

Z dawniejszą postacią chrześcijańskiej religijności łączy tę myśl ewangeliczna koncepcja miłości, o czym zaświadczały słowa Otto Bartninga:

Budowałem kościoły przez całe moje życie ze świadomym i nieświadomym pragnieniem łagodnego przekonywania ludzi lub zmuszania do wyciszenia i usłyszenia swego wewnętrznego głosu, aby mogli wyjść na zewnątrz z tego miejsca wewnętrznej ciszy i odgrywać swą rolę silnie i jasno, i kochać (za: Leydecker 2003, 26).



Daniel Płatek

Katedra Bliskiego i Dalekiego Wschodu
Uniwersytet Jagielloński

MEDIALNE PRZEKSZTAŁCENIA TOŻSAMOŚCI MUZUŁMAŃSKIEJ. OD REWOLUCYJNEJ ULOTKI DO WSPÓLNOTY WYOBRAŻONEJ NARODU

Słowa kluczowe: Tożsamość, Tożsamość społeczna, Tożsamość religijna, Tożsamość zbiorowa, Tożsamość narodowa, Teoria tożsamości, Antyesencjalizm, Konstrukttywizm, **Religia**, Islam, Kultura islamu, Islamski modernizm, Koncepcja *Din wa-dawla*, Umma, **Ideologia**, Nacjonalizm, Fundamentalizm, **Media**, Prasa, Literatura popularna, **Polityka**, Wspólnota polityczna, Wspólnota wyobrażona, Autonomia sfer, **Socjologia**, Socjologia religii, Socjologia polityki, Procesy społeczne, Polityzacja religii, Fragmentaryzacja autorytetów, Obiektywizacja wiedzy, Modernizacja, Funkcjonalizacja, **Kulturoznawstwo**, **Medioznawstwo**, Teoria komunikacji.

„Bóg jest bliżej człowieka niż jego tętnica szyjna”
(Koran 50, 15).

1. Wprowadzenie. Consensus czy fragmentaryzacja?

W powieści egipskiego autora Gamala al-Ghitaniego *Zayni Barakat* napisanej w 1970 roku, będącej satyrą na naserowski reżim, mamelucki szpieg śni o kraju, w którym każdy obywatel posiada swój osobisty numer, a legalni agenci władzy za pomocą wyrafinowanych środków technicznych podsłuchują rozmowy obywateli, nadając im – na odległość – odpowiednią treść (al-Ghitani 1988). Paradoksalnie sen agenta nie spełnił pokładanych w technologii nadziei na wszechogarniającą kontrolę przepływu informacji. Stało się wprost odwrotnie. Satelitarne talerze, drukowana prasa, internet i komputery ograniczyły możliwość efektywnej kontroli przekazu i pozbawiły rządy narzędzia wszechwładnej cenzury. Granica pomiędzy oficjalnym przekazem i nieoficjalnym obiegiem informacji na Bliskim Wschodzie w latach dziewięćdziesiątych XX wieku – kiedy to nastąpił gwałtowny rozwój technologiczny i społeczny – uległa zatarciu. Rozwój środków przekazu na niespotykaną dotąd skalę był poprzedzony

długim procesem międzykulturowej wymiany między krajami Wschodu i Zachodu. Począwszy od epoki oświecenia, przepływ ten stawał się coraz intensywniejszy, niechaotyczny i asymetryczny (Eickelman, Piscatori 1996, 20).

Ekspancja słowa drukowanego w krajach Bliskiego Wschodu stworzyła platformę pozwalającą zaistnieć bardziej niepersonalnym, abstrakcyjnym, systematycznym i zakrojonym na szerszą skalę więzom społecznym oraz kanałom dystrybucji idei. Zwiększenie kontroli przez centralne ośrodki władzy, rozwój biurokracji, szczególnie w takich krajach jak Egipt czy Turcja, oraz systematyzacja produkcji przemysłowej dały asumpt do ponownego przemyślenia kwestii religijnych i tożsamościowych. Czynnikiem mającym istotny wpływ na kwestie religijne będące dotychczas w rękach autorytetów i uczonych muzułmańskich była ingerencja organów państwowych w życie społeczeństwa. Wyzwolilo to refleksję w bliskowschodnich społeczeństwach, która stała się podstawowym narzędziem radzenia sobie z nowoczesnością i była jej najwyraźniejszą oznaką. Pierwsze reakcje na zachodnią perspektywę oświeceniową pojawiły się u wielu intelektualistów tamtego okresu. Tak wpływowe postacie, jak Muhammad Ibn Abd al-Wahhab w Arabii i Shah Waliullah w Indiach, były jednymi z pierwszych myślicieli muzułmańskich, którzy podjęli się przeformułowania zastanego systemu religijnych doktryn. Ich odwołanie do islamskiej ortodoksji i wezwanie do jej przekroczenia oraz otwarcia bram interpretacji (*ijtadžihad*) zapoczątkowało oryginalny ruch w kierunku publicznego ujawnienia tego, co dotychczas leżało w gestii muzułmańskich uczonych – koranicznego przekazu i jego wykładni. Źródło miało swoje korzenie w prostym ludzie, tak jak to było za czasów pierwszej *ummy*. Zwrócenie się w stronę ortodoksji pozwoliło osiemnastowiecznym myślicielom na przerwanie monopolu teologów i oddanie interpretacji wyedukowanym muzułmanom oraz pogodzenie jej z wymogami nowych czasów. Projekt Shaha Waliallaha miał za zadanie dokonać przejścia od „teorii do praktyki, od kontemplacji do życia aktywnego, od instrukcji dla elit do emancypacji mas i od indywidualnego zbawienia do społecznej organizacji” (tamże, 20).

