

Mohammad Hashim Kamali

TAJDID, ISLAH ȘI RENAȘTEREA CIVILIZAȚIEI ÎN ISLĂM



SERII DE LUCRĂRI OCAZIONALE 27

Tajdid, Islah și Renașterea civilizației în Islam

Mohammad Hashim Kamali



Institutul Internațional de Gândire Islamică

Tajdid, Islah și Renașterea civilizației în Islam (Romanian)

Mohammad Hashim Kamali

Serii de Lucrări Ocazionale 27

© Institutul Internațional de Gândire Islamică

1442 Hijri / 2021 CE

Paperback ISBN:

Tajdid, Islah and Civilisational Renewal in Islam (Romanian)

Mohammad Hashim Kamali

Occasional Papers Series 27

© The International Institute of Islamic Thought (IIIT)

1439AH / 2018CE

Paperback ISBN: 978-1-56564-987-3

IIIT

P.O. Box 669

Herndon, VA 20172, USA

www.iiit.org

Această carte este protejată prin drepturi de autor. Sub re-zerva excepțiilor statutare și a acordurilor colective anterioare de licențiere, reproducerea oricărei părți nu este posibilă decât cu acordul scris al editorilor.

Opiniile și părerile exprimate în această carte sunt cele ale autorul și nu neapărat cele ale editorilor.

CUPRINS

Cuvânt înainte	5
Introducere și sumar	7
Sens și scop	8
Originile textuale ale tajdid	15
Islah și tajdid: dezvoltări în sec al XX – lea	23
Renașterea islamului, modernitate și tajdid	30
Relevanța maqasid (obiectivele sharia – doctrină legală islamică)	36
O critică asupra tajdid	38
O pledoarie pentru reînnoire teologică	42
Renașterea civilizației (Tajdid Hadari)	49
Concluzii și recomandări	55

CUVÂNT ÎNAINTE

Institutul internațional de gândire islamică (IIIT) și Institutul Internațional de Studii Islamice Avansate, Malaezia, au onoarea de a vă prezenta lucrarea numărul 27, *Tajdid, Islah și Renașterea civilizației în Islam*, a renumitului savant și specialist în Jurisprudența și Legea islamică, Profesorul Mohammad Hashim Kamali. El a publicat mai multe lucrări pe teme variate legate de Shari'ah. Multe dintre cărțile sale, inclusive Principiile Jurisprudenței Islamice; Legea Shari'ah: introducere; și Manual pentru studiul hadisurilor sunt folosite ca lucrări de referință în universitățile din jurul lumii, unde se vorbește limba engleză.

Tema principală din această lucrare este renașterea civilizației ca o parte integrală a filosofiei islamice. Lucrarea analizează înțelesul, definiția și originile tajdid și islah și relația lor cu ijtihad, și cum s-au manifestat acestea în scrierile și contribuțiile liderilor gândirii islamice de-a lungul istoriei.

De asemenea, dezvoltă formule legate de tajdid și trasee care ar trebui să conducă eforturile musulmanilor contemporani către crearea obiectivelor pentru obținerea armoniei dintre civilizații și cooperarea lor pentru binele comun.

Acolo unde date au fost citate conform calendarului islamic (hijrah), ele sunt notate AH. În rest ele urmează calendarul gregorian și sunt notate EN. Cuvintele arabe sunt scrise cu caractere italice, cu excepția celor care au intrat în uz comun. Semnele diacritice au fost adăugate doar acelor nume arabe care nu sunt considerate modern.

De când a fost înființat în 1981, IIIT a servit drept un centru esențial pentru facilitarea eforturilor de cercetare. Pentru atingerrea acestui scop, de-a lungul secolelor, a condus numeroase programe de cercetare, seminarii și conferințe, dar a și publicat

multe lucrări științifice specializate în științe sociale și teologie, care până astăzi numără mai mult de 700 titluri în engleză și arabă, multe dintre ele fiind traduse în alte limbi principale.

Fondat în 2008, în Kuala Lumpur, Institutul Internațional de Studii Islamice Avansate Malaezia (IAIS) este un institut de cercetare independent, dedicate obiectivului de cercetare academică cu implicații relevante și practice pentru islam și problemele contemporane. Într-o scurtă perioadă, IAIS a devenit un forum dinamic care susține seminarii și publicații de interes pentru Malaezia, lumea musulmană și pentru întâlnirea islamului cu alte civilizații. IAIS Malaezia publică un jurnal internațional semestrial, Islam și renașterea civilizației (ICR), un buletin bilunar IAIS, Buletin și Problemele Contemporane și Islam, cărți, monografii și cărți în serie. În ultimii 9 ani, a convocat 280 evenimente, seminarii, mese rotunde, conferințe naționale și internaționale cu o serie diversificată de subiecte cu privire la islam și lumea musulmană. Puteți afla detalii despre activitățile și publicațiile IAIS Malaezia pe www.iais.org.my.

Site-ul profesorului Kamali este www.hashimkamali.com.

BIROUL IIIT, LONDRA, ȘI IAIS MALAEZIA, KUALA
LUMPUR, 2018

Tajdid, Islah și Renașterea civilizației în Islam

INTRODUCE ȘI SUMAR

Istoria gândirii islamice este marcată de o tradiție continuă a reformei și revitalizării interne cuprinsă de principiile *islah* (reforma) și *tajdid* (reînnoire, renaștere). Cel din urmă scop a fost să aducă realitățile existente și schimbările sociale pe aceeași linie cu standardele universale și transcendente ale Coranului și Sunna, printr-un proces de restaurare și reformă. Tradiția *islah – tajdid* a provocat, în mod constant, statutul musulmanului și a oferit o interpretare nouă a Coranului și Sunna, înțeleasă și implementată prin metodologiile de interpretare și ijtihad, dar și respingerea dezvoltărilor nedorite ale mesajelor originale ale islamului¹.

Această lucrare este prezentată în două părți, prima dintre ele cuprinzând analiza reînnoirii, definiția și scopul său, originile sale textuale și impactul asupra demersurilor scolastice de aici înainte. A doua parte își îndreaptă atenția spre reformă, în conjunctura mișcărilor de renaștere islamică, a interacțiunii și răspunsurilor la modernitatea occidentală și secularism.

Provocările occidentale către islam au condus la abordări mai incisive și noi a *islah* și *tajdid*. O scurtă discuție urmează, explorând, de asemenea, relevanța *maqasid* pentru *islah* și *tajdid*, fiind succedată de o imagine de ansamblu asupra criticii

¹ Cf. John O. Voll, "Renewal and Reform in Islamic History: Tajdid and Islah," în John L. Esposito, ed., *Voices of Resurgent Islam* (New York: Oxford University Press, 1983), p. 32f.

occidentale și răspunsurile primite din partea gânditorilor musulmani.

Secțiunea finală adresează întrebarea despre cum este înțeleasă renașterea civilizației în contextul islamic. Lucrarea se încheie cu o concluzie și câteva recomandări.

SENS ȘI SCOP

Tajdid înseamnă renaștere, când ceva este conceput sau devine nou, și când este restaurat conform condiției sale originale. Prin urmare, renașterea ia ca atare apariția unor schimbări în subiect, materia căreia i se aplică: Ceva este cunoscut a fi existat în starea lor originală, apoi a fost copleșit de factorii care l-au schimbat. Când este redat formei apriori schimbării, atunci vorbim despre tajdid.² Prin urmare, se pare că și tajdid ia drept bună existența unui precedent valid, unui principiu sau al unui corpus de principii care cad pradă distorsionării și neglijenței, și au nevoie să li se confere puritatea originală. Tajdid nu se preocupă în mod necesar de noi începuturi și principii noi, dar, după cum se va vedea mai jos, sarcina renașterii și a tajdid nu se supun unor aplicări restrictive, nici unei renașterii a unui precedent din trecut.

Recurgea la tajdid este, prin urmare, posibil să atingă dimensiuni diferite, după cum voi elabora mai jos.

Savanții musulmani au înregistrat o varietate de definiții pentru tajdid, unele dintre ele fiind strâns legate de un precedent, în timp ce altele tind să fie mai deschise. Cea mai recentă definiție despre tajdid este cea a lui Ibn Shibab al-Zuhri (d. 124 AH / 724 CE) care a scris că tajdid în hadis (așa cum este revăzut mai jos) „înseamnă renașterea (islah) a ceea ce a dispărut

² Ibn Manzur al-Ifriqi, *Lisan al-'Arab*, vol. 2, p. 202; și Muhammad ibn Abu Bakar al-Razi, *Mukhtar al-Sihah*, p. 95 – așa cum este citat în Adnan Muhammad Imamah, *Al-Tajdid fi al-Fikr al-Islami* (Beirut: Dar ibn al-Jawzi, 2001), p. 19.

sau murit din cauza neglijării Coranului și sunna și a cerințelor acestora.”³

Definiția lui Ibn al-Athir (d. 606 AH / 1210 era noastră) despre tajdid reflectă mai mult asupra dezvoltările scolastice care erau bine dezvoltate în timpul său. Tajdid este, în consecință, echivalat cu renașterea (islah) moștenirii conducerii madhahib. Mujaddid, sau purtătorul tajdid, este descris, ca atare, ca un „lider proeminent care a apărut la începutul fiecărui secol pentru a reînvia religia din umma și a prezerva madhhabs de succesorii, de ceea ce va urma sub conducerea respectivilor imami.”⁴

Într-o perspectivă mai cuprinzătoare/largă, al-Suyuti (d. 911 AH / 1505 en) a scris că „tajdid în religie înseamnă reînnoirea ghidării sale, explicațiilor adevărului său, ca și eradicarea inovației pernicioasei (bid’ah), a extremismului (al-ghuluw) sau laxitatea în religie.” El a adăugat faptul că tajdid înseamnă de asemenea observarea beneficiilor oamenilor, tradițiilor sociale și normele civilizației sau shari’ah.⁵

Scriind în a doua parte a secolului al XX-lea, al-Qaradawi a înțeles tajdid drept „combinarea beneficiilor celor vechi cu cele ale noului – al-qadim al-nafi wa al-jadid al-salih”, și fiind „deschis lumii exterioare fără a se contopi cu ea.” El a juxtapus tajdid cu ijtihad și a adăugat că „ijtihad cuprinde dimensiunile intelectuale ale tajdid, dar tajdid este mult mai cuprinzător în

³ Ibn Hajar al-‘Asqalani, Tawali al-Ta’sis li-Ma’ali Muhammad ibn Idris – citat în in Abd al-Rahman al-Haaj Ibrahim, *“Al-Tajdid: Min al-Nass ‘ala al-Khitab: Bahth fi Tarikhiyyat Ma’lum al-Tajdid,”* Al-Tajdid (Kuala Lumpur: IIUM, 1420/1999), vol. 3, nr. 6, p. 100.

⁴ Mubarak ibn Muhammad al-Jazari ibn al-Athir, *Jami’ al-Usul li-Ahadith al-Rasul*, ed., Abd al-Qadir al-Arnaut, a III – a ediție (Beirut: Dar al-Fikr, 1983), vol. 11, p. 321.

⁵ Jalal al-Din al-Suyuti, *Al-Jami’ al-Saghir* – citat în Adnan Muhammad Imamah, *Al-Tajdid fi al-Fikr al-Islami* (Beirut: Dar ibn al-Jawzi, 2001), p. 19.

sensul că tajdid încapsulează și dimensiunile practice și psihologice (ale renașterii).”⁶

Ca atare, ijtihad și tajdid sunt aproape în același plan intelectual, dar tajdid are o componentă emotivă care se manifestă prin activism colectiv și mișcare. Mulți dintre contemporanii lui al-Qaradawi au înregistrat spusele lui pentru a-l susține: Kamal Abul Majd, Munir Shafiq, Umar Ubaid Hasanah și Fathi al-Darini – ca să numim câțiva.⁷

Hasan al-Turabi este critic în mod deschis, pe de altă parte, ceilalți s-au limitat la tajdid la renașterea spiritului religiozității și doar a doctrinelor religioase. Pentru că tajdid poate să consistă de asemenea din ijtihad colectiv sau individual în chestiuni practice și teoretice, sau poate să vizualizeze un prototip nou care unește indicațiile independente de timp ale shariah cu o nouă realitate și circumstanțe.⁸ Turabi a adăugat faptul că tajdid are două aspecte, unul care privește sharia din interior și constă în renașterea sa (ihya’), în timp ce celălalt extinde perimetrul prin aducerea unor elemente noi care pot lua parte la *tatwir al-din*, ceea ce înseamnă diversificarea resurselor religiei. Mai mult, tajdid este extins la sensul unei „renașteri totale în toate aspectele”, inclusiv în zona reformei politice prin crearea unui mecanism pentru un sistem de guvernare bazat pe shariah.⁹

A înțelege tajdid și ceea ce a însemnat pentru comentatori a fost, prin urmare, influențat de mulți factori, unul dintre aceștia fiind istoric prin faptul că provocările pe care oamenii și societățile le-au înfruntat în perioade diferite ale istoriei nu sunt, în mod evident, aceleași.

⁶ Yusuf al-Qaradawi, *Liqa’at wa Hiwarat Hawl Qadaya al-Islam wa al-‘Asr*, (Cairo: Maktabah Wahbah, 1992), pag. 85-86.

⁷ Abd al-Rahman al-Haaj Ibrahim, “*Al-Tajdid: Min al-Nass ‘ala al-Khitab: Bahth fi Tarikhiyyat Ma’fhum al-Tajdid*”, *Al-Tajdid* (Kuala Lumpur: IIUM, 1420/1999), p. 115.

⁸ Hasan al-Turabi, *Tajdid al-Fikr al-Islami*, a II – a ediție, (Jeddah: al-Dar al-Su’udiyyah li al-Nashr, 1978), p. 176, p. 32.

⁹ Al-Haaj Ibrahim, “*Al-Tajdid: Min al-Nass*,” p. 125.

Aceasta implică de asemenea, faptul că oamenii au avut tendința de a interpreta tajdid în lumina propriei lor experiențe și condiții. Alt factor este reprezentat de punctul de vedere al interpretului și al specializării acestuia. Un jurist poate înțelege tajdid în mod diferit față de un istoric sau sociolog. Prevalența imitării tajdid de-a lungul multor secole este un alt factor care afectează înțelegerea tajdid.¹⁰ Factorul timp este, în mod evident, important pentru tajdid: citind opiniile din secolul al XX – lea sau faqih pot oferi o viziunea diferită a tajdid, în comparație cu corespondentul mai vechi. Aceasta se datorează parțial faptului că tajdid este dinamic în mod inherent și multidimensional și poate fi legat de multe alte idei și principii. O citire cuprinzătoare a tajdid este posibil să treacă dincolo de un cadru strict teologic și să atingă probleme care privesc renașterea societății și civilizației islamice.¹¹ În viziunea lui Muhammad Imarah, de când umma s-a confruntat cu o criză în ciocnirea/întâlnirea sa cu modernitatea; este mai mult mai probabil ca tajdid să citească/înțeleagă scriptura în corespondența cu noua realitate prin lentilele raționalității și a ijtihad.¹²

Se poate face o referință la cele două expresii arabe care apar în discursul reformist islamic, și anume al-taghyir și al-tatwir. Al-taghyir (schimbarea) poate să însemne regenerarea și renașterea a ceea ce a existat înainte, care este echivalentul tajdid, sau ar putea să însemne încercarea de a schimba situația de fapt fără referire la un precedent, *tatwir*. Ambele iau parte la reforma și reconstrucția graduală, dar dacă schimbarea este bruscă și fără precedent, atunci s-ar califica drept *thawrah/inqilab* (revoluție). Unele schimbări pot consta, în plus/, din purificare și epurarea unor dezvoltări nedorite care își au originea în practicile discutabile făcute în numele religiei – aceasta ar ține mai

¹⁰ Al-Haaj Ibrahim, "Al-Tajdid: Min al-Nass," p. 103.

