

Maciej Płonowski

**ISLAM – CZYNNIK WZMACNIAJĄCY
CZY OSŁABIAJĄCY NACJONALIZM
ARABSKI.
NA PRZYKŁADZIE PAŃSTW MAGHREBU**

**ISLAM – STRENGTHEN OR WEAKEN FACTOR
OF ARAB NATIONALISM.
ON AN EXAMPLE OF MAGHREB COUNTRIES**

Wstęp

Według Yvesa Lacoste'a, świat arabski można podzielić na trzy wielkie obszary: Maszrik, leżący na wschód od Morza Czerwonego, składający się z 11 państw zamieszkałych przez około 70 mln ludzi; region centralny, który stanowią Egipt i Sudan, zamieszkały przez około 78 mln ludzi (mimo że południowy Sudan nie jest ani arabski ani muzułmański) oraz Maghreb, składający się z 5 państw, obejmujących powierzchnią 6 mln km², zamieszkałych przez około 65 mln ludzi¹. Maghreb, od arabskiego Maghrib oznacza zachód². Dawni

¹ Y. Lacoste, *Le Grand Maghreb, un vaste ensemble géopolitique*, w: *L'Etat du Maghreb*, red. C. de Lacoste-Dujardin, Y. Lacoste, Paris 1991, s. 22.

² *Arabowie. Słownik encyklopedyczny*, red. M. M. Dziekan, Warszawa 2001, s. 259.

geografowie obszar na zachód od Nilu nazywali poetycko Djezirat al-Maghrib, wyspą zachodu, ponieważ leżąca między morzem Sahary a morzem Śródziemnym i Oceanem Atlantyckim³. Gdy mówi się o tzw. Wielkim Maghrebie, do Maroka, Algierii i Tunezji dołącza się jeszcze Libię oraz Mauretanię, o których w pracy nie będę jednak pisał. W 1989 roku 5 państw regionu, biorąc pod uwagę łączącą ich wspólnotę języka oraz religii, postanowiło się zjednoczyć, aby łatwiej stawić czoła przyszłości, zarówno w aspekcie politycznym, jak i kulturowym oraz ekonomicznym, i utworzyło Unię Maghrebu Arabskiego. Szybko jednak okazało się, że wspólnota języka i religii nie jest warunkiem wystarczającym do prawdziwej jedności i umożliwiającym pokonanie w praktyce wszystkich przeszkód. Czy z 5 chorych pacjentów powstanie bowiem jeden zdrowy – wątpliwe. Wydaje się, że zarówno rządzący, jak i społeczeństwa czują się przede wszystkim Algierczykami, Tunezyjczykami czy Marokańczykami. Dopiero w obliczu zagrożeń zewnętrznych i szerszych uważają się za Arabów lub jeszcze szerzej muzułmanów. W tym kontekście idea Wielkiego Maghrebu jest już kolejnym poziomem identyfikacji po poczuciu przynależności do danego państwa narodowego, wspólnoty arabskiej i muzułmańskiej. Ponadto, należy również wspomnieć o niezwykle silnej w świecie arabskim, przestrzeni odniesień związanych z identyfikacją etniczną. Dlatego też pomysły jedności Maghrebu w imię nacjonalizmu arabskiego muszą być kojarzone z naprawdę silnymi ideami⁴.

Jak sytuuje się w tym kontekście rola islamu? Czy wzrost znaczenia identyfikacji religijnych, tożsamości muzułmańskiej, prowadzi do wzmocnienia nurtu nacjonalizmu arabskiego? Czy islam jest czynnikiem wzmacniającym czy osłabiającym nacjonalizm arabski? I tu również powstaje pytanie, który z „nacjonalizmów”? Nacjonalizm panarabski, którego kres ogłoszono definitywnie w 1978 roku

³ Y. Lacoste, op. cit., s. 20.

⁴ Ibidem, s. 19–20.

wraz z podpisaniem przez jedno z państw arabskich, Egipt, pokoju w Camp David, ale którego być może odrodzenie oglądamy dziś w Iraku, choć w nowej postaci, ponieważ na bazie identyfikacji z państwem-narodowym?

W pierwszej części pracy wyjaśnia się kluczowe dla poruszanego tematu składniki kultury arabskiej i muzułmańskiej – odniesienia do etniczności, więzów pokrewieństwa i religii oraz nacjonalizmu. Definicję i znaczenie tych pojęć usiłowano określić na tle historii Arabów i muzułmanów od czasów antycznych do XIX wieku, czyli na tle historii, podczas której ukuły się zręby i istota tych zagadnień i zjawisk, które potem, we właściwym wieku nacjonalizmów będą punktem odniesienia różnych teorii, będą deformowane i używane subiektywnie do partykularnych celów przez różnych ideologów nacjonalizmu arabskiego i panarabizmu, czy też szeregowych polityków. Są to części składowe arabskości, a arabskość stanowi istotę arabizmu. Następnie prześledzono ewolucję nacjonalizmu arabskiego w Maghrebie we właściwym wieku nacjonalizmów do dnia dzisiejszego.

Z powodu braku jakiegokolwiek całościowego opracowania zagadnienia nacjonalizmu arabskiego w Maghrebie w literaturze polskiej podstawą mojej pracy była przede wszystkim literatura francuskojęzyczna (opracowania i artykuły), dokładniej, w porównaniu ze źródłami rodzimymi, poruszająca zagadnienie arabizmu, zarówno jego genezę i historię, jak i współczesność. Pomocne, choć mniej dostępne, okazały się również źródła anglojęzyczne.

Przy zapisie terminologii arabskiej starano się w większości przypadków zachować uproszczoną transkrypcję polską.

Operacjonalizacja pojęć

Nacjonalizm arabski

Odpowiedź na pytanie, kim są Arabowie, nie jest wcale prosta i jednoznaczna. Jeśli chcielibyśmy rozpatrywać Arabów jako lud tworzący naród, nie tworzą oni z pewnością państwa narodowego, na podobieństwo narodów Europy Zachodniej. Arabowie są obywatelami wielu państw, z których tylko jedno nosi nazwę Arabia (do tego jeszcze Saudyjska), a tylko kilka pozostałych umieszcza w swych nazwach przymiotnik „arabski” – np. Arabska Republika Syrii⁵. Nie istnieje również związek między faktem życia w jednym z państw należących do Ligi Państw Arabskich, a faktem przynależności do „narodu” arabskiego. Z jednej strony bowiem Berberowie żyjący na obszarach Afryki Północnej nie są Arabami, z kolei, Somalia czy Komory, mimo że kulturowo bliskie Półwypowi Arabskiemu i mimo że należące do Ligi Państw Arabskich, nie mogą być uważane za państwa etnicznie arabskie. Język również nie może stanowić kryterium arabskości, gdy pomyślimy o Żydach władających biegle językiem arabskim lub Maltańczykach, którzy nie chcą aby łączyć ich z Arabami, a których język jest tak bliski arabskiemu⁶.

Do powyższych prób znalezienia arabskiego kryterium narodowego dochodzi również, będąca tematem pracy, kwestia nacjonalizującej lub denacjonalizującej roli religii. Islam nie może być jednak uważany za podstawowe kryterium arabskości. Po pierwsze, dlatego że około 200 mln Arabów stanowi mniej niż 20% z około 1,2 mld muzułmanów na całym świecie⁷. Po drugie, mimo że ogromną większość Arabów stanowią muzułmanie, około 10 mln spośród

⁵ P. Lemarchand, *Atlas Géopolitique du Moyen-Orient et du Monde Arabe*, Paris 1994, s. 75.

⁶ M. Rodinson, *Les Arabes*, Paris 1983, s. 13-16; P. Lemarchand, op. cit., s. 75.

⁷ Największym krajem muzułmańskim na świecie pod względem liczby wyznawców islamu jest Indonezja, następnie Pakistan i Bangladesz, których w żadnej mierze nie można uznać za kraje arabskie.

Arabów to ludzie innych wyznań, przede wszystkim chrześcijańskich.

Widać więc wyraźnie, że problem dokładniejszej analizy pojęcia arabskości i zdefiniowania Arabów powoduje znaczne trudności. Być może jednak również odpowiedź na pytanie kim są Arabowie nie ma aż tak fundamentalnego znaczenia. Przynajmniej odpowiedź w kategoriach obiektywnych, gdyż świadomość tożsamości arabskiej jest zdecydowanie bardziej istotna od ogólnych kryteriów. Właśnie ta świadomość kształtuje przecież w danych momentach historycznych dane zachowania, daną politykę, nacjonalizm. Nie chodzi w tym przypadku o redukcję zjawisk narodowych czy etnicznych do sfery psychologii i zagadnienia woli. Wręcz przeciwnie, świadomość tożsamości przekłada się natychmiast na konkretne decyzje, postanowienia i sytuacje historyczne.

Według Ernesta Gellnera to „nacjonalizm stwarza narody, a nie na odwrót”⁸. Przyjmując taką definicję, Gellner sam udowadnia, że definicjom narodu opartym na kulturze i woli daleko do adekwatności. Myślę jednak, że zmieniająca się w czasie i niezwykle złożoność problematyki narodu i liczne jej niejasności nie mogą usprawiedliwić ani jej wykluczenia, ani uproszczenia przez rygorystyczne definicje zamierzające do zamknięcia samego zjawiska w wąskich granicach historycznych i merytorycznych. Przyjęcie późnej, dopiero XIX-wiecznej, genezy narodu, a wszystkich wcześniejszych form nazywanie jedynie zbiorowościami polityczno-kulturowymi (jak to zrobił m.in. Grzegorz Babiński), nawet jeśli słuszne, nie przyczynia się do rozumienia także współczesnych spraw narodowych⁹. Zresztą, jak mówi sam Gellner: „Nacjonalizm oczywiście, czyni użytek z wcześniejszej, historycznie odziedziczonej proliferacji kultur (czy też zasobów kulturowych) [...] mimo że jest to »użytek niesłuchanie

⁸ E. Gellner, *Narody i nacjonalizm*, tłum. T. Hołówka, Warszawa 1991, s. 72.

⁹ Zob. G. Babiński, *Religia i tożsamość narodowa – zmieniające się relacje*, w: *Religia i kultura w globalizującym się świecie*, red. M. Kempny, G. Woronicka, Kraków 1998, s. 200.

selektywny»¹⁰. Naród jest historycznie zmienny, jak każde zjawisko kultury. Prześledzenie tego, jak każdy region i jego społeczność użyła swoją arabskość i na jakiej bazie etnicznej została ona wybudowana, ma więc zasadnicze znaczenie.

Podążając za teorią Ernesta Gellnera, że to nie naród stwarza nacjonalizm, ale nacjonalizm stwarza narody, należy się zastanowić nad czynnikami, składnikami niejako, które grały i będą odgrywały rolę przy definiowaniu arabizmu na terenach Maghrebu w przeszłości. Pod uwagę wziąć w tym miejscu należy, jak sugeruje między innymi Maxime Rodinson, kilka rodzajów elementów, których intensywność i współzależność zmienia się w zależności od okresów historycznych¹¹.

Po pierwsze, mamy do czynienia z przynależnością wspólnotową lub lokalną, która w świecie arabskim zachowała być może większe wpływy niż w innych kulturach i cały czas stanowi bardzo istotny punkt odniesienia przy określaniu tożsamości. Ponadto przynależność ta zawiera w sobie również różne przynależności wyznaniowe, językowe i etniczne. Jednym z fundamentów kulturowych obszaru Maghrebu jest jego składnik berberski. Aż do początków XX wieku dialekty berberskie były zachowywane w wielu regionach Maghrebu. Trudno określić liczbę Berberów z powodu ich arabizacji – ok. 9,5 mln w Maroku, 4,5 mln w Algierii oraz 10 tys. w Tunezji¹². Zamieszkują głównie góry lub pustynie, a nie mając poczucia wspólnoty wolą określać się jako *imazighen* (ludzie wolni) i niemal do dzisiejszych czasów zachowali organizację plemienną¹³.

Po drugie, niejako poziom wyżej, mamy do czynienia z przynależnością arabską, którą możemy określić zgodnie z definicją Rodinsona. Pokusił się on o zdefiniowanie jednostek, które przynależą do etnosu, ludu lub narodowości arabskiej, jako osób, które posługują

¹⁰ E. Gellner, op. cit., s. 72.

