată a Coranului, crearea lumii, atomismul, cauzalitatea, predestinarea și liberul arbitru etc.) au constituit cadrul în care s-a prezervat exercitarea rațiunii filosofice, dar cu precauție. După Evul Mediu, odată cu Renașterea Europei, declinul gândirii islamice a fost unul progresiv, urmat îndeaproape de anunțata „decădere” a Imperiului Otoman. Cantonată în structurile conceptuale pe care și le-a forjat încă din medievalitate, gândirea islamică a devenit, încet-încet, impermeabilă la progresele științifice, filosofice și culturale ale Europei.

Apoi, contactul brutal cu colonizarea occidentală, în urma campaniei napoleoniene din Egipt, a impus în *intelighentia* musulmană dezbateră despre modernitatea care venea din Europa cu toate provocările sale. De aceea, din timp în timp, între polii din Africa de Nord, Orientul Mijlociu, Iran și Occident, în gândirea arabo-musulmană s-a ridicat problema re-lecturării tradiției islamice clasice, eforturile periodice de *reïnnoire* (*tajdid*) împrumutând diverse expresii:

a) de *revitalizare/revigorare* (*ihyâ*) a științelor religioase din perspectivă mistică, în direcția pe care o deschisese în medievalitate persanul al-Ghazali, care a scris probabil cea mai distrugătoare carte împotriva abordărilor raționaliste ale filosofilor islamici. *Tahafut al-Falsafah* (*Incoerența filosofilor*) a avut un impact enorm în lumea arabo-musulmană, fiind cunoscută bine și în Europa creștină. În ciuda apologiei filosofiei întreprinse de Averroes în lucrarea *Tahafut al-tahafut* (*Incoerența incoerenței*), cartea lui Al-Ghazali a reprezentat unul dintre factorii majori ai declinului inexorabil al gândirii filosofice grecești în lumea islamică și ai dogmatizării gândirii musulmane ulterioare.

b) de *reformism* al gândirii islamice din secolele XVII–XVIII (*islah*, care se poate traduce cel mai potrivit prin termenii *ameliorare/reparare*), apoi ca *trezire islamică* (*sahwa*) care s-a coagulat, din nefericire, în mișcările activiste politice islamice începând cu secolul al XIX-lea. Teoreticienii precum Ahmad Khan, Jamal al-Din al-Afghani, Mohammad Abdouh, Rachid Ridda și Ali Abderraziq sunt continuatorii liniei de gândire deschise de Mohamed Ibn Abd el-Wahhab. Sirianul Rachid Ridda a fost constructorul unui reformism tradiționalist, adică îndreptat spre valorile islamului clasic. Acest tip de reformism a fost preluat de Hassan el-Banna, creatorul Mișcării Fraților Musulmani, al cărui program a constituit o

sursă comună pentru toți reformatorii salafiști (pakistanezul Sayyid Abdoul A'la el-Mawdoudi, indianul Abu el-Hassan el-Nadawi și egipteanul Sayyid Qutb), animând și astăzi, în mare măsură, spiritele islamicilor radicalizați.

c) de *Renaștere islamică (Nahdah)* care a început să se manifeste la începutul anilor 1980, în urma unor evenimente istorice semnificative: schimbarea regimului din Iran soldată cu întemeierea Republicii Islamice (1979), ocuparea Marii Moschei din Mecca de zeloții saudiți, apariția mișcării de rezistență a mujahedinilor împotriva invaziei sovietice din Afganistan sau asasinarea președintelui egiptean Sadat de către organizația islamistă radicală Jama'at Islamiyya în 1981. Ar fi o mare greșeală să credem că Renașterea islamică este omologă celei care a avut loc în Occident cu câteva secole înainte. Putem vorbi, cel mult, despre apariția unor direcții de gândire care încă nu s-au desprins decisiv de spiritul ideologiilor reformiste islamice din secolul al XIX-lea.

În prezent, intelectualii care încearcă să reformeze și să modernizeze gândirea islamică întâmpină o serie de provocări, atitudinea lor pendulând undeva între teama de a nu contrazice apologetica religioasă moștenită și nevoia de a ieși dintr-o mentalitate de asediu cultural. Aproape orice direcție alternativă de analiză care a supus exercițiului critic problematica originii, obiectului, metodelor și rezultatelor gândirii islamice a fost considerată dizidentă sau eretică. Câțiva intelectuali islamici au plătit scump exercitarea liberă a gândirii, numai pentru că au respins imitația oarbă (*taqlid*) a paradigmei propusă de musulmanii conservatori sau tradiționaliști. Alții au încercat să păstreze din tradiția de gândire anterioară tot ce este apt să ofere soluții pentru marile schimbări prin care trece lumea islamică astăzi.

Taxonomia curentelor de gândire reformiste din gândirea islamică actuală este, de asemenea, deosebit de dificilă. Nu putem fi siguri, în primul rând, de acuratețea desemnărilor existente. Pe de o parte, intelectualii arabo-musulmani se contrazic între ei. Pe de altă parte, literatura occidentală a promovat masiv termeni care nu surprind adecvat complexitatea peisajului intelectual islamic de astăzi. Utilizarea fără discernământ a unor sintagme (fundamentalism islamic, tradiționalism islamic, islamism, islamist etc.) a complicat și mai rău situația. Am observat că în studiile occidentale despre gândirea islamică sunt numiți „tradiționaliști” și cei care consideră că nu este necesară reforma gândirii islamice (cu scopul de a conserva valorile sociale tradiționale, mai ales în privința comportamentului de zi cu zi), și cei care reprezintă anumite școli de gândire dogmatice cunoscute sub denumirea *ahl al-hadith* („oamenii *hadith*”-urilor, școli islamice de gândire din secolele VIII–IX). În realitate, este vorba despre două categorii distincte de gânditori, care promovează o gnoseologie diferită: primii sunt conservatori în raport cu transpunerea socială a învățăturilor islamice (este vorba despre obiceiurile, cutumele, stilul de viață considerate acceptabile social), în vreme ce ultimii au practicat un reducționism extrem de periculos al întregii cunoașterii umane la revelația din *Coran* și *Hadith*-uri. Din acest punct de vedere,

nu ar trebui să confundăm poziția gânditorilor islamici actuali care reacționează în fața schimbărilor aduse de modernizarea moravurilor în Islam, dar care sunt moderați în privința reconsiderării anumitor teze teologice pentru a ține pasul cu evoluția cunoașterii, cu cea a unor spirite închise definitiv în fața ideii de progres și de reformare a paradigmei clasice. Totuși, această eroare apare deseori în literatura savantă occidentală dedicată gândirii islamice.

În plus, neofitul este tentat să renunțe din capul locului la analiza procesului modernizării gândirii arabo-islamice și din cauza dificultății de a traduce corect sensul anumitor termeni sau expresii din limba arabă, a numărului deconcertant de probleme care parazitează discursul despre acest subiect în studiile islamice, precum și din pricina mozaicului de tendințe, mișcări și reprezentanți care s-au angajat în această dezbatere.

Tipologizarea diferitelor curente ale gândirii islamice prezintă și un alt inconvenient: stabilirea unor categorii foarte largi și foarte generale. Clasificarea gânditorilor islamici contemporani pe care o întâlnim de obicei în literatura occidentală este una tripartită: seculariști, islamiști și tradiționaliști. Calea de mijloc (*tawassut*) între pozițiile intelectuale extreme pare să lipsească. Pentru a asigura caracterul imparțial al cercetării, nu intenționez să trec cu vederea ceea ce au de spus musulmanii despre propria tradiție culturală și despre liberalizarea gândirii. Am încercat să evit, atât cât este posibil, adoptarea necritică a setului uzual de opoziții categoriale folosite excesiv în studiile occidentalilor și musulmanilor dedicate islamului: islam/islamism, islam primitiv/islam evoluat etc. Se impun, deci, câteva precizări terminologice. Desemnez prin termenul *Sunnah* „ortodoxia” islamică în opoziție cu grupările religioase schismatice, deci utilizez sensul ei restrâns, așa cum apare la juriștii musulmani *sunniți*. Ea constituie ansamblul spuselor, faptelor și aprobărilor implicite sau explicite atribuite lui Muhammad, fiind alcătuită din așa-zisele tradiții (*Hadits*) adunate de companionii profetului pentru a completa *Coranul*. Numesc prin termenul *Shari'ah* cadrul legal prin care sunt reglementate toate aspectele vieții private și colective (politice, economice, sociale) ale musulmanului care trăiește într-un sistem bazat pe principiile jurisprudenței islamice. Prin sintagma *usul al-fiqh* indic știința fundamentelor dreptului islamic care utilizează: consensul opiniilor (*ijma'*) juriștilor și teologilor islamici cu autoritate (numiți *fuqaha'* sau *ulama'*), raționamentul juridic (*qiyas*) și derivarea logică (*istihsan*). Prin termenul *ijtihad* indic „efortul de raționare” pe care teologii sau musulmanii l-au întreprins pentru a interpreta textele fondatoare ale islamului și pentru a deduce legi noi în dreptul musulman. Prin termenul *al-turath* desemnez „patrimoniul cultural” al literaturii clasice arabe (literare și științifice) constituit între secolele al VI-lea și al XIX-lea. De asemenea, pentru a evita orice confuzie, aleg termenul „islam” pentru a numi religia islamică și termenul „Islam” pentru a denumi civilizația islamică în ansamblul său. Am precizat sensul acestor termeni pentru că întregul discurs despre modernizarea gândirii arabo-musulmane pe care îl construiesc intelectualii neoreformatori magrebieni (și care fac obiectul studiului de față) se articulează critic în jurul acestor concepte.

Primele studii islamice dedicate subiectului modernizării au fost marcate de utilizarea unui stereotip cultural recurent: Occidentul hedonist, colonialist și materialist *versus* Islamul spiritual, anticolonialist, aflat în „legitimă apărare” pentru prezervarea propriilor valori în fața „corupției morale” prilejuite de laicizarea de tip occidental. Este absolut necesară, deci, identificarea și „deslușirea” stereotipurilor existente în imaginarul colectiv al occidentalilor cu privire la Islam, concomitent cu cartografierea stereotipurilor specifice mentalului islamic care vizează Occidentul.

Într-un studiu anterior, am analizat stereotipurile occidentale majore cu privire la Islam, pe care le-am clasat astfel: a) stereotipuri care privesc islamul ca religie și Islamul ca civilizație (apologia primitivismului sau a „înapoierii” Islamului în raport cu Occidentul, ideea că islamul este incompatibil cu cercetarea rațională, respingerea ideii de progres în mentalitatea islamică, reducerea Islamului la factorul religios, asocierea islamului cu islamul politic, conceperea *jihad*-ului ca amenințare la adresa Occidentului), b) stereotipuri care însoțesc frecvent înțelegerea binomului Occident-Islam, cel mai adesea etnocentriste și eurocentriste (relația de opoziție Islam/Occident, impermeabilitatea culturii și civilizației islamice la valorile occidentale, respingerea în bloc a modernității în Islam, incompatibilitatea islam-liberalism, lipsa unei vieți intelectuale autentice în Islam).

Primul semnal de alarmă cu privire la stereotipul inexistenței unei vieți intelectuale autentice în Islam a fost dat chiar de intelectuali europeni convertiți la islam. În Franța este cunoscut cazul convertirii unor intelectuali de marcă: Eva de Vitray, Roger Garaudy, Eric Geoffroy sau Vincent Monteil. Pe de altă parte, a existat un val de gânditori islamici progresiști, raționaliști, precum algerianul Mohammed Harbi, iranianul Naser Pahmadan, sirianul Haythan Manna, turcul S. Güzel, egipteanul L. Soliman sau indianul Salman Rushdie care, alături de alți gânditori și scriitori islamici moderați sau „apostați” ai ultimului deceniu (Latifa Ben Mansour, Slimane Zeghidour, Talisma Nasreen sau Chahdort Djavann), au ridicat foarte serios problema laicității în islam sau a armonizării acestuia cu gândirea occidentală. Este vorba despre gânditori care nu se înscriu în curentele reformiste tradiționale ale islamului, cum sunt *mu'tazilismul* sau *wahabbismul*⁵. Neoreformatorii islamului de astăzi sunt exponenți ai Islamului european, posedând cu toții o dublă moștenire culturală: islamică și occidentală. Amalgamând gânditori de naționalități diferite (tunisieni, marocani, algerieni, libanezi, sirieni, iranieni, pakistanezi etc.), care au ales să trăiască, să creeze în Europa sau să deprindă cultura europeană, deși provin din țări musulmane colonizate, acest curent de reînnoire a gândirii islamice poate fi calificat adecvat, în viziunea noastră, prin sintagma *reformism euro-islamic*. Mohamed Talbi (1921–2005), Mohammed Arkoun (1928–2010), Fatima Mernissi (1940), A. Charfi (1942), Nasr Hamid Abu Zayd (1943–2010), A. K. Souroush (1945–), Farid Esack (1957–) și Rachid

⁵ Michael Cook, *Commanding Right and Forbidding Wrong in Islamic Thought*, Cambridge, Cambridge University Press, 2004.

