

Roman Chymkowski – kulturoznawca i socjolog, adiunkt w Instytucie Kultury Polskiej UW, kierownik Instytutu Książki i Czytelnictwa Biblioteki Narodowej oraz Pracowni Badań Czytelnictwa; obszary zainteresowań badawczych: dzieje relacji z podróży na Bliski Wschód, antropologia praktyk lekturowych; autor m.in. monografii *Autobiografie lekturowe studentów* (2011).

Roman Chymkowski

Arabskie Przebudzenie, modernizacja i postkolonializm

Epoka wielkich reform

Wszyscy mamy w pamięci tytułowego bohatera *Małego Księcia*. Zaraz na początku utworu dowiadujemy się, że

planeta, z której przybył Mały Książę, jest gwiazdą B-612. Ta gwiazda była widziana raz tylko, w 1909 roku, przez tureckiego astronoma, który swoje odkrycie ogłosił na Międzynarodowym Kongresie Astronomów. Nikt jednak nie chciał mu uwierzyć, ponieważ miał bardzo dziwne ubranie. Tacy bowiem są dorośli ludzie. Na szczęście dla planety B-612 turecki dyktator kazał pod karą śmierci zmienić swojemu ludowi ubiór na europejski. Astronom ogłosił po raz wtóry swoje odkrycie w roku 1920 – i tym razem był ubrany w elegancki frak. Cały świat mu uwierzył¹.

¹ A. de Saint-Exupéry, *Mały Książę*, przeł. J. Szwykowski, Krajowa Agencja Wydawnicza, Białystok 1991, s. 12.



Trochę starsi niż w momencie, kiedy po raz pierwszy zetknęliśmy się z utworem Antoine'a de Saint-Exupéry'ego, z łatwością odczytujemy dziś w przywołanym fragmencie aluzję do reform Mustafy Kemala Atatürka, które – wdrażane niekonięcznie metodami, jakie dziś nazwalibyśmy demokratycznymi, lecz przypominającymi raczej te z anegdot o działaniach Piotra I – miały z Turcji uczynić świeckie państwo na wzór Francji i Republiki Weimarskiej, a z jej mieszkańców – nowoczesne społeczeństwo, powiedzielibyśmy, obywatelskie. „Ojcu Turków” udało się nie tylko obronić istnienie państwa po sromotnej klęsce w pierwszej wojnie światowej i stworzyć na gruzach Imperium Osmańskiego republikę konstytucyjną, ale też narzucić wieloetnicznej ludności Anatolii wizję narodu jako równych wobec prawa obywateli. Droga do tego prowadziła przez radykalne zerwanie z przeszłością, m.in. przez odcięcie się od islamu jako siły politycznej, czego symbolicznym wyrazem była likwidacja kalifatu i zmiana alfabetu z arabskiego na łaciński². W tej walce o przyszłą Turcję opozycja nowoczesności i zacofania została utożsamiona z opozycją sekularyzacji i religii, a modernizacja z przynajmniej częściową westernizacją.

Niezależnie od współczesnych losów projektu kemalistowskiego sukces Atatürka miał pierwszorzędne znaczenie nie tylko dla samej Turcji, lecz także dla innych krajów basenu Morza Śródziemnego, dawnych prowincji Imperium Osmańskiego. W największym skrócie rzecz ujmując, pospieszna modernizacja gospodarcza i społeczna w tych krajach wymagała sprawnej władzy centralnej, a ta – podobnie jak to niejednokrotnie w najnowszej historii Turcji bywało – znajdowała oparcie w armii i rozbudowanych służbach specjalnych. Milcząca akceptacja ze strony państw zachodnich, obawiających się dojścia do władzy religijnego ekstremizmu, dodatkowo wspierała sytuację, w której oficjalna polityka coraz mniej miała wspólnego z rzeczywistymi nastrojami społecznymi na ulicach Algieru, Tunisu czy Kairu. Po zamachach Al-Kaidy w Stanach Zjednoczonych i Europie, wskutek których opinia publiczna zaczęła utożsamiać muzułmański fundamentalizm, a nawet islam jako taki z zagrożeniem terrorystycznym, chęci do kwestionowania legalności autorytarnych rządów w krajach Afryki Północnej było jeszcze mniej.

Tymczasem z punktu widzenia rozczarowanych społeczeństw, których aspiracje tym jaskrawiej kontrastowały z rzeczywistością, im większa stawała się możliwa za sprawą globalnego obiegu „ideoobrazów”³ świadomość przepaści dzielącej je od krajów tzw. Północy, zwłaszcza w dziedzinie bytowej oraz wpływu na politykę państwa, uprawomocnienie władz stawało się coraz bardziej wątpliwe. Jak to przekonująco pokazał w swoim eseju Amin Maalouf, panarabizm czy modernizacja na wzór zachodni to idee, które wciąż znajdowały zwolenników, jednak dyktatorzy aspirujący do przejęcia części dziedzictwa Atatürka i Nasera nie mieli już innych podstaw do skutecznego rządzenia niż aparat państwa policyjnego, czego dobrym przykładem był, zdaniem autora *Rozregulowanego świata*, Egipt za rządów Mubaraka⁴.

