

Stefaniuk T., *Islam, Zachód, wartości* [w:] *Islam i obywatelskość w Europie*, Górak-Sosnowska K., Kubicki P., Pędziwiatr K. (red.), Warszawa 2006, ss. 48-63.

Islam, Zachód, wartości

I. Wprowadzenie. Wśród wielu określeń islamu – obok chociażby „islamum umiarkowanego”, „islamum skrajnego”, „islamum kulturowego”, „islamum politycznego” etc. – z którymi można spotkać się w publikacjach poruszających problematykę muzułmańską, status jednego z bardziej popularnych uzyskało ostatnio pojęcie tzw. islamu obywatelskiego. Jeżeli przez pytanie o możliwości funkcjonowania *islamum obywatelskiego* w Europie rozumiemy po prostu perspektywę integrowania się wspólnoty muzułmańskiej z (nie-muzułmańską) resztą społeczeństwa, a także poszanowanie przez wyznawców islamu zastanego porządku prawnego oraz zasad demokracji, to rzecz jasna nie mamy do czynienia z istotną trudnością; jak bowiem wiadomo, procesy integracyjne są w Europie widoczne,¹ choć trudno byłoby skonstatować ich zawsze łagodny przebieg.

Warto rozważyć, czy pytanie o tzw. islam obywatelski dodatkowo zawiera (być może nie zawsze wyrażaną wprost) tezę o odmiennym systemie wartości świata islamu i cywilizacji zachodniej; jeśli tak, to interesującym byłoby również zbadanie możliwie szerokich implikacji takiej tezy. W przypadku rozszerzenia kwestii *islamum obywatelskiego* o problematykę związaną z wartościami zupełnie zasadnym wydawałoby się spojrzenie na badane zagadnienie z perspektywy aksjologicznej, etycznej czy też kulturozoficznej.² Celem niniejszego artykułu jest zbadanie sensu pytania o *islam obywatelski*, a także ukazanie pewnych idei i wątków, wiążących się z owym pytaniem – wątków, które mogą być

¹ Np. najnowszy akt procesu integracyjnego wiąże się z powołaniem przez włoskiego ministra spraw wewnętrznych, Giuseppe Pisanu, Rady Muzułmańskiej – organu mającego m.in. podjąć trud wypracowania takiego obrazu publicznej edukacji, który zadowalałby jednocześnie państwo i jego instytucje, jak i muzułmańskich rodziców; zob. Zakrzewicz A., *Islam po włosku* [w:] „Przegląd”, nr 40 (301).

² Tj. z perspektywy filozoficznej refleksji, której przedmiotem jest kultura.

odkrywane i opisywane przez filozofię kultury oraz inne nauki filozoficzne. Istotne zamierzenie stanowi również próba zaznaczenia swoistości muzułmańskiego spojrzenia na kwestię *islam obywatelskiego* – w tym również podkreślenie prawa wspólnoty muzułmańskiej do takiego spojrzenia.

Powyższe prawo musi się opierać – i opiera się – na konieczności przestrzegania przez wspólnotę muzułmańską w Europie zastanego porządku prawnego, funkcjonujących zasad gry demokratycznej etc. Jest oczywiste, że akceptując porządek demokratyczny w krajach europejskich, muzułmanie (stanowiący mniejszość) niejako automatycznie stają się podmiotami demokracji; uzyskują zatem prawo do swobodnego formułowania opinii, wyrażania własnych sądów, upominania się o swoją godność etc.

Warto odnotować, iż samo zagadnienie *islam obywatelskiego* może budzić pewne wątpliwości czy też zaniepokojenie muzułmanów; mianowicie rodzić może się obawa, iż łączy się z nim próba narzucenia (niejako z zewnątrz) pewnej „wersji” czy też „formuły islamu”. Snując rozważania odnośnie „formuły islamu” akceptowalnej na gruncie europejskim, nie wolno zapominać, iż zgodnie z perspektywą muzułmańską istnieje tylko jeden islam.³ Nie powinno zatem dziwić, iż dokonywanie podziału na islam „obywatelski” i „nie-obywatelski” nierzadko budzi określone negatywne skojarzenia wśród muzułmanów; działanie takie może być bowiem utożsamiane z głoszeniem istnienia „dobrego” i „złego” (tj. akceptowalnego i nie-akceptowalnego, „obywatelskiego” i „anty-obywatelskiego” bądź też „nie-obywatelskiego”) oblicza islamu. Należy się spodziewać, że podobne traktowanie np. judaizmu czy też chrześcijaństwa – tj. próba orzekania o akceptowalnej bądź nie-akceptowalnej „wersji”, „formule” czy też „stronie” judaizmu bądź chrześcijaństwa – wywoływałoby (częściowo przynajmniej słuszne) oburzenie wyznawców obu wspomnianych religii.

Z drugiej strony nie sposób nie uznać faktu, iż stawianie pytania o *islam obywatelski* jest zupełnie uzasadnione z punktu widzenia interesu i dobra tych Europejczyków (w tym również Polaków), którzy – nie będąc dostatecznie poinformowanymi o zasadach islamu – nierzadko obawiają się kolejnego spotkania Zachodu z islamem; spotkania tym razem rozgrywającego się na gruncie rodzimym, europejskim. W związku z powyższą uwagą należy skonstatować, iż wszelkie działania badaczy i naukowców różnych dziedzin, dążących do uzyskania odpowiedzi na pytanie o *obywatelskość islamu*, powinny być traktowane przede

³ Jest tak, ponieważ podstawową ideą uznawaną przez wyznawców islamskiego monoteizmu jest przekonanie, iż Muhammadowi zostało dane objawienie od Boga, fundujące (jedną) skończoną, udoskonaloną przez Stwórcę religię.

wszystkim jako służba na rzecz społeczeństw europejskich, mających prawo do uzyskania wiarygodnych informacji – pochodzących z rzetelnego, pewnego źródła. Nie ulega wątpliwości, że środowisko naukowe, którego naczelnym zadaniem było zawsze odkrywanie oraz przekazywanie prawdy jako takiej, powinno zwłaszcza w chwili obecnej szczególnie intensywnie podejmować problematykę islamską – w możliwie szerokim rozumieniu tego słowa.⁴

Podsumowując początkowy fragment wywodu należy stwierdzić, iż postulat badań skoncentrowanych na poznaniu *obywatelskości islamu*, jak też poznaniu stosunku muzułmanów do demokracji⁵ (w tym również postulat studiów uwzględniających sferę wyznawanych wartości), powinien być określony jako wyraźnie rozpoznawany wymóg chwili obecnej – tym bardziej, że w publicznej dyskusji o islamie nierzadko górę biorą emocje, ideologiczny punkt widzenia etc. Naukowej refleksji o islamie powinna towarzyszyć ponadto zasada obiektywizmu i braku uprzedzeń, a także wyzbycie się chęci zmieniania badanego przedmiotu – oraz dostosowywania go do jakichkolwiek wymogów politycznych, ideologicznych czy też innych, co nierzadko miało miejsce w przeszłości.⁶

II. Treść pytania. Pytanie o tzw. islam obywatelski można, jak się wydaje, przedstawić w następującej formie: *Czy możliwa jest taka integracja wspólnoty muzułmańskiej (w kraju europejskim) z resztą społeczeństwa, która doprowadzi nie tylko do zachowań muzułmanów zgodnych z literą obowiązującego prawa, jak i ogólnie przyjętymi normami zachowania, lecz również do przejęcia przez mniejszość muzułmańską pewnego konkretnego systemu wartości?*

Pytanie powyższe opiera się, przynajmniej częściowo, na fundamentach poza-empirycznych; przykład zachowań niektórych muzułmanów niewątpliwie świadczy o postawach pro-obywatelskich, innych zaś – o postawach anty-obywatelskich. Sytuacja ta jest

⁴ Powyższa uwaga jest szczególnie aktualna w odniesieniu do Polski, gdzie (jak ukazują badania empiryczne) większość obywateli informacje o mniejszościach wyznaniowych czerpie z telewizji (ok. 70%), z prasy (ok. 40%) bądź z radia (ok. 35%), które niewątpliwie nie przekazują prawdy o islamie w sposób obiektywny, rzetelny; zob. Libiszowska-Żółtkowska M., *Opinie Polaków o mniejszościach wyznaniowych i sektach* [w:] „Przegląd religioznawczy”, 2004, nr 4 (214), s. 59.