¹¹ Usman Muhammad Bugaje, "Concept of Revitalisation in Islam," (teză de doctorat nepublicată) [http://dar-sirr.com/Taj did.html](http://dar-sirr.com/Taj%20did.html), p. 5.

¹² Muhammad Imarah, *Azmat al-Fikr al-Islami al-Mu'asir* (Cairo: Dar al-Sharq al-Awsat, 1990), p. 85, p. 83.

mult de natura *al-tanqih* (purificare, curățare) și nude renaștere.¹³ Se poate spune, prin urmare, că nu pot fi vizualizate categorii în alb sau negru în realitate, multe dintre aceste concepte luând naștere unul din celălalt și suprapunându-se.

Alt cuvânt afiliat/înrudit deja menționat este *ihya* (renaștere), care în mod evident înseamnă restaurarea status quo fără existența în mod necesar a vreunei încercări de a o îmbunătăți sau a o reforma. Unii autori au folosit totuși *Ihya Ulum al-Din* (renașterea științelor religioase), ca autorul indian proeminent, Wahiduddin Khan a ales ca *Tajdid Ulum al-Di* (renașterea științelor religioase), pentru binecunoscuta sa carte, să corespundă noțiunii de renaștere (*ihya*) mai degrabă, decât celei de *tajdid*. Jalal al-Din al-Suyuti a folosit *tajdid* în scrierile sale în principal în sensul de *ijtihad*. Cele două lucrări binecunoscute originare din secolul al XX – lea care vorbesc despre *tajdid* și merită atenția sunt cele ale egipteanului Abd al-Mutaal al-Saidi *Al-Mujaddidun fi al-Islam*, și cea a lui Muhammad Iqbal, *Reconstrucția Gândirii Religioase în Islam*, ambele penetrând aspecte diferite ale *tajdid*.¹⁴ Alți autori care au contribuit la discursul despre *tajdid*, în vremuri mai apropiate îi includ, în afară de Muhammad al-Ghazali și Rashid Rida, pe Yusuf al-Qaradawi, Muhammad al-Ghazali, Abul A'la Maududi, Hasan al-Turabi, Ismail Raji al Faruqi, Fazlur Rahman, Taha Jabir Alalwani și mulți alții. S-ar putea ca o persoană să ezite în a-i identifica drept *mujaddidun* în sens tradițional, deși există doar o mică îndoială cu privire la contribuția lor substanțială la idei care au condus la acest efect. Apoi se pare că însuși noțiunea convenți-

¹³ Ahmad Sidqi al-Dajjani, "Afkar fi al-Taghyir," published by the Ministry of Awqaf and Islamic Affairs of the State of Kuwait, (Kuwait: Maktabat al-Awqaf, 1955), p. 20.

¹⁴ Pentru detalii vezi Abd al-Sattar al-Sayyid, "*Tajdid al-Fikr al-Islami: Mashru'iyyatuh wa Dawibituh*", Mahmud Hamdi Zaquzuq, *Tajdid al-Fikr al-Islami* (Cairo: Wizarat al-Awqaf, 1430/2009), p. 364f.

onală de tajdid s-a schimbat, poate datorită globalizării, volumului mare și rapiditatea ideilor și contribuțiilor.¹⁵

Se poate face o scurtă mențiune a cuvintelor arabe al-nahdah și al-sahwah (trezirea, reînvierea) care tind să semnifice mișcare și cerința pentru schimbare. Asemenea mișcări folosind aceste cuvinte în deviza lor îndeamnă la o renaștere completă a moștenirii din trecut, în timp ce alții sunt critici față de modernitate și occidentalizare, dar totuși alții adoptă o viziune mai echilibrată a tajdid.¹⁶

Datorită dinamismului său inerent, tajdid a fost supus cu greu unei metodologii predeterminate și unui cadru, fapt care ar explica, într-o oarecare măsură, de ce savanții musulmani au subliniat frecvent grija lor pentru autenticitatea islamică și ceea ce poate fi corect încadrat corespunzător în ea. „Adevăratul *mujaddid* (reformator) este acela,” conform lui al-Qaradawi, „care reînvie religia prin însuși religia. Tajdid, prin sincretism și implementarea a ceea ce nu are bază în religie, nu se califică ca tajdid.”¹⁷ Totuși, al-Qaradawi refuză, de asemenea, aserțiunile făcute de unii și anume că religia, canoanele și principiile ei nu sunt deschise către tajdid – afirmând că în timp ce islamul este deschis către tajdid prin autoritatea unui text clar, ar fi incorect să schimbi stâlpii de bază și crezurile islamului în numele tajdid.¹⁸ Cu alte cuvinte, în afara acestui cadru particular, islamul rămâne deschis către tajdid în toate domeniile.

Nevoia de tajdid, de înnoire este accentuată și de norme și de practică. La un anumit stadiu de dezvoltare, legătura comunită-

¹⁵ Cf., Abu Bakr al-Rafiq, „*al-Tajdid wa Ahammiyyatuh fi al-‘Asr al-Hadith*,” Mahmud Hamdi Zaquq, *Tajdid al-Fikr al-Islami* (Cairo: Wizarat al-Awqaf, 1430/2009), p. 603.

¹⁶ Cf., Ammar al-Talibi, „*Al-Tajdid fi Fikr Malek Bin Nabi*,” în ed., Mahmud Hamdi Zaquq, *Tajdid al-Fikr al-Islami* (Cairo: Wizarat al-Awqaf, 1430/2009), p. 863.

¹⁷ Yusuf al-Qaradawi, *Hawl Qadaya al-Islam wa al-‘Asr*, a III – a ediție, (Cairo: Maktabah Wahbah, 1427/2006), p. 89.

¹⁸ Ibidem, p. 85.

ții cu impulsul original și premisele islamului pot fi slăbite sau chiar pierdute, sub frâiele unor condiții provocatoare – cum ar fi taqlid, colonialismul, secularismul în plină ascensiune și globalizare – după cum s-a menționat deja.

Istoria lungă a islamului a fost, fără dubii, atât martorul variantei aducătoare de nou a tajdid, cât și a celei care stagnează, în mod ucigător și taqlid. Greutatea dezvoltărilor nejustificate a reușit să declare, la un moment dat, ușa gândirii creative și a ijtihad, închisă. De aici vine nevoia comunității pentru gânditori inspirați și mujaddis în unele persoane cum ar fi iluminatii Abu Hamid Al-Ghazali; Ibrahim al-Shatibi (d. 1388 era noastră) cu contribuții inovative pentru scopuri mai înalte, sau maqasid, a shariah; Taqi al-Din ibn Taymiyyah (d. 1328 era noastră), mesagerul renașterii politicii, polimatelor renașterii civilizației, Abd al-Rahman ibn Khaldun (d. 1406 era noastră) și Shah Wali Allah al-Dahlawi (d. 1762 era noastră) și mulți alții. Unii chiar l-au numit pe Salah al-Din al-Ayyubi (d. 1193 era noastră) drept mujaddid de un alt fel.

Se poate lua în considerare și încărcătura de informații.

Generații după generații de savanți au adăugat propriile lor deducții și interpretări la învățăturile originale ale religiei, care pot avea efectul nedorit de a face religia și mai complicată și mai abstractă pentru omul obișnuit.

În loc să cunoască învățăturile religioase așa cum au făcut-o predecesorii săi, prin introspecție personală directă, omul obișnuit este adesea plasat în poziția de a baza pe experiențe de mâna a doua, oferite de oameni care s-au specializat în studiul unor aspecte ale islamului.

Opiniile acestor meditatori diferă în mod natural și verificarea pozițiilor corecte cer adesea o cantitate imensă de muncă învățată, rezultând adăugări la mesajul original. Contactul direct și conștiența musulmanilor de esența islamului este schimbată de reguli elaborate și extrapolări apăsătoare.

ORIGINILE TEXTUALE ALE TAJDID

Tajdid își are originile în autoritatea unui hadis reînnoit care a fost analizat cu grijă și interpretat de comentatorii săi elevați. Pentru a cita hadisul: „Dumnezeu va ridica pentru această umma, la începutul fiecărui secol, pe cineva care reînnoi pentru ei religia lor – inna Allah yab’ath li-hadhihi al-Ummah ‘ala ra’s kull mi’at sanah man yujaddid laha dinaha.”¹⁹

Cuvântul cheie aici este *yujaddid* din rădăcina verbală *jaddada*, care înseamnă a reînnoi ceva. Mujaddid, fiind participiul său activ, se referă la cel care înnoiește aplicarea islamului în comunitatea islamică. Tajdid implică reînnoirea și regenerarea aplicării islamului în societate, plăsându-l pe calea islamului, așa cum a fost la origini.²⁰ Emfaza este pusă pe renașterea dogmelor și principiilor islamice care au neglijate, marginalizate sau uitate sub povara unor condiții noi sau dezvoltări. Redarea și diseminarea purității acelor principii printre oameni și acțiunea asupra lor este sarcina principală a unui reformator, mujaddid.²¹ Conform unui comentator de hadisuri, „tajdid înseamnă renașterea a ceea ce a fost marginalizat de coran și sunna și emiterea unei judecăți în baza lor, ca și eradicarea inovațiilor

¹⁹ ‘Abd Allah al-Khatib al-Tabrizi, *Mishkat al-Masabih*, ed., Muhammad Nasir al-Din al-Albani, a II – a ediție, (Beirut: Al-Maktab al-Islami, 1399/1979), vol. I, hadis nr. 247. Aceasta este o colecție de hadisuri verificate din cele șase cărți principale ale hadisurilor, cunoscută precum *Al-Kutub al-Sittah*. A se vedea și analiza acestui hadis și importanța sa pentru autorul Mohammad Hashim Kamali și lucrarea *Civilisational Renewal: Revisiting the Islam Hadhari Approach*, a II – a ediție, (Kuala Lumpur, Institutul Internațional de Studii islamice avansate, 2009), p. 51ff.

²⁰ Usman Muhammad Bugaje, „*Concept of Revitalisation in Islam*,” (teză de doctorat nepublicată) [http://dar-sirr.com/Taj did.html](http://dar-sirr.com/Taj%20did.html), pag. 2-3.

²¹ Cf., Adnan Muhammad Imamah, *Al-Tajdid fi al-Fikr al-Islami* (Beirut: Dar ibn al-Jawzi, 2001), p. 17.

ei periculoase (bidah) care contravine sunnelor stabilite.”²² Această definiție pare să corespundă cu cea lui al-Zuhri, citat mai înainte, deși cu mici adăugări – cum s-a discutat ulterior. Alte comentarii ulterioare despre hadisul în discuție, al-Manawii (d. 1621 era noastră) a adăugat că „yujaddid laha dinaha” înseamnă că reformatorul clarifică și evidențiază sunna de inovația pernicioasă și bidah și el se luptă cu ea.²³

Comentatorii au mai adăugat că mesajul acestui hadis tinde să meargă dincolo de înțelesul său literar: el, de fapt, accentuează nevoia pentru renaștere, interpretare și ijtihad asupra unor probleme fără precedent și dezvoltări pe care umma le-a întâlnit de-a lungul timpului.²⁴ În problemele de natură juridică cu privire la shariah, tajdid este legat de ijtihad și ar trebui să fie reglat de directivele ijtihad așa cum expuse în știința surselor legii islamice, usul al-fiqh. Este recunoscut pe scară largă că ijtihad este principală unealtă a islamului pentru regenerare și renaștere, care poate, foarte bine, să fie alcătuită și din tajdid, dar cele două tehnici diferă prin faptul că ijtihad acționează în principal în asociere cu subiecte practice fiqhi, probleme juridice și legale, în timp ce tajdid nu este atât de limitat și se extinde către toate aspectele religiei, cele legate de viața comunității, etosul său, stilului de viață și a civilizației.

Pe scurt, ijtihad poate fi împărțit împărțit în două tipuri: creativ (insha'i) și clarificator (intiqa'i), iar amândouă trebuie să conțină un element de originalitate, și o viziune nouă asupra directivelor sursă pentru a se califica drept ijtihad.

²² Muhammad Shams al-Din 'Azimabadi (d. 1858 era noastră), *'Awn al-Ma'bud Sharh Sunan Abi Dawud*, vol. 11, p. 391, citat în Adnan Imamah, *Al-Tajdid fi al-Fikr al-Islami* (Beirut: Dar ibn al-Jawzi, 2001), p. 17.

²³ Muhammad 'Abd al-Ra'uf al-Manawi, Fayz al-Qadir, vol.2, p. 357 citat în Adnan Imamah, *Al-Tajdid fi al-Fikr al-Islami* (Beirut: Dar ibn al-Jawzi, 2001), p. 17.

²⁴ Sufi abu Talib, *"Al-Tajdid wa Darurat al-Tawazun,"* lucrare conferențială prezentată în cadrul celui de-al treilea Forum Internațional al Studenților al-Azhar (Kuala Lumpur, 16 February 2008), p. 5.

Se poate înțelege din hadisul supus dezbaterii că semnifica faptul că islamul nu va muri, nici nu va deveni redundant și că Dumnezeu va ajuta această comunitate să se conecteze cu mesajele originale ale islamului. Hadisul este înțeles în mod similar, că ar furniza un mesaj de speranță și asigurare că Dumnezeu va ajuta această societate, umma, să se afle pe calea cea dreaptă și să găsească legăturile sale cu moștenirea trecutului pentru a face față noilor provocări.²⁵

Reformatorul trebuie să aibă anumite calificări care includ: 1) o viziune clară asupra ceea ce se schimbă și nu se schimbă în islam. Ceea ce nu se schimbă în islam se referă la ceea ce este esențial, baza credinței, adorarea și moralitatea, ca și hotărârile sale scripturale decisive. Principiile islamice din sfera tranzacțiilor civile (mu'amalat) sunt, pe de altă parte, deschise interpretării și ajustării. 1) Cunoașterea regulilor necesității și a concesiilor sharia (darurah, rucksah) aplicabile unor circumstanțe excepționale. 2) Cunoașterea locului raționalității și raționamentul (ta'lil) utilizate în descifrarea și înțelegerea scripturii. 3) Datorită maslahah și intereselor legitime ale oamenilor. Și 4) datorită observării obiceiurilor generale ale societății.²⁶

Faptul că hadisul aflat sub revizuire se referă la mujaddid la singular, nu înseamnă neapărat poate să apară doar un singur reformator într-un secol sau loc. Acest lucru se datorează faptului că substantivul „om” poate face referire la o persoană sau mai multe. În consecință, tajdid poate fi încercat de o persoană sau de un grup de persoane, partid sau mișcare. Totuși, apariția unor reformatori individuali care s-au remarcat proeminent în scrierile unor comentatori timpurii, interpretările moderne a tajdid favorizează un tajdid colectiv condus de grupuri din ulama, specialiști și savanți aparținând unor discipline diferite.