Benzine (1971–) *et alii* pledează, fără excepție, pentru un islam modern. În viziunea lor, reforma trebuie întreprinsă din interiorul islamului, de către musulmani, cu scopul de a aduce islamul într-o schemă interpretativă occidentală sau analogă acesteia. În fond, reformiștii euro-islamici nu doresc enclavizarea Islamului, ci așezarea gândirii musulmane într-un raport adecvat cu etica occidentală, cu democrația și drepturile omului.

Sunt patru intelectuali care constituie nucleul-tare al grupului de neoreformatori actuali ai tradiției gândirii islamice și pe care personal îi cataloghez ca reprezentanți ai unei *mișcări reformatoare magrebiene*: filosoful marocan Mohammed Abed al-Jabri (1935–2010), filosoful egiptean Hassan Hanafi (n.1935), lingvistul Nasr Hamid Abu Zayd (1943–2010) și istoricul algeriano-francez de origine berberă Mohammed Arkoun (1928–2010). Toți acești intelectuali au în comun faptul de a fi încercat să modernizeze gândirea arabo-islamică apelând la metodologii occidentale. Fie că au studiat sau au predat ca profesori în universitățile occidentale, fie că și-au însușit cultura europeană în alte universități islamice, acești autori au proiectat un cadru teoretic original al modernizării islamului astfel încât acesta să nu își piardă identitatea în vasta cultură universală. Ideile acestora au astăzi un impact deosebit printre intelectualii din Indonezia și printre musulmanii expatriați din Occident, dar sunt extrem de puțin cunoscute în restul lumii musulmane, mai ales acolo unde accesul maselor la învățământul universitar rămâne în continuare destul de limitat.

Există, așadar, proiecte consistente pentru eliberarea gândirii islamice de dogmatism, construite pe axa reinterpretării în cheie occidentală a raportului dintre modernitate și tradiție. Trebuie precizat că în arealul gândirii islamice termenul *liberalizare* a apărut în relație cu diversele mișcări politice anticoloniale pe care societățile din „Lumea a Treia” le-au cunoscut în fața puterii europene. Cu toate acestea, sensul său privilegiat trimite către anumite mișcări intelectuale care au participat la dificilul proiect de a formula un răspuns coerent la problematica „întârzierii” societăților musulmane în raport cu cele occidentale. Explicațiile acestei întârzieri au fost multiple și nuanțate, plecând de la cele de ordin religios (religia islamică ar împiedica intrarea în era modernității) și ajungând până la aspecte de ordin epistemologic, configurate în jurul unei anumite înțelegeri a rațiunii și „raționalității”. Din acest punct de vedere, egipteanul Hassan Hanafi a distins în gândirea islamică patru curente de liberalizare: 1) raționalismul reformist, 2) raționalismul liberal, 3) raționalismul revoluționar și 4) raționalismul critic⁶.

Hassan Hanafi (n. 13 februarie 1935–) este un filozof egiptean contemporan (licențiat la la Universitatea din Cairo și doctor în filosofie la Sorbona) preocupat de relația tradiției culturale islamice cu cea din Occident. A predat, ca profesor universitar, la universități de prestigiu din Egipt, Maroc, SUA și Japonia. Hanafi

⁶ Hassan Hanafi, *Le siège du temps présent*, Le Caire, Centre du livre, 2004, p. 128. Pentru mai multe detalii, vezi Loredana Cornelia Boșca, „Traditionalism and Modernism in Modern Arab Thought”, în: *Cogito. Multidisciplinary Research Journal*, vol. 6, nr. 4, 2014, p. 57–64.

este inițiatorul unui proiect de reformare a tradiției de gândire islamice pentru a deveni convergentă cu raționalismul modern. Influențat de filosofia franceză și germană (Bergson, Fichte, Schelling, Kant, Hegel, Spinoza, Nietzsche *et alii*), a elaborat un tratat monumental intitulat *Turat wa at-tajdid (Tradiție/patrimoniu și înnoire)*, sub formă de trilogie în care, aplicând metoda hermeneuticii husserliene, a încercat să reconstruiască filosofia islamică clasică și, de asemenea, să edifice o nouă disciplină care să se ocupe cu analiza critică a surselor și evoluției „conștiinței europene”: „occidentalismul” (*‘ilmi-l-istighrab*) sau „orientalismul inversat”: *Mawqifu-na mina t-turati-l-qadimi (Perspectiva noastră asupra patrimoniului cultural arab)*, *Mawqifu-nā mina-t-turati-l-garbi (Perspectiva noastră asupra patrimoniului cultural occidental)* și *Mawqifu-na mina-l-waqi‘i (Perspectiva noastră asupra realității)*.

Partea a doua a trilogiei amintite mai sus, cunoscută și sub numele de *Muqaddimatun fi ‘ilmi-l-istighrab (Introducere în știința occidentalismului)* este o lucrare programatică care își propune introducerea „occidentalismului” ca disciplină de studiu în gândirea islamică. „Occidentalismul” este conceput ca analog orientalismului practicat la noi și are ca scop fundamental eliberarea civilizației arabo-musulmane de sub tutela paradigmei de gândire occidentale dominante. Deși îi împrumută metodele științifice, Hanafi rămâne tributar ideii că Occidentul a orchestrat un veritabil atac cultural împotriva tuturor celorlalte spații de gândire, cu scopul de a impune un model unic de progres și civilizație. În pofida erudiției sale (pe care și-a clădit-o, de altfel, și în universitățile europene), filosoful egiptean nu se desprinde de ideea unui Occident colonialist care se face vinovat de regresul gândirii islamice nu numai prin impunerea culturii franceze în zona Magrebului sau distrugerea școlilor de limba arabă, ci și prin brutala hegemonie culturală în domeniul cunoașterii. El consideră că elitele intelectuale neoccidentale sunt nevoite să asimileze și să lucreze cu terminologia și metodele teoretice occidentale pentru a exista și a fi recunoscute internațional. Hanafi este iritat de faptul că termeni precum marxism, liberalism, socialism, naționalism sau constructivism au pătruns în cultura arabo-musulmană după ce au făcut carieră în Occident și consideră că se impune o analiză foarte exactă a conținutului lor. „Occidentalismul” imaginat de el ar avea ca scop investigarea surselor, metodelor și „identității reale” a culturii occidentale prin intermediul instrumentarului teoretic al gândirii arabo-musulmane. În acest fel, istoria, cultura și civilizația Europei ar deveni obiect de studiu pentru cei care nu sunt occidentali, după modelul inventat de europeni pentru a se raporta la alte culturi. Hanafi recunoaște fâțiș că „occidentalismul” este o inițiativă a intelectualilor neoccidentali menită să anuleze „complexul de superioritate” (*‘uqdatan-naqsh*) pe care conștiința europeană îl arborează în privința civilizațiilor orientale. Această nouă disciplină ar trebui să studieze „conștiința culturală europeană” cu aceleași mijloace pe care cultura europeană le-a aplicat în studiul culturilor orientale și care sunt identificabile în știință, în filosofia istoriei, sociologia și antropologia pe care le-a construit. Un

asemenea proiect are, în viziunea lui Hanafi, un dublu rol: ar crea premisele egalității dintre cele două culturi, deschizând posibilitatea eliberării culturilor orientale de occidentalizare (*taghrib*), dar ar scoate în evidență și importanța enormă pe care Orientul a avut-o mereu în cultura universală și pe care literatura de specialitate occidentală a negat-o.

Este interesant că întreaga analiză asupra propriei tradiții de gândire și asupra celei occidentale se realizează într-un cadru teoretic deprins în urma celor zece ani de studiu în Franța. Hanafi nu își ascunde fascinația pentru gândirea unor filosofi ai vieții precum Bergson, Guyau, Nietzsche, pentru romanticii germani, pentru hermeneuți și fenomenologi ca Dilthey, Husserl și Schleiermacher sau pentru figuri „apostate” ca Spinoza și Kierkegaard. Pentru realizarea doctoratului său în filosofie, Hanafi a beneficiat de coordonare din partea unor gânditori francezi influenți: filosoful Paul Ricoeur, teologul Jean Guitton și islamologul Robert Brunschvig. Hanafi a adoptat în chestiuni de etică și politică abordarea epistemologică sugerată de Paul Ricoeur (în acel moment cel mai bun cunoscător francez al fenomenologiei husserliene), Guitton l-a familiarizat cu gândirea idealistă romantică germană, iar Brunschvig l-a motivat să realizeze un studiu filosofic asupra fundamentelor jurisprudenței islamice.

Tipul de raționalitate filosofică propus de el pentru modernizarea gândirii islamice se distinge de raționalismul deductiv care a dominat gândirea *mu'tazilită*. El susține implementarea raționării de tip inductiv, fundamentată pe experiența umană trăită. În lucrarea *Metodele exegezei: Eseu despre știința fundamentelor înțelegerii principiilor jurisprudenței islamice*, Hanafi își propune să elaboreze o „metodă filosofică” islamică pentru construcția unei științe veritabile a religiei. În viziunea lui, religia este ea însăși „în mod esențial o metodă”⁷. Hanafi a fost nemulțumit de calitatea învățământului universitar din Egipt și de stilurile de predare *imla'* și *talqin*, adică de citire și de memorare a *Coranului* în lipsa oricărei reflecții filosofice asupra lui. În viziunea sa, filosofia nu poate fi anistorică, independentă de contextul social și cultural, ea reprezentând totdeauna un sistem de gândire în evoluție, construit de fiecare generație pentru a sluji social și pentru a exprima o anumită formă de civilizație. Acest adevăr evident (*qadhiyah badihiyyah*) este identificabil, spune el, în evoluția științelor umaniste, în permanenta schimbare a paradigmatelor și a școlilor de gândire. Dar cea mai importantă este relația filosofiei cu poziționarea culturală a fiecărei generații în parte. Astfel, există o pluralitate de constructe potențiale psiho-sociale, care apar în diferite epoci istorice și care pot fi generalizate sub forma unor „filosofii” datorită universalității rațiunii și sufletului omenesc.

Criza producției de filosofie veritabilă în gândirea arabo-musulmană este pusă de el pe seama slăbiciunii caracterului ei actual: o antologie de opinii, școli și

⁷ Hasan Hanafi, *Les Méthodes d'Exégèse: Essai sur la Science des Fondements de la Compréhension 'Ilm Usul al-Fiqh'*, Cairo, Conseil Supérieur des Arts, des Lettres et des Sciences Sociales, 1965, p. cclxxv.

adnotări la textele islamice clasice, înțesată de paradigme împrumutate și incompatibile cu spiritul islamului, scrisă de o mână de autori care își atacă sistematic oponentii. Motivul real al acestei stări de fapt este lipsa unei abordări culturale serioase, în care tradiția islamică să fie explorată, dincolo de retorică și dialog, prin silogism și demonstrație, prin logică speculativă. De aceea, primul factor al crizei filosofiei în gândirea musulmană este, după Hanafi, interesul nemăsurat pentru exploatarea „logicii ideologiei”⁸. Depășirea acestei logici ar declanșa adevărata Renaștere islamică (*an-Nahdah al-Islamiyyah*) și ar însemna confruntarea musulmanului cu trei categorii de probleme: 1) atitudinea față de tradiția islamică, 2) raportul cu tradiția occidentală și 3) înțelegerea adecvată a provocărilor lumii contemporane. Aceste trei teme sunt, de fapt, și unicele obiecte posibile ale filosofiei islamice. Realitatea actuală a musulmanilor (*al-ashalah wa al-mu'asarah*) i-a forțat pe aceștia să exploreze autenticitatea propriei tradiții de gândire, parcurgând o serie de experimente politice și culturale. În procesul derulării acestor experimente, fie a fost accentuat prea mult rolul teoriilor și practicilor din islamul clasic (așa cum au procedat tradiționaliștii), fie au fost preluate mimetic paradigmele occidentale pentru a rezolva situația nerespectării evidente a unor valori universale precum dreptatea, egalitatea, exercițiul independent al rațiunii sau libera exprimare (după cum susțin moderniștii și laicii).

