# Bernard Lewis și revirimentul Islamului

**Dragoș DRAGOMAN**

**Universitatea „Lucian Blaga" din Sibiu, Facultatea de Științe Socio-Umane**
**"Lucian Blaga" University of Sibiu, Faculty of Social and Human Sciences**
Personal e-mail: dragos.dragoman@ulbsibiu.ro

*Bernard Lewis and the Return of Islam*

The current tensions brought in Europe by massive Muslim immigration, combined with terror bombing campaign by radical Islamic organizations, raise the question of the peaceful cohabitation and successful integration. Looking for suitable models, the article explores the relationship between Muslims and Christians from the Middle Ages. Despite some serious problems related to reciprocal understanding and self-sufficiency, the most important obstacle is the failure of modernization in most of the Muslim countries. As imported ideas, nation, state and secularism have never been fully understood and accepted by Muslim people, who still conceive community and solidarity through a religious lens. The current internal uprising against forced modernization (as a consequence of both savage colonialism and pervasive capitalism) and the external war against the West test the limits of the cohabitation of Muslims and Christians in a secular Europe.

Keywords: Islam, contemporary Europe, religious tolerance, Christians, Muslims

Revenirea islamului ca forță politică[1] și mirajul fuziunii dintre legile religioase și cele laice ridică o lungă serie de probleme de teorie și practică politică.[2] În contextul imigrației masive a musulmanilor în Europa occidentală, accentuată de criza războiului civil din Siria început în 2011, dar și a atentatelor sinucigașe comise de musulmani fanatici în Paris și Bruxelles în 2015, problemele conviețuirii pașnice în Europa sunt mai complicate ca oricând. Din seria lungă a acestora, nu vom discuta aici decât una singură, dar foarte importantă. Ce modele de conviețuire anterioare putem folosi? Există astfel de modele? Este ceva ce nu a funcționat bine în relația dintre musulmani și europeni în Europa occidentală, ceva ce poate fi rezolvat prin întoarcerea la o situație anterioară, plauzibil mai favorabilă? Dar dacă nu există un model anterior de succes, putem construi acum unul, în parametrii actualei crize europene? Și dacă putem, cum ar trebui să arate acest model?

Problema modelelor de urmat în căutarea celor mai favorabile raporturi de coabitare, dacă nu de colaborare, i-a pasionat pe mulți cercetători. Din dorința de a înlocui un prezent nesatisfăcător, unii au exagerat, cu bună credință sau fără, relațiile existente anterior, mai cu seamă în Evul Mediu, când Europa se afla într-un raport diferit cu o mare civilizație islamică.[3] Punctul de contact și aria de referință spre care se îndreaptă aceștia este Mediterana, concepută ca un spațiu deschis, de convergență și sinteză a numeroase tradiții, demn de urmat ca model pentru o viitoare construcție politică capabilă să ofere pace și prosperitate oamenilor de pe malurile acestei mări. În ciuda a numeroase elemente care susțin acest model, există nuanțe ce nu trebuie eliminate din acest tablou, ce altfel riscă să devină idilic, deci nepractic.

Felul în care se raportează unii față de ceilalți în Evul Mediu ține, consideră Brague, de modul cum asimilează și valorifică influențele reciproce.[4] În timp ce europenii au adoptat un stil de asimilare culturală prin includere, musulmanii arabi au adoptat un stil diferit, bazat pe „digestie", pe dizolvare și încorporare. Altfel spus, europenii au preluat toate tradițiile anterioare, iudaică, greacă și romană, și le-au asimilat păstrându-le totuși

distincte, garantându-le un loc bine definit în spațiul lor cultural. De altfel, acest lucru se vede bine în felul în care muzeele europene sunt organizate, dar este și mai vizibil în alăturarea Vechiului și Noului Testament, în efortul plin de un anumit respect pentru a păstra alături de sine și vestigiile celor dinainte. Din contră, islamul a utilizat modelul „digestiv" în asimilarea culturală, anume o tehnică de încorporare a elementelor culturale alogene prin dizolvarea lor completă. În domeniul traducerilor și interpretărilor la Aristotel, întreprinderi comune celor două culturi în Evul Mediu, intelectualii musulmani au încorporat textele clasice prin parafrazare extinsă, până la dispariția distincției dintre originalul aristotelician și interpretările realizate, în special de către Avicenna.[5] Spre deosebire, cu mici excepții, intelectualii europeni au folosit comentariul, ceea ce presupunea păstrarea traducerii textului original, urmată apoi de comentarea întregii opere sau a pasajelor cele mai importante. Mai mult, originalele manuscriselor folosite de arabi, scrise în aramaică sau greacă, n-au fost niciodată păstrate. Ele nu mai erau de interes, din moment ce conținutul lor a fost tradus în arabă. Ele au fost abandonate ca un loc de popas, la plecarea unei caravane, după expresia marelui istoric arab Ibn Khaldûn.[6]