2 Por. A. Jevakhoff, *Kemal Atatürk. Droga do nowoczesności*, przeł. K. Pachniak, Wydawnictwo Akademickie Dialog, Warszawa 2004.

3 Por. A. Appadurai, *Nowoczesność bez granic: kulturowe wymiary globalizacji*, przeł. i wstęp Z. Pucek, Universitas, Kraków 2005, s. 55–56.

4 Por. A. Maalouf, *Rozregulowany świat*, przeł. W. Prażuch, Czytelnik, Warszawa 2011.

W tej perspektywie tzw. Arabskie Przebudzenie, często określane europocentrycznym (i nieadekwatnym klimatycznie) mianem Arabskiej Wiosny Ludów⁵, nie tylko jest procesem o dużej doniosłości politycznej, lecz także każe na nowo postawić pytania o uniwersalność zachodnioeuropejskiego modelu modernizacji oraz o adekwatność kategorii opisowych zawartych w ujęciach postkolonialnych.

Modernizacja jako proces kulturowy

Pierwsze z tych pytań – przynajmniej na poziomie teoretycznym – spotyka się dziś dość powszechnie z odpowiedzią jednoznacznie negatywną. Argumentów przeciwko teorii modernizacji, zwłaszcza w ujęciu, które najlepiej reprezentują klasyczne dzieła Maxa Webera, wiele znaleźć można w pracach z dziedziny krytyki postkolonialnej czy studiów postzależnościowych. Ostatnio przypominał je Arjun Appadurai w książce o przyszłości jako fakcie kulturowym⁶. Weberowska teoria modernizacji – powiada autor – opisuje dzieje świata jako trajektorię, której poszczególne punkty znajdują się – z punktu widzenia większości aktorów współczesnego świata – gdzie indziej, przez co jest niezrozumiała⁷. Opisuje ona doświadczenie modernizacji związane z bardzo specyficznym kontekstem kulturowym, a ponadto sama również jest wytworem pewnej kultury wraz z jej aksjologią, zapleczem filozoficznym i typem duchowości⁸. Idąc podobnym tropem, Tariq Ramadan wskazuje m.in. na związek zachodnich teorii modernizacji z chrześcijańską koncepcją czasu⁹.

W tej perspektywie wyrosła z partykularnego doświadczenia kulturowego i z jego wnętrza opisana zachodnioeuropejska modernizacja, podniesiona do rangi uniwersalnego modelu normatywnego, jest – jak wynika z logiki krytyki postkolonialnej – składową ideologią uprawomocniającej jeśli nie polityczne, to przynajmniej symboliczne panowanie Zachodu nad zacoowanym Orientem. Idea modernizacji zorientowanej na okcydentalne wzorce przedłuża zatem zachodnioeuropejską dominację.

Ważniejsze od różnic w tym przypadku wydają się podobieństwa – otóż postkolonialni krytycy Webera dzielą z nim fundamentalne założenie o tym, że modernizacja jest zjawiskiem przekraczającym ramy historii gospodarczej i że należy je widzieć w ścisłym związku z szeroko pojętym kontekstem kulturowym. Zarówno odniesienia Chakrabarty'ego do dziejów hinduizmu¹⁰, jak i ugrunto-

5 Warto odnotować, że w języku arabskim funkcjonuje również kalka z języka angielskiego. O analogiach do Wiosny Ludów por. K. Weyland, *The Arab Spring. Why the Surprising Similarities with the Revolutionary Wave of 1848?*, „Perspectives on Politics” 2012 nr 10, s. 917–934.

6 Por. A. Appadurai, *The Future as Cultural Fact. Essays on the Global Condition*, Verso, London – New York 2013.

7 Por. tamże, s. 228.

8 Por.: D. Chakrabarty, *Prowincjonalizacja Europy. Myśl postkolonialna i różnica etniczna*, przeł. D. Kołodziejczyk, T. Dobrogoszcz, E. Domańska, Wydawnictwo Poznańskie, Poznań 2011, s. 7; V. Chibber, *Postcolonial Theory and the Specter of Capital*, Verso, London – New York 2013, s. 14–19.

9 Por. T. Ramadan, *The Quest for Meaning. Developing a Philosophy of Pluralism*, Penguin Books, London 2012, s. 147–148.

10 Por. D. Chakrabarty, *Prowincjonalizacja Europy...*



wanie wizji modernizacji w lokalnych strategiach radzenia sobie z wyzwaniami współczesnej globalizacji opisywanych przez Appaduraia¹¹ są próbami wskazania elementów alternatywnych idei modernizacji, a pośrednio – przewyciężenia relacji postkolonialnej. W tych ujęciach „modernizacja” – podobnie jak „kultura” – to rzeczownik, który ma liczbę mnogą wskazującą na dystrybutywny aspekt oznaczanego nim pojęcia.