Hanafi dorește să evite „capcana apologetic-ideologică și anistorică” a modelelor de analiză propuse de tradiționaliști, moderniști și laicizați. Dezechilibrul permanent între cele trei abordări amintite constituie, în viziunea lui, „problema problemelor” gândirii islamice contemporane, dar și motivul „disoluției unității identităților” (*wahdah asy-syakhshiyah*) în lumea arabo-musulmană de astăzi. Programul de reformare a gândirii islamice pe care îl propune pleacă de la trei asumții majore:

a) societățile islamice sunt „tradiționale”, au o conștiință națională puternică și vor fi întotdeauna orientate către *qudama* (savanții clasici), ceea ce face imposibilă separarea raționalității islamice de conținuturile patrimoniului religios;

b) singura scizură reală între filosofia occidentală și cea arabo-musulmană este orientarea *salafi* întrucât, în rest, a existat o prezență neîntreruptă a gândirii occidentale în preocupările intelectuale ale islamicilor, din Grecia antică până în contemporaneitate;

c) chiar dacă în gândirea occidentală există o cultură științifică rațională, mișcări permanente de reformare, un sistem de educație superior și respect pentru lege, interesul primordial al gânditorilor islamici este cultura națională și „realitățile ei” în raport cu tradiția musulmană anterioară. De-aici imposibilitatea gânditorilor arabo-musulmani de a accepta ideile occidentale fără a rejecta tradiția de gândire islamică sau dificultatea de a integra noile elemente culturale fără pierderea identității culturale sau naționale.

⁸ Hassan Hanafi, *Studi Filsafat 1. Pembacaan Atas Tradisi Islam Kontemporer*, Yogyakarta, LKiS, 2015, p. 3.

Pe de altă parte, Hanafî critică maniera în care este interpretată actualmente tradiția islamică de către gânditorii musulmani, aceștia raportându-se la ea ca simpli observatori, asemenea orientaliștilor occidentali, denunțând limitele sau erorile ei fără a-și asuma responsabilitatea pentru starea de fapt. Or, tradiția clasică islamică este inseparabilă de realitatea musumanului care este dator, din punctul lui de vedere, să o interpreteze în acord cu provocările momentului istoric actual. Patrimoniul cultural islamic (*turath*) înglobează religia, dar reprezintă mult mai mult: politicile sociale și reformele culturale din Islam. Neinterpretată adecvat, tradiția islamică rămâne literă moartă. De aceea, afirmă el, unii dintre intelectuali o receptează ca fiind aridă și, înstrăinați, se occidentalizează: „Noi generalizăm *ash'arismul*⁹ studiind filosofia iluminării, dezvoltând cultul pentru *fiqh*, amalgamând iubirea cu distrugerea, chemând la retragere în lumea interioară (*takhalli*) niște comunități învinse și distruse, mistice, deposedate de speranță și de o sărăcie răsunătoare. Am învățat că *naql* (textul sacru) este fundamentul rațiunii și că rațiunea se limitează la înțelegerea revelației, că revelația este Profetul, că acțiunea ființei umane se poate întinde cel mult pînă la *al-kasb*¹⁰ și că de aceasta depinde libertatea omului, că voința lui depinde de voința celor cu care se aliază, că viitorul umanității există numai în lumea de dincolo, că două fraze de *credo* ajung și că singura condiție a oricărei strategii politice este reprezentată de calitățile laudabile ale liderului”¹¹.

Starea deplorabilă de înapoiere culturală și economică a societăților islamice reclamă și alte schimbări. O disciplină care trebuie urgent reformată în viziunea lui Hanafî este știința dreptului islamic/ a principiilor jurisprudenței islamice (*usul al-fiqh*), singurul domeniu în care, în sfârșit, este posibil discursul rațional critic, prin utilizarea *istidlal* (analogie în cazuri neclare) și a deducției logice. Hanafî le reproșează savanților musulmani că au ignorat prea multă vreme studiul științelor naturale și achizițiile noi din domeniul științelor umaniste (lingvistică, istorie, filosofie, psihologie, sociologie), rezumându-se la studiul istoriei științelor din cultura arabă veche. Aceștia s-au dovedit incapabili să realizeze o sinteză rațională a tezei *tawhid* (unicitatea lui Allah) cu *aql* (mintea, intelectul, rațiunea), așa cum a reușit Averroes în trecut. Pe de altă parte, le reproșează gânditorilor musulmani că atunci când iau contact cu filosofia occidentală (prin Descartes, Kant, Hegel, Marx, Nietzsche, Husserl, Bergson, Sartre, Merleau-Ponty sau Heidegger), pe care o admiră pentru stilul clar de argumentare sau pentru soluțiile sociale și politice

⁹ Mișcare teologică care susține predestinarea și lipsa aliberului arbitru.

¹⁰ *Al-kasb* (aproximativ: *achiziție, ceea ce este dobândit*) este termenul pe care reprezentanții școlii *ash'arite* l-au ales pentru a evita să atribuie atributul creației (*khalq*) altcuiva în afara lui Allah. În islam este greu de conciliat teza omnipotenței divine cu cea a liberului arbitru; omul nu poate decât să „adopte” sau să “dobândească” ceea ce este deja creat, iar responsabilitatea lui constă în conformitatea alegerilor lui cu voința divină. Așadar, conceptul *al-kasb* se află în centrul dezbaterilor despre predestinare în teologia islamică.

¹¹ Hassan Hanafî, *Studi Filsafat 1. Pembacaan Atas Tradisi Islam Kontemporer*, Yogyakarta, LKiS, 2015, p. 8.

oferite, ei sunt incapabili s-o valorifice fără să polarizeze școlile de gândire între pozițiile realiste și cele idealiste. Această atitudine culturală este inadmisibilă, consideră Hanafi, pentru că intelectualii au la îndemână, dacă doresc, multiple posibilități de a îmbina idealismul sau intuiționismul islamic (în care tradiția culturală trebuie prezervată) cu raționalismul sau realismul islamic (*al-hissiyyah*), pentru a configura o teologie naturală în care adevărul rațional să fie prioritar. Dintr-un motiv sau altul, se pare că nu există voința realizării acestei sinteze care presupune reinterpretarea plurală și rațională a tradiției islamice, în primul rând prin transpunerea ei într-un limbaj mai bine echipat pentru a face față circumstanțelor culturale actuale.

Pentru Hanafi, „rațiunea nu are naționalitate”¹², existând doar o rațiune pură care se manifestă identic în fiecare individ. Sintagme precum „modernizarea raționalității arabe”, „critica rațiunii arabe” sau „constituirea rațiunii arabe” i se par absurde și străine tradiției islamice. Există o raționalitate universală, activă și independentă, naturală și/sau dobândită. Așa-numita criză „filosofie-tradiție” despre care discută atât intelectualii islamici i se pare cel mai bun indiciu al dualității surselor gândirii filosofice arabo-musulmane actuale: pe de o parte, există „filosofia”, înțeleasă ca filosofie occidentală modernă și contemporană și, pe de alta, există „moștenirea” filosofică clasică, numită în general „tradiție religioasă”. Pe scurt, cele două izvoare ale gândirii arabo-musulmane sunt actualmente filosofia occidentală și tradiția moștenită de la clasicii islamului: „Cu alte cuvinte, «celălalt»(*al-akhar*) este modern și contemporan, în vreme ce «sinele» meu (*al-ana*) este istoria clasică. Rezultatul este o dihotomie între «eu» și «celălalt», sub forma unei distincții temporale între vechi și nou, între tradiție și filosofie și așa mai departe (...) după terminologiile timpului nostru care pretind autenticitate și modernitate”¹³.

Din nefericire, modernizarea gândirii înseamnă pentru Hanafi pendularea continuă între cele două surse despre care vorbește, cu un instrumentar științific și filosofic împrumutat de la occidentali și cu un spirit animat de valorile islamului arhaic. Nu se înțelege foarte bine dacă Hanafi dorește să modernizeze cu adevărat islamul sau dacă nu încearcă, de fapt, să „islamizeze” modernitatea...

Tema reformării gândirii islamice este concepută diferit de Mohammed Abed al-Jabri (1935–2010), un filosof născut în Maroc care, după efectuarea studiilor la Damasc și Rabat, s-a specializat în istoria gândirii arabo-musulmane. Impresionat de sintagma kantiană „critica rațiunii”, în vogă printre gânditorii occidentali din anii '80, al-Jabri a inițiat amplul proiect teoretic intitulat *Critica rațiunii arabe* (*Naqd al-aql al-arabi*), materializat prin publicarea a patru volume: *Constituirea rațiunii arabe* (*Takwin al-aql al-arabi*, 1984), *Structura rațiunii arabe* (*Bounyat*

¹² Hassan Hanafi, *Studi Filsafat 1. Pembacaan Atas Tradisi Islam Kontemporer*, Yogyakarta, LKiS, 2015, p. 118.

¹³ Hassan Hanafi, *Studi Filsafat 1. Pembacaan Atas Tradisi Islam Kontemporer*, Yogyakarta, LKiS, 2015, p. 123.

al-aql al-arabi, 1986), *Rațiunea politicii arabe (Al-aql al-siyassi al-arabi*, 1990) și *Rațiunea eticii arabe (Al-aql al-akhlaqi al-arabi*, 2001).

Respingând ideea că lumea islamică ar repeta fazele evolutive ale Occidentului (Renaștere, Epoca Luminilor, modernitate și postmodernitate), al-Jabri argumentează că în lumea islamică aceste faze sunt coexistente și interdependente. Nu există un singur tip de modernitate, ci o pluralitate de modernități islamice care se pot construi odată cu păstrarea patrimoniului cultural existent. Cunoașterea umană, în genere, nu posedă doar o dimensiune cognitivă, ci și un conținut ideologic. Sarcina epistemologului musulman este să prezerve cunoașterea științifică și filosofică anterioară, în măsura în care mai poate fi utilizată ca instrument de investigare rațională a lumii actuale, dar epurând-o de toate tradițiile istoriciste, relativizante și îmbăcșite de emoționalitatea revanșardă a islamului politic.

Analiza critică a lui al-Jabri asupra gândirii filosofico-religioase islamice utilizează cu precădere metodologii structuraliste și poststructuraliste, folosite masiv în lingvistica, antropologia și psihologia occidentale (Ferdinand Saussure, Claude Lévi-Straus, Jean Piaget *et alii*). Admițând că există un declin evident al lumii arabo-musulmane încă din secolul al XIV-lea, al-Jabri s-a arătat sceptic că vreuna dintre cele trei forme ale „raționalității islamice” actuale (tradițională, revoluționară și liberală) poate transcende gândirea de tip fundamentalist deja consolidată.

În *Constituirea rațiunii arabe*, al-Jabri analizează sensurile termenului ‘*aql* în limba arabă, stabilindu-i ocurențele: *motiv*, *minte*, *înțelegere*, *comprehensiune*, *intelență*, *raționalitate*, *intelect* sau *intelect rațional*. Deși era vorbitor de limbă franceză, conotația pe care el o acordă termenului ‘*aql* este identică cu a termenului kantian *Vernunft* (*gândire rațională*) și nu cu a termenului general „minte” (sens pe care îl au în limba franceză termenii *la raison* sau *l’esprit*). Filosoful marocan optează pentru acest sens al termenului ‘*aql* și în urma preluării distincției stabilite de Lalande între „rațiunea constitutivă” (*al-‘aql al-mukawwin*) și „rațiunea constituită” (*al-‘aql al-mukawwan*), dar și pentru a elimina din conținutul conceptului dimensiunea „inconștientului” freudian (*lash ‘uriyah*).

În limba arabă contemporană standard nu există un termen care să denumească gândirea exclusiv rațională, iar vechiul ‘*fiqr* (*gândire*) denota mai degrabă actul gândirii, nu conținutul ei (opiniile - *ara*’ și categoriile - *aqawil*). De aceea, al-Jabri lămurește că nu a ales formularea „gândire arabă” pentru că aceasta ar desemna „totalitatea punctelor de vedere și ideilor pe care un anumit popor le utilizează pentru a-și exprima preocupările și dificultățile, etica morală, credințele religioase sau aspirațiile sale politice și sociale. Mai bine spus, cu acest sens, «gândirea» și «ideologia» – devin două concepte care au aceeași conotație”¹⁴.

¹⁴ Mohammed Abed al-Jabri, *The Formation of Arab Reason. Text, Tradition and the Construction of Modernity in the Arab World*, London, I. B. Tauris, 2011, p. 3–4.

Ce înseamnă, de fapt, rațiune islamică (*al-'aql al-'arabi*) și care este relația ei cu cultura arabă? Se poate vorbi despre o raționalitate specifică arabilor (*al-ma'quliyah*), dacă intelectualii europeni vorbesc despre o „mentalitate semitică metafizică/mentalitate semitică particulariza-tă” sau o „mentalitate ariană structurală/mentalitate ariană științifică”?

