

**Michał Moch**

Uniwersytet Kazimierza Wielkiego w Bydgoszczy

## **Naṣr Abū Zayd – hermeneuta Koranu, odnowiciel myśli muzułmańskiej, myśliciel polityczno-społeczny**

### **Krótki rys biograficzny**

Już dziś, zaledwie pięć lat po jego śmierci, można ocenić, że Naṣr Ḥāmid Abū Zayd odegrał ważną rolę we współczesnej arabskiej refleksji nad teologią muzułmańską, Koranem i szerzej rozumianą doktryną państwa i prawa w islamie. Był zarówno głębokim myślicielem teologicznym, jak i błyskotliwym komentatorem społeczno-politycznym, a przede wszystkim autorem co najmniej kilkunastu ważnych prac napisanych w językach arabskim i angielskim.

Urodził się w 1943 roku w pobliżu miejscowości Ṭantā w Egipcie. Kariere naukową zaczynał na Uniwersytecie Kairskim, specjalizując się w teologii muzułmańskiej i literaturze arabskiej. Abū Zayda od początku otaczał nimb politycznego wykroczenia i balansowania na granicy religijnej herezji, co wynikało z krytycznego stosunku do konserwatywnego dyskursu dominującego w badaniach nad Koranem i sunną. Za swoje przekonania ostatecznie zapłacił cenę przymusowej emigracji z macierzystego kraju. Oskarżony w 1994 roku o apostazję i zmuszony do poddania się wyrokowi sądu religijnego o anulowaniu jego małżeństwa z Ibtihāl Yūnis, wyjechał wraz z żoną do Holandii.

Odnalazł się dobrze w nowym środowisku akademickim i został profesorem komparatystyki religijnej na uniwersytecie w Lejdzie, a także objął Katedrę imienia Ibn Ruṣda na Uniwersytecie Humanistycznym w Utrechcie, gdzie dogłębnie badał recepcję neoplatonizmu w świecie islamu. Naṣr Abū Zayd chętnie odwoływał się zresztą też do tradycji Ibn ‘Arabīego (1165-1240), wielkiego mistrza filozofii muzułmańskiej. Egipski uczoney podjął zarazem próbę dostosowania europejskiego nurtu hermeneutycznego do analizy Koranu. Efektem była m.in. popularna w Europie anglojęzyczna praca *Rethinking the Qur'an: Towards a Humanistic Hermeneutics* (Utrecht 2004, Humanistics University Press), a także szersza monografia *Reformation of Islamic Thought: A Critical Historical Analysis* (Amsterdam 2006, Amsterdam University Press). Szerokim echem odbiła się też publikacja o charakterze autobiograficznym *Voice of an Exile. Reflections on Islam* (Westport-London 2004, Praeger Publishers), stworzona wraz z Esther R. Nelson.

Z kolei do najważniejszych dzieł arabskojęzycznych można zaliczyć m.in.: *Mafhūm an-naṣṣ: dirāsa fī 'ulūm al-Qur 'ān* („Rozumienie tekstu. Studia and naukami koranicznymi”, Bejrut-Kair 1991), *Naqd al-ḥiṭāb ad-dīnī* („Krytyka dyskursu religijnego/muzułmańskiego”, Kair 1994) oraz wcześniejszą chronologicznie pracę *Al-Ittiḡāh al-'aqlī fī āt-tafsīr: dirāsa fī qaḍīyat al-maḡāz fī āl-Qur 'ān 'inda āl-mu'tazila* („Racjonalizm w egzegezie: studium problemu metafory koranicznej u mutazylitów”, Bejrut-Casablanca 1982).

W ostatnich latach życia Naṣrowi Abū Zaydowi kilkakrotnie udało się odwiedzić Egipt i mieszkać tam przez dłuższe okresy, wskutek gwarancji bezpieczeństwa zapewnionych przez macierzyste państwo. Zmarł w 2010 roku w swym ukochanym mieście, Kairze, po ciężkiej chorobie.

Badania w języku polskim nad twórczością Naṣra Abū Zayda nie zostały jeszcze rozwinięte, prace translatorskie zainicjowała Izabela Szybiłska<sup>1</sup>, autor artykułu rozpoczął zaś realizację projektu naukowego poświęconego twórczości i biografii egipskiego hermeneuty<sup>2</sup>.

## Hermeneutyka koraniczna – zarys metody i odniesienia do europejskiej myśli postsekularnej

Dalsza część tekstu odnosi się do jednego z najważniejszych i najbardziej twórczych aspektów myśli Naṣra Abū Zayda – swoistego projektu hermeneutyki koranicznej. Jest to zarazem ten motyw w jego twórczości, który w sposób najbardziej bezpośredni dialoguje ze współczesnymi europejskimi prądami myślowymi (hermeneutyka, myśl postsekularna), a zarazem wpisuje się też w problemy żywo dyskutowane przez elity arabskie (pozorna „sekularyzacja” i konflikty wyznaniowe w państwach arabskich, postępująca polityzacja religii).

Dyskurs fundamentalistyczny, choć bardzo wpływowy i cieszący się autorytetem w masach arabskich i niektórych kręgach inteligenckich, nigdy nie stał się dominującym językiem władzy i debaty publicznej w krajach Bliskiego Wschodu o arabskojęzycznej większości. Rząd dusz przynajmniej formalnie sprawowała lewicująca opcja sekularystyczna, która swój autorytaryzm, skłonność do ograniczania dialogu społecznego i utrzymywania społeczeństw w stanie permanentnego stanu wyjątkowego tłumaczyła zawsze koniecznością utrzymywania radykalnego

<sup>1</sup> Dostępne jest jej tłumaczenie na język polski fragmentu jednej z najważniejszych prac Naṣra Abū Zayda *Krytyka dyskursu muzułmańskiego*, w dalszej części tekstu oznaczane jako: Abū Zayd 2004a.

