



**Științe politice**

**OPUS**

**Laura Sitaru** este lector doctor la Facultatea de Limbi Străine a Universității din București, secția de limbă arabă. Este absolventă (2002) a acestei facultăți, cu specializarea arabă-italiană. S-a specializat în istoria mentalităților, urmând cursurile masteratului de *Istorie a ideilor și mentalităților* din cadrul Facultății de Istorie a Universității din București (2002-2004). Între 2005 și 2008, a lucrat sub îndrumarea profesorului Lucian Boia la elaborarea tezei de doctorat *Concepte-cheie în terminologia politică arabă. Studiu lingvistic, istoric și politologic*. A urmat stagii de pregătire la Facultățile de Litere (2000-2001) și de Științe Politice (2007-2008) ale Universității din Cairo. A publicat articole de specialitate în revistele *Romano-Arabica*, *Revista de Istorie Socială*, *Revista Institutului Diplomatic Român*, *Revista de politică internațională* și altele. În prezent ține cursuri de limbă arabă și civilizație arabo-islamică la Facultatea de Limbi Străine a Universității din București.

© 2009 by Editura POLIROM

[www.polirom.ro](http://www.polirom.ro)

Editura POLIROM

Iași, B-dul Carol I nr. 4; P.O. BOX 266, 700506

București, B-dul I.C. Brătianu nr. 6, et. 7, ap. 33, O.P. 37;

P.O. BOX 1-728, 030174

**Descrierea CIP a Bibliotecii Naționale a României:**

**SITARU, LAURA**

**Gândirea politică arabă: concepte-cheie între tradiție și inovație /**

Laura Sitaru. pref. de prof. univ. dr. Lucian Boia – Iași: Polirom, 2009

ISBN: 978-973-46-1494-3

I. Boia, Lucian (pref.)

94(53)

Printed in ROMANIA

# GÂNDIREA POLITICĂ ARABĂ

Concepte-cheie  
între tradiție și inovație

## Laura SITARU

Prefață de prof. univ. dr. Lucian Boia

POLIROM  
2009

# Cuprins

<b>Prefață</b> .....	7
<b>Cuvânt înainte</b> .....	11
<b>Notarea fonemelor limbii arabe în alfabet latin</b> .....	12
<b>Introducere</b> .....	15
Două teorii în discuție: una esențialist-culturalistă, cealaltă susținătoare a universaliiilor umane .....	20
<b>Capitolul I. Câteva dintre primele semne ale modernității arabo-islamice</b> .....	29
<b>Capitolul II. Conceptul de stat în gândirea islamică</b> .....	35
II.1. Statul medinez. Comunitate religioasă sau statală?.....	35
II.2. Califatul și modificările aduse modelului ideal.....	43
II.3. Dawla, dîn, duniyā („stat”, „religie”, „lume”) și relația dintre ele, în contextul guvernării ideale și al guvernării necesare .....	53
II.4. Autoritatea în islam: un singur concept, mai multe interpretări .....	73
II.5. Instituția statului în islam la întâlnirea cu modernitatea de tip european. Ğumhūriyya – moștenire islamică și influență europeană .....	90
<b>Capitolul III. Ideologii care au marcat modernitatea arabo-islamică: naționalismul</b> .....	107
Relația arabitate-islam în trasarea contururilor naționale în spațiul arabo-islamic .....	111
III.1. Naționalismul islamic .....	115
III.2. Naționalismul etnic (al-qawmiyya).....	120
III.3. Al-Waṭāniyya sau naționalismul teritorial.....	139

<b>Capitolul IV. Democrația, cea mai recentă revendicare a modernității arabo-islamice</b> .....	171
IV.1. Democrația în spațiul arab. O încercare de înțelegere a unei paradigme culturale .....	172
IV.2. Laicitatea și modernitatea arabo-islamică .....	214
IV.3. Libertatea și democrația în spațiul arabo-islamic.....	229

<b>Capitolul V. Limbajul în construcția politică a gândirii arabo-islamice moderne</b> .....	243
V.1. Limbajul, oglindă a societății .....	243
V.2. Limbaj religios sau limbaj politic? Caracteristici ale discursului politic actual .....	253
V.3. Câteva exemple de referenți tradiționali resemantizați.....	270
V.4. Referințele religioase și regimurile de factură laică.....	291

<b>Bibliografie</b> .....	303
---------------------------	-----

<b>Glosar de termeni</b> .....	315
--------------------------------	-----

## Prefață

*Gândirea politică arabă* tratează o problematică de interes excepțional, chiar dacă ținem seama numai de faptul că specificitatea culturală și politică a societăților arabe și islamice în genere marchează puternic evoluțiile lumii globalizate de astăzi. Dispunem de puține scrieri în limba română, mai ales traduceri, care să ne ofere, fie și parțial, puncte de reper cu privire la structurile și imaginarul politic ale uneia dintre marile civilizații ale planetei. Lucrarea Laurei Sitaru răspunde așadar unei nevoi intelectuale și se achită de această misiune cu atât mai convingător cu cât autoarea cunoaște lumea arabă din interior, fiind în primul rând o bună cunosătoare a limbii și culturii arabe.

Subiectul este abordat din trei perspective strâns îmbinate, lucrarea înfățișându-ne în același timp un studiu lingvistic, o abordare istorică și o analiză politologică. Autoarea investighează structurile concrete ale societăților arabe, dar nu mai puțin imaginarul și mitologiile lor istorico-politice. Cercetarea privește ansamblul unui sistem de civilizație, dar, în același timp, realizează disocierile de rigoare între diferitele națiuni arabe, fiecare dintre ele prezentând, în afara trăsăturilor comune, o sumă de particularități care țin de întreaga lor istorie, începând cu fondul preislamic și până la evoluțiile divergente ale fazei postcoloniale. Există și referiri la societățile islamice nearabe (ele constituie de fapt, în termeni de populație, majoritatea islamului), îndeosebi la Turcia și Iran, acestea contribuind, prin comparație, la completarea și nuanțarea demonstrației. O axă principală a lucrării e constituită din abordarea conexiunilor lumii islamice cu civilizația occidentală, de complexe raporturi de apropiere și respingere care s-au stabilit de-a lungul timpului, în special în epoca recentă, ca urmare a procesului de modernizare.

Bibliografia lucrării este convingătoare. Ea cuprinde numeroase titluri în arabă, menționate separat, dar și multe în engleză, franceză și română, acoperind o arie întinsă: lingvistică, istorie, lucrări de teorie politică referitoare la conceptele urmărite (naționalism, democrație etc.); de asemenea, sunt incluse în ea studii despre lumea arabă în ansamblu sau despre diferitele țări arabe. Autoarea apelează frecvent direct la surse, atât cele islamice tradiționale, cât și texte mai recente, incluzând aici discursul contemporan al liderilor și ideologilor arabi.

Originalitatea lucrării constă în interpretarea critică a surselor și în exprimarea, fără reticențe, a unor puncte de vedere proprii în probleme deseori controversate. Este interesantă în acest sens identificarea a două orientări

contradictorii în a aborda evoluția lumii islamice, una dintre ele „esențialist-culturalistă”, cealaltă „universalistă”: este vorba de autorii care susțin unicitatea civilizației islamice și, implicit, impermeabilitatea ei la modernitate, dar și de cei care, dimpotrivă, afirmă universalitatea valorilor culturii umane, implicit artificialitatea opoziției Islam-Occident, distincțiile ținând nu de esențe, ci de etapele diferite de dezvoltare. Cum se întâmplă adesea, teoriile opuse sunt mai curând complementare, generalul uman și specificul civilizațiilor coexistând în fiecare situație. Meritul autoarei este de a nu aluneca spre interpretări exclusiviste: lucrarea insistă în egală măsură asupra specificității islamice și a unui proces de aculturație care, în ciuda obstacolelor și întârzierilor, a așezat totuși punți între Orient și Occident, între islam și lumea întreagă. Structurile politice și orientările ideologice actuale, de altfel sensibil diferite de la o țară islamică la alta, ilustrează rezistențele acestei civilizații, dar și drumul ei spre modernitate, spre ceea ce tinde să devină o civilizație globală.

În primul capitol autoarea abordează sistemul de guvernare în genere, propunând o schiță a evoluției acestuia de la origini până în prezent. Consideră că „formele pe care le îmbracă statul modern în societățile arabo-islamice, fie că este vorba de monarhii mai conservatoare sau mai liberale, de republici de orientare socialistă sau islamică, sunt profund marcate, dacă nu condiționate, de legătura cu modelul statului islamic, așa cum a fost el teoretizat, dar mai ales practicat în perioada clasică a civilizației islamice”. Ne punem totuși întrebarea dacă doar modernitatea se pliază la dogmele islamului sau dacă nu cumva islamul însuși este invocat ca alibi pentru a legitima evoluții politice al căror punct de plecare nu se află, până la urmă, în islam. Și societățile europene s-au folosit destulă vreme de simboluri antice, deși cu fiecare pas se îndepărtau de Antichitate. Numim și astăzi democrația cu un cuvânt grecesc, deși democrația modernă nu are aproape nimic în comun cu democrația antică.

După problematica generală a statului, autoarea abordează naționalismul islamic, punând în evidență dificultatea lumii arabe de a defini națiunea: limba și religia arabe conduc spre o viziune globalizantă, în timp ce evoluțiile istorice divergente au condus spre un mozaic de state naționale și, uneori, spre variante regionale de unitate, în cele din urmă eșuate. Lumea arabă este străbătută concomitent de nostalgia unității și de afirmarea puternică a particularismelor.

Urmează un capitol referitor la democrație, considerată „cea mai recentă revendicare a modernității arabo-islamice”. Și în această privință, lumea arabă e împărțită între tentația democrației de tip occidental, refuzul net al acesteia sau, mai subtil, luarea în considerare a unei democrații specifice, proprii numai islamului, care, în consecință, nu ar avea nimic de învățat din Occident.

În sfârșit, e laicitatea și libertatea sunt alte concepte pe care autoarea le analizează cu finețe, remarcând dificultatea exprimării lor în spațiul islamic, unde e greu de conceput fie și o minimă separare între registrul religios și cel

civil, ca și afirmarea mai netă a individului în raport cu valorile dominante ale comunității.

Din lucrare rezultă foarte clar că toate acestea sunt realități și reprezentări în mișcare; lumea islamică este prinsă într-un proces dinamic, între tradiție și modernitate.

Ultimul capitol al lucrării propune un foarte interesant studiu de limbaj, vocabularul politic fiind considerat „o reflectare fidelă a realității istorico-sociale”. Cu atât mai mult cu cât, subliniază autoarea, islamul se prezintă ca „o cultură a cuvântului, a verbului”. Capitolul este o erudită și subtilă schiță de istorie a terminologiei politice arabe, care analizează diversele transformări semantice, precum și împrumuturile din turcă și din limbile occidentale, preluate în arabă și îmbogățite cu valori semantice specifice.

Merită subliniat și apreciat demersul interdisciplinar pe care și l-a propus autoarea și pe care l-a realizat în mod convingător. A reușit să combine cu pricepere istoria, lingvistica și politologia. De asemenea, remarc echilibrul interpretărilor și simțul nuanțelor. Unitatea lumii studiate, dar și diversitatea ei, inerțiile tradiționale, dar și tendințele modernizatoare, respingerea Occidentului, dar și apropierea de Occident, toate își găsesc locul într-o expunere bine ținută sub control, care nu-și propune nici să valorizeze, nici să devalorizeze, ci pur și simplu să explice.

*prof. univ. dr. Lucian Boia*

## Cuvânt înainte

Intitulată *Gândirea politică arabă. Concepte-cheie între tradiție și inovație*, această lucrare este, cu unele modificări și adăugiri, teza de doctorat pe care am susținut-o la Facultatea de Istorie din cadrul Universității din București, în martie 2009, intitulată *Concepte-cheie în terminologia politică arabă. Studiu lingvistic, istoric și politologic*, sub coordonarea prof. dr. Lucian Boia.

Preocuparea pentru această temă, foarte intens dezbătută în mediile intelectuale din Europa și lumea islamică deopotrivă și abordată de un număr impresionant de studii, a reprezentat o provocare, date fiind întinderea bibliografiei și complexitatea orientărilor pe care le cuprinde. Realizarea acestui studiu a fost posibilă și datorită stagiului doctoral de șase luni la Facultatea de Științe Politice a Universității din Cairo, obținut cu sprijinul AUF (Agence Universitaire de la Francophonie) și cu ajutorul profesorului dr. Ahmad Tābit cu care am colaborat în tot acest timp.

Folosesc această ocazie pentru a mulțumi coordonatorului meu, profesorul Lucian Boia, pentru atenta îndrumare și sugestiile făcute, precum și membrilor comisiei de doctorat, prof. dr. Vlad Nistor, prof. dr. George Grigore, prof. dr. Tasin Gemil și cercetătorului de grad I dr. Virgil Ciocîltan pentru observațiile și sugestiile pe care mi le-au făcut și pentru discuțiile foarte utile care mi-au fost de un real folos la redactarea acestei cărți.

Mulțumirile mele se îndreaptă în mod special către colegii de la secția de limbă arabă a Facultății de Limbi și Literaturi Străine a Universității din București, prof. dr. George Grigore și lector dr. Ovidiu Pietrăreanu, pentru discuțiile îndelungi pe marginea diverselor aspecte abordate în această lucrare, precum și pentru sprijinul acordat pe perioada stagiului de pregătire doctorală.

Laura Sitaru

## Notarea fonemelor limbii arabe în alfabet latin<sup>1</sup>

- ā** (‘alif) – vocala lungă *a*
- b** (bā’) – consoană oclusivă, labială, sonoră (se pronunță ca *b* din limba română)
- t** (tā’) – consoană oclusivă, alveolară, surdă (se pronunță ca *t* din limba română)
- ṭ** (ṭā’) – consoană fricativă, interdentală, surdă (se pronunță ca *th* din limba engleză)
- ğ** (ğīm) – consoană africată, prepalatală, sonoră (se pronunță ca *gi, ge* din limba română)
- h** (hā’) – consoană spirantă, faringală, surdă (nu are echivalent în limba română; se pronunță ca un șuierat)
- ḥ** (ḥā’) – consoană spirantă, velară, surdă (nu are echivalent în limba română; se pronunță ca *j* din limba spaniolă)
- d** (dāl) – consoană oclusivă, alveolară, sonoră (se pronunță precum *d* din limba română)
- ḏ** (ḏāl) – consoană fricativă, interdentală, sonoră (nu are echivalent în limba română; se pronunță ca *th* din limba engleză)
- r** (rā’) – consoană vibrantă, apicală, alveolară, sonoră (se pronunță ca *r* din limba română)
- z** (zāy) – consoană siflantă, dentală, sonoră (se pronunță ca *z* din limba română)
- s** (sīn) – consoană siflantă, dentală, surdă (se pronunță ca *s* din limba română)
- š/ş** (šīn) – consoană șuierătoare, prepalatală, surdă (se pronunță ca *ș* din limba română)
- ṣ** (ṣād) – consoană siflantă, dentală, surdă, velarizată (nu are echivalent în limba română; se pronunță ca *s* cu emfază)
- ḍ** (ḍād) – consoană oclusivă, alveolară, laterală, sonoră, velarizată (nu are echivalent în limba română; se pronunță ca *d* cu emfază)

---

1. Pentru echivalarea fonemelor din limba arabă în alfabet latin am folosit ca sursă George Grigore, *Limba arabă – pronunție și scriere*, Fundația „România de mâine”, București, 2002.

- ṭ (ṭāʾ) – consoană oclusivă, alveolară, surdă, velarizată (nu are echivalent în limba română; se pronunță ca *t* cu emfază)
- ẓ (ẓāʾ) – consoană fricativă, interdentală, sonoră, velarizată (nu are echivalent în limba română; se pronunță ca un *d* cu emfază)
- ‘ (‘ayn) – consoană fricativă, faringală, sonoră (nu are echivalent în limba română)
- ġ (ġayn) – consoană spirantă, velară, surdă (nu are echivalent în limba română; se pronunță ca *gamma* din limba greacă)
- f (fāʾ) – consoană fricativă, labială, surdă (se pronunță ca *f* din limba română)
- q (qāf) – consoană oclusivă, postpalatală, sonoră (nu are echivalent în limba română; se pronunță ca *c*, articulat la nivelul uvulei)
- k (kāf) – consoană oclusivă, postpalatală, surdă (se pronunță ca *c* din limba română)
- l (lām) – consoană fricativă, laterală, sonoră (se pronunță precum *l* din limba română)
- m (mīm) – consoană oclusivă, labială, sonoră, nazală (se pronunță ca *m* din limba română)
- n (nūn) – consoană oclusivă, alveolară, sonoră, nazală (se pronunță ca *n* din limba română)
- h (hāʾ) – consoană spirantă, laringală, surdă (se pronunță ca *h* din limba română)
- w (wāw) – w (atunci când notează consoana), ū (atunci când notează vocala lungă): consoană constrictivă, bilabio-velară, sonoră
- y (yāʾ) – y (când notează consoana), ī (când notează vocala lungă): consoană constrictivă, medio-palatală, sonoră
- ʾ (hamza) – din punct de vedere fonetic, este un stop glotal

În cazul numelor unor personalități istorice foarte cunoscute, am optat pentru păstrarea formei încetățenite în limba română: de exemplu, președintele egiptean Gamal Abdel Nasser (în transcriere fonetică, Gamāl ‘Abd An-Nāṣir), președintele egiptean Anuar Sadat (în transcriere fonetică, Anwār as-Sadāt) etc.

## Introducere

Problema identităților colective în lumea arabo-islamică și a contretizărilor acestora în plan sociopolitic se constituie într-o temă de interes pentru mediile de cultură occidentale și islamice deopotrivă. Precizăm că sintagma *arabo-islamic* va fi folosită în această lucrare pentru a defini islamul arab și, în general, spațiul arab descris în principal de islam, dar și de alte orientări religioase din afara islamului, circumscrise spațiului cultural arab. De asemenea, lucrarea va conține referiri și la alte spații de cultură islamică, dar nearabe, precum cel persan sau turc. Deși islamul arab va fi principalul subiect al acestui studiu, tema nu poate fi limitată la el, întrucât se dorește o înțelegere cât mai completă a fenomenului. De aceea, nu vor lipsi referințele la islamul persan sau cel turc, însă acestea vor fi folosite pentru a da o susținere cât mai largă analizei noastre care privește în principal islamul arab. De altfel, islamul nu poate fi analizat nediferențiat, ca entitate unică, el oferind o pluralitate de modele ale căror particularități pot fi explicate prin tradiția istorică preislamică a fiecăruia dintre ele. Există modele culturale puternic individualizate în interiorul civilizației islamice, fie că ne gândim la cel persano-iranian, indian sau turco-otoman, care se susțin pe o viguroasă tradiție statală, fie conturată în timp, ca în cazul iranian, fie parțial moștenită, cum este cazul Imperiului Otoman.

Apartenența la diverse tipuri de comunități (etnică, națională și religioasă) a dat naștere unor situații conflictuale dificil de decriptat în absența unei cunoașteri profunde a complicatei ecuații identitare din acest spațiu. Această lucrare își propune o analiză detaliată, sub aspectul evoluțiilor lingvistice, istorice și politice, a formării principalelor concepte care definesc coordonatele dezvoltărilor identitare în spațiul de cultură arabo-islamică din perioada modernă, acea perioadă de *vid de putere*, cum o definește Georges Corm<sup>1</sup>, care precedă și urmează

dezmembrării Imperiului Otoman. Modul în care istoria a configurat structurile identitare și conceptele în jurul cărora acestea au fost elaborate se dovedesc esențiale în înțelegerea evoluțiilor din spațiul arabo-islamic în momentul întâlnirii cu o altă grilă culturală și de civilizație, moment declanșator al procesului denumit *modernizarea societății islamice*.

Această întâlnire cu civilizația occidentală, aproape ignorată timp de secole sau percepută prin prisma dihotomiei fondatoare a lumii islamice între *dār al-islām* și *dār al-ḥarb*<sup>1</sup>, produce o reacție puternică în societatea islamică, echivalentă cu un șoc cultural. Occidentul este descoperit brusc, cu uimire, ca fiind o entitate puternică, dezvoltată economic și social, iar categoria de *dār al-ḥarb*, în care era în mod tradițional inclus, se schimbă. Dacă atitudinile față de Occident nu se modifică în întregime, cel puțin se nuanțează: există un element de comparație, un univers care inspiră admirație, pe de-o parte, neîncredere și furie, pe de alta. Ca fenomen în sine, diversitatea reacțiilor la întâlnirea cu Occidentul este un prim pas important în asumarea unui anumit tip de atitudine care va fi sursa procesului de modernizare a societății islamice. Descoperirea celui alt prin experiența contrastului determină o necesară autoanaliză, din nevoia de a defini o identitate de răspuns. Acesta este momentul în care întrebările se transformă în căutări identitare, iar locul cel mai la îndemână pentru a găsi răspunsuri este istoria: istoria culturii și a civilizației arabo-islamice. Întrucât numai prin raportare la trecut s-au creat referințele identitare ale modernității, credem că aceasta este maniera cea mai adecvată de a fi explicate și înțelese.

Vom încerca să analizăm relația care se stabilește între realitățile istorice și expresiile moderne ale formelor și conceptelor după care funcționează în prezent societatea arabo-islamică. Vom ține cont de fiecare dată și vom încerca să ne plasăm în interiorul cadrului teoretic trasat de bibliografia internațională pe această temă. Lucrarea noastră își propune să fie un studiu de istorie sociopolitică contemporană a lumii arabo-islamice, vizând în mod special așa-numita perioadă modernă, care cuprinde, în linii mari, a doua jumătate a secolului al XIX-lea și întregul secol XX. Pentru mulți observatori ai lumii islamice, procesul de modernizare nu s-a încheiat odată cu secolul XX. Muhammad Arkoun<sup>2</sup>, unul dintre reprezentanții de seamă ai gândirii arabe contemporane,

1. Georges Corm *Europa și Orientul. De la balcanizare la libanizare – istoria unei modernități neîmplinite*, traducere de Ioana Rotund, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 1999, pp. 18-28.

1. În traducere literală din limba arabă, „casa islamului” și „casa războiului”.  
2. Cf. Muḥammad Arkūn, *Al-fikr al-‘arabī. Qirā‘at-un ‘ilmīyya (Gândirea arabă. O lectură laică)*, al-markaz al-qawmī Beirut, 1996.

militant al modernizării societății islamice, consideră că procesul de modernizare, început cu două secole în urmă, continuă. Necesitatea unei obiectivări a lumii islamice față de propria imagine, însoțită de o atitudine critică și o perspectivă istorică asupra momentului religios de referință de care este legată însăși existența acestei lumi reprezintă aspecte care trebuie tratate cu multă seriozitate – este de părere Muhammad Arkoun<sup>1</sup>. Istoricul tunisian Mohamed-Chérif Ferjani<sup>2</sup> vorbește despre o societate islamică aflată abia la începutul modernității, comparând-o cu societatea occidentală de acum un secol, poate chiar două. Istoricul tunisian vede două societăți aflate în faze diferite de evoluție, dar nu crede că valorile universale ale modernității nu ar putea fi asimilate cu succes de lumea arabo-islamică, pe măsură ce modernitatea va avansa.

Deși se înscrie în categoria studiilor de istorie sociopolitică contemporană a lumii arabo-islamice, lucrarea noastră va acorda spații importante referințelor istorice în analiza conceptelor definitorii ale politicii actuale, pentru a stabili continuități sau, după caz, mutații, poate chiar rupturi, față de tradiție. Conceptele pe care acest studiu le supune analizei sunt formele-cadru în care se desfășoară modernitatea arabo-islamică. Alegerea acestor concepte nu s-a făcut întâmplător, ci pe baza gradului de importanță și de reprezentativitate în definirea spațiului sociopolitic islamic contemporan. Pentru început, se va analiza conceptul de *stat (dawla)* în islam, concept-cadru pentru toate procesele istorice cunoscute de lumea arabo-islamică până în prezent.

Perspectiva istorică asupra formelor de organizare statală în islam va contribui la înțelegerea modelelor adoptate de modernitatea islamică, la aprecierea gradului de influență occidentală, dar și de continuitate a tradiției. Statul islamic apare în anumite condiții istorice, iar componenta religioasă a acestuia nu poate fi trecută cu vederea. Raportarea individului la stat, relația dintre conducător și supus, dintre comunitate și șeful acesteia nu pot fi separate de conceptul de autoritate (*sultân*) în islam, de rolul important al teologilor, de cadrul mai larg al confluentei dintre religios și politic în primele secole ale islamului. Statul arab modern, în variatele sale forme politice, poate fi interpretat sau nu în prelungirea moștenirii islamice. Tocmai acest lucru va fi

1. Cf. Mohammed Arkoun, *The Unthought in contemporary islamic thought*, Saqi Books in association with The Institute of Ismaili Studies, 2002.
2. Cf. Mohamed-Chérif Ferjani, *Le politique et le religieux dans le champ islamique*, Librairie Arthème Fayard, Paris, 2005.

analizat în mod special, încercându-se o radiografiere a celei mai răspândite, în prezent, forme de guvernământ din lumea arabo-islamică, republica, dar și a sistemelor monarhice. Raporturile dintre stat și individ, relația de putere instituită și tipul acesteia, rolul religiei și al determinărilor pe care le trasează – toate sunt aspecte care vor constitui puncte de analiză în structura statului modern din spațiul arabo-islamic.

Dintre toate curentele modernității occidentale, *naționalismul* a stârnit cele mai importante și mai variate reacții în lumea arabo-islamică. Punând în mișcare mecanisme identitare diferite, structurate în jurul unor elemente distincte, naționalismul s-a manifestat sub multiple forme în spațiul arabo-islamic. Sensurile atribuite vocabulei coranice *umma* de către ideologii naționalismului din țările musulmane au particularizat și au definit, în fapt, formele îmbrăcate de naționalism în această parte a lumii. Accentuarea factorului religios, etnic sau teritorial în definirea conceptului de *națiune* dă naștere principalelor direcții de manifestare a sentimentului național în spațiul arabo-islamic. Vom încerca să urmărim felul în care ideologia naționalistă de sorginte occidentală influențează exprimările de acest tip în societatea islamică și modalitățile de exploatare a unor categorii identitare extrem de relevante pentru lumea arabo-islamică, cum ar fi referenții lingvistic (limba arabă), respectiv religios (religia islamică) în formularea opțiunilor naționale și naționaliste.

*Democrația* este următorul concept major pe care îl analizează lucrarea noastră, dat fiind impactul acestuia asupra societății islamice contemporane și, prin urmare, spațiul larg care-i este acordat, atât de autorii occidentali, cât și de cei din lumea islamică, în toate lucrările de specialitate consultate. Prezentată cel mai adesea ca o cucerire a societății occidentale moderne, democrația nu lasă indiferente cercurile intelectuale arabe și musulmane. Căutarea de referenți culturali tradiționali care să legitimeze opțiunea firească pentru democrație a societăților musulmane se conturează tot mai pronunțat ca idee printre susținătorii musulmani ai compatibilității dintre islam și democrație. Democrația este, cel puțin la nivel declarativ, unul dintre obiectivele principale ale societății islamice, însă formele autohtone de concretizare a modelului democratic occidental își găsesc interesante particularizări pe care vom încerca să le analizăm în detaliu. Vom ține cont și de faptul că nu există un model occidental unic de democrație, ci mai degrabă un set de principii democratice în general respectate; aplicarea și impactul acestora asupra societății arabo-islamice se constituie

în puncte principale ale analizei noastre. În strânsă legătură cu democrația, vor fi supuse analizei rolul poporului în formula statală propusă de modelele de guvernare din spațiul arabo-islamic, perspectiva asupra partidelor politice și a pluripartidismului, dar și asupra guvernării și raportului dintre religie și stat.

*Libertatea și laicitatea* sunt alte două concepte care vor fi obiect de studiu, fiind două componente esențiale ale sistemului de guvernare de tip democratic. Dacă în cazul noțiunii de *libertate* se poate vorbi de o anumită continuitate, fie și parțială, la nivel semantic, între semnificațiile politice actuale ale termenului și formele preexistente în limba arabă, în cazul *laicității* noutatea vocabulei este absolută. Ezitățile în jurul stabilirii unei echivalențe lexicale acceptabile între conceptul de laicitate de proveniență occidentală și un termen care să redea semnificațiile acestuia în limba arabă sunt grăitoare pentru starea de confuzie în care se află relația dintre religios și politic în spațiul arabo-islamic. Dacă, în Occident, democrație, libertate și laicitate fac parte din aceeași arie de semnificație politică, în lumea arabo-islamică ideea conceperii unei societăți care să se situeze complet în afara cadrului religios este greu de înțeles. Vom insista în mod special pe dezbaterile care au loc în societatea islamică în jurul conceptului de laicitate.

Un capitol aparte va fi alocat analizei *limbajului politic contemporan* și felului în care sunt exploatați principalii referenți identitari în sprijinul diferitelor curente și ideologii moderne. Limbajul, materializat, în cazul de față, în discursul politic public, se constituie într-o reflectare fidelă<sup>1</sup> a societății arabo-islamice actuale, conducându-ne mai bine decât orice alt indiciu către evaluarea stării de fapt a lucrurilor. Exploatarea referenților religioși în discursul public actual, cu scopul de a mobiliza anumite segmente sociale, este una dintre direcțiile urmate în acest capitol. Date fiind importanța cuvântului rostit în spațiul cultural arab, impactul recunoscut al tehnicilor discursive asupra auditorilor și importanța referințelor cultural-religioase, vom încerca să demonstrăm că nici un curent și nici o ideologie care a marcat modernitatea arabo-islamică nu a neglijat forța creatoare a limbajului. Credem că, într-o măsură mai mare decât în alte arii de civilizație, referințele culturale continuă să fie, cel puțin până în acest moment al evoluției societății islamice, de extremă importanță.

Raportarea spațiului de civilizație definit de limba arabă și islam la definițiile modernității de tip occidental reprezintă una dintre

1. Bernard Lewis, *The Political Language of Islam*, The University of Chicago Press, Chicago-Londra, 1988.

preocupările cele mai actuale ale mediilor intelectuale occidentale și islamice, în egală măsură. Bibliografia pe care am avut-o la dispoziție, în limba arabă sau în limbile europene, dovedește atât interesul viu pentru relația dintre islam și modernitate, cât și reacția pe care o suscită în societatea islamică întâlnirea cu Occidentul cultural. Contextualizarea reacțiilor de răspuns la contactul cu noi forme de organizare și percepție socioculturală pare să fie o abordare agreată de majoritatea autorilor studiați. Din lucrările consultate s-au desprins două direcții principale în abordarea relației dintre spațiul islamic și formele de expresie ale modernității occidentale. Recurgem la acest tip de clasificare a lucrărilor, în funcție de tendința susținută, și nu la o clasificare pe criterii lingvistice, așa cum am făcut în sistematizarea bibliografiei, deoarece în cadrul fiecăreia dintre cele două tendințe identificate, vom găsi atât lucrări ale autorilor occidentali, cât și studii elaborate în spațiul islamic de intelectuali musulmani.