⁵ Zob. m.in. Mrozek-Dumanowska, *Islam a demokracja*; Wroniecka J., *Rodzime elementy demokracji w świetle źródeł arabskich. Kryzys czy odnowa współczesnej myśli arabsko-muzułmańskiej?*; Iwasiów-Pardus B., *Swobody demokratyczne w konstytucjach wybranych państw arabskich* [w:] Mrozek-Dumanowska A. (red.), *Islam a demokracja*, Warszawa 1999, s. 9-76, 103-125.

⁶ Przykłady traktowania islamu i kultury arabsko-muzułmańskiej z perspektywy wyraźnie ideologicznej były na niwie powojennej nauki polskiej dość częste: np. analizowanie islamu z punktu widzenia marksizmu (materializmu dialektycznego) prowadziło do wyraźnego wartościowania pewnych elementów tejże kultury, jak również pewnych etapów jej rozwoju – oraz, analogicznie, do deprecjonowania innych.

zresztą zupełnie analogiczna do sytuacji, w której mielibyśmy rozważać pro-obywatelskość lub anty-obywatelskość chrześcijan bądź też wyznawców innych religii, praktykowanych w Europie (jak również ateistów bądź agnostyków) – oraz relację między wyznawanymi systemami wartości a nowożytną ideą demokracji, wypracowaną w ostatnich stuleciach.⁷ W związku z powyższym rozważenie pytania o *islam obywatelski* wiązałoby się m.in. z próbą zbadania stosunku wyznawców islamu do kultury europejskiej i jej aksjologicznych fundamentów (jądro tego studium stanowiłaby analiza głoszonych idei oraz wyznawanych wartości).

Przedstawione w powyższej formie pytanie o tzw. islam obywatelski jest pytaniem jak najbardziej potrzebnym, choć jednocześnie pytaniem poniekąd krzywdzącym samych muzułmanów. Już sama bowiem jego treść zawierać może (implicytne) założenie, zgodnie z którym bycie muzułmaninem i bycie obywatelem europejskiego państwa demokratycznego stoi w sprzeczności – ze względu na odmienne systemy wartości; tymczasem nie jest bynajmniej tak, że wyznawanie odmiennych systemów wartości warunkuje konieczny konflikt w sferze społecznej czy politycznej *praxis*. Powyższe stwierdzenie dotyczy zwłaszcza państwa demokratycznego, neutralnego światopoglądowo i nie narzucającego obywatelom żadnej konkretnej platformy religijnej czy też ideologicznej. Co więcej, różnorodność związana z rozlicznymi systemami wartości, światopoglądami etc. – jest chroniona przez instytucje państwa demokratycznego; trudno na przykład wyobrazić sobie współczesną demokrację bez uznawania przez państwo zasady wolności sumienia.

Można przytoczyć szereg argumentów służących uzasadnieniu sformułowanej wyżej tezy. Po pierwsze, dość często zapomina się o motywacji, kierującej przynajmniej niektórymi muzułmanami osiedlającymi się w krajach zachodniej demokracji; jak wiadomo, część imigrantów pochodzących z krajów muzułmańskich przybyła do Europy w poszukiwaniu wolności politycznej – trudno zakładać, iżby mogli nie szanować i nie uznawać funkcjonującego tutaj porządku prawno-społecznego. Kolejnym faktem, również być może nie wystarczająco mocno podkreślanym, są europejskie korzenie konwertytów, a także silne,

⁷ Ani współczesny system demokratyczny, ani też przekonania fundujące ideologiczne podstawy demokracji w rozumieniu zachodnim, nie powinny być pojmowane jako coś „naturalnego”; stanowią bowiem wynik przemian politycznych w Europie, jak również efekt oddziaływania towarzyszącej owym przemianom (i nierzadko je prowokującej) refleksji filozoficznej – sięgającej w przeszłość nie dalej niż trzy stulecia (Rousseau i inni myśliciele oświeceniowi); zagadnienie to będzie również podejmowane w dalszej części tekstu.

wielowiekowe zakorzenie pewnych społeczności w tradycji europejskiej (w Polsce – Tatarzy).⁸

Po wtóre, teza o nieprzystawalności „europejskiego” (laickiego)⁹ i muzułmańskiego (tj. religijnego) systemu wartości wiąże się z przekonaniem, najczęściej nie formułowanym wprost, zgodnie z którym nie istnieją wartości ogólno ludzkie – a zatem wartości, które mogłyby być dzielone zarówno przez zachodnioeuropejskie demokracje, jak i przez wyznawców islamu, a także osoby utożsamiające się z innymi systemami religijnymi bądź światopoglądowymi. Spór o istnienie wartości uniwersalnych czy też wartości ogólnoludzkich stanowi niezmiernie doniosły z filozoficznego punktu widzenia, autonomiczny problem, często podejmowany m.in. przez aksjologów i filozofów kultury. Faktem, istotnym dla niniejszych rozważań, jest zaliczanie się do grona przeciwników tezy o istnieniu wartości uniwersalnych (ogólnoludzkich) m.in. głosicieli tezy o wielości cywilizacji: O. Spenglera, A.J. Toynbee’go czy też rosyjskiego filozofa kultury (i nacjonalisty) M. Danilewskiego¹⁰ – odwołujących się najczęściej do materiału historycznego, ukazującego ich zdaniem zupełną nierzadko odmienność etosów funkcjonujących w różnych kręgach kulturowych. Przykład tego rodzaju myślenia odnajdujemy również na gruncie polskim, w radykalnych sformułowaniach F. Konecznego.¹¹ Najgłośniejszą obecnie wersję pluralizmu cywilizacyjnego przedstawił S.P. Huntington w swym głośnym *Zderzeniu cywilizacji*.¹² Charakterystyczną cechą niemal każdej wersji pluralizmu cywilizacyjnego jest podkreślanie braku możliwości wymiany treści kulturowych (tj. przekazywania takich treści z jednego

⁸ W Polsce zamieszkuje obecnie około 2-3 tys. Tatarów (początki osadnictwa tatarskiego w Rzeczypospolitej sięgają XIV stulecia). Przykład polskich Tatarów jest przykładem możliwości zupełnej asymilacji społeczności muzułmańskiej w warunkach europejskich.

⁹ Nawet pobieżna analiza ostatnich kilkuset lat europejskiej historii (naznaczonych licznymi, nierzadko krwawymi konfliktami) bynajmniej nie skłania do przyjęcia tezy o jednym *europejskim systemie wartości*. Tym niemniej obecnie trudno nie uznać dominacji (leżącego u podstaw współczesnej europejskiej demokracji) humanistycznego światopoglądu oświeceniowej proveniencji: wyraźnie areligijnego, akcentującego pluralizm, relatywizm moralny, wolność sumienia i wyznania etc.

¹⁰ Zob. m.in. Sorokin P.A., *Modern Social and Historical Philosophies*, Nowy Jork 1963, s. 49-121; Stefaniuk T., *Świat wielu cywilizacji Mikołaja Danilewskiego* [w:] Jedynak S., Symotiuik S., Szkołut T., (red.), „Anthropos. Prace Instytutu Filozofii UMCS”, Lublin 2004, IV, s. 55-77.

¹¹ Zob. Koneczny F., *Wielość cywilizacji*, Kraków 1996; Stefaniuk T., *Różnice i podobieństwa między Wschodem a Zachodem w filozofii Feliksa Konecznego* [w:] Jakuszko H., Jedynak S. (red.) *Rekoncesanse filozoficzne. Człowiek, wartości, historia*, Lublin 1999, s. 337-347.

¹² Zob. tenże, *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*, Londyn 1997; wyd. polskie: tenże, *Zderzenie cywilizacji i nowy kształt ładu światowego*, Warszawa 1998.

ośrodka cywilizacji do drugiego),¹³ jak również podkreślanie konfliktu i wojny jako w gruncie rzeczy naturalnych form wzajemnego oddziaływania na siebie odmiennych typów cywilizacji.