El distinge, în primul rând, între gândire ca *instrument* (care generează gândirea) și *conținutul* gândirii. Ceea ce denumește al-Jabri prin termenul *al-'aql al-'arabi* este „instrumentul creator care generează gândirea”¹⁵. Gândirea arabă este „arabă”, explică el, nu numai ca sumă a concepțiilor, teoriilor sau viziunilor care au fost exprimate într-o formă sau alta pentru a reflecta realitățile lumii arabe, dar și ca *produs* al unei metode sau maniere de a gândi. În acest sens, a atribui unui intelectual o „identitate culturală arabă” nu înseamnă a considera că acel gânditor studiază temele acestei culturi (*thaqafah*), ci că le analizează *prin* și *cu* instrumentarul culturii arabe. A gândi „prin intermediul” (*bi-wasitah*) unei anumite culturi înseamnă „a gândi prin sistemul referențial alcătuit din coordonatele esențiale ale elementelor determinante ale acelei culturi și ale componentelor ei (...)”¹⁶, iar componentele fundamentale sunt patrimoniul cultural, mediul social, percepția asupra viitorului, universului și omului.

În acord cu delimitările de mai sus, al-Jabri oferă și prima definiție a „rațiunii arabe”: aceasta nu este nimic altceva decât gândirea (*fiqr*) înțeleasă ca instrument de producere a cunoașterii și creată de o cultură particulară care are propriile specificități (în acest caz, cultura arabă poartă cu sine istoria civilizației arabe și reflectă realitatea arabă), și nu *produsul* (*mantuj*) acestei gândiri. El distinge *al-'aql al-mukawwin* („rațiunea constituantă”, prin care fiecare ființă umană poate extrage principiile necesare și universale, în urma comprehensiunii relațiilor dintre lucruri; pe scurt, acțiunea cognitivă a gândirii) de *al-'aql al-mukawwan* („rațiunea constituită” din suma principiilor și regulilor pe care ne bazăm în deducțiile noastre, care diferă de la o eră la alta sau de la o persoană la alta). În acest sens, al-Jabri clarifică faptul că „rațiunea arabă” este identică cu *al-'aql al-mukawwan*, adică este o raționalitate schimbătoare, constituită din totalitatea principiilor și normelor oferite de cultura arabă membrilor săi, ca fundament al dobândirii de cunoștințe noi, și care le-a fost impusă ca „sistem de cunoaștere”.

În ce privește structura „rațiunii arabe”, al-Jabri a identificat trei tradiții/sisteme/regimuri de cunoaștere sau *épistémè*: a) *bayan* (raționarea discursivă sau raționamentele prin analogie) este o orientare gnoseologică utilizată de exegeții *Coranului*, precum și de teologii și juriștii islamici, mai ales *sunniți*; b) *irfan* (gnosticismul și gândirea intuitivă) care este practicat de teosofi, filosofii „iluminării” și Avicenna, preferat de savanții musulmani de orientare *shi'ită* și c) *burhan* (raționarea folosind demonstrația logică și experimentul) utilizat de *mu'taziliți* și

¹⁵ Mohammed Abed al-Jabri, *The Formation of Arab Reason. Text, Tradition and the Construction of Modernity in the Arab World*, London, I. B. Tauris, 2011, p. 4.

¹⁶ *Ibidem*, p. 6.

filosofii din partea occidentală a lumii arabo-musulmane: al-Kindi, Averroes, Ibn Hazm și Ibn Khaldun. Noua „raționalitate islamică” (*al-ma'quliyah*) ar trebui să urmeze calea deschisă de medievalul Averroes care a identificat o manieră de a concilia epistemologiile *bayan* și *burhan*. După al-Jabri, renunțarea la acest tip de *épistémè*, în favoarea celui care amalgamează metodele *bayan* și *irfan*, a împiedicat decisiv apariția și dezvoltarea formelor discursive noi, împingând gândirea arabo-islamică în retard.

El încearcă să identifice care sunt mecanismele viciate ale acestei „rațiuni islamice” lipsite de obiectivitate, de metodă și de viziune, ajungând la concluzia că este absolut necesară o ruptură epistemologică decisivă cu practica din tradiția islamică (*turath*). Distanțarea față de tradiția gândirii anterioare presupune revenirea la metoda filosofiei raționaliste practică de arabii din partea vestică a lumii arabe (Andaluzia și Magreb), care au tradus și interpretat filosofia grecilor antici. Al-Jabri acuză că – în partea orientală a lumii arabo-musulmane – filosofia a fost instrumentalizată și pusă în slujba politicilor de putere ideologico-religioase. Înțelegerea profundă a tendințelor de gândire existente în spațiul arabo-musulman actual îl obligă pe filosoful marocan să susțină necesitatea resurgenței gândirii raționale de tip averroist și renunțarea la sedimentele culturale marcate sau perturbate de reziduuri politice. „Perioada de înregistrare și de codificare” a tradiției (*‘asr al-tadwin*) este vinovată, din punctul lui de vedere, pentru declinul raționalității arabo-musulmane, pietrificând „canonul” de metode și de conținuturi acceptabile din punct de vedere religios.

Un alt gânditor reformator al gândirii arabo-islamice este Nasr Hamid Abu Zayd (1943–2010). Probabil că nimeni nu a cunoscut mai bine decât el drama prin care poate trece un intelectual musulman care se opune, în plin secol XX, curentului de gândire dominant, într-una dintre cele mai prestigioase universități islamice din lume. Născut în Egipt, Abu Zayd a urmat sistemul școlar tradițional, fiind considerat unul dintre copiii cu veleități excepționale, *qari* (recita *Coranul* potrivit regulilor adecvate de recitare) și *hafiz* (memorase integral *Coranul* de la o vârstă foarte fragedă). După obținerea licenței în filologie arabă și a titlului de doctor în studii islamice la Universitatea din Cairo (1981), unde a ocupat funcția de conferențiar universitar și de șef de catedră în Departamentul de Limbă și Literatură Arabă (1982), a devenit ulterior profesor asociat la Universitatea Osaka din Japonia (1985–1989). Tragedia personală a acestui intelectual, care și-a dorit să modernizeze studiul teologiei islamice, a început odată cu încercarea de a promova un examen academic de rutină, în vederea obținerii titlului științific de profesor universitar la Universitatea din Cairo. În mai 1992, a înmânat comisiei de examinare o listă cu lucrări în domeniul său de competență, care conținea peste 30 de studii și cărți pe care le publicase deja. În urma analizei dosarului de concurs, Abdel-Sabour Shahin, profesor de lingvistică arabă la Dar al-'Ulum, membru în comisia de concurs, l-a acuzat pe Abu Zayd de erezie și i-a respins promovarea, în ciuda susținerii venite din partea celorlalți colegi. Două dintre titlurile prezente în listă –

Imam Shafi'i și întemeierea ideologiei medievale și Critica discursului religios (Naqd al-Khitab al-Dini) – i-au atras ulterior și un proces din partea musulmanilor tradiționaliști în urma căruia Curtea de Apel din Cairo l-a declarat „apostat”. I-a fost dizolvat automat mariajul (în lumea islamică o femeie nu se poate căsători sau rămâne căsătorită cu un *kafr*, necredincios nemusulman), fiind forțat să-și părăsească întreaga familie pentru a-i prezerva onoarea. A urmat apoi condamnarea la moarte. Abu Zayd a reușit să fugă, luând calea exilului alături de soția sa. A fost primit cu brațele deschise, ca profesor invitat, la prestigioase universități europene din Utrecht și Leiden, unde a susținut cursuri despre islam. În anul 2005 a primit, la Berlin, „Premiul Ibn Rushd pentru libertate de gândire”.

În *Introducerea la Critica discursului religios*, semnată în iunie 1990, Abu Zayd, care rupsese încă din tinerețe cu ideologia revoluționarului Qutb, clasifică principalele curente de gândire ale așa-numitei „treziri islamice”, încercând să identifice care sunt actorii sau mizele pozițiilor față de modernizare în gândirea arabo-musulmană. Așa-numita modernizare i se părea a fi mai degrabă un regres.

Primul curent era reprezentat, în opinia lui, de teologii din Universitatea al-Azhar, instituția oficială a Egiptului în materie de religie, care percepeau evoluțiile destul de haotice ale islamului politic ca fiind „în general pozitive”, necesitând eventual câteva „ajustări doctrinare”. A doua direcție pe care a identificat-o a fost cea a gânditorilor cu o atitudine culturală revanșardă în fața hegemoniei euro-americe, dar care, în opinia lui, pregăteau abil întoarcerea societății islamice moderne la o *umma* (comunitatea credincioșilor) arhaică, izolată, introvertită și autosuficientă, sub pretextul „specificității” ei. Pe reprezentanții acestei poziții, pe care Zayd îi identifică cu „stângiștii islamici” (marxiștii, socialiștii și naționaliștii arabi), îi acuză că „ignoră faptul că nu se pot rupe cătușele subordonării și hegemoniei numai prin revenirea la originile culturale ale *ummei* – origini încapsulate sub numele singular al islamului –, ca și cum *umma* nu ar fi avut deja o viață îndelungată înainte de islam, o viață în care a creat civilizații și a modelat culturi, având «origini» ea însăși”¹⁷. Ultima abordare aparține, spune Abu Zayd, celor care nu mai cred în sloganul „Islamul este soluția!”¹⁸ și care au înțeles că, pentru progres, este nevoie de o lectură științifică și obiectivă a textelor revelate: „A treia abordare nu este un produs secundar al *trezirii islamice* sau doar un răspuns negativ la aceasta: este o abordare care își are rădăcinile în gândirea modernă, iar cei mai de seamă reprezentanți ai ei pot fi «susținătorii iluminării», cunoscuți sub numele de adepți ai secularizării, nume care este menit uneori să îi stigmatizeze ca necredincioși, atei saueretici, considerându-se că servesc intereselor străine sau că sunt trădători ai țării lor și ai întregii națiuni arabe”¹⁹.

¹⁷ Nasr Hamid Abu-Zayd, *Critique of Religious Discourse*, New Haven and London, Yale University Press, 2018, p. 28.

¹⁸ Slogan al Mișcării „Frăția Musulmană”.

¹⁹ Nasr Hamid Abu-Zayd, *Critique of Religious Discourse*, New Haven and London, Yale University Press, 2018, p. 29.

Abu Zayd îi ridiculizează pe cei care afirmă că lupta majoră a musulmanului actual este împotriva modernității de tip occidental. Adevărata bătălie, spune el, se duce pe frontul in justiției economice și politice din viața sa reală, in justiție generată de lectura sufocată de mitologie, superstiție și de interpretarea strict literală a versetelor *Coranului*. Tragic este faptul că această lectură este transpusă în practici sociale. Până să poată avea loc o analiză științifică a surselor religiei islamice, controversalele cu iz ideologic ale celor care au politizat islamul triumfă sistematic asupra oricărui discurs rațional. Abu Zayd solicită analiza pe baze științifice a întregului discurs religios islamic și nu doar a celui considerat „extremist”, ca și cum ar exista într-adevăr unul „moderat”. În viziunea lui, există un singur tip de discurs religios, care utilizează aceleași premise intelectuale, aceleași strategii de conceptualizare și care vizează aceleași rezultate, elaborat în scopuri ideologice și revendicat deopotrivă de așa-numiții „moderați” sau „extremiști”, de savanții în drept islamic și de predicatori.

Reformarea din temelii a discursului religios islamic trebuie realizată după identificarea deficiențelor lui. Prima deficiență constă în eliminarea distanței cognitive dintre „subiect” și „obiect”, în islam practicându-se „vorbirea în numele lui Dumnezeu” cu o siguranță aiuritoare. A doua deficiență constă în obsesia pentru explicarea tuturor fenomenelor plecând de la o cauză primă, după modelul studiului fenomenelor sociale sau naturale. Această obsesie nu este întâmplătoare, ci are motivații ideologice evidente. Teza suveranității absolute a lui Allah (cauza primă a lumii) se potrivește de minune cu doctrina pasivității omului care nu poate interveni în evoluția creației și maschează, destul de subtil, ideologiile determinismului social și politic. Legitimarea acestei teze este de o importanță covârșitoare, cauzând atât șubrezierea oricărei tentative de a utiliza rațiunea în interpretarea fenomenelor naturale și sociale, cât și respingerea concepțiilor seculariste pe motiv că sunt ateiste: „(...) avem mii de adepți laici ai lui Marx, Heidegger și Sartre, care au învățat cum să se adapteze la tot ce vine din Europa... Ei cred cu tărie în teoria asimilării”, citează Abu Zayd dintr-un articol de ziar din ianuarie 1989. Reducționismul cultural practicat în scopuri ideologice (sau poate doar din ignoranță) nu se reduce la atât: Marx este doar un ateu materialist, darwinismul înseamnă reducerea omului la animalitatea din el, Freud este simbolul depravării, gândirea europeană a „îndumnezeit rațiunea” în Epoca Luminilor (formularea îi aparține lui Sayyid Qutb) și a aplicat o ultimă lovitură devastatoare spiritului atunci când, în curentul pozitivist, a „îndumnezeit” inclusiv materia (sic!). Politica de dezinformare a ideologilor islamului „ortodox” a mers atât de departe încât, pentru a denatura care este sensul real al mișcării de secularizare din Occident, au ales s-o denumească, inclusiv în limba colocvială, *dunyawiyya* (se traduce aproximativ ca *mondeditate*), deși au la dispoziție termenul *almaniyya* (*laicizare*), care îi surprinde corect semnificația.