²⁵ Muhammad Masad Yaqut, *“Nazarat fi Hadith al-Tajdid: fi Hadha al-Qarn Nahtaj ila Harakah Tajdidiyyah Shamilah wa Mutakamilah wa Mustanirah,”* <http://saaid.net/aldawlah/359.htm>, pp. 2-3 (accesat în 26 August 2012)

²⁶ Cf., Adnan Imamah, *Al-Tajdid fi al-Fikr al-Islami*, p. 26f.

Un mujaddid poate fi un jurist, altul poate fi un politolog, altul poate fi economist, ș.a.m.d. În circumstanțele prezente, tajdid și conceptul aliat islah sunt amândouă orientate către mișcare și impactul lor combinat asupra vieții interioare a indivizilor și acțiunii lor colective tind să atingă o proeminență nouă în timpurile moderne.²⁷ Mai mult, tajdid, și islah nu pot fi separate, așa cum latura interioară și comportamentul exterior al individului se întrepătrund în mod necesar.

În acest contextul Malaezia, Mișcarea de tineret musulmană din Malaezia (ABIM) care a apărut în 1971 și-a extras mare parte din motivația sa dintr-o combinație a tajdid și islah, motivație care chema către transformarea morală și spirituală a indivizilor și vizualiza o societate mai justă și echitabilă.²⁸

Islamul nu este preocupat doar de spiritualitatea personală și dacă aceasta nu se manifestă în comportamentul exterior al indivizilor și în relațiile sociale, spiritualitatea poate fi subiectivă, interpretată greșit, și chiar văzută ca antisocială – cum se spune adesea cu privire la mișcările sufite. Pentru curentul principal sufit, această integrare a sinelui spiritual interior în comportamentul exterior se află, în mod evident, în linie cu principiul islamic atotcuprinzător al tawhid. Prin urmare, nu este dificil să vezi că tajdid și islah ar trebui să fie o extensie logică și integrată una a celeilalte.

Mai mult, tajdid nu este limitat la disciplinele tradiționale, cum ar fi teologia, fiqh, sau hadisuri, dar se extinde, de asemenea, către știință și tehnologie, economie și alte domenii de stu-

²⁷ Lucrarea lui Osman Bakar, "Religious Reform and the Controversy Surrounding Islamization in Malaysia," prezentată la un forum despre „Reforma islamică din Asia de sud-est” la Universitatea Națională din Singapore (5-6 martie 2008), p. 4.

²⁸ Ibid., p. 7. Osman Bakar adaugă că în conformitate cu percepția și concluziile combinate despre tajdid și islah, ABIM a propus un program educational care a combinat renașterea spiritual și reforma socială pentru realizarea justiției sociale. ABIM, în 1970, a fost o mișcare de renaștere care a avut un impact considerabil pentru societatea malaeziană din acea vreme.

diu care sunt foarte importante pentru renașterea umma și a civilizației islamice. O altă interpretare posibilă este: dacă religia epocii în care reformatorul trăiește este cea pe care el ar trebui să o ajute să renască în lumina condițiile acelei vremi, sau ar trebui să ajute să renască islamul așa cum există în timpul vieții Profetului (Pacea asupra Lui!)

Cuvântarea hadisului confirmă înțelesul precedent: Fraza „yujaddid laha dinaha” înseamnă, prin urmare că mujaddid ajută la renașterea religiei pentru umma, a acelei religii pe care ei o practică în momentul când acest mujaddid apare. Hadisul nu spune de exemplu, „religia lui Allah, sau a profetului Muhammad sau Islamul”, dar, în schimb vizualizează religia pe care umma o observă.²⁹ Mujaddid, ca fim siguri, „nu se află acolo pentru a crea vreun scenariu trecut din istoria umma. Mai degrabă el trebuie să aplice principiile islamului în contextul lor contemporan, în așa fel încât comunitatea să poată trăi și întrupa acele idealuri și principii.”³⁰

Cum ar trebui înțeleasă fraza „la fiecare o sută de ani” din hadisul în cauză? Mulți au înțeles-o ad litteram și s-au implicat într-o serie de probleme minore cu privire la faptul dacă mujaddid ar trebui să apară la sfârșitul anului care marchează sfârșitul unui secol sau începutul său. Dar dacă cineva ar fi murit cu o săptămână sau o lună înaintea începerii unui secol – aici fiind vorba despre imami cunoscuți precum Malik (d. 975), Abu Hanifah (d. 767) și Ibn Hanbal (d. 855) - doar pentru că ei nu îndeplinesc aceste calcule meticuloase? Alții au adăugat faptul că referirea la un secol poate fi doar o indicație a unei perioade de timp după care comunitatea musulmană, sau oricare altă societate, poate avea nevoie de revitalizare. Teoria lui Ibn Khaldun despre ridicare și căderea unor civilizații, care durează

²⁹ Muhammad Masad Yaqut, *“Nazarat fi Hadith al-Tajdid,”* p. 4.

³⁰ Usman Bugaje, *“Concept of Revitalisation,”* p. 5.

timp de patru generații, poate da credit unei interpretări de acest gen.

Modelul ciclic al ascendenței și declinului civilizațiilor pe care Ibn Khaldun le identifică este legat intim de starea artelor și a științelor, de adâncimea și diversitatea sau de felurite industrii și cel mai mult, de o guvernare bună, în special când este supusă justiției.³¹ Mesajul hadisului poate fi simplu, acela că tajdid va apărea destul de frecvent pentru a se asigura că comunitatea musulmană va rămâne în legătură cu rădăcinile sale. Că Dumnezeu, cel mai înalt va trimite un mujaddid de câte ori umma va avea nevoie de el și se poate întâmpla în orice epocă, timp sau parte a unui secol.³² Unii scriitori au subliniat nevoia de mujaddid în vremuri de demult și agresiune externă. În acest sens, este de interes să subliniem că Abu Dawud al-Sijistani, autorul faimoasei Sunan Abu Dawuh, a înregistrat hadisul despre tajdid ca primul hadis din capitolul său despre „restriște și tumult” (kitab al-malahim).³³

Cum s-a menționat mai devreme, tajdid presupune un anumit stadiu de stagnare caracterizat prin declinul societății și a generației. Mujaddid este cel care îi alertează și îi trezește față de responsabilitățile sale și încearcă să aprindă în ei dorința de a se strădui și de a schimba lucrurile spre mai bine.³⁴ Indivizii sau grupurile musulmane trebuie să fie conectați la proclamarea coranică care spune: „Dumnezeu nu va schimba condiția oamenilor până când ei nu vor schimba ceea ce este în interiorul lor”. (Coran, al Ra’d, 13:11).

³¹ Cf., ‘Abd al-Rahman ibn Khaldun, *Muqaddimah Ibn Khaldun*, ed. Hamid Ahmad Zahir, (Cairo: Dar al-Fajr li al-Turath, 1425/2004), p. 483.

³² Cf., Bugaje, “*Concept of Revitalisation*,” p. 4.

³³ Cf., Khalil Ahmad al-Saharanfuri, *Badhl al-Majhud fi Hall Sunan Abi Dawud*, ed., Taqi al-Din al-Nadwi, Kitab al-Malahim, bab ma yudhkaru fi qarn al-mi’atah, (Beirut: Sharikah Dar al-Basha’ir al-Islamiyyah, 1427/2006), vol. 12, p. 335.

³⁴ Ibid., p. 5; Al-Haaj Ibrahim, “*Al-Tajdid: Min al-Nass*,” p. 104.

Mulți i-au menționat pe Umar ibn Abd al-Aziz (d. 101AH / 719 era noastră) și Imam al-Shafi'i (d. 205 AH / 895 era noastră) ca reformatori ai secolelor II și III hegira. Mulți i-au adăugat și pe Abu al-Hasan al-Ash'ari (d. 324 AH / 936 era noastră), Abu Bakr al-Baqillani (d. 403 AH – 1013 era noastră) și Abu Hamid al-Ghazali (d. 505 AH / 1111 era noastră) care au apărut la începutul a trei secole succesive, drept al III – lea, al IV – lea și al V-lea mujaddid. Doar primele două nume, sunt, totuși, citate în mod regulat, dar aceasta se datorează prevalenței școlilor, comentatorii având tendința de a se referi la numele renumite din școlile pe care ei le urmau.³⁵

Apariția și cristalizarea madhahib a fost un factor aflat în spatele prevalenței imitării nediscriminate (taqlid) care a contribuit, în schimb, la așa numita „închidere a ușii ijtihad” și la suprimarea spiritului cercetării gratuite și al erudiției. Ar putea ca asta să însemne de asemenea că discuția despre tajdid când apare ijtihad este suprimată și taqlid a dominat nu avea sens? Asta nu înseamnă că tajdid a ajuns într-un impas, ceea ce nu e adevărat, dar savanții au continuat să vorbească despre un tajdid de un anume tip, limitat, care se încadrează, adeseori, în școlile pe care le urmează.

O altă întrebare se ridică: oare hadisul aflat sub revizuire vizualizează un mujaddid pentru întreaga umma sau fiecare țară ori comunitate ar putea să aibă propriul lor mujaddid? Ca răspuns, se spune că tajdid pentru renașterea islamului trebuie să însemne în principiu că este menit pentru toată comunitatea. Dar se adaugă, într-o notă practică, că datorită un domeniu vast teritorial al islamului, segmente diferite regionale și geografice

³⁵ Unii au spus că sfârșitul secolului este cel care se ia în calcul. Pentru că 'Umar ibn 'Abd al-'Aziz, care este primul mujaddid, a murit la începutul celui de-al doilea secol, apărând astfel la sfârșitul primului. Acest lucru se va lua în calcul și în cazul primului secol după hegira care a fost condus de însuși Profetul – de aici părerea că este sfârșitul aceluia secol cu care începem.

din umma ar putea avea proprii lor mujaddid.³⁶ Totuși, afirmația făcută de unii comentatori că hadisul despre tajdid de fapt făcea referire la membrii familiei Profetului (ahl al-bayt) drept purtători ai tajdid, sau mujaddid, se află în contradicție cu glasul general al multor altor hadisuri care vorbesc despre cunoaștere și erudiție mai degrabă decât despre familia și descendența savanților. Dacă părerea despre ahl al-bayt ar fi o interpretare viabilă, atunci numirea unor anumite figuri, cum ar fi Umar bin Abd al-Aziz, al-Shafi'i și alții, care nu erau ahl al-bayt nu s-ar fi materializat în primul rând.

Discutând despre aceasta, un observator a citat chiar un hadis în care Profetul se referea la Salman al-Farisi ca fiind unul dintre ahl al-bayt, dintr-un gest de pură apropiere și afecțiune, deși el nu a fost un membru de drept al familiei sale.³⁷

Al-Qaradawi a observat că tajdid, cu referire la religie în acest hadis, implică o nouă percepție a religiei, reafirmarea credinței și reînnoirea angajamentului față de principiile autentice ale islamului. Mesajul de bază al hadisului, a adăugat el, este în mod inevitabil cel al schimbării sociale de-a lungul timpului, care se așteaptă să existe în cadrul fiecăror generații și secol. Deși hadisul însuși vorbind pur și simplu de începutul fiecărui secol, fără a specifica nici o dată anume sau formulă de calcul, cei mai mulți dintre comentatori îl înțeleg ca și când s-ar referi la calendarul și secolul după hegira. Totuși, nu există nici o obiecție, de principiu, dacă este aplicat unei durate de timp echivalente, folosind alt calendar. În ceea ce privește întrebarea dacă începutul secolului ar trebui să înceapă cu data nașterii Pro-

³⁶ Taqi al-Din al-Nadwi a tras concluzia că înțelegerea corectă a hadisului nu se limitează la tajdid, nici la un singur individ sau la o comunitate anume sau loc, și că este deschisă în mod egal pluralității în implicările sale.

³⁷ Hadisul menționează pur și simplu că „Salman este unul dintre noi, un ahl al-bayt – Salman minna ahl al-bayt.” Cf., Isam Ahmad al-Bashir, „Al-Tajdid fi al-Fikr al-Islami,” în ed., Mahmud Hamdi Zaquzuq, *Tajdid al-Fikr al-Islami*, p. 91.

fetului Muhammad, sau cu moartea sa, al-Qaradawi a subliniat că emigrarea Profetului de la Mecca la Medina este cel mai important din moment ce a marcat un nou început în atât de multe moduri și prin urmare ca fiind cel mai potrivit punct de plecare pentru tajdid.³⁸ Aceasta este valabilă și pentru calendarul islamic care începe de la emigrarea Profetului.

Unii comentatori au combătut și au adăugat în continuare discuții despre inovația dăunătoare în religie (kasr al-bid'ah) pentru înțelegerea tajdid. Această adăugare pare să fi apărut din următoarele dezvoltări sectariene cum ar fi Kharijites, Mutazilah și școlile fiqh. Atunci specialiștii în hadisuri au încercat să aducă noțiunea de bid'ah în granițele acestui hadis. La o scrutină mai atentă, totuși, se pare că tajdid poate implica combaterea bidah, dar poate fi ceva care este sau nu este parte din înțelesul său. Juristul andalusian, Ibrahim al-Shatibi (d. 1338 era noastră), a observat corect că hadisul conține un mesaj pozitiv și contemplă bunurile comune și maslaha ummei în general.³⁹ Hadisului nu ar trebui, cu alte cuvinte, să i se dea o interpretare sectariană sau fașională.

Comentând asupra observației lui al-Shatibi, Abid al-Jabiri a scris de asemenea că reînnoirea și tajdid în timpurile noastre înseamnă a găsi soluții practice problemelor de interes major, probleme care nu au existat în trecut.

ISLAH ȘI TAJDID: DEZVOLTĂRI ÎN SEC AL XX – LEA

Islah (reformă) în contextul modern, se referă inițial la lucrările savanților din secolul al XX – lea Muhammad Abduh (d.

³⁸ Yusuf al-Qaradawi, *Ummatuna Bayna Qarnayn*, a treia ediție, (Cairo: Dar al-Shuruq, 1427/2006), p. 10; Idem, *Min Ajli Sawah Rashidah: Tajaddud al-Din wa Tanahhud al-Dunya* (Cairo: Dar al-Shuruq, 1421/2001), p. 13.

³⁹ Shirin Hamid Fahmi, "Manzuruna al-Islami al-Hadari," <http://www.islamonline.net/arabic/contemporary/2005/09/article04.html>. Vezi și al-Haaj Ibrahim, "Al-Tajdid: min al-Nass 'ala al-Khitab," *Al-Tajdid*, p. 102.

1905), Muhammad Rashid Rida (d. 1935) și mentorul lor, Jamal al-Din al-Afghani (d. 1987). Originile coranice a islah înseamnă sensuri mai largi de „împăcare”, „luptând spre pace”, și „acțiuni pioase” cum sunt explicate mai jos.

Salah și islah, în Coran se referă în general la la binelui oamenilor. Credincioșii sunt, prin urmare, chemați să se angreneze într-un comportament potrivit – amal salih – care constă din ceea ce este bine și recomandat printre oameni (*ials bayn al-nas*) (*al-Nisa*,4:114).

