

Prefață

Istoria lumii noastre prin lupa alterității

Orient și Occident: iată, de aproape trei milenii, elipsa oricărei construcții sau teorii despre propria identitate. Grație acestei dihotomii, ne explicăm istoria lumii ca suită de conflicte modelatoare, în numele unei hegemonii globale, care ipostaziază conceptul *imperiului politic universal*. Prima întruchipare a acestei dualități fondatoare apare în opoziția dintre greci și perși. Adică între „noi” și „barbari”. Studiile moderne de antropologie culturală au arătat cât de puțin originală este această contrapunere simbolică între „civilizație” și „haos”.

Știm azi că orice imperiu gata articulat – după laborioase acumulări de forță mitologică, militară și economică – s-a văzut pe sine ca paradigmă a umanității legitime, în contrast cu lumea exterioară a unor competitori nedemni de rasa umană. Imperiul rămâne aria unei centralități iradiante, care se definește numai prin *polemos*, adică prin dezlănțuirea războiului purificator. Fiecare imperiu se confruntă cu „barbarii” săi, pe care ar vrea să-i distrugă, sau să-i asimileze, tocmai pentru a-și justifica existența istorică și îndreptățirea civilizațională.

În această dialectică evenimentială, dihotomia Orient/Occident rămâne singurul tandem categorial de altitudine filosofică: ea operează deasupra cronicilor și se bucură de cea mai consecventă valoare hermeneutică.

Azi, lumea globală este *deocamdată* axată pe hegemonia occidentală, euro-americană, pentru că în raza acesteia continuă să se producă masa critică a fenomenelor directoare: civilizația libertății, a drepturilor omului, dar și cea a tehnologiei și științelor pozitive, capabile să nutrească o producție intelectuală imparabilă, atât prin adâncimea ei culturală, cât și prin impactul ei practic, legat de mizele oricărui individ rațional: cunoaștere pertinentă, prin educație superioară, împlinire personală prin creație, prosperitate economică și acces la servicii medicale de vârf, care prelungesc o viață mai bună.

Iată însă că hegemonia globală a Occidentului are un preț. Nu e perenă, căci istoricitatea înseamnă eroziune și transformare. Nu e nici inocentă, căci la ea s-a ajuns printr-un cumul de mari virtuți și o pletoră de imense vicii. Occidentul se simte obosit de propriile victorii și vinovat, moralmente, de strălucirea lor echivocă. Lipsit de adversari eficienți, el a intrat într-un reflux autodestructiv, ilustrat prin degenerarea ideologică a facultăților sale cardinale: dacă înainte vreme își căuta justificări apologetice, el pare intrat acum sub tirul dizolvant al unei autochestionări sinucigașe. Spațiul său politic și mental suferă asaltul lăuntric al unor războaie culturale menite să-i fragilizeze conștiința de sine și să-i diminueze forța unei proiecții planetare.

Întrebarea care ne vine pe buze privește fatalitatea rivalității sale cu Orientul, fie acesta musulmano-arab,

hindus sau chinez. Putem oare gândi secolul al XXI-lea ca prag în care această faimoasă opoziție civilizațională se va încheia printr-un armistițiu glorios, decent și rezonabil? Lumea de după 11 septembrie 2001 pare să infirme un asemenea scenariu optimist. Și tocmai în această lume în care conflictul Orient-Occident pare să se fi acutizat, prin terorism și apariția unui mănunchi de puteri revizioniste, criptat sau explicit anti-occidentale – avem nevoie de punctul de vedere „advers”. Chiar dacă știința occidentală (filologică, arheologică, istorică și politică) a scos la iveală conștiința de sine a Orientului modern, trebuie să admitem că nu putem înțelege islamul (ca miez turbulent al spațiului oriental) doar prin grila stabilită de canoanele noastre etice și academice.

Iată de ce avem nevoie de exegeze precum cea pe care o introduc aici. Cartea scrisă de Tamim Ansary – și inclusă acum în foarte inspiratul catalog al Editurii Corint – e mai prețioasă decât mărturiile (de mare și admirabilă finețe) ale occidentalilor arabizanți, convertiți demonstrativ la islam: un René Guénon sau marele cunoscător al Iranului șiit, Henry Corbin, se mișcă pe un palier ezoteric, străin de logica obișnuită a dezbaterilor noastre profane. Ei sunt martorii unei fantasmatică Revelații originare unice, despre care nu avem mărturii pozitive și pe care n-o putem asimila cunoașterii istorice directe. Ansary se dovedește un ghid mai eficient, pentru că – afghan prin naștere și americanizat prin devenirea sa ulterioară – el înțelege propria lume în categoriile lumii noastre: dacă apără islamul, nu-l apără de el însuși, ci de prejudecățile etnocentrice ale unei științe apusene care (așa cum procedase și Edward Gibbon în cazul

Răsăritului bizantin) nu se poate dezlipi de sentimentul propriei superiorități.

Autorul ne plimbă prin istoria islamului cu simpatia unui adept și obiectivitatea unui avocat al demistificărilor lămuritoare. Și ne spune de fapt ceva foarte important: că Orientul și Occidentul sunt fețele aceleiași monede și motoarele unui destin comun, făcut din somptuoase interferențe, contagiuni, simbioze și traduceri reciproce, adesea eșuate. M-am aflat cândva la Kandahar, în imensa bază americană de acolo, dar abia citindu-l pe Tamim Ansary am aflat, de pildă, că orașul bactrianic îngână, deformat, numele lui Alexandru Macedon... Ceea ce ni se pare exotic și alienant face de fapt parte dintr-un patrimoniu genetic indivizibil!