<sup>2</sup> Niniejszy artykuł powstał w ramach projektu naukowego finansowanego przez Narodowe Centrum Nauki. Dr M. Moch uzyskał funkcję kierownika projektu zbiorowego *Nasr Abu Zajd – odnowiciel myśli muzułmańskiej*. Projekt ów został wyróżniony w szóstej edycji programu „Sonata” Narodowego Centrum Nauki (nr projektu: 2013/11/D/HS1/04322), rozstrzygniętej w maju 2014 r., i będzie realizowany do września 2017 r. z udziałem pracowników bydgoskiego Zakładu Języka i Kultury Arabskiej UKW: dra Sebastiana Bednarowicza i mgr Joanny Musiatewicz.

islamu w ryzach. Różnica między obiema opcjami była jednak często czysto werbalna, ich dyskurs wykazywał zaskakujące paralele, zwłaszcza w chęci narzucania zawsze jednej, słusznej ideowo wersji arabskiej historii i wizji islamu. Pozornie spolaryzowane nurty starały się też utrzymywać w nienaruszonym stanie antynowoczesny styl uprawiania nauki na wielu (choć oczywiście nie wszystkich) uniwersytetach arabskich: brak rzetelnej krytyki źródeł, arbitralne, instrumentalne wykorzystywanie Koranu i innych tekstów religijnych w celu uzasadniania każdej praktycznie tezy z dziedziny nauk społecznych, a nawet ścisłych, i przyzwolenie na szerzenie się zapożyczonego z Zachodu, a słabo reprezentowanego w arabskim średniowieczu antyjudajizmu, połączonego wręcz z antysemityzmem.

„Sekularyzacja” w świecie arabskim była i jest więc zjawiskiem niezwykle powierzchownym. Polega na uchwaleniu kodeksów i konstytucji wzorowanych na zachodnich rozwiązaniach prawnych, przy równoczesnym zamrożeniu twórczej debaty o różnych aspektach religii. Islam w tej sytuacji bynajmniej nie uległ zeświecczeniu czy też wyczekiwanej przez Zachód reformacji, lecz został zepchnięty na bezpieczne dla władzy peryferie życia społecznego. W ten sposób dorobek dziewiętnastowiecznego renesansu arabskiego został w dużej mierze zaprzepaszczone, a wprowadzone wówczas próby nowoczesnej lektury Koranu odrzucono jako niebezpieczne, zarówno dla świeckiej władzy, jak i dla sponsorowanego przez nią religijnego establishmentu. I właśnie w tym momencie zarysowuje się perspektywa dla zaistnienia w świecie arabskim zjawiska zwanego myślą postsekularną.

Realia uczestnictwa we wszelkich dyskursach o religii są na terytoriach muzułmańskich zupełnie inne niż w Europie Zachodniej i zarazem także dwa modele sekularyzacji – europejski i arabski – diametralnie różnią się od siebie. Można jednak na Bliskim Wschodzie zaobserwować realny opór wobec „sekularności” w takim kształcie, jaki forsowały arabskie reżimy. Formalnie detronizując islam jako wszechobecną religię państwa i prawa, zarazem wprowadzały one kompletne już rozmycie granic między tym, co polityczne, a tym, co religijne. Islam nie funkcjonował jako wartość samoistna, niezależna, był „martwym dyskursem”, rodzajem kanonicznego tekstu kulturowego, który można w każdej sytuacji zinstrumentalizować, gdy tylko jest to pożądane w sprawowaniu władzy.

Ta sytuacja musiała obudzić reakcję tej grupy współczesnych badaczy islamu, która pragnęła przede wszystkim badawczej niezależności i nie identyfikowała się ze wspomnianymi dwoma obozami ideologicznymi: socjalizmem arabskim i nacjonalizmem oraz fundamentalizmem. Ta generacja naukowców<sup>3</sup>, egzegetów Koranu, a zarazem często historyków literatury, nie była spętana w takiej mierze

---

<sup>3</sup> Istotną rolę w tej formacji intelektualnej odegrali szczególnie badacze o pochodzeniu egipskim i marokańskim, a ośrodkiem nowych prądów intelektualnych były środowiska uniwersyteckie w Kairze, zainspirowane choćby przez krytyka literackiego i badacza Koranu, Tahę Husejną (Taha Husayn, 1889-1973).

dziedzictwem kolonialnym i imperialnym jak ich poprzednicy. Obszarem ich działalności były autorytarne politycznie i formalnie świeckie niepodległe kraje arabskie, a nie rozpadające się imperium osmańskie i podległe mocarstwom kolonialnym terytoria mandatowe, jak w przypadku wcześniejszego pokolenia. Kierowali oni ostrze swej krytyki przede wszystkim przeciw „arabskiej sekularyzacji” jako rzeczywistemu zaprzeczeniu modernizacji, równocześnie krytykując fundamentalistyczne, redukcjonistyczne widzenie Koranu.