### **Două teorii în discuție: una esențialist-culturalistă, cealaltă susținătoare a universalilor umane<sup>1</sup>**

Punerea în discuție, tot mai intensă în ultimele decenii, a gradului de compatibilitate dintre islam și categoriile care definesc spațiul socio-politic occidental sau ceea ce îndeobște este cunoscut ca *modernitate occidentală* a declanșat o căutare febrilă de argumente și de teorii și a mobilizat intelectuali din întreaga lume. Ca orice întrebare, și cea analizată în lucrarea noastră a dat naștere la cel puțin două tipuri de răspunsuri. Din bibliografia consultată, care propune răspunsuri pentru tema în discuție, fie că este vorba de răspunsuri formulate în spațiul de cultură occidental sau islamic<sup>2</sup>, am identificat două direcții

1. Bertrand Badie, *Les deux États. Pouvoirs et société en Occident et en terre d'Islam*, Librairie Arthème Fayard, Paris, 1997; Mohamed-Chérif Ferjani, *Le politique et le religieux dans le champ islamique*, Librairie Arthème Fayard, Paris, 2005. Bertrand Badie motivează teoria culturalistă, în timp ce Mohamed – Chérif Ferjani (tunisian de origine, profesor de istorie și filozofie a islamului la Universitățile Lyon-2, fost prizonier politic în Tunisia, între 1977-1980, fondator al ramurei tunisiene *Amnesty International*) susține universalitatea valorilor culturii umane, denunțând întreținerea unei false opoziții între islam și categoriile modernității occidentale.
2. Am încercat să cuprindem un număr cât mai mare de lucrări care tratează această temă, scrise fie de autori occidentali sau de intelectuali musulmani stabiliți în

principale care echivalează cu două luări de poziție<sup>1</sup> publice în abordarea temei enunțate.

Prima orientare, din care fac parte, în ciuda alăturării care ar putea fi considerată bizară, mișcări islamiste de variate tipuri de expresie și reputați islamologi occidentali<sup>2</sup>, încearcă acreditarea ideii existenței unui islam politic, ca sistem particular, definit de o serie de specificități, produse ale tipului de civilizație islamică, ce justifică din perspectivă istorică formele politice actuale. Investigarea fondului istoric moștenit cu scopul legitimării acelor argumente invocate în sprijinul specificității sistemului de gândire islamic reprezintă principala trăsătură a acestui tip de studii. Cu riscul de a repeta asocierea, ca tip de metodă, dintre mișcările islamiste apărute în secolul XX și teoriile elaborate de orientaliști occidentali de renume, vom afirma că ambii exponenți ai acestei orientări reprezintă, din punct de vedere ideologic, *curentul culturalist*, care, prin specificul cultural, motivează orice tip de evoluție, oricare ar fi domeniul de concretizare. Dialectica universalitate-specificitate constituie, în fapt, una dintre extremele gândirii politologice actuale. Societățile de astăzi sunt, toate, produse culturale ale unor civilizații cu contururi bine definite, iar aplicarea în spații diferite a unor experiențe rezultate din aceste particularisme culturale poate da naștere unor neînțelegeri fundamentale.

A doua orientare principală care emerge din discuțiile referitoare la islamul politic<sup>3</sup> face din *universalismul valorilor umane*, aplicabile

Occident și integrați în sistemele de gândire occidentale, fie de autori care trăiesc în interiorul spațiului de cultură islamică și se exprimă în limba arabă.

1. Mulți dintre intelectualii care abordează acest subiect sunt în postura de a influența, prin poziția și legăturile cu mediile politice decidente, atitudini și decizii. Exemplul orientalistului anglo-american Bernard Lewis este doar unul ales din spațiul occidental, dar putem propune numele unor intelectuali musulmani de marcă sau ale unor mișcări din spațiul islamic care exercită același tip de influență.
2. Ne gândim în mod special la orientalistul anglo-american Bernard Lewis, ale cărui lucrări le-am consultat în detaliu și care susține existența unei puternice condiționări între formele politice ale islamului contemporan și trecutul cultural-istoric al civilizației islamice. Este un tip de condiționare negativă, atâta vreme cât fenomenul este privit ca obstacol de netrecut în calea modernizării spațiului arabo-islamic. Islamul contemporan este puternic și decisiv condiționat de specificitatea sa culturală, fapt ce împiedică orice evoluție comparabilă cu cele petrecute în mediul occidental.
3. În această asociere, prin „islam” înțelegem *islamul politic*, tipul de civilizație care s-a dezvoltat sub această formă, și nu sistemul religios. Mohamed-Chérif Ferjani (2005) conferă noțiunii de *islam politic* un sens comun celui identificabil în expresiile omoloage, *creștinism politic*, *iudaism politic* etc.

indiferent de tipul de societate, esența sa teoretică. Motivarea istorică sau prin particularisme de civilizație a evoluțiilor actuale din aria islamică este respinsă categoric, deopotrivă cu teoriile care susțin existența unui limbaj politic propriu islamului, care ar imprima societății islamice anumite specificități de exprimare în domeniul politic. Sunt respinse încercările de categorizare, de ridicare a unor concepte rezultate din istoria islamului la rangul de categorii care condiționează un anumit parcurs de evoluție a islamului contemporan. Comparând transformările prin care trece lumea islamică cu cele pe care continentele europene și americane le-au cunoscut în trecutul lor nu foarte îndepărtat, Emmanuel Todd afirmă că:

o bună parte a lumii musulmane (cea care și-a dus la bun sfârșit tranziția) se află deja pe cale de a se liniști... este prea ușor să ajungem la o demonizare a islamului bazându-ne pe statistica actuală a crizelor. Islamul își trăiește criza sa de modernitate și, evident, nu poate părea o oază de liniște. Țările dezvoltate, cele care și-au găsit liniștea, nu pot fi prea mândre de starea lor actuală, iar o întoarcere meditativă asupra propriei lor istorii ar trebui să le conducă spre mai multă modestie. Revoluțiile franceză și engleză sunt fenomene violente, la fel ca și comunismul rus și cel chinez, sau puseul militar și imperialist al Japoniei (*apud* Ferjani, 2005, p. 30 trad.n.).

Trebuie remarcat că această ultimă tendință este minoră, ca număr de studii elaborate, amploare și impact. Este un curent la care au aderat o serie de intelectuali musulmani contemporani, în special cei care trăiesc și creează în Occident. Sunt aceiași pe care îi regăsim în postura de susținători ai unei necesare perspective istorice asupra începuturilor islamului, asupra fundamentelor culturii islamice, incluzând aici și Coranul. Abordarea critică și autocritică a propriei istorii, desacralizarea acesteia sunt idei care își fac simțită prezența nu numai printre intelectualii musulmani din Occident, ci și în unele țări musulmane<sup>1</sup> a căror elită are o tradiție culturală importantă. Cât de pregătită este societatea islamică să răspundă unor noi perspective de raportare la propria istorie și cultură este încă un aspect care rămâne în discuție. În prima jumătate a secolului XX, într-una dintre țările musulmane mai avansate, la vremea aceea, în planul curentelor de idei, Egiptul, s-a încercat o abordare critică, inspirată de *Discursul asupra metodei* al lui Descartes, a poeziei arabe preislamice: societatea

1. Este vorba despre ‘Azīz Al-‘Uzmā, Muḥammad ‘Ābir Al-Ġābirī, Muḥammad Arkūn, Saad Eddīn Ibrahim, Abdallāh Laroui, Maḥmūd Muḥammad Taha, Aḥmad Ṭābit, ale căror lucrări sunt reprezentative pentru orientarea autocritică.

a reacționat ca un organism agresat<sup>1</sup>, expulzând agresorul. I s-a reproșat atunci lui Taha Ḥusayn (1889-1973), autorul studiului critic asupra originilor poeziei preislamice *Fī š-ši'r al-ġāhiliyy*<sup>2</sup>, atașamentul disproporționat și exagerat față de Europa și valorile sale, precum și încercarea de a pune în pericol patrimoniul cultural arab. Sancțiunea în plan moral a fost dublată de o acțiune practică împotriva lui Taha Ḥusayn care a fost înlăturat de la conducerea Facultății de Litere a Universității din Cairo. Pentru a înțelege amploarea acestui episod în societatea egipteană, dar și arabă în sens larg, trebuie să amintim rolul pe care limba arabă îl are în definirea identității arabo-islamice. Poezia preislamică și textul coranic sunt două monumente de limbă arabă, repere eterne, sacre și intangibile ale culturii arabe. A pune la îndoială originile poeziei preislamice, a pune în discuție autenticitatea acestora sunt acte la fel de grave precum abjurarea sau apostazia. Pentru o bună perioadă din istoria islamului, araba și islamul s-au slujit reciproc<sup>3</sup>, mergând alături pentru a cuceri lumea, iar dacă conținutul islamului a suferit modificări și adaptări în unele momente sau regiuni, limba arabă, ca purtătoare a mesajului său, a rămas singura constantă a acestui fenomen.

Cu atât mai mult, prezentată în contextul descris, tentativa de a aplica textului coranic o grilă critică de lecturare, plasându-l în contextul epocii și considerându-l ca rezultat al împrejurărilor istorice, a generat destule convulsii. Toate încercările de până acum de a lectura textul coranic în cheie istorică au eșuat în mod dramatic. Acuzația de *ridda* („apostazie”), alături de cea de *kufir* („necredință”) planează ca amenințări cumplite asupra celui care ar îndrăzni să abordeze o eventuală perspectivă desacralizantă asupra textului coranic. Exemplele se

1. Jacques Berque folosește sintagma „identitate asaltată” pentru a descrie starea de spirit a societății islamice în fața tentativelor de modernizare ale căror resorturi sunt deopotrivă interne și externe. Cf. Jacques Berque, „Qu'est-ce qu'une identité collective”, în *Échanges et Communications. Mélanges offerts à Claude Lévi-Strauss*, tom I, Editions Mouton, Paris, 1970, p. 482.
2. Studiul a fost publicat în 1926 și pune la îndoială, în maniera criticii lui Descartes, autenticitatea poeziei din perioada preislamică, poezie de factură orală, consemnată în scris la câteva secole după crearea ei. Textele poeziei preislamice sunt considerate de tradiție ca fiind sursele primare ale limbii arabe, percepute în strânsă legătură cu textul coranic, a cărui înțelegere este dificilă în absența textului poemelor preislamice. Istoricitatea acestor poeme a fost pusă la îndoială de Taha Ḥusayn, care susține că singurul text autentic din acea perioadă este Coranul.
3. Albert Hourani, *La pensée arabe et l'Occident* (traduit de l'anglais par Sylvie Besse Ricord), Groupe Naufal Europe Sarl, Paris, 1991, p. 309.

află la îndemână, în contemporaneitatea noastră<sup>1</sup>, la sfârșit de secol XX. În majoritatea țărilor musulmane, libertatea de opinie este asociată fie păcatului de apostazie, fie conceptului de *fitna* („dezbinare”, „dezordine”). Ambele categorii-concept, în baza cărora este respinsă libertatea de opinie, își au originea în începuturile islamului, când sunt motivate de circumstanțe istorice bine definite. „Marea discordie” (*al-fitna al-kubrā*) este calificativul pentru marea schismă din interiorul islamului care a împărțit lumea musulmană în șiiți și sunniți, în timp ce apostazia (*ridda*) este legată de acțiunea primului calif al islamului, Abū Bakr (632-634), care a întreprins o campanie războinică, motivată religios, împotriva triburilor de beduini care, după moartea Profetului, doreau secesiunea politică, nu și religioasă, de comunitatea medineză<sup>2</sup>.

Există o rezistență considerabilă – prin urmare, nu poate fi neglijată – a societății islamice în fața diferitelor perspective de interpretare a faptului social și politic. Poate exprimarea este prea cuprinzătoare și nu surprinde esențialul, ceea ce impune o restrângere a cadrului de referință: există o rezistență considerabilă a mediilor tradiționale în fața noilor modele sau formule de organizare sociopolitică. De asemenea, este dificil să identificăm cu precizie care sunt limitele între care se face simțită influența mediilor tradiționale, însă este aproape o certitudine că presiunea structurilor tradiționale există în societatea arabo-islamică, cu variații de manifestare și de influență de la un regim la altul. Încercând totuși o definire a mediilor tradiționale, există tentația aproape imediată de a le identifica în categoria teologilor musulmani care țin societatea sub presiunea religiei, menținând în viață modele revolute de organizare socială și politică. Personalitățile religioase și cele politice și relația istorică de legitimare reciprocă<sup>3</sup> constituie o cauză și mai importantă a reacției de rezistență la modernizare a societății islamice.

1. Marele gânditor liberal sudanez, Maḥmūd Taha a fost condamnat la moarte, acuzat fiind de apostazie, de către un tribunal religios din Sudan (pe 18 ianuarie, 1985). Cf. Taha Maḥmūd Muḥammad, *Naḥwa mašrū' -in mustaqbalī li l-islām. Talālat-un min al-'amāl al-'asāsiyya li l-mufakkir aš-šahīr Maḥmūd Muḥammad Taha*, al-Markaz aṭ-ṭaqāfi al-'arabī, Bayrūt (prefațată de Asma' Maḥmūd Muḥammad Taha și Nūr Muḥammad Ḥamad), 2002.
2. Prémare (de), Alfred-Louis, *Les fondations de l'Islam. Entre écriture et histoire*, Editions du Seuil, Paris, 2002.
3. Ibrahim, Saad Eddin, *Al-muġtama' wa ad-dawla fi l-waṭan al-'arabī* („Societatea și statul în lumea arabă”), Markaz dirāsāt al-waḥda al-'arabiyya Bayrūt, 1988, pp. 23-30.

Studiul nostru face referire în mod deosebit la acele curente și mișcări care au apărut în spațiul arabo-islamic ca răspuns la întrebarea „Poate islamul să fie modern?”, înțelegând prin modernitate, capacitatea de a evolua, de a se reforma pentru a ține pasul cu mersul umanității, în condițiile în care ignorarea realității celuilalt nu mai poate fi luată în considerare într-o argumentare susținută. În această confruntare de idei, fiecare concept analizat a dat deja naștere, unor ideologii și doctrine diverse care caracterizează istoria modernă a lumii arabo-islamice, începând din a doua jumătate a secolului al XIX-lea.

*Cadrul teoretic*<sup>1</sup> care oferă instrumentele de lucru necesare analizei propuse în acest studiu este trasat de istoria conceptelor sau *Begriffsgeschichte*, ca și de pozițiile teoretice ale lui J.G.A. Pocock, Quentin Skinner, dar și ale Școlii *Annales*, în egală măsură. Folosindu-ne de cuvinte pe care le vom considera din perspectivă diacronică sau din perspectiva unui anumit context istorico-ideologic, vom întreprinde analiza unei serii terminologice despre care se afirmă îndeobște că este constant caracteristică gândirii islamice. Așadar, combinând, conform cadrului teoretic trasat, istorie conceptuală și formulări socio-politice, intenționăm să identificăm continuități, modificări și inovații în uzul limbajului<sup>2</sup> politic. Citându-l pe Melvin Richter, apreciem că numai printr-o analiză diacronică aplicată vocabulelor care exprimă principalele concepte ale gândirii politice islamice putem identifica secvența temporală în care și modalitatea prin care s-a produs dislocarea de sens și resemantizarea. Diverse tipuri de informație pot fi dobândite prin aplicarea analizei diacronice, ea făcând posibilă nu numai identificarea mutațiilor semantice ale unui concept, dar și adăugările sau omisiunile înregistrate în câmpul său de sensuri<sup>3</sup>.

Analiza diacronică este, de regulă, alternată cu cea sincronică, fapt care face posibilă determinarea momentului în care un concept a început să joace un rol central în sfera gândirii politice. Alte două

- 
1. Cf. Melvin Richter, *The History of Political and Social Concepts. A Critical Introduction*, Oxford University Press, Oxford, 1995.
  2. În sensul dat de Ferdinand de Saussure (1857-1913), *langue*, care prin limbaj înțelegea acel sistem ce furnizează sensuri de comunicare pentru o societate, în opoziție cu *parole*, definit ca utilizare individuală a limbajului de către o persoană într-o anumită situație. Cf. Ferdinand de Saussure, *Cours de linguistique générale*, Payot, Paris, 1971, pp. 44-45.
  3. De exemplu, Kosellek atrage atenția asupra modului în care a fost reconceptualizată noțiunea de *cetățenie* în cadrul reformelor întreprinse în Prusia în vremea invaziilor napoleoniene (cf. Richter, 1995, p. 45).

științe și, prin urmare, metode de cercetare folosite de istoria conceptuală ne vor asista, în parte, în demersul nostru. Acestea sunt *semasiologia*, care presupune studierea tuturor sensurilor unui cuvânt, termen sau concept anume, și *onomasiologia*, care identifică toate vocabulele dintr-o limbă care definesc aceeași realitate sau concept. În egală măsură, vom ține seama de faptul că cea mai rapidă și mai exactă înțelegere a spiritului unei societăți este posibilă prin analiza conceptelor care o definesc, iar studierea acestora nu se poate face decât în legătură cu contextul în care sunt folosite<sup>1</sup>. Limba reflectă cultura unei societăți într-un anumit moment istoric; de aceea, analiza lingvistică se dovedește indispensabilă în interpretarea diferitelor aspecte sociale. Aceste afirmații sunt și mai relevante dacă avem în vedere locul privilegiat pe care limba îl are în societatea arabă, pe de-o parte, și relația specială dintre limbă și religie, pe de alta.

În analiza noastră nu vom acorda prioritate studiului *limbii în sine*, ci *limbii în context*. Mergând dincolo de semnul lingvistic materializat fonetic și grafic, conceptele de interpretare și înțelegere a semnificației în context propuse de hermeneutica modernă<sup>2</sup> sunt liniile urmate în analiza conceptelor politice în jurul cărora se desfășoară dezbaterile despre modernitatea islamică. Rolul limbajului în formarea individului, dar și în structurarea societăților este o temă actuală de dezbateri, în condițiile în care folosirea cuvântului, scris, oral sau difuzat prin intermediul tehnologiilor avansate de comunicare, este o dovadă a perenității acestei forme de exprimare. În spațiul definit de limba arabă, exprimarea la nivel lingvistic și maniera în care se produce aceasta sunt factori esențiali în definirea personalității individuale și colective.

Poate mai mult decât în alte arii lingvistice, în spațiul arab exprimarea este un mod de conturare a identității, dar și de autodefinire în contextul unei colectivități. Limba arabă cunoaște în perioada modernă întrebări multiple, fiind invocată, în egală măsură, ca argument și contraargument în susținerea sau infirmarea uneia sau alteia dintre structurile identitare. Glorificată de ideologii curenților panarab, dar și desacralizată prin perceperea ei dincolo de relația privilegiată cu

- 
1. Formula enunțată este aplicată într-o serie de studii actuale ale societății arabo-islamice moderne și contemporane realizate de cercetători arabi și occidentali.
  2. Cf. Paul Ricoeur, *Le conflict des interprétations*, Éditions du Seuil, Paris, 1969, p. 8.

textul coranic, limba arabă se vede marginalizată sau atacată de susținătorii vehemenți ai dialectelor locale.

Am inițiat studiul nostru prin invocarea conceptului de modernitate căruia islamul, în sens larg, îi răspunde prin categorii pe care o parte dintre specialiști le consideră a-i fi proprii, în timp ce alții le definesc ca fiind trăsături comune ale manifestării umane. *Discuția se plasează în cadrul dezbaterii contradictorii cu privire la universalitatea conceptelor.*

Pluralitatea culturală reprezintă un *acquis* prețios al criticii sociologice recente. Fie că sunt de dependență sau de interdependență, relațiile internaționale au contribuit pretutindeni, cel puțin în ultimul secol, la impunerea unor mize comune, a unor reguli asemănătoare, la punerea în mișcare a unor fluxuri culturale care favorizează imitarea modelelor<sup>1</sup>. Dacă sistemele politice actuale nu seamănă toate între ele, nu se poate nici afirma că sunt net diferite. Negarea existenței unei „tehnologii” politice universale nu echivalează cu afirmarea absenței totale a tehnicilor politice comune. Secolele al XIX-lea și XX sunt mărturie a jocului complex al exporturilor și importurilor de modele de dezvoltare, primele la inițiativa puterilor occidentale, celelalte, operă a elitelor provenite din culturile așa-zis *periferice*, care au jucat un rol mai important decât se consideră îndeobște. Copiind sau adaptând, inovând sau respingând, aceste elite au contribuit la formarea unei *problematici a modernității politice*, definindu-se prin raportare la modernitatea politică occidentală<sup>2</sup>.

Redescoperirea sociologiei istorice, întoarcerea la istorie sugerează necesitatea de a regândi modernitatea din două perspective: prima trebuie să vizeze dotarea conceptului de modernitate cu o valență socioistorică; cea de-a doua presupune o *sociologie istorică a transferului și a difuzării*, care încearcă să stabilească cum au fost difuzate și captate, la un moment dat, practicile legate de modernitatea politică occidentală de către anumiți actori, din diferite regiuni – cea arabo-islamică, în cazul acestui studiu.

Practic, relevanța sociologiei istorice constă în capacitatea de a formula întrebări cu privire la geneza unui fenomen. Aplicarea acestui demers, cel al *sociologiei istorice interpretative*, și abordarea comparatistă permit nu numai identificarea reperelor și resorturilor

unei modernități occidentale, dar pot ajuta la înțelegerea transferului de sistem către Imperiile Otoman și Persan. Abordarea explicativă permite analizarea modificărilor și adaptărilor pe care le-au suferit elementele de modernitate importate, dar și aprecierea contribuției locale la constituirea unei *pluralități de modele de modernitate politică*.

Această *sociologie a transferului* trebuie să ia în seamă intenționalitatea politică și producția ideologică, precum și relațiile de putere. Transferul nu rezultă exclusiv dintr-o voință de a exporta și de a importa, ci dintr-un joc combinat al celor două acțiuni. În fapt, transferul nu se poate aprecia numai prin raportare la regimul politic în desfășurare sau la nivelul elitelor, ci în funcție de modificările de profunzime provocate la nivelul maselor și al capacității de mobilizare a individului. La contactul cu modelul de civilizație occidental, societatea arabo-islamică a răspuns printr-o abundentă serie de referenți tradiționali, aspect care poate fi urmărit în evoluțiile legate de procesul Renașterii Arabe din secolul al XIX-lea.

De altfel, lucrarea noastră a pornit de la constatarea prezenței referințelor cultural-istorice în discursul contemporan de diverse orientări și a extins cercetarea la întreaga perioadă denumită *modernitate islamică*.

1. Bertrand Badie, *Les deux États. Pouvoirs et société en Occident et en terre d'Islam*, Librairie Arthème Fayard, Paris, 1986 (1997 pour la préface).

2. Bertrand Badie, *op.cit.*, 1997, p. 11.

## Capitolul I

# Câteva dintre primele semne ale modernității arabo-islamice

Confruntat masiv, la sfârșitul secolului al XVIII-lea, cu modernitatea europeană și cu superioritatea Europei creștine, Imperiul Otoman a încercat să acrediteze ideea că adoptarea metodelor occidentale nu poate duce decât la întărirea islamului și la consolidarea puterii sale.

Totuși, ce mai mulți observatori (Lewis, 1984) ai fenomenului modernității vorbesc despre defectuoasa ei asimilare de către societatea islamică, identificând două posibile explicații: eșecul reformatorilor musulmani de a realiza o sinteză viabilă între instrumentele occidentale și identitatea islamică, dar și evoluția unui climat intelectual și politic care a făcut din Occident un *dușman* căruia trebuia să i se opună un alt tip de modernitate. Pentru a avea o idee mai clară despre încercările de modernizare ale societății arabo-islamice, vom trece în revistă principalele manifestări ale acesteia.

Primii reformatori ai islamului, din secolul al XIX-lea, și teoriile dezvoltate de aceștia au scos la lumină paradoxurile unui compromis puțin probabil între orientarea materialistă occidentală și credința islamică, între reafirmarea fidelității față de legea islamică și o tehnică a puterii și un mod de viață diferite pe care le remarcă în Europa. Europa este prezentată de reformatorul egiptean Rifā‘at aṭ-Ṭahtāwī (1801-1873) ca *ahl al-tamaddun*, adică „poporul civilizației”<sup>1</sup>, guvernat de știință, și nu de adevăr (de adevărul religios). Musulmanul trebuie să meargă în Europa doar pentru a recupera retardul economic în care se afla lumea musulmană, pentru a corija o serie de lipsuri de natură tehnică; nu Legea este cea care trebuie amendată, adevărul ei fiind etern. Tunisianul Ḥayr ad-Dīn (1820-1889) diagnostica extrem de precis lumea

islamică apreciind că suferea de o slăbire economică și financiară fără precedent în istorie, cauzată de un sistem educațional anchiizat, care, la rândul său, „era consecința” stării de decădere a instituțiilor politice. Reformatorul tunisian este primul care folosește termenul *dawla* în sensul occidental de „stat” modern, care nu se mai identifică cu principele, și introduce în limbajul politic conceptele de *liberalism politic* și *drept politic*. La rândul său, Rifā‘at aṭ-Ṭahtāwī traduce în arabă textul *Constituției franceze*, precum și operele lui Montesquieu și Rousseau. Scopul acestor demersuri nu era de a aduce atingere sistemului politic în funcție în islam, ci de a-l moderniza, punându-i la îndemână instrumente occidentale. Astfel, crearea unor instituții care să fie garante ale dreptății însemna, în fapt, limitarea puterii principelui, prin lege și consultare. Rifā‘at aṭ-Ṭahtāwī vedea materializată această viziune prin reactivarea principiului de *šūrā* sau „consultare a teologilor”. Reformatorul tunisian își imagina funcționarea unui parlament, dar nu în sensul european al reprezentativității și suveranității poporului, ci în accepțiunea de *mağlis*<sup>1</sup>, expresie a unității comunitare. Rifā‘at aṭ-Ṭahtāwī era de acord cu ideea că legile se pot schimba în funcție de împrejurările istorice, însă nu afara controlului ulemalelor și în acord cu principiul binelui<sup>2</sup> comunității (*umma*).

Cât privește ideea de națiune, Rifā‘at aṭ-Ṭahtāwī era marcat de tematica naționalistă a Europei secolului al XIX-lea, în special de teoriile lui Montesquieu: dragostea pentru patrie, *watan*, înțelesă ca o comunitate politică determinată, nu se suprapune câtuși de puțin peste ideea de comunitate islamică. Chiar dacă rămâne legată de religie, ideea de *patriotism egiptean* își face apariția în forță și va constitui unul dintre curentele de expresie dominante în secolul XX. Se produce astfel un decupaj în conceptul de *umma*, iar reformiștii egipteni introduc realitatea unei *națiuni egiptene*. Solidaritatea comunitară (sau ideea *ḥaldūn-iană* de *‘aṣabiyya*) prevalează în fața religiei, ca factor unitar, dând naționalismului egiptean o aparență seculară. Ambiguitatea cultivată între naționalismul egiptean, naționalismul arab și naționalismul islamic poate fi interpretată ca o dovadă a dificultății de a renunța la un referent cultural definitiv, la un cod care a servit ca factor de individualizare în raport cu celălalt, cu nemusulmanul.

1. În cartea sa de însemnări publicată în 1834 la Cairo, în limba arabă, și tradusă ulterior, în 1839, în limba turcă, cu titlul *Taḥlīṣu l-ibriz fi talḥīṣi Bārīz*.

1. În traducere, „adunare”, „consiliu (consultativ)”.

2. Este vorba despre principiul islamic *al-maṣlaḥa al-‘amma* („binele comun”).

*Sfârșitul secolului al XIX-lea marchează o mutație importantă în înțelegerea ideii de modernitate în lumea islamică.* Modernitatea nu mai înseamnă împrumuturi de forme occidentale, ci propunerea unei modernități specifice care să facă față celei occidentale. Foarte probabil, această schimbare de optică legată de evoluțiile istorice concrete ale țărilor arabe care au devenit colonii occidentale și în care a funcționat dintr-odată un set de legi străine codului islamic. Noutatea acestei atitudini ține de o nouă modalitate de raportare la modernitate: imitarea celui alt este pe cât de inacceptabilă, pe atât de ineficientă. Principalii teoreticieni ai acestei tendințe sunt Gamāl ad-Dīn al-Afġānī (1838-1897), Muḥammad ‘Abdu (1849-1905) și Rašīd Riḏā (1865-1935).

Gamāl ad-Dīn al-Afġānī inaugurează critica imitării Occidentului, favorizând în acest mod recunoașterea existenței unei pluralități de modernități. El reînnoadă astfel legătura cu tradiția care denunța orice inovație bazată pe imitația necredincioșilor (*al-kuffār*). Rašīd Riḏā dezvoltă o critică și mai accentuată a imitării modelelor de import; pentru el, condamnarea împrumuturilor occidentale și a politicii celor care le favorizează devine noul fundament al ideii de modernitate. *Modernitatea nu mai este unică, adică occidentală, ci multiplă, așa cum sunt și culturile. Fiecare cultură, cu modernitatea ei.* Marca cea mai explicită a noii teorii este conceperea islamului nu numai ca religie, ci și ca sistem complex de civilizație, această din urmă calificare fiind predominantă. În islam religia nu se limitează doar la un cult, ci este și un spațiu al solidarității sociale, al identității și al construirii progresului, crede Gamāl ad-Dīn al-Afġānī. Aceeași atitudine se regăsește și la ceilalți doi reformatori, care insistă asupra imposibilității de a seculariza normele și legile în societățile musulmane, civilizația modernă identificându-se cu un islam adevărat și epurat care incită la acțiune și efort.

Unul dintre principiile în jurul căruia se constituie ideea reformistă este cel al unității, a cărei realizare este condiția puterii și a performanței. Un alt principiu fundamental este cel al redeschiderii *iġtihād*-ului sau efortului de interpretare a Legii revelate.

*Ideea unității* este centrală în teoriile fiecăruia dintre cei trei reformiști: dacă principala lucrare a lui Muḥammad ‘Abdu se numește *Risālat at-tawḥīd*<sup>1</sup>, ideea de bază a lui Gamāl ad-Dīn al-Afġānī este

1. În traducere din limba arabă, *Epistola unității* (îi mulțumim domnului profesor George Grigore pentru această formulă de traducere în limba română; menționăm că traducerile în franceză ale tratatului înregistrează forma *Traité de l'Unité*, iar cele în limba engleză, *Theology of unity*).

panislamismul; retardul lumii musulmane față de Europa se explică prin faptul că a fost pierdută unitatea *umma*-ei islamice. Astfel, contrar altor reformatori, Gamāl ad-Dīn al-Afġānī ridică ideea unității lumii islamice la rangul de condiție *sine qua non* a modernității. Aceeași linie de gândire se regăsește la Rašīd Riḏā, a cărui lucrare principală, *Califatul*, pledează pentru reconstrucția instituției califatului din perioada de aur a islamului, a celor patru califi ortodocși (632-661). Ideea trebuie înțeleasă ca un deziderat de unitate islamică, premisă și condiție a modernității, unitate care a caracterizat vremurile de început ale islamului. Dacă în Occident modernitatea se exprimă prin ideea de națiune, de stat-națiune, în islam ea este întruchipată de aspirația către unitate și de dispariția particularismelor autocratice care divizează *casa islamului*.

Ideea *asocierii revelației cu rațiunea*, clasică de altfel, se regăsește și la reformiști. Evident, rațiunea slujește religiei, mai ales înțelegerii acesteia, aflându-se în raport de subordonare față de religie. Rațiunea permite celui care cunoaște Legea să o adapteze și să-i atribuie justa interpretare, făcând-o compatibilă cu descoperirile științei moderne. Ipoteza unei modernități politice sau juridice universale este respinsă de reformiști, care nu acceptă decât o modernitate științifică și tehnică universală.

Mult accentuate, ideile reformiștilor sunt preluate de *islamism*, continuitatea fiind marcată simbolic prin relația magistru-discipol dintre Rašīd Riḏā și Ḥassan al-Bannā, fondatorul grupării Fraților Musulmani. „Suntem musulmani și este de ajuns”, afirmă Ḥassan al-Bannā (Ramaḏān, 2002, pp. 267-277). Totuși, relația de raportare la Occident se inversează sau, mai bine zis, se răstoarnă în cazul islamiștilor: dacă popoarele islamului au cunoscut eșecul, faptul a fost cauzat numai de încercarea de a imita Occidentul. *Astfel, modernitatea nu numai că nu este o valoare și un model universale, ci e sursă a involuției și a eșecului.* Principiul puterii este înlocuit de cel al cunoașterii: societatea nu poate fi guvernată decât de către cei care cunosc Legea, adică de către corpul ulemalelor. Cel mai cunoscut teoretician al acestei idei este pakistanezul Abū al-‘Alā al-Mawḏūfī (m. 1979), care, în lucrarea sa *Organizarea vieții în islam* (cf. Badie, 1986, p. 56.), propune trei principii fundamentale ale regimului politic în islam: unicitate, mesaj, califat. *Unicitate*: este vorba despre unicitatea lui Dumnezeu, singurul care poate deține puterea. Doar puterea lui este legitimă, doar Legea lui este lege. Republica islamică, întrucât e o republică guvernată de Dumnezeu, este diferită de republica

occidentală: în islam, masele sunt obligate să urmeze legislația divină, așa cum a fost ea revelată Profetului Muḥammad. Cât despre principie, acesta trebuie să fie ales în funcție de pioșenia sa, de cunoașterea Legii și de abilitățile sale de conducere. Puterile sale sunt limitate de *ṣarī'a* și de un consiliu consultativ ales, în fața căruia el dispune de drept de veto.

