

**LBRIS**

We know  
books

Mihaela Matei

**ISLAMUL POLITIC  
ȘI DEMOCRATIA,  
ÎNTRE REFORMĂ,  
INTERPRETARE ȘI JIHAD**



*editura rao*

# LBRIS

We know  
books

Descrierea CIP a Bibliotecii Naționale a României

MATEI, MIHAELA

Islamul politic și democrația, între reformă, interpretare și jihad /

Mihaela Matei ; - București: Editura RAO, 2011

ISBN 978-606-609-178-7

94(=411.21)

*Fiului meu, Victor*

Editura RAO  
Grupul Editorial RAO  
Str. Turda nr. 117-119, București, România  
[www.raobooks.com](http://www.raobooks.com)  
[www.rao.ro](http://www.rao.ro)

MIHAELA MATEI  
*Islamul politic și democrația, între reformă, interpretare și jihad*

Copyright © Editura RAO  
Toate drepturile rezervate

© Editura RAO 2011

2011

ISBN 978-606-609-178-7

## CUPRINS

NOTĂ .....	11
PREFAȚĂ .....	13
INTRODUCERE: Interpretarea critică și Islamul ca „modernitate“ ideologică .....	17
CADRUL TEORETIC .....	23
CAPITOLUL I. CONCEPTE ȘI DEFINIȚII ÎN ISLAM – RELIGIA POLITICĂ ȘI POLITICILE RELIGIEI. DOGME ȘI INTERPREȚĂRI COMPARATIVE .....	45
I.1. Ce sunt islamul politic și islamismul? .....	45
I.2. „Cetatea“ și religia în creștinism și islam. Diferențieri conceptuale .....	52
I.3. Islamul ca religie politică .....	55
CAPITOLUL II. ISLAMUL POLITIC ÎNTRE TRADIȚIE, REFORMĂ ȘI MODERNIZARE. EVOLUȚIA PRINCIPALELOR IDEOLOGII ISLAMICE .....	61
II.1. Trei curente perene ale islamului politic: tradiționaliștii, revivaliștii și liberalii .....	61
II.2. Fundamentalismul islamic: conservatorism, wahabism și neofundamentalism salafist .....	67
II.2.1. Fundamentalismul învățaților: <i>ulama</i> între tradiție, normă și activism politic .....	71
II.2.2. Wahabismul în Arabia Saudită: puritanismul conservator .....	80
II.2.3. Originile salafismului: de la <i>nahda</i> și <i>islah</i> la <i>salafiyya</i> .....	89
II.3. Radicalismul islamic: jihadism naționalist versus jihadism global .....	102
II.3.1. Sayyid Qutb: jihadismul naționalist și Frații Musulmani .....	104

II.3.2. Jihadismul „balanței de putere”: revoluția iraniană versus militantismul saudit . . . . .	117
II.3.3. Jihadismul global: mercenariatele și „franciza” al-Qaeda . . . . .	127
II.4. Islamul liberal și reformismul religios: între <i>islah</i> , <i>ijtihad</i> și ideologiile europene. . . . .	133
II.4.1. Liberalismul secolului al XIX-lea: Antiimperialism, scripturalism și interpretare . . . . .	137
II.4.2. Liberalismul islamist în secolul XX: Reformă, revoluție și constituționalism . . . . .	152
II.4.3. Islamul postmodern: Structuralism, „islamizarea cunoașterii” și globalizare. . . . .	164
<b>CAPITOLUL III. ISLAMUL POLITIC ȘI INTERPRETAREA SHARIEI: ÎNTRE REFORMISM, FUNDAMENTALISM ȘI LIBERALISM . . . . .</b>	
III.1. <i>Sharia</i> și <i>fiqh</i> : sisteme normative și tradiții istorice . . . . .	185
III.2. Raportul politic-religios în islam: Manipularea și contestarea islamului tradiționalist . . . . .	193
III.3. Reformismul și Sharia: trei moduri de interpretare . . . . .	204
III.4. Islamul politic și secularismul: Discursuri suprapuse – stat, societate și raporturi de putere . . . . .	208
<b>CAPITOLUL IV. ISLAMUL LIBERAL ȘI DEMOCRAȚIA ÎN STATELE MODERNE – ÎNTRE AUTORITARISM, REVIVALISM ȘI CĂUTAREA UNEI A TREIA CĂI . . . . .</b>	
IV.1. Islam versus democrație: contradicție sau compatibilitate? . . . . .	216
IV.1.1. Sharia și principiile democrației . . . . .	220
IV.1.2. Islamul ca voce a opoziției politice și alternativă la dictatura arabă . . . . .	227
IV.1.3. Regimuri politice – o nouă paradigmă pentru statele islamice? . . . . .	236
1. Cauzele eșecului democrației . . . . .	236
2. Democratizarea și regimurile politice. Soluții și controverse. . . . .	238
IV.2. Sharia, islamul politic și drepturile omului: interpretări alternative . . . . .	243
IV.2.1. Libertatea religioasă și egalitatea în drepturi . . . . .	247
IV.2.2. Codul penal în Sharia și aplicarea <i>hudud</i> . . . . .	250