Koniec ładu postkolonialnego?

Najczęściej cytowana i najchętniej krytykowana przez postkolonialistów książka Webera, *Etyka protestancka a duch kapitalizmu*, przynosi myśl, jak się wydaje, nie w pełni przez tych autorów docenioną – skoro mianowicie geneza zachodniej modernizacji jest organicznie związana z religią jako motorem zmiany społecznej i jako motywatorem działania społecznego w ogóle, a więc traktowaną, jak na współczesne zachodnioeuropejskie standardy, bardzo poważnie, to należy przyrzeć się wnikliwie współczesnej roli wyznań niechrześcijańskich jako katalizatorów zmiany społecznej¹². Nie chcę tutaj rekonstruować Weberowskich analiz religii światowych w kontekście narodzin nowoczesnego kapitalizmu (skądinąd ledwie śladowo obecnych w pracach mieszczących się w nurcie krytyki postkolonialnej), lecz jedynie postawić pytanie o to, czy Arabskie Przebudzenie można opisać jako ruch muzułmański.

Na podstawie powstającej na bieżąco literatury przedmiotu i biorąc pod uwagę najczęściej opisywany aspekt społecznej genezy tych wydarzeń, można z miejsca udzielić odpowiedzi przeczącej. Arabskie Przebudzenie w żadnym z krajów Afryki Północnej czy Bliskiego Wschodu – jak dotąd – nie było ruchem, na którego czele stali muzułmańscy fundamentaliści. Także symboliczny dla Tunezyjczyków Mohamed Bouazizi, który dokonał publicznego samospalenia 17 grudnia 2010 roku, zapoczątkowując masowe protesty społeczne¹³, był młodym, niespełna dwudziestosiedmioletnim mężczyzną niezwiązanym z jakimkolwiek ugrupowaniem politycznym czy organizacją religijnych radykałów. Jego dramatyczny czyn był bezpośrednim następstwem pozbawienia go przez lokalne władze środków do życia i odmowy wysłuchania jego racji¹⁴.

W głosach publicystycznych i akademickich komentatorów najczęściej pojawia się przekonanie bliskie diagnozie Maaloufa, a mianowicie że geneza wy-

11 Por. A. Appadurai, *The Future...*, cz. II: *The View from Mumbai*.

12 Por. S.N. Eisenstadt, *Utopia i nowoczesność. Porównawcza analiza cywilizacji*, przeł. A. Ostolski, Oficyna Naukowa, Warszawa 2009.

13 Na Zachodzie wydarzenia w Tunezji zwykło się określać mianem Jaśminowej Rewolucji, po części od popularnego w tym kraju kwiatu, a po części ze względu na postrzeganie ich jako analogicznych do innych masowych pokojowych protestów (tzw. kolorowych rewolucji), które doprowadziły do obalenia dotychczasowej władzy – Rewolucji Róż w Gruzji, Tulipanowej Rewolucji w Kirgizji, Szafranowej w Birmie czy Cedrowej w Libanie. W samej Tunezji wydarzenia te nazywano Rewolucją Godności.

14 Por. J. Haszczyński, *Mój brat obalił dyktatora*, „Rzeczpospolita” 29 stycznia 2011. W tym kontekście warto zauważyć, że Koran potępia samobójstwo, a zatem pośmiertna legenda tej osoby nie jest pozbawiona kontrowersji religijnych. Z drugiej strony rozważający pojęcie męczeństwa Dżalal ad-Din as-Sajuti definiuje je bardzo szeroko, zaliczając doń również przypadek, kiedy umiera ktoś, komuś odmówiono sprawiedliwości, por. D. Cook, *Męczeństwo w islamie*, przeł. Ł. Müller, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2009, s. 71.

darzeń określanych zbiorczo mianem Arabskiego Przebudzenia wiązała się ze wskazaną wyżej postępującą delegitymizacją władzy oraz narastaniem napięć wynikających z nierozwiązanych problemów socjalnych. Właśnie tym, a nie podłożem ideowo-światopoglądowym, należy zatem tłumaczyć masowy charakter ruchu.

Arabskie Przebudzenie jako ekspresja społecznego niezadowolenia przyjęta i wciąż przyjmuje gwałtowne oblicze, jednak – jak przekonują *ex post* znawcy realiów współczesnych państw arabskich – te wydarzenia nie powinny nas zaskakiwać choćby z uwagi na przemiany społeczno-ekonomiczne, które zaszły w tych krajach w ciągu ostatnich dekad. Randall Kuhn przypomina, że współczynnik śmiertelności niemowląt na tysiąc mieszkańców w krajach arabskich w pierwszej połowie lat sześćdziesiątych XX wieku wynosił 154 (w Egipcie 171), a w latach 2005–2009 już tylko 30 (w Egipcie 35), oczekiwana długość życia w 1980 roku w tych państwach wynosiła ponad 58 lat, a w 2010 roku – ponad 71. W ciągu ostatnich trzydziestu lat wzrósł przeciętny poziom wykształcenia i wydłużył się okres życia, w którym uczęszcza się do szkoły¹⁵. Z drugiej strony wysoki poziom bezrobocia, na który dodatkowo wpłynął globalny kryzys ekonomiczny, zagroził podstawom bytowym wielu ludzi, co wyraziło się m.in. przesunięciem w czasie decyzji o zawarciu małżeństwa. Z zestawienia tych danych demograficznych wyłania się wniosek, że oto młode, coraz lepiej rozumiejące świat i coraz bardziej sfrustrowane społeczeństwa potrzebowały tylko impulsu, żeby dać wyraz swojemu niezadowoleniu.