Islamski modernizm, jako aktywna odpowiedź na zachodnie wyzwania i zachodnią dominację, znalazł swój wyraz w ideologiach nacjonalistycznych na początku XX wieku. Nacjonalizm był pierwszym ruchem ideologicznym na dużą skalę, któremu udało się wchłonąć nowoczesny sposób rozumienia suwerenności i jednocześnie przedstawić go w kategoriach sprzeciwu wobec mocarstw kolonialnych. Ten sam nacjonalizm, zdefiniowany jako twór obcy i służący formacji państwowej do legitymizowania jej interesów, stał się kilkanaście lat później głównym wrogiem islamskiego fundamentalizmu. Jako pierwszy nacjonalistycznych uniesień doświadczył Egipt, próbując stworzyć podstawy narodowej tożsamości, skonstruować jej instytucjonalną podbudowę przez odniesienie do idei konstytucjonalizmu oraz pryncypiów zachodniej demokracji. W ślad za nim Syria ustanowiła swój nacjonalizm oparty na koncepcji arabskości, która potem przerodziła się w ideę panarabską, negując niejako dokonania poprzedniego epizodu w dziejach młodej bliskowschodniej tożsamości. Świecki despotyzm państwowy wiązał się z odrzuceniem wcześniejszego liberalizmu oraz zachodnich rozwiązań parlamentarnych i poświęceniem ich dla wyzwolenia świata arabskiego od obcej dominacji.

Myślowe nurty obecne w arabskiej lub też, ogólnie rzecz biorąc, muzułmańskiej świadomości przecinały się z sobą, tworząc wieloelementową mozaikę powiązań mieniającą się różnymi odcieniami identyfikacji. Z jednej strony mozaika ta zawierała w sobie dążenie do odnalezienia własnego terytorium i różnorodne gwarancje spójności własnych granic, z drugiej zaś dążenie do rewitalizacji świata ponad granicami, którego spoiwem mogłaby stać się religia lub świadomość etniczna.

Kolejny epizod bliskowschodniej gry identyfikacji pozornie odrzucił wcześniejsze epizody i zwrócił się przeciwko zachodnim modelom politycznym przez zislamizowanie społeczeństwa i zamknięcie go w spójnych ramach religijnego systemu totalnego przekraczającego granice państwowe i etniczne. Fundamentalizm nie mógł jednak całkowicie pozbyć się nawarstwionych identyfikacji, stając w opozycji do despoticznego świeckiego państwa i znacznie wcześniejszego liberalnego nacjonalizmu. Działalność takich postaci, jak Mustafa as-Sibai, Hassan al-Banna, Ayatollah Motahhari czy sam Ayatollah Chomeini, pomimo swego radykalizmu i potępienia scentralizowanego państwa, także w jego islamsko-socjalistycznej formie (jak chociażby w Syrii), musiała oprzeć się na wcześniej utrwalonych instytucjonalnych mechanizmach podejmowania decyzji politycznych i politycznej walki o władzę, by powiodły się próby przejścia zbiurokratyzowanego państwa i użycia go jako narzędzia islamizacji społeczeństwa. Zmienne tożsamości zbiorowe¹ szły w ślad za ideologiami politycznymi i zmianą dysponentów wiedzy religijnej, nie miały charakteru kumulacyjnego i obracały się wokół kilku głównych osi: państwowo-narodowej i transnarodowej-panarabskiej, nowoczesno-reformatorskiej i muzułmańskiej, związanej z prawem *szariatu*.