A treia deficiență are legătură cu accentuarea autorității tradiției și a primilor musulmani, textele islamice clasice ajungând să le surclaseze ca importanță pe cele

cu o origine revelată, *Coranul* și *Hadith*-urile. Canonizarea tradiției islamice a condus nu doar la imposibilitatea de a formula soluții la provocările și schimbările reale prin care au trecut societățile islamice, ci a înlesnit și perpetuarea unor generalizări marcate de dogmatism cu privire la modelele de modernizare exogene. Abu Zayd este iritat de dubla măsură cu care este evaluat aportul civilizației europene la dezvoltarea Islamului. Dacă achizițiile materiale ale Occidentului sunt dezirabile și permise (*halal*), achizițiile ei culturale sunt demonizate și interzise (*haram*): „Toate școlile de filosofie, toate curentele din psihologie, cu excepția materialului derivat din observare directă, dar nu și interpretarea generală a acestuia, toate studiile de etică, toate școlile interpretative de gândire și toate teoriile sociale (...) toate aceste căutări academice se întâlnesc în *jāhili* (gândirea preislamică) sau în gândirea neislamică veche sau modernă și sunt influențate direct de sau bazate pe concepte *jāhili*”²⁰.

Deficiența anterioară conduce inevitabil către o alta: promovarea dogmatismului religios și respingerea diversității intelectuale, prin încapsularea sensurilor textelor revelate într-o interpretare imuabilă. Abu Zayd denunță artificialitatea multora dintre distincțiile utilizate de savanții religioși pentru a delimita existența unui pretins „islam temperat”, propriu maselor largi (dar intens sponsorizat și susținut de autoritățile politice) de sfera unui „islam real”, accesibil doar teologilor, care au și monopolul pe adevărul textelor sacre: „Oricine neagă *Coranul* și *Sunnah* sau contestă erudiții religioși ai comunității nu reprezintă o sursă de încredere pentru învățăturile islamului. Și oricine învață de la cărturari (intelectuali, n.ns) și din cărțile școlilor de drept islamic, neglijând în același timp materialele despre *Coran* și *Hadith*-uri, neglijează islamul și sursa Legii Islamice (*Shari'a*)”²¹. Această tendință este observabilă și la autori care, în mod paradoxal, susțin teza opusă, conform căreia există un „Islam unic”, dar care aparține tot unui grup singular care preferă o singură interpretare, negând existența diverselor societăți care îl compun, cu pluralismul de opinii, mișcări și secte apărute din motive evidente de natură socială, economică și politică.

Abu Zayd a avut cutezanța să afirme că, asemenea oricărui text, *Coranul* și *Sunnah* sunt „construite omenești”, chiar dacă au o origine divină sau revelată, iar Muhammad este primul lor interpret: „Textele, fie ele religioase sau omenești, sunt guvernate de legi fixe. Originea divină a textelor religioase nu le scutește de supunerea la aceste legi, deoarece textele sunt «umanizate» imediat ce sunt materializate în istorie sau în limbaj și îndată ce își transmit conținutul și semnificația lor ființelor umane în contexte istorice particulare. Textele sunt guvernate de dialectica dintre permanență și schimbare, în sensul că sunt invariabile în conținutul lor, dar fluide și variabile în felul în care sunt înțelese. Înaintea textelor se află lectura, care este guvernată deopotrivă de dialectica dintre

²⁰ Abu Zayd îl citează pe Sayyid Qutb (*Ma'alim fi al-Tariq*, pp. 127–129).

²¹ Youssef al-Qaradawi, *al-Sahwa al-Islamiyya bayna al-Jumud wa-l-Tatarruf* (*The Islamic Awakening Between Stagnation and Extremism*), Cairo, Dār el-Shurūq, 1984, p. 207.

ocultare și dezvăluire. Aceasta se aplică tuturor textelor imediat ce s-au născut. Textele care au fost supuse proceselor de transmitere orală, chiar și pentru o perioadă limitată, ca în cazul *Hadith*-urilor despre spusele și faptele Profetului Muhammad, ridică și mai multe probleme, atât în privința conținutului lor, cât și în privința modului în care sunt înțelese. Textele de acest gen nu au un conținut fix, iar determinarea acestui conținut devine o chestiune speculativă supusă dialecticii dintre obscurizare și expunere”²². În plus, autoritățile religioase au făcut eroarea majoră de a limita rolul raționalizării independente inclusiv în cazul textelor clasificate de obicei ca „texte legislative islamice”.

Abu Zayd argumentează că singurul efort rațional făcut de constructorii discursului religios islamic pentru interpretarea textelor revelate, pe care ei îl numesc *ijtihad*, a fost acela de a alege, potrivit intereselor de moment, ce să dezvăluie și ce să ascundă din sensul lor real. Ideea că textele religioase sunt autoexplicative ignoră totalmente dimensiunea istorică a acestora, conducând la dezacorduri inevitabile, or, spune Abu Zayd, perspectivele intelectuale și culturale ale cititorului joacă un rol esențial în înțelegerea limbajului unui text și, prin urmare, în producerea sensului.

Mai mult decât atât, discursul religios islamic actual nu ține seama de cele patru categorii în care poate fi împărțit conținutul *Coranul* după gradul său de claritate semantică: a) părți care sunt foarte clare, care au o semnificație unică și care sunt cunoscute ca *nass* (*clare, ușor de înțeles, corecte, legale*); b) părți care permit o dublă interpretare, una dintre ele fiind mai probabilă decât cealaltă, cunoscute ca *zahir* (pasaje *evidente*); c) părți care permit două interpretări ce sunt la fel de posibile, cunoscute ca *mujmal* (pasaje *complexe*) și d) părți care permit două interpretări care nu sunt la fel de probabile, dar în care semnificația dominantă este mai puțin evidentă sau chiar neașteptată, cunoscute ca *mu awwal* (pasaje *susceptibile de interpretare*).

Atunci când un verset al *Coranului* nu este foarte clar, iar teologul/juristul islamic dorește să clarifice o chestiune (de pildă, clonarea) din punctul de vedere al conformității cu învățătura islamului sau pentru a stabili o regulă de conduită ce trebuie integrată în *Shari'a*, se alege un verset clar despre acel subiect (din *Coran* sau *Sunnah*) și se utilizează raționamentul prin analogie. Uneori aceste versete clare (*nass*) nu există pentru a servi ca „precedent”, așa că este necesar ca teologii și juriștii să găsească o soluție folosind raționamentul independent. Tradiția islamică clasică astfel s-a și constituit, reducând din ce în ce mai mult numărul versetelor neclare și transformându-le în versete *nass*. Este discutabilă, însă, corectitudinea soluțiilor. Abu Zayd critică faptul că paradigma teologică islamică actuală utilizează voit termenul *nass* într-un sens complet diferit de al clasicilor islamici. Înainte, cuvântul *nass* indica doar acele versete coranice – de altfel foarte rare – clare și autoevidente (de tipul: „Mama ta îți este interzisă ție”). Abu Zayd îi

²² Nasr Hamid Abu-Zayd, *Critique of Religious Discourse*, New Haven and London, Yale University Press, 2018, p. 108.

acuză de fraudă intelectuală pe gânditorii religioși anteriori întrucât au stabilit deja semnificațiile (profitabile din punct de vedere ideologic) pentru celelalte trei tipuri de conținuturi coranice neclare (*zahir, mujmal* și *mu'awwal*). Astfel, versetele care nu aveau caracterul *nass* au devenit *nass* și, odată cu aceasta, raționamentul independent a fost suprimat: „Dacă există *nass* (un fragment clar), atunci *nass* este decisiv și, în acest caz, se poate să nu existe raționare independentă. Dacă nu există *nass* (un asemenea text clar, n.ns), abia atunci intră în joc rolul raționamentului independent, dar după regulile prevăzute (...), care nu se bazează pe capricii sau pe pasiunea gândirii. Regulile pentru raționarea independentă și inferență sunt, de asemenea, bine stabilite și cunoscute. Nu sunt misterioase sau vagi”.²³

Există, într-adevăr, un verset coranic în care se afirmă că există părți ale Coranului „ambigue”, „revocabile” sau „discutabile” (*mutashabih*) și părți „clare” și „irevocabile” (*muhkam*): „El este Acela care Ți-a pogorât Cartea (*Coranul*, n.ns.). În ea sunt versete *deslușite* (*muhkam*) – și ele sunt temeiurile Cărții – și altele *nedeslușite* (*mutashabih*). Cei cu înclinare (către rătăcire) în inimile lor le urmăresc pe acelea în care este nedeslușire, în căutarea vrajbei și în căutarea tâlcuirii lor. Dar nu cunoaște tâlcuirea lor decât Allah. Aceia care sunt înrădăcinați în știință spun: «Noi credem în Ea; toate sunt de la Domnul nostru!». Dar nu cugetă astfel decât cei dăruiți cu judecată” (*Coran* 3,7).

În versetul citat mai sus, Abu Zayd identifică un principiu hermeneutic intern clar: logica interpretării *Coranului* trebuie să debeatze cu stabilirea unor norme de interpretare care să dezambiguizeze ceea ce este obscur. Dar a continua analiza acestui text prin metodele impuse de exegeza clasică islamică înseamnă a renunța definitiv la interpretarea lui obiectivă sau inocentă. Exegeza clasică reprezintă, în opinia lui Abu Zayd, o amplă colecție de poziții contradictorii în privința *muhkam* și *mutashabih*, fiecare grup religios folosind *Coranul* după bunul plac, pentru a-și consolida poziția teologică, socială și politică. Juriștii islamului, pe de altă parte, aveau nevoie, la rândul lor, de o metodologie de verificare impusă de elaborarea *Shari'ei*. Nedumeriți de diversitatea pozițiilor teologice și de caracterul contradictoriu al unor prevederi legale din textul coranic, au fost nevoiți să ia în calcul și să dezvolte doctrina „abrogării”. Conform acestei doctrine, o parte a revelației inițiale a fost abrogată și substituită cu una nouă. Există două versete coranice explicite în acest sens:

„Când noi înlocuim un semn cu un alt semn – și Allah știe mai bine ceea ce pogoară! -, ei zic: «Tu ești numai un născocitor!». Însă cei mai mulți dintre ei nu pricep!” (*Coran* 16,101);

„Dacă Noi ștergem un verset sau îl facem uitat, Noi aducem altul mai bun decât el sau asemenea lui. Nu știi că Allah este cu putere peste toate?” (*Coran* 2,106).

Există însă probleme serioase și cu privire la ordinea cronologică reală a versetelor coranice. Nu există încă un consens cu privire la ceea ce trebuie abrogat, pentru că nu se știe sigur care este „ultima” revelație care le anulează pe cele

²³ Sayyid Qutb, *Ma lim fi al-Tarîq*, p. 57.

„anterioare”. De aceea, principiul epistemologic aplicat de-a lungul timpului a constat în a căuta interpretarea oricărui verset neclar din *Coran* în „spusele și faptele lui Muhammad” (în tradiția profetică sau *Sunnah*), considerate a avea o autoritate legală echivalentă. În cazul în care nici astfel nu se putea ajunge la o interpretare clară, se ținea cont de *ijma* (consens într-o anumită chestiune ambiguă) și *ijtihad* (raționament independent). Din nefericire, *ijtihad* a fost practic limitat la utilizarea *qiyas* (raționamentul prin analogie), soluția unei probleme teologice sau de jurisprudență stabilindu-se prin compararea adecvării sale la o problemă similară, „rezolvată” anterior prin oricare dintre celelalte trei surse amintite – *Coranul*, *Sunnah* sau *ijma* (consensul teologilor sau juriștilor).