Wśród pełnych optymizmu interpretacji Arabskiego Przebudzenia, które podkreślają emancypacyjny charakter tych wydarzeń, dominuje strategia ukazywania ich jako ruchów pozbawionych rysu ideologicznego, w szczególności zaś odniesień do islamu. I przeciwnie – procesy wyłaniania się nowego ładu politycznego w Egipcie czy Tunezji budzą niepokój zachodnich komentatorów wówczas, kiedy tylko do głosu dochodzą środowiska i organizacje wprost odwołujące się do islamu.

Dobrym przykładem takiego sposobu rozumienia jest książka Hamida Dabashiego *The Arab Spring. The End of Postcolonialism*. Odwołując się do dziejów Zielonego Ruchu w Iranie, autor podkreśla brak ideologii jednoczącej uczestników masowych protestów społecznych w Afryce Północnej i na Bliskim Wschodzie. „Język, który słyszymy podczas tych rewolt – powiada autor – nie jest ani muzułmański, ani antymuzułmański, ani wschodni, ani zachodni, ani religijny, ani świecki”¹⁶. Mówi wręcz o kresie islamizmu jako ideologii politycznej, wskazując przy tym na konstytuowanie się podmiotu postideologicznego, dla którego kolonialna i postkolonialna siatka odniesień przestaje być istotna¹⁷. Wyjście z zależności postkolonialnej dokonuje się, zdaniem Dabashiego, poprzez odwołanie do ogólnoludzkich wartości i uniwersalnego języka społecznej emancypacji, polega zatem na unieważnieniu historii i różnic kulturowych.

15 Por. R. Kuhn, *On the Role of Human Development in the Arab Spring*, „Population and Development Review” 2012 nr 38, s. 649–683.

16 H. Dabashi, *The Arab Spring. The End of Postcolonialism*, Zed Books, London – New York 2012, s. 80–81.

17 Por. tamże, s. 164.



Do podobnych wniosków dochodzi m.in. Tahar Ben Jelloun, który prognozuje, że sukces masowego zrywu społecznego pozbawionego haseł fundamentalizmu muzułmańskiego w dalszej perspektywie podważy tezy głoszone przez takie organizacje jak Bractwo Muzułmańskie, że poza nimi nie ma alternatywy wobec opresyjnego i niewydolnego aparatu państwa. Sukces to tym większy, podkreśla pisarz, że wydarzył się również w Egipcie – kolebce muzułmańskiego fundamentalizmu¹⁸.

Arabskie Przebudzenie i dekonstrukcja „Zachodu”

Konsensus dotyczący braku istotnych związków islamu z Arabskim Przebudzeniem mógłby być dobrym materiałem do socjologicznego badania mechanizmów wytwarzania wiedzy eksperckiej na temat tzw. krajów muzułmańskich. Koniec ideologii w ciągu ostatniego półwiecza ogłaszano już wielokrotnie. Dotyczy to również politycznego islamu, choć na ogół w tych śmiałych diagnozach nie bardzo wiadomo, czym on miałby być – termin ten obejmuje zjawiska tak odległe, jak organizacje terrorystyczne i turecka Partia Sprawiedliwości i Rozwoju (Adaletve Kalkınma Partisi, AKP). Wynika to po części z tego, że organizacje polityczne i ruchy społeczne odwołujące się do islamu nie tylko są dziś bardzo różne, ale też istotnie zmieniały się przez cały XX wiek i na początku XXI. Trudniej to uchwycić, kiedy koncentrujemy uwagę na retoryce (choć i tu doszło do znaczących przesunięć, czego znamienym przykładem jest zastąpienie idei „państwa muzułmańskiego” konceptem „państwa obywatelskiego” przez przywódcę algierskiego Hamasu, Mahfouda Nahnaha¹⁹), łatwiej, kiedy przyjrzymy się priorytetom konkretnych działań. Antykolonialny panislamizm przed laty głoszony przez al-Afghaniego ustąpił miejsca innym projektom, na przykład reformom rolnym i wspieraniu małych firm, co zakładał program założyciela Bractwa Muzułmańskiego w Egipcie, Hassana al-Banny. Jeśli wziąć pod uwagę, że idee te zostały przejęte przez Nasera, a następnie określone mianem „socjalistycznych” (islam silnie akcentuje społeczny egalitaryzm), łatwiej będzie zrozumieć, dlaczego politycznemu islamowi pod względem gospodarczo-socjalnym od dawna blisko było do tego, co na drugiej półkuli głosi teologia wyzwolenia²⁰. Oczywiście ta śmiała analogia, na którą wskazuje Tariq Ramadan, jest przede wszystkim figurą retoryczną – teologia wyzwolenie nie jest socjalizmem, a radykalny islam, jak pokazała najnowsza historia np. Egiptu, obawia się wpływów nie tylko zachodniej sekularyzacji, ale też socjalizmu utożsamianego z bolszewizmem i rosyjskim imperializmem.