Acest stil de asimilare a influențelor culturale se răsfrânge și asupra relațiilor curente în Evul Mediu. Asimilând prin „digestie" moștenirea iudee și creștină, musulmanii trăiesc cu impresia suficienței cunoașterii celorlalte religii, din moment ce Coranul conține destule referiri la „oamenii Cărții" (*ahl al-dhimma*), anume la evrei și la creștini.[7] Disprețul cunoașterii directe conduce la o lipsă surprinzătoare de curiozitate, dar și o condescendență față de cei care au refuzat revelația pe care Dumnezeu le-a trimis-o prin profeți, în concepție musulmană. Dialogul între religii este astfel problematic, în ciuda modelelor idealizante. Pentru creștini, musulmanii sunt cu siguranță păgâni, dar există o curiozitate care-i împinge pe europeni spre lumea musulmană. Nu există musulmani în Europa creștină, dar în imaginarul european ei sunt ținta unei curiozități. Pentru musulmani, europenii sunt demni de dispreț, neinteresanți și, pentru o bună perioadă de timp, necunoscuți.[8] Creștinii care trăiau în interiorul islamului, în Andaluzia medievală, de exemplu, nu erau un subiect de interes. Erau tolerați, dar cu siguranță nu egali. Erau *ahl al-dhimma*, desigur, supuși de rangul doi. Erau supuși legii islamice (*sharia*) și tuturor restricțiilor, menite să-i facă să reflecteze mai apăsat asupra avantajelor convertirii la islam.

Ceea ce afectează relațiile dintre musulmani și europeni este ignoranța, lipsa de cunoaștere. Aceasta este însoțită, adesea, de influența factorilor emoționali, dar și de prejudecăți solid ancorate.[9] Un exemplu este incapacitatea istorică a europenilor de a înțelege importanța religiei islamice în geneza și persistența comunităților lor politice, dovedită și de denumirile atribuite acestora. În loc să-i identifice cu religia lor, imaginarul european i-a numit, în funcție de etapa istorică și de localizarea geografică în cadrul Europei, fie sarazini, fie mauri, tătari sau turci, otomani. Acestea sunt denumiri etnice sau geografice, nicidecum religioase. Chiar și mai târziu, când religia islamică a apărut mai importantă în ochii europenilor, aceasta a fost înțeleasă prin filtrul creștinismului, dând naștere unor paralelisme nefericite și deformatoare, precum asimilarea Coranului ca Biblie musulmană, comparația dintre moschee și biserică, ulema și preot, vineri și duminică (ca zile specifice de rugăciune).[10] Mai mult, religia islamică a primit și numele de mahomedanism, presupunând un rol echivalent jucat de Mahomed și de Iisus în revelație și în fondarea unei noi religii, ceea ce nu este nici pe departe cazul. Ignoranța actuală poate fi identificată atât la nivelul specialiștilor, cât și la nivel comun, al oamenilor simpli. În ciuda eforturilor realizate de guvernele europene occidentale după 1945 pentru îmbunătățirea cercetării și programelor de studii universitare dedicate diferitelor zone geografice, nivelul de cunoaștere a fenomenelor (ce ar trebui) studiate rămâne mult sub cel al investițiilor în resursele umane și infrastructura de cercetare.[11]

Lipsa de cunoaștere reciprocă la nivel comun este exemplificată de Lewis prin dificultățile europenilor de a înțelege conflictele religioase din islam. Aflați în societăți laice de o perioadă mai scurtă sau mai lungă, europenii continuă să caute explicații „reale" în spatele conflictelor religioase, neîncrezători că o întreagă societate, chiar o civilizație, își pot baza opozițiile și afinitățile inter-comunitare pe motive religioase. Cum remarca ușor ironic Lewis, europenii acceptă excentricitatea conflictului religios din Irlanda de Nord lipind o etichetă de „ciudat" oricărui irlandez fanatic religios, dar nu pot concepe o explicație religioasă cuprinzătoare pentru întreaga societate musulmană. Până la revoluția islamică iraniană din 1979, mass-media occidentală a refuzat să accepte religia drept factor determinant al transformărilor sociale și politice, favorizând explicațiile naționale, ideologice sau etnice, așa cum pot fi înțelese istoric societățile europene.[12] După 1979 s-a produs însă o exagerare în sens opus. Acum totul este interpretat în cheie religioasă. Desigur, importanța islamului ca factor politic este imensă, dar trebuie acceptat că pentru musulmani există și alte realități, politice, sociale, economice, culturale. Trebuie ținut cont de universalitatea factorului religios în viața musulmanilor, precum și de caracterul său central, spre care focalizează toate energiile puse în gândire și acțiune.

Această diferență de perspectivă între Europa și lumea musulmană este sursa unei mari neînțelegeri. Cum islamul este determinat de supunerea față de adevărul revelat, care se exprimă în societate prin legi, erezia ca ruptură față de lege și credință, spre exemplu, produce o mare confuzie în ochii europenilor. Această

confuzie este cu atât mai persistentă cu cât ea nu poate fi risipită de experiența religioasă a Europei creștine, care a tranșat disputele religioase pe baza unei autorități și acte legitime (concilii, sinoade, edicte etc.). Cum islamul medieval nu dispune de autorități, ierarhii și instrumente asemănătoare patriarhilor, papilor, episcopilor, conclavurilor, tribunalelor ecleziastice etc., conflictele religioase au în ochii europenilor un caracter cultural, social și politic ce le împiedică înțelegerea deplină. Ar fi suficient să reluăm, alături de Lewis, dificultățile de înțelegere a conflictului ce persistă și azi între islamul sunnit și cel șiit.[13]

