

Rachela Tonta

## **OBCHODY ŚWIĘTA ASZURY A PROCESY POLITYCZNE W LIBANIE**

Badania wpływu kultury na działania podejmowane przez aktorów zbiorowych zajęły w ciągu ostatnich dwudziestu lat poczesne miejsce w analizie ruchów społecznych. Wcześniejsze strukturalistyczne podejście do analizy, będące pod wpływem teorii mobilizacji zasobów, okazało się niewystarczające w zrozumieniu fenomenu działań zbiorowych, gdyż nie ułatwiało znalezienia odpowiedzi na pytania związane zarówno z percepcją i interpretacją sytuacji danej grupy, jak również subiektywnymi przyczynami, dla których jednostka decyduje się zaangażować w działania, mogące być związane z określonymi niebezpieczeństwami. Koncepcja kultury nie może jednak zostać oderwana od struktury społecznej, gdyż zarówno kulturowy, jak i społeczny aspekt życia ludzkiego wzajemnie na siebie oddziałują, przy czym zmiany w strukturze społecznej mogą zostać odzwierciedlone w adaptacyjnych przemianach w sferze kulturowej, tak jak procesy kulturowe mogą warunkować przeobrażenia organizacji społecznej. W tym ujęciu należy traktować kulturę, definiowaną jako „publicznie dostępne symboliczne formy, poprzez które ludzie interpretują i nadają znaczenia”<sup>1</sup> jako znajdującą się w dynamicznym procesie tworzenia.

Powstaje jednak pytanie, w jaki sposób kultura wpływa na działania podejmowane przez ruchy społeczne? Pomocna w zrozumieniu tej zależności jest właśnie dynamiczna koncepcja kultury, zgodnie z którą ruchy społeczne nie tylko są

---

<sup>1</sup> A. Swindler, *Culture in Action: Symbols and Strategies*, „American Sociological Review” 1986, Vol. 51, April, s. 273.

kształtowane przez kulturę, do pewnego stopnia determinującą charakter ich działań, jak również ukierunkowującą proces mobilizacji, ale także ją tworzą i przekształcają. Symbole, wartości, znaczenia i wierzenia zostają przejęte przez ruchy społeczne i zmieniane w taki sposób, aby w jak największym stopniu odpowiadały celom, które ruchy sobie stawiają; przy czym przekształcone elementy kultury z czasem mogą zostać powszechnie zaakceptowane w procesie rutynizacji<sup>2</sup>. Przykładem takiego aktywnego przekształcania kultury jest rytuał, który, według Pierre'a Bourdieau nie stanowi, w jak najbardziej ogólnym aspekcie, odzwierciedlenia pewnego wzorca, ale jest strategiczną praktyką pozwalającą na przeformułowanie kulturowych kategorii i dostosowanie ich do potrzeb realnej sytuacji<sup>3</sup>. Rytuał staje się środkiem, za pomocą którego łączy się przeszłość i teraźniejszość, manipuluje się znaczeniami i wartościami, i ten, kto posiada możliwość i zdolność dokonywania takiej manipulacji, może nie tylko wpływać na definiowanie otaczającej rzeczywistości, ale również kształtować ludzkie działania. Dlatego też zamiast koncentrować się na samym rytuale należy również wziąć pod uwagę kontekst historyczny i procesy społeczne, w odniesieniu do których aktorzy społeczni wykorzystują i przekształcają elementy kultury aby rozwinąć nowe strategie działania<sup>4</sup>.

Doskonałym przykładem, jak w sytuacjach gwałtownych przemian oraz kryzysów symbole oraz znaczenia podlegają transformacji i są dostosowywane do potrzeb aktualnej sytuacji oraz interesów danego ruchu społecznego, są rytuały i symbole związane z bitwą pod Karbalą w 680 r. Wydarzenia te odcisnęły silny ślad na szyickiej historii, zdeterminowały postrzeganie świata oraz zachowanie społeczności szyickiej w sytuacji opresji oraz w relacjach z niesprawiedliwą władzą. Szczególna uwaga zostanie zwrócona na reinterpretację tych symboli w Libanie w obliczu kryzysu politycznego i ekonomicznego pod koniec lat 60. i na początku 70., oraz jakie to miało konsekwencje dla libańskiej społeczności szyickiej. Kwestia ta jest szczególnie interesująca chociażby ze względu na fakt, że od momentu uzyskania niepodległości przez Liban w 1943 r. członkowie wspólnoty szyickiej pozostawali na marginesie politycznego i ekonomicznego życia państwa. Przedstawiciele kilku rodów szyickich, wielkich właścicieli ziemskich, zmonopolizowali dostęp do stanowisk państwowych, obsadzając miejsca przeznaczone dla szyitów na podstawie Paktu Narodowego<sup>5</sup> członkami własnych rodzin albo swoimi klien-

<sup>2</sup> H. Johnson, B. Klandermans, *The Cultural Analysis of Social Movements*, [w:] *Social Movements and Culture*, red. H. Johnson, B. Klandermans, Routledge 1995, s. 9.

<sup>3</sup> C. Bell, *Ritual: Perspectives and Dimensions*, Oxford University Press 1997, s. 78.

<sup>4</sup> *Ibidem*, s. 83.

<sup>5</sup> Kwestia podziału trzech najważniejszych stanowisk w państwie, a także miejsc w parlamencie stanowi rezultat ugody zawartej w 1943 r. pomiędzy maronickim liderem Biszarem al-Khourim oraz sunnickim Rijadem as-Sulhem. Na podstawie porozumienia funkcję prezydenta miał odłąd pełnić przedstawiciel społeczności maronickiej, premiera – sunnickiej a przewodniczącym parlamentu miał być szyita. Niezwykle istotna część porozumienia dotyczyła kwestii proporcji przy podziale miejsc w parlamencie i rządzie. Stosunek liczby miejsc przeznaczonych dla chrześcijańskich i muzułmańskich deputowanych miał wynosić 6:5, z przewagą dla chrześcijan. Jeśli chodzi o kolei o stanowiska w rządzie, ustalono, iż będą dzielone w oparciu o 95 art. Konstytucji w taki sposób, aby zapewnić równą reprezentację sześciu głównym wspólnotom religijnym. Zob.: F. eI-Kha-

tami, tak iż do końca lat 50. ich pozycja jako reprezentantów interesów społeczności szyickiej pozostała niepodważona. Kolejna dekada stanowi niezwykle ważną cezurę w historii społeczności szyickiej. Po pierwsze, jest to okres istotnych zmian, zarówno w sferze politycznej jak i ekonomicznej, związanych z objęciem urzędu prezydenta przez generała armii libańskiej Fuada Szihaba. Celem nowego prezydenta stało się nie tylko podważenie władzy tradycyjnych liderów politycznych, tzw. *zu'ama*, ale również częściowe odejście od polityki leseferyzmu i wzięcie przez państwo odpowiedzialności za rozwój najbiedniejszych obszarów kraju. Jest to również czas aktywności szyickiego duchownego irańskiego pochodzenia, Musy al-Sadra, który od przyjazdu do Libanu w 1959 r. działał na rzecz zjednoczenia społeczności szyickiej oraz nadania jej ram organizacyjnych, czego efektem było utworzenie Naczelnej Islamskiej Rady Szyickiej w 1967 r.

Władza lokalnych liderów szyickich uległa zdecydowanemu osłabieniu w latach 60. i 70., co było wynikiem zarówno polityki prezydenta Szihaba oraz do pewnego stopnia jego następcy, Charlesa Helou, rosnącej popularności wśród młodszego pokolenia szyitów partii lewicowych, panarabskich oraz syryjskich nacjonalistów, ale nade wszystko działalności charyzmatycznego duchownego Musy al-Sadra. W obliczu trudnej sytuacji ekonomicznej szyitów oraz bezpośredniego zagrożenia życia w związku z działaniami odwetowymi Izraela w rejonie Południowego Libanu, al-Sadr przejął rolę politycznego lidera dążąc do zmobilizowania szyickich mas, nieangażujących się wcześniej w sferę polityki, zdominowanych przez lokalnych *zu'ama*. Niezwykle ważnym narzędziem w rękach duchownego, pomocnym w aktywizacji politycznej członków wspólnoty, stała się kultura szyicka, której szczególnie istotny element, a mianowicie rytuały związane z upamiętnianiem wydarzeń spod Karbali w 680 r., uległo reinterpretacji tak, iż dla współczesnych szyitów stało się wzorcem działania, który należy naśladować.

### Rys historyczny wydarzeń spod Karbali

Wydarzenia, które rozegrały się 10 dnia miesiąca muharram 680 r. stały się osią szyickiej historii, a ich znaczenie dla współczesnych szyitów jest tak samo istotne, jak było dla mieszkańców Kalifatu Umajjadzkiego, opowiadających się za prawem członków rodziny Proroka do sukcesji po nim. Symbole i rytuały, które rozwinęły się na bazie interpretacji tych wydarzeń stanowią dla szyitów nie tylko niezwykle ważne źródło wiedzy na temat ludzkiej egzystencji, ale stały się również narzędziem, poprzez które wyrażane są etyczne, kulturowe i polityczne wartości.