Meritul acestei *Istorie a lumii prin ochii islamului* decurge din titlul cărții: *Destinul deturnat*. Autorul pleacă de la premisa că există o defecțiune de traiectorie în dinamica universului islamic și pledează pentru corectarea ei, dincolo de resentimentele post-coloniale și de bătălia metafizică a unor monoteisme concurente. Găsim aici nu doar stilul dezinvolt – dar nu „jurnalistic”, în sensul prost al cuvântului –, ci și substratul irenic al unei convergențe posibile, la care Tamim Ansary ne invită să conlucrăm.

Chiar dacă realiștii spun că și natura geopolitică are oroare de vid – prezentând fresca relațiilor dintre Occident și lumea islamică în termenii unei competiții cu unic rezultat posibil (*care pe care*) – cred din toată inima în potențialul unei antante, mai ales sub impactul omogenizator al celei de-a patra revoluții industriale.

Noi, ca europeni, avem datoria morală și interesul strategic de a fructifica numitorul comun, în serviciul unei păci globale favorabile speciei umane ca atare. Percepțiile reduționiste, toxic alimentate prin invazia curentă de *fake news* și inerția comodă a unor stereotipuri ostile, vor fi bine-venit depășite prin lectura acestei cărți deopotrivă înțelepte, informate și insolite, de care publicul educat din România va profita pe deplin.

TEODOR BACONCHI

Capitolul 3

Nașterea Califatului

11-24 d.H.

632-644

Credincioșii musulmani văd toată viața lui Mahomed ca o metaforă religioasă care iluminează sensul existenței, dar evenimentul religios nu se încheie odată cu moartea Profetului. El continuă prin intermediul primilor lui succesori, amintiți sub numele de Rashidun – „Cei Drept Îndrumați”: Abu Bakr, Omar, Otman și Ali. Întreaga dramă, de la revelația din peșteră până la Hegira și la moartea celui de-al patrulea succesori al Profetului, survenită aproape patruzeci de ani mai târziu, formează nucleul alegoriei religioase a islamului, analog în această privință cu Cina cea de Taină, Răstignirea și Învierea lui Isus Cristos în cadrul creștinismului.

Islamul a apărut într-o perioadă în care scrierea era bine dezvoltată. Oamenii scriau reviste, jurnale de călătorie, scrisori, documente oficiale birocratice și alte tipuri de lucrări. Pentru această perioadă există o documentație foarte bogată. De aceea s-ar părea că originile islamului ar trebui să se regăsească mai degrabă în domeniul ziaristicii decât al legendei. Cu toate acestea, ceea ce știm despre viața și vremurile acestor patru primi succesori ai lui Mahomed derivă în mare măsură dintr-o istorie scrisă cu câteva decenii mai târziu de Ibn Ishaq, care a murit în anul 151 d.H. (768).

Ibn Ishaq continua o linie lungă de tradiționaliști, arhivari ai culturii orale: bărbați și femei a căror meserie era să adune, să memoreze și să repovestească evenimentele importante. A fost primul din acest șir care a scris istoria completă, dar cea mai mare parte a cărții lui s-a pierdut. Însă înainte să dispară, alți autori au citat din ea, s-au referit la ea, au inclus extrase din ea în propriile lucrări, au scris sinopsisuri ale ei sau au parafrazat povestirile de acolo. (Recent, câțiva cercetători au încercat să reconstituie lucrarea lui Ibn Ishaq din fragmentele găsite în alte lucrări.)

Un istoric care l-a folosit pe Ibn Ishaq drept sursă majoră a fost Ibn Jarir al-Tabari, care a murit aproximativ la trei sute de ani după Hegira. A scris *Istoria profeților și a regilor* (39 de volume) care începe cu Adam și se încheie în anul 292 d.H. (915). Lucrarea lui a supraviețuit până în zilele noastre și cele mai multe dintre povestirile și detaliile pe care le-am citit despre Mahomed și despre succesorii săi provin din această carte. El este cel care ne spune ce culoare avea părul acestor bărbați, care era mâncarea lor preferată, câte cămile aveau. Discursurile lor fundamentale și conversațiile cu ei sunt scrise prin citare directă. Istoria lui nu este o relatare foarte ușor de citit, căci fiecare povestire este redată printr-un lanț nesfârșit și năucitor de nume – *isnad*, ale celor care au transmis, „lanțul transmiterii”: „X spune că Y i-a spus că a auzit de la Z că...” și, în sfârșit, urmează povestirea. După fiecare povestire urmează o altă variantă puțin diferită a acesteia, precedată de un alt *isnad*: „A relatează că a auzit de la B că C a spus că D a povestit că...” [povestirea]. Tabari nu spune care dintre versiuni este cea adevărată; le înșiră pur și simplu acolo și îl lasă pe cititor să decidă. De-a lungul secolelor, scriitorii și-au compilat propriile versiuni ale celor mai interesante povestiri, unele dintre ele au ajuns în literatura folclorică și au fost în cele din urmă incluse în versiunea islamică a „povestirilor biblice”, pe care le spuneau unor copii ca mine bunicii noștri acasă și profesorii de religie în școala primară.