Przed wszystkim chodziło o wskrzeszenie ducha arabskiego i europejskiego renesansu. Opisywana przeze mnie grupa badaczy podkreślała swą arabską specyfikę, ale zarazem miała już stosunkowo dobrą znajomość literatury europejskiej, zwłaszcza filozoficznej. Upowszechniały się nowoczesne wzorce myślenia hermeneutycznego, między innymi czytano prace Martina Heideggera i Paula Ricoeura, praktycznie nieobecne w oficjalnych programach nauczania na arabskich uniwersytetach. Mimo że istniała też świadomość istnienia innych prądów myślowych, takich jak fenomenologia Husserla czy filozoficzna wizja judaizmu i Talmudu w wydaniu Emmanuela Levinasa, to jednak właśnie hermeneutyka w swojej dojrzałej dwudziestowiecznej postaci stała się szczególnie wdzięcznym zaproszeniem do odnowienia wysiłku krytycznego nad analizą Koranu i tradycji muzułmańskiej.

Do najwybitniejszych współczesnych arabskich hermeneutów tekstów religijnych można zaliczyć pochodzącego z Algierii Muḥammada Arkūna (Muhammad Arkoun) i, przede wszystkim, bohatera tego tekstu, Naṣra Abū Zayda.

Religia muzułmańska sama w sobie może stanowić natchnienie dla niejednego ponowoczesnego odczytania tradycji sakralnych. Jej dodatkową, bardzo interesującą cechą jest widoczna wspólnota duchowa i intelektualna z mistycznymi odmianami judaizmu, który przecież w złotym okresie historii arabskiej (czyli w fazie europejskiego średniowiecza) wchodził w liczne interakcje z islamem, a autorzy żydowskich traktatów mistycznych chętnie używali języka arabskiego jako najlepiej wyrażającego ich myśli, zresztą także Majmonides należał do świetnych znawców i użytkowników arabszczyzny literackiej.

Naṣr Hāmid Abū Zayd chętnie odwoływał się do tych tradycji, choćby przez wspomnianą już fascynację filozofią Ibn ‘Arabiego (1165-1240), wielkiego mistrza sufizmu, propagatora otwartej analizy Koranu i teoretyka wzorowanego na Platonie ujęcia miłości idealnej. W tym tekście szczególnie interesuje mnie sposób podejścia do objawienia religijnego zawartego w księdze Koranu, które w wydaniu Abū Zayda jawi się jako nurt rzeczywistości ożywczy i nowatorski w skali myśli arabskiej, ale też całej międzynarodowej refleksji o islamie.

Czy paradoksalnie nie jest to świetne wcielenie w życie oczekiwań europejskich krytyków i interpretatorów religii jak Giorgio Agamben<sup>4</sup>, który mówi o pro-

---

<sup>4</sup> „Profanacja neutralizuje swój przedmiot. To, co było niedostępne i oddzielone, wskutek profanacji traci swoją aurę i może zostać przywrócone użyciu. W obu przypadkach mamy do czynienia z zabiegami

fanacji wyrażającej się w rzeczywiście rewolucyjnym przeniesieniu pojęć religijnych do codziennego języka. Abū Zayd, mimo że daleki od metody i poglądów włoskiego filozofa, szuka w nieco podobny sposób przestrzeni wolności w artykułowaniu religijnego doświadczenia, możliwości polifonicznej, respektującej wielowarstwowość lektury tekstu koranicznego, którą można odnieść do ludzkiej codzienności. W przeciwieństwie jednak do zachodnich prób bardzo radykalnego nieraz i dekonstruującego ujęcia religii (gdy u Alaina Badiou św. Paweł staje się figurą rewolucjonisty i kontestatora niszczącego zastane relacje władzy i podległości w ferworze religijnego Wydarzenia), egipski pisarz prowadzi walkę jak najbardziej serio o prawo do wyznawania islamu na przekór jego ograniczonej i wypranej z wszelkiej debaty oficjalnej wersji. Mówiąc jednak nieco złośliwie, trudno o większą przepaść w zakresie możliwości reinterpretacji religii jak między Žižkiem i Badiou z jednej strony, a arabskimi egzegetami Koranu – z drugiej.

W zachodnich postsekularnych realiach religia stała się rezerwuarem motywów, które w dowolny sposób można reinterpretować, żonglować nimi jak innymi cytatami kulturowymi, wszystko to robiąc z zadowoloną miną postmodernistycznego mistrza ceremonii, który w jednej chwili to, co wywrotowe, potrafi przemienić w najnowszy intelektualny szyk, doskonale wpasowujący się w wymagania kreatorów kultury popularnej. Nowa interpretacja islamu jest czymś zupełnie innym, nie ma nic wspólnego z beztroską zabawą kulturowymi rekwizytami, jest gwałtowną i niebezpieczną walką o język i symbole. Posługując się formułą Tadeusza Kantora, można by stwierdzić, że odnowa islamu nigdy nie jest bezkarna, zawsze wiąże się z rzeczywistym i namacalnym przekroczeniem norm społecznych i realną możliwością ulegania represjom, włącznie z pozbawieniem życia.

Taka sytuacja wydaje się zapewne czymś zupełnie egzotycznym z zachodniego punktu widzenia, gdzie, wręcz odwrotnie, samo uświadomienie sobie na wskroś religijnego charakteru niektórych sekularnych instytucji jest dużym i zaskakującym odkryciem. W świecie islamu to, co religijne, należy do sfery „gorących” faktów społecznych, które za każdym razem rodzą spór, budzą namiętności, realnie różnicują. Trzeba pamiętać o tych uwarunkowaniach, gdy poddaje się analizie myślenie o duchowości we współczesnych krajach arabskich.