Din punct de vedere interior islamului medieval, orice conflict social-politic are o cheie religioasă, adică este o încercare a ereticilor, a dușmanilor teologici, de a submina islamul din interior. Pentru europenii care au încetat, după Revoluția Franceză, să mai interpreteze conflictele din perspectivă religioasă, este greu de înțeles cum conflicte atât de grave pot pleca de la dispute teologice, deci minore pentru sistemul de valori european actual.[14] Retrospectiv, este la fel de adevărat că și istoricii europeni au încercat să explice conflictele trecute ale Europei (Reforma, Contrareforma, Marea Schismă etc.) prin prisma ideilor dominante la momentul respectiv. Explicațiile raționale au fost întâi motivații legate de dorința de eliberare națională, în epoca naționalismului și a liberalismului secolului al XIX-lea, sub influența scriitorilor francezi obsedați de libertate și de ideea formării națiunilor moderne ca fenomen universal, Renan și Gobineau. De aici pleacă interpretarea conflictului din islam și concepția europeană a șiismului drept o renaștere națională a spiritului persan, drept un conflict național între fondul arian iranian și semitismul cuceritorilor arabi din secolul al VIII-lea.[15] Perspectiva această nu a fost abandonată decât mai târziu, când s-a dovedit că acuzațiile polemiștilor musulmani sunniți din Evul Mediu nu erau îndreptate împotriva elitelor persane, ci a vechii religii persane anterioare islamului, precum și a dualismului iranian. La fel erau tratați în epocă și creștinii și evreii, suspectați de subversiune, anume de încercare de a introduce în corpul teologic și în practica musulmană elemente specifice celor două religii.[16] Mai mult, nici una dintre dinastiile care au îmbrățișat oficial șiismul nu erau tipic persane. Buizii din secolul al X-lea proveneau din Dailam, din regiunea Mării Caspice, o regiune periferică Iranului, și au încercat inițial menținerea califatului sunnit. Mai târziu, Sefevizii din secolul al XVI-lea, erau o familie de limbă turcă, au fost sprijiniți politic de elemente turce și s-au bazat pe ideile religioase specifice Anatoliei și Azerbaidjanului.[17]

Mai târziu, în secolul XX, interpretarea a favorizat conflictul dintre clase, iar șiismul și hariğismul[18] au devenit conflicte de origine socială.[19] Astfel, șiiți și hariğiții exprimau opoziția de clasă a acelor *mawālī*, „clienți" ai cuceritorilor arabi în Siria după fondarea Califatului de Damasc, sirieni convertiți la islam, ce nu erau prin naștere membri ai unui trib arab, ce aveau un statut asemănător plebeilor fără drepturi depline, dependenți de patricienii Romei antice.[20] Acești *mawālī* locuiau în periferia orașelor fondate de arabii musulmani,[21] dar au fost foarte repede apreciați pentru calitățile lor militare și administrative și au devenit soldați în armata islamică și funcționari ai imperiului. Nemulțumiți de funcționarea statului islamic, ei au devenit reformatori și s-au aliat unui curent religios ce contesta legitimitatea cuceritorilor arabi și care propovăduia egalitatea perfectă între musulmani, indiferent de originile lor etnice. Această așteptare pentru restaurarea unei epoci de dreptate și egalitate era în acord cu fondul pre-islamic, cu mesianismul iudeo-creștin și cu legitimismul persan,[22] deci în acord cu voința altor descendenți ai Profetului de a instaura un imperiu al dreptății și echității.[23]

Cercetând mai atent, s-a descoperit că existau și numeroși arabi în rândul acestor *mawālī*, ceea ce slăbește puterea de explicație a teoriei conflictului național sau de clasă. Mai mult, victoria Abbasizilor în anul 750 a pus capăt dominației exclusive a elitelor arabe, deschizând accesul către funcțiile publice tuturor celor de origine ne-arabă. Deși această victorie a fost o adevărată revoluție socială și politică, consolidarea puterii abbaside nu s-a putut realiza decât prin adoptarea consensului teologilor, a islamului sunnit, prin fuziunea puterii spirituale și a celei seculare.[24]

Ortodoxia islamică dă naștere unor noi curente de opoziție, ce răspund de fapt nemulțumirilor și așteptărilor neîmplinite. O parte dintre *mawālī*, cei mai puțin mulțumiți, neîmpăcați cu consolidarea statului abbasid, au fondat califatul fatimid în Egipt.[25] La rândul lor, chiar și fatimizii au fost contestați de către Secta Asasinilor, radicali ismaeliți ce propuneau în secolul al XI-lea o nouă revoluție politică și morală. De aici derivă și necesitatea de a consolida unitatea credinței islamice printr-un sistem de învățământ religios oficial. Așa apare *madrasa*, seminar teologic cu funcție de propagandă a doctrinei ortodoxe, aflat în luptă doctrinară cu teoriile ismaelite ale fatimizilor și Sectei Asasinilor.[26] Aceste școli teologice au răspândit în tot islamul sinteza doctrinară realizată de geniul marelui înțelept Al-Ghazālī, o sinteză între dogmele reci ale teologilor și fervoarea misticii populare, apropierea intuitivă de misterul credinței realizată de sufiști. Invaziile mongole din secolul al XIII-lea[27] și ascensiunea puterii selgiucide și apoi otomane au consolidat doctrina oficială predată în *madrasa*, răspândite în tot teritoriul islamic, ce au păstrat unitatea islamului sunnit, în ciuda persistenței paralele a școlilor și confreriilor sufite, cu dervișii și sfinții lor populari, ce exprimă mistica populară.[28]