Teza o istnieniu wartości ogólnoludzkich może być rozpatrywana jako silny kontrargument, skierowany przeciwko twierdzeniu o zupełnej odmienności i odrębności systemów wartości, obowiązujących na obszarach działania poszczególnych typów cywilizacji. Do wartości ogólnoludzkich – wyznawanych, jak można założyć, przez większość ludzi, niezależnie od przynależności do danego kręgu kultury, jak również niezależnie od danego momentu historycznego, zawierającego czas ludzkiej egzystencji – zaliczyć można chociażby *pokój*, *sprawiedliwość społeczną* czy też *wartość życia rodzinnego (rodzine)*; te i inne wartości uniwersalne nie tylko zawsze stanowiły istotny składnik każdej kultury, lecz również decydowały o obrazie większości systemów światopoglądowych.

III. Ateny czy Jerozolima – optyka systemów wartości.

Jak już zostało zasygnalizowane, pojęcie *islam* *obywatelskiego* może budzić w środowisku muzułmańskim pewien niepokój; pojawia się bowiem pytanie, czy głoszenie tejże idei¹⁴ nie jest jednoznaczne z próbą cenzurowania islamu, dokonywaną z perspektywy europejskiej – ujmując rzecz dokładniej, z perspektywy współcześnie wyznawanej odmiany światopoglądu oświeceniowego, a więc skrajnie laickiego, świeckiego.

Obawy środowiska muzułmańskiego może budzić zresztą niekoniecznie próba rzeczywistego cenzurowania, lecz również próba narzucania wspólnocie muzułmańskiej pewnego światopoglądu, pewnej ideologii – co należałoby określić mianem „laicyzowania” islamu. Być może chodziłoby tutaj – by nawiązać do tytułu głośnego dzieła Szestowa, jak również do pytania sformułowanego swego czasu przez Tertuliana¹⁵ – o zachętę do odrzucenia „Jerozolimy” (właściwie: Mekki, Medyny i Jerozolimy) i wybranie w jej miejsce „Aten”; a więc wybranie zupełnej autonomii *rozumu ludzkiego* oraz *woli ludu* w miejsce rozumu poddanego *Objawieniu* i *woli Bożej*. Innymi słowy, rodzi się pytanie, czy wyznawanie przez muzułmanów „islam *obywatelskiego*” miałoby oznaczać zrezygnowanie

¹³ Czemu przeczy materiał empiryczny, np. fakt przejścia dorobku naukowego świata greckiego przez kulturę arabsko-muzułmańską, a następnie przekazanie tejże spuścizny (wzbogaconej o owoce własnego, oryginalnego wysiłku twórczego) Europie, co dokonało się zwłaszcza na przełomie średniowiecza i epoki nowożytnej.

¹⁴ Jak również idei „euroislam”.

¹⁵ Zob. Szestow L., *Ateny i Jerozolima*, Kraków 1993; rozdział między Atenami a Jerozolimą został uprzednio sformułowany przez Tertuliana, głoszącego zbędność filozofii – niszczącej religię herezjami. Ateny (miasto m.in. Sokratesa, Platona i Arystotelesa) stanowią symbol autonomicznej mocy ludzkiego rozumu; z kolei Jerozolima (miasto związane z osobami wielu proroków) jest metaforą ludzkiego rozumu oraz ludzkiej woli – poddających się rozumowi i woli Boga.

z własnego sposobu spoglądania na państwo, społeczne zadania człowieka etc. – spoglądania dokonywanego z perspektywy religijnej, z perspektywy objawionych świętych wersetów.

Nie należy mieć wątpliwości odnośnie tego, że „wybranie Aten” byłoby dla islamu (tak jak i dla każdej religii profetycznej) jednoznaczne z zatraceniem własnej swoistości; wszędzie bowiem tam, gdzie religia się „laicyzuje”, przestaje być religią – przeobrażając się w ideologię czy też światopogląd, ewentualnie we własną karykaturę. Należy jednak wyraźnie podkreślić, iż teza o odmiennej optyce muzułmańskiego i laickiego systemu wartości nie jest bynajmniej jednoznaczna z przekreśleniem możliwości skutecznego dialogu między-kulturowego; wręcz przeciwnie, teza ta powinna stanowić punkt wyjścia owego dialogu.

Rozważania dotyczące „optyki” systemów wartości byłyby niepełne bez zasygnalizowania dokonującego się w dziejach procesu laicyzacji kultury europejskiej (w tym również kultury intelektualnej). Panujący obecnie na Zachodzie model demokracji, jak również towarzyszące mu ideologia i filozofia, zostały –wypracowane w Europie stosunkowo niedawno: przede wszystkim w dobie Oświecenia.¹⁶ Oświeceniowy, zaś wcześniej odrodzeniowy humanizm zwrócone były w znacznym stopniu przeciwko teocentrycznemu światopoglądowi chrześcijańskiego Średniowiecza. Jak wiadomo, ostatecznie spór między ideą *prymatu prawa stanowionego* a ideą *prymatu woli Bożej* rozstrzygnęły w XVIII stuleciu sukcesy ideologii i filozofii oświeceniowej, zwłaszcza w wydaniu francuskim.

Rozważając relację między światopoglądem religijnym a laickim nie wolno zapominać, iż islam jako taki – formułując światopogląd wybitnie religijny – nie tylko nie zawiera w sobie elementów radykalnych, lecz również nie zakłada możliwości narzucania komukolwiek, w jakichkolwiek warunkach, własnego punktu widzenia; jest to wręcz zabronione w Koranie, którego wersety podkreślają prawo każdego człowieka do wolnego wyboru:

„Nie ma przymusu w religii! Prawość wyróżniła się od nieprawości. I ten, kto odrzuca fałszywe bóstwa, a wierzy w Boga, uchwycił za najpełniejszy uchwyt, nie mający żadnego pęknięcia. Bóg jest Słyszący, Wszechwiedzący.”¹⁷

¹⁶ Poszukując ideologicznych podstaw europejskiej tolerancji, w tym również tolerancji religijnej, należałoby również powrócić do filozofii B. Spinozy, żyjącego i tworzącego w wieku XVII.

¹⁷ Koran, 2: 256 (w przekł. J. Bielawskiego); zob. tenże (red. i tłumaczenie), *Koran*, Warszawa 1986 [ponieważ ostatnie dwa wyrazy cytowanego wersetu opisują atrybuty Boga, powinny być pisane z

Hasło braku przymusu w religii jest – w dziejach muzułmańskiej państwowości – doskonale ilustrowane licznymi przykładami; takimi jak chociażby współpraca naukowa uczonych różnych wyznań (zwłaszcza w imperium Abbasydów), czy też wzajemna tolerancja łącząca wyznawców judaizmu, chrześcijaństwa i islamu w rządzonej ręką Umajjadów Hiszpanii.¹⁸

Cel niniejszej pracy nie wiąże się jednak wyłącznie z poszukiwaniem empirycznego uzasadnienia dla głoszonej tezy o odmiennych systemach wartości, panujących w świecie islamu oraz na gruncie w silnie zlaicyzowanej kultury zachodniej – a także uzasadnienia dla tezy, zgodnie z którą odmienność systemów wartości nie implikuje bynajmniej koniecznego konfliktu w sferze społecznej bądź politycznej *praksis*. Jak już zostało zaznaczone, niniejsze rozważania powinny koncentrować się na kwestii odmiennego (na gruncie europejskim i islamskim) interpretowania pewnych zasadniczych idei i pojęć; pojęć, których sens bodaj najsilniej kształtuje etos i światopogląd osób utożsamiających się z danym typem czy też kręgiem kultury.

(A) Światopogląd laicki: Istotą owego światopoglądu, dominującego obecnie na Zachodzie, stanowi uznanie człowieka za najwyższą moralną wartość, jak również za źródło wszelkich w ogóle wartości. Światopogląd ów można jednocześnie określić jako humanistyczny: poglądy dotyczące m.in. świata, miejsca i roli człowieka w świecie, postaw życiowych, sensu egzystencji etc. – ujmowane są w perspektywie ludzkiej.