Abu Zayd întrebă, pe bună dreptate, dacă se mai poate crede, în aceste condiții, că există vreo dimensiune revelată în *Shar'ia*, de vreme ce toate cele patru mari școli *sunnite* aplică principiile amintite mai sus. Răspunsul său, pentru care a și primit condamnarea la moarte, a fost acela că *Shar'ia*, ca produs artificial al minții omenești, nu poate avea valabilitate spațio-temporală. Societățile islamice trăiesc după o „lege” care nu posedă nicio pârgă care s-o ancoreze în realitățile din prezent. Abu Zayd a estimat că versetele clare (*nass*) din *Coran* reprezintă abia 16%, restul de 84% (!) fiind supuse de-a lungul timpului interpretării teologilor și juriștilor, pe baza unui sistem epistemologic de deducție și inducție ce pleca de la „precedentele” cunoscute. Așa a ajuns să fie construită și impusă Legea islamică (*Shar'ia*): „(...) a afirma că acest corpus al literaturii *Shar'ia* este obligatoriu pentru toate comunitățile musulmane, indiferent de timp și spațiu, înseamnă a atribui divinitate unui construct istoric al gândirii omenești. Dacă așa stau lucrurile, nu există nicio obligație de a edifica un stat teocratic numit islamic». O asemenea pretenție nu reprezintă altceva decât încercarea ideologică de a stabili o autoritate teo-politică de necontestat; aceasta poate recrea un regim dictatorial diavolesc, în detrimentul dimensiunii spirituale și etice a islamului”²⁴.

Modernizarea gândirii islamice se poate realiza, în viziunea lui Abu Zayd, numai prin adoptarea altor metode de interpretare a textelor fundamentale și a tradiției profetice. Pentru a diferenția între conținuturile istorice/accidentale și cele esențiale/universale sunt necesare, într-o primă etapă, „contextualizarea” și „recontextualizarea” ca procese metodologice în analiza textuală a *Coranului*, reintroducând în discuție dimensiunile lui istorice și lingvistice. Tocmai studiul critic al științelor clasice (*ulum al-Quran*) l-a condus pe Abu Zayd la concluzia că însuși *Coranul* este doar o producție culturală (având la bază concepte pre-islamice) care a devenit ulterior creatorul unei noi culturi. El este convins că orice hermeneutică religioasă care nu consideră cultura pre-islamică cheia explicativă a *Coranului* nu se va putea desprinde niciodată de ideologia politică.

Gânditorul egiptean punctează dureros adevărata cauză a stagnării sociale și politice din societățile musulmane: „Nu Islamul este incapabil să accepte

²⁴ Nasr Abu Zayd (ed.), *Reformation of Islamic Thought. A Critical Historical Analysis*, Amsterdam, Amsterdam University Press, 2006, p. 95.

modernizarea, ci musulmanul contemporan. Adevăratul obstacol în calea modernizării este gândirea musulmană, în special modul în care musulmanii au fost învățați să gândească pe o perioadă atât de lungă de timp. Sunt speriați. Ei cred că modernizarea le va eroda religia și identitatea pentru că, în trecut, identitatea lor a fost legată exclusiv de religie”. Acest fapt explică, din punctul lui de vedere, nu numai traiectoria agitată a lumii islamice moderne sau relația dificilă cu Europa, dar și tentația – care persistă încă – de a ignora istoria reală, după cum o dovedește fantasma revenirii la o pretinsă „Epocă de aur” a Islamului care, de fapt, nu a existat niciodată.

Așadar, demistificarea gândirii arabo-musulmane trebuie să înceapă cu recunoașterea faptului că, odată ce este analizat cu metodele hermeneuticii și criticismului istoric modern, *Coranul* se dovedește, ca structură, o „comunicare” a omului Muhammad cu Dumnezeu. De aceea savanții religioși tradiționaliști din întreaga lume islamică resping total aceste metode de analiză. Dacă ar permite acest lucru, ar fi nevoiți să admită ceva greu de admis: *Coranul* este un produs al *wahi* (revelație „verticală”), adică al procesului de comunicare dintre Muhammad și Allah pe durata a mai mult de 20 de ani, în urma căruia au rezultat o multitudine de discursuri (sub formă de versuri, paragrafe și capitole scurte). Inițial, aceste discursuri au fost aranjate într-o ordine cronologică, însă această ordine a dispărut odată cu procesul de stabilire a canonului, corpusul fiind înlocuit cu ceea ce este cunoscut acum ca „ordine a recitării” sau, după cum spune Arkoun, „corpusul oficial închis”.

Conform poziției *sunnite* „ortodoxe”, *Coranul*, care a fost revelat după un *Coran* increat, prezervat de Allah în ceruri, ar fi fost perfect păstrat în forma orală pe care a avut-o la început și ar fi fost consemnat în timpul vieții lui Muhammad, „colectat” și aranjat pentru prima dată de către companionii săi. În limba arabă neexistând vocale, forma definitivă a textului coranic consonantic a fost stabilită în timpul domniei celui de-al treilea calif, Uthman (644–656), iar textul final vocalizat a fost fixat abia la începutul secolului al X-lea. Abu Zayd conchide că este inutil să negi intervenția umană din acest proces, vocalele adăugate consoanelor putând schimba complet sensul unor cuvinte, chiar dacă acestea ar fi fost perfect prezervate. Dacă era doar revelat de Allah, și nu era rodul interpretării lui Muhammad, *Coranul* nu ar fi putut conține atâtea contradicții interne și nu ar fi necesitat atâtea eforturi de clarificare: „(...) *Coranul* este „la mila” interpretului său; pentru un comunist, *Coranul* îi va inspira comunismul, pentru un fundamentalist *Coranul* va fi un text fundamentalist, iar pentru o feminisă va fi un text feminist”²⁵. De aceea, Abu Zayd considera presantă trecerea de la ideea revelației „pe verticală” (*wahi*) la „dimensiunea orizontală” a revelării *Coranului*. Prin aceasta Abu Zayd înțelege trecerea de la perceperea *Coranului* ca „text” la perceperea lui ca „discurs” sau „corpus interpretativ” (formularea îi aparține lui Mohamed Arkoun). Această abordare ar permite renunțarea la permanenta recontextualizare a unui verset, împiedicând interpretările fundamentaliste generatoare de practici incompatibile cu

²⁵ Nasr Abu Zaid (ed.), *Reformation of Islamic Thought. A Critical Historical Analysis*, Amsterdam, Amsterdam University Press, 2006, p. 98.

lumea modernă (lapidarea cu pietre în caz de adulter sau tăierea mâinii și a piciorului opus mâinii tăiate pentru cel care fură). Pe de altă parte, nu este suficientă invocarea hermeneuticii moderne pentru a justifica istoricitatea *Coranului*; nu va exista progres în cunoaștere dacă printre intelectualii arabo-musulmani va fi perpetuată mentalitatea de victimă impusă de inevitabilul relativism al interpretărilor lui construite de-a lungul timpului.

Așa cum se întâmplă în Europa de mult timp, în gândirea islamică trebuie să fie posibile mai întâi „hermeneuticele democratice” pentru a putea spera apoi la edificarea unei „hermeneutici umaniste” în care constituirea semnificației *Coranului* să includă și sensul vieții musulmanului. Cunoașterea este un construct pe care culturile îl edifică în dialogul (*hiwar*) lor cu textele moștenite (fie ele și revelate), dar este inutilă dacă se află în dezacord cu realitatea lumii. De-aici necesitatea de a îmbunătăți exegeza islamică clasică prin alinierea ei la metodologia creată în Occident pentru studiul științei în genere. Abu Zayd a fost amplu influențat de hermeneutica filosofică a lui Gadamer, de filosofia culturii a lui Juri Lotman, de lingvistica structuralistă a lui Saussure, de teoria literară lui Terry Eagleton și de semiotica lui Roman Jakobson. Preluând de la aceștia teoria rolului limbajului în producerea sensului și a importanței cruciale pe care interesele sociale practice trebuie să le aibă în formularea cunoștințelor teoretice, Abu Zayd și-a articulat întreaga critică împotriva teologiei islamice *sunnite*, pe care a acuzat-o că a monopolizat discursul religios în detrimentul raționalismului *mu'tazilit*, al promițătoarei hermeneutici sufite și chiar al unor curente din teologia *shi'ită*.

Ceva mai mistic decât Hanafi și mai hermeneut decât al-Jabri, Abu Zayd a zguduit din temelii percepția intelectualilor musulmani asupra propriei tradiții religioase, punându-i în fața celor mai grele întrebări: „Sunt pregătiți musulmanii să reanalizeze *Coranul* sau nu? Este posibil să ia în considerare opțiunile deschise prezente în discursul coranic și să reconsidere semnificația rigidă a *ulammei* clasice? Cu alte cuvinte, cât de mult poate evolua reformarea gândirii islamice? Această chestiune aduce în mod firesc în discuție și relația dintre Occident și lumea islamică. Cum afectează această relație maniera în care musulmanii își «regândesc» propria tradiție, pentru a-și moderniza viața fără a-și pierde puterea spirituală? Mi-e teamă că răspunsul nu este unul pozitiv, ținând cont de noile abordări privind politica de colonizare a Americii. Atât noul proiect imperialist și colonialist al Statelor Unite ale Americii, cât și construirea de ghetouri în Orientul Mijlociu par să susțină cele mai exclusiviste și izolatoare tipuri de discurs din gândirea contemporană islamică. Aceste proiecte coloniale nu le oferă oamenilor altă opțiune decât să se adapteze la hermeneutica islamului ca la o ideologie a rezistenței; hermeneutica pakistanezului Mawdudi, care divide întreaga lume în doi adversari, își are ecoul în *Ciocnirea civilizațiilor* a lui Huntington. Trebuie să fim vigilenți și să ne reunim eforturile pentru a lupta împotriva ambelor revendicări și a consecințelor acestora, prin toate mijloacele democratice posibile”²⁶.

²⁶ Nasr Abu Zayd (ed.), *Reformation of Islamic Thought. A Critical Historical Analysis*, Amsterdam, Amsterdam University Press, 2006, p. 101.

Eforturile lui pentru modernizarea gândirii arabo-islamice au fost secondate, cu aproape același instrumentar metodologic occidental, de cele ale lui Mohammad Arkoun (1928–2010). Acesta este reprezentativ pentru clarificarea poziției anumitor gânditori musulmani contemporani cu privire la noua „raționalitate islamică”, în contextul diferitelor abordări ale liberalizării gândirii în islam. Arkoun este, poate, și cel mai controversat intelectual din istoria gândirii islamice contemporane, lucru întărit de numărul de studii academice dedicate lucrării sale *Pour une critique de la raison islamique*²⁷. În privința profilului intelectual al lui Arkoun, opiniile sunt extrem de contradictorii: fie ar susține liberalizarea islamului prin critica subversivă a instrumentalizării și ideologizării religiei²⁸, fie ar disimula atitudinile integriste, așa cum reiese din poziția sa cu privire la fundamentele democrației (mai ales în cazul *Afacerii Salman Rushdi*)²⁹.

La Arkoun, problema raționalității islamice s-a convertit într-un proiect de mare anvergură, neîncheiat din păcate. Critica a ceea ce el numea „gândire islamică” (*raison islamique*) s-a întins pe durata mai multor ani (1976–1983) și a fost diseminată în cel puțin douăsprezece articole și două cărți.

Arkoun împărtășește cu Abu Zayd preocuparea pentru eliberarea gândirea arabo-musulmane de anumite „consistențe” stabile și transistorice, denaturate de afrontul ideologic anterior, pentru a o transforma într-o istorie a ideilor încă „negândite, refulate”. Spre deosebire de Hassan Hanafi, el nu recuză total contribuțiile orientalismului clasic la cunoașterea gândirii islamice, dar le cataloghează drept „pozitivistice și istoriste”, reproșându-le abordarea alterității într-o manieră prea „discursivă și rațională”. A avut permanent în minte un proiect de reevaluare a „raționalității islamice” în lumina tuturor științelor moderne: antropologie, semiotică, sociologie, hermeneutică etc., fiind convins că trebuie ca „gândirea arabă și/sau islamică” să cunoască „noi avataruri” în urma evoluțiilor care au împins-o prea adânc într-o istorie regresivă.

Arkoun își propune să exploreze sensul global al anumitor „câmpuri cognitive” pe care le consideră „momente” decisive în analiza științifică a „imaginarului islamic”, dintre care tradiția și tradiționalizarea (*Sunnah* și *tasnin*), statutul cognitiv și dialectica *falsafah* (filosofie)-*hikmah* (înțelepciune), rolul gândirii independente în științele raționale și metamorfozele sensului mi se par cele mai importante: „Gândirea islamică continuă să se bazeze, într-o prea mare măsură, pe o *épistémè* medievală: confuzia între mitic și istoric; categorizarea dogmatică a valorilor etice și religioase; afirmarea teologică a superiorității credinciosului asupra necredinciosului, a musulmanului asupra nemusulmanului;

²⁷ Mohamad Arkoun, *Pour un critique de la raison islamique*, Paris, Éditions Maisonneuve et Larose, 1984.