În ansamblu, aceste povestiri reprezintă cronică a unei drame umane tumultuoase care s-a desfășurat în primii 29 de ani după moartea Profetului, o poveste cu personaje supradimensionate care se luptă cu probleme fundamentale, o povestire plină de episoade care evocă miracole și inimi sfârâmate. Este foarte posibil să fii părtinitor atunci când repovestești evenimentele, pentru că poți fi de partea unuia sau a altuia, este foarte posibil să faci speculații asupra motivelor și să emiți judecăți cu privire la deciziile oamenilor.

Pe de altă parte, aceste relatări au dobândit un statut alegoric: diferitele judecăți și interpretări sprijină diferite doctrine și reprezintă poziții teologice variate. Nu putem ști care sunt faptele reale din aceste relatări în sens jurnalistic, deoarece nu a ajuns până la noi nicio relatare nealterată a unui martor ocular. Dispunem numai de relatarea relatării unei relatări, un proces de trecere prin sită care a extras semnificația mitologică din evenimentele în stare pură. Iată, așadar, care este povestea succesiunii.

Primul calif (11–13 d.H.)

În momentul morții lui Mahomed, comunitatea a fost pusă în fața unei probleme copleșitoare. Nu se puneau numai problema „Cine este următorul nostru conducător?”, ci și „Ce este următorul nostru conducător?” Când moare un sfânt, oamenii nu pot pur și simplu să numească alt sfânt în locul lui, pentru că astfel de figuri nu sunt create prin alegere sau numire, ele apar de la sine; iar dacă nu apar, ei bine, oamenii pot să fie dezamăgiți, dar viața merge înainte. Când moare un rege, dimpotrivă, nimeni nu spune: „N-ar fi frumos să avem cândva alt rege?” Golul trebuie umplut imediat.

Când a murit Profetul Mahomed, a fost ca atunci când moare un sfânt, dar a fost și ca moartea unui rege. Era de neînlocuit, totuși, cineva *trebuia* să-i ia locul. Fără lider, Umma nu putea rămâne laolaltă.

Noul conducător trebuia să fie mai mult decât un rege, pentru că aceasta nu era o comunitate ca oricare alta. Era – așa cum credeau membrii ei – întruchiparea revelațiilor și exista pentru a exprima voința lui Allah, așadar pentru a transforma lumea. Conducătorul *acestei* comunități nu se putea impune prin inteligență, bravură, putere și alte asemenea trăsături. Trebuia să aibă o anumită putere sau binecuvântare divină. Dar succesorul lui Mahomed nu va mai fi un trimis călăuzit de Dumnezeu, pentru că însuși Mahomed spusese că aceștia nu vor mai exista. Așadar, dacă nu va fi rege și nici trimis călăuzit de Dumnezeu, *ce va fi acesta?*

În mod destul de curios, comunitatea musulmană nu s-a gândit deloc la acest lucru înainte de moartea Profetului; și nu s-a gândit nici în orele care au urmat imediat după moartea lui, pentru că nu era timp pentru discuții filosofice. Abia se răcise trupul Profetului și Abu Bakr a auzit vești tulburătoare. Musulmanii nativi din Medina se întâlneau ca să-și aleagă un conducător numai al lor, ca și când ei și imigranții de la Mecca ar fi fost grupuri separate. Acesta ar fi putut fi începutul sfârșitului Ummei!

Abu Bakr i-a adunat pe câțiva dintre tovarăși cei mai apropiați ai lui Mahomed, a dizolvat adunarea și i-a rugat pe locuitorii Medinei să se mai gândească. Musulmanii trebuiau să aleagă un singur conducător pentru toată comunitatea. A pledat în favoarea cuiva care să nu fie profet, nici rege, dar cineva care să convoace lumea la adunări, să modereze discuțiile și să țină comunitatea laolaltă. „Alegeți pe unul dintre aceștia doi”, a sugerat el, arătând spre irascibilul Omar și spre un alt tovarăș, apropiat al Profetului.

Omar a fost el însuși uluit. Să treacă înaintea lui Abu Bakr? De negândit! A apucat mâna bătrânului și a spus adunării că numai Abu Bakr putea fi conducător acum, că Profetul se dusese. Cu lacrimi în ochi, i-a jurat credință celui mai apropiat prieten al lui Mahomed, gest dramatic care a electrizat adunarea. Dintr-odată, Abu Bakr apărea ca singura alegere posibilă și cea mai firească: acest bărbat inteligent, iubit și care se distinsese în viață prin înțelepciune, curaj și compasiune. Într-un val de entuziasm,

adunarea a consimțit în unanimitate să-i permită lui Abu Bakr să ia titlul modest de *calif*, care însemna „adjunct”.

Acest titlu nu exista înainte să-l primească Abu Bakr. Niciun trib și niciun popor nu era condus la vremea aceea de un calif. Nimeni nu știa ce însemna titlul și ce puteri conferea deținătorului său. Primul deținător al titlului trebuia să precizeze aceste detalii.

Apoi Abu Bakr s-a dus la moschee, unde se adunase deja mulțimea. S-a anunțat alegerea lui. Într-un discurs foarte frumos de inaugurare, le-a spus celor de față: „Nu sunt cel mai bun dintre voi. Dacă voi face bine, să mă sprijiniți. Dacă voi face greșeli, nu șovăiți să-mi dați sfaturi... Dacă voi nesocoti legile Domnului și ale Profetului, voi pierde dreptul la ascultarea voastră”. Toți cei de la moschee l-au aclamat, la fel au făcut și membrii adunării.