Najważniejszą postacią tych wydarzeń jest al-Husajn, trzeci Imam, młodszy syn Alego (Abu'l-Hasana 'Ali ibn Abi Taliba), kuzyna Muhammada i męża Fatimy, ukochanej córki Proroka. Znajdował się on w drodze ze swoją rodziną

---

zen, *The Communal Pact of National Identities: The Making and Politics of the 1943 National Pact*, „Papers on Lebanon, Centre for Lebanese Studies” 1991, October.

i towarzyszymi do irackiego miasta Kufy, gdy został zatrzymany przez oddziały wysłane na polecenie Jazida, drugiego władcy imperium umajjadzkiego. Wyprawa Husajna była odpowiedzią na usilne prośby mieszkańców Kufy, aby stanął na ich czele, jako prawowity następca po Alim i al-Hasanie. Istotą konfliktu między mieszkańcami Kufy a władcą damasceńskim była kwestia sukcesji po Proroku, do której, według stronników Alego, uprawnieni byli członkowie rodziny Muhammada. Muawijja i jego syn Jazid nie tylko byli postrzegani jako uzurpatorzy, także ich sposób postępowania oraz sprawowania władzy stały w sprzeczności z podstawowymi zasadami islamu.

Husajn przed podjęciem decyzji o podróży został wielokrotnie ostrzeżony o niebezpieczeństwie, jakie się z tym wiąże, mimo wszystko zdecydował się podjąć misję. Drugiego dnia muharram Husajn oraz jego towarzysze dotarli w rejon pustyni, znany pod nazwą Karbala, gdzie przez następne dni toczyły się negocjacje z wysłannikami Jazida. Zapowiedzieli oni, iż puszcza go wolno, jeśli złoży przysięgę lojalności wobec władcy umajjadzkiego. Aby wywrzeć dodatkowy nacisk na Husajna, odcięli drogę do rzeki, jedyne źródła wody. Ponieważ Husajn odmówił złożenia przysięgi, 10 dnia muharram obóz trzeciego Imama został otoczony przez zbrojne oddziały Jazida; doszło do nierównej walki, w wyniku której zginął Husajn oraz siedemdziesięciu dwóch jego uzbrojonych towarzyszy, a kobiety i dzieci zostały wzięte do niewoli. Głowy Husajna oraz pozostałych wojowników zostały na włóczniech przywiezione do Kufy a ciała zmasakrowane<sup>6</sup>.

Bitwę przeżyła m.in. siostra Husajna, Zajnab oraz jego starszy syn Ali Zajnu al-Abidin, który ze względu na ciężki stan zdrowia nie mógł wziąć udziału w walce. To właśnie dzięki ich relacji szybko rozeszła się wiadomość o masakrze, jakiej dokonały oddziały Jazida, a członkowie stronnictwa Alego mogli rozpocząć ceremonie żałobne. W tym okresie powstały pierwsze elegie ku czci poległych pod Karbalą, a powstania przeciwko władzy umajjadzkiej, których celem było pomśczenie śmierci Husajna, stały się jednym z czynników prowadzących do upadku dynastii i przejęcia władzy przez Abbasydów. Opis tych wydarzeń, przekazywany z ust do ust, opowiadany ciągle od nowa, pozwalał na współuczestniczenie w cierpieniu Husajna osobom, które nie miały możliwości towarzyszyć Imamowi. Rozbudowane rytuały zaczynają być jednak odprawiane dopiero w X w. za czasów dynastii Bujjidów.

Najważniejszy okres dla rozwoju szyickich rytuałów związanych z obchodami wydarzeń miesiąca muharram rozpoczął się wraz z przejęciem władzy w Persji przez dynastię Safawidów w 1501 r. oraz ustanowieniem szyizmu imamickiego jako religii państwowej. Symbole i rytuały stały się niezwykle ważne nie tylko jako czynnik integrujący społeczeństwo, którego członkowie w znacznej części wyznawali islam sunnicki oraz należeli do mniejszych ekstremistycznych ugrupowań szyickich, ale również jako element legitymizujący władzę Safawidów<sup>7</sup>.

<sup>6</sup> Opis wydarzeń na podstawie: M. Momen, *Introduction to Shi'i Islam*, Yale 1985, s. 28–33.

<sup>7</sup> K. S. Aghaie, *The Martyrs of Karbala. Shi'i Symbols and Rituals in Modern Iran*, Washington 2004, s. 11–12.

Szczególną popularnością zaczęły się cieszyć tzw. *rawda-khani*, czyli recytacje szczegółowych historii związanych z wydarzeniami pod Karbalą oraz ich konsekwencjami. Niezwykle ważna rola przypada osobie recytującej, której zadaniem jest, poprzez intonację głosu, stworzenie takiego nastroju, aby pobudzić słuchaczy do płaczu i lamentacji. Recytacje odbywają się w prywatnych domach, meczetach albo w przeznaczonych specjalnie do tego celu budynkach, tzw. *husaj-nijjach*. Jakkolwiek *rawda-khani* mogą się odbywać w trakcie całego roku, najczęściej osób w nich uczestniczy właśnie w miesiącu męczeństwa Husajna, muharram, w szczególności zaś w dzień Aszury. Jednym z bardziej widocznych elementów Aszury są publiczne procesje, w trakcie których tłum niesie replikę sarkofagu Husajna oraz śpiewa elegie ku czci trzeciego Imama. Częstą praktyką jest biczowanie się do krwi przez uczestniczących mężczyzn oraz nacinanie skóry u nasady włosów i rytmiczne uderzanie w to miejsce, powodujące pojawienie się coraz większej ilości krwi. W okresie dynastii Kadzarów rytuały ku czci poległych pod Karbalą zaczęły obejmować również tzw. *ta'zije*, czyli przedstawienia teatralne związane z wydarzeniami z 10 muharram, nie przyjęły się one jednak we wszystkich regionach świata szyickiego<sup>8</sup>.

### Obchody święta Aszury w Libanie

Historia obchodów Aszury w Libanie sięga kilku wieków wstecz, jednak ze względu na represje ze strony imperium Osmanów, ograniczały się one najczęściej do prywatnego celebrowania tego święta<sup>9</sup>. W. Ende podaje, że publiczne obchody Aszury, których jednym z elementów było samookaleczenie, rozpoczęły się wraz z napływem imigrantów z Iranu pod koniec XIX w. i z czasem ta forma została przejęta przez rdzennych mieszkańców Jabal Amil, którzy zgodnie z wcześniejszą tradycją organizowali *ta'zije* w miejscach zamkniętych<sup>10</sup>. W dalszym ciągu jednak mieszkańcy tych wiosek, gdzie szyici nie stanowili zdecydowanej większości, obchody Aszury ograniczali do recytacji i przedstawień organizowanych w domach prywatnych. Pozwalało to ograniczać konflikty na tle religijnym pomiędzy mieszkańcami należącymi do różnych wspólnot wyznaniowych, którzy nie chcieli zbyt nierzadko narzucać się sąsiadom ze swoimi praktykami religijnymi<sup>11</sup>.

Najwcześniej obchody Aszury w formie publicznych procesji przyjęły się w Nabatiji, co jest przede wszystkim związane z tym, iż w przeważającej większości mieszkańcami tego miasta są szyici. W przypadku z kolei Bejrutu, tradycja

<sup>8</sup> M. Momen, *Introduction to Shi'i Islam...*, s. 240–241.

<sup>9</sup> A. R. Norton, *Ritual, Blood, and Shi'ite Identity. Ashura in Nabatiyya*, „Lebanon, The Drama Review” 2005, Vol. 49, No. 4, s. 141.

<sup>10</sup> W. Ende, *The Flagellations of Muharram and the Shi'ite Ulama*, „Der Islam” 1978, Nr. 1, s. 26–27.

<sup>11</sup> F. I. Khouri, *Sectarian Loyalty among Rural Migrants in Two Lebanese Suburbs: A Stage Between Family and National Allegiance*, [w:] *Rural Politics and Social Change in the Middle East*, red. R. Antoun, I. Harik, Indiana 1972, s. 201.

organizacji procesji publicznych sięga końca lat 30. Jak podaje Khoury, członek rodziny Khansa miał okazję uczestniczyć w celebracji Aszury w Karbali i po powrocie zdecydował się zorganizować podobne, publiczne obchody w Ghobajri, na przedmieściach Bejrutu. Dla wielu rodzin, które opuściły rodzinne wioski w Południowym Libanie i Dolinie Bikaa i osiedliły się na przedmieściach Bejrutu, był to pierwszy raz, kiedy miały one możliwość wzięcia udziału w publicznej procesji. Wspólne obchody tego święta stały się bardzo ważnym elementem dającym poczucie przynależności do wspólnoty i wzmacniającym szyicką tożsamość w nowym otoczeniu<sup>12</sup>.

Pomimo, iż publiczne świętowanie Aszury przyjęło się w wielu zamieszkałych przez szyitów regionach kraju, pozostały widoczne różnice w sposobie celebrowania. I tak np. najbardziej emocjonalna i największa procesja z elementami samookaleczeń miała miejsce w Nabatiji, gdzie ściągały setki mieszkańców z pobliskich miejscowości i wiosek, aby wziąć w niej udział<sup>13</sup>. Z kolei w Dolinie Bikaa, a dokładnie w Baalbeku, wydarzenia miesiąca muharram upamiętniano w bardziej powściągliwy sposób, poprzez czytanie Koranu oraz poezji lamentacyjnej, a jeśli organizowano procesje, to były one zdecydowanie mniejsze i pozbawione charakterystycznych dla Nabatiji elementów, jak chociażby samookaleczeń.