Optykę laicką, tj. nie związaną z religią, charakteryzuje specyficzne znaczenie przypisywane pewnym pojęciom, takim jak dobro czy moralność. Dobro w ogóle, zgodnie z poglądami licznych filozofów XVIII i XIX stulecia, optujących za skrajnym humanizmem, daje się utożsamiać z korzyścią człowieka, z użytecznością, zaś w wymiarze społecznym jest jednoznaczne z doczesną pomyślnością ludzkiej wspólnoty. Przykład tego rodzaju myślenia odnajdujemy m.in. w filozofii J. Benthama, twórcy etyki utilitarystycznej głoszącej, iż wartość czynów powinno się mierzyć w oparciu o kryterium użyteczności. Według Benthamowskiej *zasady użyteczności* działania jednostek i rządów powinny wzbudzać aprobatę ze względu na przyczynianie się do powiększania szczęścia (utożsamianego z

wielkiej litery; zostało to przeze mnie poprawione w stosunku do tłumaczenia Bielawskiego – przyp. T.S.J.

¹⁸ Emirat, a następnie (od 929 r.) kalifat kordonański.

przyjemnością),¹⁹ przeżywanego przez możliwie największą liczbę osób;²⁰ doktrynę autora *Wprowadzenia do zasad moralności i prawodawstwa* rozwinęli następnie J.S. Mill i inni utylitaryści.

Optyka laicka najczęściej opiera się na zasadach szeroko pojmowanego relatywizmu, nierzadko głosząc, iż zarówno kryterium pewnych naczelnych wartości (dobro, piękno etc.), jak i kryterium zasad społecznego współżycia, dają się sprowadzić do powszechnie obowiązujących konwencji, umów etc. Relatywizm,²¹ w tym również relatywizm etyczny, znajduje silną reprezentację na niwie współczesnej filozofii – by wymienić chociażby poglądy F. Nietzschego, egzystencjalistów-ateistów (J.-P. Sartre) czy postmodernistów (R. Rorty, J.-F. Lyotard), zawsze w ten czy w inny sposób nawiązujących do znanego powiedzenia Protagorasa: „Człowiek miarą wszystkich rzeczy”.

Światopogląd laicki nierzadko rezygnuje również z idei prawdy absolutnej, obiektywnej; przykładem pragmatyzm, zainicjowany przez Ch. Pierce’a. Zdaniem Pierce’a, o prawdziwości czy też sensowności danego sądu nie decyduje (jak głosili Arystoteles czy Tomasz z Akwinu)²² jego zgodność z faktycznym stanem rzeczy – lecz wynikające z treści sądu dyrektywy działania. Związane było z tym przekonanie, iż o wartości wszelkich pojęć czy idei miałyby decydować ich użyteczność; pogląd taki wyraźnie sformułował kolejny zwolennik pragmatyzmu, W. James.²³

Kolejny istotny element światopoglądu laickiego związany jest z pojmowaniem państwa i prawa jako narzędzi służących do uzyskania „doczesnego zbawienia”. Przykład tego rodzaju podejścia znajdujemy chociażby w doktrynie Marksa – nie tylko głoszącego zbędność i iluzoryczność wszelkiej w ogóle religii, lecz poszukującego perspektywy „soteriologicznej” w zmiennych, dających się kształtować warunkach ustroju społecznego; powyższe stwierdzenie odnosi się również do wszelkich odmian utopijnego socjalizmu (Ch. Fourier, C. Saint-Simon, R. Owen). Konieczność budowania nowego ładu społecznego,

¹⁹ Jest to przykład hedonizmu. Benthamowska zasada przyjemności głosiła, iż unikanie przykrości oraz poszukiwanie przyjemności stanowią główne motywy ludzkiej działalności (tzw. zasada przyjemności).

²⁰ Jak pisał Bentham, „przez zasadę użyteczności rozumie się zasadę, która aprobuje lub gani wszelką działalność zależnie od tego, czy wykazuje ona tendencję do powiększania czy zmniejszania szczęścia obchodzącej nas trony (tj. człowieka i społeczeństwa – przyp. T.S.); zob. Bentham, *Wprowadzenie do zasad moralności i prawodawstwa*, Warszawa 1958, s. 18.

²¹ A także, jak zostało zaznaczone, nierzadko konwencjonalizm.

²² Zgodnie ze znanym sformułowaniem Tomasza z Akwinu, *veritas est adequatio intellectus et rei* (prawda to zgodność umysłu z rzeczą); jest to tzw. korespondencyjna teoria prawdy.

²³ Jako przykład kolejnej nieklasycznej teorii prawdy można podać stanowisko J. Habermasa, wg. którego o prawdzie stanowi powszechny konsensus (ewentualnie powszechna zgoda osób kompetentnych do wypowiedania się w danej dziedzinie).

odrzucającego perspektywę teologiczną i metafizyczną, formułował też A. Comte, twórca pozytywizmu, jeden z najbardziej wpływowych filozofów i ideologów.²⁴ Również liberalna filozofia polityczna, w tym zasada tolerancji – których fundamentów należy poszukiwać w dziele J. Locke'a²⁵ – dają się określić jako wyznaczniki takiego ujmowania problematyki społecznej, które zorientowane jest na zbudowanie porządku opierającego się nie tyle na wyższych wartościach i absolutnym kodeksie moralnym (religie), co na przesłankach implikujących powszechny konsensus oraz materialną *prosperity*.

Krótkie rozważania dotyczące światopoglądu laickiego, humanistycznego powinny uzupełnione następującą uwagą: światopogląd ten nie może być w żadnej mierze pojmowany jako coś „naturalnego”, przeciwnie, jego powstanie wiąże się nierozzerwalnie z działalnością najwybitniejszych europejskich (czy też szerzej, zachodnich)²⁶ filozofów. Pomimo licznych różnic, dzielących różne szkoły czy też nurty nowożytnej i współczesnej filozofii humanistycznej, można skonstatować istnienie pewnego wspólnego mianownika; jest nim łączenie najwyższych wartości i ideałów z twórczą działalnością areligijnego (czy wręcz anty-religijnego) ludzkiego rozumu, odnośnie którego zakłada się, iż ma moc ostatecznego decydowania o prawdzie, cnocie, pięknie, moralności etc.

(B) Światopogląd religijny: Istotę owego światopoglądu stanowi uznanie Boga za zasadę, wartość i ideę naczelną. Można stwierdzić, iż zarówno perspektywa poznawcza, jak i sfera *praksis* osoby zorientowanej religijnie, zdominowane są przez myśl przewodnią, jaką jest istnienie Stwórcy, Pana i Sędziego ludzkości – jakim jest Bóg; naczelnym celem każdego człowieka, zgodnie z tą perspektywą, jest służenie Mu i czczenie Go. Jest oczywiste, że pojęcie światopoglądu religijnego nie jest ograniczone jedynie do islamu czy chrześcijaństwa; jest to pojęcie zakresowo szersze, odnoszące się do każdej dającej się pomyśleć wiary religijnej oraz towarzyszącej jej praktyce.

Niesłuchanie istotny element światopoglądu religijnego stanowią założenia epistemologiczne: wyniki poznania zdobywane na drodze doświadczenia²⁷ nie są równoznaczne z całością możliwej wiedzy. Światopogląd religijny głosi możliwość istnienia wiedzy objawionej – obejmującej zarówno rzeczywistość przyrodniczą, jak i poza-

²⁴ W Comte'owskim pozytywizmie kult Boga miał być zastąpiony kultem ludzkości (zwłaszcza wybitnych jednostek).

²⁵ Wcześniej (XVII w.) rzecznikiem tolerancji, w tym również tolerancji religijnej, był B. Spinoza, autor m.in. *Traktatu politycznego* oraz *Traktatu teologiczno-politycznego*.

²⁶ Wspomniani Pierece i James byli Amerykanami.