Dar la moschee nu era chiar *toată lumea*. Unul dintre candidații de frunte la rolul de succesori nici măcar nu auzise că se discuta această chestiune. Vărul Profetului, Ali, spăla trupul Profetului când se întrunise sfatul bătrânilor. Când a auzit că se discuta despre așa ceva, hotărârea fusese deja luată.

Ne putem imagina cât de mult îl deranjase acest lucru. În ultimele luni ale vieții Profetului, poate că Ali avusese sentimentul că el va fi succesorul acestuia și nu era nevoie de nicio discuție, căci el se afla cel mai aproape de Profet în toate privințele. Mahomed avea mai mulți veri, dar Ali era special, deoarece tatăl lui, Abu Talib, îl adoptase pe Mahomed și îl crescuse ca pe propriul fiu, ceea ce făcea ca Ali și Mahomed să fie chiar frați.

Dar Ali era cu aproape 30 de ani mai tânăr decât Mahomed, iar în cultura tribală arabă un frate mult mai în vârstă are un statut aproape paternal față de frații și surorile lui. De fapt, pe când era copil, Ali se mutase cu Mahomed și cu Khadija și crescuse în cea mai mare parte în gospodăria lor, așadar, pe lângă faptul că era practic ca un frate pentru Mahomed, era și ca un fiu pentru el. Mai mult chiar, Ali era prima persoană după Khadija care a acceptat islamul: primul bărbat musulman.

Când asasinii veniseră să-l ucidă pe Mahomed în pat, Ali fusese cel care se înfășurase în cearșafurile lui și îi luase locul, riscând să primească lovitura de cuțit. La Medina, când musulmanii erau în pericol de a fi nimiciți, Ali fusese cel care se purtase adesea ca un adevărat Ahile al islamului – pentru că pe atunci bătăliile începeau adesea cu lupta dintre doi reprezentanți ai celor două părți și la fiecare confruntare de acest fel, când tribul coraișitilor striga la musulmani să le trimită pe cel mai bun războinic al lor, Mahomed îl numea pe Ali.

În Bătălia de la Uhud, când totul părea pierdut și câțiva musulmani fugiseră acasă, Ali fusese dintre cei care se adunaseră în jurul Profetului și îl aduseseră înapoi acasă rănit, dar în viață.

Pe măsură ce comunitatea a prosperat și Mahomed a devenit șeful statului, l-a ținut pe Ali alături de el, mâna lui dreaptă. La întoarcerea acasă, după ultima sa predică, Mahomed le-a spus oamenilor: „Toți aceia dintre voi care mă consideră pe mine protectorul lor, trebuie să-l considere pe Ali protectorul lor”.

Acum, toate acestea nu însemnau că, după ce el nu va mai fi, Umma ar trebui să-l considere pe Ali drept conducător?

În timp ce toți tovarășii lui Mahomed aveau charismă, strălucirea lui Ali era apreciată drept spirituală numai de un grup restrâns de partizani, mulți dintre ei musulmani tineri, care simțeau radiind de la Ali ceva asemănător cu autoritatea pe care o simțeau toți oamenii emanând de la Mahomed.

Toate cele de mai sus îl evidențiau pe Ali ca pe un personaj special, dar mai era un factor care îl ridica mai presus de toți și acesta ar fi trebuit să fie cel mai important dintre toți, sau așa a părut retrospectiv pentru musulmani: Mahomed nu avusese fii. Numai fiica lui avusese fii, care trecuseră de vârsta copilăriei, iar această unică fiică era Fatima, căsătorită cu Ali. Fiii lui Ali erau așadar nepoții lui Mahomed, iar descendenții lui Ali ar fi fost descendenții Profetului. Ali și Fatima erau rude de sânge cu Mahomed.

Dar să lăsăm toate acestea deoparte și să ni-l imaginăm pe Ali în casă, împreună cu femeile, copleșit de durere în timp ce spăla

trupul Profetului. Apoi să ni-l imaginăm ieșind afară în acea zi cumplită a noii lui vieți, încă dezorientat din cauza nenorocirii care îl lovise, ca să afle că, în timp ce el pregătea trupul lui Mahomed pentru înmormântare, grupul de tovarăși apropiați ai Profetului alegea un succesor, nu numai ignorându-l pe Ali, dar fără să se consulte măcar cu el, fără să-l informeze cel puțin că avea loc o asemenea adunare. În mod sigur, Ali a simțit că merita ceva mai multă considerație!

Pe de altă parte, fiecare punct în favoarea lui Ali era împotriva lui din altă perspectivă. Ali era apropiat de Profet? Făcea parte din familia lui? Bravo lui, dar când spusese Allah că acorda privilegiu speciale unei anumite familii? Succesiunea dinastică era o modalitate învechită, ceva ce islamul propunea să fie răsturnat!

În plus, Profetul spusese că nu vor mai fi *trimiși* după el. Dacă era adevărat, charisma lui Ali nu avea nicio semnificație religioasă, iar în acest caz nu trebuiau oare musulmanii să separe linia rudeniei Profetului de rolurile de conducere din comunitate, tocmai pentru a preîntâmpina o concentrare nedorită a puterii, ceea ce ar fi distorsionat universalismul egalitar al mesajului islamic? Văzută în această lumină, charisma lui Ali era exact calitatea care făcea calificarea lui pentru această misiune îndoielnică. Nu cumva aceasta i-ar fi încurajat pe partizanii lui mai înflăcărați să-l declare un nou profet?