Acest mecanism descris de Lewis este esențial în înțelegerea opoziției la puterea consolidată și a susținerii opozanților. Dacă acest lucru este valabil în privința

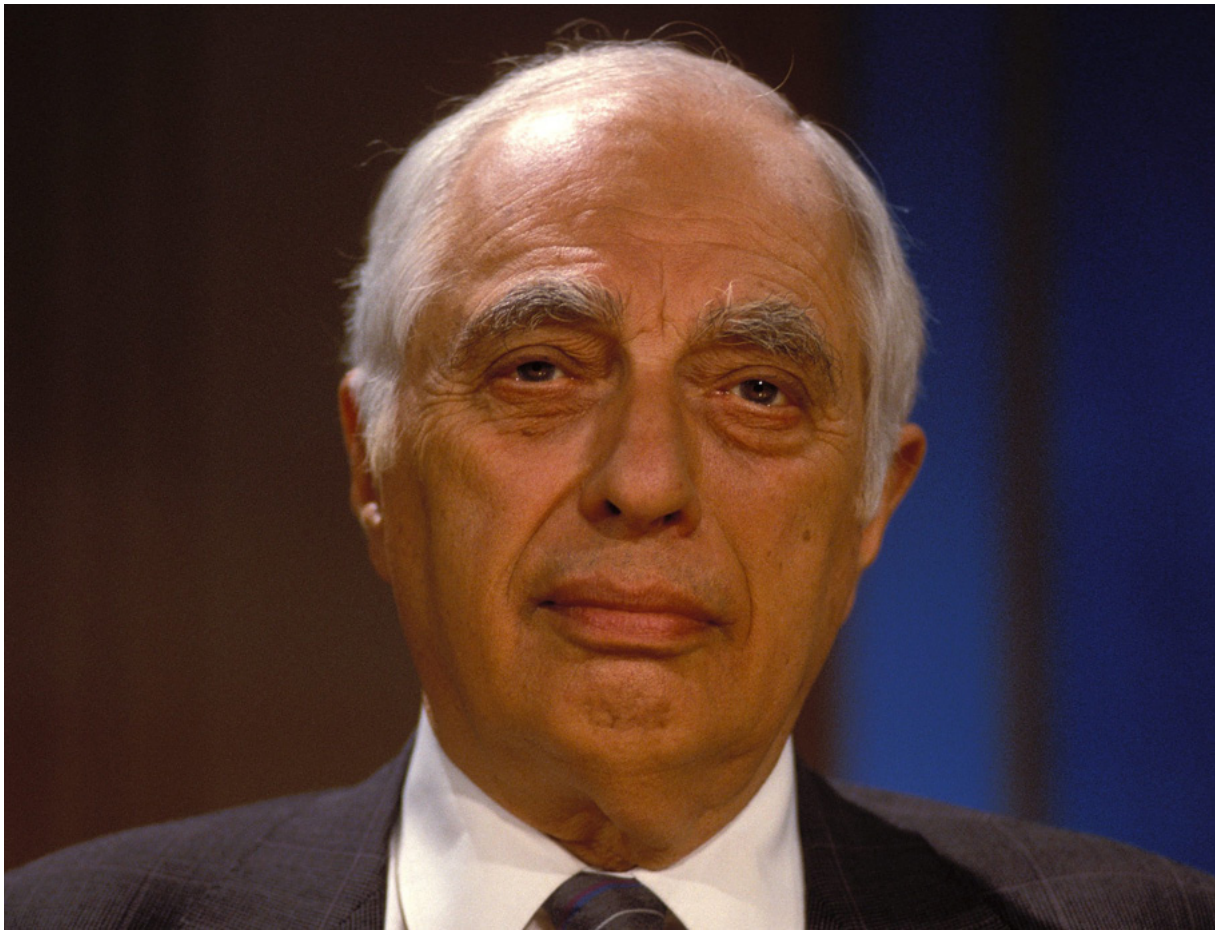
„ereziilor" și conflictelor doctrinare, el este valabil și în privința acceptării conducerii politice legitime. Perspectiva asupra conflictelor dintre doctrina oficială islamică și diversele forme religioase contestatare, fie că sunt interpretate în termenii lui Karl Marx sau ai lui Max Weber,[29] nu are doar o importanță istorică. Desigur, de-a lungul dezvoltării istorice a islamului, mesianismul a fost un factor agitator și contestatar, plin de speranțe și promisiuni. Așa cum remarcă Lewis, așteptările foarte mari puse în transformarea radicală a lumii pot fi deduse din seria schimbărilor pe care un viitor *mahdi*, un profet așteptat, le va face atunci când se va revela.[30] Dincolo de lucrurile anecdotice, pitorești, topografice, militare, tradițiile mesianice vorbesc despre nevoile la care acest *mahdi* trebuie să răspundă. Pe de-o parte, să întărească islamul prin aducerea credincioșilor din nou pe calea credinței drepte și adevărate, să răspândească islamul în răsăritul și apusul lumii și să cucerească orașul creștin Constantinopol. Pe plan social, *mahdi*-ul trebuia să restabilească dreptatea și echitatea (așa cum lumea nu este azi, cufundată fiind în tiranie și opresiune). Mai mult, acesta trebuia să stabilească egalitatea între cei slabi și cei puternici, să aducă bunăstarea și siguranța, o bunăstare atât de mare încât banii să nu mai aibă sens. Când cineva i-ar fi cerut: „Mahdi, dă-ne", *mahdi*-ul i-ar fi răspuns: „Poftim, ia" și i-ar fi umplut desaga atât cât putea el duce.