Najwięcej kontrowersji wzbudzała właśnie ta praktyka, która od lat 20. ubiegłego stulecia zaczęła być krytykowana przez wybitnego szyickiego uczonego z Jabal Amil, Sajjida Muhsina al-Amina al-Amili. Starł się on dowieść, że nowe elementy rytuału, które zostały przyjęte pod koniec XIX i na początku XX w., takie jak biczowanie oraz nacinanie skóry, ale również wykorzystywanie instrumentów muzycznych oraz uczestnictwo kobiet bez chust, są niezgodne z prawem islamskim<sup>14</sup>.

Krytyka ta wywołała gorącą debatę wśród uczonych odnośnie do słuszności bądź też nie, dalszego stosowania takich praktyk. I tak np. szejk Sadiq argumentował, że nacinanie skóry u nasady włosów jest dowodem żałoby po trzecim Imamie, poza tym przypomina stosowane w medycynie stawianie baniek, w związku z czym nie powinno zostać zakazane. Jednak wielu ulemów, nawet jeśli głośno opowiadało się za kontynuacją samookaleczenia, prywatnie niekoniecznie podzielało ten pogląd i najczęściej osobiście nie brali udziału w tej części rytuałów. Obawiali się radykalnych zmian, gdyż były one dla nich jednoznaczne z utratą kontroli nad niewykształconymi masami, w związku z czym oficjalnie popierali samookaleczenia jako dowód pobożności<sup>15</sup>.

Sojusznikami ulemów w tym konflikcie stali się lokalni liderzy polityczni, *zu'ama*, którzy nie tylko czerpali korzyści ekonomiczne z zachowania tych rytuałów, gdyż było związane z przyjazdem znacznej liczby uczestników i obserwatorów spoza Jabal Amil, ale również był to dla nich sposób na utrzymanie swojej

<sup>12</sup> *Ibidem*, s. 206.

<sup>13</sup> F. Ajami, *The Vanished Imam. Musa al-Sadr and the Shia of Lebanon*, Tauris 1986, s. 128.

<sup>14</sup> W. Ende, *The Flagellations of Muharram...*, s. 21–22.

<sup>15</sup> *Ibidem*, s. 24, 31.

pozycji oraz poparcia politycznego, które przekładało się na uzyskanie głosów w trakcie wyborów<sup>16</sup>.

Kwestia samookaleczeń podczas obchodów Aszury zostanie omówiona jeszcze w dalszej części artykułu, jednak w tym momencie konieczne staje się omówienie symbolicznego znaczenia rytuałów związanych z wydarzeniami miesiąca muharram dla społeczności szyickiej oraz to, jak ich interpretacja ewoluowała w XX w., stając się narzędziem politycznej mobilizacji w Libanie.

### **Symboliczne znaczenie bitwy pod Karbalą a kwestia zaangażowania w sferę polityki**

Przekaz zawarty w opowiadanej historii związanej z tragicznymi wydarzeniami miesiąca muharram wydaje się oczywisty. Jazid reprezentuje w niej bezbożnego, niezasługującego na szacunek, okrutnego tyrana, podczas rządów którego zaczęły dominować ziemskie wartości, stojące w sprzeczności z Prawdą przekazaną przez Muhammada. Husajn symbolizuje z kolei odwagę, pobożność i prawdę. Był gotowy poświęcić swoje życie jako męczennik nie dla ziemskich korzyści i chwały, ale jego celem była rewolucja moralna w świadomości członków wspólnoty muzułmańskiej<sup>17</sup>. Szczególna rola przypadła również Zajnab, siostrze Husajna. Uosabia ona ideał kobiety udzielającej wsparcia męskim członkom rodziny, która potrafi przyjąć uwięzienie i cierpienie z godnością i odważnie wyraża swoje przekonania<sup>18</sup>.

Podstawowym celem corocznego upamiętniania bitwy pod Karbalą była lamentacja pobudzająca do rzewnego płaczu. Zgodnie z tradycją szyicką, płacz zapewnia nie tylko wybaczenie popełnionych grzechów, o czym świadczy chociażby popularne powiedzenie, że „ten, kto płacze za Husajna albo pobudza innych do płaczu za Husajna, powinien iść prosto do raju”<sup>19</sup>, ale również cudowne ozdrowienie trzeciego Imama oznaczające jednocześnie zwycięstwo sprawy szyickiej. Tak więc męczeństwo Husajna ma podwójne znaczenie: z jednej strony zapewnia oczyszczenie wspólnoty muzułmańskiej z grzechów, tak jak u chrześcijan ofiara Chrystusa ma zapewnić zbawienie ludzkości, a z drugiej strony ma zagwarantować zwycięstwo sprawy szyickiej. Płacz, a nie polityczna indoktrynacja czy edukacja, stał się więc najważniejszym celem obchodów Aszury<sup>20</sup>. Szczęólnego znaczenia nabiera w tym kontekście akceptacja cierpienia, bólu i ascetyzm, mające zapewnić oczyszczenie z grzechów, których popełnianie jest wynikiem hedonistycznych pragnień jednostki, i pomóc w osiągnięciu wyższych stopni w duchowym rozwoju

<sup>16</sup> E. Picard, *The Lebanese Shi'a and Political Violence*, „UNRISD Discussion Paper” 1993, No. 42, April, s. 38–39; W. Ende, *The Flagellations of Muharram...*, s. 35.

<sup>17</sup> M. Momen, *Introduction to Shi'i Islam...*, s. 31–32.

<sup>18</sup> K. S. Aghaie, *The Martyrs of Karbala...*, s. 9.

<sup>19</sup> *Ibidem*, s. 13.

<sup>20</sup> H. Enayat, *Modern Islamic Political Thought. The Response of the Shi'i and Sunni Muslim to the Twentieth Century*, Tauris 2005, s. 182–183.

człowieka<sup>21</sup>. Praktyka samookaleczenia dla wielu stanowiła również uzewnętrznienie żalu, że nie mogli być przy trzecim Imamie podczas bitwy, co bez wątpienia stanowi odniesienie do mieszkańców Kufy, którzy nie przybyli na czas, aby go ochronić albo razem z nim zginąć<sup>22</sup>.

Należy szczególną uwagę zwrócić na sposób, w jaki przedstawiany jest w tym dramacie Husajn. Jego zachowanie jest określane w języku perskim jako *mazlum*, co dosłownie oznacza zranienie, bycie źle potraktowanym, prześladowanym. W potocznym użyciu charakteryzuje jednak również osobę, która nie wyraża chęci do podejmowania działań przeciwko innym, nawet jeśli jest prześladowana, przy czym wynika to z głębokiej szczodrości i skromności<sup>23</sup>. Tak więc Husajn zgodnie z tą interpretacją nie planował zorganizować dla siebie poparcia militarnego i wystąpić zbrojnie przeciwko Jazidowi, gdyż był świadomy tego, iż tryumf będący wynikiem militarnej przewagi przyniesie jedynie przejściowy skutek. Zwycięstwo osiągnięte poprzez cierpienie i poświęcenie trwa wiecznie i zostawia niezatarty ślad w świadomości człowieka. Tylko w taki sposób był w stanie wstrząsnąć sumniami członków wspólnoty muzułmańskiej, a przez to przyczynić się do ich zbawienia<sup>24</sup>.

Powyższa interpretacja wydarzeń spod Karbali miała niezwykle ważne konsekwencje dla społeczności szyickiej przez kilka kolejnych wieków. Uwaga koncentrowała się bowiem na kwestiach indywidualnego zbawienia oraz tworzeniu tożsamości szyickiej opartej bardziej na wspólnie odczuwanym smutku i cierpieniu niż na politycznej aktywności. Należy tutaj podkreślić, iż taka postawa wynikała z wiary, że w okresie nieobecności dwunastego Imama (w okresie *ghajby*) każda czasowo sprawowana władza jest bezprawna, w związku z czym szyici najczęściej unikali angażowania się w sprawy polityki, gdyż była ona, według nich, domeną pozbawionych skrupułów i kierujących się wyłącznie ambicjami osób. Co więcej, nie jest możliwe zaprowadzenie sprawiedliwych rządów przez omylnego i grzesznego człowieka, a rozwiązanie społecznych i politycznych problemów będzie możliwe tylko i wyłącznie wraz z powrotem Mahdiego. Tak więc sprawiedliwy rząd jest nie do osiągnięcia dla zwykłego człowieka. A z racji, że człowiek jest omylny i grzeszny, a jego winy mogą zostać wybaczone tylko dzięki wstawianictwu Imamów, prawdziwym dowodem jego wiary będzie podporządkowanie, skromność, cierpliwość i unikanie przepychu, gdyż w przeciwnym wypadku dopuści się pychy<sup>25</sup>.

W czasie nieobecności dwunastego Imama rola ochrony wspólnoty szyickiej przed zbłądzeniem oraz wrogami szyizmu przypadła *ulemom*, uczonym posiadającym rozległą wiedzę teologiczną i prawną. W tekście pt. *Tafsir*, którego au-

<sup>21</sup> *Ibidem*, s. 29.