Nu, spuneau susținătorii lui Abu Bakr, comunitatea avea nevoie în acest moment de o judecată limpede, nu de patima tinereții. Ali abia trecuse de treizeci de ani la vremea respectivă. Abu Bakr avea aproape șaiszeci. În Arabia acelor vremuri, era de neconceput să se aleagă drept conducător al unei comunități un tânăr de treizeci de ani în locul unui bărbat de șaiszeci. Însuși cuvântul *șeic*, titlul conducătorului tribal, însemna, de fapt, „bătrân”.

Unii spun că Ali a avut nevoie de șase luni de zbucium personal ca să accepte această alegere, timp în care unii dintre susținătorii mai neconvenționali ai lui Abu Bakr l-au amenințat și i-au agreat familia. În timpul unei astfel de încăierări, se spune că cineva

trântise ușa peste pântecul Fatimei, care era însărcinată, așa încât avortase pe cel care ar fi fost al treilea nepot al Profetului.

Alții afirmă că Ali i-a jurat credință lui Abu Bakr la numai câteva zile după ce acesta și-a preluat postul, a minimizat agresiunea suferită de Fatima, atribuind avortul unui accident. Un dezacord ca acesta nu poate fi rezolvat niciodată prin apelul la dovezi. Însă el reflectă poziția ocupată de fiecare în cadrul schismei teologice provocate de succesiune, deoarece dezacordul dintre susținătorii lui Abu Bakr și Ali a dat naștere celor două secte diferite ale islamului, *sunniții* și *șiiții*, fiecare având o versiune diferită a evenimentului. Partizanii lui Ali au devenit șiiți, cuvânt care înseamnă pur și simplu „partizani”, și au rămas convinși până în ziua de astăzi că Ali a fost singurul succesori legitim al Profetului.

Oricum ar fi fost, în șase luni conflictul s-a încheiat și exact la timp, deoarece o nouă criză amenința supraviețuirea islamului. În toată Arabia triburile părăseau alianța pe care o realizase Mahomed. Cei mai mulți afirmă că nu juraseră niciodată credință lui Abu Bakr sau Ummei, ci numai lui Mahomed însuși și jurământul nu mai avea valoare din moment ce Mahomed murise. Aparent, toate aceste triburi se convertiseră la islam și multe dintre ele insistau că sunt încă musulmane. Recunoșteau în continuare unicitatea Domnului și autoritatea lui Mahomed. Continuau să se roage, să țină post, să se abțină de la băutură și depravare – dar să plătească *zakat*? Impozitul de caritate care trebuia achitat trezoreriei din Medina. Nu, asta nu mai puteau tolera: niciun ban pentru Medina!

Câțiva conducători tribali au mers chiar mai departe. Au susținut că acum ei erau trimișii în viață ai lui Allah. Au afirmat că primeau revelații și aveau permisiunea să emită legi divine autorizate. Acești noi parveniți își imaginău că pot folosi modelul inițiat de Mahomed pentru a alcătui comunități suverane „sacre” în concurență cu Umma.

Dacă Abu Bakr ar fi permis acestor inițiative să meargă mai departe, cu siguranță că islamul s-ar fi dezvoltat în altă direcție.

Capitolul 13

Mișcările reformatoare

1150-1336 d.H.

1737-1918

În același timp în care aveau loc aceste evoluții politice, în arena intelectuală se desfășura o poveste crucială. Începuse înainte de 1800 și continuase mult după aceea, cu consecințe care zguduie lumea și astăzi: este vorba de mișcările de conștientizare și de reformă care au străbătut întreaga lume musulmană în același timp în care europenii inundau aceste teritorii.

Cele două povești sunt legate una de alta, deși nu sunt identice. Un fel de provocare generală la adresa statu quo-ului musulman urma să aibă loc cam în același timp, chiar și fără europeni. De ce? Pentru că în lumea musulmană, în preajma anului 1700, instituțiile religioase birocratizaseră spiritualitatea într-un mod foarte asemănător cu felul în care Biserica Catolică birocratizase creștinătatea la sfârșitul Evului Mediu în Europa. Întregul sistem al legii musulmane fusese elaborat atât de detaliat, încât nu mai exista loc pentru niciun fel de creativitate a unui nou entuziast. Aplicarea șariei până în cel mai mic amănunt al vieții personale și sociale era ceva dat pentru totdeauna. Puterea învățaților ulema era tot mai mare. Ordinele sufiste fuseseră instituționalizate, iar autoritățile de la toate nivelele căzuseră de acord că „porțile jihadului erau închise”.

Ijtihad, să ne amintim, însemna „gândirea liberă și independentă bazată pe rațiune”. Nu se putea abate de la Scriptură, dar consta într-o gândire creativă, ținând seama de implicațiile Scripturii. Învățații musulmani permiseseră cândva ca *ijtihad*-ul să se exercite în chestiunile nerezolvate în mod explicit de Coran; apoi de Coran și *hadith*-uri; apoi de Coran, *hadith*-uri și învățații anteriori cu autoritate... Și astfel, în secolul al XVIII-lea, învățații de marcă au căzut de acord că nu mai există chestiuni nerezolvate. Totul era deja acoperit, totul fusese elaborat; oamenii de rând nu mai aveau nevoie să-și exercite gândirea liberă și independentă. Nu le mai rămăsese nimic altceva de făcut decât să respecte regulile.