Sublinierea lui Lewis este importantă pentru evaluarea așteptărilor, în deplin contrast cu starea veșnic prezentă a lucrurilor. Mesianismul islamic este din nou prezent, ca alternativă oricând disponibilă la nemulțumirile și neputințele prezentului. În Iran, în Egipt și în alte state musulmane, în Siria, Liban și chiar în Turcia, diverse mișcări religioase se (re)activează dincolo de fațada laică a statelor, ca răspuns la eșecul programelor și politicilor publice promovate de partidele politice, care nu au oferit nicicând un răspuns adecvat așteptărilor oamenilor de rând. Debarcarea recentă a unor Ben-Ali, Mubarak și Gaddafi de la conducerea Tunisiei, Egiptului și Libiei a deschis calea tuturor soluțiilor politice și sociale, deci inclusiv islamiștilor radicali. Modernizarea de factura occidentală părea oricum un import nereușit în multe state musulmane, cu instituțiile lor conforme și cu practicile lor cel mai adesea neconforme standardelor moderne occidentale. Iar una din cauzele principale ale eșecului este tocmai definiția dată statului modern și relația acestuia cu religia. Această perspectivă asupra organizării politice și asupra libertății religioase este cu atât mai importantă azi, când comunități musulmane semnificative numeric se stabilesc sau se întăresc pe teritoriul Uniunii Europene. Dificultățile de înțelegere pe care europenii le au pentru conflictul religios dintre sunniți și șiiți sunt la fel de mari în privința rolului public al religiei.

Pe de-o parte, concepția musulmană cu privire la rolul religiei este admirată de europenii creștini practicanți (este adevărat, tot mai puțini), iar utilizarea ei publică invidiată de aceștia, într-o Europa pe deplin secularizată. De aici provine în parte și dificultatea de adaptare a islamului în Europa secularizată, în ciuda admirației sincere pe care elitele musulmane au avut-o de-a lungul timpului pentru performanța politică, administrativă și militară a țărilor europene.[31] Islamul nu conține și nu acceptă nici o concepție referitoare la separația dintre sacru și profan, dintre secular și religios. Legile și autoritatea au drept scop dăinuirea și practica islamului, el însuși fiind conceput ca supunere față de religia adevărată, față de adevărul revelat. Statul nu poate fi decât o teocrație, unde Dumnezeu este unica sursă a puterii și a legii, credința fiind crezul religios al statului și al societății, iar cultul, simbolul extern și vizibil al identității și coeziunii lor.[32] Acolo unde Statul și Biserica sunt perfect îmbinate, religia și politica nu fac decât una. Religia este astfel singura modalitate de expresie, în termeni publici și sociali, a unei opoziții susținute în islam. Invidia unor creștini europeni occidentali față de rolul public determinant al religiei în islam trădează nostalgia unei construcții politico-teologice care să reglementeze pe bază religioasă toate aspectele vieții publice. La fel se întâmplă în ortodoxia creștină orientală, unde orice înaintare a laicității sună ca o amenințare asupra statutului material și moral privilegiat al Bisericii.[33]

Pe de altă parte, acceptarea revenirii în lege și în practică a religiei în spațiul public în Europa ridică problema modelelor de urmat. Aceste modele sunt atât modele interne, europene, cât și modele de conviețuire între creștini și musulmani. Conflictele istorice dintre religiile vest-europene au fost rezolvate și pacea civilă instituită printr-un mare artificiu al liberalismului european, anume prin apariția statului modern constrângător și prin „privatizarea" religiei în secolul al XVII-lea. Inventarea suveranității depline a statului și acceptarea monopolului utilizării legitime a violenței de către acesta se îmbina cu transferul religiei din spațiul public în spațiul privat, lăsând loc unui spațiu public neutru și, ulterior, indiferent religios. Aceasta este modernitatea europeană, chiar dacă foarte criticată de creștinii conservatori. Această indiferență religioasă a puterii politice a eliberat Europa de amenințarea războiului civil religios. De aici derivă și întrebarea capitală privind relațiile actuale dintre europeni și musulmani. Dacă spațiul public european va redeveni religios, așa cum speră creștinii și musulmanii radicali, deopotrivă, care va fi religia publică? Chiar păstrând caracterul laic al spațiului public, se vor adapta oare musulmanii constrângerilor sale, anume de a lăsa legile laice, tribunalele, școala și mijloacele de comunicare libere să judece, educe și critica dincolo și uneori chiar împotriva normelor religioase?[34]