Podstawowym założeniem Našra Abū Zayda jest **konieczność odnowy dyskursu religijnego** (Abū Zayd 2002, Internet). Kwestia ta obejmuje zarówno relacje między dyskursem religijnym a publicznym w sferze społecznej, politycznej i ekonomicznej, jak również same uwarunkowania pojęciowe odnowy czy też reformacji

---

politycznymi: pierwsza operacja dotyczy jednak sprawowania władzy, którą legitymizuje, odnosząc ją do uświęconego modelu; druga natomiast dezaktywuje mechanizmy władzy i przywraca wspólnemu użytkownikowi zawłaszczone dotychczas przestrzenie” (cytat z *Profanacji* Giorgio Agambena za: Mościcki 2007, Internet). Motyw przywrócenia islamu wspólnemu użytkownikowi można często znaleźć u Našra Abū Zayda, gdzie także wiąże się on z krytyką sekularyzacji, aczkolwiek sformułowaną z innych pobudek niż w przypadku Agambena.

myśli muzułmańskiej. W przekonaniu egipskiego filozofa, by prowadzić krytyczną debatę o interpretacji świętych tekstów, nie trzeba praktycznie odwoływać się do wzorców zachodnich, bo tego typu potencjał jest od dawna obecny w kulturze arabskiej. Jego zdaniem, kompletnie nieuzasadnione jest traktowanie grupy krytycznych intelektualistów arabskich wyłącznie jako środowiska zwesternizowanych liberalnych inteligentów.

Fundamentalnym problemem jest zawłaszczenie przestrzeni publicznej w świecie muzułmańskim przez dyskurs konserwatywny (obojętne czy lewicowy, czy fundamentalistyczny), pozbawiony zdolności krytycznej i ideologizujący język, który w jego ujęciu staje się niezdatną do refleksji nowomową. W tej swoistej mowie nienawiści budzące wątpliwości klisze myślowe stają się oczywistością. Nieprzypadkowo „oficjalni” filozofowie reżimów arabskich często w tytułach swoich prac zestawiają choćby islam z socjalizmem, nie czyniąc jednak najmniejszej próby analizy tych pojęć, a traktując ich egzotyczne przecież łączenie jako coś uprawomocnionego<sup>5</sup>.

Z kolei „dyskurs religijny”, tak jak jest on rozumiany zwykle przez fundamentalistów, polega po prostu na utożsamieniu go z wszelką propagandą polityczno-religijną, zwłaszcza z formułą retoryczną piątkowych kazań w meczetach (Abū Zayd 2002, Internet). Jako swoisty dogmat przyjmuje się zdumiewającą tezę, że dyskursywność religii zasadza się wyłącznie na jej kanonicznej niedyskutowalnej postaci oraz ewentualnej politycznej instrumentalizacji<sup>6</sup>. Takie myślenie wyklucza w ogóle historyczny charakter religii, ponieważ uznaje ono to, co tu i teraz, za wieczne i niezienne. Usunięte więc zostaje też wszelkie kontekstualne widzenie religii, umożliwiające dostrzeżenie jej wielowarstwowego, zapośredniczonego przez człowieka charakteru.

Kluczowe dla nowych strategii interpretacyjnych – w odniesieniu do muzułmańskich tekstów – jest sformułowanie dystynkcji między tekstem a dyskursem. To zróżnicowanie, zaproponowane po raz pierwszy przez Muhammada Arkouna (1994), uwzględnia arabskie realia językowe i kulturowe. Z jednej strony wyodrębnia on Koran jako otwarty dyskurs, bardzo zmienny i nieprzewidywalny, podlegający przekształceniom, choćby w wyniku kontrastujących ze sobą stylów recytacji, śpiewu i ich wykorzystania w modlitwie, z drugiej zaś proponuje pojęcie *Muṣḥaf*, które odnosi się do postaci Świętej Księgi, uzyskanej w wyniku wieloletniego procesu kanonizacji. W tym aspekcie Koran to już *Zamknięty Korpus* czy też

<sup>5</sup> Takie nastawienie prezentował w swych pracach np. syryjski teoretyk islamu i instytucji państwowych, niegdyś przywódca tamtejszego Bractwa Muzułmańskiego, Muṣṭafā as-Sibā’ī (1915-1964).

<sup>6</sup> Naṣr Abū Zayd wskazywał choćby na sprzeczność w islamie sunnickim między teoretycznym brakiem duchowieństwa a rzeczywistą wszechwładzą prawników i sędziów muzułmańskich w zakresie interpretacji Koranu i sunny. Egipski uczonego krytykował, też kojarzoną z fundamentalistami muzułmańskimi, koncepcję *ḥākimiyyat Allāh* (Boskiego panowania, suwerenności nad ziemią) (por. Abū Zayd 2004a; Szybilska 2007, 484-485).

*Martwy Tekst*, prezentowany przez religijne elity jako jedynie słuszny i obowiązujący w każdej sytuacji. Naśr Abū Zayd odsłania w swoich interpretacjach najważniejszego tekstu islamu skrzętnie już dziś ukryte mechanizmy przemocy symbolicznej, która doprowadziła do wyjęcia jego treści spod prób sformułowania krytycznej analizy.