Konieczność uwzględnienia muzułmańskiego kontekstu Arabskiego Przebudzenia wydaje się oczywista choćby dlatego, że we wszystkich krajach Afryki Północnej muzułmanie stanowią większość. Arabskie Przebudzenie jest więc ruchem, w którym czynnie uczestniczą osoby formalnie i – jak można przypuszczać – praktycznie będące muzułmanami, takie, dla których islam stanowi

18 Por. T. Ben Jelloun, *L’islam expliqué aux enfants (et à leurs parents)*, Éditions du Seuil, Paris 2012, s. 171–178.

19 Por. T. Ramadan, *The Arab Awakening. Islam and the New Middle East*, Allen Lane, London 2012, s. 115.

20 Por. tamże, s. 112.

ważną składową ich bagażu wiedzy podręcznej. Nawet jeśli na poziomie retoryki ulicznych protestów islam nie był obecny na pierwszym planie, to w chwili, kiedy euforia społecznej solidarności musi ustąpić pytaniom praktycznym, kiedy przychodzi do organizowania państwa i społecznego ładu na nowo, kontekst religijny nie jest bez znaczenia, ponieważ może być przeszkodą w realizacji projektów, które od niego abstrahują, i może być podstawą formułowania idei, które nie mieszczą się w horyzoncie zachodniego sekularyzmu.

Oczywiście problem związku religii z gospodarczą, społeczną i polityczną modernizacją ma dla muzułmanina nieco inny sens niż dla świeckiego liberała z Północy. Z punktu widzenia muzułmanów zachodnioeuropejski sekularyzm jest następującą po chrześcijaństwie, a dziś wzmocnioną procesami globalizacyjnymi ideą zmierzającą do kulturowego wykorzenia, a w konsekwencji podporządkowania społeczeństw arabskich „Frankom”. Choćby dlatego pytanie o świecki model społeczeństwa jako punkt docelowy modernizacji opartej na założeniach islamu jest dla muzułmanina absurdalne²¹.

Doświadczenia muzułmańskich diaspor w Europie²² z jednej strony zetknęły islam z praktyką współczesnych demokracji liberalnych, z drugiej zaś obnażyły opresyjny charakter państwa świeckiego. Wniosek, jaki muzułmańscy intelektualiści zdają się wyciągać z tego kontaktu, polega przede wszystkim na rozdzieleniu trzech wymiarów życia społecznego, które z zachodniego punktu widzenia są ze sobą organicznie zrośnięte – demokracji, kapitalizmu i świeckości. Przykładowo – lider tunezyjskich fundamentalistów muzułmańskich, Rached Ghannouchi opowiada się po stronie podstawowych założeń współczesnej demokracji²³, podobnie przywódczyni kobiecej frakcji marokańskiego ruchu Al Adl Wal Ihsane podkreśla konieczność zastąpienia monarchii demokracją parlamentarną. Również Taha ad-Din an-Nabhani, założyciel Partii Wyzwolenia Islamistycznego skupiającej Palestyńczyków, akcentował wartość procedur demokratycznych – w jego idealnym państwie muzułmańskim kalif ma być wskazany w drodze powszechnych wyborów, a wielopartyjny parlament stanowić reprezentację wszystkich grup wyznaniowych. Już Shmuel N. Eisenstadt zwracał uwagę na to, że ruchy fundamentalistyczne odznaczają się

wysoce selektywnym przyswojeniem i reinterpretacją rozmaitych aspektów lub wymiarów kulturowego programu nowoczesności i jego instytucjonalnych implikacji na bardzo szczególne sposoby, wyraźnie odmienne od innych głównych typów nowoczesnych ruchów społecznych. Selektywność ta polega na tym, że z jednej strony przyswajają się mobilizacyjne i partycypacyjne wymiary nowoczesnego programu politycznego, a także niektóre jego podstawowe rozwiązania instytucjonalne (parlamenty, wybory, konstytucje), z drugiej zaś odrzucają ich „świeckie” uprawomocnienie, przede wszystkim legitymizację w kategoriach suwerenności „chłodnego” rozumu i autonomii jednostki²⁴.

21 Na temat kłopotów z przekładem zachodniego pojęcia świeckości na język arabski por. B. Lewis, *Co się właściwie stało? O kontaktach Zachodu ze światem islamu*, przeł. J. Kozłowska, Wydawnictwo Akademickie Dialog, Warszawa 2003, s. 123–125.