¹¹ M. Rodinson, op. cit.

¹² *Arabowie. Słownik encyklopedyczny...*, s. 110–111.

¹³ *Ibidem*.

się jedną z odmian języka arabskiego i, jednocześnie, uważają go za swój język „naturalny”, ten którym powinni się posługiwać, lub równie dobrze, bez wspomnienia o tym, uważają go za taki; postrzegają jako swoje dziedzictwo historię i ślady kulturowe ludu, który sam się i przez innych określany jest mianem Arabowie, ślady te zawierają od VII wieku masowe nawrócenie na religię muzułmańską (która jest daleko od ich wyłączności); tych, którzy powracają na łono tożsamości arabskiej, mając świadomość arabskości¹⁴.

W przypadku zjawisk etniczno-narodowych nie ma jednak żadnej władzy, która mogłaby je jednoznacznie, autorytatywnie i ostatecznie zdefiniować. W definicji Rodinsona ważne jest jednak to, że mimo iż opiera się ona na ocenie jednostek, nie jest definicją psychologiczną. Ocena Rodinsona wynika z analizy konkretnych wydarzeń wielowiekowej historii Arabów. Dostrzegając ewolucyjny charakter definicji tożsamości i narodowości arabskiej, a za jej pośrednictwem arabskiego nacjonalizmu, można zaryzykować hipotezę, że definicja Rodinsona nie jest ostateczna. Definicja jeszcze się nie ustaliła, a może nigdy ostatecznie się nie ustali. Biorąc pod uwagę złożoność dzisiejszego świata zadanie to może być o wiele trudniejsze niż w czasach, kiedy nacjonalizm arabski wykuwał się w opozycji do osmanizmu i imperializmu europejskiemu.

Po trzecie, i tutaj dotykamy w bezpośredni sposób tematu pracy, mamy do czynienia z przynależnością muzułmańską. Sfera religijności i świeckości, *sacrum* i *profanum*, jest w cywilizacji muzułmańskiej przemieszana i złączona w stopniu o wiele większym niż chociażby w cywilizacji chrześcijańskiej. Wpływy islamu na nacjonalizm arabski były i są co najmniej bardzo ambiwalentne. Nacjonałiści arabscy wypracowali różne teorie o roli religii wobec zjawisk etniczno-arabskich, podkreślając raz to nacjonalizujące, z kolei denacjonalizujące funkcje i wpływy islamu.

¹⁴ M. Rodinson, op. cit., s. 50–51.

Islam i tożsamość muzułmańska a tożsamość arabska

Nowocześnie pojmowany nacjonalizm, który na pierwszym miejscu w obszarze swoich odniesień stawia naród, w religiach uniwersalnych, jaką jest islam, które istniały już przed nim, dostrzega zjawisko sobie konkurencyjne lub nawet całkowicie przeciwstawne. Postulując bowiem jedność *ummy* muzułmańskiej, panislamiści, kwestię jedności arabskiej traktują co najwyżej jako etap przejściowy na drodze do jedności muzułmańskiej.

Wspólnota muzułmańska jest uniwersalistyczna, zawiera bowiem nie tylko różne rodziny i plemiona ale odmienne ludy i „narody”. Wchodzi się do niej nie tyle automatycznie, poprzez więzy krwi, ale dzięki indywidualnemu wyborowi. Tym samym, objawienie koraniczne burzyło filary tradycyjnych wartości arabskich – przynależność do islamu oraz tożsamość religijna powinny odtąd wieść prymat nad przynależnością i tożsamością opierającymi się na wspólnej krwi (9, 23-24)¹⁵. Statut i prestiż w islamie nie miał już w żadnej mierze zależeć od przynależności plemiennej lub etniczno-rasowej. Werset 49, 13 stwierdza jednoznacznie: „O ludzie! Oto stworzyliśmy was z mężczyzny i kobiety i uczyniliśmy was ludami i plemionami, abyście się wzajemnie znali. Zaprawdę, najbardziej szlachetny sposób was, w obliczu Boga, to najbardziej bogobojny spośród was!”¹⁶.

Poprzez te zapisy Koran ustanawia równość (prawną) między wszystkimi wierzącymi i likwiduje nierówność spowodowaną „krwią”, „rasą”, która obowiązywała w Arabii przedislamskiej. Przedislamska plemienna *asabijja* zostaje potępiona przez Proroka. Na jej miejsce pojawia się *asabijja* muzułmańska. Werset 49, 13, podstawa egalitaryzmu i braterstwa, solidarności między wszystkimi muzułmanami, stanowi punkt podparcia wszystkich ruchów kontestujących supremację polityczną i społeczną, które najeżdżcy arabscy, prze-

¹⁵ L. Chabry, *Identitiés et stratégies politiques dans le monde arabo-musulman*, Paris 2001, s. 75–76.

¹⁶ *Koran*, tłum. J. Bielawski, Warszawa 1986.

siąknięci przez swój tradycyjny elityzm pokrewieństwa, wprowadzali w pierwszych czasach islamu¹⁷.

Należy oczywiście zaznaczyć, że w praktyce społecznej zasada równości nigdy nie została do końca zaakceptowana przez tradycyjną arabską mentalność, w której przynależność do etniczności arabskiej, „poprzez krew” postrzegana jest często, jako czynnik co najmniej równoważny z przynależnością religijną. Normy arabskie i normy islamskie współistniały i istnieją w konflikcie i rywalizacji w łonie arabskich społeczeństw i arabskich systemów politycznych, powodując często antagonistyczne procesy społeczne.

Jednakże w wielu innych aspektach islam okazał się nie tylko niesprzeczny z tradycyjnymi, przedislamskimi, wartościami arabskimi, ale nawet okazał się ich kontynuacją i przedłużeniem. Tożsamość narodowa i tożsamość religijna nie muszą być antagonistyczne a mogą działać i wzmacniać się nawzajem. W stopniu jednak tylko takim w jakim nie istnieje do zwalczenia inny biegun tożsamości narodu lub nie muszą oni właśnie „wykorzenieć” narodu na planie religijnym. Ponieważ, jak uważa Laurent Chabry, jeśli ludzie odmawiają odcięcia się od swoich korzeni etnicznych i kulturowych dla racji religijnych (przyjęcie religii uniwersalnej), odmawiają również, w czasach nowoczesnych, odłączenia się i odcięcia od swoich „korzeni” religijnych dla racji nacjonalistycznych. Religia jest bowiem bardzo głęboko i fundamentalnie zakorzeniona w tradycjach, wierze i tożsamości ludowej¹⁸.

W przypadkach, w których nacjonalizm stara się użyć religii uniwersalnej do swoich własnych celów, religia ta zostaje często zamieniona w swoisty „dodatek” narodowy. Islam staje się częścią arabskiego dziedzictwa narodowego.

Mimo że nie można nazywać proroka Mahometa nacjonalistą arabskim, jak podkreśla William Montgomery Watt, poprzez swój

¹⁷ L. Chabry, op. cit., s. 85–86.

¹⁸ Ibidem, s. 241–243.

„arabski Koran” oraz poprzez system polityczny i społeczny, który stworzył, rozwinął świadomość, którą Arabowie mieli o sobie samych w znaczeniu jedności kulturowej i etnicznej, i która nie była do tej pory aż tak wyraźnie wypowiedziana. To właśnie do tej jedności adresowany był „Koran arabski” i on ją odróżniał od Abisyńczyków, Bizantyjczyków, Persów i Żydów¹⁹. Nowa religia była podobna do religii tych ludów i mogła trzymać wysoko podniesioną przed nimi głowę, a system, który się z nią wiązał, uniknął wszelkiej zależności w stosunku do obcych²⁰.

Oczywiście Arabowie nie przyjęli w żadnym razie Mahometa jako „bohatera narodowego”. Nawet pojęcie „bohatera narodowego” byłoby zresztą dziwne w epoce, w której, biorąc pod uwagę prymat porządku plemiennego, znano jedynie „bohaterów plemiennych”²¹. Co najwyżej możemy, za Laurentem Chabry, utrzymać hipotezę o istnieniu rozproszonego „protonacjonalizmu”, zbuntowanego przeciw obcym inwazjom, zakotwiczonego w poczuciu przynależności do jednej wspólnej etniczności arabskiej, określonej w sposób plemienny poprzez pokrewieństwo i następstwo pokoleń. Przywołuje on ponadto w swojej książce tezę Patrycji Crone, która zastosowała do islamu schemat „natywistyczny”, przez który rozumiała, że potęgi imperialne tamtych czasów przyczyniły się w pośredni sposób do powstania islamu, wzbudzając wśród Arabów reakcję prymitywnej

¹⁹ W VII wieku trzy wielkie potęgi rywalizowały o Arabię: imperium bizantyjskie, imperium perskie oraz królestwo Etiopii. Przede wszystkim z powodu niezwykle trudnych warunków terenowych (pustynia) potęgi te często starały się wykorzystywać jedne plemiona arabskie przeciwko innym. I tak np. properscy Lachmidzi walczyli z probizantyjskimi Ghassanidami. Nie bez sukcesu również w walkach o wpływy wykorzystywano „pokojową broń” religii – zarówno Bazyleus, jak i Persowie wysyłali przychylne własnej polityce misje religijne. Zob. A. Hourani, *Historia Arabów*, tłum. J. Danecki, Gdańsk 2003, s. 19–27.

²⁰ W. M. Watt, *Mahomet*, Paris 1994, s. 196, cyt. za L. Chabry, op. cit., s. 138.

²¹ „Wojny riddy”, które pierwszy kalif Abu Bakr musiał, po śmierci, Proroka, toczyć ze zbuntowanymi plemionami, pokazywały, że aspiracje niepodległości plemiennej były w tamtych czasach silniejsze niż ewentualne ciążenie w kierunku jedności. A. Hourani, op. cit., s. 36.

obrony sformułowanej w języku religii, czyli reakcję na obcą dominację typową dla populacji pozbawionych ustrukturyzowanych organizacji politycznych. Tubylcze ruchy były czy są „natywistyczne” w tym względzie, że ci, których dotyczą, pozbawieni są organizacji politycznej, jak miało to miejsce w przypadku Arabii Mahometa. Ruchy „natywistyczne” przyodziewały się niezmiennie w jakąś formę religijną²².

Jak twierdzi Laurent Chabry, nie znajdujemy więc nigdzie w Koranie idei preferencji Allaha dla ludów arabskich lub idei, według której lud arabski został obdarzony szczególną „naturą” lub „istotą”, co dawałoby Księdze akcenty nacjonalistyczne i mogłoby przeczyć jej uniwersalizmowi²³. Jednakże, niektóre wersety były wielokrotnie tłumaczone w sposób pełen nadużyć, aby dodać argumentów do idei wyższości ludu arabskiego nad innymi, wyższości, która miała być jakoby poświęcona przez sam tekst koraniczny²⁴.

Arabowie, jeszcze w epoce przedislamskiej, postrzegali swój język, jako „język doskonały” i jedno z ich głównych osiągnięć cywilizacyjnych. W wyborze Allaha, który zwrócił się w swoim ostatnim objawieniu po arabsku, dostrzegali potwierdzenie wcześniejszych przypuszczeń i boskie uznanie perfekcji lingwistycznej „najlepszego z języków”, jaki kiedykolwiek istniał. Ponadto, tożsamość arabska – lingwistyczna, jak i etniczna – również zostaje zwaloryzowana poprzez wybór Araba jako „pieczęci proroków” (Koran: 33, 40). Ponieważ objawienie Mahometa było absolutną i ostateczną prawdą, którą Bóg kiedykolwiek dał poznać ludziom, Arabowie *ipso facto* stali się posiadaczami i propagatorami tego co „zostało zrobione z najlepszego” w dziedzinie religii, lepszego, czego nic już nigdy nie przekroczy. Powierzono im zatem ciągłą misję odnowy i restauracji prawdziwej religii, a więc rolę faworyzującą – na tyle faworyzującą,

²² L. Chabry, op. cit., s 140–141.

²³ Ibidem, s. 142.

²⁴ Por. L. Chabry, op. cit.; M. M. Dziekan, *Jedna Księga, wiele wspólnot*, „Więź” 2003, nr 3, s. 31–33.