Dar respectarea regulilor nu oferă împlinirea spirituală pe care oamenii o caută în religie. Birocratizarea islamului a creat în mare măsură aceeași lipsă de respect și nemulțumire pe care le-a provocat în creștinătate Reforma Protestantă. Și la mijlocul secolului al XVIII-lea în toată lumea musulmană au început să apară mișcări reformatoare.

Nu a existat niciodată o versiune musulmană a Reformei Protestante din Europa și, astfel, niciuna dintre consecințele pe care le-a avut Reforma: aici nu a apărut nicio doctrină a individualismului, religia nu s-a cuplat cu naționalismul (cu excepția Iranului, într-un anumit sens), nu a existat o separare a bisericii de stat, nici o împărțire conceptuală a lumii între domeniul laic și cel religios, nu a existat o evoluție bruscă a liberalismului de stil iluminist și, așadar, nici revoluții democratice, științifice sau industriale.

De ce nu?

Ei bine, în primul rând pentru că unele dintre problemele care au dus la reformă nu au existat în islam. Reformatorii protestanți s-au revoltat împotriva Bisericii; islamul nu avea Biserică. Reformatorii protestanți au atacat autoritatea papei; islamul nu avea papă. Protestanții au spus că preoții nu puteau să intermedieze între om și Dumnezeu; islamul nu a avut niciodată o preoțime

(ulema erau mai mult juriști decât preoți). Reformatorii protestanți insistau asupra unei interacțiuni directe, personale între individ și Dumnezeu. Ritualul rugăciunii musulmane fusese întotdeauna exact acest lucru.

Dar un factor a fost reprezentat, fără îndoială, și de europeni. Fără ei în peisaj, mișcările reformatoare musulmane ar fi putut lua un curs cu totul diferit. Reforma religioasă europeană a luat naștere într-un context pur european. Când reformatorii protestanți au contestat practicile și doctrinele catolice, s-au ocupat de probleme interne ale propriei societăți, nu au confruntat creștinismul cu o provocare culturală externă. În 1517, pe creștinii occidentali nu-i preocupa faptul că musulmanii ar putea avea un mesaj mai convingător de oferit creștinilor sau că tineretul creștin ar putea începe să se convertească la islam. Turcii erau la porțile Europei, este adevărat, dar nu erau chiar în sufragerie și în niciun caz în dormitor. Turcii reprezentau o mare amenințare pentru sănătatea fizică a creștinilor, dar nu și pentru sănătatea lor spirituală.

Musulmanii erau în cu totul altă situație. Aproape de la bun început, așa cum am arătat, islamul a oferit succesele sale politice și militare ca un argument în favoarea doctrinelor sale și ca o dovadă a revelațiilor. Acest proces a început cu primele bătălii istorice de la Badr și Uhud, când s-a văzut că deznodământul luptelor avusese o semnificație religioasă. Miracolul extinderii teritoriului și legătura dintre victorie și adevăr a continuat timp de sute de ani.

Apoi a urmat holocaustul mongol, care i-a obligat pe teologii musulmani să-și reexamineze ipotezele. În acest proces s-au evidențiat reformatori precum Ibn Taymiyyah. În fața mongolilor însă slăbiciunea musulmanilor era concretă și ușor de înțeles. Mongolii aveau o putere mai mare de a ucide, dar veniseră fără nicio ideologie. Când baia de sânge s-a încheiat și a ieșit la iveală dorința omenească de a se găsi o semnificație, așa cum se întâmplă întotdeauna, nu au avut nimic de oferit. De fapt, s-au convertit ei înșiși la islam. În ultimă instanță, islamul a fost cel care a

câștigat, absorbindu-i pe mongoli, așa cum îi absorbise pe turci înaintea lor și pe persani înaintea acestora.

Convertirea la islam nu i-a făcut pe mongoli mai puțin sânge-roși (așa cum a demonstrat Timur Lenk) dar, cel puțin, sub egida conducătorilor convertiți, vechile eforturi puteau să reînceapă, pornind chiar de la mormanul de ruine fumegânde ale unei lumi distruse – efortul pentru construirea unei comunități universale a lui Allah.

Dar nu același lucru se putea spune despre noii stăpâni. Europenii veniseră cu certitudinea modului lor de viață și promovându-și ideile drept adevăr suprem. Nu au contestat islamul, ci l-au ignorat, cu excepția misionarilor, care au încercat să-i convertească pe musulmani. Dacă au băgat în seamă islamul, nu s-au sinchisit să-l dezbată (misionarii nu aveau drept scop dezbaterile), ci s-au mulțumit doar să zâmbească, așa cum zâmbești în fața jucăriilor unui copil sau a relicvelor ciudate ale unui popor primitiv. Ce atitudine înnebunitoare pentru cărturarii musulmani! Și totuși, ce puteau face musulmanii?

Chiar dacă învățații musulmani și creștini ar fi putut găsi un forum în care să facă schimb de opinii, ar fi fost irelevant pentru enigma cu care erau confrunțați musulmanii în secolul al XIX-lea, căci provocarea nu venea atât din partea creștinismului, cât din partea opiniei laice, umaniste despre lume care evoluase în urma Reformei, a amestecului numit astăzi „modernitate”.