Problema aceasta este una foarte serioasă, pentru că se bazează pe experiențe istorice diferite. Distincția



Bernard Lewis
Sursă foto: https://mosaicmagazine.com/wp-content/uploads/2016/05/Bernard-Lewis-Main.jpg

creștină enunțată prin „Dați Cezarului ce-i al Cezarului" nu are corespondent în islam. Spre deosebire de creștinism, care s-a luptat cu statul (sub forma Imperiului Roman), s-a organizat separat de acesta și l-a învins (și identificat cu el) abia mai târziu, islamul era statul, și asta chiar de la început. Identificarea islamului cu puterea (de stat) este înscrisă fundamental în memoria și conștiința credincioșilor, în credința ce emană din textele sacre, deopotrivă în istoria și experiența de zi cu zi.[35] Merită insistat asupra acestei realități. Creștinii au suferit persecuții la început, deci s-au organizat separat în stat, au avut propria lor instituție (Biserica), propria societate și ierarhie, și-au elaborat propriile legi până în momentul în care Constantin cel Mare a declanșat procesul de creștinare a Imperiului Romei și de romanizare a Bisericii lui Cristos. Însă Mohamed nu a fost crucificat de puterea de stat. El a fost profet, desigur, dar și șef de stat, prim-ministru și fondatorul unui mare imperiu în istoria umanității. Încă de la început islamul a fost asociat cu puterea învingătorilor. Îmbinarea perfectă a faptelor comunitare și politice este înscrisă în Coran și în alte texte vechi ce stau la baza credinței islamice. Cum subliniază Lewis, în islam credința nu este un sector al vieții, el nu reglementează doar unele domenii, lăsând altele libere de control. Din contră, religia islamică se preocupă de toată viața,[36] ea exercită o jurisdicție totală (și nu doar parțială). Chiar ideea unei separări a domeniilor vieții, private și publice, a statului și a bisericii, este de neconceput, pentru că puterea laică și cea religioasă sunt tot una.[37]

Centralitatea religiei islamice este alt lucru demn de subliniat. Islamul nu este doar universal, ci și central, în sensul în care spre el curgeau încă de la început toate fidelitățile și toate sentimentele identitare. Religia era cea care definea apartenența comunitară și nu localizarea geografică.[38] Chiar vorbind limbi diferite, musulmanii împărtășesc memoria colectivă a unui trecut sacru comun, conștiința comună a unei identități colective, a unei situații istorice și a unui destin comun. Spre deosebire de Europa, nu națiunea sau țara, patria, statul, reprezintă baza istorică a identității, ci religia, fundalul comunității politice. Ideea naționalității pe baze etnice sau teritoriale, ideologia naționalistă, dar mai ales laicitatea, toate sunt idei de import încă neasimilate.[39]

Această tensiune dintre modernitatea europeană, în general laică, și tradiția musulmană este, de fapt, cheia conflictului actual. Chiar și în lipsa unei subordonări politice, de tip colonial de exemplu, așa cum s-a întâmplat

în India, China și Indochina (deși unele teritorii locuite de musulmani au fost puse sub „protectorat" și divizate prin granițe arbitrare de către marile puteri europene) comunitățile musulmane au fost indirect afectate de influențele europene modernizatoare. Deși indirectă, subliniază Lewis, influența europeană a fost suficient de puternică pentru a destabiliza vechea civilizație musulmană, și asta în mod ireparabil, și pentru a declanșa un larg proces de schimbare socială, economică și politică, ce a distrus vechile relații sociale și de autoritate, fidelitățile personale și relațiile tradiționale, generând un enorm resentiment față de pionierii civilizației occidentale, identificați ca originea acestor schimbări.[40] Putători ai unei vechi și înfloritoare civilizații, musulmanii s-au trezit treptat, începând din secolul al XIX-lea, în decalaj față de modelul dominant, plasați în roluri de subordonare și de pură imitație, lucru pe care nu l-au putut accepta. De aici și atitudinea ostilă occidentului pe care o afișează frecvent musulmanii tradiționaliști, fie ei în orașele țărilor de origine sau în periferiile marilor orașe europene occidentale. Oriunde sunt, musulmanii tradiționaliști trăiesc într-o periferie, a lumii capitaliste occidentale sau a megalopolisului modern, necredincios și păcătos. Chiar și în țările musulmane, statul birocratic, identitatea etno-națională, partidele politice pe baze ideologice, toate idei europene de import, nu sunt deloc pe înțelesul maselor. Limbajul lor este limbajul religiei musulmane, oriunde s-ar afla. De aceea mișcările recente de rezistență la modernizarea occidentală sau cele împotriva puterii politice din țările arabe sunt plasate sub tutela liderilor religioși și toate programele politice exprimate în limbaj religios.[41] Reconcilierea europenilor și musulmanilor nu are nici un model practic de urmat, lăsând la o parte modelele idealizate ale unei pretinse conviețuiri pașnice în Evul Mediu. Această conviețuire poate să vină abia după asimilarea experiențelor istorice recente, violență oarbă ca răspuns la o modernizare forțată și traumatizantă pentru musulmani, revers al colonialismului arogant pentru europeni,[42] lipsă de cunoaștere reciprocă și credința în superioritatea propriului model, de ambele părți.