²⁷ Doświadczenia zmysłowego – czy też szerzej pojmowanego.

przyrodniczą; jest to w istocie tożsame z brakiem przyzwolenia na empiryzm (czy też sensualizm) jako główną zasadę gnoseologiczną.²⁸

Światopogląd religijny prezentuje również swoiste pojmowanie pojęcia dobra – jako *tego, co jest dobrem w oczach Boga*. Owemu podejściu towarzyszą absolutyzm etyczny i moralny rygoryzm. Religijne pojmowanie wartości nie dopuszcza podejścia relatywistycznego czy konwencjonalistycznego w dowolnym sensie; *grzech* i *dobry uczynek* zawierają bowiem w sobie stałą i niezmienną wartość, obowiązującą nie ze względu na (zmienne) warunki kulturowe czy też społeczny konsensus – lecz istotną w powiązaniu z objawioną, absolutną wolą Boga, zapisaną w prawie (dekalog i Tora, Koran).

Zgodnie ze stanowiskiem osób religijnych, szczęście jest zawsze nakierowane na transcendencję; działania zmierzające do zyskania go nie ograniczają się jedynie do dostępnej w doświadczeniu potocznym rzeczywistości.

Sposób pojmowania państwa i prawa w światopoglądzie religijnym wiąże się niejako z przetransponowaniem woli Bożej (m.in. formułującej nakazy moralne) na płaszczyznę społeczną.²⁹ W związku z tym przepisy i regulacje prawne nie służą jedynie wypracowywaniu bądź utrzymywaniu fundamentów społecznego porządku, lecz – przede wszystkim – pojmowane są jako swego rodzaju narzędzia służące do doskonalenia się człowieka i uzyskania zbawienia w wymiarze ostatecznym.

Jak nietrudno zauważyć, wypracowany przez filozofię humanistyczną światopogląd laicki oraz stanowisko religijne w istocie nieporównanie mniej łączy niż dzieli. Konstatacja ta bynajmniej nie zaskakuje przy uwzględnieniu warunków historyczno-kulturowych, które legły u podstaw nowożytnego, renesansowego i oświeceniowego, europejskiego humanizmu – ewidentnie przeciwstawiającemu się porządkowi chrześcijańskiemu. Nie można nie uwzględnić motywacji, która kierowała myślicielami – zwłaszcza oświeceniowymi – kształtującymi fundamenty filozofii i światopoglądu humanistycznego; ową motywację

²⁸ Ze światopoglądem religijnym często łączy się pojęcie tzw. elitaryzmu poznawczego: pewne jednostki (prorocy, święci mężowie etc.) mają pełniejszy od innych wgląd w istotę rzeczy, dysponują pełniejszą wiedzą. Należy nadmienić, że zasady elitaryzmu poznawczego były również często formułowane na gruncie religijnie zorientowanej filozofii.

²⁹ Należy podkreślić pewną dość istotną różnicę między chrześcijańskim a muzułmańskim pojmowaniem państwa i prawa: stanowisko muzułmańskie nie dokonuje rozróżnienia na sfery *sacrum* i *profanum*; oznacza to m.in., iż w islamie nie ma podziału na prawo cywilne i religijne. Nie ma również podziału na władzę świecką i duchową: kalif był zarazem (przynajmniej w teorii – co znalazło urzeczywistnienie chociażby na pewnym etapie rozwoju państwa muzułmańskiego, tj. za panowania tzw. kalifów prawowiernych oraz ich pierwszych następców) zarazem przewodnikiem wspólnoty, jak i głównym autorytetem religijnym.

można często połączyć z usiłowaniami prowadzącymi do wykorzenienia religii z życia społecznego, bądź też przynajmniej do osłabienia jej realnego wpływu na kulturę i społeczeństwo. Jak pisze Kuderowicz:

„W czasach Oświecenia rozwija się nowy stosunek do religii, polegający na refleksji laickiej i traktowaniu religii jako zjawiska społecznego. (...) Jeszcze Leibnizowi [tworzącemu na przełomie XVII i XVIII stulecia – przyp. T.S.] zależało na wykazaniu zbieżności jego nauk filozoficznych z chrześcijaństwem, natomiast w środowisku oświeceniowców manifestacja postawy areligijnej należała do dobrego tonu. (...) Poglądy religijne tracą rolę wskaźnika słuszności.”³⁰

Proce sekularyzacji doprowadził do pojawienia się na niwie kultury zachodniej człowieka zeświecczonego, a także życia zeświecczonego – jako aktualnie obowiązującego paradygmatu; jak trafnie konstatuje K. Zielińska, „jedynie Europa jest tym rejonem świata, gdzie twierdzenie o sekularyzacji wciąż znajduje zastosowanie”.³¹ W wymiarze społecznym proces sekularyzacji doprowadził do niemal całkowitego wyrugowania religii ze sfery publicznej, przynajmniej w niektórych krajach europejskich; z kolei w wymiarze indywidualnym – do odrzucenia pytań o charakterze egzystencjalnym,³² co zawsze czyni życie człowieka uboższym treściowo, niepełnym.

Podstawowa, warta rozważenia kwestia – wynikająca z dokonanego rozróżnienia między światopoglądem laickim, dominującym obecnie w kulturze zachodniej, a religijnym – sprowadzać się powinna obecnie do próby rozstrzygnięcia, czy pomimo tak oczywistych różnic w sposobie postrzegania człowieka i świata możliwe jest funkcjonowanie islamu w systemie państwa i prawa obowiązującym we współczesnej demokracji.

IV. Islam a demokracja.

Błędne przekonanie o nie dającym się pogodzić konflikcie między demokracją a islamem – przyjmowane obecnie dość często za pewnik w dyskursie potocznym, przed-naukowym (podtrzymywane również niekiedy z powodów politycznych) – nie opiera się na solidnych przesłankach; można bowiem między innymi zasadnie skonstatować istnienie elementów demokratycznych w samym islamie. Jak trafnie zauważa Mrozek-Dumanowska:

³⁰ Kuderowicz Z., *Filozofia nowożytnej Europy*, Warszawa 1989, s. 341,

³¹ Zielińska K., Proces sekularyzacji – przypadek polski [w:] „Przegląd religioznawczy”, 2004, nr 3 (213), s. 133.

³² Tj. pytania o istotę szczęścia, sens życia, sens cierpienia, sens śmierci etc.

„Islamistyczna interpretacja tego pojęcia [tj. pojęcia demokracji – przyp. T.S.] jest nie koniecznie przeciwstawna do wartości demokratycznych, ale w odróżnieniu od demokracji zachodniej bazuje na wspólności – nie jednostce, i kładzie nacisk na religijne podstawy państwa.”³³

W związku z powyższym nie należałoby mówić o konflikcie, lecz o swoistej odmienności islamu i współczesnej demokracji zachodniej. Islam nie jest ani nakierowany przeciwko demokracji jako takiej, ani też apologetyczny w stosunku do niej; stanowi on po prostu odrębny system państwa i prawa, opierający się na własnych, oryginalnych fundamentach – w tym również, jak już zostało podkreślone, na odmiennych przesłankach światopoglądowych i filozoficznych. Islam należy przede wszystkim traktować jako skończony i pełny system religijny, obejmujący wszystkie aspekty życia ludzkiego, zarówno w jego wymiarze indywidualnym, jak i zbiorowym; jest to system zawierający elementy demokracji, choć nie koniecznie demokracji w obecnym wariacie europejskim – a więc w wariacie akcentującym liberalizm, indywidualizm, relatywizm, wolność sumienia etc.

Założenie, że elementy demokracji są i były obecne w różnych kulturach (w tym również w kulturze islamu), nie jest pozbawione podstaw; o elementach szeroko pojmowanej demokracji można bowiem zasadnie mówić w przypadku, gdy spełnione są następujące warunki:

- państwo zezwala obywatelom na partycypację polityczną, chociażby w pewnym tylko zakresie;
- państwo zezwala obywatelom na swobodne działania ekonomiczne;
- obywatele mogą brać udział w dyskusji nad stanem państwa i sposobem sprawowania władzy, dysponują przy tym prawem do wyrażania swych opinii, w tym również opinii krytycznych wobec panującego porządku;
- realizowana jest idea sprawiedliwości społecznej (idea sprawiedliwego podziału wspólnie wypracowywanego dobra etc.);
- funkcjonuje zasada społecznej solidarności, jak również zasada współodpowiedzialności za sprawy państwa;
- formułowane i przestrzegane są prawa człowieka;
- istnieje odpowiedni system wyłaniania władzy.