<sup>22</sup> L. Deeb, *An Enchanted Modern. Gender and Public Piety in Shi'i Lebanon*, Princeton 2006, s. 149.

<sup>23</sup> *Ibidem*, s. 183.

<sup>24</sup> M. Momen, *Introduction to Shi'i Islam...*, s. 32.

<sup>25</sup> H. Enayat, *Modern Islamic Political Thought...*, s. 24–28.



torstwo przypisuje się jedenastemu Imamowi, Hasanowi al-Askariemu, *ulemowie* są przedstawieni jako wojownicy, mający chronić religię szyicką oraz członków wspólnoty przed wpływami niewiernych oraz mrokiem ignorancji<sup>26</sup>. Uświęcona społeczność składała się wobec tego z prawdziwie wierzących, na których ciele stali *ulemowie* mający kierować ich działaniami. Wszystkie kwestie związane z polityką, sprawami administracyjnymi oraz ekonomicznymi znajdowały się poza obszarem jej zainteresowania, gdyż nie były w bezpośredni sposób powiązane z szariatem, a przez to znajdowały się poza kontrolą szyickich uczonych. W praktyce więc szyici funkcjonowali w dwóch różnych sferach – obszarze *sacrum*, gdzie wspólnocie przewodzili *ulemowie* oraz sferze *profanum*, zdominowanej przez politycznych liderów<sup>27</sup>.

Pragmatyzm, oznaczający konieczność zapewnienia bezpieczeństwa oraz przetrwania społeczności szyickiej, wymagał jednak współpracy z przedstawicielami władzy politycznej. Z wyjątkiem okresu dynastii umajjadzkiej szyici należący do ortodoksyjnego nurtu akceptowali w praktyce władzę polityczną kalifów i sułtanów, dzięki czemu mogli zabezpieczyć podstawowe interesy swojej wspólnoty. Jak podaje Eliash, koncepcja koegzystencji z władzą oraz zaniechania występowania przeciwko niej zbrojnie, została jasno wyrażona prawdopodobnie już za czasów szóstego Imama Dżafara as-Sadiqa<sup>28</sup>. Było to związane z rozwojem doktryny mianowania (*nass*), zgodnie z którą kolejny Imam zostaje wyznaczony przez swojego poprzednika, oraz doktryny wiedzy (*ilm*), gwarantującej niepodważalną pozycję Imamów, gdyż wynikała ona właśnie z posiadania szczególnego rodzaju wiedzy niedostępnej dla zwykłych śmiertelników<sup>29</sup>. Rozwój obu doktryn doprowadził do odpolitycznienia Imamatu w tym znaczeniu, że kwestia sprawowania władzy politycznej stała się bez znaczenia dla uznania Imama, którego autorytet opierał się na zupełnie innych przesłankach. Walka o władzę stała się w związku z tym bezzasadna. A wraz ze zniknięciem dwunastego Imama, interwencja w sferę polityki, której celem byłoby przejście władzy straciła jakiegokolwiek podstawy.

W czasie, gdy w imperium safawidzkim rządził pierwszy szach Ismail, a szyizm został ustanowiony religią państwową, w latach 1516–1517 Osmanowie pokonali Mameluków zajmując Syrię, Egipt i zachodnią Arabię, przez co znacznie powiększyli obszar swojego państwa. W granicach imperium osmańskiego znalazły się wówczas regiony zamieszkałe przez szyitów w Jabal Amil i Dolinie Bika, należące obecnie do Libanu. Jabal Amil był wówczas bardzo ważnym ośrodkiem nauczania szyizmu imamickiego<sup>30</sup> i to właśnie stąd uczeni zostali zaproszeni

<sup>26</sup> E. Kohlberg, *Imam and Community in the Pre-Ghayba Period*, [w:] *Authority and Political Culture in Shi'ism*, red. S. A. Arjomand, New York 1988, s. 41–42.

<sup>27</sup> M. Momen, *Introduction to Shi'i Islam...*, s. 192.

<sup>28</sup> Za: S. Zubaida, *Islam, the People and the State. Political Ideas and Movements in the Middle East*, Tauris 2000, s. 28.

<sup>29</sup> E. Kohlberg, *Imam and Community...*, s. 25–26.

<sup>30</sup> A. Hourani, *From Jabal Amil to Persia*, „Bulletin of the School of Oriental and African Studies” 1986, Vol. 49, No. 1.

przez szacha Persji, aby zadbali o rozwój ortodoksyjnego szyizmu w imperium safawidzkim. O ile jednak w Persji mogli się cieszyć pełną swobodą religijną, o tyle ze strony sunnickich Osmanów narażeni byli na represje i prześladowania. Wynikało to z faktu, że Osmanowie nie uznawali odrębności religijnej szyitów, a wszelkie przejawy doktrynalnej odmienności traktowane były jako herezja i podlegały surowej karze. Albert Hourani podaje, że zgodnie z jedną wersją wydarzeń, wielki uczony z Jabal Amil, Zayn al-Din ibn Nūr al-Din ‘Ali został zamordowany w Stambule w 1558 r. na rozkaz Wielkiego Wezyra, gdyż praktykował *idżtihād*, co w połączeniu z głoszonymi przez niego naukami zostało uznane za herezję<sup>31</sup>.

Jednakże dzięki korzystnemu położeniu geograficznemu Jabal Amil, mieszkańcy mogli zachować do pewnego stopnia niezależność, co pozwoliło do drugiej połowy XVIII w. bez większych problemów rozwijać naukę szyizmu imamickiego<sup>32</sup>. Baha al-Din al-Amili, przywoływany przez Fuada Ajamięgo alim, który jako dziecko przybył z ojcem do Persji w połowie XVI w., kreśli obraz uczonych zamieszkujących region Jabal Amil jako „poświęconych wiedzy, czczeniu Boga i prostocie życia; byli ludźmi wielce szanowanymi i zachowującymi godność”<sup>33</sup>. Ciężko mu było zaakceptować postawę ulemów w imperium safawidzkim, którzy nie tylko przyjmowali stanowiska państwowe, ale również byli zajęci gromadzeniem bogactw. Dla Bahy ad-Dina, wyrosłemu w tradycji głębokiej pobożności, ascezy i politycznego niezaangażowania duchownych z Jabal Amil, niezwykle trudno było odnaleźć się w nowej sytuacji<sup>34</sup>.

Przed utworzeniem Wielkiego Libanu przez władze mandatowe w 1920 r., w świecie szyitów z Jabal Amil oraz Doliny Bikaa główną rolę, oczywiście w granicach wyznaczonych przez przedstawicieli imperium osmańskiego, odgrywali wielcy właściciele ziemscy, *zu’ama*. W rejonach trudnodostępnych, gdzie sprawowanie bezpośredniej kontroli było trudniejsze, a mianowicie w Górach Libanu oraz obszarach sąsiednich, rozwinął się system społeczno-ekonomicznej i politycznej organizacji *iqta*. W ramach tego systemu rody feudalne, których władza lokalna była przekazywana na zasadzie dziedziczenia, cieszyły się dużą autonomią i stanowiły główny łącznik między ludnością a władzą centralną<sup>35</sup>. Muhammad Sabir tak opisuje świat Jabal Amir przed objęciem posady Walego Sydonu przez Jazzara:

każdy *za’im* był wolny na swoim własnym terytorium, zarządzał nim, ochraniał jego granice i dbał o niego. Nie było władzy wyższej niż ta sprawowana przez *za’ima*, i nie było innego strażnika, z wyjątkiem autorytetu ulemów<sup>36</sup>.

<sup>31</sup> *Ibidem*, s. 135–136.

<sup>32</sup> K. M. Firro, *The Shi’is in Lebanon: Between Communal ‘Asabiyya and Arab Nationalism, 1908–1921*, „Middle Eastern Studies” 2006, Vol. 42, No. 4, s. 539.

<sup>33</sup> F. Ajami, *The Vanished Imam. Musa al-Sadr and the Shi’a of Lebanon*, Tauris 1986, s. 30.

<sup>34</sup> *Ibidem*, s. 31.

<sup>35</sup> M. Halawi, *A Lebanon Defied. Musa al-Sadr and the Shi’a Community*, Boulder 1992, s. 32.

<sup>36</sup> *Ibidem*, s. 53.