Dialektyczny ruch zmiennych ideologii w świecie muzułmańskim przeszedł, jak sądzę, po upadku popularności fundamentalizmu w latach dziewięćdziesiątych, w fazę powtórnej polityzacji religii, godzenia świadomości narodowej z religijnym *nomosem*, zarówno na poziomie narodowym, jak i transnarodowym. Jednocześnie nie wygasły pola identyfikacji pochodzące z wcześniejszych prób zagospodarowania rodzącej się muzułmańskiej przestrzeni dyskursywnej, dla której kontekst wprowadziła organizacja struktury państwowej, a generowanej przez takie procesy, jak:

¹ Ponieważ używam tutaj pojęcia tożsamości zbiorowej (zob. Bokszański 2006, 56-63) na określenie bardziej ogólnego fenomenu, jakim jest tożsamość w jej czasowym wymiarze, to w jej zakresie mieszczą się tożsamości szczegółowe – narodowa, religijna, etniczna, regionalna. Ponieważ na Bliskim Wschodzie trudno jest zaobserwować dominację którejś z tych tożsamości, zamiast koncentracji na jednej, hegemonicznej tożsamości, warto zaobserwować całą ich mozaikę w jej zmienności i przenikaniu się różnorodnych elementów. Nie oznacza to chaosu pojęciowego czy niemożności uogólnienia, należy raczej wprowadzić tutaj czas jako element mnożący tożsamości, jako czynnik odkładający je warstwami w ludzkim myśleniu o swojej przeszłości i teraźniejszości, w perspektywie nieobecnej przyszłości. W definicji tożsamości zbiorowej zawierają się inne tożsamości i nie chodzi tylko o to, że tak dyktuje nam znajomość pewnego modelu, ale o to, że bliskowschodnie tożsamości rozpościerają się na historycznej dychotomii relacji państwo – społeczeństwo. Te dwie całości wyznaczają linie konfliktu, opozycji i sprzeciwu, rodzą alternatywne tożsamości i ruchy antysystemowe, lecz państwo i jego modernistyczna ideologia, centralizacja struktur i próby kontroli społeczeństw za pomocą nowoczesnych technologii nadały tożsamości zbiorowej nowy wymiar – wymiar powszechności, która nie pozwala „ukryć się” tożsamościom cząstkowym i każe je ciągle negocjować.

obiektywizacja wiedzy religijnej, fragmentaryzacja autorytetów i, wspomniana już, polityzacja religii.

Zbiorowa tożsamość muzułmanów, mieszkańców Bliskiego Wschodu, wyznawców islamu i obywateli poszczególnych krajów tamtego rejonu odnosi się zatem do czasu minionego i przyszłego, który zamyka swoje trwanie w niewygodnych, gotowych do rozsadzenia ramach teraźniejszości, poszukując spójnego obrazu przyszłości. Dramat, scena, powieść arabska, jak wspomina Edward Said (Said 2003, 41n), nie mogą być wolne, muszą udać się w niewolę samego życia, podlegając zmiennym losom paradoksalnej teraźniejszości, poszarpanym historycznym epizodom oraz powtarzalności poszczególnych scen, stanowiących substytut dla marzeń o organicznym *continuum* islamskiej *ummy*.

2. Stare i nowe autorytety

Język polityki muzułmańskiej, przy całej swej historycznej zmienności, opiera się na jednym stałym elemencie – islamie, który wprowadza symboliczny potencjał dla zróżnicowanych grup politycznych i religijnych. Mediacja pomiędzy tradycyjnym islamem religijnych intelektualistów wykształconych w *medresach* a nowymi intelektualistami wyedukowanymi już w świeckich szkołach państwowych znajduje swe źródło w specyficznym procesie obiektywizacji, jaki był zauważalny w krajach bliskowschodnich na przestrzeni ostatnich trzydziestu lat. Spotkanie doktryny islamskiej z wymogiem działania na płaszczyźnie politycznej pozostawia otwarte pole dla różnorodnych, wplecionych w ekonomiczny i polityczny interes, interpretacji tej doktryny. Przykładem może być chociażby nakaz płacenia *zakatu*, wprzęgnięty przez organizmy państwowe (jak na przykład w Pakistanie) lub organizacje, takie jak Organizacja Wyzwolenia Palestyny, do budowania legitymizacji reżimów i wspierania organizacyjnych struktur (tamże, 53). Każdy akt płacenia podatku – jak można by sądzić – jest indywidualnym aktem wiary, jednak wykorzystanie tych środków w celach politycznych w istotny sposób zamazuje cienką linię dzielącą abstrakcyjną doktrynę od działalności politycznej.

Pragnę tutaj udowodnić, iż ambiwalencja doktryny religijnej i politycznej aktywności w świecie muzułmańskim w ostatnim trzydziestoleciu uległa istotnym przekształceniom na rzecz zbliżenia obu wymiarów i uaktywnienia sieci powiązań między grupami społecznymi, identyfikacjami politycznymi, autorytetami oraz przywódcami państwowym. Za fenomenem zbliżenia tradycji z nowoczesnością stoi proces obiektywizacji, którego istota polega na powtórnym przywołaniu i uświadomieniu sobie najważniejszych kategorii religijnych, ich ponownym przemyśleniu i uświadomieniu sobie ich złożoności oraz powiązaniu symboli w spójny system wzajemnych odniesień. Obiektywizacja wytycza nowe granice oddzielające „nasz” system wierzeń od innych systemów, konstytuując religię na poziomie abstrakcji i świadomej wiedzy podlegającej interpretacji. W 1991 roku Ayatollah Muhammad Yazdi, ówczesny szef irańskiego sądownictwa, ostrzegł wiernych przed uleganiem

islamowi w amerykańskim stylu, pokazując tym samym ewolucję przestrzeni produkcji symbolicznej w kierunku polityzacji religii.