³³ Mrozek-Dumanowska A. (red.), *Islam a demokracja*, dz. cyt., s. 5-6.

Teza o elementach demokracji obecnych w islamie³⁴ znajduje poparcie zarówno w treści źródeł islamu – co najważniejsze, w Koranie – jak i praktyce społecznej dawnych i dzisiejszych muzułmanów.

Najbardziej znanym i najchętniej analizowanym elementem demokracji w islamie jest tzw. instytucja *szury*, tj. konsultowania się w najważniejszych sprawach publicznych; wersety Koranu zalecają wiernym naradzanie się w ważnych kwestiach:

„I przez miłosierdzie od Boga ty stałeś się dla nich łagodny. Gdybyś był surowy i twardego serca, to oni odeszliby od ciebie. Więc przebacz im i proś Boga o przebaczenie dla nich; z a s i ę g a j ich rady w każdej sprawie! A kiedy poweźmiesz decyzję, to zaufaj Bogu!”³⁵

„ – Dla tych, którzy odpowiadają swemu Panu i odprawiają modlitwę; – dla tych, których sprawy są przedmiotem wzajemnej narady; – dla tych, którzy rozdają z tego, w co ich zaopatrzyliśmy”³⁶

Już na początku islamu obowiązek naradzania się w ważnych sprawach publicznych się, jak również instytucja *szury*, były traktowane niezmiernie poważnie, czego przykład dała postawa samego Muhammada, pierwszego przywódcy *Ummy*;³⁷ wiadomo, że prorok zasięgał opinii między innymi w sprawach militarnych, np. przed bitwą pod Badr, jak również podczas obrony Medyny przed Kurajszytami³⁸. Instytucja *szury* funkcjonuje także w dzisiejszych państwach muzułmańskich, w których często działają organy (zgromadzenia) o charakterze konsultatywnym, tzw. *madżlis asz-szura*. Współcześni myśliciele islamu nierzadko czynią pluralizm i demokrację przedmiotem własnych refleksji; również zmiany zachodzące współcześnie w krajach muzułmańskich mogą świadczyć o tym, iż teza o koniecznym

³⁴ Należy jeszcze raz wyraźnie podkreślić, że nie chodzi tu o demokrację liberalną w dzisiejszym rozumieniu zachodnim. Pojęcie dzisiejszej demokracji liberalnej nie wyczerpuje pojęcia demokracji w ogóle; np. warto zauważyć, iż wyraźne ślady demokracji dają się bez trudu odnaleźć zarówno w systemie politycznym starożytnych Aten (aprobuje niewolnictwo, wykluczającym z partycypacji politycznej kobiety etc.) czy też w tzw. demokracji szlacheckiej w Polsce XV-XVI w.

³⁵ Koran 3:159, tłumaczenie Bielawskiego, wyd. cyt. (fragm. zaznaczony rozstrzelonym drukiem przeze mnie – przyp. T.S.); adresatem powyższych słów jest prorok Muhammad, zasięgający rady muzułmanów w sprawie walk w politeistami z Mekki.

³⁶ Koran 42:38, wyd. cyt.; powyższe słowa opisują cechy i działania wiernych, których Bóg obdarzy wieczną nagrodą w życiu ostatecznym (patrz również: Koran 42:36-39; fragm. zaznaczony rozstrzelonym drukiem przeze mnie – przyp. T.S.).

³⁷ Tj. wspólnoty muzułmańskiej.

³⁸ Wynikiem narady i konsultacji było np. zastosowanie (podczas najazdów Mekkańczyków na muzułmańską już Medynę) techniki obronnej zaproponowanej przez Persa Salmana, polegającej na zbudowaniu fosy.

konflikcie między islamem a demokracją nie znajduje wystarczającego potwierdzenia.³⁹ Jak konstatuje J. Wronecka, „w opinii większości myślicieli arabskich demokracja jest współczesną formą *szury* (...). Aktualnie wśród autorytetów religijnych w krajach arabskich panuje zgodność co do konieczności zaakceptowania idei pluralizmu politycznego [stanowiącego jeden z najistotniejszych fundamentów demokracji – przyp. T.S.]”⁴⁰

Również i inne składniki islamu mogą być zasadnie traktowane jako elementy demokracji – funkcjonujące w obrębie tejże religii; są nimi *idżtihad* (niezależna opinia odnośnie interpretacji zasad *szariatu*, tj. muzułmańskiego prawa religijnego)⁴¹ oraz mediacja,⁴² stanowiąca o sposobie formowania sojuszy, a także rozwiązywania konfliktów na drodze pokojowej (jak wiadomo, zgodnie z tradycją muzułmańską wybitnym mediatorem był sam prorok Muhammad⁴³).

Kolejny element islamu, zgodny z zasadami demokracji, stanowią prawa człowieka – utożsamiane tutaj z nakazami Boskimi zawartymi w Koranie, fundującymi owe prawa. Treść Islamskiej Uniwersalnej Deklaracji Praw Człowieka, uchwalonej w 1981 roku,⁴⁴ głosi równość wszystkich ludzi, jednocześnie potępiając dyskryminację w oparciu o płeć, narodowość, rasę, język etc. Jak konstatuje Mrozek-Dumanowska, „mimo iż Islamska Deklaracja Praw człowieka nie pokrywa się z ONZ-owską Deklaracją Praw człowieka, to jednak obejmuje ważne założenia tej ostatniej”⁴⁵ Należy zauważyć, iż o prawach człowieka – prawie do życia, prawie do wolności, własności, godności etc. – informują, oprócz Koranu, liczne hadisy,⁴⁶ między innymi następujące:

„Do największych grzechów należy dodawanie Bogu współtowarzyszy i zabijanie istot ludzkich.”

„Wasze życie i własność są wam nawzajem zakazane, aż zobaczycie Waszego Pana w Dniu Sądu.”

³⁹ Zob. Iwasiów-Pardus B., *Swobody demokratyczne w konstytucjach wybranych państw arabskich* [w:] Mrozek-Dumanowska A., (red.), *Islam a demokracja*, dz. cyt., s. 103-124; Lewicka P., *Demokratyzacja w świecie islamu na przykładzie wyborów parlamentarnych* [w:] *Islam a demokracja*, dz. cyt., s. 125-159.

⁴⁰ Wronecka J., *Rodzime elementy demokracji w świetle źródeł arabskich. Kryzys czy odnowa współczesnej myśli arabsko-muzułmańskiej?* [w:] Mrozek-Dumanowska (red.), *Islam a demokracja*, dz. cyt., s. 69.

⁴¹ Zob. Danecki J., *Podstawowe wiadomości o islamie*, dz. cyt., t. 1, s. 220-228.

⁴² Zob. Mrozek-Dumanowska A., *Islam a demokracja* [w:] *Islam a demokracja*, dz. cyt., s. 21-22.

⁴³ Patrz np.: traktat muzułmanów z Kurajszytami podpisany pod Al-Hudaybiyyą (628 r.).

⁴⁴ Zob. Mrozek-Dumanowska A., *Islam a demokracja* [w:] *Islam a demokracja*, dz. cyt., s. 29.

⁴⁵ Zob. tamże, s. 29-30.

⁴⁶ Tj. relacje dotyczące słów i czynów proroka Muhammada.

„Są trzy kategorie ludzi, przeciwko którym będę oskarżycielem w Dniu Sądu. Spośród tych trzech do jednej należą ci, którzy zniewalają wolnego człowieka, następnie sprzedają go i konsumują z tego pieniądze.”