Islah poate consta din eradicarea corupției, sau fasad, care este opusul islah (al-Araf, 7:170).⁴⁰ Intenția oamenilor de a atinge pacea și salah, și doar acțiunea lor, de asemenea le aduce recompense, deoarece „...Dumnezeu cu siguranță îl știe pe cel care corupe și cel care face bine...” (*al-Baqarah*, 2:220) și va primi răsplătă cel care înfăptuiește binele și toți cei implicați în munca gândită de Dumnezeu pentru binele umanității. (al-Araf, 7:170)⁴¹

Relația intimă dintre islah și tajdid este diminuată de analiza pe care tajdid, pentru sine, ar însemna mai puțin, cu excepția cazului în care scopul ultim este la islah. Se știe că islah prezintă în mod necesar prezintă o provocare pentru status quo-ul predominant religios, cultural și intelectual. Potența islah – -tajdid în istoria islamului s-a propagat dincolo de originile ei scripturale și de consensul care a setat granițele ortodoxiei. În timp ce stimula evoluția vieții religioase și culturale a umma, grija principală a tradiției tajdid-islah a fost să prezeve unitatea și coeziunea sa. În acest spirit, unui scop important al proiectului de reformare în secolului al XX-lea i s-a redat consensul musulman. În același timp, este recunoscut faptul că curentul de gândire al secolului islamic XX nu mai este generat complet intern, dar este influențat substanțial de, sau constă în reacția la, pro-

⁴⁰ Muhammad Abid al-Jabiri, *Al-Din wa al-Dawlah wa Tatbiq al-Shari'ah* (Beirut: Markaz Dirasat al-Wahdah al-'Arabiyyah, 1996), p. 133.

⁴¹ Vedeți pentru o discuție John Voll în notă, nr. 1.

vocările externe ideilor și doctrinelor occidentale sau non-occidentale.⁴²

Nu există niciun consens sau definiție a islah în vreun context islamic. Acest lucru se datorează parțial faptului că fiecare mișcare sectariană a susținut că este un agent al islah. Într-o oarecare măsură, chiar și ultraconservatorii Wahhabiyyah sunt considerați reformiști deoarece au aspirat de asemenea la purificarea religiei de influențele inovației și au îndemnat la simplitatea originală a islamului timpuriu.

Muhammad Abduh a definit islah într-un fel care îl apropie de tajdid. Prin urmare, islah este: eliberarea gândirii de cătușele taqlid pentru a înțelege religia în felul în care predecesorii acesteia umma (salaf) au făcut-o înaintea apariției dezacordurilor – prin recurs direct la sursele islamului și la normelor raționalității pe care Dumnezeu le-a dăruit intelectului uman. Înseamnă a elimina confuzia și pentru a îndeplini mesajului lui Dumnezeu de a prezerva umanitatea și ordinea lumii.⁴³

Această definiție mai degrabă lungă a dus la critică în încercarea sa de a integra urmele modernității occidentale și a raționalismului în destinul islah. Dar chiar și așa, figurile principale ale mișcării islah cum ar fi Muhammad Abduh, Jamal al-Din al-Afghani, Khayr al-Din al-Tunisi (d. 1899), Abd al-rahman al-Kawakibi (d. 1903) toate au fost critice față de imitarea oarbă a vestului. În aceeași linie cu învățăturile lui Ibn Rushd al-Qurtubi (d.1198), al-Afghani și Abduh au refuzat de asemenea să accepte că rațiunea este incompatibilă cu imam (credința) și au susținut că mișcarea reformistă ar eșua dacă clericii musulmani ar continua să predice virtuțile taqlid. De asemenea, propunătorii islah au pus accent pe nevoia pentru un

⁴² Cf., Suha Taji-Farouki, ed., *Modern Muslim Intellectuals and the Qur'an, Introduction*, (London: OUP și Institute of Ismaili Studies, 2004), p. 18.

⁴³ Muhammad Imarah, "*Tajdid al-Fikr al-Islami 'inda Muhammad 'Abduh wa Madrasatuh*," Kitab al-Hilal (Cairo, 1980), nr. 360, pag. 40-69.

ijtihād continuu în convingerea lor că problemele moderne au nevoie de răspunsuri moderne.⁴⁴

Mișcare salafi poate fi deosebită de wahabi prin faptul că cel din urmă țintea la purificarea practicii și gândirii religioase de toate elementele străine ei pentru a salva oamenii musulmani de mânia divină; ei reprezentau opusul manifestărilor sufite ale islamului și erau preocupați mai mult de lupta împotriva bid'ah mai degrabă decât a fi preocupați să pledeze și promoveze aspectele pozitive ale reformei. Mișcarea nu a văzut nevoia reinterpretării textului sau ijtihād pentru a se adapta condițiilor vieții moderne.⁴⁵

Mișcarea islah Abduh-Rida a fost divizată în două ramuri, dintre care una înclina către modernitate (al-hadathah), și cealaltă către revitalizarea trecutului precedent (al-salafiyyah al-ihya'iyyah). Prima este asociat în principal cu gândirea savanților de secol XX precum Qassim Amin, Lufti al-Sayyid, Husayn Haykal și cea din urmă în special cu Anduh și Rashid Rida. A rămas o școală de gândire islah de centru, care s-a manifestat prin lucrările lui Mustafa al-Maraghi, Ali Abd al-Raziq, Mahmud Shaltut, Abdullah Darra și alții.⁴⁶

Acestea fiind spuse, salafii, care se trăgeau din „strămoșii pi-oși”, reprezintă un termen adeseori distorsionat și folosit, de exemplu, de teroriștii al-Qaeda. Orice contribuție de genul acesta nu ar trebui să însemne, precum a observat Nasar Meer, că salafii sunt într-un fel sau altul asociați cu terorismul sau pot fi numiți chiar teroriști sau extremiști. Doar un înțeles distorsionat al salafi poate fi aplicat în acest context. Teroriștii vor fi, de-

⁴⁴ Cf., Asad Abu Khalil, *“Revival and Renewal”* în ed., John L. Esposito, *The Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World* (OUP, 1995), p. 432f.

⁴⁵ Idem

⁴⁶ Cf., Al-Haaj Ibrahim, *“Al-Tajdid: Min al-Nass,”* p. 106.

sigur, judecați pentru comportamentul lor, și indiferent de asocierea cu vreo mișcare, fie că este reală sau nu.⁴⁷

Reînnoirea și reforma au câștigat teren după căderea califatului otoman în 1924. Unii reformatori, cum ar fi al-Afghani și al-Kawakibi, au asociat renașterea în religie cu marile reforme politice. Există tendința conturării unui consens, de exemplu, al integrării principiului coranic de shura (consultare) în guvernare și a răspunderii acesteia față de electorat. Unii reformatori s-au gândit, de asemenea, să îmbunătățească statutul femeii în societate. Muhammad Abduh și Muhammad al-Ghazali au refuzat, de principiu, să atribuie inegalitatea femeii islamului, dar au considerat că este produsul ignoranței și interpretării greșite a textelor islamice.

Susținătorii reformei au pus accent pe renașterea educației islamice și integrarea cunoștințelor științifice în programa de studiu a instituțiilor islamice.

Seyyed Hossein Nasr a revendicat primatul tajdid în fața islah: Tajdid are rădăcini islamice care îi lipsesc. Nasr este de părere că tajdid este izvorul unora dintre cele mai importante răspunsuri islamice la lumea modernă.⁴⁸ Cele mai puternice rădăcini scripturale ale Tajdid sunt indubitabile, dar într-un spectru mai larg, este rezonabil să spui că tajdid și islah sunt complementare. Privind la un spectru mai larg al susținătorilor islamului și principiilor, islah ar ar părea să fie integral, chiar dacă nu este bazat pe un text clar, în spiritul și limitele textului islamic. Discursul secolului al XX – lea despre tajdid s-a precipitat prin mișcarea islah care a început cu al-Afghani și Abduh.

Căutarea de cunoștințe a devenit obligatorie pentru musulmani, și bărbați și femei, prin autoritatea hadisului. Islamul este de asemenea, asertiv unei legături între cunoștințe și compor-

⁴⁷ Nasar Meer, *"Complicating 'Radicalism'- Counter-Terrorism and Muslim Identity in Britain,"* Arches Quarterly (London: primăvara 2012), vol. 5, p. 15.

⁴⁸ Seyyed Hossein Nasr, *Traditional Islam in the Modern World* (London: Routledge and Kegan Paul, 1987), p. 92.

tament potrivit (amal salih), comanda de a se alătura binelui și de a interzice comportamentul greșit, comanda de a face dreptate – toate se contopesc într-un prospect dinamic pentru islah și tajdid în comunitatea musulmană. Conexiunea intrinsecă dintre ilm și islah, care este cea mai accentuată în islam, a însemnat de asemenea că reformatorul trebuie să fie un învățat din ce cunoscut. Un învățat care dorește reînnoirea ar trebui să caute fără ezitare să se bucure de ce e bine și să respingă ceea ce este greșit, să conducă afacerile oamenilor pe un drum corect, stabilind justiția printre ei, să sprijine adevărul împotriva falsității și opresiei împotriva opresorului.

O pronunțare mai recentă a unei noțiuni mai largă a tajdid-islah, în contextul său contemporan se găsește în declarația de la Mecca (Decembrie 2005) de la Summitul Organizației Conferinței Islamice (noua Cooperatie) a conducătorilor statali după urmează:

Toate guvernările și oamenii din umma sunt unanimi cu privire la convingerea lor că toate eforturile ar trebui canalizate într-un cadru care este modelat în societatea islamică. În același timp, acest cadru are nevoie să rămână în armonie cu realizările civilizației umane și să abordeze principiile consultării, ale justiției și egalității în pornirea sa de a asigura o bună guvernare, o participare politică extinsă, să stabilească statul de drept, să protejeze drepturile, să aplice justiția socială, transparența și responsabilitatea, să lupte cu corupția și să construiască instituțiile societății civile.⁴⁹

Murtada Muthahhari (d. 1981), un filosof șiit de frunte și un teolog, în cartea sa, *al-Ishkaliyyah al-Islahiyyah wa Tajdid al-Fikr al-Islami* (dificultățile din reformă și renașterea religiei în-săși prin schimbarea regulilor sale și indicațiile sau abrogarea învățăturilor sale. Mai degrabă, ceea ce vrea să spună este că

⁴⁹ "Makkah al-Mukarramah Declaration," *A treia sesiune extraordinară a Conferinței Summitului Islamic* (5-7 Dhu al Qi'dah 1426/7-8 decembrie 2005), p. 3.

renașterea actului gândirii despre religie care conduce la înviore în sufletul adeptului influențează, în schimb, direcția acțiunii sale. Oamenii și felul lor de gândire, cu alte cuvinte, sunt cele care se schimbă, nu islamul ca atare.⁵⁰

Percepția lui Mutahhari despre reînnoire este subliniată de fapt de interpretarea în timp util care conduce la acțiune: un text poate fi înțeles în diferite moduri și o nouă abordare în lumina dezvoltărilor este o abordare recomandată față de tajdid. Aceasta poate implica, de asemenea, cesionarea acțiunilor religiei care este un reziduu al unei false experiențe pe care au încărcat-o și slăbit-o.⁵¹

Această idee despre tajdid se apropie mai mult, s-ar putea spune, de cea a lui al-Qaradawi și de mulți alți gânditori sunniți. La fel de mult ca și părțile sale omoloage sunnite, el a pus accent pe trasarea unei distincții clare între principiile schimbătoare și care nu se schimbă în islam (de exemplu mutaghayyirat și thawabit) spunând că cel din urmă nu se va deschide renașterii și tajdid. El propune în continuare o fuziune între raționalitate, emoție și ijtihad care construiește resursele raționalității (aql) și ale moderației (wasatiyyah). Mutahhari a fost convins că cunoștințele nu generează acțiune dacă îi lipsește motivația. Viziunile sale în această direcție tind să integreze unele postulate jurisprudențiale šiite despre aql în abordările sale față de tajdid.⁵²

În altă parte, Mutahhari lărgeste scopul tajdid atunci când scrie că acesta nu este legat de religie, ci se extinde asupra filosofiei și științei, adăugând faptul că incluzând poziția filosofică în tajdid o ajută să se documenteze despre poziția noastră față de lucruri, despre cum privim împrejurimile noastre și despre cum

⁵⁰ Murtada Mutahhari, *Reformation and Renewal of Islamic Thought*, traducere în engleză de Muhammad Zamin & Zaynab Alayyan, ed., Khanjar Hamiyyah, (London: MIU Press, 2013), p. 90.

⁵¹ Idem., p. 91.

⁵² Mutahhari, *Reformation and Renewal*, p. 114.

influențează global atitudinea noastră. Știința este capabilă de a oferi cunoștințe folositoare despre cum funcționează lucrurile și despre faptul că religia contribuie la abilitatea noastră de a genera speranță și motivație și de asemenea, abilitatea de a contribui la transcendența și sfințenia scopurilor umane.⁵³

RENAȘTEREA ISLAMULUI, MODERNITATE ȘI TAJDID

Expresii precum „modernismul islamic”, „revitalizarea islamului” și „reforma islamică” sunt cuprinse în noțiunea de islah și tajdid, adeseori atribuite, cum s-a menționat deja, pentru al-Afghani, Abduh și Rida. Modernismul islamic din lucrările acestora și ale altor gânditori căutau să reconcilieze valorile moderne precum constituționalismul, investigarea științifică, metodele moderne de educație, drepturile femeilor, renașterea culturală, cu susținătorii și principiile islamului. Revitalizarea islamică în a doua parte a secolului al XX-lea a avut efectul de a întări afinitatea tajdid față de limitele scripturii islamului. Lucrarea lui Iqbal Muhammad, reconstrucția gândirii religioase în islam, a fost tradus în arabă de Abbas Mahmud al-Aqqad în 1955 și lucrarea lui Abd al-Mutaal al-Saidi, *al-Mujaddidun fi al-Islam min al-Qarn al-Awwal ila al-Rabi' 'Ashar*, în același an. Ambele au pus accent pe faptul că scopul și spațiul sursele islamice ele însăși oferă material pentru renaștere. Cartea lui Amin al-Khuli, *Al-Tajdid fi al-Din*, inițial publicată ca articol și mai târziu drept carte, a reflectat asupra unor teme similare.

Este de interes să menționăm că cartea anterioară a lui al-Saidi, s-a publicat la începutul anului 1950, *Tarikh al-Islah fi al-Azhar* (istoria reformei în Azhar) s-a concentrat mai mult pe conceptul de islah inițiind în timp o chemare pentru o reformă revoluționară (al-muslih al-tha'ir), dar era aproape complet tăcut în ceea ce privește tajdid, care a devenit apoi tema centrală a

⁵³ Mutahhari, *Reformation and Renewal*, pag. 112-113.

următoarei carte scrisă de acesta în 1955.⁵⁴ Primul motiv pentru această schimbare a focalizării atenției a fost mai întâi realizarea că modernitatea occidentală a început să penetreze și să confunde islah cu curentele de opinie care nu se bucură de credibilitatea islamică. Și în al doilea rând, răspândirea naționalismului și a ideologiilor seculare în timpul perioadei post-coloniale a constat în special din motto-uri politice. La acestea s-au adăugat înfrângerea arabilor de către Israel, și cearta care a urmat între mișcările islamice și guvernele de la putere în multe state musulmane. Un climat de criză a predominat și islah a început să facă loc tajdid, în special din cauza bazei pe care cel din urmă o are adânc înrădăcinată în scriptură.