O altă categorie de împrumuturi ideologice este reprezentată de *doctrinile socialismului și marxismului*. Introducerea gândirii socialiste în lumea islamică s-a produs prin intermediul mediilor creștine, unde are, de altfel, și cea mai mare răspândire (Farah Anṭūn, Michel 'Aflaq, Salāma Mūsā)<sup>1</sup>. Eliminarea referințelor religioase din discursul acestor doctrine și încercarea de a imita în întregime modelele lor occidentale au fost, în mare parte, cauze ale eșecului lor. Fundamentul materialist, viziunea ierarhică asupra istoriei, în care factorul economic era prezentat ca determinant pentru evoluțiile politice și religioase, au demonstrat incompatibilitatea dintre islam și doctrina marxistă. Închise în sisteme intelectuale inaccesibile publicului, elitele socialiste nu au reușit să transmită doctrina și să mobilizeze masele în numele acesteia. Constatarea se sprijină pe eșecul partidului *Ba't*, al mossadeghismului din Iran, și al bourguibismului din Tunisia (Badie, 1986, p. 106).

Prin urmare, analiza noastră pornește de la constatarea că există o problematică a modernității în spațiul arabo-islamic și o problematizare a acestui subiect, precum și o preocupare continuă pentru identificarea căilor de urmat în scopul realizării unui echilibru între valorile islamice și valorile universale ale umanității. Poate fi acceptat faptul că există valori universale, produse ale întregii umanități, și că ele pot deveni fecunde în orice tip de societate. Problema rezidă în conflictul care apare în momentul în care aceste valori universale sunt transferate împreună cu sistemul care le-a dat naștere. Așadar, conflictul pare să fie între sisteme, nu între valori. Însă valorile luate ca entități în sine nu par să aibă contururi foarte clare: „Ce este democrația în sens abstract?” sau „Poate fi concepută democrația ca valoare pură, fără contextualizări istorice sau sistemice?” Libertatea este o valoare universală, însă, așa cum vom vedea, sensurile ei concrete sunt condiționate de contextele culturale în care apare și evoluează. Libertatea din sloganul Revoluției Franceze diferă semnificativ de libertatea care definește statul social din societatea islamică clasică. Și exemplele pot continua.

1. Vom reveni asupra acestui subiect în capitolul dedicat naționalismului în spațiul arabo-islamic.

Deși nu credem pe deplin în condiționările de tip cultural ale evoluțiilor din planul sociopolitic, nu putem nega influența factorilor constitutivi ai unui anume tip de civilizație asupra acestora. Analiza conceptelor menționate mai sus, concepte care definesc și exprimă evoluțiile din spațiul politic arab contemporan, va fi realizată printr-o poziționare contextuală din punct de vedere cultural. Totuși, *nu vedem în specificul cultural o condiționare negativă a procesului de modernizare a islamului*, mai ales că *a fi specific* nu este o caracteristică exclusivă a sistemului islamic de civilizație. *Credem în aspectul pozitiv al acestei specificități prin impulsionarea deja existentei atitudinii critice*, mature și obiective, față de acele elemente din structura profundă a societății islamice care o fac să fie particulară în sens negativ.

Conceptelor supuse analizei li se va aplica metoda cercetării din perspectivă diacronică, pe cele trei planuri – lingvistic, istoric și al evoluțiilor din câmpul politic –, urmărind afirmarea unei specificități culturale, dar nu în sens negativ.

## Capitolul II

# Conceptul de *stat* în gândirea islamică

*Comprendre la vie politique du monde arabe suppose un cheminement qui paraîtra peut-être à certains un peu plus long, mais qui n'en est moins indispensable... Il convient de pénétrer progressivement dans ce monde arabe pour se forger les clés nouvelles qui doivent permettre de comprendre, sans le déformer, un régime qu'il ne faut pas considérer a priori comme inspiré des seules sources européennes. Il n'est pas question de nier les emprunts qui ont pu être faits à la société occidentale, mais précisément dans la mesure où il y a un choix, il convient de comprendre là encore en vertu de quels critères il a été arrêté<sup>1</sup>.*

### II.1. Statul medinez.

#### Comunitate religioasă sau statală?

Arabia centrală a început să se dezvolte și să dobândească importanță economică în secolul al VI-lea al erei creștine, pe fondul decăderii orașelor-stat din sudul Peninsulei Arabe sau Yemen. Dezvoltarea cunoscută de partea centrală a peninsulei este legată de fenomenul sedentarizării triburilor nomade și de reorientarea acestora către comerț. Este o renaștere a cetății, dar pe structură tribală (cf. Djaït, 1989). Acesta este specificul Meccăi, element care va influența evoluțiile de mai târziu din istoria islamului. Astfel, structura tribală – *qabīla*<sup>2</sup> – se

substituie statului, iar toate raporturile din interiorul cetății sunt reglementate de relațiile-tip care se stabilesc în interiorul unui trib. Este important de subliniat că familia tribală din care provine Profetul islamului făcea parte din aristocrația „sacră”<sup>1</sup> a Meccăi, cea care avea în grijă și se ocupa de ritualul pelerinajului, fiind diferită de aristocrația războinică. Este foarte probabil ca apartenența sa la aristocrația sacră meccană să-i fi facilitat activitatea la Medina și să-i fi permis să declare orașul enclavă sacră a islamului. Într-o oarecare măsură, statul islamic pe care l-a constituit la Medina își datorează existența și importanței noțiunii de *haram* („incintă sacră”), plasându-se, voit sau nu, în continuitatea moștenirii *qurayș-ite*<sup>2</sup>.

Specialiștii (Djaït, 1989, p. 30) sunt de acord în a face o distincție clară între cele două etape ale activității Profetice desfășurate de Muḥammad: prima, cea de la Mecca, este profund religioasă și culturală, în timp ce perioada medineză se caracterizează printr-o sinteză între principiile religioase și cele politice, răspunzând unei nevoi de a depăși marginalitatea locală a Arabiei. „Profeție convertită în politică și război” sau „stat profetic”, „stat întemeiat prin război, defensiv la început, ofensiv, apoi”<sup>3</sup> – astfel este caracterizată structura ale cărei

1. Tribul *Qurayș* este cunoscut în Peninsula Arabă, ca și în cetatea Mecca, sub numele de *ahl al-ḥums wa l-ḥaram*, unde *ḥums* înseamnă „rigurozitate în practica religioasă”, iar *ḥaram*, „incintă sacră”. Semnificația aceasta se regăsește, într-o formă adaptată islamului, și în titulatura oficială a regelui saudit care este *ḥādim al-ḥaramayni aš-šarifayni*, „servitorul celor două locuri, incinte sacre” (cu referire la Mecca și Medina).
2. *Qurayș* este numele tribului care conducea Mecca în momentul nașterii Profetului (570), trib din care făcea parte și clanul Banū Hāšim, în care s-a născut Muḥammad ibn Abdallāh.
3. Bătălia de la Badr (din 624, prima victorie a armatelor islamului conduse de Muḥammad împotriva meccanilor lui Abū Sufiyan) este considerată de Hichem Djaït ca fiind momentul hotărâtor care a marcat trecerea la o atitudine ofensivă a statului medinez. Atacurile medinezilor echivalează cu apariția unui nou tip de violență războinică în Peninsula Arabă, care provine din organizarea de tip statal. Asediul Meccăi, din 629, îl înfățișează pe Profetul Muḥammad ca pe un adevărat general. Odată pacificată Arabia, ideea de noi și noi cuceriri devine sinonimă cu statul islamic, iar prada de război este, în această fază de început a islamului, singura modalitate de a stimula și a ține laolaltă diversele triburi peninsulare, până nu demult aflate în rivalitate. Este greu de presupus că aceste triburi vedeau în Muḥammad altceva decât un rege sau un general; este la fel de greu să ne imaginăm că dimensiunea profetică a acțiunilor sale era percepută ca prevalentă.

1. Maurice Flory, Robert Mantran, *Les régimes politiques des pays arabes*, PUF, Paris, 1968, p. 7.

2. În traducere din limba arabă, „trib”.

baze sunt puse la Medina în timpul vieții Profetului Muḥammad. Noul tip de legătură comunitară propus și instituit de Profetul Muḥammad nu neagă datele socioculturale tradiționale, ci încearcă o suprapunere peste acestea și o integrare a lor. După moartea lui Muḥammad, coeziunea comunitară nu se putea manifesta exclusiv în profesarea unei aceleiași religii, ci și în sentimentul apartenenței la o singură comunitate, *umma*, care trebuia să-și desemneze o autoritate politică. Comunitate politică și religioasă în același timp, e de părere și Camille Mansour (cf. Mansour, 1975, p. 19), care subliniază interdependența celor două funcții: Abū Bakr (632-634, primul calif al islamului) avea și îndatoriri religioase tocmai pentru că era șeful comunității (spre deosebire de Muḥammad, care obținuse poziția de șef al comunității tocmai pentru că avea o misiune religioasă).

Revelația coranică, urmată de stabilirea Profetului Muḥammad la Medina constituie o etapă decisivă în formarea ideii de comunitate (*umma*). Ne vom opri asupra semnificației termenului *umma* așa cum era el conceput la mijlocul secolului al VII-lea. Jacques Berque surprinde momentul constituirii acestei noi forme identitare care îmbină în mod strălucit sentimentul apartenenței la un grup etnic, *‘asabiyya*, cu identificarea religioasă: *il commence par un décrochage, qu’il nomme hijra ou fuite. La communauté des premiers adeptes s’insurge contre la société globale. Ou plutôt cette elle qui devient société globale, reléguant tout le reste dans une microsociologie* (Berque, 1970, p. 479).

Se pare că primul document care înregistrează formarea noii *umma* este *Carta de la Medina*, un fel de constituție, în sensul de act constitutiv care legifera o situație deja existentă. Această *saḥīfa*<sup>1</sup> este un document care stabilește statutul noii comunități formate la Medina în urma stabilirii aici a Profetului Muḥammad și a însoțitorilor săi, precum și relațiile acestora cu celelalte triburi care locuiau în cetate. „Credincioșii sunt o *umma* unică, prin excluderea altor oameni”<sup>2</sup>, se spune la începutul *Cartei* (Prémare, 2002, p. 96). *Umma* nu desemnează un grup etnic sau tribal, ci o confederație de natură politică ce își recunoaște în Muḥammad propriul conducător. La Medina, Muḥammad devine șeful unei comunități supratribale, multiconfesionale, formată din clanuri de musulmani (*al-muḥāğirūn*, pe de-o parte, cei care îl însoțiseră pe Profet în fuga lui din Mecca, și *al-anṣār*, pe de altă parte, acei medinezi care îmbrățișaseră noua religie), evrei din Banū Qaynuqā’, Banū Naẓīr și Banū Qurayza, la care se adăugau

1. În arabă, „foaie”, „document”.

2. În textul arab: *umma min dūn an-nās* (Ferjani, 2005, p. 58).

clanuri de creștini și arabi care nu aparțineau nici uneia dintre cele trei religii menționate. Autoritatea conferită lui Muḥammad în acest cadru se extindea numai asupra problemelor comune care priveau părțile semnatare ale pactului. El nu era autorizat să intervină în afacerile interne ale clanurilor decât la solicitarea acestora, iar calitatea în care o face este aceea de *ḥākīm*<sup>1</sup>, adică „arbitru”.

O mențiune aparte trebuie făcută referitor la termenul *mu‘minūna*, prezent în *Cartă* și recuperat ulterior de limbajul coranic. Rădăcina arabă triconsonantică de la care este derivat participiul activ *mu‘min* se structurează semantic în jurul sensului de „siguranță”, „securitate”, „încredere”. Este, de altfel, sensul pe care acest participiu îl are în contextul *Cartei de la Medina*, cu referire la cei care au semnat pactul și îi sunt fideli<sup>2</sup>. Această semnificație se regăsește astăzi în traducerea arabă a Consiliului de Securitate, *mağlis al-‘amn*, de pildă, și în alte

- 
1. În perioada preislamică, *ḥākīm* este, înțeleptul comunității, cel care, de regulă, rezolvă conflictele și consiliază, un fel de judecător al timpurilor moderne. Mai târziu, în epoca islamică, termenul se referă la guvernatorul unei provincii sau al unui oraș, iar în perioada contemporană *ḥākīm* înseamnă pur și simplu „conducător”: *al-ḥukkām al-‘arab* sunt, de pildă, conducătorii, liderii arabi. De la această rădăcină triconsonantică, *ḥ-k-m*, este derivat și termenul *ḥukūma*, care redă, în organizarea politică actuală din spațiul arabo-islamic, noțiunea de *guvern*. Trebuie să menționăm că, la fel ca în cazul majorității vocabulelor arabe care denumesc demnități și funcții de conducere într-o comunitate, și termenul *ḥākīm* este legat la nivel semantic de ideea de a vorbi, a fi puternic prin cuvânt, a fi persuasiv (a se vedea capitolul IV, unde acest subiect este tratat pe larg). Dicționarul Kazimirski (*Dictionnaire arabe-français*, Librairie du Liban, Beirut, 1860) înregistrează pentru verbul *ḥakama* și sensul de *être savant, docte, surtout en médecine et en philosophie; être sage, prudent et d’un jugement solide* (p. 471). *Maṣdar*-ul (infinitivul lung al verbului) *ḥukm*, pl. *‘aḥkām*, este înregistrat ca având primul sens de *pouvoir, empire, autorité, juridiction (sur quelque chose ou sur quelqu’un)*, urmat de *sagesse, savoir, science*. Observăm, prin urmare, cum terminologia care desemnează pozițiile de putere și de autoritate în acest spațiu este legată semantic de ceea ce am putea numi „puterea cuvântului” și a celui care deține „darul de a vorbi”. *Ḥukūma*, mai sus menționat, despre care am observat că echivalează în perioada contemporană cu noțiunea de *guvern*, înseamnă în primă instanță „judecată”, „sentință”, și abia apoi „putere”, „autoritate”; așadar, tot o expresie a puterii la care se ajunge prin cuvânt.
  2. Teorie susținută și de profesorul Mohamed-Chérif Ferjani (în Ferjani, 2005, p. 59).

structuri care conțin sensuri asemănătoare, *al-'amn al-waṭanī*, „securitatea sau siguranța națională”. În Coran, vocabulei *mu'min* i se adaugă o nouă dimensiune: *mu'min* este unul dintre cele nouăzeci și nouă de nume ale lui Dumnezeu, cu semnificația de „cel care asigură liniștea, siguranța celui alt”. Astfel, sensul lui *mu'min*, așa cum apare în *Carta de la Medina*, „credincios, fidel unui pact”, se îmbogățește cu conotația religioasă („fidel unei religii”). Regăsim acest sens și ulterior, în titulatura califilor, *amīr al-mu'minīna*, tradusă îndeobște prin „comandant al credincioșilor”<sup>1</sup>.

În schimb, textul coranic accentuează latura religioasă a comunității, *al-umma*, comunitatea celor care cred în mesajul coranic (*al-mu'minīna*) fiind pusă în opoziție cu celelalte comunități religioase.

*Domnul nostru! Fă-ne Ție supuși și din seminția noastră fă-Ți Ție supuși adunare (Coran, 2, 128 – ummat-an muslimat-an la-ka); Voi sunteți cea mai bună adunare ivită dintre oameni (Coran, 3, 110 – kuntum ḥayra ummat-in uḥriḡat li n-nās); Noi te-am trimis la o Adunare – câte alte adunări n-au fost înaintea ei! (Coran, 13, 30 – kaḡalika arsalna-ka fī ummat-in qad ḥalat umum-un...); Această adunare a voastră este o singură adunare. Eu sunt Domnul vostru. (Coran, 21, 92 – Inna haḡiḥi ummatu-kum ummat-an waḥidat-an wa ana rabbu-kum)*<sup>2</sup>.

Înfăptuirea acestei *umma* unită în spirit, dar și în practica religioasă reprezintă un scop în sine pentru secolele care au urmat după moartea Profetului Muḥammad. Pentru că islamul, ca ideologie comunitară, nu a reprezentat o realitate concretă, ci mai degrabă o tentativă dificilă și complexă, de elaborare a unui sistem pe fondul antagonismului părților.

Locuitorul Arabiei din secolul al VII-lea a suferit un *traumatism al nașterii*, după cum observă Malek Chebel (Chebel, 1993, p. 375): el a trebuit să treacă peste distrugerea universului tribal în favoarea unei viziuni universaliste a lumii. Reperele identitare sunt distruse, alianțele nu se mai realizează pe orizontală, așa cum se întâmpla în cazul solidarității tribale, ci în plan vertical, între credincios și

1. Sintagma *amīr al-mu'minīna*, purtătoare de conotații religioase în istoria islamică și asociată funcției califale, este în primă instanță o formulă neutră din punct de vedere religios, la fel ca și alte vocabule din limba arabă, resemantizate în context islamic.
2. Toate fragmentele din Coran folosite în această lucrare sunt traduse de profesorul George Grigore; cf. *Coran* (în traducerea lui George Grigore), Çağrı Yayınları, Istanbul, 2003.

Dumnezeu. Principiul subordonării pe care-l presupune noua relație, conținut de însăși vocabula *islām*<sup>1</sup>, este opus caracterului tribal al arabului secolului al VII-lea, definit de revoltă și nesupunere. Malek Chebel observă că principiile instituite de noua religie, supunerea față de Dumnezeu și Profet, trebuie să fi produs o reacție de tulburare identitară la arabii secolului al VII-lea, care au avut dificultăți în a se recunoaște sau în a-și proiecta viitorul în noul model propus. Pornind de la observația lui Chebel, am putea continua acest raționament prin care se pot explica dificultățile de organizare și ezitățile în a da comunității o formă politică anume, după dispariția Profetului. Individul arab se poziționează de la începutul istoriei islamului între două grile identitare, din a căror confruntare *umma*, ca formă de revendicare identitară, iese victorioasă în fața clanului, a spiritului de grup. Cel puțin la nivel teoretic.

Odată integrați statului islamic, *qurayș*-iții pretind primele poziții în structura acestuia, argumentând că legăturile de sânge prevalează în fața celor ideologice și anunțând astfel conflicte, deocamdată latente, între *muhāḡirūna*, *anṣār* și noii convertiți meccani. Dispariția Profetului pune problema continuității statului, dar, în aceeași măsură, și a religiei nou-revelate. Ideea alegerii<sup>2</sup> unui succesor dovedește cel puțin două lucruri: primul ar putea indica existența unei *democrații comunitare* restrânse la o elită; cel de-al doilea confirmă faptul că funcția profetică era percepută ca o funcție de comandă care necesita un succesor. Problema succesiunii, nereglementată de Coran sau de alte surse, nu ar fi fost atât de presantă dacă mișcarea ar fi avut un caracter strict religios (cf. Tyan, 1954, p. 154).

*Principiul electiv*, în formulă restrânsă, este criteriul după care sunt aleși primii patru califi ai islamului, el fiind pus la punct de califul 'Umar ibn al-Ḥaṭṭāb (634-644) care dispune, încă din timpul vieții, constituirea unui consiliu care să se îngrijească de alegerea

1. În traducere din limba arabă, „supunere”, „resemnare”.
2. La scurt timp de la moartea Profetului, în casa celor din Banū Sā'ida s-au adunat reprezentanții *anṣār*-ilor (elita medineză susținătoare a Profetului) pentru a desemna un succesor la conducerea comunității. Hichem Djaīt califică comportamentul medinezilor (*al-anṣār*) ca separatist, ca „reflex tribal”: la moartea liderului, trebuie ales un altul. Neconvocarea grupului *muhāḡirīn*-ilor la această adunare poate fi un argument în favoarea confirmării reflexului tribal al medinezilor care voiau să-și aleagă un lider pentru cetatea lor, exclu-zându-i din ecuație pe însoțitorii de primă generație ai Profetului.

succesorului său<sup>1</sup>. Consiliul era format din șase membri, între care și viitorul calif, toți fiind însoțitori de primă generație ai Profetului. Accentul cade pe două lucruri importante pentru definirea cadrului politic al *Califatului de Aur*, cum este numit de istoriografia musulmană ulterioară: succesorul este ales în urma deliberării, iar condiția de a fi printre eligibili este aceea de a fi fost printre primii convertiți la mesajul coranic. Practica alegerii conducătorului nu a fost inventată de comunitatea islamică de la Medina, ci pare o reminiscență a organizării tribale, în care principiul ereditar, al transmiterii unei poziții din tată în fiu sau al păstrării demnității respective în cadrul unei familii, este străin cutumei preislamice<sup>2</sup>.

Califul Abū Bakr aș-Şiddīq (632-634) a fost votat într-o adunare constituită ad-hoc în chiar ziua morții Profetului, iar tradițiile susțin că a existat un contracandidat propus de aristocrația medineză și că, în urma unor discursuri pe care cei doi le-ar fi rostit, ar fi fost ales Abū Bakr. Această decizie a fost urmată de depunerea jurământului de supunere (*al-bay'a*<sup>3</sup>) față de noul calif, în moscheea din Medina, gest echivalat cu investirea oficială în funcție.

Un lucru este de remarcat în cazul primilor patru califi ai islamului, anume că principiul ereditar nu joacă nici un rol în desemnarea acestora, spre deosebire de epocile ulterioare în care organizarea politică va suferi, influențe considerabile din partea Bizanțului și a

1. *Ġa'ala 'Umar ibn al-Ḥaṭṭāb al-ḥilāfata fī 'aḥadi-him, ġa'ala-hā fī sittat-in min 'akābiri ṣ-ṣaḥāba*: „Umar ibn al-Ḥaṭṭāb a făcut astfel încât califatul să fie atribuit unuia dintre ei, unuia dintre cei șase tovarăși (ai Profetului)” – trad. n. (cf. Tyan, 1954, p. 187).
2. Arabia preislamică este lipsită de structuri politice bine definite, iar onoarea primează în fața autorității. De pildă, terminologia folosită pentru desemnarea șefului de trib trimite la ideea de onoare, nu de autoritate. Conducătorul trebuie să fie merituos, să suscite respectul grupului, pentru a putea fi ascultat. Termenul *malik*, tradus în dicționarele de specialitate moderne prin „rege”, desemnează, în poezia preislamică, orice individ care se distinge în cadrul grupului; pluralul *mulūk*, folosit în antonimie cu *sūqa* („plebea”, *le menu peuple*), exprimă mai bine sensul menționat.
3. *Bay'a* desemnează acea manifestare de voință prin care o parte a grupului acceptă ca o altă parte să-și asume o funcție determinată, în cazul de față, funcția de calif. Există o *bay'a ḥaṣṣa*, primă etapă în desemnarea califului, când reprezentanții comunității ajung la un acord, urmată de o *bay'a 'amma*, destinată publicului, care trebuie să-și dea acceptul asupra alegerii făcute de elita reprezentativă.

Persiei. Perioada primilor patru califi ai islamului este un timp al confruntării între două modele comunitare diferite: cel tribal, ale cărui reminiscențe sunt încă vii în conștiință, și cel cu aspirații universale și universaliste pe care Muḥammad a încercat să-l impună. Poate că acest conflict este exemplificat cel mai bine de guvernarea lui 'Uṭmān (644-656), cel de-al treilea calif ortodox, în timpul căreia legăturile de clan reînvie într-o încercare de supunere a componentei religioase și ideologice. Uciderea lui 'Uṭmān pare să fie o victorie, chiar și numai parțială, a islamului conștientizat de arabi împotriva remanențelor din perioada *ġāhiliyya*<sup>1</sup>. Parțială, întrucât ea declanșează o serie de acțiuni revendicative<sup>2</sup>, în care vechile practici ale talionului (răzbunarea sângelui vărsat) se reaprind. Sentimentul de apartenență la un *bayt* („casă”, „clan”) îl face pe Mu'āwiya ibn Sufiyān<sup>3</sup> (661-680) să insiste pe faptul că puterea trebuie să rămână în casa *qurayš*-iților, erijându-se în continuator de drept al califului asasinat și instituind principiul dinastic ca procedeu de desemnare a succesorului. Este momentul transformării califatului în monarhie, momentul în care *'aṣabiyya*<sup>4</sup> sau spiritul de grup învinge principiile universale ale religiei.

Odată cu războaiele de *rida* (de pedepsire a apostaziei) declanșate de primul succesor al Profetului și primul calif, Abū Bakr (632-634),

1. Perioada preislamică.
2. Aisha, una dintre soțiile Profetului Muḥammad, motivează acțiunile de răzbunare a sângelui lui 'Uṭmān nu prin vechea practică din Arabia beduină, ci recurgând la Coran. Ea nu întrebuițează conceptul preislamic de *ta'r* („răzbunare”), ci aduce ca argument termenul coranic de *iṣlāḥ*, înțeles ca act justițiar și necesar pentru împăcarea *ummei*, divizată în urma asasinării conducătorului. Numai după împlinirea acestui *iṣlāḥ*, *umma* poate merge mai departe. Este o abilă manevră de a resuscita sentimentele tribale, recurgând la referenții noi introduși de religie, dar, se pare, neasimilați încă. Concomitent, viitorul calif al islamului, cel de-al patrulea, 'Alī, invocă același principiu, însă cu un alt sens: oprirea acțiunilor revendicative și recunoașterea califatului său ca singurul legitim (cf. Djait, 1989, pp. 201-209).
3. întemeiatorul dinastiei umayyade, cel care a instituit *principiul ereditar* ca modalitate de transmitere a puterii.
4. Solidaritățile de sânge sau de clan reprezintă pentru Ibn Ḥaldūn cheia înțelegerii ordinii politice în societățile musulmane. *'Aṣabiyya* este una dintre componentele profetiei, afirmă sociologul arab; chemarea religioasă nu s-ar fi materializat în lipsa spiritului de grup: *Ar-rasūl ġama'a fī ṣaḥṣiyati-hi an-nabawwa wa l-'aṣabiyya, mā addā ilā inšā' šakl-in siyāsī wa dīnī 'alā ḥaddi sawā'in* („Profetul a pus laolaltă în personalitatea sa profetia și spiritul de grup, ceea ce a dus la crearea unei forme politice și religioase în egală măsură”).

împotriva tuturor celor care contestau suveranitatea statului islamic se afirmă ideea că Arabia nu va avea decât o religie, islamul, care devine astfel o religie *națională*, circumscrisă unui teritoriu. Acțiunile lui Abū Bakr dovedesc existența unui calcul politic, a unei viziuni politice foarte clare, în care *puterea exploatează ideologia* pentru a forma un *binom funcțional*. Puterea se află, cel puțin în primii treizeci de ani ai califatului, în mâinile ideologilor, a celor care se bucuraseră odinioară de privilegiul, iar acum de prestigiul de a fi fost printre cei mai apropiați însoțitori ai Profetului.

Este o confirmare a caracterului religios al autorității, a imposibilității de a face distincții între prescripțiile coranice de natură civilă, religioasă și politică, atâta vreme cât totul este emanație divină.

## II.2. Califatul și modificările aduse *modelului ideal*

Instituirea principiului ereditar și apariția clasei teologilor.  
Repartizarea rolurilor sociale – o premisă pentru separarea puterilor în stat.

Termenul *ḥalīfa* („calif”) apare în Coran de două ori, cu referire la Adam și David: *Când Domnul Tău spune îngerilor: „Vreau să-mi fac un locțiitor pe pământ” [...] (Coran, 2, 30); și O, David! Noi te-am făcut urmaș pe pământ! Judecă oamenii întru Adevăr și nu urma poftei [...] (Coran, 38; 26)*. Sensul cu care este utilizat termenul *ḥalīfa* în versetele citate este acela de „responsabil cu aplicarea legii”, incluzând și aspectul ei religios (Kurdi, 1984, p. 23). Tot astfel, forma verbală *ḥalāfa* apare în Coran într-un context de delegare a puterii, când Moise, înainte de a urca pe munte, îl lasă pe fratele său Aaron să se îngrijească de popor: *’uḥluf-nī fī qawmī!* („ține-mi locul în fața poporului meu!” – Coran, 7, 142). Titlul de *calif* (în sensul de „înlocuitor”, „succesor” al Profetului) este asumat pentru prima dată în istoria islamului de Abū Bakr aṣ-Ṣiddīq care își spune *ḥalīfatu rasūli llāh* („cel care îl înlocuiește pe trimisul lui Dumnezeu”). După moartea lui Abū Bakr (634), succesorul acestuia în fruntea comunității a întâmpinat dificultăți în a-și găsi un titlu care să-i definească poziția în care se afla. Califul ‘Umar ibn al-Ḥaṭṭāb (634-644) este cel care instituie titulatura de *amīr al-mu’minīna* („principe al credincioșilor”), subliniind prin aceasta legătura specială pe baza căreia se coagula noua structură statală. *Ḥalīfat Allāh* („locțiitorul lui Dumnezeu”), ca titulatură pentru conducătorul comunității, este respinsă de califul

‘Umar atunci când unul dintre supuși i s-a adresat folosind acest apelativ: „Locțiitorul lui Dumnezeu a fost David”, pare să fi spus ‘Umar (Lewis, 1988, p. 44). Acest gen de scrupule dispar în cazul urmașilor lui ‘Umar, astfel că pe primele monede bătute în califatul umayyad, în timpul domniei lui ‘Abd al-Mālik ibn Marwān (685-705), acesta apare cu titulatura de *ḥalīfat Allāh*. Istoricii explică această mutație în titulatura califală ca o consecință a trecerii de la *ḥilāfa* la *mulk*, adică de la califatul inițial (care apela la principiul consultării pentru desemnarea califului) la cel de tip ereditar. Evident, nu mai puțin invocate sunt condițiile în care se realizează acest transfer, fiind luate în calcul influențele exercitate de vecinătatea modelului bizantin. ‘Abd al-Mālik a rămas în istoria islamului timpuriu ca primul calif care a conștientizat rivalitatea cu Imperiul creștin al Bizanțului, încercând să răspundă, prin măsurile pe care le-a luat<sup>1</sup>, acestei provocări.

Folosit de abbasizi (750-1258) în titulatura lor oficială, *ḥalīfat Allāh* poate fi o expresie a ideii că monarhia instituită este de drept divin. Califul se poziționează în relație directă cu divinitatea creatoare și se legitimează de la aceasta. Trebuie menționat, de asemenea, că toți califii au păstrat în titulatura lor și titlul de *amīr al-mu’minīna* („principe al credincioșilor”), pe lângă altele pe care și le-au asumat.