że inne nawrócone ludy, jak to później zobaczymy, starały się pozba-
wić Arabów tego przywileju i przywłaszczyć go sobie. Z ostatecznej
roli mesjanistycznej, którą przydzielił im Koran, Arabowie wydedu-
kowali ideę preferencji boskiej dla swojego ludu, która w samym
tekście nie jest nigdzie wyraźnie potwierdzona²⁵. Ale wierzącymi
byli początkowo w znacznej mierze właśnie Arabowie i dlatego łatwo
było im wyprowadzić z Koranu to, czego on właściwie nie mówił
– że dla nich właśnie przeznaczone zostało królestwo ziemskie.

„Własne cele” były przez długi czas arabskimi celami etniczno-
narodowymi: Arabowie, chcąc osiągnąć przewagę ich własnej arab-
skiej tożsamości etnicznej nad ich przynależnością do uniwersali-
stycznego islamu, mieli tendencję, od czasów podboju islamskiego
i szczególnie w imperium umajjadzkim, do wykorzystywania na swoją
korzyść prozelityzmu islamskiego i chwały religii. Oceniając, z pew-
nością słusznie, że stanowili „szablę islamu”, która miała „pozwolenie”
na rozprzestrzenianie religii pośród innych ludów, gloryfikowali
się w ten sposób w kontekście narodowym poprzez religię, która,
mimo że wewnętrznie uniwersalistyczna, przypisywała im „misję”
polityczno-militarno-religijną, szczególnie dobrze odpowiadającą ich
wojowniczemu temperamentowi.

Świadomość zbiorowa, którą mieli już w czasach *dżahiliji*, o ich
różnicy, jako „ludu”, jeśli nie została nawet stworzona przez islam,
miała się zaognić i wzmocnić poprzez kontakt z innymi ludami
w trakcie podboju islamskiego, prowadzącego do arabskiej dominacji
narodowej. Gloryfikacja Arabów, wyrażana w terminach właściwych
Koranowi, bardzo szybko się rozprzestrzeniła i wzmogła w mesjani-
zmie islamskim, ponieważ niosła ich do konfrontacji z innymi luda-

²⁵ Jeśli odniesiemy się do tekstu, za każdym razem nie chodzi tyle o Ara-
bów, co o „wierzących” (termin generalnie używany w Koranie w odniesieniu do
ludzi) i nosicieli tożsamości islamskiej, którzy poczuli w sobie tę szczególną rolę.
Podobnie, to nie jako „naród” lub „lud” arabski, ale jako „wierzący” i nosiciele
tożsamości islamskiej, mogą się czuć zapewnieni przez Allaha o ostatecznym
zwycięstwie nad wrogami. L. Chabry, op. cit., s. 143–144.

mi. Dzięki islamowi i „świętej wojnie” Arabowie, zdynamizowani i zjednoczeni, zdołali odwrócić niekorzystny do tej chwili dla nich układ sił. Triumf islamu zamknął Półwysep na ingerencję obcą i jednocześnie przyspieszył zdobywanie nowych terenów. *Asabijja* arabska i islam stanowiły niepokonaną, do czasu, parę.

Istotnym wydaje się podkreślenie współistotności dla islamu aspektu odmowy asymilacji Arabów tamtych czasów do innych potęg i żywiołów etnicznych. Bez tej ukrytej funkcji przednarodowej wypełnionej przez islam, Arabia mogła zmienić się po prostu w chrześcijańską lub judaistyczną w swoim poszukiwaniu wyższej duchowości i monoteizmu²⁶.

Islam – czynnik wzmacniający czy osłabiający nacjonalizm arabski, na przykładzie historii państw Maghrebu

Podbój arabsko-muzułmański i napięcia tożsamościowe

Podbój arabsko-muzułmański doprowadził do stworzenia imperium, składającego się z terenów Persji oraz znacznych części terenów bizantyńskich, imperium, w którym Arabowie od początku tworzyli kastę rządzącą i dominującą społecznie, przesiąkniętą ponadto poczuciem „wyższości”²⁷. Pierwsi kalifowie, następcy Proroka, mimo że nie można im zarzucić pobożności, pozostawali bardzo blisko związani z tradycyjnymi wartościami arabskimi. Od momentu pojawienia się islamu, a szczególnie w imperium umajjadzkim, Arabowie mieli tendencję do postrzegania islamu jako „własnej sprawy”. Pomimo niezaprzeczalnego uniwersalizmu nowej religii, koncepcja religii narodowej wydawała się cenna i była cały czas, niejako „podskórnie” obecna. Wielu autorów podkreśla, do jakiego stopnia

²⁶ Ibidem, s. 144–146.

²⁷ A. Hourani, op. cit., s. 35–45.

podbój muzułmański, uczyniony w imię „świętej wojny”, służył bardziej interesom i aspiracjom do ekspansji polityczno-militarnej plemion arabskich. Islamizacja stała się czynnikiem arabizacji. Różni autorzy podkreślają, że kalifat umajjadzki był, w dużej części, „kalifatem arabskim” a ich imperium „imperium arabskim”²⁸. Fenomen nawrócenia na islam, często z towarzyszącą mu arabizacją rodową, szedł w parze z coraz bardziej promowaną arabizacją lingwistyczną. Szczególnie od kiedy, za czasów jednego z kalifów umajjadzkich, Abd al-Malika, arabski został przyjęty jako język oficjalny państwa i figurował powszechnie na monetach i monumentach²⁹.

Z czasem jednak rozwinęły się wielowymiarowe ruchy kontestacyjne wzywające do odnowy „ludów”, np. ruch *shu’ubijja*, rozwinęły się od VIII do X wieku, pod działaniami Persów (ale nie ograniczając się tylko do nich). Ruch *shu’ubijja*, będący wynikiem nacjonalizmu pochodzącego z elementów muzułmańskich niearabskich, swoją nazwę wzięł od sławnego wersetu koranicznego 49, 13, w którym równość wszystkich ludów i plemion znalazła solenne potwierdzenie i proklamację samego Allaha³⁰.

Już wtedy zdecydowanie uwidacznia się „policentryzm”, rozwijający się od pierwszych dziesięcioleci po śmierci założyciela islamu, jak uważa Marek M. Dziekan, a który Ashk Dahlen odnosi wyłącznie do współczesności³¹. Termin ten niezwykle trafnie pokazuje sens jedności i różnorodności świata islamu. Kształtują się rozmaite, równorzędne centra islamu. *Umma*, wspólnota muzułmańska, dzieli się i wewnątrz, pod względem religijnym, i wewnątrz pod względem politycznym. Historia religii pokazuje, że ludy, nawet,

²⁸ Por. L. Chabry, op. cit., s. 147–148; A. Hourani, op. cit., s. 38–45; W. M. Watt, *Umayyad Caliphate*, w: *The Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World*, red. J. Esposito, Vol. 4, New York – Oxford 1998.

²⁹ L. Chabry, op. cit., s. 149.

³⁰ Ibidem, s. 151-152; M. M. Dziekan, *Jedna Księga...*, s. 33.

³¹ A. Dahlen, *Towards an Islamic Discourse of Uncertainty and Doubt*, „ISIM Newsletter” 2002, nr 10, s. 22, cyt. za M. M. Dziekan, *Jedna Księga...*, s. 33.

jeśli przyjmują jakąś religię uniwersalistyczną obcego pochodzenia, odmawiają zawsze bycia postrzeganymi, jako „odcięte od swych korzeni” etnicznych czy narodowych, religijnych lub bardziej ogólnie kulturowych. Ta odmowa odłączenia się całkowitego od form religijnych i kulturowych, które z czasem stały się znaczącym składnikiem tożsamości ludu, faworyzowała w znacznym stopniu przetrwanie w łonie religii uniwersalistycznych religii wcześniejszych „wstępnych”, o charakterze narodowym lub nawet plemiennym³².

Teraz, islamizacja staje się promocją czynników niearabskich. Pod rządami Abbasydów następuje polityczna promocja elementów niearabskich nawróconych na islam. Islamizacja nie pociąga już więc za sobą zawsze arabizacji. Persowie, Turcy, Berberowie stawali się wiernymi muzułmanami bez przyłączania się do Arabów i kontynuowali porozumiewanie się we własnych językach, mimo że arabski pozostawał językiem liturgicznym, intelektualnym i naukowym³³.

Początki nacjonalizmu arabskiego

W toku historii, po dokonaniu olbrzymiego podboju, Arabowie, również ci z terenów Maghrebu, stali się z czasem poddanymi Turków osmańskich. Zjawisko dominacji w imperium osmańskim stowarzyszeń alimów doskonale ilustruje tezę Ernesta Gellnera twierdzącego, że w społeczeństwach epoki agrarnej niemal wszystko sprzeciwia się pokrywaniu się jednostek politycznych z granicami kulturowymi. Ergo, społeczeństwa agrarne nie są skłonne do popadania w nacjonalizm³⁴. Kultura wyższa społeczeństw imperium osmańskiego, czyli stowarzyszenia alimów, była ponadpolityczna i ponadetniczna, nie wiązała się z żadnym „narodem”. Natomiast, kultura niska, czyli islam ludowy był subetniczny i subpolityczny, był islamem lokalnym – plemiennym lub nawet rodowym. Zmiany miały nastąpić dopiero wraz z, jak to określił sugestywnie Gellner, „poro-

³² M. M. Dziekan, *Jedna Księga...*, s. 33–34.

³³ A. Hourani, op. cit., s. 45-50.

³⁴ E. Gellner, op. cit., s. 95.

dowymi bólami modernizacji”³⁵. Ich „zapłodnienia” miała dokonać kolonizacja europejska. Trzeba również zauważyć, że wrogość przeciw władzy tureckiej powoli i skrycie wytworzyła świadomość jedności arabskiej w części imperium osmańskiego poddanej bezpośrednio władzy Istambułu, Azji arabskiej, w konkurencji do cały czas silnego poczucia przynależności do wspólnoty muzułmańskiej jednoczącej Arabów i Turków. Ale do powstania zorganizowanej, spójnej i popularnej, ideologii nacjonalizmu musiało upłynąć jeszcze dużo czasu. Pierwszym rodzajem nacjonalizmu arabskiego, obok nacjonalizmów lokalnych (np. Egipt Muhammeda Ali i jego syna Ibrahima) był raczej „protonacjonalizm muzułmański i osmański”, jak określił go Maxime Rodinson, o zabarwieniu antyimperialistycznym³⁶.

Poczucie zależności od potęg europejskich, upokorzenia i niższości cywilizacyjnej powodowało szereg reakcji obronnych wśród społeczności i intelektualistów tamtego okresu. Obok apologii konserwatywnych muzułmanów, którzy wypierali się uznania wyższości chrześcijaństwa nad islamem i cywilizacji europejskiej nad wschodnią, opierając się na tradycyjnych islamskich argumentach religijnych, próby obrony i kontrataku można, za Laurentem Chabry, uporządkować proponując dwa dodatkowe typy: narodziny „renesansu” arabskiego, *an-nahda*, zapoczątkowanego wykrystalizowaniem się ruchu laicyzującego nacjonalizmu arabskiego we wspólnotach chrześcijańskich (tych było jednak niewiele w Maghrebie) oraz wzmocnienie i rozwój prądów reformizmu muzułmańskiego³⁷.

Na początku XX wieku nacjonalizm marokański miał właśnie dwa z trzech powyższych źródeł inspiracji. Pierwszym była ideologia salaficka, pochodząca z meczetów i nawołująca do powrotu do źródeł islamu, aby odrodzić naród muzułmański. Drugim był ruch Młodych Marokańczyków, na wzór Młodych Turków, który chciał użyć „uniwersalistycznej” broni kolonizatorów przeciw nim samym. Zakończe-

³⁵ Ibidem, s. 95–96.

³⁶ M. Rodinson, op. cit., s. 91.

³⁷ L. Chabry, op. cit., s. 199.

nie I wojny światowej, które przyniosło srogie rozczarowanie dla nadziei zjednoczeniowych Arabów, którzy byli bardziej podzieleni niż kiedykolwiek dotąd i w gruncie rzeczy weszli w fazę neokolonializmu oraz wydarzenia lat 30 pozwoliły połączyć się obu nurtom³⁸.