²⁸ Muhammad Arkoun, Jacques Le Goff, Tawfiq Fahd, Maxime Rodinson, *L'étrange et le merveilleux dans l'islam médiéval*, Paris, Édition J.A., 1978, p. 227.

²⁹ Ron Haleber. *Le désarroi de la raison islamique face à la modernité occidentale: déconstruction de la pensée de Muhammad Arkoun*. <http://www.ronhaleber.nl/index.html>.

sacralizarea limbajului; intangibilitatea și univocitatea sensului comunicat de Dumnezeu și explicitat, prezervat, transmis de doctori (teologii islamici, n.ns.); rațiunea eternă (...) cu un fundament ontologic care transcende orice istoricitate”³⁰.

Arkoun a analizat ce anume a hrănit și a menținut sensibilitățile, credințele și conduitele musulmanilor plecând de la „instanțele de legitimare” ale discursului religios clasic (cum a funcționat de-a lungul timpului „funcția de transcendentalizare-sacralizare”, de pildă). El a devenit conștient, în primul rând, de riscurile evidente ale re-tradiționalizării acestor societăți, cu atât mai mult cu cât islamul actual își multiplică „semnele culturale” (moschei, institute, bănci, sărbători, rituri, legislația) și facilitează formarea unui monolitism doctrinar cu o dominantă ideologică de esență seculară.

În studiul intitulat *Rethinking Islam Today*³¹, Arkoun ia poziție împotriva celor care, asumându-și titulatura de reformatori, nu au făcut altceva decât să monopolizeze și să desfigureze mesajul real al islamului. Îngrijorat că acest fapt este cvasi-ignorat în majoritatea țărilor islamice, Arkoun pledează pentru reactivarea *ijtihad* în peisajul gândirii islamice: „Islamul are o semnificație istorică pentru noi toți, dar, în același timp, felul în care înțelegem noi acest fenomen este, din păcate, inadecvat. Este nevoie să fie încurajată și inițiată o gândire serioasă, liberă și productivă în islamul actual. Așa-numita *revitalizare islamică* a monopolizat discursului islamului; oricum cercetătorii în științe sociale sunt dezinteresați de ceea ce eu am numit *islamul tăcut* – islamul adevăratului credincios, care acordă mai mare importanță relației religioase cu un Dumnezeu absolut decât demonstrațiilor vehemente ale mișcărilor politice. Mă refer la islamul gânditorilor și intelectualilor care au avut mari dificultăți să-și însereze viziunile critice într-un spațiu social și cultural care este, în prezent, dominat în totalitate de ideologii militante”³². Programul gnoseologic propus de el implică o amplă schimbare de paradigmă și pleacă de la convingerea că gândirea modernă, oriunde ar fi ea construită, poate îngloba, după trei sute de ani de raționalism și istoricism, și gândirea mitică sau de tip religios. Considera că a gândi asupra islamului ca religie și spațiu socio-istoric reprezintă nu numai o urgență, dar și o oportunitate extraordinară de identificare a unei noi strategii epistemologice pentru studiul comparativ al culturilor.

Arkoun este agasat de polemicile centrate pe tema recurentă a stereotipiilor de tip orientalist și atrage atenția scolasticilor islamici moderni că au ratat proiectul epistemologic de epurare a *épistémèi* gândirii islamice de postulatele esențialiste, substanțialiste ale metafizicii ei clasice. Islamul, în această abordare, este asumat ca fiind un sistem de gândire și de credințe specifice, esențiale și neschimbabile.

³⁰ Mohamad Arkoun, *Pour un critique de la raison islamique*, Paris, Éditions Mouton, 1984, pp. 50–51.

³¹ Mohammed Arkoun, “Rethinking Islam Today”, în: *Annals of the American Academy of Political and Social Science*, vol. 588, *Islam: Enduring Myths and Changing Realities*, July, 2003, pp. 18–39.

³² Mohammed Arkoun, “Rethinking Islam Today”, în: *Annals of the American Academy of Political and Social Science*, vol. 588, *Islam: Enduring Myths and Changing Realities*, July, 2003, p.19.

Intenția lui Arkoun este aceea de a identifica acele condiții esențiale necesare pentru a practica un *ijtihad* în gândirea islamică (efortul intelectual personal) care să fie recunoscut deopotrivă de musulmani și de specialiștii occidentali moderni. Prima condiție ține de reconsiderarea intelectuală a discursului coranic, prin analiza postulatelor implicite care îi orientează construcția sintactică și care nu s-a realizat până acum în gândirea islamică.

Conceptele utilizate în științele sociale și umaniste de după anii '60 în cultura arabo-musulmană nu au fost niciodată obiect al analizei intelectuale, fapt care îl determină pe Arkoun să afirme că o mare parte a sistemelor de gândire asociate societăților păgâne politeiste sau Occidentului secularizat rămân, pentru intelectualul musulman, în zona de umbră a ceea ce este „negândibil/inconceptibil” (*unthinkable*). Termeni precum *tradiție*, *ortodoxie*, *mit*, *autoritate* și *istoricitate* nu au încă o conceptualizare relevantă în limba arabă. Cuvântul *mit* este tradus total inadecvat prin termenul *ustura*, un termen coranic ce trimite la poveștile și imaginile neadevărate din „fabulele înaintașilor”, în vreme ce același concept în limbaj occidental trimite la ideea de istorie adevărată (*qasas haqq* sau *ahsan al-qasas*). Poate părea neesențial că lipsește o definiție adecvată a mitului și mitologiei în cultura arabo-musulmană, dar, spune Arkoun, „religiile sunt modalități mitice, simbolice și ritualice pentru a fi, a gândi și a cunoaște”³³. În același mod, lipsa unei teorii adecvate a simbolului și a metaforei în *Coran* nu poate fi regândită sau modernizată tradiția religioasă, pentru că aceasta stă la baza distincției dintre dimensiunea mitică a culturii orale și funcția ideologică oficială a religiei.

În aceeași situație se află și conceptele de *tradiție* și *ortodoxie* care sunt, de asemenea, neelaborate în gândirea islamică tradițională. Arkoun semnalează că tradiția islamică profetică a fost redusă la câte o colecție de texte „autentice” de către fiecare orientare religioasă islamică în parte (*shi'ită*, *sunnită* sau *kharijită*), rămânând o sarcină obligatorie compararea istorică a acestor corpusuri pentru construcția științifică a *usul al-fiqh* (știința dreptului) și *usul al-din* (știința religiei). El propune sintagma „tradiție exhaustivă” pentru a denumi rezultatul confruntării critice a tuturor colecțiilor de texte utilizate de comunitățile musulmane, dar după ce se renunță la limitările „ortodoxe” trasate de autoritățile clasice. În acest proces trebuie luat în considerare și conceptul antropologic modern de „tradiție”: suma obiceiurilor, legilor, instituțiilor, credințelor, ritualurilor și valorilor culturale care constituie identitatea fiecărui grup etno-lingvistic și pe care arabii au denumit-o *'urf* (obiceiuri, cutume), *'amal* sau *taqalid* (*tradiție*). După o asemenea analiză, „tradiția exhaustivă” ar deveni într-adevăr *Sunnah*, adică veritabila tradiție islamică.

Și conceptul de *ortodoxie islamică* trebuie reconsiderat. Pentru credinciosul musulman obișnuit, termenul *ortodoxie* este expresia autentică a religiei așa cum a fost gândită de înaintașii pioși (*al-salaf al-salih*), dar în literatura teologică a *sunniților*, care se autointitulează unicii „ortodocși”, termenul este menit să îi

³³ Mohammed Arkoun, “Rethinking Islam Today”, în: *Annals of the American Academy of Political and Social Science*, vol. 588, *Islam: Enduring Myths and Changing Realities*, July, 2003, p. 21.

diferențeze de grupurile care li se opun și care sunt considerate „secte” (*firaq*). Pentru istoricul obiectiv, însă, „ortodoxia” se referă la utilizarea ideologică a religiei de către grupurile aflate în competiție în același spațiu politic, așa cum sunt *sunniții* care se consideră „promotorii tradiției și ai comunității unite” (*ahl al-sunna wa-al-jama'a*). Astfel, termenul „ortodoxie” stă ca punct de referință pentru *sunniți* atunci când acordă celorlalte grupuri islamice nume polemice, descalificante, precum *rawafid* (titulatură dată *shi'iților* și care se traduce aproximativ *cei care resping, cei care refuză, cei care rezistă*), *khawarij* (numiți *excluși, dizidenți*) și *batiniyya* (sufiții calificați drept *ascunși, oculte*). Cei de ramură *shi'ită* se consideră și ei „susținătorii infailibilității și justiției” (*ahl al'isma wa-al-'adala*), reclamând adevărata ortodoxie împotriva celei *sunnite*.

O modalitate de reformare și de modernizarea a islamului reclamă, după Arkoun, delimitarea „ortodoxiei” ca orientare militantă ideologică (ca instrument de legitimare a Statului sau a „valorilor” impuse el) de religia islamică ca modalitate specifică a omului musulman de a descoperi absolutul. Prima sarcină este cea a abordărilor interdisciplinare în direcția studiului critic al textelor revelate, al tradiției și al culturii islamice în integralitatea sa. Acest lucru este posibil prin readucerea în discuție a ceea ce pentru gândirea arabo-musulmană anterioară era de „negândit”, printr-o analiză istorică, culturală, socială, psihologică și lingvistică a revelației, naturii *Coranului*, individualismului, societății civile, legii și secularizării. Scopul este acela de a „reconstrui radical mintea și societatea în lumea musulmană contemporană”³⁴. Arkoun afirmă că nu există în realitate ceea ce „ortodocșii” islamului numesc „societate islamică” sau „cultură islamică” monolitică. Există, în schimb, o pluralitate de culturi și de societăți islamice.

Conceptul cheie în realizarea proiectului său este conceptul de „gândire islamică”. Este clar că practica veche a *ijtihad*, după modelul stabilit de juriști între secolele al VIII-lea și al IX-lea, este absolut depășită. Critica modernă a raționalității islamice nu se poate efectua nici cu metodele studiilor islamice tradiționale ale intelectualilor musulmani, care sunt redundante, nici cu metodele islamologiei clasice practicate de orientaliști, care au distrus fără să construiască. Arkoun crede că este necesară o „islamologie aplicată” care să depășească deficiențele abordărilor anterioare: „Politologii s-au concentrat într-o asemenea măsură asupra islamului politic, în special asupra mișcărilor fundamentaliste, încât au reușit să marginalizeze islamologia clasică, ignorând soluțiile metodologice oferite de islamologia aplicată. Această situație se întâlnește atât la clasicii islamului, care s-au limitat mult timp la aplicațiile filologice și istoriciste ale celor mai «reprezentative» texte clasice, cât și la noul val al specialiștilor în islam care nu au nicio pregătire filologică în principalele limbi islamice (arabă, persană, turcă

³⁴ Muhammad Arkoun, *Rethinking Islam, Common Questions, Uncommon Answers*, trans. and ed. by Robert D. Lee, Westview Press, 1994, p.1.

și urdu) și care și-au limitat cercetările la problemele socio-politice dintr-o perspectivă îngustă, pe termen scurt”³⁵.

Pentru a iniția programul „islamologiei aplicate”, Arkoun împrumută doctrina „negândibilului” și sintagma de „conștiință colectivă” de la sociologul francez Maurice Halbwachs, pentru a dezvolta o istorie a mentalităților islamice. De la Fernand Braudel, binecunoscutul istoriograf francez de la „Școala Analelor”, preia ideea influenței de lungă durată pe care o capătă, în istorie, condițiile de civilizație și mediu, precum și conjuncturile politice și economice. Însăși sintagma de „islamologie aplicată” este preluată de la Roger Bastide, cea de „logocentrism” de la Derrida, iar armătura metodologică pentru „critica rațiunii islamice” de la Husserl și Heidegger.

Când Arkoun critică imaginea religiozității în societățile musulmane, el se referă mai întâi la fenomenele asociate sacralizării și mitologizării. „Ortodoxia” islamică, edificată prin stratificarea neconținută a datelor provenite din tradiția clasică, a condus la structura socială existentă actualmente în Islam. Arkoun consideră că este obligatorie spargerea tuturor acestor straturi. În loc să privească problemele dintr-un punct de vedere extern, a preferat să privească *Coranul* și esența „gândirii islamice” cu un ochi din interior, pentru a deoala „prima lor intenție” și „primul lor sens”. Aceasta este singura manieră în care se mai poate construi o gândire liberă și critică în islam, dincolo de ideologiile atașate. Tocmai din acest motiv, Arkoun nu se revendică de la nicio abordare, școală sau sectă islamică existentă, dar speră să poată reconcilia gândirea religioasă cu gândirea laică, într-un soi de spațiu de neutralitate în care dualitatea *semnificație metaforică-semnificație reală* a textelor revelate să fie evitată prin depășirea dualității *mythos-logos*.