Atribuțiile califului și alte aspecte legate de această înaltă demnitate i-au preocupat pe intelectualii musulmani din toate timpurile. Există o serie de reguli sau norme care stabilesc parametrii funcției de calif. Printre cele mai importante tratate de acest gen se numără *At-Tāğ (Coroana)*, atribuit marelui prozator arab Al-Gāhiz<sup>2</sup> și *Al-Aḥkām as-sulṭāniyya wa l-wilāyāt ad-dīniyya*<sup>3</sup>, scris de Al-Māwardī<sup>4</sup>. Imamatul

1. Califul ‘Abd al-Mālik este primul care a bătut monedă inscripționată în limba arabă; tot el a introdus limba arabă în administrație, înlocuind greaca și siriaca folosite până atunci. Este un moment de autoconștientizare, deosebit de important în formarea identității arabe a califatului umayyad.
2. Cf. Al-Gāhiz, *Il principe musulmano*, tom I (traduzione, introduzione e note di Ersilia Francesca. Presentazione di Sergio Noja Nosedà), Casa Editrice Marietti, in Corpus Arabo Islamico, Genova, 1996.
3. Cf. Al-Māwardī, *Al-Aḥkām as-sulṭāniyya wa l-wilāyāt ad-dīniyya*, Al-Maktab al-islāmī (ḥaraḡa an-naṣṣ ‘Isām Fāris al-Harastānī), Al-Qāhira, 1996.
4. Abū l-Hasan ‘Alī al-Māwardī (1058-1144), unul dintre cei mai renumiți magistrați din perioada de declin a dinastiei abbaside. Este cunoscut pentru formația sa enciclopedică, fiind autorul unui număr impresionant de lucrări apreciate astăzi ca reprezentând *al-fiqh as-siyāsī* („dreptul politic”). Cea mai cunoscută lucrare a sa în domeniul științelor politice este *Al-Aḥkām as-sulṭāniyya*.

este un subiect important pentru că el presupune succesiunea Profetului, iar scopul este păstrarea religiei și conducerea acestei lumi în spiriul revelat de ea. Relația *dīn-dunyā* („religie-lume”), crede Al-Māwardī, trebuie să fie principala preocupare a suveranului care, în calitate de reprezentant al statului (*dawla*), administrează raportul dintre cele două entități. Imamatul revine celui care se bucură de consensul *ummei*, iar atingerea acestui consens se face pe baza rațiunii care trebuie să interpreteze Legea (*ṣarī'a*). Consensul în privința persoanei imamului (înțeles potrivit semnificației de bază a rădăcinii: „a sta în față”) trebuie să plece însă de la următoarea condiționare: *an-naslu wa huwa 'an yakūna min Qurayš* („descendența, și anume să fie dintre Qurayš”<sup>1</sup> – cf. Al-Māwardī, 1996, p. 15), expresie atribuită lui Abū Bakr, primul calif al islamului.

Transmiterea puterii a reprezentat o preocupare continuă pentru gânditorii musulmani și, în consecință, este o temă întâlnită în mai toate tratatele din perioada medievală. Preocuparea lor se manifestă în definirea noțiunii de *ahlu l-ḥall wa l-'aqd* („cei care leagă și dezleagă”, în traducere literală) sau *ahlu š-šūrā* („cei care consiliază”, „cei care se exprimă în cazul alegerii califului”). Sunt noțiuni deosebit de importante, întrucât intelectualii musulmani contemporani, în special cei din mișcarea reformistă din a doua jumătate a secolului al XIX-lea și începutul secolului XX, au văzut în aceste teorii adevărate idei precursorale ale principiului reprezentativității, bază a sistemului democratic de tip occidental. Preocuparea pentru modalitatea de desemnare a califului în vremea *epocii de aur*<sup>2</sup> a califatului este o constantă a tratatelor care abordează această temă. Lucru explicabil, dacă ținem cont de faptul că, începând cu Mu'āwiya ibn Sufiyān (661-680), califatul a devenit ereditar. *Al-'imāmatu lā tun'aqadu illā bi ḡumhūri ahli l-'aqdi wa l-ḥall min kulli balad-in li yakūna r-riḍā'u bi-hi 'āmm-an* („imamatul nu se hotărăște decât în prezența celor care leagă și dezleagă din toate regiunile, astfel încât acceptarea să fie generală” [Al-Māwardī, 1996, p. 16, trad.n.]). Întrebarea asupra celor care ar trebui să alcătuiască *ahlu l-ḥall wa l-'aqd* nu aduce un răspuns lipsit de echivoc: Al-Māwardī însuși ezită între cazurile diferite

1. *Qurayš* este numele tribului care conducea Mecca în momentul nașterii Profetului (570), trib din care făcea parte și clanul Banū Hāšim în care s-a născut Muḥammad ibn Abdallāh.
2. Primii patru califi al islamului, „cei bine călăuziți”, sunt considerați ca model pentru epocile următoare. Tendințele de reformare a islamului fac invariabil referire la perioada cuprinsă între 634 și 661.

de alegere a califului: desemnarea lui Abū Bakr (de către cei adunați întâmplător la *Saqīfa*), indicarea lui 'Umar de către Abū Bakr înainte ca acesta să moară, alegerea lui 'Utmān de către un *maḡlis aš-šūrā* alcătuit din șase persoane (între care și viitorul calif) în timpul vieții predecesorului său sau, în sfârșit, printr-o *bay'a*<sup>1</sup> redusă în cazul lui 'Alī ibn Abī Ṭālib (Al-Māwardī, 1996, pp. 16-17). Pornind de la cazurile analizate de Al-Māwardī, în ce măsură se poate spune că *umma* participă la alegerea conducătorului său? Acei puțin numeroși participanți la procesul de desemnare a califului sunt reprezentanții comunității? Poate fi aceasta o bază pentru a afirma că islamul timpuriu a cunoscut principiul reprezentativității? Sunt întrebări la care intelectualii musulmani răspund în mod diferit, așa cum vom observa în cele ce urmează.

*Laqad kāna ad-dīnu wa s-siyāsatu yumārasāni ma'-an fī l-qabīla [...] wa kāna indimāḡ-un bayna l-'umarā'i wa l-'ulamā' wa bayna d-dīni wa s-siyāsati fī l-qimma wa bayna r-ra'iyati wa l-ḡund fī-l qā'ida. Fī l-qimmati kalimatu d-dīn hiya al-'ulyā wa fī l-qā'idati al-kalimatu li-l qabīlati waḥdi-hā* („Religia și politica se practicau nediferențiat în interiorul tribului, existând un amestec între principii și teologi, politică și religie, la vârf, popor și armată, la bază. La vârf, cuvântul «religie» era cel mai important, iar la bază tribul era atotputernic” – trad.n.).

Caracterizarea îi aparține lui Al-Ġābirī<sup>2</sup> și se referă la statul medinez de la începuturile islamului, în care nu exista o specializare a rolurilor sociale și politice. Transformarea raziilor simple în războaie, fie că este vorba de *ḥurūb ar-rida* („războaiele de apostazie”<sup>3</sup>), de *ḥurūb ahliyya*<sup>4</sup> („războaie civile”) sau mult mai amplele *ḥurūb al-futūḥā*<sup>5</sup> („războaiele de cucerire”), a determinat o diversificare a rolurilor sociale și, implicit, polarizarea societății. Victoria lui Mu'āwiya ibn Sufiyān în fața califului 'Alī (656-661) este considerată de istoricii arabi *intiṣār al-qabīla 'alā l-'aqīda* („victoria tribului în fața doctrinei”):

1. Acord al celor prezenți asupra candidaturii propuse.
2. Unul dintre cei mai reprezentativi intelectuali arabi ai momentului; cf. Al-Ġābirī, 1992, p. 235.
3. Aluzie la războaiele purtate de Abū Bakr, primul calif al islamului, împotriva triburilor arabe care au refuzat autoritatea politică a Medinei, după moartea Profetului (632).
4. Războaiele care i-au opus pe 'Alī ibn Abī Ṭālib (656-661), cel de-al patrulea calif al islamului, și pe Mu'āwiya ibn Sufiyān (661-680), primul calif al dinastiei umayyade.
5. Campaniile de cucerire purtate de armata islamului în afara Peninsulei Arabe.

*Hakaḍa ḥukmu Mu'āwiya bi ismi l-qabīla wa laysa bi ismi l-'aqīdati, fa-nfaṣala fī ṣaḥṣi-hi al-amīru 'ani l-'ālimi wa-mtadda ḍalika ilā 'aḡhizati d-dawla, fa ṣāra al-'umarā'u farīq-an wa l-'ulamā'u farīq-an 'āḡhara. Wa bi-ntiṣāri Mu'āwiya, ṣārati l-qabā'ilu llatī qātalat ma'a-hu hiya waḥda-hā al-ḡunda, ammā l-maḡmū'ātu llatī qātalat ḍidda-hu faqad aṣbaḥat ra'yyat-an. Wa hakaḍā inqasamati l-qā'idatu bi dawri-hā ilā ḡund-in wa ra'yya* („Astfel, guvernarea lui Mu'āwiya s-a desfășurat în numele tribului, nu în cel al doctrinei, iar principiile și învățatul în științele religiei au devenit două figuri distincte, iar această separare s-a extins la toate celelalte domenii ale statului, astfel încât principii au devenit o categorie, iar ulemalele o alta. Odată cu victoria lui Mu'āwiya, triburile care au luptat alături de el au ajuns să formeze doar ele armata, în timp ce grupurile care l-au combătut au alcătuit poporul. În acest mod, însăși baza statului, *al-qā'ida*, s-a separat, la rândul său, în armată și popor” [Al-Ġābirī, 1992, p. 235, trad.n.]).

Mu'āwiya propune o nouă formulă de guvernare care încetează să se mai raporteze la *motto*-ul primilor patru califi ai islamului – *al-'amalū bi kitābi llāhi wa sunnati rasūli-hi wa sunnati Abī Bakr wa 'Umar* („să acționezi conform cărții lui Dumnezeu, tradițiilor Profetului său și exemplelor oferite de Abū Bakr și 'Umar”) – și avansează, într-o predică celebră ținută la Medina, noțiunea de „contract politic” care să aibă la bază interesul comun. *Al-muwākalatu l-ḥasana wa l-muṣāratu l-ḡamīla* (Al-Ġābirī, 1992, p. 238) s-ar traduce prin participarea nu la guvernare, ci la împărțirea roadelor ei. Este o predică atent analizată de istoricii musulmani, întrucât conține esența schimbărilor aduse structurii statului medinez de primă generație, fiind o explicație a modificărilor și evoluțiilor ulterioare. Cei mai mulți sunt de părere că, odată cu guvernarea lui Mu'āwiya, se poate vorbi despre *aparitiia unui domeniu al politicului*, despre conturarea unei opoziții, indiferent dacă baza acesteia este de natură tribală sau fundamentată religios. Predica înregistrează o serie de elemente care, analizate, dau dimensiunea schimbărilor aduse de guvernarea umayyadă. *Qūlū mā šī'tum wa lan atadaḥḥala illā ḥinamā 'arā anna kalāma-kum yataḥawwalu ilā 'amal-in* („Spuneți tot ceea ce doriți, iar eu nu voi interveni până în clipa în care cuvântul vostru nu va deveni fapt”), trad.n.) este aserțiunea din predică mai sus amintită, care-i determină pe istoricii musulmani să afirme că, prin această atitudine, Mu'āwiya a permis diferența de opinie, deci a încurajat apariția unei opoziții. O opoziție care putea critica guvernarea, dar nu putea să-i pună în discuție nici măcar pentru un moment autoritatea.

Fără îndoială, acesta este momentul în care pot fi plasate originile dezbatelor cu privire la natura guvernării, care au preocupat intens elita musulmană. Este momentul în care se conturează și un alt gen de opoziție decât cea care are la bază apartenența la un trib sau clan. Două sloganuri se confruntă, reprezentând două ideologii, două concepții despre stat și guvernare: *al-'a'immatu min Qurayš* („imamii sunt dintre descendenții tribului Qurayš”) și *lā ḥukma illā li-llāh* („nu există altă guvernare în afara guvernării lui Dumnezeu”). Cel de-al doilea slogan este crezul mișcării *ḥārīḡ*-ite care se constituie ca o mișcare non-tribală, împotriva monopolului de putere și suveranitate însușit de *banū Qurayš*. Există și o a treia reacție înregistrată pe fondul transformărilor legate de instituirea dinastiei umayyade: neutralitatea unora dintre companionii Profetului care au preferat o atitudine nepartizană în disputele pentru demnitatea califală (Al-Ġābirī, 1992, p. 241): *Qurayš taqtatilu falnatruk-hā wa ša'na-hā naḥnu allaḍīna lasna min Qurayš* („Qurayš-iții se luptă între ei, să-i lasăm să o facă, noi cei care nu suntem dintre ei”), trad.n.; cf. Al-Ġābirī, 1992, p. 242)

Mu'āwiya ibn Sufiyān a pus capăt relației putere-ideologie la conducerea comunității, transferul capitalei la Damasc constituindu-se într-un simbol: ideologii rămân la Medina, puterea politică alege un alt loc. Ideologii se trezesc dintr-o dată în situația de a nu mai avea nici o influență, ceea ce îi determină să acționeze. Acțiunea lor este dirijată în sensul creșterii influenței la nivelul maselor, printr-o *islamizare* accentuată a tuturor aspectelor vieții sociale. Acesta a fost momentul apariției funcției de *qādī*<sup>1</sup>, care a preluat o serie de atribuții preislamice și le-a conferit o justificare religioasă.

Astfel, la începutul secolului al II-lea al islamului, este pe cale de a se structura o clasă de teoreticieni ai dreptului, o clasă care-și arogă dreptul de a interpreta Legea, de a consilia puterea politică, de a o critica și care se bucură de încrederea și aprecierea comunității de credincioși. Astfel s-a născut ideea unei autorități comunitare (în fapt, o autoritate religioasă care se sprijină pe glasul comunității) care confirmă influența oamenilor religiei și pătrunderea acesteia în toate compartimentele vieții sociale.

Concomitent, s-a dezvoltat un aparat ideologic care a impus societății noi realități, au apărut o serie de funcții specializate, precum *muḡtahid*, *'ālim*, *faqīh*, *muftī*, și de concepte, cel mai important fiind *sunna*. În

1. În traducere, „judecător”, „arbitru”.

Arabia preislamică, termenul sugera o cutumă sau o practică tradițională cu putere de lege, adică dreptul cutumiar sau tradițional. Termenul a fost „încărcat religios”, dacă putem spune astfel, după apariția islamului, însă conotația sa, aceea cu care este întrebuițat și astăzi, de conduită a Profetului, nu poate fi databil înaintea începutului epocii abbaside, atunci când este plasată și apariția conceptului de *isnād*<sup>1</sup>. Un concept foarte important care se dezvoltă în această perioadă este *iğmā'* sau „consensul comunitar”<sup>2</sup>. El traduce în fapt autoritatea religioasă a comunității<sup>3</sup> și a savanților exponenți ai acesteia asupra societății, sub diferitele ei aspecte. Devine, astfel, o condiție permanentă ca puterea în funcție să protejeze islamul și să garanteze aplicarea legilor sale. Este, poate, cea mai mare<sup>4</sup> realizare istorică a ideologiei musulmane, aceea de a constrânge orice putere, din orice timp, să recunoască, fie și numai verbal, autoritatea religiei și aplicarea *șarī'a*-ei.

Un rol important în constituirea unei reacții împotriva modelului de autoritate fundamentat pe *qabila* („trib”) și reformularea bazelor teoretice și practice ale autorității îl are categoria *mawālī*<sup>5</sup>-lor care devin o prezență permanentă în structurile de stat, începând cu perioada abbasidă (din anul 750). Această *confiscare* a puterii de către tribul *Qurayš* în perioada umayyadă este reflectată la nivelul structurii sociale de maniera în care sunt repartizate rolurile:

*al-'usratu l-hākimatu wa 'ahlu l-qabā'ili llađīna kānū l-ğunda llađī qāmat 'alay-hi dawlatu-hum [...] wa ahlu l-qurā wa hum fī l-ğumla as-sukkānu l-'ašlyyūna fī l-'Iraq wa Fāris wa Hurāsān wa š-Šām wa Mišr wa l-Mağrib* („pe de-o parte, există familia conducătoare și triburile care au format armata pe a cărei bază a fost constituit statul, iar pe de alta, oamenii cetăților, aceștia fiind în majoritate dintre locuitorii Irakului, Persiei, Khorasanului, Egiptului, Shamului și Maghrebului” – trad.n.).

1. În traducere, „lanț al transmițătorilor”, care are la bază un personaj dintre însoțitorii Profetului sau pe cineva care l-a cunoscut și a fost martor uneia sau alteia dintre aserțiunile sau faptele sale.
2. Mulți dintre cercetătorii fenomenului au văzut în consens o prelungire firească a solidarității tribale.
3. Respectarea comunității și a deciziilor acesteia reprezintă, pentru un musulman, prima și cea mai importantă îndatorire. Se știe că plasarea în afara comunității echivalează cu anularea individului în sfera socială.
4. Aprecierea îi aparține lui Camille Mansour (1975, p. 93).
5. *Ġamī'u llađīna 'aslamū min gayri l-'arab* („Totalitatea acelor nearabi care au îmbrățișat islamul”; cf. Al-Ġābirī, 1992, p. 244).

Sintagma *dawlatu l-ğund* („statul armatei”, format pe baza suportului militar oferit clanului *Qurayš* de diferite triburi arabe; cf. Al-Ġābirī, 1992, p. 249) este adesea folosită de istoricii musulmani pentru a defini forma de guvernare instituită de umayyazi în 661. *Ahlu l-qurā* („cei care locuiesc cetăți, orașe, sate”) se conturează, prin urmare, ca o categorie aparte ce nu se identifică nici cu guvernarea, nici cu învățații *kalām*-ului. Însă ar putea fi, și evenimentele istorice au confirmat-o, o bază de recrutare pentru mișcări de opoziție motivate atât etnic, cât și religios.

Așadar, la începuturile islamului, se conturează *doi poli de autoritate*, ambii revendicându-și legitimitatea de la autoritatea divină. Primul este *califatul*, instituție palpabilă, garant al dogmei și legilor islamice, dar și instrument de exercitare a autorității; cel de-al doilea este reprezentat de categoria teologică numită *consens*, sursă de interpretare a Legii, legată de *autoritatea savanților musulmani*. Orice teorie politică în islam pornește de la principiul că guvernarea islamică există în virtutea unui contract divin care are la bază *șarī'a*. Statul reprezintă, prin urmare, expresia politică a religiei<sup>1</sup>, dar *nu se identifică cu ea* – aceasta este opinia majorității specialiștilor arabi în domeniu. Faptul de a admite existența a doi poli de autoritate, chiar și în condițiile în care sursa de legitimitate este comună, se traduce, credem, prin acceptarea funcționării unui tip de repartizare a rolurilor sociale.

O, voi cei ce credeți! Dați ascultare lui Dumnezeu! Dați ascultare trimisului și celor, dintre voi, ce au porunca! (Coran, 4, 59)

Teologii clasici ai islamului, dar și reformatorii din secolul al XIX-lea numesc acest verset „versetul principilor” și-l consideră o recomandare coranică ce vizează distribuția rolurilor sociale. În limba arabă, cei trei termeni enumerați, „Dumnezeu”, „trimisul” și „cei ce au porunca”, se află într-o relație de coordonare prin conjuncția copulativă *wa* („și”), ceea ce, la nivel gramatical, dar și logic, exprimă raportul de egalitate ce se stabilește între termenii dispuși în relația respectivă. Înțelegem, la nivelul interpretării pur sintactice a enunțului, că supunerea trebuie în mod egal împărțită între trimisul lui Dumnezeu și cei care dețin *al-'amr* („porunca”). Un *hadīth* celebru atribuit Profetului vine să întărească conținutul versetului coranic citat.

1. Definiția a fost enunțată de Joseph Schacht (Schacht, 1974, p. 390).

*Mā kāna min 'amri dīni-kum fa ilayya, wa mā kāna min 'amri dunyā-kum fa 'antum 'a 'lamu bi-hi*<sup>1</sup>.

'*Amr ad-dīn*, „lucrurile care țin de religie”, și '*amr ad-dunyā*, „lucrurile care aparțin lumii”, par să instituie două categorii de competență bine delimitate. Profetul își rezervă dreptul de a se pronunța în afacerile religioase; cât despre *dunyā*<sup>2</sup>, nu-și arogă nici o competență în a se pronunța în afacerile<sup>3</sup> care o definesc. Vocabula '*amr* este atestată cu sensul de „lucru”, „afacere”, „problemă” în textele preislamice, cel mai celebru fiind *bayt-ul*<sup>4</sup> poetului 'Imru' al-Qays: *Al-yawma ḥamr wa ḡad-an 'amr*<sup>5</sup>.

Printre cercetătorii arabi există opinia că „versetul principilor” și *ḥadīṭ*-ul profetic menționat mai sus, interpretate cel mai adesea ca recomandări pentru delimitarea rolurilor sociale dintre principe și teolog, sunt voit oculte în lucrările care au ca obiectiv demonstrarea specificității islamice, cauză a incompatibilității acestuia cu formele moderne<sup>6</sup> de guvernare. Semnificative pentru această teorie sunt lucrările și opiniile exprimate de orientalistul anglo-american Bernard Lewis, care afirmă că „araba clasică, ca și alte limbi clasice ale islamului, nu conține o pereche de termeni aflați în opoziție sub aspect semantic care să corespundă dihotomiei creștine între laic și religios, temporal și spiritual, secular și religios”. Explicația, afirmă Bernard Lewis (1985, pp. 374-375), constă în faptul că aceste perechi de termeni denotă o opoziție specifică creștinismului, care nu-și găsește echivalent în islam. „Dați Cezarului ce-i al Cezarului și lui Dumnezeu ce-i al lui Dumnezeu” – acesta este principiul creștin care stă la baza separării puterilor în stat în civilizația creștină. Islamul nu a cunoscut o astfel de dihotomie, pentru că el a fost întotdeauna expresia conjugării celor

1. Cf. M.-C. Ferjani, 2005, p. 102, în traducere din limba arabă: „Lucrurile care au legătură cu religia voastră, lăsați-le în seama mea, iar cele care țin de lumea voastră, sunteți mai cu pricepere în a le rezolva”.
2. Desemnează în limba arabă „lumea de aici” prin opoziție cu *al-'āhira*, „lumea de dincolo”.
3. *Al-'umūr*, pluralul lui '*amr*.
4. În limba arabă, „vers”.
5. În traducere: „Astăzi e timpul vinului, iar mâine ne vom ocupa de cele ce merită preocupare”. Versul este atribuit poetului preislamic 'Imru' al-Qays (cca. 500 - cca. 541), considerat întemeietorul poeziei arabe. În traducerea lui Nicolae Dobrișan, „Astăzi vinul și mâine lucrul serios” – cf. Tartler și Dobrișan, 1982, p. 15.
6. A se înțelege „forme de inspirație occidentală”.

două concepte, *dīn* și *dawla* („religie” și „stat”). În acest punct al afirmării specificității culturii politice islamice se întâlnesc, în mod paradoxal, opiniile islamologilor orientaliști cu ideologiile islamiste care resping orice formă de modernitate, slujindu-se de argumente similare.

Constituirea unui stat, a unei formațiuni politice la Medina a fost oare în intenția Profetului Muḥammad? Este o întrebare care-i preocupă și pe cercetătorii arabi (cf. Sa'd Allah, 2003) contemporani ai relației dintre stat și religie în islam. În acest context, există două tendințe în a califica formațiunea medineză: *dīn wa dawla*<sup>1</sup>, în același timp, sau comunitate religioasă care exclude orice intenționalitate politică. Profetul nu a avut aspirații politice, dovada cea mai grăitoare fiind absența oricărei reglementări referitoare la problema succesiunii, misiunea sa religioasă nefiind transmisibilă.

Contopirea celor doi factori, religie și politică, se produce circumstanțial după moartea sa și continuă să fie o constantă în perioada celor patru califi ortodocși. Revendicarea legitimității lor prin referințe ideologice creează confuzie între autoritatea politică și cea religioasă, confuzie căreia îi pune capăt Mu'āwiya prin transformarea<sup>2</sup> califatului în monarhie ereditară. Faptul că primii califi ai *umma*-ei sunt în același timp și cei mai apropiați însoțitori ai Profetului, ceea ce le conferă o preeminență ideologică evidentă, creează portretul *conducătorului-ideolog*; de aici și confuzia între atribuțiile politice și cele religioase în cazul celor patru califi ortodocși. Este modelul urmat îndeaproape de mișcările islamiste contemporane, ale căror conducători își arogă titlul de *ṣayḥ*, adică „învățat”.

Instituirea principiului ereditar în transmiterea califatului, la nivelul terminologiei titlaturii folosite de umayyazi, *ḥalīfat rasūli llāh*, locuitorul trimisului Domnului, se exprimă prin accentuarea legăturii dintre califul în funcție și Muḥammad, desemnat prin calitatea sa esențială, aceea de Profet al Domnului, însă credem că este mai degrabă o subliniere a *legăturii dinastice*, de continuitate dinastică, pe care umayyazii își sprijină legitimitatea. Afirmăm acest lucru bazându-ne pe comparația cu titulatura califului abbasid care este *ḥalīfat Allāh*, adică „locuitorul Domnului”, titlu care insistă pe *legitimitatea divină a*

1. În limba arabă, „religie și stat”.
2. Ibn Ḥaldūn califică momentul preluării puterii de către Mu'āwiya prin termenul *inqilāb*, care se traduce prin „răsturnare (a ordinii stabilite)”, „inversare”: *inqilāb al-ḥilāfa ilā-l mulk* („transformarea califatului în monarhie de tip ereditar”, trad.n.).

*dinastiei* și care trădează o contaminare cu modelul persan de suveranitate.

La începutul secolului XX, mai precis după abolirea califatului de către Republica Turcă, în 1924, discuțiile în jurul principiului de *dîn wa dawla* („religie și stat”) s-au întetit, existând susținători pentru cele două aspecte ale argumentației. Este foarte cunoscută poziția teologului azharit Alī Abdel Rāziq<sup>1</sup>, care s-a opus tentativelor repetate de reinstaurare a califatului, fie că revendicatorul acestei demintăți este regele Egiptului sau șeriful de la Mecca. Funcția de conducător al comunității este, în cazul Profetului Muḥammad, o poziție pur spirituală și nimic mai mult. Validitatea ei durează atât cât durează profeția și se încheie odată cu moartea Profetului. Nimeni după el nu poate să-i urmeze, întrucât misiunea lui este încheiată, desăvârșită, neavând nevoie de completări. Astfel, teologul azharit face distincții clare între conducătorul spiritual și cel politic, între *rūhī* și *māddī*, „spiritual” și „material”, între *nabī* și *ḥākīm*, între „profet” și „conducător”.

### II.3. *Dawla, dîn, duniyā* („stat”, „religie”, „lume”) și relația dintre ele, în contextul guvernării ideale și al guvernării necesare

#### II.3.a. Evoluții semantice ale vocabulei *dawla*.

##### Relația *dawla-sultān-mulk*

*Dawla* este echivalat în dicționarele de specialitate cu următoarele sensuri: alternanță, schimbare, rând; dinastie, stat, națiune, putere. Unele dicționare<sup>2</sup> adaugă și faptul că termenul denumește un titlu onorific în anumite state arabe, precum Libia și Siria. În *Encyclopédie de l'Islam*, ediția din 1977, Franz Rosenthal urmărește evoluția semantică a vocabulei *dawla* pornind de la sensul rădăcinii triconsonantice *d-w-l*, care corespunde cu primul sens indicat de dicționarele consultate, acela de „a alterna”, „a schimba”, „a veni rândul cuiva”. Sensul acesta este înregistrat în Coran, 3, 134 și 140, precum și într-un celebru *ḥadīṭ* care menționează că moartea Profetului Muḥammad a survenit în momentul în care era *rândul* Aishei să-i primească vizita. Sensul

1. În lucrarea *Al-Islām wa uṣūl al-ḥukm* (Islamul și bazele guvernării).

2. Cf. *Dictionnaire arabe-français*, Librairie Larousse, 1999.

menționat este cel sub care termenul era folosit în perioada preislamică, menținându-se, cum vom vedea, până în a doua jumătate a guvernării abbaside. În poezia preislamică apare adesea într-o structură genitivală, de anexiune, cu *dahr*, „soartă”, „destin”, în formula *dawlat ad-dahr*, „roata destinului” (deci, sensul de alternanță a perioadelor bune cu cele mai puțin bune). În Coran, apare verbul la forma a III-a de la rădăcina *d-w-l*, *dāwala*, „a alterna”, „a face să alterneze” (Coran, 3, 134-140), la persoana I, plural *nudāwīlu-ha*. Contextul este cel al bătăliei de la Uḥud (625), când, după eșecul armatelor musulmane, Dumnezeu li se adresează, spunându-le:

Dacă veți căpăta o rană, atunci o rană asemenea ei vor fi căpătat și alții. Noi facem, pentru oameni, ca zilele să vină una după alta, ca Dumnezeu să-i cunoască pe cei care cred și să-și ia dintre voi martori. Dumnezeu nu-i iubește pe cei nedrepti (Coran, 3, 140)<sup>1</sup>.

Rosenthal surprinde apoi evoluția sensului termenului în documente datând din perioada abbasidă, unde *dawla*, deși își menține înțelesul de „rând”, este asociat tot mai mult cu familia abbasidă și cu „rândul” binemeritat al acesteia la conducerea califatului, ajungând să însemne familia, casa, dinastia abbasidă. Dicționarele lexicografice (Bonte, *et.al.*, 2001) din perioada abbasidă au manifestat un interes redus față de evoluția termenului *dawla*, acesta fiind înregistrat numai nu sensul de „alternanță” a zilelor bune cu cele rele, ale epocilor fericite cu cele mai puțin fericite. Abia în a doua jumătate a secolului al X-lea, filologul Ibn Hilāl al-‘Askarī (m. 1004) consemnează valența politică a termenului *dawla*. El îl explică printr-o serie sinonimică din care fac parte *sultān* și *mulk*. Este vorba, după cum se poate observa din explicațiile filologului arab, de o sinonimie parțială în care fiecare dintre cei trei termeni menționați acoperă o sferă semantică bine definită. Astfel, *sultān* este asociat autorității exercitate de un conducător asupra unui număr de persoane. *Mulk*, în schimb, este puterea regală sau regalitatea. Dacă despre un rege sau emir putem spune că deține, în același timp, *sultān* și *mulk*, despre un guvernator de provincie vom spune doar că este deținător de *sultān*. Diferența semantică surprinsă în cazul celor două sinonime parțiale este aceea dintre autoritate și regalitate. În ce măsură intră *dawla* în relație de sinonimie cu acești termeni? Ibn Hilāl al-‘Askarī consideră *dawla* ca fiind transferul

1. În traducerea lui George Grigore, ed. cit.: *wa tilka al-ayyāmu nudāwīlu-hā bayna n-nās*.

de putere de la un *qawm*<sup>1</sup> la altul, marcând trecerea de *sultān* de la un clan la altul. Probabil că menținerea pentru multă vreme a puterii în mâinile familiei abbaside (750-1258) a dus la fixarea sensului de dinastie, extins mai apoi la cel de stat. Subiectul puterii – *sultān* – și al legitimării acesteia i-a preocupat în aceeași măsură și pe umayyazi (661-750). Termenii de *sultān* și *mulk* sunt „umanizați” odată cu preluarea puterii de către umayyazi, în sensul învestirii celor două concepte coranice cu o valență practică, de exercitare a puterii. Atribut divin, *sultān*, este folosit în Coran ca expresie a suveranității divine. Prin introducerea conceptului de *intiḡāl as-sultān*, „transfer al puterii”, umayyazii recuperează dimensiunea religioasă a termenului, conferindu-i o manifestare concretă și revendicându-și, prin intermediul său, o justă legitimitate. Într-un discurs (Bonte *et al.*, 2001, p. 168) rostit la Kūfa, fief alid, guvernatorul acestui ținut, Dahhāk ibn Qays, justifică legitimitatea umayyazilor astfel: Ḥasan, unul dintre fiii califului Alī ibn Abī Ṭālib (656-661), și urmașii acestuia nu pot avea pretenții la guvernarea divină, întrucât aceasta i-a fost delegată lui Mu‘āwiya ibn Sufiyān. Apar în discursul guvernatorului două concepte extrem de importante în istoria politică a islamului, *sultān Allāh* și *ḥalīfat Allāh*, „autoritatea divină” și „loțiitorul lui Dumnezeu”. Discursul legitimator al umayyazilor se concentrează pe ideea de transfer și *delegare de putere dinspre divinitate spre clanul umayyad*, precum și pe conceptul preislamic de *moștenire a puterii* în cadrul aceluiashi trib sau al aceleiași familii. Este o abilă manevră de justificare a unei vechi practici de putere, recurgând la noul cadru oferit de islam.