Note:

1. Bernard Lewis, *Le retour de l'Islam*, Paris, Gallimard, 1985.
2. Este vorba aici de revirimentul islamului ca un set de valori culturale și standarde de acțiune și comportament social și politic, și nu de islam ca religie revelată. Alte limbi, printre care franceza, fac distincția între cele două concepte prin utilizarea majusculei și minusculei în ortografierea cuvântului „islam".
3. Maurice Lombard, *L'islam dans sa première grandeur (VIIIe – XIe siècle)*, Paris, Flammarion, 2014.
4. Rémi Brague, *Au Moyen du Moyen Age. Philosophies médiévales en chrétienté, judaïsme et islam*, Paris, Flammarion, 2006.
5. *Ibidem*, p. 272.
6. *Ibidem*, p. 280.
7. *Ibidem*, p. 353.
8. Bernard Lewis, *Comment l'islam a découvert l'Europe*, Paris, Gallimard, 1991.
9. Bernard Lewis, *Le retour de l'Islam*, p. 316.
10. *Ibidem*, p. 444.
11. Lewis trece în revistă contextul politic și cultural al apariției „studiilor de arie", o ramură a studiilor culturale ce s-au dezvoltat exploziv în anii '50 prin angrenarea unor specialiști din diferite ramuri (filologie, sociologie, antropologie, istorie și geografie) în cercetări multidisciplinare. Investiții publice și private masive s-au realizat în toate statele occidentale, dar mai ales în Marea Britanie și Statele Unite, pentru fondarea de noi facultăți și departamente, institute de cercetare și reviste științifice (vezi Bernard Lewis, *Le retour de l'Islam*, pp. 312-313). Cu toate discuțiile legate de randamentul incert al acestor investiții, acele eforturi din anii ,50 explică avansul acestor țări față de România în studiile de arie dedicate spațiului sovietic, Europei centrale și de est, Orientului Mijlociu, Indiei și Chinei, Orientului Îndepărtat și Africii.
12. *Ibidem*, p. 445.
13. Cei doi termeni fac referire la *sunna*, ca expresie a ortodoxiei teologice islamice, ca adeziune la interpretarea oficială a Coranului și a succesiunii politice a Profetului, respectiv la *shī'at 'Alī*, comunitatea partizanilor lui Alī la succesiunea Profetului, în acord cu pretenția istorică a lui Alī (soțul Fătimei, fiica profetului) la începuturile islamului. În ciuda descendenței, dreptul său de succesiunea califatului a fost uzurpat de descendenți aparținând tribului Omayya (vezi și Dominique Sourdel, *Islamul*, trad. rom. Liliana Saraiev, București, Humanitas, 1993).
14. Bernard Lewis, *Le retour de l'Islam*, p. 15.
15. Maurice Lombard, *L'islam dans sa première grandeur.*
16. Bernard Lewis, *Le retour de l'Islam*, p. 16.
17. *Ibidem*, p. 17.
18. Hariğiții sunt „răsculații" împotriva succesiunii lui Abu-Bakr, după moartea Profetului, și a lui 'Omar, desemnat calif de către Abu-Bakr (vezi și Dominique Sourdel, *Islamul*, p. 22).
19. Bernard Lewis, *Le retour de l'Islam*, p. 17.
20. Dominique Sourdel, *Islamul*, p. 25.
21. Pe ruinele lumii antice, islamul cuceritor a revitalizat vechi orașe aflate în declin, dar a fondat și noi orașe, Kūfa, Bagdad și Baṣra în Mesopotamia (Irak), Fusṭāṭ în Egipt, Kairuan și Tunis în Ifrīqiya (Tunisia), Fez în Maghreb al-Aqsā (Maroc). Aceste orașe au devenit mari centre economice și culturale ale vremii, unele fiind adevărate metropole, cu populații de două milioane de locuitori (vezi și Maurice Lombard, *L'islam dans sa première grandeur*).
22. Bernard Lewis, *Le retour de l'Islam*, p. 19.
23. Răscoala împotriva puterii ommeyade a culminat în anul