Egipski egzegeta argumentuje, że jeszcze kilkadziesiąt lat temu samo pojęcie tekstualności Koranu było dużym osiągnięciem humanistyki na Bliskim Wschodzie. Dziś jednak zdecydowanie istotniejsze jest przeniesienie nacisku badawczego na rozumienie Świętej Księgi jako dyskursu. Umożliwia to eksplorowanie *horyzontalnego wymiaru* Koranu w sensie opisu procesu jego przekazywania jako ciągu wielu bardzo skomplikowanych zjawisk językowych, historycznych i psychologicznych. Ów aspekt jest głęboko obecny w samej utajonej strukturze dyskursu. Z punktu widzenia arabskich podejść do interpretacji Koranu propozycja ta jest dość radykalnym przeformułowaniem zastanych ram pojęciowych.

Czysto tekstualne badania Koranu powodują niekiedy, zdaniem Abū Zayda, manipulację zarówno w sferze znaczeń, jak i struktury, umożliwiając pójście śladem ograniczających skłonności muzułmańskiej teologii. Odpowiedzią na totalizujące i instrumentalizujące widzenie Koranu jest projekt *hermeneutyki demokratycznej*. Samo to pojęcie sprawia wrażenie raczej niejasnego i zakłamanego, gdyż egipski pisarz chętnie dystansuje się od zachodniego rozumienia procedur demokratycznych, zarazem jednak często i pozytywnie odnosi się też jednak do bardzo oświeceniowo definiowanych praw i wolności człowieka i obywatela.

Według otwartej demokratycznej hermeneutyki empiryczne zróżnicowanie religijnych sensów i znaczeń jest częścią uniwersalnego zróżnicowania ludzkiego w kwestii sensu życia, co wydaje się pozytywną wartością w kontekście współczesnego życia. W celu ponownego powiązania problemu znaczenia Koranu z kwestią sensu życia jest pilnie potrzebne, by uwypuklić fakt, że Koran był produktem dialogu, debaty, argumentacji, zgody i konfliktowego ucierania się racji. Dotyczyło to nie tylko przedmuzułmańskich norm, praktyk i kultury, ale też odnosiło się do właściwych Koranowi, a wcześniejszych chronologicznie ocen, presupozycji i twierdzeń (Abū Zayd 2004, 11).

Demokratyczna hermeneutyka przeciwstawiana jest tu konsekwentnie hermeneutyce polemicznej lub apologetycznej, bardzo właściwych arabskim tradycjom literackim, w ramach których jednym z najbardziej rozpowszechnionych rodzajów jest esej polemiczno-agitacyjny, często mieszający zagadnienia społeczne, polityczne i teologiczne. Odpowiedzią Naśra Abū Zayda na tę, w jego przekonaniu, dekadencję myśli arabskiej i zanik ducha krytycznego jest propozycja bliższego skupienia na tekstach i ich kontekstach, które ukaże ich wewnętrzną różnorodność, chętnie usuwaną lub deprecjonowaną przez władze państwowe i kręgi fundamentalistyczne.

Twórca projektu hermeneutyki demokratycznej zaznacza, że nie chodzi bynajmniej o stworzenie swoistego bicia na integralizm religijny, polegającego na nowocześniejszej analizie kilku wyrwanych z kontekstu wersów koranicznych, mających uzasadniać demokratyzację świata arabskiego. Zamiar jest zdecydowanie bardziej uniwersalny: przywrócenie islamu jego wyznawcom, przyzwolenie na wielość interpretacji, prawo do twórczego odświeżania koranicznego języka, który przecież tak silnie oddziaływał na kształt standardowej literackiej arabszczyzny. Przede wszystkim jednak podstawowym celem opisywanego nurtu światopoglądowego jest zapewne ukazanie i zdemaskowanie powiązań władzy z kanonicznym, martwym rozumieniem Świętej Księgi, które prowadzi do zawłaszczania religii w sferze politycznej, społecznej i symbolicznej. Na tym – sugeruje hermeneuta z Egiptu – polega arabski model sekularyzacji, który prowadzi jedynie do przeniesienia centrum władzy od niebiańskiej do ziemskiej, bez jednak jakiegokolwiek naruszenia sposobów jej sprawowania i narzucania.

Taka sekularność to wielkie kłamstwo – zdaje się mówić Abū Zayd. Posłannictwem Arabów powinno być nie odrzucanie własnej tradycji na rozkaz państwa, ale jej twórcze interpretowanie i rozmowa na jej temat, niewykluczająca różnicy i sporu. Gdy uświadomimy sobie zapośredniczony i częściowo zmanipulowany charakter Księgi, nie powinno nas to prowadzić do jej prostego odrzucenia, lecz tylko do pogłębienia i problematyzacji wiedzy o tym dyskursie. Postulat ten nie jest jednak możliwy do realizacji bez przerwania zakłętego kręgu przemocy, zarówno tej codziennej, bardzo realnej i namacalnej, jak i symbolicznej, ucieleśnionej w całym systemie interpretacji czy też raczej pseudointerpretacji Koranu i islamu.

Demokratyczna hermeneutyka nie istnieje w warunkach strachu i braku prawa do błędu interpretacyjnego, które to ograniczenia przeczą nawet spekulatywnym tradycjom średniowiecznej teologii muzułmańskiej. Bez uświadomienia sobie faktu, że Koran jest żywym fenomenem, skodyfikowanym Tekstem i wiecznie zmiennym Dyskursem, islam nigdy nie wydobędzie się z mentalnej schizofrenii, polegającej na połączeniu poczucia wyższości z licznymi kompleksami o podłożu historycznym. Trzeba przyznać, że taka krytyka ma zupełnie inną wagę, gdy formułuje ją muzułmanin wywodzący się z kraju arabskiego, a nie zachodni obserwator islamu.