În acest context, este explicabil de ce termenul *dawla*, înțeles ca „rând”, „alternanță”, nu s-a dezvoltat în perioada umayyadă, în limbajul politic umayyad. Semnificația sa presupune în mod necesar o doză de revoltă față de puterea în funcție, o nuanță mai pronunțată de contestare a acesteia, fiind vorba de un actor social sau politic care-și revendică „rândul” la guvernarea cetății. Pare evident că termenul nu se putea dezvolta decât într-un mediu revoluționar, contestatar, cum a fost cel alid. Umayyazii nu au avut despre ei înșiși impresia că sunt o *dawla*, un rând, o alternanță la putere, aceștia plasându-se într-o continuare firească și legitimă a moștenirii Profetului și a statului medinez.

1. *Qawm* este folosit aici cu sensul de „trib”, „clan” sau „familie”, cu referire la familia abbasidă.

Tot în sensul de „rând” binemeritat al ascensiunii la putere, este prezent termenul *dawla* și în poemele lui Al-Kumayt (asasinat în 743), poet favorabil revendicărilor casei alide (Bonte, *at al.*, 2001, p. 172). Conform tiparelor poeziei de tip *hiḡā’* sau satiră, umayyazii sunt descriși ca uzurpatori și asociați sterilității și imposturii, în timp ce casa Banū Hāšim este asociată generozității și cinstei. Poetul prevede că va veni *nawba*<sup>1</sup> sau rândul alizilor, termen explicat de comentatorul versurilor sale, Abū Riyyāš Qaysī (m. 960), prin *dawla*, pe care acesta îl consideră sinonim cu *mulk wa sultān*.

Este interesant de observat modul în care se modifică percepția asupra puterii și legitimității acesteia în perioada abbasidă. Celebrul lexicograf din Kūfa, Al-Hayṭam ibn ‘Adī (m. 822), inserează momentul preluării puterii de către abbasizi (*dawlatu-hum*) într-un continuum imamo-șiiit. Retrăgându-se din competiția politică și renunțând la califat în favoarea lui Mu‘āwiya, Ḥasan, fiul lui ‘Alī, a deschis calea către crearea primei dinastii regale din istoria islamului.

Specialiștii sunt de acord asupra faptului că asocierea unui sens politic termenului *dawla* se produce în contextul revoluționar care precedă ascensiunea casei alide la conducerea califatului. Perioada 700-750, adică ultimii cincizeci de ani de guvernare umayyadă, a fost momentul în care revendicarea puterii pentru *ahl al-bayt*<sup>2</sup>, „casa Profetului”, a atins cote maxime de manifestare, atât în plan politic, cât și literar. Discursul ocazionat de învestirea (750) primului calif abbasid, Al-Saffāḥ, este plin de accente mistice, care plasează *dawla* abbasidă în continuarea liniei imamilor șiiți. Termeni precum *ḥaqq* („adevăr”), *‘adāla* („dreptate”), *ḥuḡḡa* („dovadă”), *imām*, *sultān* („putere”, „autoritate”) dau discursului o notă mistică, revendicativă. Este pentru prima dată (Bonte *et al.*, 2001, p. 176) când, în islam, o dinastie dezvoltă o teologie politică, făcând apel la o serie terminologică preluată din doctrina șiiită. Discursul operează o mutație doctrinală, în a cărei structură abbasizii, ca dinastie, iau locul pe care dogma șiiită îl rezervă lui Al-Mahdī, imamul așteptat.

1. *Nawba*, în arabă, „rând”, „tur”; termenul este folosit curent în expresia *bi n-nawba*, „pe rând”.
2. În dogma șiiită, *ahl al-bayt* se referă la descendenții Profetului Muḥammad, cei rezultați din căsătoria Fatimei, fiica Profetului, cu ‘Alī, cel de-al patrulea calif al islamului. Expresia îi vizează pe ‘Alī, Ḥasan și Ḥusayn, alături de ceilalți nouă imami ai šiismului majoritar, duodeciman. În dogma sunnită, expresia este mai cuprinzătoare, incluzându-i pe toți cei care se trag din casa Profetului și care au, prin urmare, legături de rudenie cu acesta.

Preluarea puterii de către abbasizi a fost pregătită de un întreg aparat ideologic care-i înfățișa pe aceștia într-o poziție legitimă, justă. Apar tradiții (*ḥadīṭ*-e) în care 'Alī prezice că puterea va aparține liniei care se trage din 'Abd Allāh ibn 'Abbās, iar puterea va rămâne în administrarea acestora până la venirea lui Al-Mahdī. Două principii se combină în încercarea de legitimare a puterii alide: cel dinastic (apartenența la casa Profetului) și cel mesianic, universalist (alizi sunt locuitorii lui Al-Mahdī, până la venirea acestuia). Probabil că dimensiunea mesianică a jucat un rol extrem de important în mișcarea contestată dirijată împotriva umayyazilor, precum și propaganda anti-umayyadă declanșată de mediile alide și abbaside, deopotrivă. Tradiția șiiită, dar și o parte însemnată din cea sunnită se dedică denigrării (Tyan, 1954, p. 253) memoriei umayyazilor, reprezentați ca dușmani ai religiei, întrucât au alterat natura religioasă a instituției califale. Imaginea cea mai curentă vehiculată cu referire la umayyazi este cea a pomului blestemat din textul coranic: *šağara mal'ūna*<sup>1</sup>. O altă formulă prin care sunt desemnați umayyazii este *ahl bayt al-la'na*, „cei din casa blestemată”.

Tot astfel, Mu'āwiya, întemeietorul dinastiei umayyade, este învinuit de a fi transformat principiul coranic de *bay'a* într-o practică de transmitere ereditară a puterii, desemnându-și, încă din timpul vieții, propriul fiu ca succesori. Este o practică a cărei paternitate nu poate fi atribuită primului calif umayyad fără a lua în calcul influențele sistemelor politice bizantin și persan în privința organizării statului musulman, atât în faza sa incipientă, cât și după transferarea capitalei la Bagdad. Dacă Mu'āwiya poate fi acuzat de ceva, atunci acest lucru ar fi că a introdus termenul de *mulk* (care presupune ereditate în transmiterea puterii) în structura politică a sistemului pe care l-a constituit, termen asociat noțiunii de suveranitate politică. Poezia panegirică (*madīḥ*) din perioada umayyadă folosește excesiv termenul *malik*, care desemnează „deținătorul puterii”, fie că este vorba despre guvernator sau alți demnitari aflați în slujba califului.

Tot din perioada umayyadă datează și *teritorializarea ideii de comunitate religioasă*; ea capătă un trup, reprezentat lexical prin

1. În traducere, „pomul blestemat”; este menționat sub această formă în Coran o singură dată, în 17, 60, însă pare să fie același copac cu Zaqqum din Iad, menționat în 56, 52, 37, 62, 37, 64, 44, 43. În Coran 24, 35, apare și o sintagmă antonimică a pomului blestemat, *šağara mubāraka*, „pomul binecuvântat”.

vocabulele *bilād* și *dār*, „ținut” și „casă”, dând naștere sintagmelor *bilād al-islām* sau *dār al-islām*. Astfel, *umma* sau *ğamā'a* sau *milla*<sup>1</sup>, toate cu sensul de „comunitate religioasă”, capătă o dimensiune geografică bine determinată. Această teritorializare a ideii de comunitate religioasă a fost interpretată ca o minimalizare a componentei religioase a califatului de către casa umayyadă. Un califat secular și politic ar fi fost greu de justificat de către umayyazi, în condițiile în care se plasau în continuarea statului medinez, a comunității religioase și politice deopotrivă. Orientarea religioasă a califatului se accentuează în perioada abbasidă, timp în care acesta este gratulat cu expresii de genul: *ad-dawla al-mubāraka* sau *ad-dawla al-hādyā al-'abbāsiyya*, „statul binecuvântat” sau „statul abbasid al căii juste” (Tyan, 1953, p. 451).

Procedura de *naql as-sultān*, „transfer de putere”, de la umayyazi la abbasizi implică ideea de alternanță, de *dawla*. Ibn al-Muqaffa<sup>2</sup> (m. 757), în tratatul său *Al-'Adab al-Kabīr*, explică termenul de *dawla* ca fiind perioada de timp în care puterea politică este deținută de cineva, persoană sau grup, sfârșitul unei *dawla* implicând transferul de putere către o altă *dawla*. Observăm că termenul *dawla* este încă legat de sensul său original, acela de alternanță la putere. *Sultān* și *dawla* au continuat să facă pereche în limbajul politic abbasid, primul susținând evoluția celui de-al doilea până când acesta a ajuns să fie sinonim cu *mulk*, „puterea regală”.

Termenul *dawla* a dat naștere unor numeroase și importante expresii în limbajul politic abbasid: *anṣār ad-dawla* („susținătorii statului”), *abnā' ad-dawla* („fiii statului”), *awliyā' ad-dawla* („apropiații statului”), *ḥawāṣṣ ad-dawla* („elita statului”) – toate sunt metafore corporale, în care statul este privit ca un organism. De altfel, metafora este un procedeu des întâlnit în titulatura oficială abbasidă, în special metafora arhitecturală: titlul de *'imād ad-dawla* („stâlp al statului”) a fost dat pentru prima dată unui sultan din dinastia

1. *Milla*, devenit în turcă *millet*, are o carieră impresionantă în structurile Imperiului Otoman, fiind preluat mai apoi, după golirea lui de sensul religios, de către naționalismul turc.  
2. Unul dintre primii mari prozatori ai literaturii arabe, persan din clasa *kuttāb*-ilor (secretari ai principilor și gânditori de formație enciclopedică); cea mai importantă operă a sa este traducerea și adaptarea unei fabule indiene prin intermediar persan, cu conținut didactic, moral și politic, sub titlul arab *Kalila și Dimna* (cf. Thoraval, 1997, p. 36).

buizilor<sup>1</sup>, într-un moment în care puterea califului se spiritualiza tot mai mult. *Rukn ad-dawla* a fost folosit în același sens, atât *'imād*, cât și *rukṅ*<sup>2</sup> contribuind la reprezentarea puterii, *dawla*, *mulk* sau *sulṭān*, sub forma unui edificiu arhitectural care are nevoie, pentru a se susține, de stâlpi și coloane. Franz Rosenthal mai adaugă și alte titluri care făceau parte din titulatura oficială abbasidă, *nāṣir ad-dawla*, *sayf ad-dawla*, titluri acordate, de data aceasta, altei dinastii de sultani, cea hamdanită<sup>3</sup>. Aceste titluri au fost folosite și de alte dinastii precum Ghaznavizii<sup>4</sup>, dar și de unii dintre *reyes de taifas* din Spania musulmană. Fatimizii obișnuiau să acorde aceste titluri celor mai înalți demnitari ai lor<sup>5</sup>.

În concluzie, noțiunea de *dawla*<sup>6</sup> se formează în cadrul trasat de mesianismul politic șiiit și alid, un cadru marcat de revoluție și contestare, urmând ca din perioada califului abbasid Al-Manșūr (754-775) să fie supusă unui proces de secularizare și de echivalare cu noțiunile de *mulk* și *sulṭān*.

### II.3.b. Relația *dīn-dawla-dunyā*

Mohammed Arkoun, una dintre figurile emblematice ale orientării autocritice din gândirea islamică contemporană, amintește adesea în studiile sale despre „cei trei D” ai islamului, *dīn*, *dawla* și *dunyā*, „religie”, „stat” și „lumea de dincoace” (în opoziție cu *āḥira*, „lumea de dincolo”, cu care formează binomul fundamental al referințelor ideologice în islam). Pentru a antama o discuție despre conceptul de

stat în islam, trebuie să facem o inevitabilă analiză a legăturii indisolubile dintre *dawla* și *dīn*, dintre stat și religie. Istoria creștinismului și, în particular, relația dintre puterea temporală și cea religioasă în creștinism ne pot oferi câteva indicii pentru a înțelege mai ușor relația dintre cele două elemente în religia islamică. Există opinii care susțin că statul și religia în islam se nasc în același moment, își trag legitimitatea din aceeași sursă, drumul lor prin istorie fiind astfel inseparabil. Modelul Profetului Muḥammad și al statului medinez sunt invocate ca imagini de referință în susținerea validității binomului stat-religie. Conceptul de *dīn* este identificat cu islamul, iar islamul este unica și adevărata religie. În baza acestui enunț, teologii musulmani reglementează relațiile dintre *dīn* și *dawla*, pe de-o parte, și dintre *dīn* și *dunyā*, pe de alta. *Dawla* este manifestarea politică, concretă a lui *dīn*, iar acțiunile sale sunt sau trebuie să fie în sensul aplicării, în guvernarea cetății, a principiilor prevăzute de *dīn*; relația dintre *dīn* și *dawla* este una de subordonare, în care *dawla* este un instrument prin care *dīn* se concretizează. Termenul *dunyā* definește lumea de aici, a oamenilor, în opoziție cu lumea de dincolo, *āḥira*. Conotația sa, în accepțiune teologică, este una negativă, lumea de dincoace fiind complet discreditată moral, expusă în permanență pericolelor și tentațiilor de tot felul. De aceea, ea trebuie să se supună în permanență principiilor enunțate de *dīn*, care, prin instrumentul ei, *dawla*, veghează la dreapta orientare a conduitei sociale. Astfel este prezentată relația dintre „cei trei D”, definatorii pentru islam, de către Mohammed Arkoun (cf. Arkoun, 1986, pp. 49-80).

În practică, raportul dintre *dīn* și *dawla* se exprimă prin raportul dintre reprezentanții religiei, clasa sau categoria teologilor musulmani și instituția puterii politice, califatul, în islamul clasic. Prezentând astfel lucrurile, suntem tentați să afirmăm că în islam rolurile în cetate sunt distribuite, fără echivoc, între calif, reprezentând puterea politică, pe de-o parte, și teologi, administratori ai religiei, pe de alta. Numai că, așa cum am văzut, domeniul politic este subordonat, la rândul său, conceptului de *dīn*, iar teoretic califul și instituția pe care o reprezintă sunt instrumente în aplicarea principiilor islamice de conduită socială. Există totuși o distribuție de roluri, o linie de demarcație între atribuțiile politice și cele religioase. Realitatea istorică dovedește acest lucru: califul abbasid Al-Ma'mūn (786-833) a încercat să impună o altă doctrină decât cea sunnită oficială, inspirată din ideologia mu'tazilită, de sorginte aristotelică; printre altele, aceasta susținea

1. Buwayhizi sau buizii, dinastie iraniană șiiită care a domnit la Bagdad între 945 și 1055 și a căzut sub loviturile turcilor selgiukizi.
2. Pluralul lui *rukṅ*, *arkān* se regăsește, în folosirea curentă a limbii arabe, în formula *ra'īs al-arkān*, „șef de Stat-Major”, reluând metafora arhitecturală amintită mai sus.
3. Hamdaniții (872-996) sunt un trib arab al cărui conducător, Hamdan ibn Hamdūn, a instaurat la Mosul un principat autonom, ca reacție la influența turcă din ce în ce mai mare asupra califatului de la Bagdad. Hamdaniții au lansat numeroase atacuri împotriva turcilor, care conduceau, în fapt, treburile califatului de la Bagdad, în timpul lui al-Ḥasan ibn Abdallāh, supranumit Nāṣir ad-Dawla, și a fratelui acestuia Sayf ad-Dawla.
4. Ghaznavizii, dinastie de militari turci (962-1186).
5. Cf. *Encyclopédie de l'Islam*, ed. cit.
6. De menționat că Ibn Ḥaldūn întrebuițează vocabula *dawla* pentru a desemna formele efemere și ciclice ale puterii.

teoria „creării” Coranului și rolul rațiunii în înțelegerea fenomenului religios. Crearea instituției *Mihna*, în 827, echivalentă Inchiziției medievale europene, cu scopul de a impune noua ideologie, a stârnit o reacție extrem de dură din partea teologilor sunniți, care s-au opus deciziei, constituindu-se într-un grup solidar în fața puterii. Acesta a fost momentul în care Ibn Hanbal, întemeietorul uneia dintre cele patru școli sunnite oficiale – hanbalismul –, a făcut distincție (Arkoun, 1986, p. 49) între o religie intangibilă, care se impune tuturor, inclusiv califului, formată din dogmă și practicile de cult (*‘aqīdāt wa ‘ibādāt*) și o religie adaptabilă exigențelor timpului și locului, care cuprinde morala, relațiile sociale, dreptul civil și cel personal (*aḥlāq wa mu‘ālamāt*). Ibn al-Muqaffa’ în lucrarea sa *Risālat fī l-ṣaḥāba* (*Epistolă către companioni*) operează, de asemenea, o distincție clară între domeniul religiei (obligațiile coranice și normele stabilite de Dumnezeu, *farā‘id wa ḥudūd*) și politică, domeniu care cuprinde deciziile politice și administrative (*tadbīr wa siyāsa*).

Decizia califului Al-Ma’mūn este percepută ca o imixtiune a politicului în afacerile religioase ale comunității, ca o *depășire a atribuțiilor acestuia*. Cea mai aprigă replică a venit de la imamul Șāfi‘ī, care a elaborat o metodologie bazată pe formula *lā ḥukm-a illā li-llāh*<sup>1</sup>, în care a încercat să anexeze cadrul deciziilor politice referitor la treburile cetății, sau *tadbīr*, domeniului religios, introducând, ca principii de guvernare, consensul (*al-iḡmā‘*) și analogia (*al-qiyās*).

Mișcarea contestată din timpul ummayazilor a dezvoltat ideea unui calif legitim, a cărui autoritate deriva, precum în cazul Profetului, de la o instanță religioasă. Evoluțiile istorice au impus o altfel de realitate, sfera politică devenind din ce în ce mai bine conturată, în special după „persanizarea” califatului. Însă, ca o marcă a acțiunilor contestate în islam, a supraviețuit permanenta legitimare a acestora prin poziționarea lor în relație indestructibilă cu adevărata religie, fiecare în parte erijându-se în deținătorul adevărului suprem. Este o trăsătură care marchează discursul mișcărilor islamiste de astăzi, așa cum a marcat și discursul unui Ibn Taymiyya sau Ibn Tumert etc. Este o reacție mimetică, crede Mohammed Arkoun, al cărei scop este mobilizarea socială pentru răsturnarea ordinii în vigoare. Imaginarul social nu poate fi manipulat decât prin recurgerea la un stimul puternic – în

1. „Guvernarea aparține numai lui Dumnezeu” este un slogan lansat în perioada marelui *fitna*, sau schisme, a islamului de către mișcările *ḥārīḡ*-ite și alide, în acțiunile de contestare a puterii ummayazilor.

cazul de față, la sloganele cu conotație religioasă. Nu este o noutate pentru istoria omenirii, așa cum nu este o noutate nici pentru istoria islamului, mai apropiată sau mai îndepărtată.

Constituirea unei clase distincte a teologilor musulmani, *ulamā’*, este urmată aproape imediat de aservirea acesteia puterii politice, de contruirea unei relații de interdependență între cele două categorii și impunerea unui islam oficial, care să legitimeze puterea în funcție, oricare ar fi ea. Exemplele pot fi alese la fel de bine și din istoria modernă a statelor musulmane. Așa cum s-a întâmplat și în istoria literaturii arabe, care a cunoscut dezvoltarea în paralel a două curente, unul cult, adresat mediilor cultivate, și un altul de factură populară, pentru masele largi, tot astfel islamul a secretat, pe lângă elaborata teologie a ulemalelor, o formă *soft*, un islam oral, confreric. Este un islam care înglobează tradiții din epoci anterioare, un islam practicat pe scară largă de masele de musulmani, un islam care a inspirat, într-o măsură mai mare decât islamul teologilor, mișcările islamiste contestatoare de astăzi.

De extremă importanță pentru istoria islamului, trecută și prezentă, este *excluderea permanentă a comunității, umma, de la exercițiul puterii* (Arkoun, 1986, p. 54). Ea a fost întotdeauna marginalizată, supusă presiunilor și tiraniilor de tot felul, mai mult, abandonată mecanismelor locale de putere, fapt ce a dus la o regenerare a solidarităților preislamice. Este un eșec major al mesajului islamic, concentrat pe imprimarea unui alt tip de identitate decât cel tribal; este un eșec în continuarea căii deschise de activitatea religioasă și politică a Profetului Muḥammad. Credem că segmentarea islamului, „clanizarea” acestuia, a trezit la viață vechile solidarități sociale, provocând o atitudine contestată față de centru și față de islamul oficial.

### II.3.c. Problematika religiei și a statului

(*ad-dīn wa ad-dawla*) la Muḥammad ‘Ābir al-Ġābirī<sup>1</sup>

Întrebarea care se tot repetă și care se referă la natura islamului, religie sau stat, este, trebuie spus de la început, una dintre acele false întrebări care așteaptă un răspuns pe măsură. Dacă privim dinspre background-ul cultural și istoric al islamului, această întrebare care sugerează o dorită dihotomie între cele două, va părea una fără sens. Patrimoniul islamic ne

1. Cf. A-Ġābirī, 1992. Muḥammad ‘Ābir al-Ġābirī este unul dintre gânditorii reprezentativi ai culturii politice arabe contemporane.

arată că, de-a lungul istoriei, această lume și-a fost suficientă sieși și că, dacă a avut vreodată probleme, și le-a rezolvat după *paradigma culturală existentă*. *Principiul separării statului de religie este străin schemei de gândire islamice*, iar dacă este abordat în sensul său de bază, nu poate fi perceput decât ca o agresiune la adresa islamului.

Expresia separării statului de religie produce în mintea musulmanului (individului cu background cultural islamic) două imagini posibile: fie crearea unui stat ateu, fie interzicerea islamului de a mai fi o parte din *sultân* (autoritatea care-și asumă punerea în practică a deciziilor). Pentru a contracara o astfel de interpretare, este necesar să se facă de la început o distincție clară între autoritatea care pune în aplicare hotărâri legale și instituția socială numită stat. De ce se impune o astfel de distincție? Pentru că, în înțelegerea unui musulman, religia cuprinde toate hotărârile care urmează a fi puse în aplicare, iar statul este instrumentul care trebuie să-și asume această responsabilitate. Aceasta a fost situația în toată istoria islamului, de la adunarea de la Saqifa, din casa tribului Să'ida în Medina, când a fost desemnat succesorul Profetului la conducerea comunității, și până în timpurile moderne. *Problema separării dintre stat și religie nu s-a pus niciodată, și nici nu a fost posibilă vreodată o astfel de abordare, pentru că „orice lucru în societatea islamică este islam”* (Al-Ġābirī, 1992, p. 86, trad. n.).

Am ales acest fragment, care-i aparține lui Muḥammad 'Ābir al-Ġābirī, pentru a exemplifica varianta arabo-islamică a curentului culturalist care accentuează particularitățile cadrului cultural și de civilizație trasat de islam și limitele între care îi este permis să evolueze. Din cele prezentate până acum în acest capitol, se poate observa, de-a lungul diferitelor perioade istorice și în forme mai mult sau mai puțin apropiate de ceea ce Europa definește ca principiul separării puterilor în stat, existența unui repartizării a rolurilor în societate. *Credem că a vorbi despre o separare clară a puterilor în statul care se dezvoltă în cadrul cultural trasat de islam este departe de o caracterizare obiectivă a lucrurilor. Credem, de asemenea, că a afirma că statul și religia au format în istoria islamului o entitate unică și nediferențiată este în egală măsură o deformare a realității.*

Nu împărtășim opinia lui Muḥammad 'Ābir al-Ġābirī, pentru că mărturiile istoricilor și teologilor arabi și musulmani pun în lumină realități care ne conduc spre o altă ipoteză. Opinia noastră referitoare la raportul dintre stat și religie în islam nu poate fi atât de tranșant în favoarea afirmării unei delimitări clare a sferelor de acțiune și influență, așa cum consideră Olivier Carré (Carré, 1993) care vorbește despre marea tradiție a *islamului laic*, referindu-se la complexul sistem de funcții și atenta specializare a acestora în ultima parte a guvernării

abbaside, când apariția elementului turc și pătrunderea acestuia în structurile de putere ale califatului au determinat o *descentralizare* accentuată a atribuțiilor califului.

Totodată, nu pierdem din vedere faptul că suntem în fața unui *raport complex între stat și religie*, în care cei doi actanți variază ca pondere în numeroasele etape ale relației lor. Teoria clasică a acestui binom instituie o regulă care se vrea o normă: *statul este expresia politică a religiei*. Înțelegem așadar, într-o primă lectură, un raport de subordonare, în care forma statului și funcțiile acestuia sunt trasate de dogma religioasă. Dacă analizăm însă pe teren, adică în istorie (ceea ce am încercat să întreprindem pe parcursul acestui capitol), evoluția acestui raport, vom constata fie o inversare a relației de subordonare stat-religie, fie o puternică încheștare între cele două elemente pentru supremație. Sunt numeroase exemplele din istoria islamului în care ideologiile (de inspirație religioasă sau nu) au fost subordonate și instrumentalizate de factorul politic, așa încât tindem să-i dăm dreptate lui Muhammad-Chérif Ferjani atunci când afirmă că istoria religioasă a islamului se constituie dintr-un lung șir de doctrine de circumstanță care folosesc religia pentru a servi strategii și opțiuni, a căror alegere s-a făcut în afara oricărei considerații religioase (Ferjani, 2005, p. 141). Sau, pentru a-l parafraza pe Ibn Ḥaldūn, evoluția puterilor dinastice nu are nimic de-a face cu religia: acestea au fost purtate către putere de un mesaj (*da'wa*), pus în serviciul unei *'asabiyya* („clan”), pentru a institui un tip de regalitate (*mulk*). L-am completa pe profesorul tunisian, extinzând afirmația la timpurile moderne și chiar contemporane nouă<sup>1</sup>.

Analiza raportului stat-religie în cultura islamică, dincolo de modelul ideatic<sup>2</sup> propus de doctrinologi, scoate în evidență o relație în care cei doi termeni și-au disputat continuu locul și ponderea. Această stare de fapt traduce existența unor funcții sociale pe care fiecare dintre cei doi actanți ai binomului le-a asumat și le-a exercitat, influențându-se reciproc. Este adevărată aserțiunea lui Muḥammad 'Ābir al-Ġābirī, conform căreia nu este posibilă funcționarea unei categorii instituționale în afara sferei de determinare religioasă, însă este prea radicală pentru a caracteriza ceea ce noi numim *specializarea funcțiilor sociale în statul islamic* sau *repartizarea zonelor de acțiune și influență între dawla și dîn*.

- 
1. A se vedea capitolul V.
  2. Diferențele dintre teoriile elaborate de gânditorii musulmani și formele pe care acestea le iau în practică sunt adesea semnificative. A se vedea titlul cetății ideale din subcapitolul următor.

### II.3.d. Mitul cetății ideale, *al-madīna al-fāḍila*, și dihotomia real-mitic în gândirea politică arabă

Pentru lumea islamică, *trecerea la organizarea de tip imperiu* reprezintă miza dominantă care ne permite să înțelegem elaborarea principalelor categorii ale politicului care dau originalitate culturii islamice. Această miză a fost dublă: în primul rând, să învingă o ordine politică atomizată și reglată de echilibrul dintre triburi; în al doilea rând, să depășească natura comunitară a formațiunilor sociale existente. *Cetatea musulmană s-a constituit pe importuri de forme și pe concilierea contrariilor* (cf. Badie, 1986): importarea modelelor bizantin și persan, utilizarea și reinterpretarea gândirii politice grecești. După descoperirea și însușirea gândirii politice grecești, istoria lumii islamice este ritmată de opoziția dintre tradiționaliști și reformatori, atmosferă ce evocă dezbaterile moderne și care are darul de a contribui la construirea progresivă a vocabularului culturii islamice.

Una dintre tensiunile care au străbătut lumea islamică se referă la *rolul puterii militare în organizarea cetății*. Este un aspect sesizat de Max Weber, dar și de orientalistul Goldziher, precum și de reformatorul laicist ‘Alī Abderrāziq (cf. Abderraziq, 1994), care-și organizează critica la adresa instituției califatului în jurul ideii că islamul s-a constituit ca și cultură monistă sub efectul acțiunii militare și războinice, derivată din istoria imperială, și nu din revelația profetică.

Tentativele de a repartiza roluri între sfera politicului și cea a religiei au contribuit la elaborarea unei culturi politice islamice, marcată de o tensiune constantă între *ordinea necesară și cea legitimă*. Lipsa unei diviziuni clare între cele două sfere a provocat o scindare a politicului în două domenii pe care cultura creștină latină a reușit să le reunească: politica ideală și politica necesară.

Gândirea politică de sorginte greacă adoptată în lumea islamică se distinge de cea occidentală prin prioritatea pe care filozofii arabi au acordat-o lui Platon față de Aristotel, ca și prin efortul de sinteză între filozofia lui Platon și referințele coranice. Modernitatea occidentală își trage seva din Aristotel sau din reinterpretarea acestuia, iar cetatea este fondată pe realul uman. Elenismul musulman se sprijină, în schimb, pe *Republica* și *Legile* lui Platon și, mai direct, pe neoplatonism, pe operele lui Plotin. Cetatea este una ideală, fiind asociată adevărului divin, și nu poate fi descoperită decât printr-un efort deductiv. *Cetatea lui Platon este fundamental monistă și comunitară, evitând opoziții*

*de genul întreg-parte, stat-individ, însușite de gândirea creștină grație metodei experimentale aristotelice*. Înainte de toate, cetatea lui Platon este un loc în care domnește Legea, ceea ce a contribuit, *en terre d’islam*, la confirmarea caracterului politic și absolut al *șarī’-ei* islamice.

Paralela între Platon și Al-Fārābī este, la acest nivel, elocventă: dacă primul crede că ordinea politică nu este justă decât în măsura în care este conformă idealului, cel de-al doilea afirmă că cetatea nu poate ajunge la dreptate, decât dacă este loială idealului, adică *șarī’-ei* revelată de Profetul Muḥammad. Formele concrete de organizare statală propuse de filozoful persan sunt structuri imperfecte prin ceea ce le separă de ideal, de Legea islamică. Al-Fārābī, folosindu-se de teoriile lui Platon, face o distincție clară între guvernarea ideală și legitimă, pe de-o parte, și guvernarea reală și imperfectă, pe de alta, referindu-se în mod special la un anumit tip de cetate, de guvernare – aceea a necesității sau *darūriyya*, după cum constată Bertrand Badie. Opoziția față de construcția tomistă care propune, sprijinindu-se pe Aristotel, conceperea unui spațiu în care politica să-și creeze propriile structuri de legitimitate, distincte de legile lui Dumnezeu, este cât se poate de evidentă.

### *Ideologii cetății și ordinii ideale*

Al-Māwardī (m. 1058) în *Al-Ahkām as-Sulṭāniyya*<sup>1</sup> justifică și legitimează importanța vitală a funcției de calif pentru cetatea islamică ideală și pentru funcționarea acesteia în deplin respect față de legea revelată. Contextul istoric este acela al conflictului dintre califii abbasizi și emirii buizi, care erau pe punctul de a confisca puterea politică pentru a o exploata în favoarea lor. În fața acestei situații care putea să degenereze în crearea unei entități politice autonome, Al-Māwardī elaborează teoria necesității instituției califale și al rolului acesteia de garant al revelației coranice. Califul este prezentat de Al-Māwardī nu ca reprezentant al lui Dumnezeu pe pământ, percepție în neconcordanță cu dogma islamică, ci ca succesori al Profetului Muḥammad. Demonstrația lui Al-Māwardī își are punctul de pornire într-o problematică funcțională: *califul este necesar* pentru a garanta că ordinea politică a cetății este derivată direct din adevărata religie. De altfel, și atribuțiile acestuia sunt concepute în funcție de

1. Al-Māwardī, *Al-Ahkām as-Sulṭāniyya wa-l wilāyāt ad-dīniyya*, Al-Maktab al-islāmī (ḥaraḡa an-naṣṣ ‘Isām Fāris al-Harastānī), Al-Qāhira, 1996.

necesitățile religiei: apărarea și păstrarea principiilor acesteia și a domeniului islamului, continuarea *ḡihād*-ului, conducerea rugăciunii. Funcții prevăzute în *ṣarī'a*, care nu lasă califului nici o inițiativă legislativă, nici o competență în modificarea sau reorganizarea structurii atribuțiilor sale. Suntem, desigur, departe de competențele recunoscute monarhului creștin european sau suveranului pontif. Califul, ca și forma statală pe care o reprezintă, este un instrument al religiei, un garant al acesteia.