Fazlur Rahman (d. 1988) l-a lăudat pe Abduh pentru că a recunoscut nevoia de reformă, așa cum l-a condamnat pe Hasan al-Banna (d. 1949) și pe Abul A'la Mawdudi (d. 1979) pentru poziționarea împotriva excesului modernismului islamic și pentru apărarea islamului împotriva secularismului. Dar el nu i-a criticat pentru că nu aveau o „metodă” și pentru natura soluțiilor pe care el le-a propus față de problemele majore.

Fazlur Rahman a încercat, în schimb, să creeze o nouă metodologie islamică deoarece el credea că metodele tradiționale au eșuat în a aduce gândirea musulmană în cadrul intelectual al epocii moderne. El și-a concentrat atenția asupra Coranului și în special pe metodologia corectă a interpretării sale. Misiunea lui Rahman poate fi rezumată la o încercare de a regăsi elanul moral al Coranului pentru a formula o etică centrată pe Coran. Fără un sistem etic formulat explicit, cu greu poate cineva să facă dreptate în islam.⁵⁵

Fazlur Rahman a criticat „abordarea atomistă” din tradiționalism. Metodologia juriștilor ducea lipsă și de o teorie social

⁵⁴ Al-Haaj Ibrahim, *“Al-Tajdid: min al-Nass ‘ala al-Khitab,”* Al-Tajdid, p. 109.

⁵⁵ Abdullah Saeed, *“Fazlur Rahman: A framework for interpreting the ethicolegal content of the Qur’an,”* ediția, Taji-Farouki, *Modern Muslim intellectuals and the Qur’an* (London: OUP și Institute of Ismaili Studies, 2004), pag. 42-43.

etică, cuprinzătoare și sistematizată pe care el credea că o poate supune legii. Într-adevăr, juriștii, în căutarea lor de a dezvolta un sistem elaborat legal și structurat, au scăpat din vedere fluiditatea care ar fi putut să fie rezultatul unei asemenea teorii.⁵⁶ Fazlur Rahman a expus cum ghidarea Coranului a fost conectată intim cu viața culturală, economică, politică și religioasă a oamenilor din Hijaz, și mult mai mult cu oamenii din Arabia. Totuși, această conexiune apropiată a fost întreruptă mai târziu de lungile dispute din teologia și legea islamică, creând o prăpastie care se tot adâncește. Revelația a ajunsă să fie văzută ca istorică și transcendentă dincolo de aria de acoperire a omenirii. Ocaziile revelației (asbab al-nuzul), care au jucat un rol vital în explicarea unor anumite texte, au fost marginalizate și legătura dintre tafsir, fiqh, teologie și viața reală a musulmanilor a fost slăbită în continuare.⁵⁷ Este de remarcat și faptul că scrierile islamice despre etică s-au dezvoltat în principal în afara cadrului shariah și s-au bazat în mod explicit pe sursele persane și grecești.⁵⁸

În scrierile sale despre tajdid în fiqh, Jamal al-Din Atiyah a ridicat câteva probleme care au solicitat revizuirea și reînnoirea fiqh în multe arii. Începând cu problemele devoționale (ibadat), Atiyah a observat că este pus prea mult accent pe ritual în detrimentul componentei spirituale. În timp ce psihologii au vorbit despre numeroasele beneficii psihologice și efectele postului și rugăciunii asupra construirii caracterului acest aspect este complet absent din fiqh. Cu privire la căsătorie, Coranul o ca-

⁵⁶ Abdullah Saeed, *"Fazlur Rahman: A framework for interpreting the ethicolegal content of the Qur'an,"* ediția, Taji-Farouki, *Modern Muslim intellectuals and the Qur'an* (London: OUP și Institute of Ismaili Studies, 2004), p. 44.

⁵⁷ Abdullah Saeed, *"Fazlur Rahman: A framework for interpreting the ethicolegal content of the Qur'an,"* ediția, Taji-Farouki, *Modern Muslim intellectuals and the Qur'an* (London: OUP și Institute of Ismaili Studies, 2004), p. 48.

⁵⁸ Abdullah Saeed, *"Fazlur Rahman: A framework for interpreting the ethicolegal content of the Qur'an,"* ediția, Taji-Farouki, *Modern Muslim intellectuals and the Qur'an* (London: OUP și Institute of Ismaili Studies, 2004), p. 52.

racterizează ca însemnând „prietenie și compasiune – mawaddah wa rahmah”, savanții fiqh reducând contractul acesta la unul care dă drept de posesie (‘aqd al-tamlik), marcând o despărțire totală de spiritul original și mesajele sale mai extinse despre demnitatea umană (karamah), justiție și tratament corect (al-‘adl wa al-ihsan).⁵⁹ Accentul pus din ibadah, și în contracte cade în schimb pe formalități, stâlpi și condiții (arkan wa shurut), în formulări structurate la nivel înalt care compromit adeseori esența și spiritul subiectului și tind să reverbereze valorile sociale medievale.⁶⁰

Apoi, islamul este o religie a unității (tawhid), unde impactul diviziunii școlilor fiqh, sau madhabs, asupra unității musulmanilor este fie exagerată sau prost înțeleasă. Școlile legislative au fost o manifestare a latitudinii în ancheta savanților și ijtihad, dar care și-au pierdut concentrarea și atenția și au devenit un instrument al fanatismului printre musulmani și al lipsei de unitate dintre aceștia. Într-un sens similar, savanții fiqh din era taqlid s-au concentrat pe detalii și au adoptat o abordare atomistă față de lege în detrimentul dezvoltării teoriilor generale și directivelor care ne-ar ajuta să înțelegem diverse lucruri. Mai mult, există o rupere sigură între fiqh și convingerile și normele etice ale islamului și cum ar trebui ca toate acestea să relaționeze cu guvernarea.⁶¹

Într-o notă mai puțin gravă, Atiyah povestește ceea ce a auzit de la al-Qaradawi care tânăr fiind în anii pe care i-a petrecut în Egipt, el (al-Qaradawi) a luat parte la lecții despre Ramadan la moscheea locală, seara, între maghrib și rugăciunile de seara/isha. Lecțiile erau despre abluțiune și curățare. Apoi, al-Qaradawi adaugă amuzat că „în toate cele 30 de nopți nu am discutat decât despre un subiect.” Comparați aceasta cu abor-

⁵⁹ Jamal al-Din Atiyah și Wahbah al-Zuhaili, *Tajdid al-Fiqh al-Islami* (Beirut: Dar al-Fikr, 1422/2002), pag. 31-32.

⁶⁰ Idem, p. 35.

⁶¹ Idem, p. 35.

darea Profetului când un beduin a venit și l-a întrebat despre cum ar trebui să facă salah și Profetul i-a răspuns simplu: „roagă-te așa cum mă vezi pe mine că mă rog.”⁶²

În cartea sa, *Al-Fiqh al-Islami fi Tariq al-Tajdid*,⁶³ Muhammad Salim al-Awa vorbește despre stagnarea fiqh datorită domniei îndelungare a taqlid și a ridicat un număr mare de probleme asupra cărora sunt așteptate răspunsuri inovative. El a observat că jurisprudența (al-fiqh al-siyasi, și al-siyasih al-shar’iyyah) a eșuat în a integra principiile coranice a shura și ale contabilității.

Al-Awa susține că limitarea funcției șefului statului nu mai este o opțiune, ci o necesitate, și în multe alte zone fiqh trebuie să se dezvolte prin înțelegerea ijtihad: pentru a oferi răspunsuri relevante față de probleme precum cetățenia, libertatea asocierii, partidele politice în contextul statului național și a relațiilor pacifiste cu alte state. Mai mult, drepturile femeilor de a participa la viața politică a comunității, dreptul ei de a acționa ca judecător și martor, și egalitatea absolută din viața ei, așa cum au fost expuse în unele lucrări scolastice, au fost patentate discriminatorii – cu referire, de exemplu la recompensă (în bani) pentru o persoană, rudă ucisă sau diyyah. Întrebări similare se ridică cu privire la egalitatea drepturilor fundamentale a non-musulmanilor și la formulările fiqh asupra impunerea taxelor (jizyah), poziționarea islamului față de muzică și artă, ca și problemele de drept penal referitoare la ipostază și legea probelor, în special metodele de a dovedi care trebuie aduse în linie cu modalitățile științifice mult mai de încredere și moderne de a stabili faptele.

Salim al-Awa și-a început cartea mai sus menționată cu o recenzie despre cartea lui Jamal al-Banna, intitulată *Nahwa Fiqh*

⁶² Jamal al-Din Atiyah și Wahbah al-Zuhaili, *Tajdid al-Fiqh al-Islami* (Beirut: Dar al-Fikr, 1422/2002), p. 46.

⁶³ Muhammad Salim al-Awa, *Al-Fiqh al-Islami fi Tariq al-Tajdid*, a II – a ediție (Cairo: Al-Maktab al-Islami, 1998), p. 119, p. 272.

Jadid (spre o nouă fiqh) și găsește lucruri comune în abordările lor față de unele aspecte provocatoare față de înnoirea fiqh. Al-Awa spune, totuși, că într-un punct abordarea lui și cea a lui al-Banna se diferențiază: în timp ce al-Banna pare să se îndepărteze de metodologiile stabilite despre reînnoire și reformă, al-Awa se gândește că majoritatea problemelor pot fi abordate prin metodologiile islamice ale ijtihad.⁶⁴

Cele mai de sus prezintă o listă lungă de probleme care implică o doză sănătoasă de autocritică printre savanții musulmani – geneza, ar putea spune unii, a renașterii și tajdid. S-a progresat puțin cu privire la acestea prin reforma legii familiei din secolul al XIX-lea și cercetare, deși procesul nu s-a desfășurat la fel și la același nivel în țări diferite și în general, eclectice. Mulți dintre autorii cu care am discutat nu doar au pus întrebări și ridicat întrebări, dar de asemenea le-au analizat, le-au abordat și au deliberat asupra unor posibile soluții. Spațiul nu permite detalii, dar în altă parte am încercat să conturez o imagine mult mai completă a măsurilor reformei legii islamice din secolul al XX-lea prin legislația statutară, doctrina juristă și cercetare.⁶⁵

– Secolul al XX – lea, „reînvierea islamică” a fost martora unor aspecte ale renașterii, care includea și tipurile de reînviere salafită, dar și cele ale reformei moderne prin legislația statutară. Totuși, o zonă care nu a văzut ca fiind tangibilă îmbunătățirea pe baza tajdid a fost guvernarea și legea constituțională.

Dar chiar și Primăvara Arabă, în 2011 și după, a fost fără îndoială, asertivă pentru cererea publicului pentru responsabilitate și pentru o bună guvernare unde gândirea islamică, democrația și drepturile umane ar putea pătrunde și conduce la schimbări benefice.

⁶⁴ Muhammad Salim al-Awa, *Al-Fiqh al-Islami fi Tariq al-Tajdid*, a II – a ediție (Cairo: Al-Maktab al-Islami, 1998), pag. 20-222.

⁶⁵ Mohammad Hashim Kamali: *Shari'ah Law: An Introduction* (Oxford: One-world Publications, 2008), cap. 12, Adaptation and Reform, pag. 246-262.

Asta ar fi putut să marcheze o direcție diferită a importului neselectiv, total la îndeplinire a legilor occidentale și constituțiilor care au eșuat să ducă la îndeplinire mult așteptatele promisiuni de constituționalism, democrație și a statului de drept în lumea musulmană. Dar ca și această scriere, Primăvara Arabă, din păcate, nu a ajuns la rezultatele dorite mulțumită unor dictatori care nu s-au supus și care și-au confruntat oamenii doar ca să creeze frustrări cu privire la dorințele lor legitime.

RELEVANȚA MAQASID (obiectivele sharia – doctrină legală islamică)

Interesul deșteptat față de maqasid al-shari'ah, obiectivele înalte ale legii islamice, văzute în gândirea islamică și cercetarea din ultimele secole au fost un răspuns parțial la tonalitățile textuale ale metodologiei scolastice de interpretare și ijtihad. Maqasid a devenit acum un termen de referință acceptat și criteriu al unei idei reformiste și inițiativă.

Totuși, de câte ori tajdid introduce o inițiativă, plan sau scop care pot fi subsumate sunt cele cinci maqasid esențiale (adică daruriyyat),⁶⁶ autenticitatea este verificată în acest context. În lumina acestui eveniment, totuși, unde instanța tajdid nu poate fi relaționată cu nimic din maqasid (obiectivele shari'ah), se poate aplica un test negativ, care poate să spună că tajdid este valid dacă nu contravine nici unei norme imuabile sau principii ale islamului. În acest caz, nimeni nu ar trebui să producă sau aducă probe afirmative din sursele islamice pentru a demonstra acceptabilitatea tajdid. Aplicarea tajdid dogmei și a stâlpilor de bază (arkan) ai islamului este limitată aparent.

⁶⁶ Cele cinci maqasid esențiale sunt protecția vieții, religiei, intelectului uman, proprietății și a familiei. Un al șaselea item adăugat pe listă este demnitatea personală sau onoarea. Pentru mai multe detalii despre maqasid, vezi M. H. Kamali, *Shari'ah Law: An Introduction* (Oxford: Oneworld Publications, 2008), cap. 6, pag. 123-140.

Din moment ce tajdid se poate implica în probleme în afara acestei sfere și probleme cu privire la relații umane și mu'alamat cu mare flexibilitate.

Relevanța față de problemele modernității și renașterii civilizației nu este greu de observat.

Legătura maqasid cu tajdid poate fi vizualizată prin prisma dezvoltării economice, care nu este un concept juridic, nici nu este un manifest religios, dar se luptă cu sărăcia prin dezvoltare economică și realizarea unei distribuții echitabile a bogăției sunt aspecte importante, în același timp și pentru maqasid și pentru tajdid. Imamii al-Ghazali și al-Shatibi erau de părere că gândirea islamică trebuie să se preocupe de obiectivele mai extinse ale religiei noastre și doar cu aspectele sale prohibitive sau cu interpretările exclusiv literale.⁶⁷ Această viziune poate fi obținută prin atragerea atenției asupra maqasid care sunt orientate complet spre scopuri mai extinse și capabile de a se ridica deasupra particularităților care uneori merg în direcții diferite și au nevoie de a fi coerente în lumina maqasid.

Privite dintr-un alt unghi, maqasid însăși se pot dezvolta prin tajdid. Unele aspecte ale maqasid care au rămas nedezvoltate pot, prin urmare, să fie dezvoltate printr-o cercetare orientată spre tajdid. Se poate aceasta despre rolul raționalității (aql) în identificare maqasid, și fie că este sau nu scopul enumerației convenționale a maqasid esențiale, sau daruriyyat, pot fi extins pentru a include alte valori și obiective care sunt clar susținute în sursele scripturale. Într-o manieră asemănătoare, alte două categorii ale maqqasid, și anume ce e complementar și surplusurile pot fi indicatori mai buni și rafinamente metodologice pentru a minimaliza caracterul arbitrat în identificarea lor.

⁶⁷ Cele cinci maqasid esențiale sunt protecția vieții, religiei, intelectului uman, proprietății și a familiei. Un al șaselea item adăugat pe listă este demnitatea personală sau onoarea. Pentru mai multe detalii despre maqasid, vezi M. H. Kamali, *Shari'ah Law: An Introduction* (Oxford: Oneworld Publications, 2008), cap. 6, pag. 40-41.