Ulemowie akceptowali wpływy i polityczną dominację lokalnych liderów, co wynikało zarówno z finansowego uzależnienia, jak i niechęci do aktywnego zaangażowania się w sprawy polityki. Wystarczające było, że cieszyli się ogromnym respektem dzięki doskonałej znajomości prawa i teologii, jak również znakomitemu pochodzeniu. Było w tym również wiele pragmatyzmu. Szyici, którzy znajdowali się na marginesie imperium osmańskiego, byli świadomi ograniczeń politycznych, jakie nakładała na nich przynależność do nieuznawanej mniejszości religijnej. Każda próba zmiany *status quo*, wystąpienie przeciwko ustalonemu porządkowi mogło wiązać się z poniesieniem ogromnych kosztów przez całą społeczność. Przekonali się o tym bezpośrednio mieszkańcy Jabal Amil, którzy po latach prosperity i niezależności, dzięki sojuszowi z lokalnym przywódcą i *multazimem* wilajetu Sydonu, Zôâhirem al-‘Umarem, w połowie XVIII w., znaleźli się pod bezpośrednią kontrolą okrutnego i bezwzględnego Ahmada Paszy al-Jazzara, nowego walego Sydonu (1775–1804). Opór stawiany przez mieszkańców Jabal Amil został brutalnie stłumiony, a pamięć tego tragicznego okresu w historii libańskich szyitów jest żywa do dziś. Trudno jest jednoznacznie określić rolę ulemów w rebeliach organizowanych przez szyitów przeciwko siłom Jazzara, jedno nie podlega wątpliwości – zostali w taki sam bezwzględny sposób potraktowani, jak pozostali mieszkańcy Jabal Amil. Sajjid Saleh Szaraf al-Din, przodek Musy al-Sadra, szanowany uczoney został przez Jazzara skazany na śmierć, jego dwóch synów zostało zamordowanych, a dom i biblioteka spalone. Udało mu się uciec z więzienia dzięki pomocy strażników, poruszonych jego modlitwami i głęboką pobożnością<sup>37</sup>.

W okresie mandatu francuskiego część ulemów przyjęła postawę biernego oporu, co było związane z fatwą wydaną przez Ajatollaha Sziraziego w 1920 r. Zgodnie z nią, każdy muzułmanin, który przyjąłby stanowisko rządowe, miał zostać obłożony ekskomuniką, gdyż jedynie muzułmanie mają prawo sprawować władzę nad muzułmanami. Był to jeden z powodów, dla których uczeni nie chcieli początkowo przyjąć stanowiska kadiego w utworzonym na mocy dekretu Francuskiego Wysokiego Komisarza, Naczelnym Sądzie Dżafaryckim. Spośród największych duchownych Libanu tamtego okresu, al-Sajjid Abd al-Husajn Szaraf al-Din, al-Sajjid Abd al-Husajn Nur al-Din oraz al-Sajjid Muhsin al-Amin określani byli przez władze mandatowe jako „wrodzy ulemowie”<sup>38</sup>. Głównym problemem było jednak osiągnięcie porozumienia zarówno między przywódcami religijnymi, jak i politycznymi w sprawie stanowiska wobec Francji i kwestii utworzenia Libanu, niezależnego od Syrii. Postawa ulemów była jednak daleka od politycznego aktywizmu. W reakcji na „rewoltę tytoniową” z lat 1935/1936, podczas której szyicy rolnicy protestowali zarówno przeciwko udzieleniu koncesji rządowej tytoniowemu monopoliście, jak i szyickim właścicielom ziemskim za ich profrancuskie sta-

<sup>37</sup> F. Ajami, *The Vanished Imam...*, s. 33.

<sup>38</sup> K. M. Firro, *Ethnicizing the Shi'is in Mandatory Lebanon*, „Middle Eastern Studies” 2006, Vol. 42, No. 5, s. 742–743.

nowisko oraz władzom mandatowym, ulemowie zdystansowali się wobec młodych nacjonalistów arabskich i wyrazili swoją lojalność wobec Libanu oraz francuskich władz mandatowych. Okres aktywnego zaangażowania w sferę polityki miał dopiero nadejść<sup>39</sup>.

### **Reinterpretacja symboli związanych z bitwą pod Karbałą i przejęcie aktywnej roli w sferze polityki**

R. Fantasia i E. L. Hirsch, w analizie dotyczącej symbolicznego znaczenia chusty noszonej przez kobiety w oporze przeciwko kolonialnej polityce Francji oraz jak to znaczenie uległo zmianie wraz ze zmieniającymi się okolicznościami, twierdzili:

gdy ludzie zostają skonfrontowani z gwałtownym kryzysem – powstaniem, rebelią, albo mobilizacją rewolucyjną – zostają stworzone wówczas warunki służące przededefiniowaniu praktyk kulturowych, znaczeń, wartości oraz rozwiązań instytucjonalnych, aby móc poruszać się po zmieniającym się terenie. Gdy świat zostaje odwrócony do góry nogami, równowaga sił, która kształtowała codzienne życie, zostaje zmieniona, a kryzys powoduje, iż konieczny się staje poziom kulturowych transformacji i tworzenie, które wcześniej mogło wydawać się niemożliwe<sup>40</sup>.

Gdy Musa al-Sadr przybył do Libanu w 1959 r., aby zastąpić zmarłego muftiego Tyru, al-Sajjida Abd al-Husajna Szarafa al-Dina, zastał w przeważającej większości wiejską, tradycyjną i biedną społeczność szyicką, której struktura społeczna i styl życia niewiele zmieniły się od końca XIX w. Na czele społeczności stali tradycyjni przywódcy, wielcy właściciele ziemscy, którzy wywodzili się z rodów feudalnych mających wielowiekową tradycję. Pod koniec XIX w. dołączyli do nich członkowie nowej klasy *wujaha*, którzy dzięki rozwojowi handlu i zmianom w prawie własności, zgromadzili spory majątek oraz stali się posiadaczami rozległych obszarów ziemi<sup>41</sup>. Najbardziej wpływowym liderom udało się zmonopolizować dostęp do instytucji politycznych rozwijanych w trakcie mandatu francuskiego, wobec czego ich wpływy i władza wynikająca z ogromnego bogactwa oraz znakomitego pochodzenia zostały poszerzone o dostęp do poziomu podejmowania decyzji, a tym samym niezwykle ważnych zasobów<sup>42</sup>. Liderzy polityczni, *zu'ama*, którzy stali się jedynymi reprezentantami społeczności szyickiej w instytucjach politycznych niepodległego Libanu, swoją pozycję zawdzięczali silnym więziom łączącym ich z uzależnionymi od nich politycznie i ekonomicznie klientami. Bez wstawiennictwa lokalnego *zu'ama* biedna i słabo wykształcona społeczność wiej-

<sup>39</sup> *Ibidem*, s. 751–752.

<sup>40</sup> R. Fantasia, E. L. Hirsch, *Culture in Rebellion: The Appropriation and Transformation of the Veil in the Algerian Revolution*, [w:] *Social Movements and Culture...*, s. 158.

<sup>41</sup> I. F. Harik, *The Iqta System In Lebanon: A comparative Political View*, „The Middle East Journal” 1965, Vol. 19, No. 4, s. 405–408.

<sup>42</sup> C. G. Hess Jr., H. L. Bodman Jr., *Confessionalism and Feudality in Lebanese Politics*, „The Middle East Journal” 1954, Vol. 8, No. 1.

ska nie miała najczęściej dostępu do usług i zasobów, które powinny być zagwarantowane przez państwo. *Za'im* często był jedynym łącznikiem ze światem wielkiej polityki, a co najważniejsze, ze strukturami administracji państwowej. W zamian za świadczenie drobnych przysług podległej mu klienteli, patron oczekiwał wzajemności podczas wyborów parlamentarnych. To właśnie dzięki głosom oddanym przez członków swojej klienteli miał szansę na zdobycie mandatu poselskiego. Im bardziej wpływowy patron, tym większą mógł mieć pewność reelekcji.

Trwałość tych relacji, zarówno w środowisku wiejskim, jak i miejskim, była związana z powszechnością mechanizmu „pośrednictwa” – *wasita*, przenikającego niemalże wszystkie sfery życia, gdyż zapewniał on ochronę i zaspokojenie materialnych potrzeb zarówno jednostki, jak i grupy, przede wszystkim zaś tych najłabszych. Począwszy od najmłodszych lat dziecko nabywało doświadczenia, że nawet jeśli dana osoba jest słaba, w społecznym tego słowa znaczeniu, może ona funkcjonować w systemie istniejących relacji władzy dzięki wstawiennictwu matki czy innych członków rodziny, a w późniejszym okresie życia przyjaciół, znajomych oraz patronów. Dla jednostki znajdującej się na najniższym szczeblu w społecznej hierarchii oznaczało to, że poprzez pośrednictwo bardziej wpływowych osób jej problemy mogą zostać wysłuchane przez tych, co mają dostęp do władzy i bogactwa<sup>43</sup>. W społeczeństwie szyickim dochodził do tego jeszcze szczególnie szacunek, jakim darzono „wielkich mężów”, należących do rodzin, które swymi zasługami zapisały się na kartach szyickiej historii. To oni, wielcy przywódcy, byli inicjatorami zmian, jakie dokonały się przez wieki w ramach wspólnoty<sup>44</sup>. Należy tutaj jeszcze dodać, iż relacje patronów, będących przedstawicielami danego rodu, z ich klientami miały w środowisku wiejskim najczęściej wielopokoleniową tradycję, tak więc dodatkowym elementem spajającym te więzi była lojalność oraz moralne oddanie ze strony klientów<sup>45</sup>.

Młody, ambitny szyita, mający wizję przeprowadzenia reform służących jego wspólnocie miał niewielkie szanse zdobycia mandatu poselskiego, jeśli nie należał do rodziny *zu'ama*, nie mógł poszczycić się „właściwym” pochodzeniem zapewniającym odpowiedni status społeczny, albo nie posiadał wystarczających środków finansowych aby zapłacić *za'imowi* za umieszczenie go na swojej liście wyborczej. Jedynym wyjściem było dla niego wobec tego albo zrezygnować z politycznej aktywności i zaakceptować *status quo*, albo zaangażować się w działalność nielegalnych partii lewicowych, co w przypadku religijnych szyitów było nie do przyjęcia.