„Ani Arab nie ma żadnej wyższości nad nie-Arabem, nie-Arab nie ma żadnej wyższości nad czarnym, ani też czarny nie ma wyższości nad białym człowiekiem. Wszyscy jesteście dziećmi Adama, a Adam został stworzony z gliny.”⁴⁷

O braku zasadniczego konfliktu między islamem a demokracją świadczyć mogą również działalność oraz postawa większości muzułmańskich organizacji i związków religijnych w Europie i na Zachodzie – nie tylko wyraźnie, nierzadko w mocnych słowach, potępiających zamachy wymierzone przeciwko ludzkiemu życiu, godności oraz porządkowi prawnemu, lecz także uznających i stosujących w praktyce zasady demokracji (np. demokratyczny sposób wyboru odpowiednich władz, organów etc.).

Na gruncie polskim poszanowanie panującego w Europie porządku demokratycznego, a także postulat działania ludzi różnych religii i światopoglądów na rzecz dobra wspólnego, zawiera m.in. *Deklaracja muzułmańska*⁴⁸ – dokument przygotowany przez Ligę Muzułmańską w RP, we współpracy ze Stowarzyszeniem Studentów Muzułmańskich oraz Muzułmańskim Stowarzyszeniem Kształcenia i Kultury. Dokument ten podkreśla poszanowanie dla różnorodności światopoglądowej, panującej w Europie, jak również dla metod demokratycznych, uznawanych za właściwy środek wiodący do ochrony własnych praw. Ponadto *Deklaracja* wyraża szacunek wobec demokracji jako takiej:

„Islam, w oparciu o koncepcję konsultacji oraz mając na uwadze doświadczenie ludzkości w zakresie aktywności politycznej, uznaje główne podstawy systemu demokratycznego: wolność wyboru władz politycznych, poszanowanie dla zasady wielopartyjności i pokojowe przechodzenie władzy z rąk do rąk.”⁴⁹

Rozważając relację między islamem a porządkiem demokratycznym należy ponadto zauważyć, iż aktywność obywatelska muzułmanów wzbogaca społeczeństwa europejskie; wymienić można chociażby takie jej formy jak działalność wydawnicza, edukacyjna (m.in. informowanie nie-muzułmańskiego społeczeństwa o islamie i jego konotacjach), charytatywna etc.

⁴⁷ Powyższe hadisy pochodzą ze zbiorów Muslima i Buchariego; cyt. za: „Świat islamu”, nr 32 (2004), s. 4.

⁴⁸ Dokument ten został ogłoszony 15.09.2005 w Warszawie.

⁴⁹ Treść *Deklaracji muzułmańskiej* cyt. za: www.Arabia.pl.

Powyższe rozważania obrazują, iż trudność całkowitego pogodzenia islamu z pewną laicką platformą ideologiczną, stanowiącą fundament współczesnej demokracji zachodniej, nie powinna być utożsamiana z brakiem możliwości funkcjonowania wspólnoty muzułmańskiej w warunkach zachodniej demokracji; nie powinna być też, tym bardziej, utożsamiana z brakiem działania wyznawców islamu – działania nakierowanego na dobro i pomyślność jak najszerzej pojmowanego społeczeństwa (w tym społeczeństwa demokratycznego).

V. Islam jako czynnik kulturotwórczy (zamiast zakończenia).

Podsumowując powyższy fragment wywodu, poświęcony relacji między islamem a demokracją, należy podkreślić, iż ustrój demokratyczny wymaga od obywateli poszanowania prawa i zasad porządku społecznego, a także demokratycznych zasad wyłaniania władzy; tym niemniej – w przeciwieństwie do systemów totalitarnych – nie narzuca wszystkim określonej ideologii czy też rozwiązań dotyczących postrzegania moralności etc. W związku z tym obywatele nie są między innymi zobowiązani do wyznawania ideologii laickiej, z jej wyraźny nastawieniem anty-religijnym; ponadto wszyscy dysponują równym prawem do udziału w dyskursie publicznym, jak również prawem do budowania dobra wspólnego. Refleksja dotycząca treści powyższych elementów demokracji skłania do sformułowania poglądu, iż potwierdzenie prawa wspólnoty muzułmańskiej do własnego religijnego światopoglądu – przy jednoczesnym uznawaniu przez tę wspólnotę obowiązku poszanowania zasad prawa i współżycia społecznego – zaowocuje efektem pozytywnym. Nie chodzi przy tym jedynie o proste wzbogacenie społecznego dyskursu o nowych uczestników, lecz o kwestie konkretne: pozytywne rezultaty oddziaływania wspólnoty muzułmańskiej na nie-muzułmańskie środowisko. W związku z powyższym wydaje się, że być może czymś właściwszym byłoby nie tyle spojrzenie na islam jako na czynnik zgodny (bądź niezgodny) z etosem obywatelskim i współczesną demokracją – co ujęcie islamu jako czynnika swoistego, który może przyczynić się do budowania cywilizacji ogólnoludzkiej, pokoju, dobrobytu etc.

Rozważając kulturotwórczy wymiar islamu należy po pierwsze podkreślić olbrzymi nacisk, jaki religia ta kładzie na życie moralne. Jak przypomina Muhammad Al-Gazali w *Zarysie etyki muzułmańskiej*, program misji proroka islamu jest programem odnowy moralnej; islam w pewnym sensie zachęca wiernego do powtarzających się ćwiczeń, „które mają przyzwyczaić muzułmanina do życia według dobrych zasad i obyczajów, z przestrzeganiem etyki i wartości moralnych, bez względu na zmieniające się warunki i

okoliczności.”⁵⁰ W stwierdzeniu tym nie ma bynajmniej przesady; rzeczywiście, doskonale znany jest hadis, w którym prorok Muhammad ogłosił, iż został wysłany, aby dopełnić i udoskonalic zasady moralności. Z wielokrotnie podkreślanego przez islam nakazu moralnego życia wynika między innymi to, że żaden ustrój czy porządek społeczny nie może być oceniany przez muzułmanów bez uwzględnienia jego moralnego wymiaru, jak również bez uwzględnienia moralnego wymiaru ludzkiej egzystencji.⁵¹ Uwidacznia się tu zresztą pewna analogia z postawą chrześcijaństwa, którego wyznawcy obecnie również nie wyobrażają sobie funkcjonowania „demokracji bez wartości”⁵² – a więc bez udziału wyższych idei i ideałów (nierzadko religijnej proweniencji).

Podkreślając moralny wymiar ludzkiej egzystencji, islam zwraca uwagę na szeroki wachlarz wartości, które zasadnie mogą być uznane za wartości uniwersalne, ogólnoludzkie. Są to między innymi dobroczynność, tolerancja i wybaczenie, a także realizująca się poprzez dotrzymanie zobowiązań lojalność.⁵³ Jak zauważa Al-Gazali:

„Muzułmanin zobowiązany jest do obdarowywania dobrem i szlachetnymi uczynkami wszystkich ludzi spotkanych na ziemi. Prawdopodobność jest obowiązkiem zarówno w stosunku do muzułmanina, jak i wobec wyznawcy innej wiary. To samo dotyczy tolerancji, wielkoduszności, pomocy innym, współpracy, hojności itd.”⁵⁴

Nie należy zapominać, iż moralność nigdy nie stanowiła na gruncie islamu pustego hasła; muzułmański krąg cywilizacji osiągnął wielki sukces w dziedzinach, w których Zachód poniósł sromotną klęskę – m.in. w walce z takimi plagami cywilizacyjnymi jak rasizm, alkoholizm czy narkomania. Zwalczenie rasizmu bądź też zgubnych nałogów stanowi *sensu stricte* treść religijną islamu, tj. wynika z wersetów Koranu bądź też hadisów. Sukcesy islamu, dającego odpór wymienionym powyżej negatywnym zjawiskom – plagom, przynoszącym Zachodowi niezliczone straty, zarówno w sensie moralnym, jak i materialnym⁵⁵ – zostały

⁵⁰ Zob. Muhammad Al-Gazali, *Zarys etyki muzułmańskiej*, Białystok 2004, s. 7.

⁵¹ Nie jest zakładane traktowania państwa i prawa jako dziedzin związanych wyłącznie ze sprawowaniem władzy – wg. islamu powinny być one traktowane również jako środki umożliwiające szerzenie moralności.