IV.2.3. Libertatea conștiinței și apostazia: o problemă critică . . . . .	257
IV.2.4. Femeia și feminismul în islam . . . . .	262
IV.2.5. Trei modalități de reformă a Shariei și renunțare la <i>hudud</i> . . . . .	271
<b>CAPITOLUL V. IDEOLOGII CONCURENTE: ASCENSIUNEA ȘI DECLINUL NAȚIONALISMULUI SECULAR ȘI PANARABISMULUI ÎN SECOLUL XX . . . . .</b>	
V.1. Naționalismul arab – abordări teoretice . . . . .	276
V.2. Originile intelectuale ale naționalismului arab: fascism, socialism și echilibre ale puterii în Orientul Mijlociu. . . . .	278
V.3. Declinul naționalismului arab și critica panarabismului ca vector al autoritarismului statal . . . . .	297
V.4. Naționalismul arab contemporan: <i>Realpolitik</i> versus forjarea identităților colective în Orientul Mijlociu . . . . .	302
V.5. Naționalismul și islamul politic: convergență, complicitate și confruntare . . . . .	307
<b>CAPITOLUL VI. ISLAMUL POLITIC ȘI GLOBALIZAREA: UMMAH LIBERALĂ, UMMAH RADICALĂ ȘI UMMAH VIRTUALĂ. . . . .</b>	
VI.1. Globalizarea ca Ianus: noile comunități islamiste globale – fundamentalism și liberalism . . . . .	312
VI.2. <i>Ummah</i> liberală și contestarea regimurilor politice musulmane. Exilul „converților” . . . . .	315
VI.3. A doua față a lui Ianus: <i>Ummah</i> radicală și terorismul noilor generații . . . . .	322
VI.4. <i>Ummah</i> cibernetică între hacktivismul islamic și predica liberală . . . . .	328
VI.5. Islamul postmodern versus Islamul modern. Efecte asupra regimurilor politice arabe . . . . .	333
CONCLUZII. Argument pentru o viziune cosmopolită asupra unei democrații liberale islamice. . . . .	337
GLOSAR DE TERMENI DIN LIMBA ARABĂ . . . . .	357
BIBLIOGRAFIE. . . . .	363

politic este deopotrivă local, regional și transnațional, legat de obiceiuri, rituri și ritualuri specifice unor triburi, dar și universal în apelul său la Revelația divină. Există o anumită continuitate în evoluția rolului islamului și a gândirii politice islamice – pe care vom încerca să o trasăm ca itinerar conceptual în această cercetare –, după cum există și momente de discontinuitate, de criză, de revalorizare a unor tradiții sau rejectare a altora. După cum am precizat anterior, una dintre tezele fundamentale ale lucrării, care se va relua și demonstra în prezentarea curentelor Islamului politic, este bazată pe faptul că religia reprezintă un factor de schimbare, un catalizator al reformei în Orientul Mijlociu. Mai mult, Islamul politic liberal reprezintă o alternativă de a avansa schimbarea politică acceptabilă comunității musulmane. În termenii lui Dale Eickelman și James Piscatori, „deși s-a argumentat că islamul nu sprijină procesul de modernizare, a promova ideea că schimbările sunt de factură islamică înseamnă a le face legitime și acceptabile”<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> Dale Eickelman și James Piscatori, *Muslim Politics*, Princeton University Press, Princeton, New Jersey, 1996, p. 25