Actualul scriitor a discutat și în altă parte acest subiect cu mai multe detalii,⁶⁸ suficiente pentru a spune că există un aspect mult mai important care leagă tajdid de maqasid pentru a crea o apropiere între injunncțiile scripturale și scopurile lor exprimate, sau maqasid, și apoi să specifice dimensiunea legată de tajdid. Nu mai este suficient, prin urmare, să extragem o regulă din shari'ah, dintr-un text în completă izolare și să neglijăm scopul său și obiectivul, sau într-adevăr cum un drept particular poate să conducă într-o direcție legată de tajdid pentru umma secolului al XXI-lea / XV-lea.⁶⁹

O CRITICĂ ASUPRA TAJDID

Climatul crizei care a dominat lumea musulmană post-colonială a început să erodeze credibilitatea tajdid. Opinia publică a devenit din ce în ce mai critică față de mișcările tajdid din Turcia, de exemplu, care a văzut prăbușirea califatului otoman și nașterea grupurilor tajdid-cum-islam, cum ar fi cel al lui Atatürk cu abaterile sale occidentalizate și seculariste – pe care Rashid Rida l-a numit mai târziu a fi imitarea tajdid infectat cu modele occidentale. Tajdid nu mai este perceput a fi înrădăcinat în hadisurile Profetului, ci în modernitatea occidentală și prin urmare de o autenticitate îndoielnică. Unii chiar au început să pună semnul egal între tajdid și secularism și alții semnul egal cu inovația dăunătoare (bid'ah) deghizată sub forma islamului.⁷⁰

⁶⁸ Cf., Mohammad Hashim Kamali, *Shari'ah Law: An Introduction* (Oxford: Oneworld Publications, 2008), cap. 6 despre "History and Methodology of Maqasid." Vezi, idem, *Maqasid, Ijtihad and Civilisational Renewal* (London & Kuala Lumpur: IIIT și IAIS Malaysia, 2012). O altă lucrare utilă care poate fi consultată ar fi Ali Jumah, "Tajdid Usul al-Fiqh," în Mahmud Hamdi Zaqzuq, *Tajdid al-Fikr al-Islami*, p. 357f.

⁶⁹ Cf., Isam al-Bashir, "*Al-Tajdid fi al-Fikr al-Islami*," în ed., Mahmud Hamdi Zaqzuq, *Tajdid al-Fikr al-Islami*, p. 94.

⁷⁰ Idem., pag. 111-112.

Dezvoltările discursului tajdid din secolul al XX – lea pot fi rezumate în grupuri după cum urmează:

1. Conceptul tajdid precedent s-a adresat în principal noilor probleme prin ijtihad. Susținătorii acestei poziții au legat tajdid de trecut, de precedent, care era o componentă importantă a mișcării salafiite. Precedentul se înțelege aici că nu consistă doar din text și scriptură, dar și din școli, personalități și imami din trecut, care în mod evident l-au apropiat de imitații și taqlid, cu excepția celor care susțin că acest curent a rămas deschis ijtihad, dar unui ijtihad restrictiv și bine controlat. Acest curent de opinie a fost manifestat de Rashid Rida, Sid Ramadan al-Buti și Mahmud al-Tahhan.⁷¹
2. Sprijinitorii ijtihad-ului deschis (al-ijtihad al-maftuh) care citeau scriptura cu raționalitate. Acest curent a fost reprezentat și manifestat de Muhammad Iqbal, Abd al-Mutaal al-Saidi, Amin al-Khuli și Yusuf al-Qaradawi în chemarea lor pentru eliberarea gândirii islamice, pentru susținerea sharia și ijtihad în tandem cu dezvoltările și realitățile moderne.
3. Islamizarea cunoștințelor (islamiyyat al-ma'rifah) și mișcarea reformei epistemologice care au căutat să se adreseze unei crize a civilizației (azmat al-hadarah) prin inovație metodologică și reformă. Acest curent de opinie a fost manifestat de Institutul Internațional de gândire islamică Virginia, încă de la începuturile sale în 1981. Institutul și fondatorii săi sunt critici față de gândirea nouă pe de o parte și de observa-re provocărilor modernității prin lentilele doctrinelor occidentale, pe altă parte. Tajdid, pentru susținătorii acestui curent, înseamnă reformarea metodologiilor de gândire (islah manahij al-fikr), care constă în două interpretări, și anume interpretarea, citirea scripturii (qira'at al-nass) și interpreta-

⁷¹ Cf., Isam al-Bashir, "*Al-Tajdid fi al-Fikr al-Islami*," în ed., Mahmud Hamdi Zaquq, *Tajdid al-Fikr al-Islami*, pag. 113-114.

rea realității existențiale (qira'at al-kawn), cot la cot, în lumina valorilor islamice. Accentul este pus, în mod evident, mai mult pe unelte și metodologii decât pe subiectul problemei și conținut. Acest curent de opinie a fost prezent în cazul lui AbdulHamid AbuSu-layman, Taha Jabir Alawani, Imad al-Din Khalil, Muhammad Kamal Hassan și alții.⁷²

4. Globalizarea tajdid, care propune o înțelegere mult mai amplă și cuprinzătoare a tajdid care nu este legată de nicio metodologie în mod particular sau de vreun cadru, dar caută să se adreseze provocărilor modernității în propriul lor context. Lumea musulmană s-a confruntat cu multe provocări de mari proporții din cauza globalizării, și de aici rezultă eforturile de reînnoire și tajdid care ar trebui informate de natura provocării sau să cuprindă scopul său mai amplu și dimensiunile sale. Printre susținătorii acestui curent se numără Muhammad Abid al-Jabiri, Abul-Qasim Haaj Ahmad, Abd al-Rahman al-Kawa-kibi, Muhammad al-Tlbi și alții care susțin că mișcările tajdid din trecut au eșuat în a-și atinge obiectivele datorită, în special, abordărilor lor eclectice față de problemele metodologice, moștenirii din trecut și dezvoltărilor moderne, care observă realitatea modernă prin lentilele religiei și a moștenirii din trecut.

Mișcările reformiste musulmane, conform lui Malek Bennabi (d. 1973) au dus lipsă de o planificare bună și de lipsa direcției. Rezultatul a fost confuzia celor două școli de gândire, și anume a moderniștilor și reformiștilor. Prima și-a pierdut drumul în călătoria ei către Vest spre a căuta soluții deja existente pentru probleme locale, în timp ce a doua a rămas fidelă gloriei trecu-

⁷² Abdul Hamid Abu Sulayman, *Azmat al-'Aql al-Muslim*, a treia ediție, (Virginia: Al-Ma'had al-'Alami li al-Fikr al-Islami, 1994), p. 40; Taha Jabir Alalwani, *Islah al-Fikr al-Islami: Madkhal ila Nizam al-Khitab al-Islami al-Mu'asir*, a treia ediție (Virginia: Al-Ma'had al-'Alami l al-Fikr al-Islami, 1995), pag. 72-73.

tului, credincioasă unui status quo și incapabilă de a penetra cauzele stării de rău.⁷³ Alt observator a remarcat că islamul a căzut victimă limitării și s-a redus la un set de reprezentații rituale care au suprimat obiectivele civilizaționale extinse. „Din păcate, probleme pur în afara civilizației” au ocupat agenda multor mișcări islamice recente de revitalizare.⁷⁴ Într-o conferință de la Universitatea din Cairo, în 2005, despre „Dialogurile dintre civilizații” – Hiwar al-Hadarat, Tariq al-Bishri a observat că „mu’asarah (modernismul) ca termen folosit în perioada post-colonială a fost premisa pentru modernitatea și civilizația occidentală. Musulmanii s-au privit prin ochii occidentalilor.” Un alt comentator de la același eveniment, Ibrahim al-Bayyumi, nota că „discursul modernității din cadrul mișcărilor islamice consista în mare parte din aproximare și comparare cu model occidental. Mișcările secular-liberale au adoptat acel model fără a analiza, pentru propria lor agendă.”⁷⁵ Acest lucru este ilustrat de lucrările lui Qassim Amin, care susținea egalitatea de gen, sub influența ideilor lui Abduh, dar a cedat curând curenților modernității occidentale cum ar fi în cazul recomandărilor islamice care au fost eclipsate de gândirea occidentală.

Critica lui Murtada Mutahhari asupra tajdid subliniază două tipuri de obstacole pentru ceea ce numim proiectul renașterii: intern și extern. Primul se referă la rîndul lui la doi factori, unul fiind instituțiile religioase care au nevoie să scape de stereotipurile negative și să încerce să fie mult mai deschise către reînnoirea unor anumite aspecte cu privire la islam, de exemplu, libertatea gândirii, egalitatea între genuri și știința modernă. Al doilea factor care ține pe loc reînnoirea adevărată este tirania politică, care în mod evident nu este nouă, deoarece a făcut parte

⁷³ Fawzia Barium, *Malek Bennabi, His Life and Theory of Civilisation* (Kuala Lumpur: Budaya Ilmu, 1993), pag. 163-164.

⁷⁴ Cf., Maimul Ahsan Khan, *Human Rights in the Muslim World* (Durham, NC: Carolina Academic Press, 2003), p. 58.

⁷⁵ Idem.

timp îndelungat din experiența musulmană. În trecut, tirania se baza pe religie pentru a se legitima prin abrogarea unui fel de statut dictat de divinitate. În timpurile moderne, tirania politică a operat sub diferite măști, fie prin metodele de a obține putere sau prin originea puterii sale și prin folosirea religiei ca mijloace tendențioase politice. Aceasta ar trebui confruntată și adevărul ar trebui expus pentru și în beneficiul societății. Este, de asemenea, necesar să eliberăm instituțiile educaționale de controlul puterii politice.⁷⁶

O slăbiciunea a discursului tajdid pe care Mutahhari a subliniat-o în mod corect este slăbiciunea internă a însuși tajdid, cum ar fi absența un plan și a unei viziuni. Uneori se concentrează pe un aspect în detrimentul altora, și devine ocazional prea idealist. Această lipsă a unei metodologii, slab definită a tajdid i-a inhibat progresul.⁷⁷

O PLEDOARIE PENTRU REÎNNOIRE TEOLOGICĂ

Murtada Mutahhari, pe care l-am menționat mai devreme, a căutat și el în detaliile teologiei kalam într-o oarecare măsură, și începem cu revizuirea lucrării cu privire la acest subiect, mai întâi. El este criticul primului pentru caracterul său dialectic și îndepărtarea de condițiile actuale ale vieții musulmane.

Cuvântul nou pe care el îl menționează este bazat pe contribuțiile cumulative, în principal ale gânditorilor musulmani de secol XX, cum ar fi Muhammad Iqbal, Jamal al-Din al-Afghani, Muhammad Abduh și alții. Acest nou discurs despre kalam este ancorat în tawhid și se leagă cu sens de viața musulmanilor și de relațiile umane, în general. Următoarele paragrafe însumează viziunile lui Mutahhari despre dezvoltările legate de kalam:

⁷⁶ Cf., Mutahhari, *Reformation and Renewal*, pag. 163-164.

⁷⁷ Cf., Ibid, p. 161.

Mutahhari definește kalam în general după cum urmează: „Kalam (teologia scolastică) reprezintă folosirea dovezilor bazate pe logică care a fost folosită inițial pentru a apăra convingerile islamice împotriva ereziilor și a crezurilor false care au apărut în societatea islamică.”⁷⁸

Dialectul kalam s-a dezvoltat inițial și s-a angajat în multe confruntări binecunoscute și a căutat să preserveze coeziunea islamului. Totuși, în timpul dezvoltărilor sale ulterioare, kalam a început să devină o colecție de concepte religioase logice și filosofice prezentate sub forma unor principii de bază, fără de care nimeni nu ar deveni musulman. Această practică a început să capete formă în timp ce primele diferențe politice care au apărut în cadrul islamului, introducerea filosofiei eleniste și formarea diferitelor grupuri și crezuri. Diferite secte au dezvoltat metode pentru a-și apăra punctele lor de vedere, folosind cunoștințele filosofice și teologice obținute din surse diferite. În ciuda tuturor, kalam a reușit să își păstreze conexiunile sale cu fundamentele credinței, deși includea unele teme filosofice exclusive. Punctul său de vedere s-a aplicat existenței și atributelor lui Dumnezeu cel Atotputernic, predestinarea, revelația, profeția, Ziua Judecății, ideea de imam, guvernarea și alte teme relevante.

Prin urmare, monoteismul a rămas baza pentru toate celelalte teme care au fost construite și din această rațiune kalam a devenit cunoscut ca teologie islamică.

În timpul dezvoltării sale, a rămas o singură întrebare cu privire la natura pur teoretică a interpretărilor sale și cum ar putea ele să afecteze individul și societatea? Kalam era complet dependent de dialectic și s-a dezvoltat în concepte și o metodologie teoretică paradoxală care abia avea legătură cu viața de zi cu zi. De asemenea se preocupa și de problemele care nu erau

⁷⁸ Mutahhari, *Reformation and Renewal*, p. 126.

esențiale și a cedat mult din impactul asupra vieții personale a musulmanului și a relației sale cu Dumnezeu Atotputernicul.

Ambiguitate kalam cu privire la scopul acțiunii divine și limitele activității omului avut impact asupra musulmanilor. Acest argument nu depinde în mod complet de dialectică, ci mai degrabă de simpla întrebare despre relația dintre Dumnezeu și creaturile Sale. Ipoteza că Dumnezeu este un agent absolut care merge în direcția credinței în predestinare, a ridicat, în schimb, multe întrebări cu privire la responsabilitatea omului. Ca rezultat, cei implicați în controversă au căutat să aducă orice de justificare posibilă pentru a susține ipoteza lor.

Ruta alternativă a afirmat că plasarea umanității în centrul creației divine îndatorează omul să-și controleze acțiunile sale. Afirmarea responsabilității omului pentru acțiunile sale justifica existența shariah. Ipoteza conform căreia Dumnezeu este agentul tuturor acțiunilor este alarmantă, deoarece include tot ceea ce a făcut omul, fie că este bine sau rău, și a făcut în schimb principiul obligației etice redundant.

Efectele sociale și psihologice ale principiului monoteismului nu se află sub semnul întrebării, dar dialectul teoretic nu are nevoie să penetreze conștiința noastră în general pentru a demonstra consecințele credinței. În general, asemenea teme nu trec dincolo de discuțiile savante și efectul lor drept principii motivante în conștiința socială au devenit minime. Kalam a început ca un mijloc de apărare a religiei și ghidare a omenirii, dar a sfârșit ca răsturnând totul și influența religiei s-a stins.⁷⁹

Musulmanii au trebuit să aștepte apariția modernității ca ei să poată căuta o abordare proaspătă pentru a ieși din ambiguitatea cu care se confruntau. Noul kalam din secolul XX a apărut pentru a restaura funcția de bază a islam așa cum este menționat în scriptură. Acesta ar trebui să elibereze omul și potențialul său și să reanimeze eficiența sa în managementul ritmurilor vie-

⁷⁹ Mutahhari, *Reformation and Renewal*, pag. 127-128.

ții, liber de problemele argumentelor dialectale complicate. Mai mult, practica revitalizează spiritul, motivează omul și îi dă speranță.