Laicitatea în Islam este posibilă, spune Arkoun, ca neutralitate ce ar astâmpăra ostilitatea mutuală dintre partizanii eliminării religiei din școlile publice și cei care practică religia. În acest sens, logosfera islamică nu ar reprezenta altceva decât „spațiul mental lingvistic împărțit de toți cei care utilizează același limbaj cu care să articuleze așa-numitul *Weltanschauung* unificator”³⁶. Dar până acolo, trebuie înlăturat cadrul operativ intelectual dominant *islahi*, perpetuat de generații întregi de musulmani și care a caracterizat gândirea islamică încă de la moartea Profetului. Principiul comun al tuturor gânditorilor musulmani (*‘ulama’ mujtahidun*), ca și al istoricilor islamici care au adoptat cadrul teologic impus de diviziunea timpului în două părți – *înainte/după Hegira* – este acela că întregul adevăr divin ar fi fost dăruit umanității prin Muhammad, care este și ultimul profet. Ar exista, deci, un parcurs definit al istoriei perfecte pentru întreaga umanitate, nu numai pentru musulmani. În consecință, orice grup, din orice timp și din orice

³⁵ Muhammad Arkoun, *The Unthought in Contemporary Islamic Thought*, London, Saqi Books, 2002, p. 10–11.

³⁶ Mohammed Arkoun, *The Unthought in Contemporary Islamic Thought*, London, Saqi Books, 2002, p. 12.

mediu social sau cultural ar fi destinat să se întoarcă la acest model, cu scopul de a atinge perfecțiunea Profetului, a companionilor săi și a primei generații de musulmani (*al-salaf al-salih*). De aceea, este obligatoriu ca revelația coranică să fie înțeleasă diferit: să reprezinte doar o încercare, printre multe altele, de a emancipa ființa umană de limitările naturale ale condiției sale biologice, istorice și lingvistice. Procesul dez-islamizării cunoașterii implică, spune Arkoun, o analiză epistemologică radicală, pentru a diferenția discursurile *ideologice*, produse de anumite grupuri pentru consolidarea propriei puteri, de discursurile *ideatice* care sunt verificate în lungul proces socio-istoric al elaborării lor. Or, în prezent, istoriografia sialmică (*ta'rikh*) nu depășește caracterului unei colecții de informații în care abundă biografiile (*tarajim, siyar*) și genealogiile (*nasab*), fiind organizată cronologic ca și cum timpul ar fi *stabil*, fără urme de elemente de schimbare și evoluție.

Diferența între noua raționalitate emergentă și raționalitățile moștenite – inclusiv „rațiunea islamică” – constă în aceea că postulatele implicite nu mai pot fi utilizate ca axiome revelate de Dumnezeu sau aduse la lumină de un intelect transcendent, ci devin direcții modeste de cercetării. Arkoun stabilește șase linii euristice fundamentale de gândire sau „triunghiuri epistemologice” pentru reevaluarea cunoașterii islamice și pentru confruntarea ei, în procesul reelaborării, cu noile achiziții din cunoașterea contemporană. Primele două „triunghiuri epistemologice” sunt antropologice, iar celelalte patru teologice. Antropologic vorbind, Arkoun este preocupat de relația omului cu „Revelația, Istoria și Adevărul”, pe de o parte, și cu „Violența, Sacrul și Adevărul”, pe de altă parte. Acestea sunt conjuncte cu ceea ce gânditorul algerian numește triunghiul cognitiv „Limbaj, Istorie și Gândire”. Restul sunt: linia euristică teologico-filosofică „Credință, Rațiune și Adevăr”, triunghiul hermeneutic „Timp, Narațiune și Adevăr Ultim” și triunghiul filosofico-antropologic „Raționalitate, Iraționalitate și Imaginar”.

Evoluția istorică și structura intelectuală a gândirii islamice actuale determină necesitatea de a realiza o decisivă „critică a raționalității islamice” (teologică, juridică, istoriografică), precum și a „rațiunii filosofice” așa cum a fost înțeleasă și utilizată de tradițiile aristotelică, platoniciană și plotiniană. Proiectul reconceptualizării islamului este, în fond, un răspuns la două necesități majore în vederea modernizării lui: 1) cerința particulară adresată societăților islamice de a reflecta, pentru prima oară, asupra tematicilor care au fost exilate în zona „negândibilului” din cauza supremației scolasticii „ortodoxe” și 2) nevoia generală a gândirii contemporane de a descoperi noi câmpuri și orizonturi de cunoaștere, printr-o abordare culturală sistematică și pluralistă a problemelor fundamentale ale existenței omenești care pot fi soluționate, în manieră proprie, inclusiv de tradițiile religioase. Aceasta înseamnă, în cazul islamului, recitirea întregii lui istorii ca religie revelată, dar și analizarea lui ca factor activ, printre mulți alții, în evoluția istorică a societăților în care a fost sau încă este adoptat ca religie.

Modernizarea gândirii islamice este posibilă, după Arkoun, prin configurarea unui cadru intelectual și cultural în care abordările istorică, sociologică,

antropologică și psihologică ale religiilor revelate să fie integrate într-un sistem de cunoaștere coerent. Problema revelației în islam nu mai poate fi monopolizată de speculația teologică, iar teologia, la rândul ei, trebuie să integreze și tematicile asociate sacrului și desacralizării.

Concluzii. Indiferent cum este concepută – ca o „eliberare” de grilele intelectuale ale Occidentului, ca o depășire a dogmatismului musulman sau, dimpotrivă, ca integrare a ultimelor achiziții teoretice în studiul științei religiei – modernizarea islamului a fost impusă de existența unui decalaj evident între societățile arabo-islamice și societățile occidentale. Toți acești patru gânditori neoreformatori magrebieni, partizani ai mișcării actuale de *Renaștere islamică*, au propus câte un program de ieșire din criza culturală și politico-economică a islamice.

În primul rând, acești intelectuali identifică, fără excepție, rezolvarea problemelor gândirii arabo-islamice actuale în *trecutul* ei: în tradiția filosofică, în cea teologică și chiar în ceea ce Arkoun numea curente sau ideile oculte, refulate, uitate sau „negândite”. De asemenea, toți analizează problematica inserției patrimoniului cultural islamic în modernitate și propun o strategie de reformare a gândirii islamice prin renunțarea la dimensiunea dogmatică a *épistémèi* teologice dominante (mai puțin Hanafi).

În al doilea rând, ceea ce diferențiază major discursul lor, în comparație cu al primilor moderniști arabo-musulmani, este renunțarea la retorica despre cultura occidentală asimilaționistă (pe care Hanafi o consideră în continuare alienantă, dar un rău absolut necesar). Se pare că Abu Zayd a înțeles cel mai bine pericolele stagnării: „Națiunea noastră este amenințată cu dispariția ca entitate istorică și culturală”³⁷. Dacă primii moderniști ai gândirii arabo-islamice au perceput modernitatea ca pe un produs al Occidentului colonialist, neoreformatorii îi recunosc Europei statutul incontestabil de cultură universală, aptă să ofere celorlalte culturi un model de construcție a cunoașterii fără precedent (dar nu de nedepășit, în viziunea lui Arkoun).

În al treilea rând, neo-moderniștii se disting de partizanii islamului politic și de naționaliștii arabo-musulmani care celebrează postmodernitatea ca eșec al raționalității moderne occidentale. În această cheie, postmodernitatea este receptată de „tradiționaliști” nu numai ca pe o șansă nesperată de a scăpa de modernitatea de tip occidental, cu întregul său discurs inflat despre raționalitate, dar și ca pe o oportunitate de a propune (iar!) islamul ca soluție pentru întreaga umanitate.

În al patrulea rând, dacă reformatorii din secolele XVII–XIX înțelegeau modernizarea ca pe o revenire la un pretins islam originar pur, abordare care a dus ulterior la apariția tuturor ideologiilor subsumate titlaturii de „islam politic”, neoreformatorii de astăzi afirmă că tocmai această „revenire” (oricum utopică) a pregătit deriva gândirii arabo-musulmane și adâncirea ei în dogmatism. Critica islamului este articulată acum din interiorul propriei tradiții de gândire, care trebuie

³⁷ Nasr Abou Zeid, *Critique du discours religieux*. Paris, Sindbad, Actes Sud, 1999, p. 22.

să fie deconstruită, cu scopul identificării momentelor în care a fost confiscată, denaturată și travestită ideologic de teologii așa-zis „ortodocși” și de cei care au stabilit politicile economice și sociale în Islam.

O ultimă observație: chiar dacă neomoderniștii au renunțat la abordările etnocentrice care au construit ideologia islamică în jurul binomului autenticitate/identitate arabo-musulmană, ei rămân totuși tributari unei concepții esențialiste în privința dihotomiei Occident/Islam. Saltul este, totuși, mare: s-a trecut de la interogația privind necesitatea modernizării islamului (care era sinonimă cu modernizarea religiei și pervertirea moravurilor) la interogația privind capacitatea islamului de a se alinia la valorile modernității occidentale. În acest sens, neoreformatorii încearcă să modernizeze gândirea arabo-musulmană anterioară, transformând-o într-un construct cultural ce înglobează nu numai specificitatea discursului religios islamic, ci și normele, valorile și practicile universale. Probabil că, din acest punct de vedere, cea mai mare schimbare de paradigmă vizează felul în care este conceput patrimoniul cultural islamic (*turath*): purtând stigmatele intervenției omenești, tradiția clasică nu mai are legitimitate „să vorbească în numele lui Dumnezeu”.

BIBLIOGRAFIE

- Abu-Zayd, N., *Critique of Religious Discourse*, New Haven and London, Yale University Press, 2018.
- Abu Zayd, N. (ed.), *Reformation of Islamic Thought. A Critical Historical Analysis*, Amsterdam, Amsterdam University Press, 2006.
- al-Jabri, M. A., *The Formation of Arab Reason. Text, Tradition and the Construction of Modernity in the Arab World*, London, I. B. Tauris, 2011.
- Arkoun, M., le Goof, J., Fahd, T., Rodinson, M., *L'étrange et le merveilleux dans l'islam médiéval*, Paris, Édition J.A, 1978.
- Arkoun, M., *Pour un critique de la raison islamique*, Paris, Éditions Maisonneuve et Larose, 1984.
- Arkoun, M., *Rethinking Islam, Common Questions, Uncommon Answers*, trans. and ed. by Robert D. Lee, Westview Press, 1994.
- Arkoun, M., “Rethinking Islam Today”, în: *Annals of the American Academy of Political and Social Science*, vol. 588, *Islam: Enduring Myths and Changing Realities*, July, 2003, pp. 18–39.
- Arkoun, M., *The Unthought in Contemporary Islamic Thought*, London, Saqi Books, 2002.
- Boșca, L. C., “Traditionalism and Modernism in Modern Arab Thought”, în: *Cogito. Multidisciplinary Research Journal*, vol. 6, nr. 4, 2014, p. 57–64.
- Cook, M., *Commanding Right and Forbidding Wrong in Islamic Thought*, Cambridge, Cambridge University Press, 2004.
- Haleber, Ron *Le désarroi de la raison islamique face à la modernité occidentale: déconstruction de la pensée de Muhammad Arkoun*. <http://www.ronhaleber.nl/index.html>.
- Hanafi, H., *Le siège du temps présent*, Le Caire, Centre du livre, 2004, p. 128.

- Hanafi, H., *Les Méthodes d'Exégèse: Essai sur la Science des Fondements de la Compréhension 'Ilm Usul al-Fiqh'*, Cairo, Conseil Supérieur des Arts, des Lettres et des Sciences Sociales, 1965.
- Hanafi, H., *Studi Filsafat 1. Pembacaan Atas Tradisi Islam Kontemporer*, Yogyakarta, LKiS, 2015.
- Kersten, C. (ed.), *Contemporary Thought in the Islamic World*, London and New York, Routledge, 2019.
- Lalande, A., *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, Paris, Presses Universitaires de France, 1983.
- Nasr, S. H., *Islam and the Plight of Modern Man*, London and New York, Longman, 1975.
- Nasr, S. H., *Islamic Philosophy from the Origin to the Present. Philosophy in the Land of Prophecy*, Albany, State University of New York Press, 2006.
- Sardar, Z., *Islamic Futures: The Shape of Ideas to Come*, London, Mansell, 1985.