## CAPITOLUL I

### CONCEPTE ȘI DEFINIȚII ÎN ISLAM – RELIGIA POLITICĂ ȘI POLITICILE RELIGIEI.

#### DOGME ȘI INTERPRETĂRI COMPARATIVE

##### **I.1. Ce sunt islamul politic și islamismul?**

Abordările teoretice ale Islamului politic au fost foarte diferite în Europa, de la școlile orientaliste, concentrate pe analiza culturii și a tradiției civilizațiilor musulmane, trecând prin abordările antropologiei politice asupra spațiului public și privat în Islam, și până la analizele din zona științelor politice sau sociale: politologie, sociologie, relații internaționale și teorii ale alianțelor aplicate Orientului Mijlociu. Mulți teoreticieni au evoluat pe culoarul monodisciplinar conferit de aparatul teoretic propriu, fără a încerca să traseze teze și argumentații transdisciplinare sau să propună abordări unificatoare în special între cele două mari curente – orientaliștii versus analiștii din științele politice/sociale. Mai mult, dacă antropologi precum Clifford Geertz sau teoreticieni precum Ernest Gellner au mers în analiza lor pe studiul istoriei societății musulmane și microcomunităților, mult mai apropiat de practica reală a Islamului politic, mulți analiștii din zona relațiilor internaționale au favorizat, cel puțin în perioada anilor 1960–1990, abordări simplificatoare, în care încercau să combine teze culturaliste cu principii ale modernității și secularismului european sau eurocentric.

Edward Said a sintetizat, în magistrala sa carte *Orientalism*, dogmatismul abordărilor de tipul „Vestul versus Est“, „Occident versus Orient“, care au caracterizat vreme de secole gândirea europeană asupra lumii musulmane. Prima dogmă, preluată din perioada scrierilor lui Montesquieu, caracterizează Vestul ca rațional, dezvoltat, superior moral și uman și caricaturizează Orientul ca înapoiat, subdezvoltat și inferior. O a doua dogmă este că Orientul trăiește conform unor prescripții sacre datând din Evul Mediu și nu se poate adapta sub nicio formă modernității sau contemporaneității. O a treia dogmă se referă la Orient ca uniform, etern și incapabil să se definească pe sine însuși, deci doar vocabularul occidental este cel care poate sistematiza o stare de fapt pe care islamul însuși nu o poate înțelege. Și ultima dogmă evocată de Said, Orientul este fie un teritoriu de care Vestul trebuie să se teamă – de la pericolul mongol la expansiunea dominației otomane –, fie pe care trebuie să-l controleze în întregime, prin pacificare, ocupație, impunerea unor modele de organizare socială și politică tipic occidentale.<sup>1</sup>

Asemenea abordări s-au transpus în politica SUA față de Orientul Mijlociu prin translatarea vechilor prejudecăți culturaliste în formule de încorporare geostragică a Islamului politic, conform unor dihotomii caracterizate de Mahmood Mamdani drept „culture talks“<sup>2</sup>. „Culture talks“ sau neoorientalismul face diferența dintre „musulmanul bun“ și „musulmanul rău“, dintre „islam ca religie a păcii“ și „teroriștii care folosesc islamul ca o armă politică“ conform discursului practicat de Administrația George W. Bush.