22 Por. T. Ramadan, *To be a European Muslim*, The Islamic Foundation, Leicester 1999.

23 Por. R. Ghannouchi, *Les libertés publiques dans l'État islamique*, Centre d'études de l'unité arabe, Beyrouth 1993.

24 S.N. Eisenstadt, *Utopia i nowoczesność...*, s. 577.



Pomimo podobieństwa niektórych idei politycznych radykalnego islamu do wypracowanych z szerszego kontekstu kulturowego norm ustrojowych znanych ze współczesnych demokracji zachodnich nie należy zapominać, że nieprzekraczalną ramą tych projektów jest islam – akceptowalne jest tylko to, co nie jest sprzeczne z kanonami wiary. Z drugiej strony trudno zaprzeczyć temu, że projekty te zmierzają w zgoła inną stronę niż ten, który realizowano w Iranie po obaleniu rządów szacha. Ryzykując pewne uproszczenie, można powiedzieć, że współczesna muzułmańska refleksja nad modernizacją w krajach Afryki Północnej ma dwa negatywne punkty odniesienia: z jednej strony świecki liberalizm Europy Zachodniej, z drugiej zaś teokrację w Iranie czasów Chomeiniego²⁵. Ten drugi wiąże się nie tylko z odrzuceniem wizji politycznej, którą realizowano w teokratycznym Iranie, ale także z tym, że owa teokracja nigdy nie zyskała wymiaru uniwersalnego, a przeciwnie – sama się zdefiniowała jako zajmująca konkretną pozycję w historycznym sporze między sunnitami a szyitami²⁶.

Konsekwencją włączenia do programów poszczególnych ruchów politycznego islamu idei społeczeństwa obywatelskiego jest to, że muszą one uwzględniać dwa rodzaje autorytetu – religijny i polityczny – co przeczy zbyt pospiesznym rozpoznaniom, w myśl których muzułmański fundamentalizm zakłada niepodzielność władzy państwowej²⁷. Program wspomnianego wyżej ruchu Al Adl Wal Ihsane zakłada, że po przejęciu steru rządów dokonany zostanie podział na te sfery, w których będzie obowiązywało prawo religijne, i te, które powinny pozostać od niego niezależne²⁸. Z punktu widzenia zachodnioeuropejskiego liberała troszczącego się o to, by uwolnić Innego z oków religijnej opresji, to może brzmieć niepokojąco, niemniej warto podkreślić ten wątek projektowanego rozdziału religii i sfery administrowania państwem (a przynajmniej wydzielenia sfery, która nie podlegałaby bezpośrednio wpływowi instytucji religijnych) wpisany we współczesny fundamentalizm muzułmański – tym bardziej że jest on częścią szerszej pojętej nauki muzułmańskiej, w szczególności myśli prawnej (*idżtihād* الاجتهاد). Odwołanie do tradycji islamu, nawet w koncepcji takich antymodernistów jak Sajjid Qutb, już w połowie wieku XX zakładało nie tyle kopiowanie średniowiecznych tradycji, ile poszukiwanie w nich inspiracji dla rozwiązań współczesnych. Stąd krok do wniosku o „ponownym otwarciu bram idżtihadu”²⁹.

Co po kryzysie?

Druga ważna lekcja, jaką muzułmanie pobrali u społeczeństw Zachodu, wiąże się z kryzysem gospodarczym 2008 roku. Bezpośrednio odczuwalne konsekwencje były jednak mniej ważne od tego, że nie tylko dla wąskiego grona specjalistów stało się jasne, że współczesne państwa są zależne od działających

25 Por. N. Nabawi, *The „Arab Spring” as Seen through the Prism of the 1979 Iranian Revolution*, „International Journal of Middle East Studies” 2012 nr 44, s. 153–155.

26 Por. E. Sivan, *Radykalny islam*, Libron, Kraków 2005, rozdz. *W cieniu Chomeiniego*.

27 Por. np. J.J.G. Jansen, *Podwójna natura fundamentalizmu islamskiego*, przetł. A. Łojek-Magdziarz, Libron, Kraków 2005, s. 21.

28 Por. <http://www.aljamaa.net/ar/index/index.shtml> (2 marca 2014).

29 Por. W.B. Hallaq, *Was the Gate of Ijtihad Closed?*, „International Journal of Middle East Studies” 1984 nr 16, s. 3–41.

w skali globu instytucji finansowych, które nie podlegają kontroli społecznej, ponieważ wybrane w demokratycznych wyborach władze mają na nie bardzo ograniczony wpływ. Z punktu widzenia muzułmanina taki kapitalizm jest nie tylko niebezpieczny, ale też grzeszny – opiera się bowiem na praktykach lichwiarskich w gigantycznej skali. W konsekwencji uznanie dla demokracji parlamentarnej zostaje oddzielone nie tylko od świeckiego modelu społeczeństwa, ale także od kapitalizmu w tej postaci, jaka dominuje w Europie Zachodniej i w Stanach Zjednoczonych.