Należy się bardzo wystrzegać islamu w amerykańskim stylu, to znaczy takiego, który mówi, że islam nie ma nic wspólnego z rządem. To zagrożenie jest o wiele większe niż użycie przeciwko nam jakiegokolwiek broni (za: tamże, 38).

Zobiektywizowany islam jest przede wszystkim nośnikiem masowej mobilizacji, gdyż kształtuje debatę nad systemem wierzeń i jego reinterpretacją bez konieczności skupiania publiczności w jednym miejscu. Dlatego też islam staje się wyrazicielem zbiorowych tożsamości, odwołując się także do liczebności poszczególnych grup etnicznych w świecie muzułmańskim, które uświadamiając sobie własną przewagę bądź nikłą liczebność, dokonują oceny własnej, „zobiektywizowanej” rzeczywistości w kontekście innych grup². Słowo drukowane, masowa komunikacja, edukacja będąca fenomenem stosunkowo nowym w krajach islamskich (w Omanie w latach 1975–1976 tylko 32 uczniów ukończyło szkołę średnią, jednak w 1987 roku edukację na tym poziomie ukończyło już 13 500, zob. Eickelman 1992, 34), uniformizując kod językowy, umożliwiły ewolucję w kierunku bardziej „horyzontalnego” wymiaru publicznego dyskursu nad tradycją, a także uaktywnienie szerszego wachlarza środków politycznej artykulacji zbiorowego interesu.

Wzrost znaczenia słowa drukowanego miał ogromny wpływ na systematyzację społecznej komunikacji. W ostatnich latach pojawiła się ogromna liczba publikacji zarówno o charakterze świeckim, jak i religijnym. Specyficzna kategoria książki islamskiej, przywoływana w analizach hiszpańskiego uczonego Yves Gonzaleza-Quijano (1999, 61n), nawiązuje stylem do zachodnich tanich publikacji typu *paperback*, zawiera jednak zupełnie inną treść: wyjaśnia istotę demokracji jako ustroju, w którym rządy sprawują wierzący na równi z ateistami uzurpującymi sobie władzę należną tylko Bogu. Przykuwające wzrok okładki i kolorowe napisy zdradzają prostą treść tych książek szeroko kolportowanych w świecie muzułmańskim. Literatura masowa na Bliskim Wschodzie od lat siedemdziesiątych XX wieku zaczęła opuszczać księgarnie i przenosić się na ulice i do kiosków. Podział na literaturę świecką i religijną jest już w islamskim świecie stosunkowo wyraźny, a liczba publikacji świeckich znacznie się zwiększyła od czasu rewolucji irańskiej. Cenzura i ulotki o treści politycznej odnoszą się zarówno do treści świeckich, jak i religijnych. Często są to poradniki uczące życia w zgodzie z tradycją islamską lub książki o zupełnie błażej treści, poruszające tematykę obyczajową. Na pierwszy rzut oka trudno jest odróż-

² Arjun Appadurai w swojej książce *Nowoczesność bez granic* przywołuje fenomen liczby w rzeczywistości kolonialnych Indii. Liczba używana przez kolonizatorów jako narzędzie administracji i kontroli bardzo szybko stała się elementem lokalnej świadomości wprowadzającym „obiektywną” linię podziału pomiędzy różnymi grupami etnicznymi na tym samym terenie. Reprezentacja liczbowa, zastępująca wcześniejsze identyfikacje o wymiarze lokalnym, wykreowała bardziej „horyzontalny” sposób rozumienia własnej pozycji wśród innych identyfikacji, często w obrębie tego samego kraju czy państwa. Wojny domowe, tak charakterystyczne dla rzeczywistości postkolonialnej, po części brały się właśnie z owej liczbowej rachuby stosunków wewnątrz państwa. W pewnym momencie do głosu dochodziła liczba jako „zobiektywizowana świadomość” relacji wewnątrzpaństwowych, dająca poczucie przewagi bądź podporządkowania, co z kolei prowadziło do walk wewnętrznych nie tylko o władzę, lecz także o nadawanie znaczeń „wspólnej” przestrzeni polityczno-religijnej (zob. Appadurai 2005).

nić treść religijną od świeckiej. Coraz częściej w wydawnictwach typu *paperback* pojawiają się także reklamy dóbr konsumpcyjnych wzbogacane cytatami z Koranu (Starrett 1999, 80).