Sursa slăbiciunii musulmane și a puterii europene nu era evidentă. Nu era în mod strict o chestiune de avantaj militar. În cea mai mare parte, străinii nu torturau și nici nu ucideau. De cele mai multe ori, noii stăpâni nici măcar nu se instalau drept conducători. În mod oficial, cei mai mulți musulmani își aveau în continuare monarhii nativi, aveau aceleași clădiri ale guvernelor în care funcționarii musulmani ștampilau documente și undeva, în statul musulman, exista o capitală care data din vremurile străvechi ale splendorii de mult apuse, iar în capitală era un palat și în acel palat un tron, iar pe acel tron de regulă un șah, un

sultan, un nabab, un han, un *kediv* sau ce doriți, un conducător nativ care, prin averea și luxul lui, nu se distingea cu nimic de potențații din vechime.

În Iran, străinii băntuiau pe coridoarele puterii numai în calitate de consilieri. În Turcia primeau salarii de consultanți. În Egipt și în Levant, stăteau în calitate de „protectori”. Chiar și în India, care avea un guvernator general numit de parlamentul britanic, armata și forțele de poliție care „mențineau ordinea” erau alcătuite în mare parte din musulmani, hinduși, sikh-i, parsi și alți localnici. Cum puteau pretinde musulmanii că nu ei conduceau?

Cu toate acestea, la sfârșitul secolului al XVIII-lea, musulmanii priveau în jurul lor și vedeau cu tot mai multă groază că fuseseră cucerți: din Bengal până la Istanbul erau supuși străinilor sub toate aspectele vieții lor, în propriile orașe și cartiere și chiar și în casele lor. Și nu unor străini precum cei de alături, ci unor oameni care vorbeau limbi cu totul diferite, practicau cu totul alte ritualuri religioase, purtau alt fel de haine și cu totul altceva pe cap (sau, lucru șocant de-a dreptul, nu purtau nimic!), construiau alt fel de case, alcătuiau alt tip de grupări. Acești străini mâncau carne de porc, beau băuturi alcoolice, femeile lor se plimbau în văzul lumii cu chipul descoperit, râdeau de glume care nu erau nostime și nu vedeau umorul în lucruri care erau cât se poate de hazlii, mâncau lucruri cu gust ciudat, ascultau o muzică semănând mai mult a zgomot și își petreceau timpul liber cu activități uimitoare și fără rost, precum jocul de cricket sau cadrulul.

Așadar, acum se punea următoarea problemă – așa cum se pusese și în urma holocaustului mongol: dacă expansiunea victorioasă a proiectului musulman dovedea adevărul revelației, ce însemna din punct de vedere religios imposibilitatea musulmanilor de a face față acestor noi străini?

Cu această întrebare, care se ridica amenințătoare în fața lumii musulmane, mișcările de reînviere a islamului nu puteau fi separate de nevoia de a reînvia și puterea musulmană. Reformatorii nu puteau să ofere numai sugestii pentru a se ajunge la experiențe

religioase mai autentice. Trebuiau să demonstreze în ce mod autenticitatea pe care o sugerau va duce istoria înapoi pe făgașul ei, în ce fel propunerile lor vor restabili demnitatea și splendoarea Ummei, cum îi vor face pe musulmani să pornească din nou spre ținta istoriei lor: desăvârșirea comunității dreptății și a compasiunii, care înflorise în Medina în epoca de aur, și extinderea ei până va ajunge să cuprindă întreaga lume.

Au apărut mulți reformatori și multe mișcări, dar pot fi grupate toate în trei categorii generale de reacții la această problemă tulburătoare.

O reacție a fost aceea care spunea că trebuia să se schimbe nu islamul, ci musulmanii. Inovațiile, modificările și adăugirile corupseseră credința, astfel că nimeni nu mai practica adevăratul islam. Musulmanii trebuiau să întoarcă spatele influenței occidentale și să readucă islamul la forma lui autentică, pură, originală.

O a doua reacție a fost să se spună că Occidentul are dreptate. Musulmanii rămăseseră blocați în idei religioase depășite; cedaseră controlul asupra islamului unor clerici ignoranți, care erau ruși de vremurile în schimbare; trebuiau să-și modernizeze credința în conformitate cu gândirea occidentală, înlăturând superstițiile, renunțând la gândirea magică, regândind islamul ca un sistem etic compatibil cu știința și cu activitățile seculare.

A treia reacție a fost să se declare islamul adevărata religie, dar să se accepte că musulmanii aveau câte ceva de învățat de la Occident. În această viziune, musulmanii trebuiau să descopere și să consolideze esența propriei credințe, istoria, tradițiile proprii, dar să absoarbă și învățătura occidentală din domeniile științei și tehnologiei. În conformitate cu acest flux de reformă, musulmanii trebuiau să se modernizeze, dar puteau face acest lucru într-un mod distinct, musulman: știința era compatibilă cu credința musulmană, iar modernizarea nu trebuia să însemne occidentalizare.

Aceste trei tipuri de reacție la provocarea modernității au fost reprezentate de trei reformatori fundamentali din secolele al XVIII-lea și al XIX-lea: Abdul Wahhab din Peninsula Arabică,

Sayyid Ahmad din Aligarh, India, și Sayyid Jamaluddin-i-Afghan, despre care nu se știe exact unde s-a născut și a cărui prezență a fost simțită pretutindeni.