Un alt gânditor musulman care aduce în discuție *ordinea necesară sau necesitatea ordinii* este Al-Ġazālī (1058-1111), filozof, teolog și profesor la celebra școală *An-Nizāmiyya* din Bagdad, cunoscut prin concluzia la care ajunge în lucrarea *Tahāfut al-Falāsifa (Incoerența filozofilor)*, criticând folosirea rațiunii ca metodă de acces la adevăr și amintind superioritatea revelației. Al-Ġazālī trăiește vremurile în care turcii selgiukizi instaurează un sultanat puternic și se află în poziția de a legitima autoritatea acestora. Deși sultanii selgiukizi erau suspectați de a nu fi buni apărători ai legii islamice, Al-Ġazālī afirmă clar că o ordine, o guvernare proastă, chiar nedreaptă, este mai bună decât dezordinea și anarhia. Al-Ġazālī este *primul gânditor musulman care introduce diferența între legitim și necesar*, între puterea legitimă a califului și puterea necesară a sultanului, între o supunere motivată de legitimitatea conducătorului și alta care are la bază necesitatea. *Este un moment important în construcția gândirii politice în islam, care ridică dezordinea la nivelul unui risc mult mai mare decât injustiția.*

Al treilea gânditor care ia în discuție tema necesității în ordinea politică este Ibn Taymiyya (1263-1328), confruntat, ca și Al-Ġazālī, cu condiții istorice deosebite, cruciadele, dar și instalarea mongolilor în regiune, convertiți la islam în mod dezorganizat și din oportunism politic. Apariția unei puteri politice diferite trebuie luată în seamă – este o realitate ce nu poate fi neglijată. Însă întreaga operă a lui Ibn Taymiyya încearcă să convingă de datoria principelui și a savantului de a converti această putere într-una legitimă, printr-un efort de restaurare a legii divine. Ibn Taymiyya denunță în special legile fără caracter religios care ar putea norma societatea musulmană, fiind vorba aici de acele *yāsa*, promulgate de Gengis Khan și succesorii acestuia. Ordinea necesară trebuie să fie conformă cu legea revelată și să nu fie pretext pentru introducerea altor norme de funcționare socială.

Este o teorie exploatată îndelung de către mișcările reformiste care vor marca evoluțiile gândirii islamice în secolele al XIX-lea și XX.

Această breșă clară între puterea reală și cea ideală a dat naștere la trei tipuri de comportament în imperiul musulman:

- sprijinirea puterii principelui numai pe argumentul necesității, ceea ce a generat riscul de a abandona legitimitatea mișcărilor contestatate;
- apelul la inovație, prin recurgerea la rațiune, ceea ce a dat naștere la tensiuni care au restrâns această atitudine la un grup minoritar de gânditori;
- depășirea acestor opoziții printr-o operă de restaurare a tradiției, destinată să legitimeze procesul de inovație devenit necesar, precum și precizarea limitelor supunerii față de un principe care nu se conformează pe deplin modelului cetății ideale (Badie, 1986).

*Tocmai în aceasta constă una dintre trăsăturile-cheie ale culturii islamice: producerea abudentă de referenți tradiționali în momentul confruntării cu realități noi.*

### II.3.e. *Ad-dīn wa ad-dawla* („statul și religia”) în ideologia reformistă

Teoriile din literatura Renașterii arabe care iau în discuție necesitatea separării dintre stat și religie ca premisă pentru progres și dezvoltare sunt influențate de gândirea europeană. Am constatat că în islam distincția religie-stat este, înainte de toate, un nonsens social. Europei i-a fost mai ușor să ajungă la această separație, întrucât religia creștină avea în Biserică o reprezentare instituțională care, de la începuturile sale, a avut o relație cu statul, cu autoritatea temporală, fie ea de inimiție, de alianță sau de alt tip. Nu este nici pe departe situația din interiorul islamului, unde nu există o instituție religioasă, o organizare ierarhică clericală (exceptând orientarea șiiită minoritară).

În analiza textelor autorilor din Renașterea arabă trebuie să avem în vedere condițiile istorice ale epocii în care au fost scrise: este vorba, pentru majoritatea acestora, de doua jumătate a secolului al XIX-lea, când dominația otomană își justifica politica despotică prin ideea menținerii califatului islamic și a unității acestuia în jurul casei lui Oṭmān, idee care, în special în textele arabilor creștini, se transformă în afirmarea necesității separării religiei de stat, și sub influența ideilor europene. În concepția islamică, Renașterea arabilor a avut loc grație revelației coranice și apariției islamului, elemente care le-au permis crearea unui stat și a unei civilizații; citit în această cheie, principiul

separării statului de religie nu poate avea sens. Citit în cheie renașcentistă, el înseamnă accesul la progres, experimentat cu succes de Europa. Evident, între cele două grile de înțelegere, nu există punct de tangență.

Problema separației dintre stat și religie nu trebuie tratată ca o problemă generală a lumii arabe (Al-Ġābirī, 1992, p. 99), ci în contexte naționale specifice (*qutriyya*). Relația dintre stat și religie nu este un subiect panarab (*qawmī*), ci unul regional (*qutrī*). Relația dintre stat și religie și punerea ei în discuție este o trăsătură a societăților arabe care cunosc fenomenul mai multor orientări religioase: este cazul Libanului, Siriei, Egiptului și Sudanului.

Există cinci actanți permanenți pe scena istoriei islamului, după cum consideră Mohammed Arkoun (Al-Ġābirī, 1992, pp. 54-62). Pentru înțelegerea schemei de gândire a islamului ni se pare extrem de relevant să reluăm clasificarea lui Arkoun. Primul termen constă în *solidaritățile tradiționale* sau ceea ce Ibn Ḥaldūn numea *‘aṣabiyyāt*<sup>1</sup>. Structurile tribale, cu întreaga lor rețea de alianțe și opoziții, au supraviețuit efortului statului musulman de a actualiza unitatea *ummei* inițiale. Persistența solidarităților tribale s-a manifestat pe tot parcursul istoriei islamice<sup>2</sup> printr-o „dialectică complexă între *stat – scriere – cultură savantă – ortodoxie* versus *societăți segmentate – oralitate – cultură populară – erezie*” (Arkoun, 1986, p. 56).

Al doilea element este *experiența singulară a comunității de la Medina*, invocată ca vârstă de aur a islamului, având o extraordinară forță de simbol. De la simbol la model există o trecere firească, ceea ce constituie, după Mohammed Arkoun, al treilea factor definitoriu pentru gândirea islamică. *Modelul medinez este rezultatul unei percepții retrospective a imaginarului colectiv al comunității islamice*, mai mult decât al unei analize istorice raționale asupra acestuia. Problemele legate de autenticitatea surselor sau de lacunele istorio-

1. În traducere, „spirit de grup”.

2. Saad Eddin Ibrahim observă că în Maghrebul Arab *qabīla* („trib”) a reprezentat timp de douăsprezece secole, de la pătrunderea islamului în zonă (secolul al VII-lea), singura unitate de organizare sociopolitică, jucând un rol decisiv în constituirea regatelor succesive din regiunea Maghrebului. În același timp, persistența acestei unități de organizare a reprezentat un factor de slăbire a puterii centrale și după instaurarea dominației otomane asupra Maghrebului, împiedicând constituirea unui stat în sensul propriu al cuvântului. Dominația unei societăți segmentate în triburi alimentate de un puternic sentiment de *‘aṣabiyya* a continuat să fie o realitate pentru această regiune. (Cf. Saad Eddin, 1988).

grafiei musulmane nu pot reprezenta o argumetație validă în fața imaginarului social și a percepției comune. Are foarte puțină importanță pentru imaginarul colectiv islamic faptul că biografia Profetului Muḥammad a fost scrisă în secolul al VIII-lea de Ibn Ishāq<sup>1</sup> și reluată în secolul următor de Ibn Hišām<sup>2</sup>, pentru a deveni, în această a doua variantă, sursă de referință în domeniu. Referințele la modelul medinez abundă în istoria modernă a lumii musulmane, și nu ne referim numai la discursul islamist, ci la exemple sau posturi în care autorități seculare<sup>3</sup> recurg la acest gen de simbolistică, avându-se în vedere, cum am mai afirmat, impactul deosebit asupra maselor.

*Statul* este al patrulea factor care definește structura gândirii islamice. Așa cum se manifestă el în istoria islamului, statul musulman pare o structură foarte departe de idealul medinez al *ummei*. Cum observă Ibn Ḥaldūn, califatul, acel tip de guvernare pe care el îl descrie ca fiind în conformitate cu prescripțiile Legii și servind interesului indivizilor în lumea aceasta și cea de dincolo, este doar o aspirație, un ideal al *ummei*. Recăderea în ceea ce Ibn Ḥaldūn numește „regalitatea naturală” (guvernarea după bunul plac al conducătorului, în scopul satisfacerii necesităților materiale ale acestuia și ale anturajului) se produce foarte repede, odată cu instaurarea dinastiei umayyade, care a marcat trecerea de la *ḥilāfa* la *mulk*, de la califat la regalitate. Statul musulman *post-umayyad* și-a aservit religia, cum am mai spus, folosind-o ca bază de legitimare. Această evoluție i-a determinat pe

- 
1. Muḥammad ibn Ishāq ibn Yasār (m. 761 sau 767), istoric arab care a adunat toate tradițiile orale referitoare la viața Profetului Muḥammad și a alcătuit prima biografie a acestuia, intitulată *Sīratu rasūli llāh (Viața trimisului lui Dumnezeu)*.
  2. Abū Muḥammad ‘Abdul Mālik ibn Hišām (m. 833) a reluat lucrarea lui Ibn Ishāq și a inclus-o în cartea sa despre viața Profetului islamului, *As-sīra an-nabawiyya*.
  3. Momentul 1967 este o dată decisivă pentru evoluțiile politice de pe scena arabă. Pe lângă o revenire în forță a mișcărilor islamiste, se poate constata și o „islamizare” a vocabularului politic al autorităților de tendință, să le spunem, laică. Războiul din octombrie 1973 este numit „operațiunea Badr”, evocându-se celebra bătălie de la Badr, prima victorie din istoria islamului, când Profetul Muḥammad i-a învins în luptă pe *qurayš-iți*, stăpâni la Mecca și pricină a fugii sale din cetate. Recurgerea la simbolistica religioasă este o caracteristică a epocii președintelui egiptean Anuar Sadat care a încercat, pe de-o parte, anihilarea opoziției de stânga, nasseristă, iar pe de alta, atragerea bunăvoinței monarhiilor petrolului.

teologi să insiste mai mult pe statul fundamentat pe legea religioasă, evitând subiectul califatului, formă ideală niciodată materializată. Astfel, teologul și juristul Ibn Taymiyya (1263-1328) este preocupat în lucrarea sa *Siyāsat as-Šar‘iyya* de aplicarea legii islamice, și nu de tipul de guvernare care ar putea garanta aplicarea acesteia. Pe acest fundal, statul a dezvoltat un întreg aparat de control și autoritate, care a ținut comunitatea la mare distanță de aparatul puterii, devenit anajul unui clan sau al unei caste militare.

*Al cincilea element* este constituit de categoria teologilor sau *ulemalele*. Preferăm termenul „categorie” celui de „clasă”, întrucât teologii musulmani nu au constituit o clasă de sine stătătoare, așa cum putem vorbi în cazul clericilor creștini. Totuși, *ulemalele* sunt de mai multe feluri: ideologi<sup>1</sup> ai regimului în funcție, lideri spirituali (și, în mod nesar, lideri politici) ai maselor analfabete și, în sfârșit, lideri spirituali ai unor grupuri mai restrânse, de tip confrerie. Împreună cu Mohammed Arkoun, trebuie să observăm rolul pozitiv pe care teologii l-au jucat în epoca islamului clasic, asumându-și o *funcție critică* în raport cu puterea politică, amintindu-i permanent acesteia parametrii permisi de evoluție. Am văzut, de asemenea, cum teologi de marcă, precum Ibn Taymiyya (1263-1328), au avut înțelepciunea de a nu insista asupra necesității califatului ca formă de guvernământ, atunci când tronul era ocupat de principii de origine străină sau chiar servilă<sup>2</sup> (Mamelucii). Tot astfel, liderii religioși locali au îndeplinit rolul de liant între mase și puterea centrală din ce în ce mai absentă sau pe cel de mediatorii politici între zonele periferice, greu de controlat, și centrul de putere. Această exprimare socială pozitivă a corpului *ulemalelor* a avut, crede Mohammed Arkoun, repercusiuni negative în plan intelectual: *pre-ocupați de menținerea unei ordini sociale în cadrul legii islamice, teologii au renunțat la efortul de interpretare și au căzut în confor-*

1. Exemplele sunt din trecut, Ibn Qutayba, Ġazālī, Al-Māwardī, dar pot fi lesne individualizate și în prezent, dacă ne oprim numai la teologii universității islamice Al-Azhar care legitimează fiecare gest al puterii printr-o „sustinută” argumentație religioasă.
2. Renunțând astfel la una dintre condițiile *sine qua non* pe care trebuia să le îndeplinească candidatul la funcția de calif *an-naslu wa huwa ‘an yakūna min Qurayš*: („descendența, și anume să fie dintre Qurayš”) (cf. Al-Māwardī, 1996, p. 15); legătura cu familia Profetului a fost o condiționare la care s-a renunțat și în cazul sultanului-calif din casa lui Oṭmān, a cărui origine turcă făcea practic imposibilă respectarea acestei condiții.

*mism și în imitațe* (taqlīd). Închiderea porților *iğtihād*<sup>1</sup>-ului înseamnă o negare a marilor confruntări intelectuale din perioada pluralismului doctrinal (secolele VII-XI), înseamnă o stagnare și o încremenire în schemele tradiției.

Se pare că obiectivul propus de Coran și de experiența medineză, acela de a smulge individul de sub tirania clișeeilor și a mentalității anterioare momentului revelației islamice, nu a fost atins. Iar teologii islamului nu sunt străini de această culpă.

Islamul secolului al XIX-lea este un ansamblu de reprezentări, de idei mobilizatoare, amplificate de necesitatea de a rezista factorului colonial. Este islamul resuscitat de Abdel Kader în Algeria, de Idrīs al-Sanūsī în Libia, de alți *mahdī*<sup>2</sup> din istoria colonială a spațiului de care ne ocupăm. Termenul însuși de *mahdī* este de inspirație mesianică, amintind fie islamul șiiit, fie islamul confreric, cum este cazul în exemplele amintite. Există obiceiul, deja recurent în studiile de specialitate, de a considera fenomenul insurgenței islamiste actuale ca o continuare ideologică a textelor marilor învățați musulmani sau a reformatorilor de la sfârșitul secolului al XIX-lea și începutul secolului XX. Însă trebuie spus că *tendențele islamiste* sunt, în fapt, *produsul islamului de masă*, de tip confreric sau popular, melanj de *šarī‘a* și de tradiții locale. Frații Musulmani sau organizația At-takfīr wa-l hiğra<sup>3</sup> se adresează unui imaginar religios, format în decursul secolelor și extrem de sensibil la stimulii mobilizatori reprezentați de religie. Astfel se poate explica și respingerea de către liderii mișcărilor islamiste a tot ceea ce înseamnă lucru exegetic și efort de interpretare teologic, întrucât acestea nu intră în zona islamului lor de referință. Așa cum bine se știe, liderii mișcărilor islamiste sunt orice, numai teologi nu: ingineri, medici, electricieni, care merg pe o interpretare *ad litteram* a Coranului și a *sunn-ei*, singura care le este accesibilă. Permanența, forța de expansiune și de regenerare a acestui imaginar religios explică eșecul încercărilor de impunere a reformelor liberale în țările islamului, acestea nefiind produse ale societății musulmane. Regimurile parlamentare au eșuat pentru că nu erau emanații ale realității sociale, așa cum în trecut elitele urbane, de orientare tradiționalistă

1. În trad. „efort de interpretare a textelor religioase”.
2. *Mahdī* este un termen derivat de la verbul *hadā, yahdī*: „a conduce”, „a indica drumul drept”, „a îndruma pe cineva în direcția bună”.
3. Grupare islamistă marocană, în relație cu GSPC-ul algerian (*Le Groupe Salafiste pour la Prédication et Combat*) și Al-Qā‘ida.

sau modernă, nu au reușit în demersul lor de educare a maselor. O misiune extrem de dificilă dacă avem în vedere ideea că masele au fost sistematic excluse și ținute la distanță de ceea ce însemna autoritate și putere.

Poporul, desemnat prin termeni precum *ra'yya*<sup>1</sup>, *'amma*<sup>2</sup>, *gawgā*<sup>3</sup>, *sawdā'*, *dahmā*<sup>4</sup>, cu conotații negative apropiate de sensul lui *le menu peuple*, nu a fost recunoscut niciodată ca posibil partener la actul guvernării. Cât privește clasele sociale, în islam nu se cristalizează o burghezie sau un proletariat care să pună în mișcare resorturi sociale înnoitoare sau revoluționare, așa cum s-a întâmplat în Occident. Constituția unei burghezii comerciale care prindea contur în Evul Mediu islamic a fost brusc și definitiv întreruptă de preluarea puterii de către castele militare. Este o evoluție în întregime opusă traseului parcurs de burghezia occidentală: „precaritate, insecuritate, discontinuitate, într-un caz, ascensiune, continuitate, creativitate, expansiune dincolo de oceane în celălalt caz” (Arkoun, 1986, p. 78).

#### II.4. Autoritatea în islam: un singur concept, mai multe interpretări

*În istoria sa, arabil nu a cunoscut autoritatea decât sub forma autocrației și a despotismului mai mult sau mai puțin luminat. N-a experimentat niciodată parlamentarismul decât sub forma sa consensuală și monarhică* (Chebel, 1993, p. 95).

Pare să fie o afirmație atât de tranșantă încât nu mai lasă loc la interpretări. Vom încerca totuși să înțelegem mecanismul autorității în islam, unul dintre cele mai discutate și controversate aspecte ale puterii și distribuției acesteia în spațiul arabo-islamic, apelând la modele și concretizări istorice ale principiului, dar și la reluări actuale ale acestuia. De regulă, o discuție despre autoritatea în islam pornește invariabil de la versetul coranic: *O, voi cei ce credeți! Dați ascultare*

1. În traducere din arabă, „subiecți ai unei guvernări”, „supuși”.
2. În traducere din arabă, „populație”, „masă”, „popor”.
3. În traducere din arabă, „demagog”.
4. În traducere din arabă, „masă”, „turmă”, „populație”.

*lui Dumnezeu! Dați ascultare trimisului și celor dintre voi ce au porunca!* (Coran, 4, 59), cunoscut și ca „versetul principilor”. Conform opiniei larg răspândite printre gânditorii musulmani din toate timpurile, acest verset recomandă o repartizare a atribuțiilor, a sferelor de acțiune între *dīn* („religie”) și *dawla* („stat”). După cum afirmă alții împrumutând categorii ideologice care aparțin modernității e vorba de o separare a puterilor în stat. Dincolo de a tranșa discuția despre interpretările date „versetului principilor”, întrebarea care se ivește în mod firesc este legată de definirea autorității în spațiul de civilizație arabo-islamic. Ce reprezintă autoritatea? De ce sorginte este aceasta? Asupra cui se exercită?

Coranul este foarte explicit cât privește atribuirea autorității: ea aparține lui Dumnezeu care creează și poruncește (este posesorul exclusiv al celor două domenii de exprimare, *ḥalq* și *'amr*). Prin simpla lectură a celor nouăzeci și nouă de nume ale lui Dumnezeu din Coran<sup>1</sup> reușim să ne convingem de această afirmație: pe lângă atributele de unicitate specifice dogmei islamice, apar o serie de descrieri care indică o suveranitate totală și atotcuprinzătoare a lui Dumnezeu asupra întregii creații. El este *al-malik* dar și *mālik al-mulk*<sup>2</sup>: *Înălțarea lui Dumnezeu, Regele, Adevărul! Nu este alt dumnezeu în afară de El, Domnul Tronului Preacinstit!* (Coran, 24,116); *Spune: „Dumnezeule, Stăpân al Împărăției! Tu dai împărăția cui voiești și iei împărăția cui voiești. În mâna Ta este binele. Tu ești Atotputernicul* (Coran, 3,26). *Dumnezeu este raqīb*<sup>3</sup>: *Temeți-vă de Dumnezeu asupra căruia vă întrebați [...], căci Dumnezeu veghează asupra voastră (inna Allāha kāna 'alāy-kum raqīb*<sup>4</sup>-an, Coran, 3,1). Este *muḥaymin*<sup>5</sup>, stăpân, do-

1. *'asmā'u llāhi l-ḥusnā* (cele mai frumoase nume ale lui Dumnezeu). Am consultat, în acest sens, lucrarea Monicăi Broșteanu, *Numele lui Dumnezeu în Coran și în Biblie*, Editura Polirom, Iași, 2005.
2. „Stăpânul împărăției, care singur dispune cu totul de lume și de orice făptură” explică Louis Gardet în *Encyclopédie de l'Islam*, citată de Monica Broșteanu (*op.cit.*, p. 81).
3. *Raqaba* înseamnă „a controla”, „a supraveghea”, „a veghea asupra”; derivatul său *raqīb* se traduce prin „cel care controlează”, „inspector”, „supraveghetor”.
4. *Raqīb-an 'alāy-kum*: în traducere, „veghează asupra voastră”, dar și „vă controlează”, „vă supraveghează”. Dacă luăm în considerare și formele de imperativ ale verbului *ittaqā* („a se teme de Dumnezeu”) care se repetă în două locuri în versetul citat, avem imaginea unui suveran autoritar.
5. Sinonim cu *šahīd*, în sensul că Dumnezeu știe și vede totul și nimic nu-i scapă din ceea ce fac și văd oamenii; astfel poate da mărturie împotriva lor (*cf.* Broșteanu, *op.cit.*, p. 99).

minant, *qādir*, omnipotent. Majoritatea epitetelor-nume care-l descriu pe Dumnezeu în Coran sunt atribute de putere: *al-qahhār*<sup>1</sup> („cu stăpânire absolută”), *al-muntaqim*<sup>2</sup> („răzbunătorul”), *šadīd al-‘iqāb*<sup>3</sup> („aspru la pedeapsă”), apare de 14 ori în textul coranic, *al-māni* („cel care interzice”, „Îngrăditorul”<sup>4</sup>), *ar-rāfi* („cel care te poate ridica”, „Înălțătorul”<sup>5</sup>) și *al-ḥāfiḍ* („cel care te poate coborî”, „Coborătorul”<sup>6</sup>). Maurice Borrmans, citat de Monica Broșteanu (Broșteanu, 2003, p. 59), clasifică tematic atributele divine: unicitate, transcendență (sfîntenie), *suveranitate*, veșnicie, adevăr/lumină, *atotputernicie*, creație, *dreptate în răsplătire*, *judecată* etc.

Dumnezeu se lasă descoperit prin atributele sale, iar acestea dezvăluie o ființă atotputernică, care lasă prea puțin loc unui alt tip de autoritate în afara celei care derivă direct de la sine. Astfel, este greu de conceput o autoritate care să se dezvolte independent de puterea divină, care, prin atributele sale, este omniprezentă. Dumnezeu are toate atributele unui conducător, inclusiv delegare a puterii: *inna Allāha walā-nī ‘amra-kum* („Dumnezeu mi-a încredințat treburile voastre”<sup>7</sup>), afirmă califul ‘Umar ibn al-Ḥaṭṭāb (634-644).

Prin urmare, *autoritatea* este, de sorginte divină, iar disponerea ei, în procesul de delegare al puterii, este *de tip piramidal*: *sa‘ādatu l-‘āmmati fī tabḡīl l-mulūk wa tātī-hā, kamā qāla Ardašīr bin Bābak*: „*sa‘ādatu r-ra‘iyyati fī tātī l-mulūk wa sa‘ādatu l-mulūk fī tātī l-mālik*”<sup>8</sup> („fericirea poporului stă în venerarea suveranilor și

1. Monica Broșteanu observă că atributul *al-qahhār* este folosit numai în alăturare cu *al-wāhid* („unicul”); de aceea, propune traducerea „unicul invincibil, cu stăpânire absolută” (cf. Broșteanu, *op.cit.*, p. 80).
2. *Muntaqim* („răzbunător”), *dū al-intiqām* („Domnul răzbunării”), *innā muntaqimūna* („Ne răzbunăm”) – în toate aceste sintagme apare Dumnezeul care pedepsește pentru rău și necredință. Este cealaltă fațetă a dreptății sale: versetele care-l conțin sunt avertismente pentru cei care, după ce au fost iertați, recad în greșeală (cf. Broșteanu, *op.cit.*, p. 98).
3. Caracterizează divinitatea în acțiunea de a pedepsi, de a muștra sau în exercitarea puterii, *šadīd* („puternic”) fiind în structura *šadīd al-‘iqāb* un gradabil al intensității, cu sensul de „intensitate mare, maximă” (cf. Broșteanu, *op.cit.*, p. 78).
4. În traducerea lui George Grigore (Çağrı Yayınları, Istanbul, 2003).
5. *Ibidem*.
6. *Ibidem*.
7. Exemplul este citat și de Emille Tyan (1954, p. 201), în următoarea traducere: *Dieu m’a conféré l’autorité sur vous*.
8. *Mālik* este unul dintre cele nouăzeci și nouă de nume ale lui Dumnezeu în Coran, tradus de George Grigore prin „stăpân al Împărăției” în sintagma *mālik al-mulk* (Coran, 3,26).

supunerea față de aceștia, așa cum spunea Ardašīr bin Bābak<sup>1</sup>: «fericirea norodului stă în supunerea față de regi, iar fericirea regilor stă în ascultarea lor față de Împărat»”). Invocarea regelui sasanid nu este fără motiv în tratatul prozatorului Al-Ġāhiz, modelul persan al suveranului fiind acceptat ca normă de comportament de către califii abbasizi. Într-o scrisoare adresată lui Mālik ibn al-Hāṭiṭ, pe care-l numește guvernator al Egiptului, cel de-al patrulea calif al islamului ‘Alī ibn Abī Ṭālib (656-661) îi amintește acestuia că are de dat socoteală pentru faptele sale:

Cu adevărat, tu te afli peste ei [referința este la egiptenii peste care e trimis să guverneze, n.n.], însă nu uita că cine te-a numit stă deasupra ta, iar Dumnezeu însuși se află deasupra celui care ți-a încredințat această demnitate (Al-Ġāhiz, 1996, p. 18).

Apariția instituției statale sau, mai bine-zis, a formei de organizare statală în Arabia secolului VII reprezintă o modificare considerabilă a vechilor structuri de autoritate, de natură tribală. Dacă adăugăm, și am zice că e aproape obligatoriu, la acest aspect și dimensiunea religioasă conferită noii structuri statele de la Medina, am avea premisele unei nașteri complicate a noului tip de autoritate. Tranziția de la șeful de trib, ales în fruntea alor săi pe criterii de merit (complexul de calități sintetizate de concepul de *muruwwa*), la un conducător puternic, șef militar, politic și religios deopotrivă este deja semnificativă. Desigur, tranziția de la un sistem la altul nu reprezintă o ruptură între noul sistem de cel vechi, ci o reordonare a structurilor sociale în scopul de a corespunde noilor realități. Dacă în sistemul tribal noțiunea de conducător era strâns legată de cea de înțelept, asistat în luarea deciziei de un sfat al bătrânilor, în sistemul descris de *dawla* ideea de conducător este condiționată de putere, exercitată pe mai multe planuri.

Autoritatea este putere. Pare să fie rezumatul unei relații extrem de complexe între deținătorul puterii și cel care se bucură de autoritate. Care este vocabula cea mai potrivită pentru a reda ideea de autoritate în limba arabă? Dacă luăm un dicționar<sup>2</sup> la întâmplare și vrem să găsim echivalentul arab pentru *autorité* sau *authority* vom constata că primul termen cu care se stabilește echivalența semantică este *sulṭa*, vocabulă explicată prin două sinonime, *nufūd* și *ta‘īr*

1. Ardašīr bin Bābak, primul rege sasanid, rege al întregii Persii (226-241). Dinastia al cărei fondator este Ardašīr bin Bābak a domnit în Persia până în 651, anul în care teritoriile sasanizilor au intrat sub dominația musulmană.
2. Noi am ales *Al-Manhal*, dicționarul francez-arab (vezi bibliografia).

(„influență”). Să observăm contextele lexicale în care se folosește *sulṭa*: *tağāwuz as-sulṭa* („abuz de autoritate/putere”); *sayṭara sulṭata-hu* („a-și impune autoritatea”). Când trebuie tradusă expresia *autorité de la loi*<sup>1</sup>, *sulṭa* este substituită cu *sulṭān*: *sulṭān al-qānūn*. Desigur, urmăm procesul invers, observând termenii din limbile franceză și engleză cu care au fost echivalate cele două vocabule *sulṭa* și *sulṭān*. *Sulṭa*<sup>2</sup> este „forță”, „influență”, „posesie”, „putere”, „guvernare”, „autoritate”. Sunt date și câteva contexte lexicale în care poate fi folosit acest cuvânt: *sulṭa rūḥiyya* („putere spirituală”), *sulṭa qaḍā’iyya* („putere juridică”), *sulṭa muṭlaqa* („putere absolută”), și forma de plural curent folosită pentru a denumi autoritățile (statului, în general) *sulṭāt*. Cât privește echivalarea vocabulei *sulṭān*, avem următoarea serie de termeni: „autoritate”, „dominație”, „imperiu” (fig.), „putere”, „normă”, „suveranitate”, „sultan” (titlu); primele contexte lexicale prin care se exemplifică întrebuintarea sunt: *sulṭān al-qānūn* („autoritatea legii”) și *al-qānūnu sulṭān-un* („legea este suverană”). Comparând cele două vocabule, vom observa preferința dicționarelor în a echivala *sulṭān* cu „autoritate” și a o lega de putere și lege.

*Sulṭān* este o vocabulă coranică și, în toate contextele<sup>3</sup> în care apare, se referă la puterea divină și la diversele forme în care aceasta s-a manifestat.

Noi vom arunca groaza în inimile tăgăduitorilor, căci ei l-au alăturat lui Dumnezeu ceva asupra căruia nici o *imputernicire* n-a fost pogorâtă (Coran<sup>4</sup>, 3, 151).

Noi suntem doar oameni asemeni vouă, iar Dumnezeu dăruiește din harul Său cui voiește dintre robii Săi. Noi nu vă putem aduce nici o *imputernicire*, decât cu îngăduința lui Dumnezeu. Credincioșii să se încreadă în Dumnezeu (Coran, 14, 11).