Asemenea politizări ale interpretării rolului religiei în societățile musulmane au redus abordările Occidentului la orientarea spre, pe de o parte, identificarea islamului tolerant, quietist, iar pe de alta, a surselor islamice ale terorismului global de tip al-Qaeda, eludând

<sup>1</sup> Edward Said, *Orientalism*, Vintage Books, division of Random House, New York, 1979

<sup>2</sup> Mahmood Mamdani, *Good Muslim, Bad Muslim. America, the Cold War and the Roots of Terror*, Three Leaves Press, New York, 2004, pp. 17-35

sau ignorând multitudinea de concepte și teorii politice ale islamului sau islamismului contemporan. Mai mult, islamul a fost definit ca o tradiție socială nedemocratică ce trebuie treptat schimbată și înlocuită cu formule de organizare laică, cu impunerea secularismului și cantonarea religiei musulmane în sfera exclusiv privată. „Musulmanul bun“ este musulmanul secularist, „musulmanul rău“ este teroristul, neofundamentalistul, iar în această împărțire în „alb și negru“, nu mai este loc pentru nuanțe, pentru interpretări, pentru analiza acestor curente ideologice care nu se încadrează în niciuna din cele două paradigme.

Faptul că aceste proiecte ale SUA au eșuat și că Greater Middle East a constituit o utopie politică la fel de greu de realizat ca și utopia, în oglindă, a întoarcerii la „califatul universal“, promovată de fundamentalistii islamici, este astăzi o certitudine. Premisele incompatibilității islamului cu democrația au fost principala sursă a acestui eșec.

În paradigma „musulmanului bun“ versus „musulmanul rău“, Vestul era destinat, conform Administrației Bush și principalului ei ideolog orientalist, cunoscutul profesor Bernard Lewis, să arbitreze între cele două tipuri de islam, să sprijine pe unii împotriva celorlalți și, astfel, să creeze un nou model de guvernare în lumea islamică. Faptul că susținerea unora față de alții nu și-a găsit exprimarea adecvată în practică a derivat în principal din absența unor categorii și definiții clarificatoare aplicabile celor două forme de caracterizare morală; iar proiectele de democratizare începute cu intervenția militară din Irak au condus la război civil și ulterior la instabilitate politică, fără a decela între „cei buni“ și „cei răi“ într-o manieră satisfăcătoare teoretic sau practic. Un exemplu în acest sens poate fi considerat ayatollahul Ali Sistani, considerat inițial „exponentul“ intereselor iraniene în Irak, care ulterior s-a dovedit a fi unul dintre puținii învățați religioși și ițiți capabili să stopeze anumite forme de insurgență sectară și să promoveze stabilitatea internă.

Cu atât mai mult, pe fundalul unor excursuri geostrategice discutabile, Islamul politic a devenit unul dintre principalele fundamente ale posibilei transformări viitoare a Orientului Mijlociu. Dar modul în care acesta acționează, pentru a motiva și cataliza grupuri sociale, pentru a determina anumite condiții politice interne și externe, rămâne de studiat. Akbar Ahmed sublinia că relația dintre religie–stat–societate va fi una dintre marile provocări ale contemporaneității în științele politice:

Ne confruntăm cu alegeri complexe și diverse în materie de credințe și ideologii, care se află în competiție și motivează grupurile sociale. Karl Marx, Jim Jones, Bhagwan Rajneesh, Mao, Gandhi și reverendul Moon – unde se oprește aceasta? – transmit mesaje diferite adeptilor. Textele ortodoxe sunt traduse, uneori alterate dincolo de recunoaștere, în contextul condițiilor regionale, sociale și politice; preoții catolici au condus revoltele țărănilor marxiști în America Latină; comuniștii îl critică public pe Marx în China; Coreea de Nord este un exponat marxist, Coreea de Sud unul capitalist; Yemenul este divizat în jumătatea marxistă și cea a musulmanilor ortodocși. Nu este o lume ușor de înțeles. În pofida muncii lui Karl Marx și a lui Max Weber, încă ne aflăm în pragul cunoașterii asupra modului în care societățile se dezvoltă și se comportă. Relația religiei și culturii cu societatea este încă în studiu. Europa și într-o oarecare măsură Statele Unite s-au dezvoltat datorită faptului că religia, adică Biserica, a fost separată de stat, după cum suntem informați în materialele învățate. Japonia, pe de altă parte, s-a dezvoltat datorită culturii ei religioase și societății tradiționaliste. Dezvoltarea Indiei este inhibată de densitatea conținutului și a valorilor spirituale din societate; progresul Coreei de Sud include valorile spirituale. Paradoxurile rămân ne rezolvate; experții sunt încă în căutare de răspunsuri.<sup>1</sup>