Z jednej strony, pozornie wydawać się mogło, że świat arabski podzielony na prowincje, bez żadnej tradycji autonomicznej władzy lokalnej (z wyjątkiem jednostek peryferyjnych jak starożytne Góry Libańskie, Sułtanat Omanu czy Imamat Jemenu), stracił historyczną szansę odbudowania swojej, straconej od wieków, jedności. Od tego czasu również, mimo prób ustalenia solidarności instytucjonalnej pomiędzy państwami arabskimi, konflikty międzyarabskie przybiorą na sile i rozwiną się, ożywiane dodatkowo przez ingerencje potęg zewnętrznych.

Z drugiej strony, ciężkie próby i doświadczenia, dalekie od zniechęcania Arabów od ich dążeń wyzwoleniczych i zjednoczeniowych, potwierdziły je właściwie dodatkowo poprzez oparcie, jakie uzyskały wśród społeczeństwa arabskiego. Stąd przede wszystkim wzięło się poczucie frustracji i gniewu, które spowodowało szczególnie zacięte walki o niepodległość i jedność następnego okresu i które często charakteryzuje ideologię nacjonalistyczną Arabów po dziś dzień³⁹.

16 maja 1930 roku Sidi Mohammed, sułtan marokański, podpisał dekret podsunęty mu przez władze francuskie. Dokument ten, uznający zwierzchność sądów i francuskich trybunałów zwyczajowych nad plemionami berberskimi, wydawał się być prawdziwym zamachem na islam i prawo muzułmańskie. Z meczetów odezwały się żądania, żeby muzułmanie nie byli odłączani od swoich braci Berberów. Zamieszki zostały okrutnie stłumione. Represje dotknęły również Młodych Marokańczyków, którym udało się połączyć swoją sprawę z ruchem salafickim i kwestiom narodowym nadać to samo

³⁸ P. Vermeren, *Histoire du Maroc depuis indépendance*, Paris 2002, s. 9; Ch-A. Julien, *L'Afrique du Nord en marche. Algérie-Tunisie-Maroc 1880-1952*, Paris 2002, s. 20-22.

³⁹ M. Rodinson, op. cit., s. 97.

znaczenie, które posiadały kwestie religijne. Całym ruchem dowodził z Genewy emir Chekiba Arslan. 18 listopada 1934 roku Młodzi Marokańczycy zorganizowali w Fezie „Święto Tronu” wprowadzając w ten sposób w Maroku pojęcie króla (*malik*). Tym samym zmodernizowali średniowieczną instytucją sułtanatu oraz podkreślili powiązanie między instytucją szarifa a niepodległością narodową. Sidi Mohammed był pod wrażeniem przyjęcia, jakie zgotowano mu w Fezie i zrozumiał, że w jego własnym interesie leży przymierze z nacjonalistami, którzy zaproponowali mu utrzymanie władzy. To nieoczekiwane przymierze trwało aż do odzyskania niepodległości, a Partia Niepodległości „Istikal” musiała z sułtana zrobić króla Maroka (tytuł został oficjalnie 15 sierpnia 1957 roku)⁴⁰.

Nacjoniści arabscy odrzucali i atakowali brak legitymacji utworzenia i istnienia nowych państw. Nawoływali do utworzenia jednego wielkiego państwa arabskiego, które z ich punktu widzenia, powinno grupować wszystkie dawne prowincje arabskie imperium osmańskiego⁴¹. Jak pisze Baghat Korany, biorąc pod uwagę przeważające przywództwo dziedziczne w tamtym czasie oraz wzrastające nakładanie podziałów administracyjnych o typie europejskim, nacjonalizm arabski był zorientowany raczej lokalnie niż regionalnie. Z drugiej jednak strony, panarabskie teorie i dzieła, jak np. Al-Husriego, z ich sekularystycznym nastawieniem oraz celem zjednoczonego państwa arabskiego starały się równoważyć nastawienie na lokalność. Panarabizm i nacjonalizm, pozornie sprzeczne, niekompatybilne, rozwijały się symultanicznie jako podwójne potwierdzenie i wzmocnienie oporu przeciw Zachodowi⁴².

Wzrost popularności nacjonalistycznych ideałów w okresie międzywojennym tłumaczyć należy przede wszystkim postępek w

⁴⁰ P. Vermeren, op. cit., s. 11–12.

⁴¹ Zob. H. Laurens, *Le rêve brisé de l'unité arabe*, „L'Histoire” Janvier 2003, nr 272, s. 66.

⁴² B. Korany, *Arab nationalism*, w: *The Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World*, red. J. Esposito, Vol. 1, New York – Oxford 1998, s. 113.; Ch-A. Julien, op. cit., s. 22.

dziedzinach transportu i komunikacji (samochód, samolot, telefon, radiofonia, filmy, płyty gramofonowe), który przyczyniał się do rozpowszechniania wszędzie tam, gdzie mieszkali ludzie posługujący się językiem arabskim, nowoczesnej kultury arabskiej⁴³.

Jednocześnie jednak granice, które izolowały każde państwo od jego sąsiada, stworzyły antagonizmy narodowe, których niepodległość nie mogłaby rozwiązać. Pojęcie nacjonalizmu i narodowości, zdobyte przez teoretyków muzułmańskich w kontaktach z Europą, nie potwierdzało się jedynie przeciwko potęgom zachodnim, ale również przeciwko sąsiednim państwom muzułmańskim.

Po II wojnie światowej

Jak pisze Maxime Rodinson, „nacjonalizm arabski wykuty został jako ideologia w odniesieniu do praktycznych problemów politycznych, w jakiej znajdowały się ludy arabskie, przy użyciu narzędzi ideologicznych z Europy”⁴⁴. Z teorii europejskich o narodzie idea nacjonalizmu arabskiego zapożyczyły obronę i uświetnienie wspólnego języka i historii ponad gloryfikacją więzi terytorialnych. Naród arabski rozpatrywany był jako *kaumijja* (od *kaum*, czyli „lud”), podczas gdy starano się odsuwać lub deprecjonować pojęcie *wataniija* (od *watan*, czyli „miejsce urodzenia lub zamieszkania, ojczyzna, miasto rodzinne”, w którym zasadniczy jest element terytorium). Patriotyzmy lokalne zostały zdewaloryzowane, określone terminami o wydźwięku pejoratywnym, jak *iklimijja* „regionalizm”. Osłabiały one bowiem solidarność walki tych państw o granicach ustanowionych przez mocarstwa europejskie⁴⁵.

Islam interpretowany był mniej jako objawienie boskie dla człowieka, ale bardziej jako arabska wartość narodowa. Ukryta u Edmunda Rabbata idea, według której narodowość (arabska) nakłada

⁴³ H. Laurens, op. cit., s. 66.

⁴⁴ M. Rodinson, op. cit., s. 103.

⁴⁵ Ibidem, s. 104–105.

pewną formę przywiązania do islamu, jako dziedzictwa kulturowego i duchowego Arabów, została przez innego teoretyka, Konstantyna Zurayqa, już jasno wyrażona. Nawet jeśli nie przywoływał on terminu „arabskiej religii narodowej”, podawał szereg argumentów świadczących o istnieniu takiego faktu. Przypomina między innymi o „nacionalizujących” wpływach islamu na Arabów czy znaczeniu „Proroka arabskiego” dla procesów zjednoczenia politycznego i zbudowania „narodu” arabskiego⁴⁶. Idąc dalej, dla Egipcjanina, Abd Ar-Rahmana Azzama, nacjonalizm arabski był modułem humanizmu i mesjanizmu arabskiego czasów nowożytnych, przeznaczonym dla całego świata – zarówno dla sowieckiego marksizmu, jak i liberalnych systemów kapitalistycznych⁴⁷. Z idei nierozdzielności islamu i nacjonalizmu arabskiego przeszedł zatem do identyczności przekazów nowoczesnego nacjonalizmu, islamu oraz ponadczasowego mesjanizmu Arabów, którym Bóg powierzył nową „misję”, duchową i świecką jednocześnie, wobec świata⁴⁸.

Postępująca po zakończeniu II wojny światowej dekolonizacja była w świecie arabskim ważnym argumentem przemawiającym za wiarygodnością wartości bronionych przez liberałów. Wolność myśli zdobywała teren, a obyczaje ulegały liberalizacji. Partie odwołujące się do fundamentalizmu muzułmańskiego odczytywane były przez znaczne grupy społeczne jako obskurantkie, a do tego świadomie lub nieświadomie manipulowane przez potęgi kolonialne. Rządy mocarstw zachodnich czy CIA wolały bowiem pertraktować z nimi niż z laickimi partiami narodowymi, wykluczającymi możliwość zachodniej dominacji zgodnie z logiką demokratyczną, a nie jak

⁴⁶ L. Chabry, op. cit., s. 302.

⁴⁷ Ibidem, s. 303–304.

⁴⁸ Teza o nierozdzielności islamu i nacjonalizmu arabskiego oraz „mesjanizmu” Arabów, wykonywanego w różnych epokach, była już zaprezentowana na początku lat 40. XX wieku przez człowieka, który stał się teoretykiem *par excellence* myśli basistowskiej, po tym jak w 1947 roku został najważniejszym z „Ojców założycieli” syryjskiej partii Al-Bas, chrześcijanina grekoprawosławnego, Michela Aflaka.

w przypadku ruchów muzułmańskich w imię obrony specyfiki i integralności religijnej⁴⁹.

Lata 50 były okresem oddzielenia arabizmu i fundamentalizmu muzułmańskiego. Arabizm stał się wtedy ideologią dominującą w większości państw arabskich i w tym samym czasie nabrał charakteru rewolucyjnego. W toku walk społecznych i narodowowyzwoleńczych ruch się radykalizował. Właśnie wtedy odseparował się on radykalnie od fundamentalizmu muzułmańskiego. Do tego momentu arabizm i ruchy odnowy islamu miały tendencję do współistnienia w swego rodzaju niejasnym związku. Najkrócej mówiąc, dla fundamentalistów, jedność arabska mogła stanowić etap, który mógł być pierwszym na drodze do zjednoczenia wspólnoty muzułmanów. Dla nacjonalistów arabskich, islam stanowił część dziedzictwa kulturowego Arabów i był sam w sobie obiektem dumy⁵⁰.

Od tego czasu, rewolucyjny i socjalizujący nacjonalizm arabski przedstawiał się jako ruch transformacji społeczeństwa, przeznaczony do przygotowania go do wejścia w nowoczesność. Fundamentalisci muzułmańscy, którzy często bronili pozycji konserwatywnych, oskarżali nacjonalistów o zdradę islamu w podążaniu za modelem sowieckim. Ci z kolei odpowiadali im, że obok dumy w odniesieniu do dziedzictwa islamskiego, postęp społeczny i socjalny dokonuje się poprzez rezygnację z wstecznych form organizacji. Nacjoniści stali się w ten sposób nawet adwokatami pewnej formy emancypacji kobiet i podkreślali znaczenie chrześcijan Arabów, wskazując przy tym, że fundamentalizm muzułmański jest przeciwny projektowi jedności arabskiej⁵¹.

Nawet w Maghrebie, gdzie emancypacja narodowa wygrała, opierając się w znacznie mierze na ruchach religijnych, pragnących odrzucenia dominacji europejskiej, nowi rządzący mieli tendencję do

⁴⁹ M. Rodinson, op. cit., s. 99–100; G. Corm, *La Méditerranée, espace de conflit, espace de rêve*, Paris 2001, s. 102–103.

⁵⁰ Por. H. Laurens, op. cit.

⁵¹ H. Laurens, op. cit., s. 67–68.

marginalizowania aktorów religijnych w imię „nowoczesności” i przeciwko „archaizmowi”.

Po odzyskaniu niepodległości reżimy arabskie w Maghrebie, zarówno monarchie jak i reżimy republikańskie, przywiązywały szczególną uwagę do zmiennej religijnej, która weszła do definicji tożsamości „narodowej” i stała się przedmiotem debat różnych aktorów politycznych. Każda ze stron starała się przypisać islamowi odpowiednią rolę dla swojej definicji kultury narodowej. Przypisanie takie pozwalało władzy politycznej z jednej strony zdefiniować swoje relacje ze sferą religijności, z drugiej, sferę tą kontrolować. Dwoma głównymi typami aktorów byli alimowie oraz ich potencjalni przeciwnicy, którzy mogli użyć islamu do celów politycznych. Nowe reżimy mniej lub bardziej subtelnie oswajały obie grupy⁵².