Termenul *sulṭān*, în accepțiunea de „autoritate”, se folosește în araba curentă în mai puține contexte, în comparație cu *sulṭa*. O explicație poate fi legată de specializarea lui *sulṭān*, începând din perioada selgiukidă, în desemnarea unei funcții, demnități politice. În 1055, selgiukidul Toghlul este numit *sulṭān*, primul din istoria islamului,

1. Cf. *Al-Manhal*, 2000, s.v. *autorité*

2. Cf. *As-sabīl al-wasīl*, 1999, s.v. *s-l-ṭ*

3. Coran, 7, 71; 10, 68; 11, 96; 12, 40; 14, 10; 14, 11, 22; 15, 42; 16, 99; 17, 65; 18, 15; 23, 45; 27, 21; 34, 21; 37, 30, 37, 156; 40, 23; 40, 35; 40, 56; 44, 19; 51, 38; 52, 38; 53, 23; 55, 33; 3, 151; 4, 91, 4, 144, 4, 153; 6, 81; 7, 33; 17, 33; 17, 80; 22, 71; 28, 35; 30, 35; 16, 100; 69, 29.

4. În traducerea lui George Grigore (Çağrı Yayınları, Istanbul, 2003).

titlu recunoscut de califul abbasid. Unii specialiști consideră că acest moment, în care atribuțiile sunt împărțite între calif, căruia îi rămâne latura spirituală a autorității, și *sultan*, care preia pregorativele politice și militare ale acesteia, marchează separarea efectivă a sferelor de putere în statul abbasid. Am putea aduce în discuție, în acest punct, autoritatea religioasă, care nu era reprezentată nici de calif, nici de sultan, ci de clasa specialiștilor în *kalām* (științele legate de interpretarea Coranului și a *sunnei*). În mod clar ea nu apare în această reîmpărțire a puterii politico-spirituale. Să fie absența ei din această redistribuire a puterii o dovadă că autoritatea teologilor asupra societății era un dat, un fapt de la sine înțeles, care nu putea fi pus în discuție? Sau o ignorare a unei clase care s-a impus și și-a impus voința asupra deciziilor suveranului pe care l-a înconjurat cu supușenie, dar căruia nu s-a supus deplin? Sau să fie mai degrabă o concretizare pragmatică a dorinței de putere a unei caste militare (selgiukizii), a cărei convertire la islam nu a reprezentat decât un prim și necesar pas către puterea efectivă? Să fie pragmatismul noilor veniți în califat în confruntare cu un sistem de autoritate aflat într-o perioadă de decădere? Răspunsul poate să-și găsească justificarea în oricare din întrebările formulate mai sus. Însă ne preocupă în mod special să definim autoritatea, *sulṭān*, în spațiul arabo-islamic până în momentul în care termenul începe să desemneze o demnitate politică în statul abbasid, dar și în epocile care a urmat acestui eveniment, dacă modificările se impun a fi înregistrate.

Transformarea religiei în ideologie, fenomen pe care specialiștii în istoria timpurie a islamului o asimilează războaielor de apostazie<sup>1</sup>

1. Triburile care, imediat după moartea lui Muḥammad, anunță ruperea pactului de alianță semnat cu acesta în timpul vieții lui sunt acuzate de Abū Bakr de apostazie față de religia islamică (în arabă, *ridḍa*), dând astfel o justificare religioasă intențiilor politice de menținere a unității comunității nou-formate în Peninsula Arabă. Abū Bakr, energic și integru, unul dintre primii convertiți la islam și tatăl Aishei, soția preferată a lui Muḥammad, înțelege miza menținerii unității comunitare după dispariția Profetului și trebuie să impună autoritatea Medinei în fața triburilor beduine care denunțaseră pactul semnat cu Muḥammad (cf. Thoraval, 1997, p. 69). Miza este depășirea stadiului de fragmentare tribală a societății din Arabia și trecerea către o formă superioară de organizare, cea de tip statal. Acuzația de apostazie continuă să fie una dintre cele mai grave crime de care se poate face vinovat un musulman, ea însemnând în dreptul musulman, pedeapsa cu moartea. Președintele egiptean Sadat a fost asasinat (în 1981) după ce a fost declarat apostat de către extremiștii islamiști. Marele gânditor liberal sudanez Maḥmūd Taha este condamnat

declanșate de primul succesor al lui Muḥammad, Abū Bakr aṣ-Ṣiddīq (632-634), este, credem, momentul în care religia devine justificare sau legitimare pentru acțiunile politice. Este începutul unei relații sinuoase de interlegitimare între politic și religios și de poziționare a fiecăreia dintre cele două categorii în raport cu ideea de putere. Se creează, începând cu acest moment, o serie de intercondiționări între putere (autoritate), deținătorii acesteia și tipul de legitimitate la care făceau apel. Este dificil și să analizăm conceptul de autoritate în cultura arabo-islamică fără să ținem în permanență seama de sursa de la care se legitimează autoritatea și de tipul raportului dintre autoritate și legitimitate. Abū Bakr aṣ-Ṣiddīq este, din acest punct de vedere, precursorul noțiunii de legitimare a autorității în islam; el este cel care apelează, conștient, la motivația religioasă pentru a explica primele confruntări militare de după dispariția lui Muḥammad. Dacă discuțiile privitoare la comunitate aveau în vremea lui Muḥammad un caracter contradictoriu în ceea ce privește stabilirea naturii acesteia, religioasă sau/și politică, lucrurile sunt mai puțin complicate atunci când discuția se referă la domnia primului calif din istoria islamului. Perioada primilor patru califi ai islamului (632-661), cunoscuți ca *al-ḥulafā' ar-raṣīdūn* („califii cei drepecți”, „cei bine călăuziți” sau „califii ortodocși”) se caracterizează prin faptul că puterea politică se află în mâinile „ideologilor” (cf. Mansour, 1975, pp. 20-21), a celor care au prestigiul de a se fi numărat printre cei mai apropiați însoțitori ai Profetului. Atâta vreme cât energiile noii religii, puternic ideologizată politic în perioada califilor ortodocși, au fost folosite exclusiv ca instrument de mobilizare a comunității pentru acțiunile de expansiune și cucerire de noi teritorii, ideologii și conducătorii politici au format o singură entitate deținătoare de autoritate.

În momentul în care apartenența la un grup anume primează în fața identității religioase nou-dobândite se produce ruptura în binomul ideolog religios/conducător politic. Fisurile apar din vremea califului 'Uṭmān<sup>1</sup> și se accentuează până la a deveni manifestări impuse de

la moarte, acuzat fiind de apostazie, de către un tribunal religios din Sudan (pe 18 ianuarie, 1985); cf. Taha, Maḥmūd Muḥammad, *Naḥwa maṣrū'in mustaqbalī li l-islām. Talālāt-un min al-'amāl al-'asāsiyya li l-mufakkir aṣ-ṣahīr Maḥmūd Muḥammad Taha*, prefăcută de Asma' Maḥmūd Muḥammad Taha și Nūr Muḥammad Ḥamad, al-Markaz at-ṭaqāfi al-'arabī, Beirut, 2002.

1. 'Uṭmān (644-656), a treilea calif al islamului în ordinea succesiunii de la Muḥammad, și el ginere al Profetului, nu făcea parte din clanul ḥaṣemī,

evoluțiile politice, începând cu guvernarea lui Mu'āwiya ibn Sufiyān (661-680), primul calif din dinastia umayyadā (661-750). Transferul capitalei califale de la Medina la Damasc constituie în sine un simbol al separării binomului de autoritate *ideolog religios/conducător politic*, fiecare dintre cele două elemente delimitându-și un spațiu de acțiune. Religioșii, însoțitori ai Profetului și deținători ai adevărilor revelate, rămân la Medina, cetatea lui Muḥammad, pentru a afirma continuitatea dintre ei și Profet, pe de-o parte, și pentru a păstra, pe de altă parte, apropierea maximă de sursa de legitimitate: modelul profetic. Mu'āwiya alege Damascul, transfer de două ori important, dacă adăugăm și adoptarea principiului ereditar în procesul de succesiune la putere, marcând astfel o turnură decisivă în istoria politică a spațiului arabo-islamic, trecerea de la *ḥilāfa* la *mulk* (cf. Al-'Uzmā, 2000), de la califat la monarhie<sup>1</sup>. Rămăși brusc fără putere și, prin urmare, fără autoritate,

familia din care provenea Muḥammad, ci din ramura umayyadā a tribului *Qurayṣ* pe care o favorizează în detrimentul celorlalți în atribuirea funcțiilor politice și în distribuirea prăzii de război. Este primul caz de nepotism din istoria islamului, această atitudine părtinitoare a califului fiind unul dintre motivele pentru care o parte semnificativă a musulmanilor de primă generație nu i-au mai recunoscut dreptul de a guverna comunitatea. A fost asasinat în 656, crimă politică ce va cântări greu în istoria ulterioară a califatului, declanșând o gravă luptă pentru succesiune (cf. Thoraval, 1997, p. 70).

1. Legitimitatea sistemului monarhic instaurat de dinastia umayyadā este motivată de teologii sunniți printr-un *ḥadīṭ* profetic care spune: *al-ḥilātu fi ummatī ṭalāṭūna sanat-an, ṭumma takūna mulk-an ba'da ḍalika* („califatul va guverna comunitatea mea vreme de treizeci de ani, după aceea va veni monarhia” – trad.n.); la sfârșitul celor treizeci de ani despre care amintește Profetul în acest *ḥadīṭ*, Ḥasan ibn 'Alī, fiul califului 'Alī ibn Abī Ṭālib (656-661) a renunțat la dreptul său de conducere a califatului în favoarea umayyadului Mu'āwiya ibn Sufiyān, în 661. Este un *ḥadīṭ* profetic la care sunniții fac apel pentru a conferi legitimitate formei de guvernământ instituită de clanul umayyad, monarhia ereditară. Se întâmplă deseori în teologia sunnită ca diverse aspecte care reglementează viața comunitară să-și aibă sursa de legitimare în corpul de *ḥadīṭ nabawī* („tradițiile profetice”). Pe acest model, instaurarea monarhiei de tip ereditar de către clanul umayyad în 661 dobândește legitimitate religioasă dublu motivată: pe lângă existența *ḥadīṭ*-ului profetic, gestul lui Mu'āwiya se sprijină de consensul general al comunității, de altfel, anul în care Ḥasan, fiul califului 'Alī, renunță la tron în favoarea umayyadului Mu'āwiya, 661, este cunoscut în istoria islamului ca *'am al-ḡamā'a*, „anul consensului”. Sunniții consideră monarhia instaurată de Mu'āwiya, înainte de toate, o alternativă care vine să pună capăt stării de *fitna* („dezbinare”) care amenința unitatea ummei, ca întreg, dar și existența islamului, ca religie; astfel, decizia lui Mu'āwiya este interpretată ca un gest salvator pentru statul islamic.

oamenii religiei și-au dat seama de necesitatea de a răspunde într-un fel agresiunii suferite din partea politicului. Extinderea influenței la nivelul maselor de credincioși, prin accentuarea dimensiunii sociale a misiunii profetice, de normare a vieții comunității în conformitate cu principiile de sorginte divină, a fost metoda prin care teologii au reușit să-și creeze o bază largă de susținători care, în curând, se va suprapune peste noțiunea de *umma*. Ibn al-‘Arabī, teologul malekit andaluz<sup>1</sup> în secolul al XI-lea, ne surprinde prin analiza sa extrem de lucidă asupra evoluțiilor din islamul începuturilor:

*kāna al-umarā’ qabla haḍa l-yawmi, wa fī ṣadri l-islāmi, hum al-‘ulamā’u wa r-ra’iyyatu hum al-ḡundu. Fa ṭṭarada n-niẓāmu wa kāna al-‘awāmmu al-quwwādu farīq-an wa l-umarā’u farīq-an ‘āḥara. Țumma faṣṣala Allāhu al-‘amra, fa ṣāra al-‘ulamā’u farīq-an wa l-‘umarā’u ‘āḥara wa ṣārati r-ra’iyyatu ṣanf-an wa ṣāra al-ḡundu ‘āḥra fa ta’āraḍati l-‘umūr* („Înainte acestei zile, adică în zorii islamului, principii și ulemalele formau o singură clasă, iar poporul alcătuia armata. Însă sistemul și-a urmat cursul, iar poporul și conducătorii militari au devenit o singură structură, în timp ce principii s-au constituit într-o clasă aparte. Apoi, Dumnezeu a despărțit lucrurile și ulemalele au devenit o clasă, iar principii o alta, în timp ce poporul a format o categorie, iar armata o alta, totul s-a transformat în contradicție”).

Statul islamic (al musulmanilor) s-a constituit în trei etape bine delimitate în concepția sunnită: prima este legată de organizarea comunității de la Medina, în timpul vieții Profetului; a doua este legată de guvernarea lui Abū Bakr, primul succesor al lui Muḥammad, care prin hotărârea sa de a lupta împotriva celor care refuzau adeziunea politică la comunitatea de la Medina, a impus formula *dīn wa dawla* („religie și stat”) în definirea statului medinez; a treia etapă fiind reprezentată de guvernarea umayyadului Mu‘āwiya. Se observă din scrierile sunnite un fel de acceptare liniștitoare în fața deciziei lui Mu‘āwiya, care s-a dovedit a fi mai capabil decât ‘Alī în a menține unitatea comunității, aspect care nu este lăsat nesubliniat de către istoricii sunniți. Urmând principiul care spune: *idā lam yakun mā turīdu, fa ‘arid mā yakūnu* („dacă nu s-a întâmplat ceea ce îți dorești, atunci dorește-ți ceea ce se întâmplă” – trad.n.), sunniții văd în Mu‘āwiya soluția cea mai bună pentru momentul istoric respectiv; mai mult acesta se bucură de o descriere pozitivă: *kāna ḥalīm-an wa waḡūr-an ra’īs-an sayyid-an fī n-nās karīm-an ‘ādil-an ṣahm-an* („era caritabil și răbdător în calitate de conducător, nobil și drept”). Prin urmare, pentru teoriile politice dezvoltate ulterior în spațiul sunnit, statul lui Mu‘āwiya este o structură care a devenit exemplu pentru etapele următoare, în care religia a fost utilizată ca *ḡiṭā’ idūlūḡī* („acoperire”, „justificare ideologică”); Cf. Al-Gābirī, 1992, pp. 231-234.

1. Citat de Al-Gābirī (1992, p. 234).

La începutul secolului al II-lea al islamului, este pe cale de a se structura o clasă a teologilor, specialiști în interpretarea dreptului canonic, care, bucurându-se de încrederea poporului, și-a asumat rolul de sfătuitor al puterii politice. Comunitatea însăși trăia cu sentimentul că, prin reprezentanții ei (acești religioși, specialiști în legea islamică), se află mai aproape de puterea politică. Se naște astfel ideea de *autoritate comunitară* care va reprezenta în toată istoria islamului contraponderea la puterea politică și baza de legitimitate a acțiunilor clasei ulemalelor. Am adăuga că teologii au dobândit, prin atragerea maselor în zona lor de influență, o *dublă legitimitate*: cea divină a fost invocată în obținerea legitimității populare.

Orice analiză a componentei politice a spațiului de cultură arabo-islamic trebuie să pornească de la premisa existenței a trei tipuri de exprimare politică: autoritatea, puterea legitimă și puterea virtuală (cf. Mozaffari, 1987, p. 19). Relația dintre aceste trei elemente este descrisă de raportul de condiționare a puterii legitime de către autoritate, în timp ce puterea virtuală descrie o sferă în care deținătorii puterii pot varia, în condiții istorice diferite.

*Šar’iyya* („legitimitate”) este un concept fundamental în înțelegerea noțiunii de autoritate în spațiul arabo-islamic. Rădăcina triconsonantică *š-r-’* înseamnă a face, a elabora o lege: *šar’-un*, ca și *šarī’at-un*, se referă la și desemnează legea islamică, în timp ce un alt derivat de la această rădăcină *tašrī’-un* înseamnă legislație. Așadar, este legitim cel care acționează conform Legii, care, scrisă cu majusculă, se referă la legea islamică. Raportul de intercondiționare dintre lege și autoritate este atestat și de dicționare, atunci când un termen precum „lege” trebuie tradus în limba arabă: *loi*<sup>1</sup> este *qānūn*<sup>2</sup>, *sulṭa*, *siyāda*<sup>3</sup> sau *šarī’a*, legea divină (*šarī’atu Allāh*). *Šar’iyya* („legitimitatea”), alături de democrație și rațiune, reprezintă una dintre provocările interne ale societăților arabo-islamice contemporane și ea nu

1. Cf. *Al-Manhal* (Dictionnaire français-arabe), s.v. „loi”.
2. „Bază juridică”, „canon” (în filozofie), „cod de legi”, „drept”, „normă”, „ordonanță” (în administrație), „statut”. Apare în sitagme precum: *qānūn al-murāfa’āt* („codul de procedură”), *qānūn ḡinā’ī* („cod penal”), *qānūn al-‘ahwāl aš-šaḥṣiyya* („statutul personal”) etc.
3. *Siyāda*: tradusă în araba curentă prin „suveranitate”, vocabula acoperă o arie semnificativă mai largă însemnând „autoritate”, „dominație”, „putere”, „supremație”. Amintim că în societatea de tip tribal *sayyid*, derivat de la aceeași rădăcină, era unul dintre termenii care îl desemnau pe conducătorul comunității.

trebuie confundată (Bahā' ad-Dīn, 1984, p. 9) cu *qānūniyya* („legalitate”). Disocierea dintre cele două vocabule are la bază diferențele dintre *šar'-un* și *qānūn-un*, legea sacră și legea de inspirație civilă. *Šar'iyya* este fundamentul relației dintre *al-hākim*<sup>1</sup> și *al-mahkūm*<sup>2</sup>: *tahtalifu qudratu l-hākim 'alā muwāğahati l-mašākili wa t-tahaddiyāt bayna ḥālat-in yakūnu n-nāsu fī-hā ma'a-hu wa ḥālat-in yakūnu n-nāsu fī-hā dīdda-hu* (Bahā' ad-Dīn, 1984, p. 10) („capacitatea conducătorului de a face față problemelor și provocărilor diferă mult între situația în care oamenii sunt de partea sa și cazul în care aceștia îi sunt împotriva”). Prin urmare, relația *hākim – mahkūm* este considerată *ğawhar aš-šar'iyya* (Bahā' ad-Dīn, 1984, p. 10) („esența legitimității”) *li-anna aš-šar'iyyata fī n-nihāyati hiya al-insiğāmu bayna l-hākim wa l-mahkūm* („pentru că legitimitatea este, în cele din urmă, armonia dintre guvernant și guvernat”).

Limba arabă a produs perechi de termeni derivați de la aceeași rădăcină pentru a defini *relația dintre guvernant și guvernat*: astfel, pe lângă deja amintitele *hākim – mahkūm*, la fel de cunoscute sunt *mālik*<sup>3</sup> – *mamlūk* și *ra'īs – mar'ūs*<sup>4</sup>, obținute prin procedeul de derivare internă de la schemele celor două participii ale verbului arab, cel activ corespunzându-i guvernantului, iar cel pasiv guvernatului. Credem că, în cazul de față, categoriile lingvistice clarifică mai repede decât ar face-o împrejurările istorice relația dintre conducător și popor în spațiul de civilizație arabo-islamic. Fiecare dintre cele două participii verbale și valorile implicite ale acestora îi caracterizează pe cei doi actanți ai jocului de putere, nelăsând loc la îndoieli în privința locului ocupat și nici a relației dintre ei. Limba nu este niciodată neutră: *al-kalimatu fī mağāl-in qad yakūnu la-hā waznu d-dāhabi wa qad yakūnu la-hā waznu r-rīša* (Bahā' ad-Dīn, 1984, p. 84) („cuvântul potrivit poate să aibă greutatea aurului sau fragilitatea unui fulg”). Astfel, sunt cuvinte care și-au pierdut din valoare în anumite împrejurări istorice, cuvinte care au fost discreditate și marginalizate sau chiar

1. În traducere, „cel care conduce”, „care guvernează”.

2. În traducere, „condus”, „guvernat”.

3. Rădăcina triconsonantică *m-l-k* este legată de ideea de posesie, putere, în timp ce *h-k-m* se referă la „a guverna”, dar prin înțelepciune. *Ḥikma*, de la aceeași rădăcină, înseamnă „înțelepciune”.

4. *Ra'īs – mar'ūs*, conducător, guvernant/condus, guvernat, apare ca și pereche de antonime la Al-Fārābī, în descrierea pe care acesta o face *cetății ideale*. Participiul pasiv *mar'ūs* nu pare să fi avut o utilizare masivă, dincolo de literatura filozofică (cf. Lewis, 1988, p.140).

abandonate de limbă. Însă, așa cum am văzut în acest studiu, se întâmplă de multe ori ca ele să fie reutilizate și resemantizate.

În principiu, comunitatea conferă legitimitate conducătorului, însă acesta are un mandat divin; în același timp, el poate fi destituit, după cum teoretizează Al-Māwardī (1996, pp. 29-30), din câteva motive (*ğarḥ-un fī l-'adāla*<sup>1</sup> și *naqṣ-un fī badani-hi*<sup>2</sup>) de către comunitate, întrucât aceasta nu poate greși, fiind călăuzită de ulemale, inspirați, la rândul lor, de legea divină. Puterea și legitimitatea acesteia se învârt într-un cerc de dependențe extrem de complex. Intelectualii musulmani contemporani<sup>3</sup> au tendința de a condiționa legitimitatea unui conducător de coeziunea și unitatea comunității pe care o guvernează, astfel încât vocabula *šar'iyya* este explicată prin sintagma negativă *'adamu t-tafriqat*<sup>4</sup>, iar exemplul preferat pare a fi Libanul, al cărui caracter multietnic și plurireligios ar determina imposibilitatea de a fi guvernat și, în consecință, criza de legitimitate cu care se confruntă orice conducător care ar încerca să guverneze această entitate<sup>5</sup>.

Camille Mansour observă (1975, p. 90) o specializare a responsabilităților în cadrul statului califal sau o specializare a funcțiilor care determină o delimitare a formelor de autoritate. Se conturează limpede două categorii: califul, pe de-o parte, cu tot aparatul administrativ și politic care-i stă la dispoziție, și ulemalele, pe de alta, care, deși excluși în mare măsură de la decizia politică directă, au un rol decisiv în controlul maselor. Ulemalele sunt doctorii Legii, ei interpretează și explică *šarī'a*; într-un cuvânt, ei sunt *muğtahidūna*, aceia care depun eforturi în interpretarea sensului textelor religioase, pentru a le transforma în norme sociale. Prin urmare, sunt indispensabili sau au devenit astfel printr-o reacție de răspuns la lovitură de autoritate dată umayyazilor de *ašabiyyā*<sup>6</sup>, la începutul guvernării acestei dinastii (661-750), stare de fapt permanentizată ulterior. Interacțiunea dintre cele două categorii este inevitabilă: fiecare care nevoie de cealaltă și discuția ajunge din

1. În traducere, „când este nedrept în guvernare” (literal: „când lezează ideea de dreptate”).

2. În traducere, „când are o deficiență fizică” (care să-l împiedice să guverneze în bune condiții).

3. Cei mai importanți dintre ei sunt citați și în bibliografia noastră.

4. În traducere, „nefărâmițare”, „integritate” (cf. Bahā' ad-Dīn, 1984, p. 17).

5. Temenul „entitate” (*kiyān*, în textul arab) este folosit pentru a denumi Libanul, căruia i se refuză descrierea de *waṭan*, „patrie” (cf. Bahā' ad-Dīn, 1984, p. 17).

6. „Spirit de corp” sau „de grup”, concept teoretizat de istoricul și sociologul maghrebin Ibn Ḥaldūn (1332-1406).

nou la relația dintre *dīn*, *dawla* și *dunyā*, descrisă în amănunt în subcapitolul II. 3. b.

Din această interacțiune descrisă mai sus se creează două concepte de autoritate în islamul clasic: *califatul*, instrument al autorității și protector al dogmei islamice, și comunitatea reprezentată de ulemale și consensul dintre aceștia, *al-‘iğmā‘*, care devine sursă de drept și argument de autoritate. Deși *autoritatea* este de origine divină, în practică ea se prezintă sub o formulă bicefală, suveranul și clasa ulemalelor, ca expresie a consensului comunitar. Expresia „consens comunitar” nu trebuie înțeleasă greșit: ea reprezintă o atitudine de acord asupra unui punct anume din dogma islamică între cei care interpretează Legea. Care este legătura acestui fapt cu comunitatea? Răspunsul imediat ar fi că există o relație de reprezentativitate asumată de către ulemale în a călăuzi social masele a căror legătură cu învățării religioși este mult mai palpabilă decât cea cu suveranul, imagine îndepărtată a puterii. Ibn Taymiyya (m. în 1328), deși un critic al ideii existenței unui cler musulman, recunoaște poziția oamenilor religiei, numindu-i clasa care conduce în fapt comunitatea, prin știința și virtutea lor. Ei sunt moștenitorii Profetului care trebuie să păstreze intactă învățătura coranică și să transmită suveranului cele cerute și recomandate de textele sacre (Al-‘Uzmā, 2000). Pentru Ibn Taymiyya (Mansour, 1975, p. 97), cel mai important aspect legat de activitatea ulemalelor este explicarea Legii și păstrarea acesteia în canoanele tradiționale, în timp ce statul, reprezentat de calif, emir, principe, nu are altă atribuție decât aceea de a asigura punerea în aplicare a sentințelor judecătorilor și a edictelor religioase (*fatwa*) ale învățaților Legii (*muğtahidūna*). Din schema de putere trasată de Ibn Taymiyya, autoritatea politică pare a fi un cadru ce trebuie să asigure executarea interpretărilor Legii pe care ulemalele le elaborează și le explică comunității pe care o călăuzesc. În ciuda importanței pe care o recunoaște clasei ulemalelor, Ibn Taymiyya le refuză acestora inițiativa legislativă independent de Coran, *sunna* și consensul la care au ajuns însoțitorii Profetului asupra anumitor puncte doctrinare.

Consensul comunitar (*al-‘iğmā‘*) sau autoritatea comunitară<sup>1</sup> este una dintre ideile esențiale care au fost reluate și asupra cărora au insistat reformatorii musulmani de la sfârșitul secolului al XIX-lea și

1. Expresia este totuși departe de a reda semnificațiile pe care le are acest concept în sistemele democratice de tip occidental.

începutul secolului XX, mergându-se până la a se afirma că noțiunea de *iğmā‘* poate fi renotată semantic sub influența ideii de democrație de tip occidental. Pentru reformiștii musulmani, consensul comunitar poate deveni instrumentul prin care societatea arabo-islamică se poate adapta ideologic progresului. Reluând „versetul principilor” (Coran, 4, 59), egipteanul Muḥammad ‘Abdu (1849-1905) redefinește categoria celor care alcătuiesc *ūlū al-‘amr* („cei ce au porunca”), în ea intrând deopotrivă suverani, teologi, comandanți ai armatei și orice alt potentat spre care masele s-ar putea îndrepta atunci când au nevoie. *Ūlū al-‘amr* sunt identificați ca fiind *ahlu l-ḥall wa l-‘aqd*<sup>1</sup>. Datoria acestora este de a se pune de acord asupra aspectelor care coordonează societatea islamică, de a lua decizii pentru bunul mers al acesteia, decizii care să nu contravină însă Coranului și *sunnei*. Apare o altă noțiune care, la Muḥammad ‘Abdu, devine bază de acțiune pentru *ūlū al-‘amr*: este vorba despre *maṣāliḥ*<sup>2</sup>, interesele comunității. *Cei care au porunca* trebuie să fie reprezentanți ai revendicărilor națiunii și garanți ai interesului comunității în fața despotismului suveranului; de aceea, se impune să fie ascultați de mase. Deciziile celor care reprezintă *ūlū al-‘amr* („luate prin consens”) referitoare la interesele comunității exclud sfera spirituală, trebuind să se limiteze la aspectele practice în care ei pot avea sau dobândi competențe (Mansour, 1975, pp. 107-110).

Prin urmare, există o zonă de decizie intangibilă, în care autoritatea este de necontestat: în aspectele legate de credință și de cult, afirmă reformatorul egiptean Rašīd Riḍā<sup>3</sup>, trebuie să se țină cont de pozițiile

1. În traducere, „cei care leagă și dezleagă”, (literal: „cei care au puterea de a decide”).
2. Pluralul substantivului *maṣlaḥat-un* însemnând „interes”, „bun”, „avantaj”.
3. Rašīd Riḍā (1865-1935), opozant virulent al menținerii unei tutele străine asupra lumii musulmane, a apărut ideea reinstaurării califatului. După abolirea califatului în 1924 de către Mustafa Kemal Atatürk, a propus organizarea națiunilor musulmane după o structură federativă, cu un guvern unic. Muḥammad Rašīd Riḍā este considerat teoreticianul ideii de stat islamic. În lucrarea sa *Al-Ḥilāfa aw al-imāma al-‘uzmā* (*Califatul sau imamatul cel glorios*) vorbește despre crearea unui partid reformist islamic care să pregătească instaurarea noului stat islamic, a noului califat: statul islamic trebuie întemeiat pe legea islamică, *ṣarī‘a*, însă trebuie să respecte alte două principii importante în structura sa de organizare, *al-iğtihād* și *aš-šūrā*, adică efortul de interpretare a textelor religioase și de punere a acestora în concordanță cu contemporaneitatea, și principiul consultativ, care presupune consultarea unei mase cât mai largi, dar și reprezentative, în procesul de luare a deciziilor. Punctul de reper al acestui stat ipotetic este *califatul ideal*, despre care musulmanii cred

primelor generații de musulmani care au căzut de acord asupra acestora, astfel încât consensul însoțitorilor Profetului în problemele religioase reprezintă autoritatea. Cât privește aspectele profane (*dunyawiyyāt*) și interesele sociale ale comunității, Dumnezeu ne-a lăsat o libertate deplină (Mansour, 1975, p. 118), afirmă Rašīd Riḍā; prin urmare, *ahlu l-hall wa l-'aqd* trebuie să țină seamă numai de *maṣlaḥa*, de interesul comunității și progresul acesteia. Rašīd Riḍā respinge o delimitare prea largă a categoriei celor care dețin autoritatea, *ahlu al-hall wa l-'aqd*, reluând o aserțiune a lui Taftazānī<sup>1</sup> care se întrebă: Dacă întreaga comunitate conduce<sup>2</sup>, atunci cine este cel condus (Mansour, 1975, p. 123)? Participarea la luarea deciziei trebuie să fie restrânsă, astfel că noțiuni precum *iḡmā'* („consens”), *umma* („comunitate”) devin sinonime cu *ahlu š-šūrā* („cei care sunt consultați”) sau *ūlū al-'amr* („cei care au porunca”<sup>3</sup>) sau *ahl al-hall wa l-'aqd* („cei care leagă și dezleagă”). Nici un cuvânt însă despre metodele de delegare a puterii către acești *ūlū al-'amr*, de unde se poate deduce că ei nu primesc o delegare sau o împuternicire explicită din partea comunității, ci se află în poziția de a decide în virtutea unor aptitudini ce nu le pot fi negate. Autoritatea lor pare a fi mai degrabă aceea a unei oligarhii decât un tip de

că a existat în timpul celor patru califi ortodocși. În teoria statului islamic, Rašīd Riḍā distinge alte două tipuri de califat care au existat în decursul istoriei musulmanilor și care, afirmă el, au fost forme corupte ale modelului ideal de la începuturile islamului. Este vorba despre *imāmat aq-ḍarūra* sau califatul necesar, văzut ca alternativă la haosul istoric și social, dar și despre o altă formă pe care Riḍā o respinge, *imāmat al-quwwa*, sau califatul tiraniei, cel în a cărui instaurare s-a folosit forța. Riḍā găsește și responsabilii pentru denaturarea formei ideale a califatului: ulemalele sau învățații musulmani, doctorii în legea islamică au alterat califatul original în încercarea lor de a se pune în slujba diferiților califi, făcând din *imamāt al-quwwa*, adică din tiranie, forma de guvernare specifică islamului. Totuși, Riḍā este extrem de realist și recunoaște dificultățile care stau în calea realizării unui stat islamic după modelul califatului ideal: în primul rând, identificarea persoanei potrivite care să-i guverneze pe toți musulmanii, apoi orașul care ar putea servi drept capitală a acestui stat. Riḍā este un adversar al naționalismului arab de tip european, pe care îl consideră o acțiune premeditată a Europei care urmărește divizarea lumii musulmane în națiuni, naționalități și secte religioase, cu scopul de a împiedica și anihila proiectul islamic internațional. Cf. Ramaḍān, 2002.