Ten system społecznych relacji zachował niemalże niezmienny kształt do lat 50. również dzięki postawie ulemów, którzy aktywność w sferze polityki pozostawili w gestii lokalnych *zu'ama*, sami zaś skoncentrowali się na pogłębianiu wiedzy religijnej i prawa. Uzależnienie finansowe od politycznych liderów powodowało, że utrzymywali z nimi bardzo bliskie relacje, wzmacniane powiązaniem

<sup>43</sup> H. Sharabi, *Neopatriarchy. A Theory of Distorted Change in Arab Society*, Oxford 1988, s. 45–47.

<sup>44</sup> M. Halawi, *A Lebanon Defied...*, s. 25.

<sup>45</sup> S. Khalaf, *Lebanon's Predicament*, Columbia 1987, s. 75.

rodzinnymi, udzielając religijnej aprobaty dla poczynań patronów z zamian za dotacje oraz wyrazy szacunku ze strony tych ostatnich<sup>46</sup>.

W ciągu dziesięciu lat od przybycia Musy al-Sadra sytuacja w Libanie i regionie uległa radykalnej zmianie. O ile w 1959 r. w rolnictwie była zatrudniona połowa pracującej populacji, o tyle już w 1965 r. jedna trzecia, a po kolejnych pięciu latach zaledwie jedna piąta. Niezależni drobni farmerzy nie byli już w stanie utrzymać się z uprawy ziemi i zostali zmuszeni podjąć dodatkową pracę, poświęcając jedynie część swojego czasu rolnictwu. Coraz trudniej było konkurować z powstającymi wielkimi gospodarstwami agrobiznesowymi, nastawionymi na osiągnięcie wysokich zysków oraz z importowaną żywnością z zagranicy. W 1970 r. Liban importował aż 40% żywności<sup>47</sup>. Na przemianach w rolnictwie najbardziej ucierpieli rolnicy z Akkaru oraz Południa, z których największy odsetek stanowili szyici. Na początku lat 70. zaledwie 11% szyitów było zatrudnionych w rolnictwie, a ogromna liczba mieszkańców Południa i Doliny Bikaa wyemigrowała do Bejrutu, tak że w 1971 r. 45% społeczności szyickiej było mieszkańcami stolicy<sup>48</sup>.

Przemiany w rolnictwie nie były jednak największym problemem Południa. Od przegranej przez kraje arabskie wojny sześciodniowej w 1967 r. coraz aktywniejsi stali się bojownicy palestyńscy podejmujący z południowo-wschodniego obszaru Libanu działania militarne przeciwko Izraelowi prowokując akcje odwetowe. Coraz częstsza wymiana ognia w obszarze przygranicznym oraz poważniejsze starcia z armią libańską, która próbowała przejąć kontrolę nad palestyńskimi organizacjami spowodowały, że znaczny obszar Libanu południowego stał się od 1969 r. polem ciągłych walk. Między rokiem 1968 a 1974 Izrael 30 tys. razy naruszył suwerenność terytorialną Libanu, podejmując operacje policyjne, bombardowania ludności cywilnej w obozach dla uchodźców, ataki na przywódców ugrupowań palestyńskich w obozach oraz miastach libańskich, jak również ataki na wioski Południowego Libanu i cele w strefie przygranicznej, Bejrucie i Północnym Libanie<sup>49</sup>. Na przykład w odwecie za atak na sportowców izraelskich w Monachium w 1972 r., wojsko izraelskie przeprowadziło kilka akcji odwetowych na południu Libanu, zostawiając za każdym razem ponad setkę ofiar i taką samą liczbę zniszczonych domów<sup>50</sup>. Do tego organizacje palestyńskie łamały postanowienia porozumienia kairskiego zawartego przez przedstawicieli OWP z rządem libańskim 3 listopada 1969 r., prowadząc szkolenia wojskowe poza terenem obozów dla uchodźców, w pobliżu obszarów zamieszkałych, głównych ulic czy ośrodków mających strategiczne znaczenie dla Libanu<sup>51</sup>.

<sup>46</sup> M. Halawi, *A Lebanon Defied...*, s. 90.

<sup>47</sup> T. Hanf, *Coexistence in Wartime Lebanon*, Oxford 1993, s. 102.

<sup>48</sup> J. Chamie, *Religious Groups in Lebanon: A Descriptive Investigation*, „International Journal of the Middle Eastern Studies” 1980, No. 2.

<sup>49</sup> E. Picard, *Lebanon, a Shattered Country: Myths and Realities of the Wars in Lebanon*, New York 1996, s. 83.

<sup>50</sup> *Ibidem*, s. 84.

<sup>51</sup> Y. Sayigh, *Armed Struggle and the Search for State: The Palestinian National Movement, 1949–1993*, Oxford 1999, s. 193–194.

Częstą praktyką stosowaną przez bojowników stało się również stawianie blokad ulicznych w pobliżu obozów i kontrolowanie przemieszczających się osób, a także porywanie i więzienie Libańczyków i obcokrajowców, którzy byli postrzegani jako zagrożenie dla rewolucji palestyńskiej<sup>52</sup>. Życie na południu Libanu stało się na tyle nie do zniesienia, że dziesiątki tysięcy mieszkańców zostało zmuszonych do opuszczenia swoich domów. Państwo okazało się niezdolne ani do zapewnienia bezpieczeństwa mieszkańcom i ochrony przed atakami ze strony Izraela, ani do zawarcia konsensusu w tak ważnej kwestii, jak działalność bojowników palestyńskich i ich status w Libanie.

Musa al-Sadr był człowiekiem czynu i zdawał sobie sprawę, że tak długo, jak długo społeczność szyicka pozostanie bierna i skazana wyłącznie na działania nieudolnych liderów politycznych, ich sytuacja nie ulegnie zmianie. Przez dziesięć lat swojego pobytu w Libanie udało mu się zdobyć nie tylko zaplecze organizacyjne w postaci Naczelnej Islamskiej Rady Szyickiej, ale również fundusze pochodzące zarówno z dotacji państwowych, jak i popierających jego działalność szyitów, którzy po latach pracy poza granicami Libanu wrócili z całkiem sporym majątkiem. Kolejnym celem Musy al-Sadra, cieszącego się ogromnym autorytetem religijnym, stało się zmobilizowanie rzeszy szyitów do podjęcia aktywnych działań na rzecz ochrony swoich praw. Aby to zrealizować, nie mógł się ograniczyć jedynie do sfery religii, dlatego przyjął na siebie także rolę politycznego przywódcy. Jak miał zwyczaj mówić: „dwunastu Imamów było przewodnikami i źródłem inspiracji. Historia nie kończy się jednak na nich. Ludzie muszą żyć dalej i tworzyć swoją własną historię”<sup>53</sup>. Według al-Sadra, aby móc odpowiedzieć na potrzeby zmieniającego się świata, ludzie religii nie powinni ograniczać się wyłącznie do starych ksiąg i rytuałów. Wiara nie ogranicza się bowiem do rytuałów, ale jest silnie powiązana z potrzebami zwykłego człowieka i społecznymi problemami, dlatego należy połączyć religię ze sferą polityki<sup>54</sup>.

Duchowny irańskiego pochodzenia nie miał gotowej recepty na przeprowadzenie radykalnych zmian w sferze polityki, nie stworzył też kompleksowej ideologii, stanowiącej odzwierciedlenie jasnej wizji, w jakim kierunku powinny podążać zmiany w społeczeństwie szyickim, aby nadażyć za realiami codziennego życia. Jego żądania były bardzo przyziemne i wydawały się możliwe do spełnienia. Chciał podjąć walkę o to, aby rząd zaczął interesować się wreszcie zapomnianym Południem i wziął na siebie pełną odpowiedzialność za zapewnienie bezpieczeństwa jego mieszkańcom. Chodziło również o rozwiązanie problemów najbardziej potrzebujących regionów Libanu, związanych z nawadnianiem, budową nowych szkół, dopłatami rządowymi, czy zagwarantowaniem szyitom odpowiedniej liczby miejsc pracy w administracji państwowej. Sytuacja w Libanie stała się jednak na tyle napięta, że nie było już czasu na rozmowy i czekanie na ewentualne ustępstwa ze

<sup>52</sup> T. Hanf, *Coexistence in Wartime Lebanon...*, s. 167.

<sup>53</sup> F. A. Jami, *The Vanished Imam...*, s. 93.

<sup>54</sup> *Ibidem*, s. 96.

strony państwa. Jedynym rozwiązaniem stało się utworzenie szyickiego ruchu politycznego, który aktywnie zaangażowałby się w walkę o realizację swoich żądań, wykorzystując bardziej radykalne środki. Nowy ruch nie miał jednak odwoływać się do świeckich ideologii, które w latach 60. stały się popularne wśród części społeczeństwa szyickiego. Jego bazą miała być szyicka tradycja, stanowiąca element wspólnej tożsamości.