Podporządkowanie alimów było dużo bardziej radykalne w Tunezji niż w Maroku. W Tunezji reformy koncentrowały się na zmianach instytucjonalnych i powodowały, że przepływ myśli religijnych był zredukowany do minimum przez władzę. W Maroku, z kolei, decyzje władzy monarszej względem instytucji religijnych były dużo bardziej subtelne i pozostawiały pewną przestrzeń tradycyjnie zajmowaną przez religię. W Tunezji sfera religijna została w taki sposób wdrożona w ramy instytucjonalne i administracyjne państwa, że wydawała się mieć bardzo mało związków z osobą prezydenta. W Maroku, „tradycyjna” tożsamość instytucji religijnych oraz alimów była w dużej mierze przestrzegana, ponieważ w rzeczywistości potwierdzała ona tradycję monarchii⁵³.

Utożsamienie sfery religijnej ze sferą władzy monarszej, umożliwiło wcielenie charyzmatu religijnego w osobę królewską a jej upu-

⁵² F. Frégosi, *Les rapports entre l'islam et l'État en Algérie et en Tunisie: de leur revalorisation à leur contestation*, w: *L'État de droit dans le monde arabe*, red. A. Mahiou, Paris 1997, s. 103–104.

⁵³ M. Zeghal, *S'éloigner, se rapprocher: la gestion et le contrôle de l'islam dans la république de Bourguiba et la monarchie de Hassan II*, w: *Monarchies arabes. Transitions et dérives dynastiques*, red. R. Leveau, A. Hammoudi, Paris 2002, s. 31–32.

blicznie pozwoliło zrobić z niej symbol narodowy, napisać równanie między narodem marokańskim a monarchią. Burguiba, z kolei, bardzo rzadko odgrywał rolę takiego pośrednika, odmawiał umieszczenia swojej osoby w sferze religijnej. Sakralizacja „ojca” Tunezyjczyków nie następowała za pośrednictwem islamu. Personalizacja zatem i autorytaryzm polityczny nie wynikał więc koniecznie z utożsamienia islamu z osobą rządzącego, ale z relacji dominacji władzy, która kontrolowała przestrzeń publiczną. Oczywiście państwo tunezyjskie odwoływało się w swoim dyskursie do aspektów tradycyjnych dla budowania swojej tożsamości, a monarchia marokańska mimo swojego tak wyraźnego islamskiego zabarwienia była również „nowoczesna” i „postępowa”. Różnica polegała raczej na możliwej symbiozie między instytucjami religijnymi oraz formą reżimu politycznego. Symbioza ta była o wiele mocniejsza w przypadku monarchii⁵⁴.

Po odzyskaniu niepodległości, monarchia marokańska nie atakuje więc alimów bezpośrednio, jak ma to miejsce w Tunezji. Tworzy natomiast monopol religijny, który wywodzi się z osoby króla, pozwalając jednocześnie na istnienie „małych instytucji” religijnych, które są dość słabe politycznie i których rolą jest dyskurs religijny po kontrolą monarszą. Monarchia podporządkowuje je sobie, pozwalając na konkurencję między nimi. Panowanie nad sferą religijną następuje więc poprzez fragmentaryzację ugrupowań alimów. Nieprzewidzianym przez władzę efektem tego rozdrobnienia było powstanie sieci instytucji religijnych trudno kontrolowanej przez państwo. Kontrola nie zapobiegła również powstaniu w Maroku ugrupowań islamu politycznego, który jednak pojawił się tam później niż w Tunezji, bo pod koniec lat 70. XX wieku⁵⁵.

W czasie, kiedy w Maroku monarchia starał się inkorporować alimów w swoją przestrzeń polityczną, w Tunezji Burgiba występował otwarcie przeciwko nim. Jednocześnie jednak, kiedy Burgiba

⁵⁴ Ibidem, s. 33.

⁵⁵ Ibidem, s. 34–35.

kontrolował alimów, występował jako szef polityczny, ale nie jako szef religijny w sensie, w jakim działał Hassan II. Zatem monopol państwa nad instytucjami religijnymi był monopolem politycznym. Monopol ten był realizowany jakby z dystansem, który widać już nawet w formie, w jakiej islam został włączony w Konstytucję. Podczas debat nad jej uchwaleniem Burgiba przeciwstawiał się opcjom charakteryzującym Tunezję jako „państwo muzułmańskie i arabskie” i optował za Tunezją, „której religią jest islam a językiem język arabski”⁵⁶. Republika w radykalny sposób inkorporowała funkcje religijne do swojej administracji, ale wcielając je w sposób tak dla sfery religijnej trudny do zaakceptowania, bardzo ją do siebie zantagonizowała. Jeśli alimowie nie mogli udowodnić dystansu politycznego względem państwa tunezyjskiego, ich dystans „uczuciowy” był tym większy⁵⁷.

Fundamentalizm muzułmański

Odepchnięcie odniesień religijnych z planu politycznego pierwszych 60 lat XX wieku spowodowało ich powrót ze zdwojoną siłą w formie islamu politycznego, tym bardziej postrzeganego jako narzędzie polityczne a nie wzrost religijności, które miało przynieść lekarstwo na bolączki społeczeństw arabskich, a których nie udało się wyleczyć nacjonalistom. Żadna z wielkich nadziei, które miały masy podążając za swoimi nacjonalistycznymi przywódcami i ich ideologiami, nie została bowiem zrealizowana. Walki istotne dla pewnych państw arabskich nie były wspierane przez inne, powszechna była bieda i niemoc mas. Dominowało poczucie braku bezpieczeństwa wobec zakwestionowania tradycyjnej organizacji społeczeństwa oraz upokorzenia, wynikającego z zależności politycznej i ekonomicznej od Zachodu.

⁵⁶ Ibidem, s. 35–36.

⁵⁷ Ibidem, s. 36.

Perspektywa minionych dziesięcioleci pozwalała umiejscowić walkę o triumf arabizmu na tej samej płaszczyźnie co lewica światowa. Jednak rozczarowanie, spowodowane trwałością reżimów konserwatywnych i ewolucją reżimów rewolucyjnych, obaliło dla dużej części Arabów tę identyfikację ideologiczną. Teraz, triumf arabizmu wydawał się korelować z potęgą finansową, techniczną, wojskową i autonomią, ale w połączeniu ze światem kapitalistycznym. Poczucie nacjonalizmu pozostało, ale w wielu kręgach nabrało zabarwienia konserwatywnego. Stabilizacja była na porządku dnia. Rządy wzmacniały wobec tego ideologie, które nawoływały do spójności narodowej wraz z gloryfikacją tożsamości, „autentyczności”, włączając w to wierność tożsamości muzułmańskiej. Do nich zwróciły się duże części mas zawiedzionych ideologiami zmian rewolucyjnych⁵⁸.

W czasie ostatnich dziesięciu lat rządów Burgiby nastąpiło ponowne dostosowanie się między dwoma systemami – politycznym i religijnym. Od lat 70. władze zaczęły zachęcać obywateli do wypełniania ich powinności religijnych. W ten sposób, post w czasie Ramadanu, do tej pory ukazywany jako przeszkoda na drodze rozwoju ekonomicznego państwa, nie był już przedmiotem krytyki. Co więcej, godziny pracy w administracji państwowej zostały ułożone tak, żeby ułatwić przestrzeganie postu wierzącym. Podobnie rzecz miała się z piątkową modlitwą. Stopniowo, to odbudowywanie więzi między islamem a państwem skutkowało oficjalną promocją wyznaniowego społeczeństwa tunezyjskiego, rewaloryzacją nauczania religijnego oraz kultury arabsko-muzułmańskiej. Władze tworzyły różnego rodzaju stowarzyszenia religijne. Zmieniano prawo na modłę religijną – ograniczanie spożycia alkoholu, zakazu małżeństw muzułmanki z niemuzułmaninem, itp. Mimo że zmiany podejścia rządzących tunezyjskich nie były bezpośrednio związane ze wzrostem znaczenia islamu politycznego, były jednak świadectwem zmiany stosunku sił w łonie systemu politycznego na korzyść prądu religij-

⁵⁸ M. Rodinson, op. cit., s. 118–121.

nego⁵⁹. Punktem wyjścia tych działań było usunięcie z urzędu Ahmeda Ben Salaha w 1969 roku. Pozbawiony swoich naturalnych sprzymierzeńców w postaci socjalizującej lewicy, Burgiba odwrócił się logicznie w kierunku środowisk konserwatywnych, aby oprzeć się marksistowskiej lewicy działającej na uniwersytetach i w związkach zawodowych oraz umocnić swoją liberalną politykę ekonomiczną. W łonie partii Dustur słychać było nawet opinie o konieczności jeszcze mocniejszej obrony dziedzictwa arabsko-muzułmańskiego w Tunezji, a nawet niekiedy głosy domagające się oparcia na prawie szariat. Opisane swoiste wyrównanie sił utrzymało się w latach 80., podczas gdy ruchu fundamentalistyczne wychodziły dopiero z ukrycia⁶⁰.

W Algierii również, po zmianie władzy w 1965 roku, nastąpiło zbliżenie systemu politycznego i religijnego. Zbliżenie to było w dużej mierze wynikiem taktycznego przymierza pomiędzy wojskowymi oraz przedstawicielami sfery religijnej, posiadającymi po prostu zbieżne interesy. Konserwatywni alimowie mieli nadzieje, że popierając zamach stanu, będą mogli sterować następującą rewolucję w kierunku bliższym ideałom religijnym oraz uzyskają kontrolę nad pewnymi kluczowymi dla nich sektorami, jak edukacja i kultura⁶¹. Houari Bumediem szukał natomiast poszerzenia mogącej wesprzeć go bazy społecznej. Konstytucja z listopada 1976 roku, w artykule 195, stwierdzała między innymi, że żadna z rewizji konstytucji nie może dotyczyć zasady religii państwowej. Karta Narodowa z 1973 roku szła jeszcze dalej, utożsamiając niemal Algierczyków tylko z muzułmanami oraz traktując socjalistyczną rewolucję algierską jako wydarzenie, mające spełnić socjalistyczne powołanie islamu. Zmiany o charakterze proreligijnym następowały w ustawodawstwie. W symboliczny sposób, dzień wolny został przesunięty z niedzieli na piątek, czyli na czas wspólnej modlitwy. Rząd podejmował również kroki,

⁵⁹ F. Frégosi, op. cit., s. 110–111.

⁶⁰ Ibidem, s. 111.

aby potwierdzić obowiązkowy charakter postu w czasie Ramadanu, przewidując zamykanie restauracji i punktów z napojami w tym czasie. Powoli ale w pewny sposób kształtowało się przejście w sposobie postrzegania jedności społeczeństwa algierskiego oraz stosunków między państwem a religią. Jedność narodowa, oparta na jedności ludu, ustępowała miejsca jedności narodowej opartej na jedności ummy – społeczeństwo było więc przede wszystkim społeczeństwem wierzących⁶².

Pojednawcze w stosunku do islamu działania władz nie wystarczyły. W rzeczywistości od połowy lat 70. nacjonalizm arabski przekształcił się w ideologię usprawiedliwiającą istnienie arabskich reżimów autorytarnych. Nastąpiło odwrócenie sytuacji z lat 50., kiedy nacjonalizm arabski stał się ideologią dominującą w całości państw arabskich i jednocześnie przyjął drogę rewolucyjną, oddzielając się od fundamentalizmu muzułmańskiego. Teraz, podczas gdy arabizm sztywniał i zmieniał się w ideologię państw policyjnych, mnożąc kompromisy z potęgami zachodnimi, fundamentalizm ze swojej strony obierał drogę rewolucyjną, biorąc na swoje barki wojnę przeciwko imperializmowi i niepodległości narodowej (Hamas w Palestynie, Hezbollah w Libanie)⁶³.