Așa cum este folosit în prezent, termenul de „islamism“ este un neologism referitor la acele mișcări sau curente musulmane care

<sup>1</sup> Akbar Ahmed, *Discovering Islam. Making sense of Muslim History and Society*, Routledge, New York, 2001, p. 2

susțin necesitatea identificării unei soluții islamice la problemele politice, economice, morale sau sociale ale lumii contemporane.<sup>1</sup> Însă denumirile de islamist–islamism sunt o umbrelă sub care poate intra o largă varietate de doctrine și ideologii aparținând Islamului politic, de la revivalism și tradiționalism, la reformism sau radicalism (care vor fi examinate într-un capitol separat). Astfel, mulți analiști occidentali transformă involuntar denumirea într-o sinecdocă (generalizarea unei părți pentru a caracteriza întregul). James Piscatori definește islamismul ca fiind „musulmani care sunt devotați acțiunii publice necesare implementării a ceea ce ei privesc ca agendă islamică”<sup>2</sup>, indiferent dacă scopul acestei agende este democratic sau susține terorismul.

În *The Future of Political Islam*, Graham Fuller consideră că „un islamist este o persoană care crede că islamul, în calitate de corp de convingeri religioase, are ceva important de spus în privința modului în care politica și societatea ar trebui să arate în lumea musulmană contemporană, și care caută să implementeze această idee într-un anumit mod”<sup>3</sup>. În acest tip de definiții, împărtășit și de alți analiști ai Islamului politic (Olivier Roy, John Esposito, Donald Emmerson), islamismul este o formă de activism politic dezvoltat pe baza unui referențial religios. Folosesc termenul destul de vag de referențial, tocmai pentru că din punct de vedere conceptual și terminologic, Islamul politic poate fi perceput simultan ca: o doctrină religioasă aplicată în zona politicului și a societății, o ideologie politică derivată din precepte religioase, un discurs politic de legitimare sau o manifestare politică a unui substrat de specificitate locală, fie aceasta istorică, națională sau culturală.

<sup>1</sup> Richard C. Martin și Abbas Barzegar (editori), *Islamism. Contested Perspectives on Political Islam*, Stanford University Press, Stanford, California, 2010, p. 2

<sup>2</sup> James Piscatori, *Islam, Islamists, and the Electoral Principle in the Middle East* (Leiden, Netherlands: ISIM, 2000), [www.isim.nl/files/paperpiscatori.pdf](http://www.isim.nl/files/paperpiscatori.pdf)

<sup>3</sup> Graham Fuller, *The Future of Political Islam*, Palgrave MacMillan, New York, 2003, p. XI

Dessouki consideră că Islamul politic este „o formă de activism politic în numele islamului exercitată de către guvern și grupările de opoziție în același mod”<sup>1</sup>. Ca formă de activism, Islamul politic poate fi folosit în sinonimie cu termenul „islamism” (de multe ori utilizat, în mod eronat, pentru a caracteriza exclusiv islamismul radical sau terorist) și înțeles ca un curent politic și o reacție de opoziție la alte „-isme” care au marcat istoria lumii arabe și a spațiului musulman în general: naționalism, marxism, socialism.

Un filosof politic francez, Guilian Denooux, definește islamismul ca o formă de instrumentalizare a islamului de către indivizi, grupuri și organizații care urmăresc obiective politice. Astfel, islamul este chemat să ofere răspunsuri politice la provocările societății contemporane, prin imaginarea unui viitor bazat pe regăsirea unor concepte noi, inventate, împrumutate din tradiția islamică<sup>2</sup>.