Islam jest religią, która nie potępia wymiany handlowej, a nawet ją pochwała. Dla muzułmanina jakaś forma kapitalizmu jest więc najbardziej „naturalnym” systemem gospodarczym. Z drugiej strony muzułmanie wierzą, że materialne bogactwo nie powinno być celem ludzkiego życia, które ma przede wszystkim wymiar duchowy. W Koranie znajdziemy m.in. przeciwstawienie doczesnego bogactwa i życia wiecznego (104:2–4). Kapitalizm należy zatem widzieć w kontekście etycznym i eschatologicznym. Przykładowo – zekat nie jest działaniem wynikającym z dobrej woli i społecznej wrażliwości obdarowującego, lecz obowiązkiem wpisanym w podstawy stosunku muzułmanina do świata (Koran 9:60; 2:277). Z drugiej strony ta religijna norma działania zostaje odniesiona do podyktowanej rozsądkiem kalkulacji – zekat nie zakłada rozdania całego majątku: „I ci, którzy kiedy rozdają, to ani nie trwonią, ani nie skąpią, ponieważ między tymi dwoma leży to, co słuszne” (25:67).

Muzułmanin, któremu Bóg jest bliższy „aniżeli arteria jego szyi” (Koran 50:16), to nie tylko jednostka w relacji z *sacrum* odpowiedzialna za swoje zbawienie, ale także osoba w ścisłym związku ze wspólnotą, odpowiedzialna za swoje otoczenie, przy czym chodzi tu nie tylko o otoczenie społeczne, lecz także o środowisko naturalne³⁰. Choć to, czy model chiński jest mniej grzeszny od zachodniego, pozostaje kwestią wątpliwą, dla wielu muzułmanów jest dziś jasne, że kapitalizm powinien zostać dopasowany do wskazań islamu.

Jeśli można mówić o kapitalizmie muzułmańskim, to poza odrzuceniem lichwy, co ma pierwszorzędne znaczenie dla myślenia o zarządzaniu finansami, a więc np. dla prawa bankowego, byłaby to formacja gospodarcza niekoniecznie związana z silnie akcentowanym pojęciem „ja”. O ile Weberowska modernizacja ufundowana na reformacyjnych podstawach światopoglądowych była procesem sprzyjającym indywidualizacji, której najbardziej znaną reprezentacją jest wzorzec osobowy *self-made man*, o tyle modernizacja w duchu islamu zakłada silniejszy akcent położony na pojęciu wspólnoty. Jak zauważa Anna Mrozek-Dumanowska, „na gruncie islamu rzadko mówi się o wolności jednostkowej. Moralne zobowiązania wobec innych ludzi mają pierwszeństwo przed indywidualnymi prawami człowieka”³¹.

Wspomniany wyżej egalitarny charakter ideału ummy w kontekście postulatu „ponownego otwarcia bram idżtihadu” prowadzi do konieczności takiej reinterpretacji źródeł islamu, która pozwoli wypracować model życia społecznego

30 Por. M.E. Nasution, *Islamic Spirit and Morale in Economics*, „Journal of International Development and Cooperation” 2009 nr 1–2, s. 117–118.

31 A. Mrozek-Dumanowska, *Współczesny ruch odnowy islamu w poszukiwaniu własnej tożsamości kulturowej*, Polska Akademia Nauk, Warszawa 2004, s. 38.



lepiej odpowiadającego potrzebom ludzi ubogich, czyli poniekąd większości współczesnych muzułmanów, którzy nie mogą liczyć na wsparcie ze strony niewydolnych struktur państwowych. Hermeneutyce koranicznej towarzyszą konkretne działania organizacji fundamentalistycznych zmierzające do poprawy warunków bytowych najbardziej potrzebujących. Do zachodnioeuropejskiej opinii publicznej informacja o tym przedostała się przy okazji doniesień o skutkach trzęsienia ziemi w Egipcie w 1992 roku, kiedy to organizacje religijnych radykałów, m.in. Bractwo Muzułmańskie, znacznie wyprzedziły władze państwowe w niesieniu realnej pomocy poszkodowanym. Chodzi tu jednak nie tylko o spektakularne akcje w chwilach dramatycznych wydarzeń, lecz także o pomoc w samoorganizowaniu się społeczności lokalnych w celu podejmowania wspólnych przedsięwzięć związanych z inwestycjami w infrastrukturę odpowiadającą potrzebom danej wsi czy dzielnicy.

Oddolna inicjatywa społeczna uruchamiana jest często w odniesieniu do spraw najprostszych, głównie lokalnych. Partycypując w projektach inicjatywy lokalnej, obywatele nie oczekują już biernie na pomoc państwa i uczą się, jak radzić sobie w trudnych sytuacjach, ważnych dla określonej społeczności. Może to być budowa meczetu, klubów młodzieżowych, budowa drogi lub stancji dla studentów³².