Panaceum na bolączki społeczne wydawało się zbudowanie państw muzułmańskich (wspierane początkowym zwycięstwem rewolucji w Iranie) oraz reislamizacja społeczeństwa upodabniającego się do Zachodu. Jeszcze raz w swej historii islam stał się sposobem ekspresji odmowy rzeczywistości hegemonistycznej. Osiągnięcie podstawowych celów dekolonizacji, czyli niepodległości, oraz wzrost demograficzny pokoleń, które nie znały czasów kolonialnych, osłabiły przynajmniej symulant ideologiczny w sensie celu laickiego: zwalczania obcej dominacji. Do lat 70. XX wieku zarówno imperium osmańskie jak i kolonializm brytyjski i francuski osłabły znacznie

⁶¹ Ibidem, s. 105.

⁶² Ibidem, s. 106.

⁶³ H. Laurens, op. cit., s. 69.

w pamięci zbiorowej. Ponadto wraz z nastaniem nowych pokoleń biurokratycznych elit, których kariery rozwijały się w granicach i kontekście poszczególnych państw oraz wraz ze zmniejszeniem się legitymacji arabskiego przywództwa Nasera po porażce z 1967 roku oraz jego śmierci, źródła wsparcia dla sprawy panarabskiej stawały się coraz mniej wpływowe. Nie można było naprawdę odzyskać tego stymulatora nie nadając mu cech religijnych – walki przeciw niewiernym.

W Tunezji, Mohamad Mzali, który w 1990 roku został premierem, zainicjował spotkania na wyższym szczeblu między rządzącymi tunezyjskimi a islamistami z MTI. To punktowe zbliżenie pomiędzy władzą a reprezentantami ruchów fundamentalistycznych można wyjaśnić zarówno poprzez bliskość poglądów w sferze kulturalnej – Mzali uruchomił bowiem politykę całkowitej arabizacji nauczania filozofii – oraz przez fakt, że *Dustur* była politycznie dużo bardziej zajęta przez działania ekstremistów lewicowych niż przez fundamentalistów muzułmańskich, którzy dzielili z nimi wspólną niechęć do marksistów⁶⁴. Jednocześnie takie koniunkturalne zbliżenie nie zapobiegło uruchomieniu maszyny represji wobec islamistów, mimo że ci wielokrotnie powtarzali swój wybór za rozwiązaniami na drodze legalnej. Ben Ali kontynuował tutaj niejako dzieło Burgiby, ale jednocześnie odseparował się od niego chcąc wpisać Tunezję w perspektywę zdecydowanie wierną tradycjom arabsko-muzułmańskim, choć jednocześnie oczywiście otwartą na nowoczesność⁶⁵. Orientacja tak została potwierdzona przez Pakt Narodowy z 7 listopada 1988 roku w słowach: „Również Tunezja, integralna część świata arabskiego oraz narodu muzułmańskiego, przywiązana zostaje do swojej arabskości i islamskości. Język arabski rozciągał się nad całą jej populacją, aby stać się, od wieków, językiem dyskursu, literatury oraz kultury, a islam rozprzestrzenił się tutaj, aby dotykać jej miesz-

⁶⁴ F. Frégosi, op. cit., s. 110–111.

⁶⁵ Ibidem, s. 112–113.

kańców bez odcieni sekciarstwa czy klanowości⁶⁶. Wielorakie działania administracji potwierdzają wzrastającą rolę odniesień islamskich. Uniwersytet Zaytuna odzyskuje swoje dawne kompetencje i strukturę po 31 latach całkowitego podporządkowania administracji państwowej. Podejmowane przez rząd działania, które tłumaczą ustalenie prawdziwej polityki reislamizacji społeczeństwa tunezyjskiego, mają również w planach nowego rządu rozczłonkować opozycję fundamentalistyczną, albo przynajmniej wyeliminować jej przypuszczalne powody istnienia – politykę religijną Burgiby. Według Ben Alego nie tyle trzeba było przerwać represje, co dołączyć do nich działania na polu kulturalnym, które odebrałyby argumenty z ręki islamistom i oddały zadanie obrony religii w ręce państwa. Tak jak Burgiba przez pierwsze 10 lat niepodległości zabiegał o zastąpienie arabsko-muzułmańskiego profilu Tunezji w imię zachowania tunezyjskości, tak jego następca za wszelką cenę chciał się pokazać jako bardziej arabsko-muzułmanin. Choć oczywiście nie wyobrażał sobie, że ma pozwolić na legalizację ruchów fundamentalistycznych, co potwierdziło prawo z lutego 1989 roku. Także w gruncie rzeczy mimo że zmieniły się odniesienia do religii w sferze polityki, nie zmieniły się same praktyki polityczne i autorytaryzm nadal pozostawał regułą⁶⁷.

W Algierii, dojście do władzy Szadli Bendzedida w 1978 roku oznaczało decydujący etap w historii związków państwa i religii w Algierii. Reżim został skonfrontowany z islamem radykalnym w stopniu znacznie większym niż dotychczas. Islamem, który wyszedł z meczetów na ulice i stał się siłą polityczną pragnącą i potencjalnie zdolną utworzyć z Algierii państwo islamskie. Powoli następowało przejście z reformizmu islamskiego o zabarwieniu socjalistycznym, o którym marzył Ben Bella i Bumediën w stronę fundamentalizmu państwowego, który promował Bendzedida, mając nadzieję na zneutralizowanie ruchów fundamentalistycznych. FLN nie

⁶⁶ Ibidem, s. 112.

⁶⁷ Ibidem, s. 114.

wahał się przyjąć jednego z najbardziej ortodoksyjnych i konserwatywnych w świecie arabskim i muzułmańskich kodeksów prawa rodzinnego opartego na szariacie. Szef państwa osobiście przewodniczył zgromadzeniom muzułmańskim. W oficjalnym organie prasowym ministerstwa spraw religijnych Al-Asala pojawiały się artykuły kładące nacisk na konieczność przejścia z klasycznego nacjonalizmu w kierunku nacjonalizmu muzułmańskiego. Autorzy coraz częściej odwoływali się do najbardziej radykalnych ideologów islamizmu, jak Sajjid Kutb lub Al-Maududi. Oczywiście strategia odzyskiwania wrażliwości muzułmańskiej nie przeszkadzała władzom na przeciwstawienie się ruchom islamskim, które stawały się siłą polityczną⁶⁸.

Współczesność – wzrastające znaczenie państwa narodowego

W ruchu nacjonalistów arabskich, w łonie którego wykuł się nacjonalizm palestyński, pod koniec lat 60. uwidocznił się nurt żądający jednej Palestyny, laickiej i demokratycznej, w której wyznawcy trzech wielkich religii monoteistycznych byliby sobie równi. Fundamentalisci muzułmańscy kwestię palestyńską postrzegali oczywiście w perspektywie religijnego dogmatu o konieczności doprowadzenia do jedności ummy islamskiej i wypędzenia obcych z terytoriów *dar al-Islam*.

Zakłopotanie arabskie sięgnęło szczytu, kiedy Sadat przeprowadził w końcu odrębne rokowania pokojowe w Camp David zakończone zawarciem w 1979 roku egipsko-izraelskiego układu pokojowego. Jak znaczenie tego wydarzenia ujął Bahgat Korany, „manifestacja niezależnej od innych państw dyplomacji w jednej z najbardziej uświęconych i najbardziej palących spraw panarabskiego ideału potwierdziła nadrzędność *raison d'état* nad *raison de nation*”⁶⁹. Co raz częściej swoje wybory polityczne rządy państw usprawiedliwiały

⁶⁸ Ibidem, s. 106–109.

⁶⁹ B. Korany, op. cit., s. 115.

algierskimi czy marokańskimi interesami narodowymi a nie arabskim przeznaczeniem narodowym⁷⁰.

Głośnieji i dobitniej można było od tej pory krytykować i mierzyć się z wydawałoby się nieodłącznym elementem arabskiej mentalności – mitem arabizmu. Można było podkreślać, że różnice między Arabami nie są „przypadkowe”, ale stanowią trwałą część rzeczywistości i zasługują na uszanowanie. Przez samych Arabów położone zostały trwałe fundamenty dla rosnącej legitymizacji i pewności siebie poszczególnych państw⁷¹.

Ale pewność siebie opierała się tak samo na sile, jak i na perswazji. Jak pisze Martin Kramer, w przeciwieństwie do porażki z 1948 roku, która rozpoczęła okres niestabilności, jeszcze bardziej być może poniżająca porażka z 1967 roku rozpoczęła okres niespotykanej dotychczas stabilności, a nawet nieruchomości. Państwo nie tylko stało się legitymowane, ale również wszechwładne. Poza Libanem, kolebką nacjonalizmu arabskiego, który okazał się niezdolny do wzmocnienia swojej legitymacji i władzy państwowej po 1967 roku, wszystkie inne państwa wykonywały bardziej pewną siebie władzę nad społeczeństwami oraz były bardziej niezależne od siebie nawzajem. Przed rokiem 1967 nacjonalizm arabski wydawał się pozbawiać państwa ich legitymizacji, po wojnie sześciodniowej jego upadek wydawał się dawać nowe podstawy legitymacji i wzmacniać zarówno państwa, jak i rządzące reżimy. Oczywiście ze stratą praw politycznych swojej ludności. Po upadku komunizmu kraje arabskie zostały obszarami ochrony jednoosobowej władzy i pozostają takimi do dzisiaj.

Obie wojny nad Zatoką Perską, iracko-irańska z lat 1980-1988 oraz inwazja Iraku na Kuwejt w 1990 roku i następnie kontrofensywa koalicji międzynarodowej w 1991 roku, są kolejnym przykła-

⁷⁰ M. Kramer, *The rise and fall of Arab nationalism*, www.geocities.com/martinkramerorg/ArabNationalism.htm, 25.10.2004.

⁷¹ Ibidem.

dem porażki idei nacjonalizmu arabskiego. Porażki zarówno wewnętrznej, polegającej na kompromitacji ideałów arabizmu poprzez ich cyniczne i partykularne wykorzystanie przez dyktatora Saddama Husajna, oraz porażki zewnętrznej, poprzez kolejną demitologizację istnienia jedności arabskiej w ogóle, jako odpowiedzi na bieżące wydarzenia historyczne⁷².

W świecie arabskim, wojna w Kuwejcie wybudowała fosę między monarchiami naftowymi w Zatoce Perskiej a społeczeństwem państw znajdujących się w kryzysie. Poparto system państwowy, który po 70 latach stał się już ich własnym, mimo że jego korzenie sięgały kolonialnych salonów i pokojów kreślarskich. Poprzez swój aspekt bratobójczy wydaje się, że wojna w Iraku na długi czas zła mała mit o jedności świata arabskiego, boleśnie udowadniając konflikt między interesami narodowymi a snami zjednoczeniowymi⁷³. Była prawdziwą szczepionką przeciw panarabskim ideom. Pokazała również niezdolność państw arabskich regionu do stworzenia struktury arabskiego przymierza wojskowego. Oprócz Iraku podstawowymi przegranymi byli Palestyńczycy i Organizacja Wyzwolenia Palestyny, której wsparcie dla Saddama Husajna zniwelowało dotychczasowe osiągnięcia dyplomatyczne.

Drugą, obok państwa, główną siłą, która chciała wykorzystać upadek panarabizmu, był islam polityczny. Niezależnie od wielu przyczyn, które warunkowały wzrost jego popularności, dla potrzeb pracy dość stwierdzić, że kiedy po wojnie Jom Kippur w 1973 roku Arabia Saudyjska zdobyła przywództwo w muzułmańskiej *ummie*, ruchy fundamentalistyczne zaczęły pojawiać się w większości państw świata muzułmańskiego. Jednym z najbardziej spektakularnych objawów tego zjawiska był udany zamach na prezydenta Egiptu, Anwara Sadata, przeprowadzony przez sunnickich fundamentalistów, dla których Sadat musiał zginąć, ponieważ złamał jedno

⁷² O. Carré, *Le nationalisme arabe*, Paris 1993, s. 241.

⁷³ P. Lemarchand, op. cit., s. 176–178.

z głównych założeń ruchu fundamentalistycznego, również umiarkowanego – wrogość w stosunku do Żydów i ich państwa⁷⁴.