3. Wspólnota wyobrażona na Bliskim Wschodzie

W specyficznym kontekście państw muzułmańskich wspólnota wyobrażona w sensie przywoływanym przez Benedicta Andersona (1997) odnosi się zarówno do wymiaru identyfikacji narodowej, jak i tożsamości kształtowanej ponad granicami narodowymi – wyobrażenia muzułmańskiej *ummy*. Prasa drukowana i powieść są – według Andersona – najbardziej nośnymi mediami kreującymi zobiektywizowane wyobrażenie wspólnoty. Prasa, przez nagłówki i daty oraz swój masowy obieg, tworzy wspólnotę tematów poruszanych w obrębie danej społeczności cementującą horyzontalną więź między uczestnikami różnych pól dyskursu w poszukiwaniu świętego autorytetu legitymizującego działania społeczne i polityczne, wystandaryzowany zaś język arabski, różniący się od języka klasycznego oraz lokalnych dialektów, w coraz większym stopniu przyczynia się do stworzenia zunifikowanego pola wzajemnej wymiany powielanej w setkach egzemplarzy informacji.

Kolejnym wymiarem interesującego nas tutaj procesu jest stosunek do autorytetów religijnych. Monopol na religijną prawdę pozostający do niedawna w rękach uczonych muzułmańskich został w znacznej mierze ograniczony przez dostęp do słowa drukowanego. Hassan al-Turabi, lider Braci Muzułmanów w Sudanie, napisał w swej broszurze z 1983 roku znamienne zdanie: „ponieważ cała wiedza jest święta i związana z religią, chemik, inżynier, ekonomista i prawnik, oni wszyscy są ulemami” (al-Turabi 1983). Słowa al-Turabiego to jeden z najbardziej skrajnych przykładów przyzwolenia na poddanie wiedzy religijnej powtórnej interpretacji przez ludzi dotychczas pozbawionych dostępu do głębokiego rozumienia świętych tekstów.

Rewolucyjna ulotka przywołana w tytule tego artykułu była popularnym środkiem mobilizacji podczas epizodu fundamentalistycznego w dziejach społeczeństw bliskowschodnich. Komunikacja zapośredniczona przez kasety magnetofonowe i faks służyła jednak raczej mobilizacji przeciwko zniechęconemu rządowi świeckich państw – despotycznemu irańskiemu państwu rentierskiemu oraz dziedzicznej monarchii w Arabii Saudyjskiej – niż wysiłkom reinterpretacji zastanej tradycji. Dopiero złagodzenie relacji na linii państwo – społeczeństwo i poddanie ich systematycznemu wpływowi aktorów sceny politycznej proponujących protest za pośrednictwem oficjalnych kanałów komunikacji spowodowało działania, dzięki którym możliwe było wysuwanie roszczeń wobec władzy bez narażania się na szykany.

Fragmentaryzacja islamskich autorytetów, której przyczyna leży pośrednio w eksplozji masowej edukacji, skupia uwagę współczesnych społeczeństw bliskowschodnich na pytaniu, kto mówi (Eickelman, Piscatori 1996, 113) lub w czyim imieniu zabiera głos. Wykorzenienie legitymizacji jedynej słusznej interpretacji islamu zaburzyło relacje między przywiązanymi do formacji państwowej ulemami i nowymi

religijno-politycznymi intelektualistami. Ci drudzy uzyskali więcej praw do sądzenia o tym, co jest słuszne, także w kontekście wiedzy wyniesionej z uniwersytetów, przeformułowanej na język islamskiej polityki, ci pierwsi natomiast uzyskali dostęp do źródeł dystrybucji swoich nauk i wpływania na dyskurs publiczny. Napięcie pomiędzy ulemami i nową wykształconą elitą muzułmańską uległo zatarciu, gdyż bezpośrednio relacje twarzą w twarz, tak istotne w wypadku ustnej transmisji wiedzy, uległy częściowej erozji. Muhammad Sharif Hikmat Zade, czterdziestoletni mechanik z Tadżykistanu, by znów przywołać jaskrawy przykład, stał się w 1992 roku liderem lokalnej partii, która po kilku latach przerodziła się w ruch obejmujący swym zasięgiem centralną Azję i Rosję – Partii Islamskiego Odrodzenia (tamże, 123).

4. *Din wa-dawla*

Wysiłki państwa w kierunku zwiększonej kontroli i obejmowania coraz szerszych zakresów kompetencji oraz związany z tym nacisk na masową edukację w krajach muzułmańskich doprowadziły do rezultatu wprost przeciwnego zamierzonemu. Warunki symbolicznej produkcji, na których wyrastała muzułmańska nowoczesność, z jednej strony kształtowały niekontrolowany ruch protestu i negocjacji roszczeń uaktywniający potencjał społeczny, dla którego abstrakcyjną matrycą znaczeń pozostawała religia w swoim translacyjnym zwrocie ku reislamizacji politycznego porządku, a z drugiej strony materialna podbudowa owego ruchu zasadzała się na nowoczesnych, zachodnich technologicznych narzędziach dystrybucji informacji, które wymknęły się spod kontroli państwa.