Mutahhari confirmă că Muhammad Iqbal a fost primul care a încercat acest mod de abordare, după ce a văzut necesitatea reformării kalam. În loc de doar a afirma cunoașterea absolută a lui Dumnezeu, omul ar trebui să construiască o relație care să ofere o motivație intrinsecă care să-i reanimeze inima, ca prin urmare să obțină victoria asupra indolenței și inerției.⁸⁰

Acest tren al ideilor a avut impact și asupra lucrărilor lui Malek Bennabi, care a scris în cartea sa, destinul lumii musulmane: Problema noastră nu stă în demonstrarea existenței lui Dumnezeu. Mai degrabă stă în abilitatea noastră de a simți și experimenta prezența Sa, căci El este sursa vieții, a puterii și acțiunii și originea voinței, determinării și a rezolvării.⁸¹

Nu se putea aștepta ca tradiționalul kalam să facă toate acestea, din moment ce el glorifica discuția și substituia eficiența psihologică și culturală cu ideile teoretice despre existența lui Dumnezeu. Gânditorii musulmani au fost conduși așadar către reformarea acestui kalam tradițional, în așa fel încât el ar putea să influențeze viața personală a musulmanilor. Totuși, exista un alt factor. În marea grabă din împrejur de a moderniza a existat o interacțiune fără precedent între culturile și religiile lumii. Cele mai importante probleme au avut legătură cu progresul și civilizația și noile perspective și descoperiri au dat naștere curiozităților și au eclipsat convingerile religioase.

Mutahhari confirmă că al-Afghani a făcut prima încercare de a recrea perspectiva monoteistă în speranța că va răspunde cerințelor progresului. În critica sa cu privire la doctrinele ateiste, el s-a concentrat pe credința în principiul tawhid și unicul destin al întregii creații – adunarea lor pentru judecată în Ziua de

⁸⁰ Mutahhari, *Reformation and Renewal*, p. 129 citându-l lucrarea lui Muhammad Iqbal, *Man and His Faith*, pag. 26-38.

⁸¹ Mutahhari, *Reformation and Renewal*, p. 128.

Apoi – și efectul lor pozitiv asupra valorilor umane și asupra simțului responsabilității acțiunilor sale. El a pus accent pe importanța acestor două aspecte pentru a spune că ele generează constrângeri morale care moderează dorințele sufletului și le împiedică din a deveni distructive; ele opresc înșelătoria și fraudă, fiind indispensabile în obținerea justiției. Al-Afghani a crezut că monoteismul ar putea să ajute progresul civilizației și prin urmare să genereze fericire și perfecțiune spirituală în om. Pentru a obține asta, distorsiunea care a fost acumulată de-a lungul anilor trebuie îndepărtată.⁸²

Mutahhari continuă istorisirea: Muhammad Abduh a urmărit lucrarea lui Jamal al-Din al-Afghani și a propus cea mai importantă viziune islamică a gândirii islamice a timpului în cartea sa, *Unitatea teologiei*.

El a pus accent pe efectul conștiinței la fel de mult ca și pe cel al rațiunii: omul nu e doar rațional, dar conștientizează dependența sa de puterea lui Dumnezeu și direcțiile Sale date ca el să știe cum să-și conducă activitățile. Cartea oferă multe directive care să ajute credinciosul să-și revigoreze spiritul, să-și trezească conștiința și să își stăpânească impulsurile inferioare.⁸³

Abduh consideră că tawhid este o energie eliberatoare care acordă demnitate umană și libertate și transmite mesajul că omenirea a fost creată ca fiind egală și că toți ar trebui să lucrăm împreună pentru a răspândi aceste valori. Așa cum monoteismul atribuie toate convingerile, credințele esenței supunerii față de Dumnezeu, tot așa conduce diferențele sociale înapoi către unitate și drept consecință rezultatul se observă în independența voinței omului, a ideilor și opiniilor sale. Totuși, Abduh a recunoscut că multe convingeri islamice au fost distorsionate în timpul regresiei pe care musulmanii au experimentat-o de-a

⁸² Mutahhari, *Reformation and Renewal*, pag. 26-27.

⁸³ Idem., p. 130.

lungul timpului. Așadar, islamul a suferit un declin proporțional cu declinul credincioșilor.⁸⁴

Aref Ali Nayed, un specialist în kalam (teologie), director Kalam Research & Media, Dubai (KRM), și fost profesor la Institutul pontifical pentru Studii islamice (Roma) a emis o pledoarie aprinsă pentru o teologie reînnoită a compasiunii.

Rezum aici o prezentare conferențiară pe care a susținut-o în Cambridge, publicat ulterior sub titlul *Ecologiile de pace, compasiune și binecuvântări în creștere*. Nayed a vorbit despre stagnarea teologică pentru a spune că kalam a devenit prea realist, politic, radicalizat și prins într-un cerc vicios de violență în numele religiei.

Există o nevoie și o chemare adresată tuturor pentru a fi „într-o strajă vigilentă împotriva mutilărilor distorsionate și abuzive a tradițiilor noastre. Trebuie să ne unim pentru a condamna toată cruzimea, fie ea și împotriva unui singur suflet dintre creaturile Domnului, pentru că este echivalentul atacării întregii umanități.”⁸⁵

Un nou kalam (teologie) trebuie să aibă rădăcinile în ghidarea oferită de Coran și în tradițiile Profetului Muhammad și să arate că cel mai bun mod de a obține dragostea lui Dumnezeu este practica iubirii, a compasiunii și a slujirii spre faptele Sale. Teologia compasiunii ar trebui să aibă rădăcini în tradițiile islamice ale „reînnoirii (tajdid) și a luptei spirituale savante (ijtihad).”⁸⁶ Teologiile bune își au rădăcinile autentice în tradiție și sunt abundente în bunătatea față de umanitate. Teologiile rele sunt conectate superficial la, sau chiar deconectate de tradi-

⁸⁴ Cf., Mutahhari, *Reformation and Renewal*, p. 130.

⁸⁵ Aref Ali Nayed, *Growing Ecologies of Peace, Compassion and Blessing: A Muslim Response to 'A Muscat Manifesto'* (Dubai: Kalam Research & Media, 2010), p. 25.

⁸⁶ Idem, p. 18.

ție și nu produc nimic altceva decât ghimpi, țepi care rănesc umanitatea.⁸⁷

Nayed revizuieste multe pasaje din Coran și hadisuri pentru a-și susține pledoaria. În această privință, există o afirmație a lui Dumnezeu care spune:

„Domnul vostru și-a scris sieși însuși milostenie!”

Și din hadisurile Profetului Muhammad:

„Dumnezeu arată milă supușilor miloși. Fi milos cu locuitorii pământului și El care se află în ceruri va fi milos cu tine.”⁸⁸

Apoi devine sarcina noastră să oferim și construim compasiune „în centrul ecologiilor noastre teologice și să facem din ea centrul conviețuirii noastre.”⁸⁹ Mai mult, tradițiile teologiilor sunit (Ash’ari, Maturidi sau Hanbali) nu pot fi reînnoite, adăugă Nayed, fără un angajament de respect reciproc față de teologiile šiite revizuite, ca și față de ibadi kalam. De asemenea, teologiile sunnite nu pot fi reînviat și reînnoite fără angajamentul unui raport între religii bazat pe respect între teologiile hinduse, budiste, creștine și iudaice de astăzi. Pentru că creativitatea lui Dumnezeu este chiar sursa realității unei diversități pluraliste. Nicio teologie islamică reînnoită nu va înflori în izolare față de complexitățile diversității teologice, decretate de Dumnezeu.⁹⁰

Diferite comunități și școli cu diferite doctrine și teologiile trebuie, desigur, să fie martorii a ceea ce ei cred și știu a fi adevărat. Prin urmare, ei se vor contrazice și vor dezbate, dar ei

⁸⁷ Aref Ali Nayed, *Growing Ecologies of Peace, Compassion and Blessing: A Muslim Response to ‘A Muscat Manifesto’* (Dubai: Kalam Research & Media, 2010), p. 21.

⁸⁸ Muhammad b. ‘Isa al-Tirmidhi, *al-Jami’ al-Sahih Sunan al-Tirmidhi* (Beirut: Dar al-Kutub al-‘Ilmiyyah).

⁸⁹ Nayed, *Growing Ecologies of Peace*, p. 24.

⁹⁰ Idem, p. 16. Într-o notă de subsol, Nayed menționează implicarea sa într-un proiect teologic cu un savant evreu, Stephen Kepnes, un savant creștin, David Ford și pregătirea a trei cărți paralele despre viitorul teologiei iudaice, creștine și musulmane planificată a fi publicată de Blackweel Oxford.

„trebuie să facă acest lucru cu umilință și blândețe”, și musulmanii trebuie să fie loiali ghidării coranice despre bunătate, îndemnul judecătoresc și raționament politic (al-Nahl, 16:125). Când întâlnim dispute care pur și simplu, nu se pot rezolva, să le recunoaștem ca atare și să ne încredem în Dumnezeu că el ne va arăta calea cea dreaptă, calea cea corectă.⁹¹

RENAȘTEREA CIVILIZAȚIEI (TAJDID HADARI)

Cum să înțelegem noțiunea de renaștere a civilizației în islam este următoarea întrebare căreia mă adresez.

Învățăturile islamice transmit, în general, și o anumită conștientizare și cunoaștere a sinelui și mediului exterior, informat și iluminat între timp de un set de principii și motive umane. Dimensiunea externă a acestei conștientizări este o misiune a civilizației referitoare la relațiile dintre indivizi și comunități și despre cum relaționează ei, în schimb, cu habitatul și ființele vii din mediul înconjurător. Acesta este accentul pe care îl pune învățăturile islamice pe calitatea de locuitor a omului pe pământ și pe responsabilitatea sa de a construi și crea ordinea socială care este înrădăcinată etic și îmbogățită de spiritul binefacerii. Învățăturile islamice expun, de asemenea, noțiune de aducere aminte (dhikr), sfaturi bune (nasihah) și luptă perenă sau jihad, pentru propria dezvoltare și cea a societății în care trăim și apoi desigur, islah și tajdid. Aducerea aminte și sfatul bun sunt considerate necesare căci valorile menționate pot cădea pradă uitării și neglijenței umane. Din moment ce mesagerul tajdid reprezintă un memento a ceea ce înseamnă obligație religioasă și „cere atenția către viziunea islamului asupra civilizației

⁹¹ Idem, p. 19. Într-o notă de subsol, Nayed menționează implicarea sa într-un proiect teologic cu un savant evreu, Stephen Kepnes, un savant creștin, David Ford și pregătirea a trei cărți paralele despre viitorul teologiei iudaice, creștine și musulmane planificată a fi publicată de Blackweel Oxford.

ei, atunci tajdid este o necesitate atât religioasă, cât și practică a islam.”⁹²

Ideea unei conștientizări a miezului teocentric al învățăturilor islamice este redat în Coran după cum urmează:

Spune: “Aceasta este calea mea. Eu îl chem pe Dumnezeu cu întreaga știință, eu și cei care mă urmează. Mărire lui Dumnezeu! Eu nu sunt dintre închinătorii la idoli.” (Yusuf, 12:108).

„Chemarea lui Dumnezeu” enunțată de Profet, este descrisă în acest verset ca rezultat al unei convingeri și intuiții conștiente, accesibile și verificată în lumina rațiunii, care se manifestă, de asemenea, în abordarea Coranului față de religia însăși. Conștientizarea trebuie să însemne integrarea unei treziri interioare a credinciosului cu comportamentul său exterior și rolul pe care el îl joacă într-o continuă căutare pentru îmbunătățirea societăți.

Reînnoirea civilizației este largă și cuprinzătoare, și așa este și rolul tajdid, care trebuie să fie bogat în conținut și multidimensional.

Tajdid poate să fie cuprinzător, extins sau să se adreseze doar acelor aspecte ale civilizației care necesită înnoire. După cum s-a notat deja, tajdid este inclus în toată comunitatea musulmană și nu este dedicat unor grupuri particulare sau regiuni. De asemenea, nu este rezervat doar unei sfere particulare a religiei, ci este inclus în întreaga religie islamică. Prin urmare, tajdid se poate adresa problemelor devoționale și aspectelor religioase islamice, deși nu într-un sens esențial, ci în sensul înlăturării adăugărilor nedorite și îndepărtarea de ele și de asemenea obținerea unor niveluri mai înalte de rafinament în integrarea gândirii raționale în esența credinței și adorării. Dacă practicile religioase au devenit prea ritualice, până la izolarea lor de sens și spirit, atunci renașterea este în mod evident dorită. În

⁹² Sheikh Abd al-Ghani Ashur, apoi Acting Sheikh of al-Azhar, “Manhaj al-Ta’amul ma’a al-Qur’an wa al-Sunnah,” ed., Mahmud Hamdi Zaquzuq, *Tajdid al-Fikr al-Islami*, p. 636.

mod similar, dacă incertitudinea impactului modernității seculare și a științei au ridicat întrebări cu privire la acceptarea lor sau altfel dintr-un punct de vedere islamic, atunci islah și tajdid pot să joace acel rol.⁹³

Tajdid și islah nu sunt dedicate, cum s-a spus mai devreme, unui segment de timp anume și pot interveni când sunt observate neglijarea sau devieri de la norme islamului. Fără a sugera un monopol al vreunui grup asupra acestor idei, este important să subliniem, că totuși, tajdid, islah și ijthad, în zone specializate și probleme, sunt folosite de experți, fie vorba de persoane în mod individual sau instituții, în linie cu mesajul coranic către credincioși:

„...Dacă voi nu știți, întrebați-i, atunci, pe oamenii Amin-tiri” (al-Nahl, 16:43).

Aceasta este relevantă în mod particular pentru vremurile noastre când specializarea disciplinelor s-a răspândit. Tajdid și ijthad în probleme cu privire la sharia ar trebui să integreze *nusus* și *ahkam* (textul și regulile) cu scopurile lor valide și *maqasid* – dar și implicațiile lor contemporane, așa cum s-a remarcat anterior. Civilizația islamică este îşi are bazele, cu moderație, în linie cu viziunea coranică a wasatiyyah (cf sura al-Baqarah, 2:143),⁹⁴ fiind universalistă și inclusivă, văzând întreaga umanitate ca o singură frăție. Civilizația islamică este, de asemenea, revoluționară încât reînnoirea și reforma este contemplativă în tandem cu nevoile actuale și beneficiile (sau

⁹³ Cf., Isam al-Bashir, “Al-Tajdid fi al-Fikr,” în ed., Mahmud Hamdi Zaquq, Tajdid al-Fikr al-Islami, p. 94f.

⁹⁴ Prin urmare, moderația (wasatiyyah) va descuraja exagerarea chiar și în ceea ce privește latura religioasă, abundența legilor, practicile sufite și altele asemănătoare. Pentru detalii vezi Mohammad Hashim Kamali, Moderation and Balance in Islam: The Qur’anic Principle of Wasatiyyah (Kuala Lumpur: IAIS Malaysia, 2010).

maslahah) oamenilor. Acest aspect ar trebui transmis prin direcțiile trasate de Coran despre compasiune (*rahmah*) și înțelepciune (*al-hikmah*).

Alte două importante dimensiuni ale acestei viziuni sunt justiția imparțială, după s-a discutat deja, și aceea de a fi bun cu ceilalți (*al-'adl wa al-ihsan*).