Wkraczając do Kuwejtu w 1990 roku Saddam Husajn zapoczątkował proces, który doprowadził do drugiej wojny nad Zatoką Perską, i rzucił wyzwanie, znacznie poważniejsze niż rewolucja irańska, Arabii Saudyjskiej w świecie islamu⁷⁵. W retoryce Saddama Husajna w sierpniu 1990 – lutym 1991 dostrzec można wyraz specyficzny – rodzaj populizmu, który chciał zsyntetyzować włókno panarabskie i włókno muzułmańskie. Utopia ta miała zmobilizować ludność arabską, która weszła już na drogę demokratyczną: Algierczyków, Tunezyjczyków, Jemeńczyków (zjednoczonych), Palestyńczyków i Jordañczyków⁷⁶.

Nawet jeśli państwa Maghrebu zajęły razem pozycje pełne niuansów i kontrastów w stosunku do Iraku, opinia publiczna zapłonęła entuzjazmem dla Saddama Husajna, który wcielał w ich oczach opór przeciw koalicji zachodniej. Po chwilach wahania, szczególnie w Algierii, partie islamskie udzieliły mu swojego poparcia i domagały się, aby obrona miejsc świętych, Mekki i Medyny, została powierzona radzie alimów, a odebrana tym samym Arabii Saudyjskiej – czego domagał się w swoim czasie Chomeini. Paradoks może się wydawać zadziwiający. W rzeczywistości przecież, rozwój muzułmańskich ruchów fundamentalistycznych w Maghrebie został zachęcony – ideologicznie i finansowo – poprzez Arabię Saudyjską właśnie. Co więcej, Saddam Husajn, pomimo swojej taktyki odwoływania się do dżihadu przeciw Ameryce i Saudyjczykom, jawił się jako okrutny adwersarz polityczny dla islamu politycznego, a iracka partia Al-Bas, panarabska, laicka i modernistyczna, nigdy nie okazała słabości w represjach swoich potencjalnych konkurentów politycznych. W rzeczywistości jednak do wytłumaczenia tego paradoksalnego zja-

⁷⁴ G. Kepel, *Święta wojna. Ekspansja i upadek fundamentalizmu muzułmańskiego*, tłum. K. Pachniak, Warszawa 2003, s. 80–86.

⁷⁵ Ibidem, op. cit., s. 154.

⁷⁶ O. Carré, *Le nationalisme arabe...*, s. 239–240.

wiska można chyba posłużyć się prostą logiką – partie fundamentalistyczne zostały zmuszone do wyrażenia poparcia dla Saddama Husajna, aby zadośćuczynić reakcji społeczeństwa i nie odciąć się od swojej bazy.

Wprawdzie panarabizm i panislamizm Saddama Husajna miał służyć tylko jego partykularnym celom – w kolejności osobistym, klanowym, państwowym, jednak porażka wynikająca z polityki i z samej osoby dyktatora nie zaprzecza i nie może stanowić wystarczającego dowodu na to, że współpraca między dwoma ideologiami była niemożliwa. Podczas wcześniejszej wojny iracko-irańskiej walczyły ze sobą państwa ucieleśniające w tamtym czasie obie te ideologie, panarabistyczną i panislamistyczną. Pod względem ideologicznym wojna zakończyła się jednak bez zwycięzcy. Być może prawdziwym zwycięzcą, jak myśli Olivier Carré, był kompromis, który stał się możliwy pomiędzy dwoma walczącymi systemami, dwoma sposobami postrzegania świata. Systemem, który można nazwać systemem naseryjsko-basistowskim a reformistycznym systemem islamskim Chomeiniego. Ten rodzaj kompromisu charakteryzuje według Oliviera Carré, tą erę „postislamizmu” i „postpanarabizmu”, która nastąpiła pod koniec lat 80. XX wieku⁷⁷.

Po porażce z 1991 roku nacjonaliści arabscy starając się zostać „w grze” o władzę, zaczęli prezentować nacjonalizm arabski jako naturalnego sprzymierzeńca demokracji i islamu. W teorii, arabizm nigdy nie wymagał współpracy z żadnym z tych odniesień, w praktyce natomiast charakteryzował się preferencją dla rewolucyjnych dyktatorów i silną awersją dla ruchów islamu politycznego. Zwrot był raczej wynikiem warunków niż zmiany przekonań. Nacjonaliści zdali sobie sprawę, że istniejący porządek ma dwie słabości. Po pierwsze nie jest demokratyczny. Jego starzejący się włodarze znajdują się pod coraz większą presją ze strony młodych i ich żądań uczestnictwa politycznego. Poza tym popularne ruchy islamu poli-

⁷⁷ Ibidem, s. 239.

tycznego również nie negowały już tak energicznie zasadności istnienia państwa.

W większości przywódcy państw arabskich wyrazili solidarność ze Stanami Zjednoczonymi po zamachach 11 września. Reakcja, jeszcze bardziej jednogłośna niż po inwazji Iraku na Kuwejt, potępienia ataku, nie była zaskoczeniem. Pewne zaskoczenie, które budzić mogła jedynie jej natychmiastowość, można z kolei wytłumaczyć partykularnymi, wewnętrznymi, motywacjami arabskich elit rządzących. W rzeczywistości, wiele dyktatorskich reżimów arabskich w wyrażeniu solidarności ze Stanami Zjednoczonymi widziało możliwość zdobycia przychylności społeczności międzynarodowej oskarżającej je o łamanie w swoich krajach praw człowieka i obywatela. Reżimy te chciały wykorzystać sytuację, aby zostać zaklasyfikowanymi do kategorii „dyktatorów przyjaciół”, autorytarnych ale nie wrogich, znajdujących się poza „osią zła”. „Walka z terroryzmem” okazała się dla wielu z nich idealną okazją do wzmocnienia represji wobec opozycji. Rządy Algierii i Tunezji wykorzystały strach przed ekstremistami muzułmańskimi, którzy stanowili podstawową siłę opozycyjną w ich krajach, i zdławiły ruchy islamskie⁷⁸. Reakcje na zamachy pokazały więc doskonale, jak wszędzie niemal priorytetowość nad antyzachodnimi ideami, wynikającymi czy to z panrabiizmu czy panislamizmu, zdobyła *racja stanu*.

Z punktu widzenia islamu politycznego zamachy 11 września były oznaką słabości, a nie siły, fundamentalizmu muzułmańskiego. Droga terroryzmu wybrana przez część zwolenników islamu politycznego wskazuje jedynie na to, że po dojściu do władzy, po dość gładkim i łatwym porwaniu do swoich idei milionów aktywistów, nie był on w stanie sprostać wymaganiom operowania w ramach państwa, nie jest w stanie wypracować instytucji i programów, które mogłyby poprawić poziom życia swoich zwolenników. Islamiści nie

⁷⁸ A. B. Ellyas, *L'allegiance du monde arabe*, w: *Le Maghreb après le 11 septembre*, red. R. Leveau, K. Mohsen-Finan, Paris 2002, s. 69.

mieli planu ekonomicznego i społecznego⁷⁹. Nie udało się im wyjść zwycięsko ani ze strategii konfrontacji z państwem, ani z polityki włączenia się do rządu. W gruncie rzeczy, gdy zdobywali już władzę, ich islamizm stawał się konserwatywny i przyłączał do neofundamentalizmu – kwestią zasadniczą stawała się kwestia obyczajów.

Ruchy neofundamentalistyczne i ekstremistyczne, których wcieleniem stał się przede wszystkim Bin Laden, rozwinęły się, ponieważ klasyczne nurty islamu politycznego porzuciły swój internacjonalizm, uległy pewnej deideologizacji i, podobnie jak nacjonaliści arabscy, weszły do gry politycznej jako siła narodowa, z programem o walce z korupcją, konserwatyzmem i nacjonalizmem.

Porażka a następnie zmiana programu politycznego Muzułmańskiej Republiki Iranu była pierwszym ważnym impulsem zahamowania powszechnego poparcia dla ruchu fundamentalistycznego jako całości u schyłku XX wieku⁸⁰. „Nacjonalizację” ruchu irańskiego można tłumaczyć praktyką władzy, która doprowadziła do identyfikacji z państwem narodowym oraz specyficzną przestrzenią polityczną, a więc pragmatyzmem i realizmem⁸¹.

Wielu działaczy lub byłych działaczy ugrupowań fundamentalistycznych odwołuje się dziś do demokracji i praw człowieka oraz usiłuje dojść do porozumienia ze świecką warstwą klasy średniej. Przedstawiciele tych środowisk dystansują się od radykalnej ideologii w wersji Sajjida Kutba, Al-Maududiego czy Chomeiniego, rozwijają natomiast studia na temat kompatybilności islamu i demokra-

⁷⁹ Abd Al-Wahib Al-Effendi, *At-Tardżiba as-sudanijska wa-azmat al-haraka al-islamijja al-hadisa: durus wa-dalalat*, „Al-Kuds al-arabi”, 29 grudnia 1999, cyt. za G. Kepel, op. cit., s. 359–360.

⁸⁰ Następuje m. in. zjawisko określane przez S. Huntera w odniesieniu do polityki Iranu mianem „pełzającego realizmu”, który oznacza konstatacje i zaakceptowanie faktu, że państwo nie jest w stanie uwolnić się od istniejących sieci powiązań międzynarodowych. (Zob. A. Mrozek-Dumanowska, *Współczesny ruch odnowy islamu. W poszukiwaniu własnej tożsamości kulturowej*, Warszawa 2004, s. 87–88; O. Carré, *Islam mondialisé*, Paris 2002, s. 29).

⁸¹ O. Carré, *Islam...*, s. 31–32; G. Kepel, op. cit., s. 361.

cji, praw człowieka i obywatela⁸². Niemal wszystkie wielkie ruchy fundamentalistyczne stały się bardziej „nacjonalistyczne” niż islamiistyczne, mimo że ich program polityki wewnętrznej pozostaje bardzo konserwatywny. W kwestiach dotyczących polityki zagranicznej często zgadzają się one, a właściwie zależy to od sytuacji, z lewicą nacjonalistyczną – szczególnie we wsparciu dla Palestyńczyków czy wrogości wobec Izraela i USA. Logika polityki i racji stanu dominuje nawet u tych, którzy do władzy nie doszli, jak Muzułmański Front Wyzwolenia (FIS) czy tunezyjska Nahda kierowana przez Ghannushiego⁸³.

Zakończenie

Stosunek islamu do tradycyjnych wartości arabsko-muzułmańskich był, jest i będzie dualistyczny – zarówno symbiotyczny, jak i dychotomiczny. Pewne wartości rdzenie arabskie zostały przez islam potwierdzone i pogłębione, mimo istotnych zmian w ich znaczeniach. Inne z kolei, które kolidowały z zasadami koranicznego objawienia, były lub zostały przez jego egzegezę zwalczone. Jak widać z opisanych powyżej wydarzeń, ten ambiwalentny charakter stosunków arabskości do islamskości prowadził do wielu konfliktów, nie tylko na płaszczyźnie norm, ale również w kwestii ich zastosowania społecznego i politycznego. Z tego specyficznego współżycia, subtelnego nakładania się i powiązania dawnych norm arabskich i innowacyjnych norm islamskich powstała i wytworzyła się pewna forma dualizmu arabsko-muzułmańskiego, która stale charakteryzuje normy kulturowe kształtujące społeczeństwo arabskie i w znaczący

⁸² Zob. T. Ramadan, *Les terroristes ont trahi l'islam*, „L'Histoire” Decembre 2001, nr 260, s. 52–53; A. Taheri, *Islam et democratie: un pari impossible?*, „Politique International” 2003, nr 100, 69–97.

⁸³ Zob. F. Burgat, *L'islamisme au Maghreb. La voix du Sud*, Paris 1995, s. 240–263; O. Carré, *Islam...*, s. 42.

sposób wpływa na prądy, nurty i tendencje polityczne, na nacjonalizm arabski i panarabizm, ruchy im pochodne, przeciwne czy też zupełnie od nich odmienne.