Analizii neoorientaliști, precum Daniel Pipes, consideră că Islamul politic reprezintă numai o formă de ideologie totalitară, subsumând manifestările politice ale unor partide cu orientare religioasă exclusiv dimensiunii radicale a islamismului: „Islamul militant este cel mai bine înțeles nu ca religie, ci ca ideologie politică. Într-adevăr este succesorul fascismului și al marxism-leninismului prin natura (utopismul radical), mijloacele (totalitarismul) și obiectivele sale (cucerirea lumii)”<sup>3</sup>. Asemenea abordări pornesc de la premisa diferenței între ideologie, religie și cultură sau civilizație, în care islamismul este o formă de radicalism/extremism, în vreme ce islamul real este numai o religie care ar trebui separată de utilizarea sa politică, consideră Pipes. Această teză ignoră însă faptul că Islamul politic, prin multitudinea de curente, teme, obiective, este în primul

<sup>1</sup> Ali El Hillal Dessouki, „The New Arab Political Order: Implications for the 80s”, în Malcom Kerr și S. Yassin (editori), *Rich and Poor States in the Middle East: Egypt and the New Arab Order*, Boulder C.O., Westview, 1982

<sup>2</sup> Guilian Denooux, „The Forgotten Swamp: Navigating Political Islam”, *Middle East Policy*, vol. 9, iunie 2002, p. 61

<sup>3</sup> Daniel Pipes, *In the Path of God*, Transations Publishers, New Brunswick, 2003, p. XI

rând o ideologie care se raportează permanent la spațiul istoric și social în care evoluează. Revivalismul, fundamentalismul sau radicalismul sunt răspunsuri „islamiste” la dezvoltările politice care au caracterizat deopotrivă premodernitatea, modernitatea și postmodernitatea lumii arabe, care au marcat interacțiunea sa cu Occidentul și căutarea propriei identități în raport cu acesta. Tendința de a aprecia că religia nu generează ideologii, ci numai forme de discurs este în mod cert o eroare pe care mulți orientaliști sau neoorientaliști o comit, fără a lua în considerare faptul că, asemenea altor „-isme”, islamismul se manifestă comprehensiv prin crearea de partide și forme de opoziție politică, orientarea societății civile arabe, diseminarea cunoașterii politice, propunerea unor proiecte politice de organizare a statului, guvernării sau societății și crearea acelor solidarități transnaționale care au o tot mai mare influență asupra relațiilor internaționale contemporane.

Analizând procesul de cooperare euromediterraneană Barcelona, Frații Musulmani din Egipt și Islamul pe internet, Aini Linjakumpu consideră că, în toate cele trei forme de exprimare (în cooperare, ca partid politic și în relaționarea cu spațiul social virtual), Islamul politic reprezintă în primul rând un proces și nu un actor, un activism, o suită de acțiuni și nu numai un discurs de legitimare politică:

Islamul politic este un proces ce plasează islamul în timp și spațiu astfel încât participanții la proces se află într-o relație conflictuală unii cu ceilalți. Aspectul esențial în această definiție îl constituie faptul că Islamul politic este văzut ca proces, nu ca o calitate atașată unui anumit actor, unei instituții sau doctrine. Ideea de actori este o parte centrală a celei de proces. Islamul politic nu este deci doar un spațiu ideal sau un mod ideologic și filosofic de a privi lucrurile. Conform definiției de mai sus, Islamul politic se concretizează în special prin acțiunile actorilor. Islamul politic este conectat la persoane și colectivități diferite: acțiunile produc Islamul politic.<sup>1</sup>

<sup>1</sup> Aini Linjakumpu, *Political Islam in the Global World*, Ithaca Press, Londra, 2008, p. 129