Powyższe rozważania koncentrują się wokół tezy, iż polityka muzułmańska dopiero w ostatnim czasie, w przeciągu trzydziestu lat od upadku fundamentalistycznej ramy protestu, stała się podatna na mariaż z religią. Związek religii i polityki obecny w koncepcji *Din wa-dawla*³ wydaje się istnieć w islamie od samego początku, o czym świadczą liczne przypisy w Koranie. Koncepcja ta występuje w pismach wszystkich muzułmańskich pisarzy zajmujących się relacjami między państwem i religią, poszukujących koncepcji legitymizacji władzy na miarę nowych czasów. Za tą teorią stoi idea przystosowania prawa muzułmańskiego, *szariatu*, do systemu władzy, który mógłby opierać się na legalnym stanowieniu prawa w odróżnieniu od panowania charyzmatycznego (w sensie weberowskim) przeważającego w islamskiej tradycji politycznej. Próby pogodzenia świętego pisma z rzeczywistością polityczną są tym ciekawsze, iż myśliciele muzułmańscy zdają się w swoich pismach nie podejmować wątku historii, który nadawałby sens zmianom zachodzącym w obrębie systemów politycznych. Przywiązanie do wykładni pisma (Koranu), obecne szczególnie wśród autorów fundamentalistycznych, decyduje o podejmowaniu karkołomnych prób pogodzenia uświęconej tradycji ze zmieniającą się rzeczywistością. Wysiłek umysłowy mający pogodzić islamskie prawo z ogólnymi przekształceniami w kierunku propaństwowego nacjonalizmu, który, jak zaznacza Ernest Gellner, polega na

³ *Din wa-dawla* oznacza dosłownie „religia i państwo”.

generalizowaniu systemu prawnego, rozprzestrzenianiu biurokratycznych regulacji oraz ustanawianiu wspólnej kultury w ramach granic państwowych (Gellner 1991, 63) oraz śledzenie starć i, w ostatnich latach, twórczej wymiany pomiędzy nurtem modernistycznym i nurtem powrotu do źródeł politycznej legitymizacji upatrywanej w religii, ukazuje nam problem muzułmańskiej tożsamości w perspektywie konfliktu między historią i poszukiwaniem oparcia w niezbywalnym wymiarze doktrynalnym – Koranie jako atrybucie Boga, a nie Jego dziele. Prawdziwy Koran poprzedza bowiem stworzenie, poprzedza język arabski, jest wzorcem rzeczywistej Księgi podyktowanej Prorokowi, zapisanym w niebie.

Faktyczne rozdzielenie religii od sprawowania władzy miało w muzułmańskiej historii charakter funkcjonalnej konieczności od samego końca panowania Kalifów Prawowiernych, konieczności pojawiającej się wraz z terytorialno-polityczną fragmentaryzacją podbitych ziem. Obecność idei *din wa-dawla* i mechanizm radzenia sobie z problemem „braku historii”, przy jej narzucającej się realności i ograniczeniach sprawowania władzy, widoczne są wyraźnie w przywoływanych przez Gellnera cyklicznych wystąpieniach „islam niskiego” przeciwko „islamowi wysokiemu” (Gellner 1997). Muzułmańskie zmagania o sprawiedliwą władzę i powtarzające się oddolne protesty przeciwko niegodziwości władców odchodzących zbyt daleko od prawa *szariatu* służyły niwelowaniu negatywnych i uzurpatorskich tendencji do koncentracji władzy w jednym centrum. Kontrola nad przestrzenią symbolicznej produkcji, a więc także ograniczenie zakresu sprawowanej przez świeckich przywódców władzy oraz dyskusja nad jej symboliczną legitymizacją, stały się możliwe dopiero wraz z pojawieniem się sprzyjających warunków społecznych i materialnych. Rozwój technologii i środków masowego przekazu umożliwił jednocześnie koncentrację na zagadnieniach *stricte* politycznych i wyróżnienie ich spośród innych sfer kształtujących społeczną świadomość, jak i, paradoksalnie, „ponowne” powiązanie ich z wymiarem religijnym. Ponowne związanie religii z polityką jest w rzeczywistości pierwszą realną próbą takiego powiązania opartą na technologicznych środkach przepływu informacji, umożliwiających zaistnienie przekazu w każdym, najmniejszym nawet punkcie muzułmańskiego świata, o każdej porze.

Rozdźwięk pomiędzy władzą polityczną i doktryną religijną, obecny w dziejach islamu od czasów dynastii Umajjadów, nie pozwalał na realizację idei *din wa-dawla*, choć była ona obecna przez cały czas, tworząc pomost pomiędzy „miejskim” islamem uczonych i władców a islamem społeczności plemiennych. Zасыpywanie próżni między władzą państwową i światem plemion przed nastaniem wieku XIX odbywało się cyklicznie. Późniejsze reformy i wpływ zachodniej modernizacji na linię rozwojową cywilizacji muzułmańskiej stworzyły warunki, w których udało się do pewnego stopnia przełamać fatum cyklicznych rewolt i protestów przez „funkcjonalizację” życia polityczno-religijnego oraz koordynację mechanizmów zwrotnych między publicznością i odgórnie lansowanymi programami nowoczesnych rządów. Funkcjonalizacją możemy nazwać proces, w którym dokonuje się przetransformowanie tradycyjnych dyskursów i poglądów w sferę ich wykorzystania. Religia zostaje poddana dyskursowi politycznemu i staje się użyteczna w generowaniu użytecznego celu. Innymi słowy mamy do czynienia z wyprowadzeniem myśli religijnej