Ponad jednak odniesieniami stricte muzułmańskimi lub arabskimi, od czasu odzyskania i pewnego ugruntowania niepodległości młodych państw Maghrebu zaznacza się wyraźnie tendencja do umacniania się znaczenia przynależności narodowo-państwowych, zdefiniowanych zgodnie z granicami państw, które należą zarówno do Ligi Państw Arabskich, jak i ONZ. W czasie gdy ruchy panarabskie, podobnie zresztą jak i panislamistyczne, będąc u szczytu swojej popularności przyciągały masy zwolenników, cały czas następował również inny proces. Pojedyncze państwa, mimo że ich granice zostały ustalone odgórnie przez potęgi kolonialne, stawały się coraz silniejszymi źródłami tożsamości, identyfikacji i lojalności swoich mieszkańców i obywateli. Przetransplantowany z Europy system, rozwinięty już z pokojem westfalskim w 1648 roku, okazał się zaskakująco odporny na oskarżenia o brak legitymizacji na Bliskim Wschodzie⁸⁴. Zachodzące od kilku lat procesy polityczne wskazują, że zarówno nacjonaści arabscy, jak i fundamentaliści muzułmańscy, decydują się wkroczyć na państwowe sceny polityczne, porzucając plany jedności, arabskiej lub muzułmańskiej. Odczucia w stosunku do *watan* stają się silniejsze niż pragnienia odbudowania *assabijji*. Nacjonalista arabski staje się przede wszystkim, choć takie podwójne odniesienie istniało od dawna, nacjonalistą algierskim czy tunezyjskim...

„Era naftowa rozstroiła cały region”⁸⁵. Po 1967 roku bazy wpływowego przywództwa przesunęły się z *thawrah* (rewolucji) do *tharwah* (bogactwa), z ideologów i oficerów do bogatych rodzin królewskich z Zatoki Perskiej i zamożnych handlarzy czarnym złotem

⁸⁴ G. Mellon, *Pan-Arabism, Pan-Islamism and Inter-State Relations in the Arab World*, „Nationalism and Ethnic Politics”, Vol. 8, No. 4. Winter 2002, s. 11–12.

⁸⁵ F. Ajami, *Szejkowie, myśliciele, terroryści*, tłum. M. M. Dziekan, Warszawa 2002, s. 120.

⁸⁶ B. Korany, op. cit., s. 115.

– ropą naftową⁸⁶. Jak dalej napisał Bahgat Korany, „społeczeństwa były bardziej zainteresowane bogactwem pól naftowych niż trudnościami i znojem pól bitewnych”⁸⁷. Zgodnie ze złotą zasadą Murphy’ego, zasady określa ten, kto ma złoto. Ani zamach stanu pułkownika Mu’ammara Al-Kaddafiego ani rewolucyjność ale bezpieczeństwo Palestyńczyków nie mogła zatrzymać upadku radykalnych opcji politycznych arabizmu. Państwa Zatoki Perskiej zdobywały coraz większe znaczenie w świecie arabskim. Swoimi zasobami nie wspierały one jednak panrabistycznej ideologii, ale przysługiwały się do jej marginalizacji, preferując stabilne środowisko międzynarodowe. Obraz świata arabskiego ulegał coraz większym pęknięciom. Jak pisze Fouad Ajami: „Na Półwyspie Arabskim panował dobrobyt, w Bejrucie codziennością były masowe masakry, a pomiędzy Egiptem a Izraelem podpisano pokój. Uparte twierdzenia, że sytuacja świata arabskiego od krańca do krańca jest podobna, nie miało już podstaw [...]. Trudno było już twierdzić, że wszystkich Arabów oczekiwała jednakowa przyszłość. Pieniądze nakreśliły wyraźną granicę pomiędzy tymi warstwami społeczeństwa, które mogły korzystać z nowego podziału bogactwa i z dobrodziejstw »nowoczesności«, a tymi, które znalazły się na marginesie przemian”⁸⁸.

Ruch migracyjny siły roboczej z gęsto zaludnionego Egiptu oraz Zachodniego Brzegu Zatoki, także transfer kapitału w formie przelewów oraz inwestycji w przeciwną stronę promował wprawdzie arabską integrację, jednak nie pod hasłami rewolucyjnymi a zgodnie z ekonomicznymi i politycznymi wymogami stabilności⁸⁹. Ponadto porażka prób unii między państwami arabskimi oraz konieczność dostosowywania się do warunków światowych, wskazujących konieczność tworzenia organizacji regionalnych, spowodował inicjatywy dla różnych form „skromniejszej” w swoich celach oraz bardziej ograniczonej geograficznie kooperacji. Właśnie takie logiczne czynniki

⁸⁷ Ibidem, s. 115.

⁸⁸ F. Ajami, *Szejkwowie...*, s. 120.

⁸⁹ Ibidem, s. 115.

i strategiczne cele wspólnego stawiania czoła wyzwaniom współczesnej, globalizującej się gospodarki, a nie tylko strictly arabskie czy muzułmańskie ideały, legły w podstaw próby tworzenia organizacji regionalnych. Jedną z nich była Unia Maghrebu Arabskiego utworzona w 1988 roku, skupiająca Algierię, Maroko, Tunezję, Libię i Mauretanię i mająca być ekwiwalentem wspólnego rynku dla Afryki Północnej⁹⁰.

Wydaje się również, że opisana w pracy historia świata arabskiego, będącego najistotniejszą częścią świata muzułmańskiego, dowodzi prawdziwości poglądów Freda Hallidaya, demitologizujących opinie o tym, że islam może stanowić całkowite niemal wyjaśnienie zachowań społecznych i politycznych Arabów. Islam, według Hallidaya, daje możliwości, a nie gotowy spis zachowań. „Pewne jądro doktrynalne, które oczywiście istnieje, nie determinuje jednoznacznie całego zbioru zasad politycznych i społecznych panujących w krajach muzułmańskich”. Istnieje bowiem możliwa do zbadania rzeczywistość, której dane cechy warunkujące zachowania polityczne i społeczne, dają się wyrazić, a dla jasności sytuacji i procesów, dla możliwości ich zrozumienia, należy wyrażać, w „materialnym” ekonomii, polityki, socjologii, a nie tylko w języku dewocji i za pomocą symboli religijnych⁹¹.

Ideały panislamskie, podobnie jak nacjonalistyczne, zostają w przeważającej mierze formowane zgodnie z politycznymi celami i koniunkturą, raz to wzmacniając się nawzajem, z kolei osłabiając i pozostając do siebie w opozycji. W świadomości mieszkańców Maghrebu zawsze istniał związek między arabskością a islamem – tym bardziej że w Maghrebie, inaczej niż w Maszriku, nie ma prawie mniejszości chrześcijańskich. Historia ostatnich lat wydaje się jednak dawać do zrozumienia, że upolitycznienie islamu, nie daje wiele... ani religii ani polityce... ani Algierczykom, ani Arabom, ani Muzułmanom.

⁹⁰ P. Lemarchand, op. cit., s. 168.

⁹¹ Zob. F. Halliday, *Islam i mit konfrontacji*, Warszawa 2000, passim.

BIBLIOGRAFIA

- Ajami F., *Szejkwowie myśliciele, terroryści*, tłum. M. M. Dziekan, Warszawa 2002.
- Ajami F., *The End of Pan-Arabism*, „Foreign Affairs”, Vol. 57, No. 2, Winter 1978/1979.
- Arabowie. Słownik encyklopedyczny*, red. M. M. Dziekan, Warszawa 2001.
- Babiński G., *Religia i tożsamość narodowa – zmieniające się relacje*, w: *Religia i kultura w globalizującym się świecie*, red. M. Kempny, G. Woroniecka, Kraków 1998.
- Bessarabski N., *Islamisme et arabisme, deux ideologies politiques de reference*, w: *L'Etat du Maghreb*, pod. red. De Camille et Yves L'acoste, Paris.
- Burgat F., *L'islamisme au Maghreb. La voix du Sud*, Paris 1995.
- Carré O., *Le nationalisme arabe*, Paris 1993.
- Carré O., *Islam mondialisé*, Paris 2002.
- Chabry L., *Identitiés et stratégies politiques dans le monde arabo-musulman*, Paris 2001.
- Corm G., *La Méditerranée, espace de conflit, espace de rêve*, Paris 2001.
- Dziekan M. M., *Jedna Księga, wiele wspólnot*, „Więź”, marzec 2003, nr 3.
- Ellyas A. B., *L'allegeance du monde arabe*, w: *Le Maghreb après le 11 septembre*, red. R. Leveau, K. Mohsen-Finan, Paris, Octobre 2002.
- Frégosi F., *Les rapports entre l'islam et l'État en Algérie et en Tunisie: de leur revalorisation à leur contestation*, w: *L'État de droit dans le monde arabe*, red. A. Mahiou, Paris 1997.
- Gellner E., *Narody i nacjonalizm*, tłum. T. Hołówka, Warszawa 1991.
- Ghannouchi R., *De l'arabisme à l'islamisme*, w: *L'islamisme en face*, red. F. Burgat, Paris 1995.
- Hourani A., *Historia Arabów*, tłum. J. Danecki, Gdańsk 2003.
- Julien Ch-A., *L'Afrique du Nord en marche. Algerie-Tunisie-Maroc 1880–1952*, Paris 2002.
- Kepel G., *Święta wojna. Ekspansja i upadek fundamentalizmu muzułmańskiego*, tłum. K. Pachniak, Warszawa 2003.
- Koran*, tłum. J. Bielawski, Warszawa 1986.
- Kramer M., *The rise and fall of Arab nationalism*, www.geocities.com/martinkramerorg/ArabNationalism.htm, 25.10.2004.
- Lacoste Y., *Le Grand Maghreb, un vaste ensemble géopolitique*, w: *L'État du Maghreb*, red. C. de Lacoste-Dujardin, Y. Lacoste, Paris 1991.

- Laurens H., *Le rêve brisé de l'unité arabe*, „L'Histoire” Janvier 2003, nr 272.
- Lemarchand P., *Atlas Géopolitique du Moyen-Orient et du Monde Arabe*, Paris 1994.
- Mellon J. G., *Pan-Arabism, Pan-Islamism and Inter-State Relations in the Arab World*, „Nationalism and Ethnic Politics” Vol. 8. No. 4. Winter 2002.
- Mrozek-Dumanowska A., *Współczesny ruch odnowy islamu. W poszukiwaniu własnej tożsamości kulturowej*, Warszawa 2004.
- Ramadan T., *Les terroristes ont trahi l'islam*, „L'Histoire” Decembre 2001, nr 260.
- Rodinson M., *Les Arabes*, Paris 1983.
- Taheri A., *Islam et démocratie: un pari impossible?*, „Politique Internationale” 2003, nr 100.
- The Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World*, red. J. Esposito, Vol. 1–4, New York – Oxford 1998.
- Vermeren P., *Histoire du Maroc depuis indépendance*, Paris 2002.
- Watt M. W., *Umayyad Caliphate*, w: *The Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World*, red. J. Esposito, Vol. 4, New York – Oxford 1998.
- Zeghal M., *S'éloigner, se rapprocher: la gestion et le contrôle de l'islam dans la république de Bourguiba et la monarchie de Hassan II*, w: *Monarchies arabes. Transitions et dérives dynastiques*, red. R. Leveau, A. Hammoudi, Paris 2002.

ISLAM – FACTORS STRENGTHENING OR WEAKENING ARAB NATIONALISM. ON AN EXAMPLE OF MAGHREB STATES

SUMMARY

Since the very beginning mutual relations between Islam and the Arabs were ambiguous. Some of the inherent Arab values were reinforced by Islam, others were questioned. Over the ages their reciprocal influences had the impact on all of the aspects of the Arab in general, and the Maghrebian in particular, reality. Political

and social theories and their practical implementation, Arab nationalism and panislamism, were shaped accordingly.

Taking into account all the variety of different factors influencing Arab nationalism (ethnicity and local identities, colonial history, state identities, etc.) the article focuses on the relations between Arab nationalism and Islam in the Maghreb states. At the beginning it tries to determine the definition of the Arabs. Afterwards, it analysis the relations between the Arab and the Muslim identities. Finally, to establish the reinforcing or the weakening impact of Islam on the Arab nationalism in practice, the writer goes through the different stages of the Arab and Maghreb history, showing how the Pan-Arabic and Pan-Islamic theories were getting and losing their support, cooperating and competing with each other, proving how bad it was both, for the religion and for the politics, that Islam became so engaged in the policy making processes. The final idea is that, since many decades these are the state identities, state nationalism for example, which become more and more influential source of reference for all kinds of political and social movements, including Arab nationalism.