Szczególnie wartościowym aspektem prac Abū Zayda są bogate odniesienia bibliograficzne do Koranu i innych tekstów arabskich, które ukazują je niekiedy w zupełnie nowym świetle. Egipski badacz wytrwale poszukuje w Świętej Księdze napięć między różnymi warstwami tekstualnymi i bez większych problemów je znajduje, eksplorując choćby interesującą kwestię różnic między wcześniejszymi chronologicznie surami mekkańskimi i późniejszymi medyńskimi. Ortodoksja muzułmańska przedstawiła tę sytuację w kategoriach abrogacji (*nash*), a więc unieważniania, znoszenia określonych partii tekstu przez późniejsze chronologicznie



fragmenty (Abū Zayd 2004, 15). W sposób naturalny prowadziło to też do radykalizacji i usztywniania islamu jako takiego, gdyż wiele sur medyńskich pochodziło już z okresu, gdy ujawniła się wrogość między prorokiem Muhammadem a żydowskimi plemionami Medyny.

Z tego względu materiał zawarty w tych surach charakteryzuje się zdecydowanie większą wrogością wobec tzw. ludów Księgi, czyli Żydów i chrześcijan, niż materiał wcześniejszy. Naśr Abū Zayd podaje choćby interesujący przykład koranicznej niekonsekwencji w kwestii małżeństw muzułmanów z innowiercami. Wcześniejszy chronologicznie werset mówi:

Dzisiaj są wam dozwolone dobre rzeczy;  
dozwolone wam jest pożywienie tych,  
którym została dana Księga;  
a wasze pożywienie jest im dozwolone.  
I kobiety cnotliwe spośród wierzących,  
I kobiety cnotliwe spośród tych,  
którym została dana Księga przed wami,  
jeśli daliście im należny posag  
jako ludzie uczciwi, a nie rozpustni,  
biorący je sobie jako nałożnice.  
A ktokolwiek odrzuca wiarę,  
to jego działanie jest daremne  
i on w życiu ostatecznym  
znajdzie się wśród tych, którzy ponieśli stratę (Koran V 5, 127).

W przekonaniu ortodoksji muzułmańskiej ten dopuszczający małżeństwa międzyreligijne werset został zniesiony treścią innego fragmentu:

I nie żęńcie się z kobietami,  
które czczą bożków, dopóki one nie uwierzą.  
Z pewnością wierząca niewolnica  
jest lepsza od kobiety czczącej bożków,  
choćbyście ją podziwiali.  
Oto ci, którzy wzywają do ognia.  
A Bóg wzywa do Ogrodu  
i do przebaczenia, za jego zezwoleniem!  
On wyjaśnia Swoje znaki ludziom.  
Być może oni się opamiętają (Koran II 221, 43).

Abū Zayd dostrzega tu swoiste morderstwo ortodoksji na naturalnym bogactwie tekstu. Tymczasem rzeczywistym bogactwem islamu ucieleśnionym w Koranie jest jego *polifoniczność*, obok siebie egzystują różne, równe sobie tradycje, między którymi trwa ciągła mediacja. Podobnie, wspomniane wersety już w śred-

niowieczu postrzegał wspomniany już Ibn Ruṣd, który krytykował *tafsīr* oparty na unieważnianiu określonych fragmentów Koranu przez inne, ponieważ uznawał wielogłosowość Księgi za wartość samą w sobie. Abū Zayd, posługując się zapożyczoną przez Muhammada Arkouna Ricoeurowską typologią Biblii, opisuje bogactwo dyskursów funkcjonujących w Koranie (Abū Zayd 2004, 19 i n.). Ciekawym zjawiskiem jest choćby zróżnicowany sposób zwracania się Boga do jego posłańca – proroka Muḥammada, a także sam sposób mówienia o przymiotach Stwórcy. Przeplatają się różne narracje: pierwszoosobowa w liczbie pojedynczej i mnogiej, trzecioosobowa, a także liczne zwroty w trybie rozkazującym. Występuje też dialogiczność polegająca na przykład na krytyce niektórych poczynań proroka przez archaniołów-pośredników (Abū Zayd 2004, 19).

W takim ujęciu, **Koran wyraża więc wielość, a nie monolityczną jedność.** Historie, przypowieści i przykłady, które się w nim przewijają, powracają wielokrotnie w różnych kontekstach, niemal zawsze jednak nieco zmodyfikowane, uwytklając ważność innych aspektów danej opowieści. Abū Zayd ukazuje też na przykładach arbitralność, z jaką ortodoksja muzułmańska ustalała w swych interpretacjach podział między wersetami jasnymi i zagadkowymi, trudnymi interpretacyjnie. Dystynkcja ta służyła w dużej mierze upraszczaniu tekstu niezbędnego w procesie kanonizacji i kodyfikacji. To właśnie takie strategie interpretacyjne przesądziły o transformacji Koranu w *Muṣḥaf*, czyli zamknięty korpus tekstowy.