z kontekstu lokalnego i jej ponownym skodyfikowaniem na użytek życia publicznego (Starrett 1998, 13). O religii w krajach Bliskiego Wschodu zaczęto rozmawiać w sposób systematyczny, przyjmując postawy zgodne z aktualnymi interpretacjami oraz nauczaniem dogmatów religijnych w systemach oficjalnej edukacji. Język religijny koncentruje się na dbałości o spójność i celowość wypowiedzi; stał się częścią oficjalnej wykładni edukacyjnej, redukując różnice pomiędzy odłamami, sektami i tradycyjnymi szkołami prawa.

Rozwój szkolnictwa w Omanie, jak pokazuje w swoim studium edukacji w krajach bliskowschodnich Gregory Starrett (1998, 12), w latach siedemdziesiątych zmienił charakter tradycyjnego przekazu religijnego nauczania. Stało się ono zuniifikowane, podległe „świeckim” regulacjom systemu edukacyjnego i przystosowane do potrzeb przestrzeni publicznej. Przekaz ustny, skierowany bezpośrednio do studentów, podlegający licznym nieścisłościom interpretacyjnym, został wyparty przez potrzebę jednorodnej interpretacji. Liczba szkół interpretacji prawa muzułmańskiego (*madhhab*⁴) została tym samym zredukowana do obowiązującej wykładni czyniącej z islamu skodyfikowane narzędzie, służące w dużej mierze osiągnięciu celów publicznych: edukacji religijnej młodzieży, walce z autorytetami fundamentalistycznymi, wyznaczaniu miejsca w dyskursie publicznym. Islamowi nadano charakter łącznika tworzącego wspólną płaszczyznę do wymiany poglądów i kształtowania wyobrażeń zbiorowych. Dążenie do uzyskania ciągłości pomiędzy historycznymi tożsamościami koncentrującymi się z jednej strony na rzeczywistości „lokalnego” państwa, a z drugiej na transnarodowej *ummie*, prowadziło do swoistej syntezy w postaci częściowej akceptacji reżimów państwowych jako przedstawicieli rozmaitych interesów przy jednoczesnym przywiązaniu do religii islamu. Państwa na Bliskim Wschodzie zaczęły odgrywać rolę reprezentantów interesów politycznych i społecznych, zapewniać funkcjonowanie religii i służyć jako materialna podbudowa ekonomicznego sukcesu wiążąca nowoczesność z boską legitymizacją.

Jak pokazały sondaże przeprowadzone w Egipcie, Iranie i Jordanii (Moaddel 2002), po zamachach w USA w 2001 roku przywiązanie do islamu jako źródła tożsamości było w tych krajach bardzo wysokie. Jednocześnie, szczególnie w Egipcie – kraju, w którym najwcześniej przeprowadzono modernizację – zaufanie do rządu i partii politycznych było nadal bardzo niskie (wzrosło za to zaufanie do prasy, telewizji i parlamentu), jednocześnie panowało przekonanie, że kraj jest rządzony przez małe grupy oligarchów. Przywiązanie do demokracji i tożsamości muzułmańskiej wyrażające się najpełniej w przeświadczeniu, iż silny przywódca, nieliczący się z wyborami i zdaniem parlamentu, jest największym społecznym zagrożeniem, były natomiast najsilniejszymi komponentami muzułmańskich identyfikacji. Inne pytanie zawarte w tym samym sondażu dotyczyło stopnia zagrożenia kulturą zachodnią, który wzrósł po zamachach na World Trade Center. Obraz współczesnej muzułmańskiej tożsamości jest zatem – jak się wydaje – z jednej strony wyznaczany przez religij-

⁴ *Madhhaba* to arabski termin używany na określenie szkoły prawa muzułmańskiego (*fiqh*) lub szkoły myślenia i jego interpretacji. W pierwszym wieku po powstaniu islamu wyrosło kilka głównych szkół sunnickich, m.in. szkoła hanaficka, malikiicka, szaficka i hanbalicka. Odłam szyicki posiada swoje własne szkoły prawa, wśród których najbardziej znana jest szkoła dzafarycka.