Voi rezuma acum dimensiunile variate al reînnoirii civilizaționale în islam în special, în relația cu marile civilizații:

1. Reciprocitatea cu ceea ce este mai bun. Aceasta se bazează pe versetul din Coran care spune că „Un bine nu este asemenea unui rău. Răspunde cu mai bine și cel care este în vrăjmășie cu tine îți va fi apoi un prieten apropiat.” (*Fussilat*, 41:34). Aceasta este o directivă importantă pentru viziunea islamică, în tratarea cu ceilalți - într-adevăr o directivă importantă pentru o coexistență pașnică și cooperare pentru lucrări benefice mutuale.⁹⁵ Cu alte cuvinte, musulmanii ar trebui să se implice constructiv în probleme contemporane de interes public și să ia inițiativa conform spiritului justițiar și binefăcător din Coran – și chiar mai mult de atât: să răspundă cu tot ceea ce este mai bun, toate în lumina unei judecăți bune și înțelepciunii.
2. Recunoașterea și sprijinirea pluralismului componentelor culturale, politice și social legale ale civilizației. Și aceasta se bazează pe declarația și directivele coranice. „...Noi am hotărât fiecăruia dintre voi o lege și un drum. Dacă Dumnezeu ar fi vrut, ar fi făcut din voi o singură adunare, însă El a vrut să vă pună la încercare prin darul ce vi l-a făcut. Întreceți-vă unii cu alții în cele bune. ...) (*al-Ma'idah*, 5:48; vezi și *al-Hujurat*, 49:13).

⁹⁵ Prin urmare, moderația (*wasatiyyah*) va descuraja exagerarea chiar și în ceea ce privește latura religioasă, abundența legilor, practicile sufite și altele asemănătoare. Pentru detalii vezi Mohammad Hashim Kamali, *Moderation and Balance in Islam: The Qur'anic Principle of Wasatiyyah* (Kuala Lumpur: IAIS Malaysia, 2010).

3. Dezvoltarea prin cooperare benefică și schimb cu alte comunități și civilizații. Posibilitatea unei asemenea cooperări (ta'awun) se extinde în sferile particulare ale științei și comerțului, grijii față de mediu, campaniilor împotriva terorismului și violenței, armelor nucleare și armele de distrugere în masă. Relațiile cu comunitățile și națiunile non-musulmane ar trebui ghidate mai întâi, mai degrabă de rațiune decât de specificațiile juridice care nu au nici un suport în scriptură, cum ar fi diviziunea binară a lumii în Dar al-Islam și Dar al-Kufr etc.
4. Îmbunătățirea și dezvoltarea continuă a jurisprudenței minorităților (fiqh al-aqaliyyat) pentru minoritățile musulmane în țările majoritar non-musulmane. Aceasta ar trebui să se bazeze pe principiul coranic că „...Niciun suflet nu va avea o povară mai mare decât poate duce... ” (al-Baqarah, 2:233) și indicațiile sale despre îndepărtarea greutăților (raf' al-haraj). Aceasta implică și un anume angajament pentru o cetățenie comună pentru minoritățile din țările majoritar musulmane, pe aceeași linie cu principiul egalității în fața legii și al tratamentului reciproc (mu'amalah bilmithl) față de comunitatea mai largă, ca și relațiile dintre țările musulmane și non-musulmane din jurul lumii.
5. Civilizația este preocupată, în mod normal, de frumusețe, artă și cultură, de aici sfatul de a accentua dezvoltarea frumuseții insuflate de islam. Referințele din Coran abundă cu privire la potențialul nelimitat al pământului pentru dezvoltarea florei și faunei, a grădinilor și râurilor, și cu privire la frumusețea pe care Dumnezeu o găsește în păsări, animale și viața marină. Instructive în această privință sunt și două hadisuri renumite pe care le putem cita: „Dumnezeu este frumos și El iubește frumusețea;,, și „Cu adevărat Dumnezeu a dat frumusețe tuturor.” Prin urmare, depinde de noi să descoperim și să o manifestăm printre noi și în relațiile noastre cu mediul nostru înconjurător și alte comunități și civilizații.

6. Angajamentul neclintit în direcția promovării egalității, libertății, drepturilor umane, justiției de gen și protecției demnității umane a femeilor. De asemenea, atragem atenția asupra apărării normelor etice și dimensiunilor civilizației care sunt deseori neglijate și marginalizate.⁹⁶
7. O poziționare hotărâtă și un angajament față de eliminarea conflictul sectant dintre suniți și šiiti. Acesta este un apel pentru a lua toate măsurile pentru îndeplinirea viziunii coranice care spune: „Credincioșii sunt frați. Împăcați-i pe frații voștri!....” (al-Hujarat, 49:10) o realitate a relațiilor dintre toate comunitățile și națiunile musulmane. Esența acestei unități teologice este evidențiată de truismul tuturor celor șase articole ale credinței (iman) și a celor cinci stâlpi ai credinței care sunt identice și în cazul sunniților, și în cazul šiitilor.

Pot adăuga de asemenea o notă despre Institutul Internațional de Studii Islamice Avansate, Kuala Lumpur, (IAIS), care a demarat o operațiune asemenea unui think-tank islamic în octombrie 2008.⁹⁷ IAIS este un Institut non-guvernamental de cercetare despre islam și problemele contemporane. Institutul îmbrățișează viziunea de bază a reînnoirii civilizației (tajdid hadari) care țintește la extinderea scopului discursului revitalizant de la sfârșitul decadelor secolului XX de la atenția acordată problemelor legate de comportament, despre ceea ce musulmanii ar trebui să poarte sau să mănânce – probleme care nu erau reprezentative pentru preocupările mai mari ale umma cu privire la temele extinse și obiectivele civilizației islamice. Prin

⁹⁶ Prin urmare, moderația (wasatiyyah) va descuraja exagerarea chiar și în ceea ce privește latura religioasă, abundența legilor, practicile sufite și altele asemănătoare. Pentru detalii vezi Mohammad Hashim Kamali, *Moderation and Balance in Islam: The Qur'anic Principle of Wasatiyyah* (Kuala Lumpur: IAIS Malaysia, 2010), pag. 95- 96.

⁹⁷ Scriitorul este în prezent președintele fondator al IAIS Malaezia.

urmare, o atenție redusă era dată problemelor legate de justiție și bunei guvernări, eradicării sărăciei, științei, tehnologiei și mediului, ca și relației islamului cu alte civilizații – probleme care acum constituie agenda principală de cercetare a IAIS Malaezia. Institutul publică un jurnal semestrial numit „Islamul și reînnoirea civilizației”, un jurnal dedicat cercetării relevante politice și contemporane și servește drept o platformă pentru dezbateri publice avansate, conferințe și seminarii.⁹⁸

CONCLUZII ȘI RECOMANDĂRI

În pofida curenților de opinie, oarecum neconcentrate, care au afectat gândirea islamică în perioada post-colonială, este clar că „potențialul tajdid este o caracteristică permanentă pentru umma de la concepere până la sfârșitul timpului... Potențialul poate fi atenuat sau nivelul său poate fi ridicat de un număr de factori, dar rămâne în comunitate tocmai pentru că ingredientele sale conțin Coran și sunna.⁹⁹ Chiar și în societățile musulmane occidentale de astăzi, potențialul tajdid nu lipsește. Complexitatea societății noastre contemporane poate modifica rolul ‘alim-mujaddid, ca și agenda tajdid și afacerea de reorganizare și cea de a conduce un stat astăzi cere o varietate de comentarii de la tehnocrați și profesioniști, la fel și pentru ulama. Dar căutarea pentru tajdid și capacitatea umma să îl atingă este clar născută din apariția mișcărilor islamice de renaștere din multe țări musulmane.

„Există în mod evident o energie latentă pentru tajdid în fiecare comunitate musulmană”, chiar și în cele care pot părea a se fi îndepărtat de centru.¹⁰⁰

⁹⁸ Pentru detalii, consultă website IAIS Malaezia, www.iais.org.my. IAIS a publicat aproape 120 publicații de când a luat ființă în 2008.

⁹⁹ Usman Bugaje, *“Concept of Revitalization,”* p. 5.

¹⁰⁰ Usman Bugaje, *“Concept of Revitalization,”* p. 5.

Savanții din epoca modernă au extins scopul tajdid către probleme din afara textului și fără de precedent. Aceasta este o consecință a ciocnirilor islamului cu modernitatea și natura provocărilor cărora umma a trebuit să le facă față în era globalizării. Problemele autenticității și verificarea ideilor prezentate în numele islah și tajdid au reprezentat dintotdeauna punctul de maximă atenție și concentrare a savanților și a discursului acestora. Grijă față de aderența față de un precedent existent a devenit un lucru exagerat și pe care s-a pus un accent mult prea exagerat, în detrimentul dezvoltării scopului discursului reformist și al renașterii.

Provocarea ce rămâne, și aceea care cere un angajament continuu din partea liderilor gânditorilor islamice, este aceea de a stabili un echilibru corect între accentul dintre pârgھیile, factorii autenticității islamice, uneori conflictuali, dar concludenți și formarea unor răspunsuri adecvate la problemele contemporane.

Provocările unei bune guvernări, dezvoltării economice, ale științei și tehnologiei de exemplu, nu pot fi abordate complet sau rezolvate prin privirea către un precedent din trecut, nici prin lege sau religie. Problemele mai mari despre știință sau civilizație atrag nevoia pentru răspunsuri mai diversificate care să nu contravină, între același timp, valorilor islamice. Acum, eu propun următoarele:

- Tajdid este un instrument important pentru atingerea renașterii și progresului social, în armonie cu principiile religioase. Dar este un concept extins și cuprinzător care nu trebuie redus prin tehnicalități înguste și interpretări restrictive.
- Discursul islamic despre reînnoire și tajdid a mers în tandem cu condițiile dominante din istorie și existente de-a lungul timpului. A prezentat diversitate internă și intenția de a face față noilor provocări. Înțelegerea relativ deschisă a tajdid a fost supusă la început unor restricții repetate, odată cu crista-

lizarea școlii principale de teologie și lege. Discursul secolului al XX – lea, legat de tajdid, a înclinat să privească către noi orizonturi, dar a ajuns în mediul tensionat al confruntării modernității occidentale și condițiilor provocatoare aflate la nivel internațional. Totuși, discursul tajdid a progresat și a devenit mult mai cuprinzător, a implicat cât mai multe aspecte și a devenit nu doar responsabilitatea reformatorului, dar și a mișcărilor și a formatorilor de opinie, liderilor societății și a politicienilor, educatorilor, media și a comunității musulmane extinse. Tajdid ar trebui acum să fie luat în seama într-un context mult mai extins și nu mai fie văzut ca un prerogativ exclusiv al reformatorilor sau al indivizilor.

- Tajdid și islah sunt complementare în sensul că se încearcă reglementarea și renașterea când se observă neglijență sau înțelegerea greșită și distorsionarea principiilor islamului. Tajdid ar trebui să presupună o acțiune corecțională și reformă prin islah și să paveze drumul pentru noi interpretări ale islamului.
- Tajdid ar trebui să fie implementat de ijtiḥad. Acolo unde tajdid nu este reglementat de o proprie metodologie, ijtiḥad și varietățile sale sunt îmbogățite de metodologia usul al-fiqh. Fără a propune faptul că tajdid ar trebui supus ijtiḥad, nici nu ar trebui să se îndepărteze de resursele sale. Tajdid ar trebui să găsească inspirație, pe cât posibil, direct din Coran și sunna, dar și din viziunea maqasid. Principiile și metodele ijtiḥad ar trebui, într-o manieră similară, să completeze aplicarea tajdid în probleme juridice.
- Tajdid nu este o temă a fiqh, nici nu poate face parte din particularitățile vreunei discipline. Este multidisciplinar și se inspiră și găsește suport în toate zonele de studiu islamice și în acele științe moderne care nu contravin valorilor islamice. Astăzi, acestei abordări multidisciplinare a tajdid ar trebui să i se acorde o recunoaștere și importanță mai mare.

- Ar trebui să ne ferim împotriva sincretismului și amestecului doctrinelor seculariste și discordante islamice care își au originea în filosofii diferite. Compatibilitatea superficială nu este un substitut pentru o armonie adevărată. Doar cea din urmă poate oferi potențial pentru creștere, în timp ce o eventuală compatibilitate este de scurtă durată și poate duce la plantarea semințelor unui conflict, care ar trebui evitat.
- Tajdid și islah nu trebuie să se limiteze la particularitățile vreunei discipline de studiu, ci să privească la imaginea de ansamblu a obiectivelor civilizaționale islamice, la aspectele neglijate ale răspunderii și ale unei bune guvernări, către eradicarea sărăciei și a relațiilor islamului cu altele civilizații în moduri care sunt armonioase și în concordanță cu valorile principale ale islamului.
- Va fi dificil să se realizeze un echilibru între discursul islamic într-un climat tensionat, augmentat de islamofobie și mediul din media care se poziționează împotriva islamului. Când politicile turbulente, extremismul și violența copleșesc climatul social, există posibilitatea ca tajdid să pice în declin. Tajdid adevărat beneficiază de un mediu care favorizează normalitatea și pacea, care ar trebui să fie obiectivul comun și responsabilitatea atât a liderilor, guvernelor și liderilor de opinie musulmani, cât și a celor occidentali.
- Musulmanii ar trebui să dea mâna și cu celelalte comunități și națiuni pentru a se adresa problemelor comune cum ar fi traficul de oameni, folosirea drogurilor și bolile, depravarea morală și opresiunea prin soluții inovative care fac parte din tajdid. Tajdid, în epoca globalizării poate să capete dimensiuni internaționale și să găsească soluții comune pentru musulmani și cei care nu sunt musulmani.
- Fiind martorii muncii care s-a deja s-a îndeplinit în numele reînnoirii teologii kalam pentru a o ancora mult mai bine în tawhid, încă este cazul pentru ajustări pentru a o aduce mai aproape de spiritul compătitor al islamului. Liderii gândi-

rii islamice și personalitățile religioase ar trebui să preia conducerea pentru a veni cu idei și acțiuni despre cum poate fi obținut acest spirit.

- Noul accent pus pe monoteism și ce impact ar trebui să aibă asupra vieții musulmanilor, atrage atenția asupra stării unității dintre musulmani, în special cu referire la diviziunea dintre suniți și șiiți, care a luat o turnură nefastă în ultimele decade ale secolului al XIX-lea și cere luarea unei corectări ferme și decisive.

Istoria gândirii islamice este marcată de o tradiție continuă a reformei și revitalizării interne, cuprinsă de principiile islah și tajdid. Cel din urmă scop a fost să aducă realitățile existente și schimbările sociale pe aceeași linie cu standardele universale și transcendente ale Coranului și Sunna, printr-un proces de restaurare și reformă. Tradiția islah – tajdid a provocat, în mod constant, statutul musulmanului și a oferit o interpretare nouă a Coranului și Sunna, înțeleasă și implementată prin metodologiile de interpretare și ijtihad, dar și respingerea dezvoltărilor nedorite ale mesajelor originale ale islamului.

Tema principală a lucrării este renașterea civilizației ca parte integrală a gândirii islamice.

Lucrarea caută înțelesul, definiția tajdid și islah și relația lor cu ijtihad, și cum s-au manifestat acestea în scrierile și contribuțiile liderilor gândirii islamice de-a lungul istoriei.

De asemenea, dezvoltă formulele legate de tajdid și directivele care ar trebui să conducă eforturile musulmanilor contemporani în atingerea obiectivelor de a crea armonie între civilizații și de a duce la cooperarea lor pentru binele comun.



Institutul Internațional
de Gândire Islamică