750 cu proclamarea lui Abu-l-'Abbās drept calif în marea moschee din Kūfa (vezi și Dominique Sourdel, *Islamul*, p. 27).
24. Dominique Sourdel, *Islamul*, p. 28.
25. Imamul secret al sectei ismaelite, 'Obeyd-Allah, pretins descendent al Profetului prin Fāțima, fiica acestuia, a fost adus la putere în urma unor vaste revolte șiite care au cuprins Mecca și Egiptul. 'Obeyd-Allah a intrat în Kairuan în decembrie 909, proclamându-se drept *mahdi*-ul așteptat de toți șiiții (vezi și Dominique Sourdel, *Islamul*, p. 33).
26. Bernard Lewis, *Le retour de l'Islam*, p. 22.
27. Invazia mongolă reprezintă un moment de cotitură în istoria Orientului musulman. Cucerirea mongolă a pus capăt la mijlocul secolului al XIII-lea Califatului de Bagdad (vezi și Dominique Sourdel, *Islamul*, p. 36).
28. Bernard Lewis, *Le retour de l'Islam*, p. 23.
29. Conform lui Weber, o formă religioasă dată apare într-o anumită clasă socială tocmai pentru că aceasta îi conferă șansa maximă de supraviețuire în conflict cu alte forme, mai puțin adaptate mediului social, în reformularea lui Lewis (*op. cit*. p. 24).
30. Bernard Lewis, *Le retour de l'Islam*, p. 54.
31. Știința și tehnica occidentale (mai ales cele cu posibile aplicații militare) i-au atras tot mai mult pe membrii elitelor musulmane, în ciuda disprețului cultural (mai ales religios) persistent la adresa europenilor. Modernizarea la care aceste elite au recurs nu a venit însă doar cu beneficiile tehnicii și științelor, ci și cu valori sociale și politice profund transformatoare, pe care mulți dintre musulmani nu le acceptă nici azi. Aceste tensiuni create în lumea musulmană de influențele occidentale nedorite sunt (parțial) și cauza conflictului cultural actual.
32. Bernard Lewis, *Le retour de l'Islam*, p. 40.
33. Retrocedarea de mari proprietăți Bisericii Ortodoxe Române, după naționalizarea realizată de regimul politic comunist, precum și sprijinul financiar masiv (prin scutiri generalizate de impozite și donații din bugete publice locale și centrale) sunt subiecte tabu, considerate un dat istoric de necontestat. De aici și pretenția BOR de a extinde limita istorică a retrocedărilor până la naționalizarea averilor bisericești de către domnitorul Alexandru-Ioan Cuza în secolul al XIX-lea și recunoașterea sa prin legea cultelor drept „Biserică națională".
34. Problema nu este doar una a contradicției dintre legile religioase musulmane și cele ale statului secular. Tensiuni asemănătoare se înregistrează și în România între Biserica Ortodoxă și stat în cazul orelor de religie și a amplasării icoanelor în școlile publice, în cazul retrocedărilor unor biserici aparținând anterior Bisericii Române Unite cu Roma (Greco-Catolică) sau a legilor statului privind avortul și căsătoria, considerate prea liberale de către Biserică. Recent, un grup de inițiativă religios a depus la Curtea Constituțională un proiect de modificare a Constituției cu privire la definiția legală a căsătoriei, care în practica prezentă este declarată între „soți", și nu între „un bărbat și o femeie", așa cum își doresc inițiatorii modificării constituționale.
35. Bernard Lewis, *Le retour de l'Islam*, p. 446.
36. Această putere a islamului de a reglementa toată viața, publică și privată, este și motivul admirației creștinilor fundamentaliști, critici față de efectele laicizării statelor europene.
37. Bernard Lewis, *Le retour de l'Islam*, p. 447.
38. Un musulman irakian se simțea mai departe, comunitar vorbind, de un irakian nemusulman decât față de un musulman egiptean, de exemplu.
39. Bernard Lewis, *Le retour de l'Islam*, p. 448.
40. Ian Buruma, Avishai Margalit, *Occidentalismul: Războiul împotriva Occidentului: O scurtă istorie a urii față de Vest*, trad. rom. Anca Bărbulescu, București, Humanitas, 2016.
41. Exemplele lui Lewis din anii '80 sunt *Frații Musulmani* în Egipt, *Al-Fatah* în Palestina sau *Fidayan-e Islam* în Iran. *Al-Qaeda* și *Daech* (*Statul Islamic*) sunt exemple similare din zilele noastre, mai puternice și mai influente la nivel mondial, capabile să mobilizeze musulmani radicali și să-i angreneze în acțiuni teroriste în New York (2001), Madrid (2004), Londra (2005), Boston (2013), Paris (2015) și Bruxelles (2016).
42. Un exemplu al exacerbării mândriei europene, considerat ca un continent capabil să-și anihileze adversarii la nivel mondial prin avantaje competitive debordante (etica muncii, spiritul capitalismului productiv, performanța cercetării științifice inovatoare, beneficiile competiției, puterea războiului etc.), este apologia occidentului în Niall Fergusson, *Civilizația. Vestul și restul*, trad. rom. Doris Mironescu și Andreea Mironescu, Iași, Polirom, 2014.

Bibliography:


Brague, Rémi, *Au Moyen du Moyen Age. Philosophies médiévales en chrétienté, judaïsme et islam / At the Heart of Middle Ages. Medieval Philosophies in Christian, Jewish and Islamic World*, Paris, Flammarion, 2006.

Buruma, Ian, Avishai Margalit, *Occidentalismul: Războiul împotriva Occidentului: O scurtă istorie a urii față de Vest / Occidentalism – A short History of Anti-Westernism*, București, Humanitas, 2016.

Ferguson, Niall, *Civilizația. Vestul și restul / Civilization : the West and the Rest*, Iași, Polirom, 2014.

Lewis, Bernard, *Le retour de l'Islam / The Return of Islam*, Paris, Gallimard, 1985.

Lewis, Bernard, *Comment l'islam a découvert l'Europe / The Muslim Discovery of Europe*, Paris, Gallimard, 1991.

Lewis, Bernard, *What Went Wrong? The Clash Between Islam and Modernity in the Middle East*, Oxford, Oxford University Press, 2002.

Lombard, Maurice, *L'islam dans sa première grandeur (VIIIe – XIe siècle) / Islam in its First Grandeur*, Paris, Flammarion, 2014.

Sourdel, Dominique, *Islamul / Islam*, București, Humanitas, 1993.