ność stanowiącą mocną podbudowę „wspólnoty uniwersalnej”, jest wynikiem wysiłków tworzenia przestrzeni wolnej od „tymczasowych” identyfikacji, które oferowało państwo z jego krótką historią, z drugiej strony zaś jest deklarowane przywiązanie do demokracji jako najlepszego z ziemskich ustrojów i funkcjonalnego mechanizmu zapewniającego poczucie bezpieczeństwa. Państwo staje się powoli aktorem, do którego są kierowane różnego rodzaju roszczenia, także te, dla których medium stanowi język islamu, lecz w mniejszym stopniu jest formacją posiadającą projekt własnej hegemonii. Projekt taki wymaga bowiem ścisłego związania ze społeczną tożsamością, która nie akceptuje nacjonalizmu w jego czystej postaci, znanej w krajach zachodnich. Legitymizacja reżimu jest oparta na ocenie osiągnięć w zapewnianiu społeczeństwu dobrobytu i stwarzaniu warunków pozwalających ubiegać się o wyższy status społeczny. Jednocześnie państwo i jego instytucje są tak wszechobecne, iż wyznaczają granice krajom (często sztucznie powoływany do życia, jak na przykład Liban) będącym punktami orientacyjnymi na mapie zbiorowych identyfikacji, punktami wyjścia do nadawania znaczenia *ummi* operującej na płaszczyźnie państwa i kraju, i pomiędzy państwami i krajami.

Płaszczyzny tożsamości muzułmanów są wyznaczane przez gwałtowną zmianę społeczną, która wraz z formacją państwa wytworzyła etniczną wersję nacjonalizmu oraz przywiązanie do lokalnych jednostek organizacji społecznej, którym kontakt ze światem zewnętrznym także zapewniało państwo transformujące islam w spójny, skodyfikowany system wymiany informacji. Kontakt między wyznawcami tej samej religii dawał możliwość odwołania się do rzeczywistości „metafizycznej” stanowiącej oparcie i jednocześnie był warunkiem, pod którym można było „zgodzić się” na proces modernizacji ze wszystkimi negatywnymi skutkami, jakie on z sobą niósł. „Prawdziwa” tożsamość, tak jak „prawdziwa” Księga, ma swój niedoskonały odpowiednik na ziemi. Odpowiednik, który został wciągnięty w tryby procesu modernizacji, nadając wysiłkom konstruowania tożsamości rys historyczny, skierowany ku przyszłości.

5. Tożsamość i zmienność. Podsumowanie

Powyżej zarysowałem szkic przemian i procesów, jakie dokonują się w świecie muzułmańskim pozostającym pod wpływem świata zachodniego. Perspektywy rozwoju i społeczno-polityczne identyfikacje w perspektywie historycznej ukazują nam wyraźną ewolucję w islamskim sposobie uprawiania polityki i sposobach artykułowania pożądanego, przyszłego porządku, ewolucję przebiegającą od partykularnych prób tworzenia jednolitego, w pełni kontrolowanego państwa poprzez zastępowanie jednego systemu innym, aż do prób pogodzenia ekonomii, świeckiego prawa, prawa religijnego oraz społeczno-politycznych identyfikacji wyrażanych w terminach organicznej jedności pomiędzy wspólnotą i strukturami władzy. Procesy generujące warunki umożliwiające funkcjonowanie bardziej spluralizowanej przestrzeni publicznej i określenie przez aktorów modernizacyjnych przemian na Bliskim Wschodzie

własnej postawy wobec zmieniającego się krajobrazu wewnętrznych i zewnętrznych stosunków skupiają się na trzech ściśle z sobą powiązanych wymiarach: fragmentaryzacji autorytetów, polityzacji religii oraz obiektywizacji wiedzy – stanowiących procesy bazowe dla formowania się nowoczesnej tożsamości muzułmańskiej. Czwarty wymiar – funkcjonalizacja – wydaje się jednak w tym kontekście najważniejszy, łączy bowiem wymienione procesy, pokazując kierunek, w jakim zmierza tożsamość mieszkańców państw bliskowschodnich. Translacja języka islamu na język politycznych i religijnych tożsamości wymaga uruchomienia mechanizmów przystosowania tradycyjnej doktryny do systemu funkcjonowania nowoczesnych instytucji, nadania tym narzędziom specyfiki kulturowej pochodzącej z rodzimego źródła, tak by ich wykorzystywanie nie wiązało się z poczuciem winy i obcości.

Rozprzestrzenianie się środków masowego przekazu tchnęło zatem w kulturę muzułmańską nowego ducha polityczno-religijnej aktywności, uobecnionej na poziomie społecznych identyfikacji. Jak podkreśla Sami Zubaida, islamska tożsamość wyłania się

(...) naprzeciwko różnych form państwowości, całego kompleksu politycznych modeli, sposobów wyrazu, organizacji i technik, które ustanowiły i wzmocniły to, co można nazwać polem politycznym organizacji, mobilizacji, agitacji i walki. Słownictwo tego pola odnosi się do narodu, narodowości, zagadnienia niepodległości, demokracji, wolności, legitymizacji i reprezentacji, partii politycznych i instytucji parlamentarnych oraz różnych ideologicznych wykładni od nacjonalizmu poprzez ideologię islamu, aż do socjalizmu (Zubaida 1993, 145–146).