Wahhabismul

Abdul Wahhab s-a născut în preajma anului 1703 în Nejd, deșertul cu dune galbene de nisip pe care ni-l imaginăm prin reflex cu toții atunci când ne gândim la Arabia. Era fiul unui judecător și a crescut într-un mic orașel dintr-o oază. Când a demonstrat calități pentru studiul Coranului, a fost trimis la Medina pentru a-și continua studiile. Acolo, unul dintre profesori i-a prezentat lucrările lui Ibn Taymiyyah, teologul sirian auster care, după holocaustul mongol, spusese că Dumnezeu îi abandonase pe musulmani și musulmanii trebuie să se întoarcă exact la modul de viață din Prima Comunitate, dacă doreau să recâștige bunăvoința Lui. Aceste învățături au avut ecou în mintea tânărului Wahhab.

De la Medina, tânărul a ajuns în orașul cosmopolit Basra din Golful Persic și ceea ce a văzut acest băiat de la țară în Basra – extraordinara diversitate de opinii, numeroasele școli de gândire, diversele interpretări ale Cuvântului Sfânt, mulțimile de oameni, luminile, zgomotul -, toate acestea l-au copleșit. Este genul de excrescență care slăbea islamul, a decis el.

Așadar, s-a întors la simplitatea austeră din orașul lui natal și a început să predice redeșteptarea religioasă prin readucerea islamului la forma lui originală. Exista un singur Dumnezeu, tuna el, și toți oamenii trebuie să-l venereze pe unicul Dumnezeu, așa cum spunea acesta în Cartea Sfântă. Toți oamenii trebuie să asculte de legile stabilite prin revelații. Toți oamenii trebuie să trăiască exact ca Întemeietorii Curați de la Medina, de pe vremea lui Mahomed și oricine bloca restaurarea comunității originare și sfinte trebuia eliminat.

Otomanii considerau că toată Arabia este posesiunea lor, dar nu aveau nicio autoritate reală printre micile triburi de beduini

care locuiau în acest peisaj arid, în oaze împrăștiate, ducându-și traiul cu greu ca negustori și crescători de vite. Wahhab a atras câțiva adepți din rândul acestor beduini și și-a condus grupul prin sate, distrugând sanctuarele, deoarece acestea erau obiecte de venerație necuvenită, iar Abdul Wahhab susținea că venerația nu se cuvine nimănui altcuiva decât lui Dumnezeu, altfel însemnând idolatrie. În cele din urmă, Wahhab a obținut funcția de judecător și a început să aplice legea lui Hanbali, așa cum o înțelegea el, cu un zel lipsit de orice compromis. Într-o zi, a pus ca o femeie bine cunoscută din oraș să fie omorâtă cu pietre pentru adulter. Localnicii se săturaseră. S-a adunat un grup de oameni care au cerut ca Wahhab să fie scos din funcție; se vorbea chiar să fie linșat. Wahhab a fugit din oraș și a ajuns în altă oază, Dariyah.

Acolo, conducătorul local, Mohammed ibn Saud, l-a primit călduros. Ibn Saud era un mic șef de trib cu ambiții mari: să „unifice” Peninsula Arabică. Prin „unire” înțelegea, firește, „să cucerască”. În predicatorul înverșunat care era Abdul Wahhab a văzut exact ceea ce îi trebuia lui. Wahhab a văzut și el același lucru când s-a uitat la Ibn Saud. Cei doi bărbați au încheiat un pact. Șeful de trib a fost de acord să-l recunoască pe Wahhab drept autoritatea religioasă supremă a comunității musulmane și să facă tot ce poate ca să implementeze viziunea lui; predicatorul, la rândul lui, a fost de acord să-l recunoască pe Ibn Saud ca șef politic al comunității musulmane, emirul lui, și să-i îndemne pe adepții lui să lupte pentru el.

Pactul a dat roade. În următoarele câteva decenii, cei doi bărbați „au unit” triburile beduinilor din Peninsula Arabă sub conducerea Saudito-Wahhabită. De fiecare dată când dădeau peste un trib recalcitrant, începeau să strige la oameni să se convertească:

— Converteți-vă! Converteți-vă! Converteți-vă! strigau ei de trei ori. Dacă avertismentul era ignorat de trei ori (așa cum se întâmpla de regulă), Wahhab le spunea soldaților că pot să înceapă să-i ucidă pe oameni: Allah le dădea voie, căci erau necredincioși.

Cuprins

Prefață – Istoria lumii noastre prin lupa alterității	7
Nume și date	13
Introducere	15
Capitolul 1 – Lumea Mijlocie	27
Capitolul 2 – Hegira	45
Capitolul 3 – Nașterea Califatului	64
Capitolul 4 – Schisma	89
Capitolul 5 – Imperiul Omeiazilor	106
Capitolul 6 – Perioada Abbasidă	121
Capitolul 7 – Cărturari, filosofi și sufiști	133
Capitolul 8 – Intră în scenă turcii	164
Capitolul 9 – Prăpădul	183
Capitolul 10 – Renașterea	215
Capitolul 11 – Europa în această perioadă	263
Capitolul 12 – Occidentul vine în Orient	284
Capitolul 13 – Mișcările reformatoare	319
Capitolul 14 – Industrie, constituții și naționalism	346
Capitolul 15 – Afirmarea moderniştilor laici	383
Capitolul 16 – Criza modernității	403
Capitolul 17 – Valul se întoarce	419
Postfață	443
Structura doctrinei islamice	454
Mulțumiri	455
Bibliografie	457
Index	463