Diferențierea religie-politică poate servi clarificării conceptuale, dar are efecte asupra dificultății de a înțelege realitățile schimbătoare ale Islamului politic și impactul acestuia asupra regimurilor și politiciilor statelor musulmane. Asemenea teze își au originea în studiile realizate de Marshall Hodgson<sup>1</sup> în anii 1970, în care acesta încerca să distingă între aranjamentele politice ale țărilor musulmane, fie ele interne sau externe. Hodgson diferenția între *Islamdom*, „islamitate“; *Islam*, religia musulmană; și *Islamicate* – cultura islamică. În acea perioadă, dominată de *Realpolitik*-ul caracteristic Războiului Rece, majoritatea celor care studiau politica lumii arabe se pronunțau pentru o abordare de tipul balanței de putere în Orientul Mijlociu și constatau că scopurile statelor arabe nu au niciun fel de rezonanță sau fundament religios, ci servesc intereselor realiste de supraviețuire a regimurilor și de consolidare a puterii acestora la nivel regional (perioada a coincis și cu ascensiunea naționalismului și a liderilor laici, proveniți din rândul armatei, printre care Abdel Gamal Nasser, Hafez al Assad, Saddam Hussein).

## I.2. „Cetatea“ și religia în creștinism și islam. Diferențieri conceptuale

Bernard Lewis subliniază că dificultățile de înțelegere a Islamului politic în Occident derivă din faptul că raportarea islamului ca religie la spațiul public și politic al cetății este diferită de cea din religia creștină. Terminologia poate fi relevantă în acest sens: „religie“ derivă din termenul latin *religio* care, în Roma precreeștină, se referea la rituri și ritualuri sacre păgâne; termenul arab echivalent, *din*, înseamnă în araba clasică „lege“. Pentru musulmani, islamul nu este numai un sistem al credinței și practicii religioase, inclus într-un

<sup>1</sup> Marshall G.S., Hodgson, *The Venture of Islam*, 3 volume, University of Chicago Press, Chicago 1974

compartiment al existenței individuale separat de cele gestionate de autoritățile civile sau nonreligioase, ci înseamnă o componentă transversală a întregii existențe umane, ale cărei reguli includ precepte de drept civil, penal, iar uneori – în cazul teocrațiilor precum Iran sau Arabia Saudită – chiar de drept constituțional. Drept urmare, islamul în sine reprezintă „identitate și angajament politic, care transcende orice altceva“, „idealul unei forme islamice de guvernare unice care să transcendă atât statul, cât și națiunea...“<sup>1</sup> În această abordare, termenul de „islam“ acoperă semnificația a două concepte occidentale diferite – atât „creștinism“, adică corpul doctrinar propriu-zis al religiei, cât și „creștinătate“, respectiv civilizația și cultura creștine. Nu în ultimul rând, diferențele dintre creștinism și islam se reflectă și în organizarea spațiului sacru versus spațiul civil: dacă creștinismul presupune o religie a ierarhiei și organizării prin biserică (preoți, instituția papalității), spațiul moscheii este un spațiu fără ierarhii religioase, în care rolul *ulama* – învățații religioși – nu acoperă o ordine prestabilită, ci reprezintă un factor de interpretare a religiei, de transpunere a Coranului în viața de zi cu zi. Dimpotrivă, organizarea religioasă în cadrul instituției Califatului unifică ordinea politică și cea religioasă (califul fiind simultan atât împărat, cât și papă), iar raportarea islamului la acest prototip ideal, în sens weberian, susține o logică în care dimensiunea politică se suprapune, se identifică cu dimensiunea religioasă.

Dacă preoții creștini își derivă autoritatea din funcția sacră pe care o exercită, *ulama* utilizează exclusiv cunoașterea legii islamice pentru a servi ca modele, mentori, profesori, judecători sau lideri spirituali ai comunității. Ei nu sunt clerici, ci învățați (de la singularul *‘alim* – învățat) termen mult mai apropiat de cel de „rabin“ în religia iudaică. Nu există intermediari între individ și divinitate, alții decât profetul Muhammad, ci divinitatea este interpretată prin intermediul acestor profesori religioși. Ei sunt gardienii, traducătorii și

<sup>1</sup> Bernard Lewis, *Islam and the West*, Oxford University Press, Oxford, 1993, p. 4