Działania tego rodzaju z jednej strony uczą ludzi uczestnictwa w życiu publicznym poprzez zorganizowane działania dla wspólnego dobra, z drugiej zaś – pokazują, że przynajmniej w niektórych sferach życia państwo w tej formie, jaką dotychczas znają, nie jest niezbędne.

Régime du savoir

Z punktu widzenia współczesnego intelektualisty muzułmańskiego pytanie o to, dlaczego społeczeństwa muzułmańskie nie poszły drogą zachodniej modernizacji, jest oparte na fałszywych przesłankach. Jak zauważa Seyyed Hossein Nasr, „śmierć dziesiątek milionów Europejczyków w XX wieku, spowodowana nowoczesnymi środkami techniki wojennej, w połączeniu z utratą znaczenia życia, sekularyzacją świata, dehumanizacją ludzkości, rozerwaniem tkanki społecznej, bezprecedensowym zniszczeniem środowiska i wieloma innymi konsekwencjami nowoczesnej cywilizacji”³³ dostarczają argumentów, żeby pytać, kiedy i dlaczego Zachód zszedł na złą drogę. Dzieje Europy w ciągu ostatniego stulecia nie dają powodów do traktowania jej jako moralnego wzorca. Najpierw na ulicach Tunisu, a potem w kolejnych miastach Afryki Północnej i Bliskiego Wschodu, w których zdeterminowane tłumy głośno wyrażały swoją frustrację, można było usłyszeć albo przeczytać na transparentach, ścianach domów czy t-shirtach zdanie: „Ludzie chcą upadku reżimu!” (asz-sza’ab juriid iskaat an-nizaam الشعب يريد إسقاط النظام). Zmiana rządzących ekip, a nawet systemu politycznego to dopiero część znacznie głębszego procesu polegającego na przewartościowaniu dotychczas obowiązującego uprawomocnienia ładu politycznego, społecznego i ekonomicznego.

³² Tamże, s. 62.

³³ S.H. Nasr, *Istota islamu. Trwałe wartości dla ludzkości*, przeł. K. Pachniak, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 2010, s. 258–259.

Podobnie francuskie hasło *dégage!* (wynocha, spadaj) wykrzykiwane przez protestujących Tunezyjczyków było bezpośrednio zaadresowane do znienawidzonej władzy, a pośrednio – jak tego dowodzi Jocelyne Dakhli³⁴ – do symbolicznej obecności Zachodu i jego postkolonialnej konstrukcji tzw. Trzeciego Świata. Był to gest samostanowienia bez oglądania się na europejskie wzorce. Europa Zachodnia nie jest podstawowym punktem odniesienia dla Arabskiego Przebudzenia, które zarazem nie jest po prostu ruchem antyeuropejskim.

Kulturowych podstaw i politycznych modeli ruch ten poszukuje m.in. na Południu, na Bliskim Wschodzie, w „Oriencie”, poza granicami, jakie wyznaczył sobie Zachód. Nilüfer Göle pokazuje, że współczesna Turcja, w której modernizacja nie stoi w sprzeczności z przywróceniem do łask religii muzułmańskiej, jest dla świata arabskiego dowodem tego, że – wbrew perspektywie westernizacyjnej – opozycja religijnego fundamentalizmu i świeckiego autorytaryzmu nie opisuje wszystkich możliwych scenariuszy politycznych dla muzułmańskich społeczeństw basenu Morza Śródziemnego. Co więcej, okazuje się, że możliwe jest odejście od świeckiego autorytaryzmu opartego na sile armii w stronę modelu pluralistycznego, a zarazem takiego, w którym islam odgrywa ważną rolę³⁵.

Europa Zachodnia także przestaje być centrum w tym sensie, że – jak pokazują przykłady masowych wystąpień w Madrycie, Lizbonie czy Atenach – to inspiracje dla mieszkańców „centrum” mogą płynąć choćby z „peryferyjnej” Afryki Północnej.

THE ARAB AWAKENING, MODERNIZATION AND POSTCOLONIALISM

The Arab Awakening (The Arab Spring) is a mass social movement embracing countries of Northern Africa and Near East. The main reason for the movement is political authority delegitimization connected with countries' weakness in solving social problems. Literature of the subject emphasizes nonreligious character of The Arab Awakening, validating the false opposition of Islam and modernization. Meanwhile modern political thought inspired by radical Islam is not contrary to parliamentary democratization; it only rejects secularity and neoliberal capitalism. The West has stopped being the main point of reference for social modernization projects, local cultural heritage, especially Islam, reinterpreted in context of modern challenges, is becoming more important. Social activity of some Muslim fundamental organizations favors building frameworks of civic societies.

34 Por. J. Dakhli, *Tunisie – le pays sans bruit*, Actes Sud, Paris 2011, s. 118.

35 Por. N. Göle, *Decentering Europe, Recentering Islam*, „New Literary History” 2012 nr 4(43).