Historia szyicka dostarczała aż nadto tematów, do których mógł odwołać się Musa al-Sadr, okoliczności wymagały jednak ich ponownego odczytania, interpretacji i nadania nowego znaczenia, które stałoby się adekwatne tu i teraz. Wydarzeniem, które odcisnęło niezwykle silny ślad na całej szyickiej historii, była bitwa pod Karbalą, a rytuały związane z upamiętnieniem pierwszych dziesięciu dni miesiąca muharram stanowią najważniejszy element wspólnego doświadczenia wspólnoty. Coroczne obchody święta Aszury stały się więc okazją dla Musy al-Sadra do ponownej interpretacji symboli związanych z Karbalą. Straciły one soteriologiczny wymiar i stały się odzwierciedleniem świadomego politycznego wyboru i odwagi zarówno Husajna, jak i tych, którzy zdecydowali się z nim zostać. Rytuał o kilkunastowiekowej tradycji, pełen smutku i lamentacji, miał być odąd wzorem dla współczesnych szyitów do podjęcia racjonalnych działań przeciwko niesprawiedliwości i tyranii. Podczas obchodów Aszury w 1974 r., w przemówieniu al-Sadr stwierdził:

Rewolucja nie skończyła się w piaskach Karbali, wpłynęła do życiodajnego strumienia świata islamu, przekazywana z pokolenia na pokolenie, nawet do dnia dzisiejszego. Jest depozytem umieszczonym w waszych rękach, abyśmy mogli korzystać z niego tak, iż stanie się nowym źródłem reformy, nowych postaw, nowej rewolucji, w celu odparcia ciemności, powstrzymania tyranii i starcia na proch zła<sup>55</sup>.

Czas i przestrzeń dzieląca współczesnych szyitów od trzeciego Imama i jego towarzyszy miała ulec zatarciu, przeszłość i teraźniejszość połączyły się w jedną całość; wróg, bez względu na to, kim był, został nazwany Jazidem. Członkowie wspólnoty szyickiej mieli z kolei wzorem Husajna porzucić bierność i lamentację na rzecz aktywnego działania, wystąpić czynnie przeciwko opresji i niesprawiedliwości i stanąć po stronie „wyklętego ludu ziemi”, nawet jeśli miało to oznaczać utratę życia. Jak stwierdził al-Sadr, Husajn miał trzech wrogów: tych, którzy go zabili, czyli tyranów; tych, którzy chcieli wymazać pamięć o nim, tak jak imperium osmańskie, które zabraniało upamiętniania tragicznych wydarzeń spod Karbali; a trzecią kategorią wrogów, najgroźniejszą, byli sami szyici, którzy chcieli ograniczyć znaczenie życia i męczeństwa Husajna jedynie do łez i lamentacji<sup>56</sup>.

Musa al-Sadr nie był jednak pierwszą osobą, która dokonała aktywistycznej interpretacji wydarzeń spod Karbali. W 1968 r. została opublikowana w Iranie przez szyickiego uczonego, Ni<sup>3</sup>matullâha Najaf-âbâdîego kontrowersyjna książka,

<sup>55</sup> *Ibidem*, s. 143.

<sup>56</sup> *Ibidem*, s. 144, 147.



*Nieśmiertelny męczennik*. Najaf-âbâdî poszedł jednak dużo dalej w swoich rozważaniach kwestionując wiarę w zdolność Imamów do przewidywania przyszłych wydarzeń oraz podważając stanowisko szyickich uczonych głoszących, że Husajna był gotów oddać życie, aby wstrząsnąć społecznością muzułmańską i obudzić ją z religijnego letargu. To, co jednak najistotniejsze, przedstawia on Husajna jako w pełni racjonalną osobę, która podjęła dobrze zaplanowany wysiłek obalenia Jazida. Okoliczności polityczne mogły wydawać się wówczas szczególnie sprzyjające – rządy Jazida stały się bardzo niepopularne, a mieszkańcy Kufy byli gotowi stanąć po stronie Husajna przeciwko niesprawiedliwemu i okrutnemu władcy. Husajna rozpoczął rebelię biorąc pod uwagę zarówno aspekty religijne, jak i polityczne, a jako odpowiedzialny polityczny lider, dokładnie przemyślał swoje działania. Porażka rebelii była z kolei spowodowana obiektywnymi, racjonalnymi przyczynami, a nie wynikała z ingerencji sił ponadnaturalnych. Najaf-âbâdî udowodnił, że każdy muzułmanin powinien brać przykład z Husajna i aktywnie angażować się w walkę przeciwko skorumpowanym władcom<sup>57</sup>.

Jakkolwiek dla wielu uczonych koncepcje Najaf-âbâdîego były zbyt kontrowersyjne, aby mogły zostać zaakceptowane, jak np. kwestia posiadania szczególnej wiedzy przez Imama dotyczącej przyszłych wydarzeń, wpisuje się on w niezwykle ważny dyskurs prowadzony w Iranie pod koniec lat 60. i na początku 70., odnośnie do aktywistycznego i rewolucyjnego odczytywania symboli związanych z Aszurą.

Nie można także w tym miejscu pominąć bardzo ważnego głosu w tej debacie, należącego do Alego Szariatiego – kluczowego intelektualisty w środowisku opozycji wobec szacha. Dla niego rewolucyjny aktywizm znalazł się w centrum rozważań. Szariatiego analizuje działania Husajna w odniesieniu do trzech pojęć: rewolucji (*sar*), walki na ścieżce Boga (*dżihad*) oraz męczeństwa (*szahadat*). Koncepcję rewolucji wywodzi od proroka Adama, gdy ludzkość została podzielona na dwie grupy w wyniku zabójstwa, jakiego dopuścił się Kain na swoim bracie Ablu. Wcześniej społeczeństwo podlegało jednemu boskiemu porządkowi, które charakteryzowała równość, sprawiedliwość, czystość i świadomość boskich praw, z kolei drugi porządek, który zapanował po tym wydarzeniu, określił jako hierarchiczny, niesprawiedliwy, skorumpowany, antyludzki i bezbożny. Rewolucja islamska, na czele której stał prorok Muhammad, podjęta była w celu przywrócenia boskiego i sprawiedliwego ładu, a konflikt między Ablem i Kainem, Husajnem i Jazidem odzwierciedla konflikt między tymi porządkami. Działania Husajna przeciwko Jazidowi powinny przyjąć formę dżihadu, ale ponieważ nie miał do tego środków i możliwości, wybrał męczeństwo, a jego celem było promowanie dobra i zniechęcanie do zła<sup>58</sup>.

Szariatiego stawia na równi z Jazidem muzułmanów, którzy byli bierni i nie przyszli z pomocą Husajnowi, gdyż swoją pasywnością przyczynili się do tragedii.

<sup>57</sup> H. Enayat, *Modern Islamic Political Thought...*, s. 190–194.

<sup>58</sup> K. S. Aghaie, *The Martyrs of Karbala...*, s. 103–104.

Z tego też względu potępił ulemów za fałszywą interpretację wydarzeń związanych z Karbalą, promującą pasywność, uległość i akceptację korupcji<sup>59</sup>.

Musę al-Sadra oraz Alego Szariatiego łączyło nowoczesne odczytanie, jak to określił K. Aghaie, „metanarracji” wydarzeń spod Karbali. Reinterpretacja nie dotyczyła „jądra narracji”, czyli podstawowych kwestii związanych z osobą Husajna oraz podjętymi przez niego działaniami, jak na przykład nieomylnością Imama, jego kwalifikacjami moralnymi czy gotowością do męczeństwa. Odnosiła się do sposobu definiowania „nas” oraz „innych”, jak również tego, czy należy aktywnie lub pasywnie przeciwstawiać się niesprawiedliwej i skorumpowanej władzy<sup>60</sup>. W przeciwieństwie do tradycyjnej interpretacji symboli związanych z Aszurą, o której była mowa wcześniej, traci tu pierwszoplanowe znaczenie aspekt żałoby, rozpacz i oczekiwania na nagrodę po śmierci. Z kolei aktywne zaangażowanie się w walkę ma być obowiązkiem każdego muzułmanina. Karbala stała się politycznym wzorcem, który należało literalnie naśladować. Mówiąc słowami Szariatiego, które zostały wykorzystane przez Chomeiniego podczas Rewolucji Islamskiej: „Każde miejsce powinno stać się Karbalą, każdy miesiąc powinien stać się muharram i każdy dzień Aszurą”.

Ann Swindler podkreśla rolę ruchów społecznych w zmianie kodów kulturowych, gdy definiowanym i interpretowanym w określony sposób zachowaniom, zwyczajom, cechom czy symbolom, nadaje się całkowicie nowe znaczenie (jak w przypadku subkultury punkowej, gdzie pożądanym i pozytywnie odbieranym przez członków grupy jest „niechlujny” styl, stanowiący odpowiedź na kody statusu społecznego)<sup>61</sup>. Dla ruchów społecznych, które nie posiadają władzy politycznej, nadanie innego znaczenia określonemu kodowi kulturowemu staje się niezwykle ważnym środkiem, za pomocą którego mogą dokonać określonych zmian, a co najważniejsze, wpływać na postawy innych osób. W przypadku Aszury postawa bierności, rozpacz, pogrążenia w żałobie, które według „tradycyjnej” interpretacji miała zapewnić zbawienie i świadczyć o lojalności wobec Husajna, nabiera negatywnego znaczenia; osoba, która jest pasywna, zostaje określona wrogiem trzeciego Imama, a ktoś, kto rezygnuje z aktywnego wystąpienia przeciwko niesprawiedliwości i tyranii, nie tylko nie spełnia swojego obowiązku, ale zostaje postawiony na równi z Jazidem.