Zjawisko to trafnie symbolizuje też ostateczne splecenie sfery *sacrum* z *profanum*, budowę ziemskiego kalifatu uosabiającego boską potęgę, opierającego się na kanonicznej interpretacji religii. Islam to chyba religia najmocniej, obok judaizmu, mieszająca i zacierająca granice między tym, co polityczne, a tym, co duchowe. Współczesne prądy hermeneutyczne dążą do złamania tego wzorca funkcjonowania religii w przestrzeni publicznej. Trudno oddzielić *sacrum* od *profanum*, ale można sferę sakralną potraktować w sposób bardziej zindywidualizowany, otwarty na inność i różnice.

Samo pojęcie myśli postsekularnej nie powiedziałoby zapewne wiele krytykom tradycyjnej interpretacji Koranu, analogicznie zresztą w Europie kategoria ta rzadko bywa punktem odniesienia dla samych myślicieli nią określanych. Zdecydowanie warto jednak, w moim przekonaniu, włączyć opisany arabski nurt światopoglądowy w kontekst najnowszych odczytań tradycji religijnych. Islam jest podobnie wewnętrznie zróżnicowany jak chrześcijaństwo i judaizm, ma potencjał krytyczny polegający na rozpoczętej właściwie w średniowieczu tradycji „nieufnego” podejścia do religii. Jest zatem całkiem uzasadnione, by także w religii muzułmańskiej dostrzec pojawienie się początków świadomości postsekularnej. Przyszłość pokaże, czy rozwinie się ona w silniejszy i naprawdę wpływowy nurt intelektualny i wyda kolejnych wybitnych przedstawicieli, kontynuatorów myśli Naṣra Abū Zayda.

## Zamiast podsumowania. Naṣr Abū Zayd jako myśliciel polityczno-społeczny

W swojej zróżnicowanej tematycznie twórczości, Naṣr Abū Zayd konsekwentnie używał swoistej siatki pojęć, którym nierzadko nadawał indywidualne, dość dalekie od dosłownych znaczenia. Są to takie terminy, jak np.: *tafsīriyya* (egzegeza, metody egzegezy koranicznej), *ta'wīl* (interpretacja alegoryczna, hermeneutyka), *hitāb* (dyskurs), *naṣṣ* (tekst) czy *mağāz* (metafora). Ta podstawa interpretacyjna, zbudowana na nowym odczytaniu wieków historii arabskiej i muzułmańskiej, pozwalała na tworzenie bardzo różnorodnych tekstów. Naṣr Abū Zayd bezkonfliktowo łączył choćby literaturoznawczo zorientowane badania nad metaforą używaną w Koranie z bardzo nowoczesnymi, zahaczającymi o współczesne *gender studies*, pracami o dyskursie dotyczącym kobiety w najważniejszych tekstach muzułmańskich.

Trafnym podsumowaniem i potwierdzeniem wielu dotychczasowych wątków, są opinie Naṣra Abū Zayda, dotyczące spraw również bardzo dla niego ważnych, a więc bieżących zagadnień społecznych i politycznych dotyczących Egiptu oraz szerzej rozumianych: świata arabskiego i świata islamu. W październiku 2007 roku w rozmowie z autorem artykułu następująco charakteryzował zawikłane kwestie relacji między nacjonalizmem panarabskim, islamem i odwołującym się do niego integralizmem polityczno-religijnym:

Nacjonalizm w świecie arabskim to sprawa stosunkowo późna, choć zarazem jest to zjawisko uniwersalne, wiążące kraje Bliskiego Wschodu ze światem po I wojnie światowej. Nie lubię zbytnio nacjonalizmu ani „pan-nacjonalizmu” w stylu panarabizmu, który zastąpił panislamizm. Nie była to wbrew pozorom zmiana bardzo wyrazista, bo w krajach arabskich nacjonalizm nie oznaczał zerwania z przynależnościami, inspiracjami religijnymi. W Europie kategoria państwa narodowego w dużej mierze oznaczała oderwanie narodu od religii (z wyjątkiem choćby Polski), a tu stało się wręcz odwrotnie. Arabskie państwo narodowe nigdy nie jest całkowicie zsekularyzowane, nie jest też wyznaniowe, trwa „pomiędzy” znanymi nam kategoriami. Jest to dylemat sam w sobie, nic w takim państwie nie jest jasno zdefiniowane i rozgraniczone. Ideologia fundamentalizmu muzułmańskiego jest w takich warunkach prowokowana przez samą naturę takiego państwa i reżimów nim rządzących, funkcjonuje zatem obok oficjalnej tożsamości narodowej.

Cała koncepcja narodowości i państwa narodowego jest obecnie w kryzysie. W sytuacji globalizacji straciło ono potęgę i możliwość w pełni niezależnego prowadzenia polityki wewnętrznej, wspólnota międzynarodowa na czele z USA mocno ingeruje w sprawy poszczególnych państw. Przeprowadzane są interwencje międzynarodowe, gdy łamane są prawa człowieka czy też ogranicza się prawa mniejszości. Koncepcja państwa narodowego staje się więc trochę niejasna i słaba.

Odpowiedzią na ten kryzys, do której warto zmierzać, powinno być wzmacnianie się społeczeństwa obywatelskiego, organizacji pozarządowych, różnych niez-

leżnych grup. Społeczeństwo nie powinno pracować tylko na zasadzie uległości wobec bezpośredniej siły państwa narodowego, ale wielości „graczy”, aktorów społecznych. Fundamentalizm może być jednym z takich czynników, ale nie można pozwolić mu na to, by był jedyny i dominujący. I widać to na co dzień w świecie arabskim, że jest naprawdę dużo aktorów, próbujących odegrać rolę w grze społecznej, politycznej, i również w obszarze religii. To jest jedyna możliwość, by zapobiec katastroficznemu scenariuszowi przejścia władzy w świecie arabskim przez grupy fundamentalistyczne<sup>7</sup>.