⁵² Zob. m.in. Nagórny J. (red.), *Wartości u podstaw demokracji*, Lublin 2002.

⁵³ W tym również zobowiązań nałożonych na obywatela przez państwo i jego instytucje. Zob. Al-Gazali, dz. cyt., s. 29-44, 67-73, 75-78.

⁵⁴ Al-Gazali, tamże, s. 16.

⁵⁵ Np. koszty związane z leczeniem schorzeń powodowanych przez nadużywanie alkoholu czy też przez zażywanie narkotyków; nie wspominając o kosztach – zdrowotnych, moralnych, materialnych i innych – wypadków komunikacyjnych, powodowanych przez osoby nietrzeźwe. Istotny problem stanowi również rozpad bądź degeneracja więzi rodzinnych, powodowane przez alkoholizm.

odnotowane przez wielu badaczy nie-muzułmańskich; między innymi przez Toynbee'go, piszącego pół wieku temu:

„W obecnym stanie rzeczy, eksponenci nietolerancji rasowej przeważają [na Zachodzie bądź też na obszarach będących pod przemożnym wpływem Zachodu – przyp. T.S.]. Niemniej siły tolerancji rasowej (...) mogą wciąż jeszcze odzyskać przewagę, jeśli na szalę rzucony zostanie jakikolwiek, pozostający dotąd w rezerwie, silny wpływ walczący przeciwko dyskryminacji rasowej. Jest do pomyślenia, że duch islamu mógłby być stosownym w danej chwili wzmocnieniem.”⁵⁶

Nie można również zapominać o jednej z kwestii najistotniejszych – zwłaszcza z perspektywy obecnego momentu dziejowego, w którym znalazła się Europa – jaką stanowi akcentowanie przez islam roli rodziny, pojmowanej jako podstawowa komórka społeczeństwa. Ogromne znaczenie przypisywane przez islam rodzinie może stanowić impuls do powrotu do wartości tradycyjnych; nie wydaje się to być kwestią poślednią w obszarze działania obecnej kultury zachodniej – wyraźnie deprecjonującej rolę tradycyjnie pojmowanej rodziny.

Rozpatrując kulturotwórcze funkcje islamu należy również wspomnieć o licznych dowodach muzułmańskiej otwartości, tolerancji i lojalności, dostarczanych przez historię. Wymienić można chociażby wspaniałe owoce współpracy wyznawców różnych religii, zebranych pod panowaniem muzułmańskim w Hiszpanii (emirat, a następnie kalifat kordobański), jak również olbrzymi wkład w naukę uczonych chrześcijańskich i muzułmańskich, przyswajających i opracowujących wspólnie – w państwie Abbasydów – spuściznę grecką, po to, by następnie przekazać ją Europie.⁵⁷

Podsumowując niniejsze rozważania warto podkreślić, iż bycie *obywatelem Europy* nie jest dzisiaj związane z wyznawaną religią, lecz z przywiązaniem do poszanowania prawa oraz zasad demokratycznych panujących na Zachodzie; nie bez znaczenia są również chęć budowania wspólnego dobra oraz poczucie odpowiedzialności za otaczające środowisko społeczne. Jest w związku z tym dopuszczalne i możliwe, aby „europejskim obywatelstwem”

⁵⁶ Toynbee A.J., *Islam, Zachód i przyszłość* [w:] tenże, *Cywilizacja w czasie próby*, Warszawa 1988, s. 92; zob. również: Stefaniuk T., *Zeloci i herodianie cywilizacji* [w:] „As-Salam. Muzułmański Magazyn Społeczno-Kulturalny”, nr 1 (2004), s. 8-11.

⁵⁷ Patrz m.in.: kalif Al-Mamun i założony przezeń w Bagdadzie w 832 r. *Bejt al-Hikma*, z arab. Dom Mądrości: instytucja naukowa, dzięki której zachowane zostały liczne dzieła uczonych greckich – przełożone na arabski, a następnie przekazane Europie; zob. Hauziński J., *Burzliwe dzieje kalifatu bagdadzkiego*, Warszawa – Kraków 1993, s. 309-359.

cieszyli się również wyznawcy islamu; tym bardziej, że demokracja bez udziału osób wyznających światopogląd religijny (chrześcijan, muzułmanów i innych) nie byłaby demokracją pełną. Społeczeństwa demokratyczne potrzebują – obecnie być może nawet bardziej niż kiedykolwiek – głosu osób i grup uważających, iż nie liczy się wyłącznie materialny dobrobyt, lecz również moralność i pewne wyższe wartości.

Poważną dyskusję o islamie – w tym również dialog państwa i jego instytucji ze wspólnotą muzułmańską – powinna poprzedzać niedwuznacznie wyrażona świadomość, iż islam jako taki nie może być utożsamiany ze zbrodniczymi, zasługującymi na jednoznaczne potępienie czynami pewnych poszczególnych jednostek, nierzadko w sposób niedopuszczalny odwołujących się do nomenklatury muzułmańskiej. Nie można także zakładać, iż człowiek religijny (chrześcijanin, Żyd czy muzułmanin), żyjący w warunkach zachodniej demokracji, miałby być „gorszy” czy też „bardziej niebezpieczny” – jedynie ze względu na swą religijną perspektywę. Przeciwnie, zarówno perspektywa religijna, jak również owoce wartościowych działań, które perspektywa ta implikuje, mogą przyczynić się zarówno do wzbogacenia samej demokracji, jak i do bardziej skutecznego wypracowywania wspólnego dobra przez ludzi wszystkich wyznań i światopoglądów, żyjących w Europie.

Bibliografia:

- Al-Gazali M., *Zarys etyki muzułmańskiej*, Białystok 2004;
- Al-Sayed M.F. (ed.), *Sahih Qudsi Hadiths*, Kair (brw.);
- Bentham, *Wprowadzenie do zasad moralności i prawodawstwa*, Warszawa 1958;
- Bielawski J., *Islam, religia państwa i prawa*, Warszawa 1973;
- Bieniek A., *Starożytność w myśli arabskiej*, Kraków 2003;
- Crombie A., *Nauka średniowieczna i początki nauki nowożytnej*, Warszawa 1960;
- Danecki J. (red.), *Mahomet – mądrości Proroka (Hadisy)*, Warszawa 1993;
- Danecki J., *Podstawowe wiadomości o islamie*, Warszawa 2002;
- Hauziński J., *Burzliwe dzieje kalifatu bagdadzkiego*, Warszawa – Kraków 1993;
- Huntington S.P., *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*, Londyn 1998;
- Koneczny F., *Wielość cywilizacji*, Kraków 1996;
- Koran*, przekład Bielawskiego, Warszawa 1986;
- Kozłowska J. (red.), *Mahomet – o małżeństwie, kupcach i dobrym wychowaniu. Wybór hadisów*, Warszawa 1999;
- Kuderowicz Z., *Filozofia nowożytnej Europy*, Warszawa 1989;
- Kuksiewicz Z., *Zarys filozofii średniowiecznej*, Warszawa 1986;
- Legowicz J., *Historia filozofii średniowiecznej Europy Zachodniej*, Warszawa 1986;
- Mrozek A., *Średniowieczna filozofia arabska*, Warszawa 1967;
- Mrozek-Dumanowska A. (red.), *Islam a demokracja*, Warszawa 1999;
- Nagórny J. (red.), *Wartości u podstaw demokracji*, Lublin 2002;
- Przeclawski K., *Etyka i religie na przełomie tysiącleci – ciągłość i zmiana*, Warszawa 2001;
- Shariff M., *A History of Muslim Philosophy – with Short Accounts of Other Disciplines and the Modern Renaissance in Muslim Lands*, Wiesbaden 1963;
- Sorokin P.A., *Modern Social and Historical Philosophies*, Nowy Jork 1963;
- Sourdel J. I D., *Cywilizacja islamu (VII-XII w.)*, Warszawa 1990;
- Toynbee A.J., *Cywilizacja w czasie próby*, Warszawa 1988;
- Zain-ud-Din A. (ed.), *Summarized Sahih al-Bukhari*, Rijad 1994.