W Libanie upamiętnianie wydarzeń miesiąca muharram oraz symbole z nimi związane, stały się kluczowym środkiem, za pomocą którego był wyrażany sprzeciw wobec polityki państwa, jak również narzędziem mobilizacji mas do wystąpienia przeciwko opresji i niesprawiedliwości. Odpowiedzią na pamiętne przemówienie Musy al-Sadra z początku 1974 r. był tzw. sezon szyickich wieców, których terminy wyznaczały istotne daty w szyickim kalendarzu religijnym. Dla wspólnoty szyickiej był to okres niekończącej się Aszury, a członkowie społeczno-

<sup>59</sup> *Ibidem*, s. 105.

<sup>60</sup> *Ibidem*, s. 88.

<sup>61</sup> A. Swindler, *Cultural Power and Social Movements*, [w:] *Social Movements and Culture...*, s. 32–34.

ści mogli za każdym razem potwierdzać swą gotowość do aktywnego naśladowania Husajna i powtarzać słowa swojego duchowego przywódcy:

Nie nazywamy się Matawila, ale zwiemy się sprzeciwiającymi się, protestującymi, odszczępieńcami, rebeliantami przeciw wszelkim formom ucisku, przeszkodą w obliczu wszelkiej tyranii<sup>62</sup>.

Rytuał religijny, zgodnie z nową interpretacją, dostarczył wzorca politycznej mobilizacji w obliczu narastającej przemocy wojny domowej, która wybuchła rok później, uświęcił także przemoc stosowaną przez samych szyitów. Znaczące jest również to, iż od początku lat 70. kilkakrotnie wzrosła liczba miejsc w Libanie, gdzie uroczyście upamiętniano wydarzenia miesiąca muharram, w których uczestniczyły dziesiątki tysięcy osób, co stanowiło zarówno symboliczną demonstrację siły, jak i odzwierciedlenie poszerzającego się szyickiego terytorium<sup>63</sup>.

Kolejny, niezwykle ważny etap szyickiej mobilizacji politycznej nastąpił po inwazji Izraela na Liban w 1982 r. Podczas obchodów Aszury w październiku 1983 r., izraelski konwój militarny próbował przedrzeć się przez sześćdziesięcioletni tłum uczestników procesji w Nabatiji. Zostało to odczytane jako próba zdegradowania święta przez izraelskich żołnierzy, powodując natychmiastową reakcję. Samochody konwoju zostały obrzucone kamieniami, a następnie przewrócone przez tłum. W rezultacie strzałów oddanych przez izraelskich żołnierzy zginęło co najmniej dwóch uczestników święta, a wielu innych zostało rannych. Wydarzeniu temu nadano symboliczne znaczenie, a mufti Muhammad Mahdi Shams al-Din wydał fatwę, wzywającą szyitów do stawiania obywatelskiego oporu wobec sił izraelskich wszelkimi możliwymi środkami. Incydent ten jest ważną cezurą w walce z izraelskim okupantem, gdyż został wykorzystany jako wezwanie do aktywnej walki tych, którzy wcześniej pozostawali bierni. Na reakcję nie trzeba było długo czekać. W 1984 r. w Południowym Libanie średnio każdego dnia żołnierz izraelski tracił życie albo zostawał ranny; według danych ONZ, żołnierze izraelscy byli atakowani zbrojnie dwa razy dziennie, a do końca 1984 r. liczba ataków zdecydowanie wzrosła<sup>64</sup>. Zaangażowanie w ruch oporu mogło przybrać różne formy, począwszy od militarnej poprzez pomoc przy odbudowie zniszczonych przez wojska izraelskie domów, aż po pracę w ośrodkach pomocy społecznej czy nauczanie w *hawzach*<sup>65</sup>.

Wraz z transformacją interpretacji symboli związanych z Karbałą oraz ich praktycznego wykorzystania, od lat 80. następowały również przemiany dotyczące samego rytuału. Najbardziej krytykowanym elementem tradycyjnego upamiętniania Aszury jest samookaleczenie, które przez wielu duchownych oraz członków społeczności szyickiej zostało określone jako nieislamskie. W „unowocześniejszej”

<sup>62</sup> M. Halawi, *A Lebanon Defied...*, s. 182–183.

<sup>63</sup> E. Picard, *The Lebanese Shi'a and Political Violence...*, s. 39–40.

<sup>64</sup> A. R. Norton, *Amal and the Shi'a. Struggle for the Soul of Lebanon*, Austin 1987, s. 113–115.

<sup>65</sup> L. Deeb, *An Enchanted Modern...*, s. 160.

wersji rytuału uczestnicy procesji uderzają się rytmicznie w piersi, co zostało wprowadzone zamiast biczowania oraz nacinania skóry. Zmianie uległy również *rawda-khani*, czyli recytacje historii związanych z wydarzeniami miesiąca muharram. Ograniczone zostały przede wszystkim lamentacje, a wywołanie u słuchaczy określonych emocji zeszło na dalszy plan. Najważniejszym celem recytacji stało się nauczanie religii oraz wydobycie prawdziwego politycznego i społecznego znaczenia Aszury i połączenie go ze współczesnością. Recytatorzy koncentrują się bardziej na dokładności historycznej przedstawianych wydarzeń, niż na opowieściach, które choć nie były do końca wiarygodne, ale miały większe oddziaływanie na emocje słuchaczy<sup>66</sup>. Jeden z szejków tak to określił:

Zbyt dużo płaczu kształtuje płacziwą osobowość. Szyici uznają to za cechę kulturową, ale to jest błędem. Emocje są niezbędne, ale powinny być traktowane jako sposób, dzięki któremu możliwe jest zrozumienie przykładu Husajna. Serce powinno być wykorzystywane, aby dotrzeć do umysłu, jednak nie jako punkt końcowy i cel sam w sobie<sup>67</sup>.

Krytyka praktyki samookaleczeń oraz nadmiernego wyrażania emocji i płaczu podczas obchodów Aszury była związana z koniecznością przeniesienia przeżywania tego święta z indywidualnego, wewnętrznego na zewnętrzny. Energia, którą wyzwalało uczestniczenie w rytuale miała zostać skierowana na podzielane przez członków wspólnoty szyickiej cele, jak na przykład walkę ze wspólnym wrogiem – izraelskim okupantem<sup>68</sup>. Nie oznacza to jednak, że zmiany rytuału dotyczą w równym stopniu całego Libanu, gdyż w Nabatiji do dziś praktykowana jest „tradycyjna” wersja upamiętniania wydarzeń spod Karbali.

## Podsumowanie

Analiza transformacji interpretacji symboli i rytuałów związanych z upamiętnianiem wydarzeń miesiąca muharram w Libanie stanowi interesujący przykład, jak w odpowiedzi na zmieniającą się sytuację ekonomiczną i polityczną, a nade wszystko w sytuacjach kryzysowych, ruchy społeczne wykorzystują elementy kultury, reinterpreterują je i przekształcają, aby dostosować do wymagań okoliczności. Zgodnie z tradycyjną interpretacją, celem corocznego obchodzenia święta Aszury było ponowne przeżywanie tragicznych wydarzeń i rozpacz po trzecim Imamie, mająca wymiar soteriologiczny. Dzięki odczuwanej żałobie i szczerzej rozpacz nie tylko miał zostać zachowany prawdziwy przekaz tych wydarzeń, będący równocześnie przekazem prawdziwego islamu, ale również osoba wylewająca łzy żalu i rozpacz miała dostąpić zbawienia. Dla lokalnych liderów szyickich, wielkich właścicieli ziemskich, rytuał ten sankcjonował *status quo*, gdyż emocje i żal doświadczane

<sup>66</sup> *Ibidem*, s. 138–143.

<sup>67</sup> *Ibidem*, s. 150.

<sup>68</sup> *Ibidem*, s. 151.

były indywidualnie, a przemoc nakierowana była przez osobę uczestniczącą na siebie a nie na zewnątrz, co było wyrazem wewnętrznej walki z bólem, żalem i kłębiącymi się emocjami.

Reinterpretacja symboli i znaczeń związanych z Aszurą stała się niezbędna, aby wpłynąć na zmianę postaw członków społeczności szyickiej. Musa al-Sadr jako religijny, a później także polityczny przywódca społeczności szyickiej cieszył się wystarczającym autorytetem i poparciem, aby móc nadać nowe znaczenie przekazywanym od wieków symbolom. Reinterpretacja odbywa się jednak zawsze w pewnych wyznaczonych granicach, w przeciwnym wypadku mogłaby zostać odrzucona, jak to miało miejsce w przypadku Najaf-âbâdîego. Zmiana kodu kulturowego dokonana przez al-Sadra ograniczała się do metanarracji, a więc definiowania, kogo określamy jako „swojego”, a kim jest „wróg”, jak również jak powinniśmy reagować na opresję i tyranie. Karbala zaczęła być traktowana jako wzór, który każdy muzułmanin powinien literalnie naśladować, co oznaczało aktywne zaangażowanie w „promowanie dobra i zniechęcanie zła”.