Interpretacje i sugestie egipskiego badacza są do dziś bardzo aktualne, szczególnie w momencie, gdy początkowy entuzjazm Wiosny Arabskiej zastąpił pesymizm i przerażenie ekscesami terrorystów odwołujących się do upolitycznionego islamu, w sposób perwersyjny i nieuzasadniony nazywających się „Państwem Muzułmańskim”. Wymarzone przez Naşra Abū Zayda społeczeństwo obywatelskie też nie zostało jeszcze zbudowane ani umocnione, a przeciwstawne opcje polityczne i światopoglądowe, również w jego macierzystym Egipcie, nie traktują świata w kategorii dialogu „aktorów” społecznych, lecz – eliminacji inaczej myślącego wroga.

Jak na razie, w wymiarze politycznym, reforma islamu pozostaje tylko chwytliwym sloganem, powtarzanim choćby na początku 2015 roku przez prezydenta Egiptu, ‘Abd al-Fattāħa as-Sīsiego. Niestety, wywodzący się ze swoistej tradycji dyktatury wojskowej, „nowy-stary” władca kraju nad Nilem nie wspomniał, że najgłębszy do tej pory być może projekt intelektualnej odnowy teologii muzułmańskiej oraz idei religii państwa i prawa stworzył jego rodak, przez lata nieszanowany i chroniony należycie przez własne państwo.

## Bibliografia

- Abu Zeid N.H. (Abū Zayd), 2002, *Heaven, which way?*, “Al-Ahram Weekly”, nr 603/12-18 września 2002 r., Internet: <http://weekly.ahram.org.eg/2002/603/sc16-17.htm>, dostęp: marzec 2015 r.
- Abū Zayd N. (Abū Zayd), 2004, *Rethinking the Qur’an: Towards a Humanistic Hermeneutics*, Internet: <http://www.stichtingsocrates.nl/Zayd/SocratesOratie%20Naşr%20Abu%20Zayd.pdf>, dostęp: marzec 2015 r.
- Abu Zajd N.H. (Abū Zayd), 2004a, *Krytyka dyskursu muzułmańskiego*, tłum. I. Szybilska, [w:] *Literatura arabska. Dociekania i prezentacje*, red. M.M. Dziekan, t. 3, Warszawa, „Elipsa”, s. 63-82.
- Arkoun M., 1994, *Rethinking Islam: Common Questions, Uncommon Answers*, Boulder, Westview Press.
- Koran*, 1986, przekł. z arabskiego i komentarz J. Bielawski, Warszawa, Państwowy Instytut Wydawniczy.

<sup>7</sup> Cytat ten i dłuższa, pokrewna tematycznie, wypowiedź Naşra Abū Zayda w: Moch 2013, 104-106.

- Moch M., 2013, *Swoi i obcy. Tożsamość Koptów i Maronitów w arabskich tekstach kultury*, Warszawa, „Agade”.
- Mościcki P., 2007, *Pochwała świeckiej teologii*, „Krytyka Polityczna”, Internet: <http://www.krytykapolityczna.pl/Recenzje/MoscickiPochwalaswieckiejteologii/menuid-431.html>, 27 lutego 2007 r., dostęp: marzec 2015 r.
- Szybilska I., 2007, *Mechanizmy dyskursu muzułmańskiego a krytyka władzy w „Krytyce dyskursu muzułmańskiego” Nasra Hamida Abu Zajda*, [w:] *Arabowie – islam – świat*, red. M.M. Dziekan, I. Kończak, Łódź, „Ibidem”, s. 483-488.

### Streszczenie

Naṣr Ḥāmid Abū Zayd (1943-2010), myśliciel pochodzący z Egiptu, odegrał dużą rolę we współczesnej arabskiej refleksji nad teologią muzułmańską, Koranem i szerzej rozumianą doktryną państwa i prawa w islamie. Był zarówno głębokim myślicielem teologicznym, jak i błyskotliwym komentatorem społeczno-politycznym, a przede wszystkim autorem co najmniej kilkunastu ważnych prac napisanych w językach arabskim i angielskim. Artykuł skupia się na projekcie hermeneutyki koranicznej i idei odnowy dyskursu religijnego w islamie. Idee Naṣra Abū Zayda przywołane są w niniejszym tekście z odniesieniami do współczesnej myśli europejskiej (hermeneutyka, myśl postsekularna), a także sporów ideowych wewnątrz świata arabskiego („sekularność”, konflikty wyznaniowe, wzrost znaczenia fundamentalizmu religijnego).

### Summary

Naṣr Ḥāmid Abū Zayd (1943-2010), an eminent thinker from Egypt, has played a very important role in contemporary Arab reflection on Muslim theology, the Qur’ān and the broadly understood doctrine of state and law in Islam. He has been at the same time a deep theological, philosophical thinker, in-depth commentator on social and political issues, and, above all, the author of at least a dozen of important works written in Arabic and English. The article focuses on his intellectual projects of hermeneutics of Qur’ān and renewal of religious discourse in Islam. Naṣr Abū Zayd’s ideas are analyzed with references to contemporary European thought (hermeneutics, postsecularism) and ideological disputes within the Arab world (Arab “false secularism”, religious conflicts/sectarianism, the insurgence of political Islam and religious fundamentalism).