1. Sa'd Ad-dīn Taftazānī, jurist de formație hanbalită (712-791 H; sec. XIV).
2. Este folosită perechea de participii de la rădăcina *r-'-s*: *ra'īs* și *mar'ūs*, „guvernant”/„guvernat”, „conducător”/„condus”.
3. Coran, 4,59, în traducerea lui George Grigore.

suveranitate exercitată de către popor (Mansour, 1975, p. 124), iar sursa acestei autorități se sprijină pe însuși textul coranic (Coran, 4, 59) care impune obligația de supunere și ascultare față de „cei care au porunca”. Aria în care se exercită autoritatea lor are însă o delimitare: *al-maṣlaḥa al-'amma* („interesul comunității”), interes stabilit prin consensul *reprezentanților* comunității și reglementat de efortul de *iḡtihād* al acestora.

În regimurile instaurate în țările arabe după obținerea independenței și în curentele ideologice care au animat lupta pentru autodeterminare, noțiunea de *iḡmā'* („consens”) a servit ca instrument pentru a justifica un alt tip de autoritate, cea comunitară, populară, a maselor. Consensul s-a transformat într-o bază de legitimare pentru noile regimuri instaurate care revendicau puterea tocmai în numele consensului popular realizat în jurul lor. Republicile arabe laice instaurate după cel de-al doilea război mondial au dezvoltat un discurs legitimator bazat pe consensul *ummei*, al comunității naționale, definită prin vocabula *ša'b* („popor”). Totul se înfăptuiește în numele poporului și pentru popor: *aš-ša'bu maṣḍaru kulli sulṭat-in* („poporul este sursa supremă a autorității”), afirmă articolul referitor la popor din Constituția algeriană care continuă: *as-siyyādatu l-waṭaniyyatu mulku š-ša'bi waḥḍi-hi* („suveranitatea națională este un drept al poporului și numai al său”). Continuăm să descoperim măsura autorității poporului, așa cum este concepută de constituția algeriană: *yumārisu aš-ša'bu siyyādata-hu bi wāsiṭati l-mu'assasāti d-dustūriyyati llatī yaḥtāru-hā* („poporul își exercită suveranitatea prin intermediul instituțiilor constituționale pe care și le alege”). Prin această prevedere, se stabilește modalitatea prin care poporul își exercită suveranitatea, prin reprezentare și instituții: *yumārisu aš-ša'bu haḍiḥi s-siyyādata 'an ṭarīqi l-istiṭā' wa bi wāsiṭati mumattīlī-hi al-muntaḥabīna* („poporul își exercită această suveranitate prin referendum și prin mijlocirea reprezentanților aleși”). Voința poporului este mai presus de orice: *li ra'īsī l-ḡumhūriyya 'an yaltaḡi'a ilā irādati š-ša'bi l-mubāšira* („președintele trebuie să se raporteze la voința poporului”); *aš-ša'bu hurr-un fī iḥtīyāri mumattīlī-hi* („poporul este liber să-și aleagă reprezentanții”). Iar sloganul statului algerian este: *bi š-ša'bi wa li š-ša'bi* („prin popor, pentru popor”). Astfel, deținătorul coranic de autoritate („cei care au porunca”) asupra lucrurilor profane (*dunyawiyyāt*)<sup>1</sup> suferă o mutație: de la un număr

1. Este vorba de lucrurile lumești, aspecte legate de *dunyā*, lumea cotidiană, lumea în care trăim.

restrâns sau categorie privilegiată, la întreaga comunitate. Caracterul reprezentativ al celor care conduc comunitatea încetează să mai fie subînțeles, fiind motivat prin virtuți de clasă și rang și devenind un aspect reglementat de voința poporului. Instrumentele prin care poporul acționează pentru a-și stabili reprezentanții sunt moderne: referendumul și alegerile.

Afirmăm acest lucru după ce am constatat pe parcursul capitolului că poporul nu a fost un factor de decizie în viața comunității musulmane până în perioada modernă, când în spațiul arabo-islamic legitimitățile de autoritate nu mai sunt exclusiv religioase. Și constituția tunisiană<sup>1</sup> afirmă răspicat suveranitatea poporului: *aš-ša'bu t-tūnisiyyu huwa šāhibu s-siyādati* („poporul tunisian este cel care deține suveranitatea”). Suveranitatea aparține poporului și în textul constituției Republicii Arabe Siriene, drept exercitat conform prevederilor actului fundamental, iar statul însuși este un instrument în slujba poporului (*ad-dawlātu fī ḥidmati š-ša'bi*<sup>2</sup>). *As-siyādu li š-ša'bi wa huwa mașdaru s-sulṭati* („suveranitatea este a poporului, iar acesta este sursa autorității”), afirmă și Constituția egipteană<sup>3</sup>.

Până și sistemele monarhice din acest spațiu și-au modificat optica în ceea ce privește sursa de autoritate: monarhia marocană se declară în mod explicit *dustūriyya* („constituțională”), *'aksu nizāmi l-malakiyyati l-muṭlaqa* („inversul monarhiei absolute”), ține să precizeze Constituția<sup>4</sup> Regatului Marocului. De asemenea, o monarhie democratică, mai specifică textul Constituției, *yušāriku fī-hā al-muwāṭinūna fī tasyīri šu'ūni l-bilād* („în care cetățenii participă la conducerea treburilor țării”). Caracterul social al monarhiei marocane este bine subliniat, iar legea este *'asmā ta'bīr-in 'an irādati l-umma* („cea mai înaltă expresie a voinței comunității”).

La nivel panislamic, noțiunea de consens a încercat să fie reluată și revalorificată de congresele islamice, acele reuniuni care ar trebui să decidă în chestiuni ce privesc întreaga comunitate musulmană. Primele astfel de congrese au fost determinate de decizia Adunării

1. Textul Constituției tunisiene a fost consultat în limba arabă la adresa <http://www.amanjordan.org/laws/tunissia/c3tunissia.htm>

2. Textul Constituției siriene a fost consultat în limba arabă la adresa <http://www.amanjordan.org/laws/syria/c1syria.htm>

3. Am consultat textul Constituției egiptene la adresa <http://www.misr.gov.eg/arabic/laws/constitution/index.asp>

4. Textul Constituției marocane a fost consultat în limba arabă la adresa <http://www.mcrcp.gov.ma/constitution.aspx?Lg=Ar&Cat=9&Rub=35>

Naționale de la Ankara, din 3 martie 1924, prin care instituția califatului a fost abolită. Cele două congrese islamice din 1926, de la Cairo și Mecca, au fost consecutive, temporal și tematic, acestei decizii istorice.

Consensul asupra unor aspecte care privesc viitorul comunității reprezintă o preocupare în spațiul arabo-islamic, indiferent de cheia de lectură a termenului „comunitate” – națională, arabă sau islamică. Am putea identifica în fiecare structură de tip *mağlis aš-šūrā* („consiliu consultativ”) din statele naționale o încercare de a nu se îndepărta de noțiunea de consens comunitar, chiar dacă temenul de reprezentativitate nu este foarte bine stabilit. Tot astfel, înființarea unor organisme comune a căror arie de acoperire corespunde spațiului arab (Liga Statelor Arabe<sup>1</sup>) sau spațiului islamic (Conferința Statelor Islamice sau Organizația Statelor Islamice<sup>2</sup>) răspunde, credem, unei nevoi de a se poziționa în continuarea unei tradiții istorice, pe lângă necesitatea unei coordonări cu realitatea politică internațională.

## II.5. Instituția statului în islam la întâlnirea cu modernitatea de tip european. *Ğumhūriyya* – moștenire islamică și influență europeană

*À l'époque actuelle, la plupart des États musulmans portent le nom de république, mais cette désignation commune recouvre une grande diversité de réalités politiques (Encyclopédie de l'islam, p. 610).*

Termenul *ğumhūr* de la care a fost derivat prin adăugarea unui sufix de nume abstract de calitate *-iyya*, *ğumhūriyya*, pare să fi fost ales de traducătorii otomani pentru a reda în limba turcă formele de guvernare ale unor entități europene cu care Imperiul avea legături comerciale; astfel, Republica Venețiană apare în documentele oficiale ale Înaltei Porți sub forma *Venedik Ğumhuru* (*Encyclopédie de l'islam*, p. 610). Tipurile de guvernare din Europa creștină nu au reprezentat un punct de interes pentru otomani decât din a doua jumătate a

1. Liga Statelor Arabe, organism panarab care reunește în prezent majoritatea statelor arabe, a fost înființată la 22 martie 1945, la Alexandria.

2. Înființată la 25 septembrie 1969, la Rabat, reunește 57 de țări majoritar musulmane.

secolului al XVIII-lea, când superioritatea tehnică a Europei nu a mai putut fi ignorată și a generat intenții mimetice. Femeile care conduceau state, instituția papală și, nu în ultimul rând, *republica*, reprezintă forme de guvernare inedite pentru observatorul otoman.

Noțiunea de republică nu este străină gândirii și filozofiei politice musulmane din Evul Mediu; ea figurează în traduceri arabe din limba greacă, precum și în analizele care le însoțesc. Traducătorii arabi au găsit ca echivalent pentru termenul grec *politéia* sau cel latin de *res publica, madīna* ) cf. Lewis, p. 214), („cetate”) determinată de atributul *ḡamā'iyā* („colectivă”, „populară”). „Politica democratică” a lui Platon este tradusă, printre alții, de al-Fārābī<sup>1</sup> cu această formulă, *madīna ḡamā'iyā*. În sensul de stat, al cărui conducător este ales de către popor în baza unor reguli clar stabilite, termenul de republică nu pare să aibă un echivalent precis în araba medievală<sup>2</sup>. Scriitorii musulmani contemporani<sup>3</sup> încearcă să caracterizeze tipul de guvernare din epoca primilor patru califi ai islamului ca fiind o republică, în sensul unei structuri politice definite de egalitatea membrilor săi și de participarea acestora la alegerea sau desemnarea conducătorului, precum și la elaborarea deciziei politice. Privită prin prisma acestor criterii, structura după care este guvernată comunitatea de la Medina poate fi definită și cu termenul de republică, în sensul de *res publica*, dată fiind diversitatea situațiilor politice care au fost, și sunt încă, descrise prin acest termen<sup>4</sup>. Filozofii musulmani au

1. Abū Naṣr al-Fārābī (877-950), filozof, logician, preocupat de științele politice, este considerat părintele neoplatonismului islamic. Este autorul celebrei lucrări *Al-Madīna al-fāḍila* (*Cetatea ideală*), în care filozoful musulman reunește într-un punct de vedere unitar doctrinele lui Aristotel și Platon, a cărui republică o adaptează la contextul musulman. Cunoscut în Europa sub numele său latinizat, Alfarabius, este tradus în secolul al XIII-lea de Gérard de Cremona care-l numește „al doilea maestru” după Aristotel. De altfel, el este primul comentator al lui Aristotel în limba arabă, ceea ce-i va permite mai târziu lui Ibn Sinā (Avicenna) să-și aprofundeze cunoștințele despre filozoful grec (cf. Thoraval, 1997, pp. 117-118).
2. Mai exact, în lexicul politic din perioada medievală a islamului.
3. A se vedea bibliografia de limbă arabă.
4. De la republicile antice, ale romanilor și grecilor, până la *Republica* Poloniei (*Reczspolita* sau „Republica nobiliară” poloneză), care s-a numit astfel până la sfârșitul secolului al XVIII-lea, deși era condusă de un monarh ales de un consiliu al nobililor. Așadar, nu pare ca republica să fi fost percepută, până la revoluțiile europene, engleză și franceză, ca fiind un sistem antimonarhic, ci mai degrabă ca o formă de guvernare în care o parte a celor

tradus *Republica* lui Platon prin două expresii, *al-madīna al-fāḍila*<sup>1</sup> sau *al-madīna al-kāmila*, fără ca acestea să devină ulterior sintagme consacrate pentru a desemna structuri asemănătoare. State organizate după acest sistem existau la vremea aceea, e vorba în special de republicile italiene, fără doar și poate cunoscute de lumea arabă –, însă limba arabă nu a produs un termen pentru a le denumi. Descriind modelul de guvernare genovez, Al-Qalqaṣandī<sup>2</sup> folosește expresia *ḡamā'at-un mutaḡawitatu l-marātib* (*Encyclopedie de l'islam*, p. 609) („colectivitate formată din diverse clase”), iar când este vorba despre venețieni, afirmă că *maliku-hum min 'anfusi-him* (Ayalon, 1987, p. 98) („regele lor este unul dintre ei”). Toscana, în schimb, nu pare a avea un *malik*, ci câțiva *'akābir*<sup>3</sup> care-și împart puterea și atribuțiile între ei.

Credem că folosirea termenului *malik* în descrierea a ceea ce nu este guvernare venețiană și toscană, este la fel de importantă precum descrierea în sine. Autorul, enciclopedistul egiptean Al-Qalqaṣandī, alege în descrierea pe care o face sistemelor de guvernare *europene* o vocabulă neutră din punctul de vedere al utilizării ei în vocabularul politic musulman: *malik*. Am tradus acest termen prin „rege”, urmând dicționarele de referință pentru araba contemporană, însă trebuie spus că pentru secolul al XIV-lea, înțelesul său era sensibil diferit, descriind un alt tip de realitate. În istoria islamului clasic, *malik* nu are un sens pozitiv: sistemul monarhic nu este agreat de musulmani, fiind asociat unor faze inferioare de evoluție comunitară. El devine sinonim cu despotismul, iar în Coran este asociat guvernării Faraonului, în contextul Surei XII, *Sura lui Iosif*. Conform unei tradiții profetice, Muḡammad ar fi spus: „după mine vor veni, vă vor conduce califii, după aceștia emirii, iar după emiri vor urma regii, iar după regi, tiranii”<sup>4</sup>. Această tradiție a fost interpretată cel mai adesea ca o respingere a guvernării de tip monarhic, dată fiind poziția termenului *malik*, în enumerarea pe care o face Profetul, în imediata vecinătate a tiraniei.

guvernați aveau privilegiul de a-l alege pe șeful statului, cu care împărțeau sau nu atribuții ale puterii (cf. Ayalon Ami, 1987, p. 98).

1. „Cetatea ideală”, în traducere din limba arabă, acesta fiind și titlul lucrării filozofului musulman Al-Fārābī; *al-madīna al-kāmila* se poate traduce prin „cetatea perfectă, ideală”.
2. Ahmad Abd Allāh al-Qalqaṣandī (1355-1418), matematician, logician egiptean, autor al unei enciclopedii în paisprezece volume destinată formării funcționarilor în mod special, dar cuprinzând informații de interes general.
3. *'Akābiru*, forma de plural a elativului *'akbaru*, înseamnă „înaintat în vârstă”, „înțelept”, „senior”, „aflat într-o poziție importantă, de conducere”.
4. Atribuită lui Ibn al-Aḡfir, citat de Bernard Lewis (Lewis, 1988, p. 132).

În islamul începuturilor, trecerea de la *ḥilāfa* la *mulk*<sup>1</sup>, odată cu Mu'āwiya ibn Sufiyān (661-680), este percepută extrem de negativ, ca o răsturnare a ordinii instituite de Profet. Istoricul At-Tabarī<sup>2</sup> relatează un dialog între califul 'Umar, al doilea calif al islamului, și Salmān Persanul, primul persan convertit la islam, în care califul este foarte trist atunci când Salmān îi confirmă că se comportă precum un *malik*, dacă va pune taxe pe pământ (Lewis, 1988, p. 55). Este bine-cunoscută disputa care-i opune pe umayyazi abbasizilor, cei dintâi fiind stigmatizați cu titlul de *mulūk* („regi”, „monarhi”, „despoți”) și considerați uzurpatori care au impus califatului un model de guvernare străin, detestat, în timp ce succesorii lor sunt califi care respectă modelul de bază, cel profetic. Temenul *malik* este folosit exclusiv pentru a descrie conducătorii diverselor comunități străine cu care musulmanii vin în contact la un moment dat, niciodată pentru desemnarea unei demnități interne. Expresia *mulūk al-kuffār*<sup>3</sup> este relevantă pentru conotația dată acestui termen în islamul clasic. Primii care și-au luat titlul de *mulūk* în spațiul arabo-islamic au fost samanizii<sup>4</sup> și urmașii acestora de cultură persană, iar contaminarea cu modelul persan explică adoptarea acestei titulaturi și înlocuirea ei cu cea de *ṣah*, odată cu instaurarea dinastiei safavide (1501-1732).

În timpul campaniei din Egipt, traducătorii care însoțeau trupele lui Napoleon au încercat să găsească un echivalent pentru *république* și au utilizat termenul *mašyakhā*<sup>5</sup>, în încercarea de a obține o descriere a formei de guvernământ pe care o reprezentau, astfel încât terminologia aleasă să aibă rezonanță în mentalul musulman. Pornind de la etimologia cuvântului „republică” (*res publica*) traducătorii în arabă ai vocabulei au încercat să cuprindă în termenul ales, *mašyaha*, fie și parțial, semnificația noii forme de guvernământ pe care intenționau să

1. Trecerea de la califat la monarhia ereditară.
2. Abū Ġa'far Muḥammad ibn Ġarīr at-Tabarī (838-923), cel mai faimos istoric musulman de origine persană, exeget al Coranului.
3. „Regii necredincioșilor”, în traducere din limba arabă.
4. Dinastie persană care își impune dominația asupra Transoxaniei și Khorāsānului, stabilindu-și capitala la Bukhara, la sfârșitul secolului al IX-lea și începutul secolului al X-lea. Conducătorul regatului samanid rămâne în relație de supunere față de califul de la Bagdad, căruia îi este client (*cf.* Sourdel, 1975, vol. I, pp. 23-126).
5. Este un derivat de la rădăcina *š-y-h* și desemnează, în mod curent, demnitatea de *šayḥ* și pe cea de profesor, dar în universitățile religioase. Este, de asemenea, o formă de plural pentru singularul *šayḥ*, alături de mai cunoscutul *šuyūḥ*.

o explice egiptenilor. Utilizând acest termen existent în limba arabă și referindu-se la o realitate cunoscută (*šayḥ*-ul este unul dintre conducătorii tradiționali ai comunității, atât în perioada preislamică, dar și după aceea, chiar dacă conotațiile i se restrâng la autoritatea religioasă), traducătorii au sperat că se vor face mai lesne înțeleși. Vocabula, simțită ca artificială, a fost abandonată, deși a fost înregistrată de dicționarele epocii ca sinonim pentru sistemul de guvernare francez. Totuși, forma la care au recurs egiptenii pentru a desemna aceeași realitate este cea de *ḡumhūr*, preluată din vocabularul politic curent otoman, astfel că istoricul Al-Ġabartī<sup>1</sup> menționează sintagma *al-ḡumhūr al-faransāwī*, pentru a descrie forma de guvernare a francezilor.

Adoptarea formei *ḡumhūriyya*, care o înlocuiește atât pe cea de *mašyaha*, cât și pe mai populara *ḡumhūr*<sup>2</sup> se produce la începutul secolului al XIX-lea în însemnările lui Aṭ-Ṭaḥṭāwī, care descrie forma de guvernare franceză ca fiind un sistem în care poporul (el folosește termenul *ra'īyya*) este guvernat de *kibār*, mai-marii locului. Apoi, el califică această stare de lucruri prin sintagma *ḥukm al-ḡumhūriyya*, ceea ce ar putea să însemne, de fapt, guvernarea unui grup, dacă luăm în considerare și alte însemnări (Ayalon, 1987, p. 103) din secolului al XIX-lea în care *ḡumhūriyya* pare să fie asimilată clasei dominante, conducătoare. Oricum ar fi, un lucru pare să fie limpede: *ḡumhūriyya* este percepută de către gânditorii musulmani ca formă de guvernare care a înlocuit în Anglia, respectiv Franța guvernarea de tip monarhic<sup>3</sup>.

1. Al-Ġabartī (Abd Al-Raḥman Ibn Ḥasan Al-Ġabartī, 1754-1822), cronicarul egiptean al campaniei franceze în Egipt, mai face o serie de remarci interesante asupra sistemului de guvernare al francezilor, însă aspectul asupra căruia se oprește cel mai mult este remarcabilul spirit de justiție al acestora. El își declară admirația pentru felul în care autoritățile franceze l-au judecat pe asasinul generalului Kléber, succesorul lui Bonaparte în Egipt. Este impresionat de meticulozitatea și grija cu care francezii au organizat o întregă procedură legală, în care asasinul a fost ascultat. Al-Ġabartī compară, cu amărăciune, această procedură de judecată a francezilor cu faptele brutale și violente comise de soldați care-și spun musulmani și luptători pe calea lui Dumnezeu, însă, în același timp,ucid și distrug doar din plăcere de a o face (Lewis, 1984, p. 224). Nu este surprinzătoare preocuparea cronicarului egiptean pentru justiție, știindu-se faptul că în islam *al-'adāla*, „dreptatea”, este una dintre valorile morale fundamentale, comparabilă cu libertatea în gândirea occidentală. Vom reveni asupra acestui aspect în capitolul IV al lucrării.
2. *Ḡumhūr* desemnează, în limba arabă actuală, „masele”, „poporul”.
3. Ca o observație, menționăm afirmațiile autorului Aḥmad Ḥusayn (Ya'aqūb, 2000), care motivează alegerea denumirii de „republică” pentru noua formă de guvernare

Cum vom vedea în capitolul IV al lucrării, alegerea unei terminologii adecvate pentru definirea unor realități politice noi, de cele mai multe ori străine spațiului de civilizație arabo-islamic, nu a fost deloc un proces simplu. Presa a jucat un rol decisiv, în această perioadă, propunând variante terminologice pentru traducerea produselor civilizației europene. Așadar, nu ne surprinde că pentru a reda în limba arabă noțiunea de republică, intelectualii din lumea arabo-islamică (creștini și musulmani deopotrivă) au căutat în lexicul bogat al limbii lor acele forme care să aibă o rezonanță în mentalul receptorului arab, dar care, în același timp, să redea fidel sensul purtat de forma propusă spre traducere. *Fawḍā*<sup>1</sup> este una dintre vocabulele propuse să redea în limba arabă ideea de republică. Este aproape o ironie că această formă este folosită în araba curentă pentru a defini starea de anarhie și haos.

Ezitățile legate de utilizarea termenului *ḡumhūriyya* însoțesc evoluțiile istorico-politice de la sfârșitul secolului al XIX-lea și începutul secolului XX din Maghrebul Arab, unde exemplul Republicii Franceze a inspirat o serie de acțiuni locale. Conceptul de republică se întâlnește în zona Maghrebului Arab atât sub forma *ḡumhūriyya*, de proveniență arabă, cât și prin împrumutul *ripublik*, însă pentru a desemna realități administrative diferite<sup>2</sup>. În 1923, în plin conflict cu Spania, conducătorul local Abd el-Krim<sup>3</sup> reușește să realizeze o uniune a triburilor din zona Rīf<sup>4</sup>-ului marocan pe care o numește *dawla ḡumhūriyya rīfiyya*,

---

din Iranul postrevoluționar tocmai prin faptul că aceasta se opune monarhiei, iar revoluționarii iranieni au dorit instaurarea unei forme de guvernare total opuse sistemului șahilor. Nimic mai firesc, prin umare, decât proclamarea unei republici, fie ea și islamică.

1. *Fawḍā* înseamnă în araba curentă „haos”, „dezordine”, „anarhie”, „confuzie”. În dicționarele clasice de arabă, *fawḍā* apare însă cu altă semnificație: *qawm fawḍā, c'est un peuple où tous sont égaux ou il n'y a point de roi, de chef* (Kazimirski, 1860), care poate să redea, într-o măsură anume, ideea conținută în noțiunea de republică, cel puțin de republică *à la française*, unde egalitatea este una dintre valorile cele mai prețuite.
2. Problema se află în atenția participanților la colocviul internațional de studii istorice și sociologice organizat la Paris, în 1973 (cf. Actes du colloque international d'études historiques et sociologiques 18-20 janvier 1973, *Abd el-Krim et la république du Rif*, François Maspero, Paris, pp. 33-72).
3. Muḥammad ibn 'Abd al-Karīm al-Ḥaṭṭābī (1882-1963), conducător militar berber din zona Rīf-ului marocan, a condus mișcarea de rezistență împotriva prezenței franceze și spaniole, fiind o figură reprezentativă a luptei pentru independența Marocului.
4. Zonă berberă din nord-estul Marocului.

în care respectiva structură este calificată drept un stat de tip republică. Nu luăm în discuție gradul de asemănare dintre republica din Rīf și modelul acesteia (fie el cel francez sau, poate, varianta turcă a republicii<sup>1</sup>), ci faptul că ea pare să se fi format ca răspuns la starea de anarhie și de dezbinare existentă între triburile berbere din această regiune și care era definită prin termenul *ripublik*. David Montgomery Hart (1976, p. 34) avansează ipoteza existenței unei echivalențe semantice între ceea ce localnicii berberi denumesc prin termenul *ripublik* și noțiunea de *sība*<sup>2</sup>, entitate opusă statului marocan centralizat (*maḥzen*), așa cum s-ar putea stabili o relație de corespondență între *maḥzen* și *ḡumhūriyya*. Este interesant de remarcat că în aceeași perioadă de timp, delimitată de prăbușirea Imperiului Otoman și instaurarea prezenței coloniale occidentale în Orientul Mijlociu și nordul Africii, sunt înregistrate o serie de fenomene similare celui din Rīf-ul marocan. Sate sau alte tipuri de comunități locale din spațiul în discuție funcționează pentru o perioadă de timp (profitând de absența unei autorități centrale) ca entități de sine stătătoare, ca niște state în miniatură<sup>3</sup>. Nu au fost semnalate utilizări ale termenului *ḡumhūriyya* sau *ripublik* în cazurile acestor forme de independență temporară, însă ca tip de acțiune pot fi comparate cu ceea ce se întâmpla în regiunea Rīf din Maroc și, credem, puteau avea în comun ideea de contestare a unui sistem de guvernare centralizat în care nu se mai recunosc sau afirmarea unui tip de identitate care reamintea solidaritățile de clan sau tribale. Constatăm, încă o dată, deficitul terminologic cu care se confruntă societățile din spațiul arabo-islamic aflate în schimbare și confuzia accentuată în fața unor forme lipsite de substanță.

- 
1. Idee susținută de René Gallissot în *Abd el-Krim et la république du Rif*, Actes du colloque international d'études historiques et sociologiques 18-20 janvier 1973, François Maspero, Paris, 1976, p. 59.
  2. Desemnează, de regulă, formațiuni tribale care se află într-o relație de independență, dar și de conflict, față de puterea centrală (*maḥzen*).
  3. Jacques Berque aduce exemplul orașului libian Misūrata care a funcționat ca structură independentă aproximativ zece ani, având chiar și o școală militară proprie care a pregătit, între 1915 și 1921, în jur de două sute de elevi pe an. Tot astfel, orașul Ragga, situat pe malul stâng al Eufratului, care, în perioada cuprinsă între căderea Imperiului Otoman, efemerul regat al regelui Faysal și instaurarea mandatului francez, a funcționat ca oraș liber. Cf. *Actes du colloque international d'études historiques et sociologiques 18-20 janvier 1973*, François Maspero, Paris, pp. 46-49.

Dacă noua formă de guvernare a fost, după încercări numeroase, echivalentă în limba arabă prin vocabula *ġumhuriyya*, terminologia care desemnează funcții de conducere și demnități ale republicii a urmat același parcurs în procesul de fixare. Cine sunt conducătorii republicii și cum să fie ei denumiți în limba arabă, având în vedere că termeni precum *ḥalīfa*, *malik*, *amīr*, *sultān*<sup>1</sup> nu puteau satisface această cerință? Vocabula cu cea mai mare utilizare în limba arabă contemporană, pentru a desemna funcția de șef al statului, de președinte al republicii, este *ra'īs*. Rădăcina de la care provine termenul, *r-'s*, este foarte veche și folosită în limba arabă cu semnificația de conducere<sup>2</sup>. *Ri'āsa*<sup>3</sup> denumește cea mai înaltă demnitate în cadrul organizării tribale, așa cum în limbajul contemporan noțiunea descrie cea mai înaltă poziție din cadrul statului. În terminologia care desemnează funcțiile de conducere în cadrul organizării de tip tribal, *ra'īs* apare alături de *ṣayḥ*, *qā'id*, *kabīr*, *'amīd*, *rabb*<sup>4</sup>. În perioada califatului, titlul se menține, însă la un nivel de importanță mai scăzut, fiind atribuit diverșilor responsabili ai administrației, dar numai în comunitățile nemusulmane (Lewis, 1988, pp. 59, 139). Filozoful Al-Fārābī, în lucrarea sa *Al-Madīna al-Fāḍila* (*Cetatea ideală*), folosește termenul *ra'īs* pentru cel care este responsabil cu conducerea treburilor cetății, utilizare foarte apropiată de cea actuală. Termenul este înregistrat și în limba turcă, sub forma *reis*, desemnând în general un conducător militar, dar și șeful unui departament în administrație. *Reis ul-Küttab*, cunoscut și ca Reis Efendi, este șeful cancelariilor Divanului imperial, iar de la sfârșitul secolului al XVII-lea a îndeplinit funcția de șef al departamentului de relații externe, echivalentul ministrului de Externe de astăzi<sup>5</sup>. În limbajul colocvial, *ra'īs* este una dintre formele de adresare cel mai frecvent folosite de vorbitorii acestor varietăți de arabă: *yā rays*<sup>6</sup> este o formulă prin care se dorește atragerea atenției celui interpelat în mod respectuos. Nu întâmplător, apelativul *yā' rays* este

1. „Calif”, „rege”, „principe”, „sultan”.
2. Cf. Ibn Mandhūr, *Lisānu-l c arab*, Al-Qāhira, Dār al-Macārif, s.v. *r 's*.
3. *Primaute d'honneur*, cum este tradusă de Emile Tyan (1954, pp. 90-94); în araba contemporană „președinție”.
4. „Șeic”, „conducător militar”, „șef” (mai marele grupului), „șef” (cu un anumit grad în organizarea militară), „învățat”.
5. Îi mulțumesc pentru informații domnului profesor Tasin Gemil.
6. Transcrierea redă pronunția dialectală egipteană.
7. *Yā* este particula cu ajutorul căreia este introdus vocativul în limba arabă.

substituit de formula sinonimă *yā bāša*<sup>1</sup>, ambele reprezentând formule de adresare într-un registru politicos. Cu sensul de președinte al republicii, a fost folosit pentru prima dată în Turcia, după proclamarea republicii ca formă de guvernământ. Aria de utilizare a vocabulei *ra'īs* este foarte mare în araba curentă, acoperind toate semnificațiile pe care termenul le are în limbile europene de influență<sup>2</sup>: *ra'īs ad-dawla* („președintele statului”), *ra'īs al-barlamān* („președintele parlamentului”), *ra'īs al-ḥizb* („președintele partidului”), *ra'īs at-tahrīr* („redactorul-șef”), *ra'īs al-maḥkama* („președintele tribunalului”) etc.

*Za'īm* este un alt exemplu de reutilizare și pozitivare a unei vocabule existente în limba arabă, în contextul *constituirii* vocabularului modern care să exprime formele împrumutate din organizarea socio-politică de tip occidental. *Za'īm* face parte din terminologia coranică, text în care apare de două ori: *Ei spuseră*:

„Căutam cupa regelui. Cel care o va aduce înapoi, va primi drept răsplătă încărcătura unei cămile. Eu mă pun *chezaș* pentru aceasta!” (Coran, 12,72) █  
Întrebă-i: „Care, dintre voi, este *chezaș*?” (Coran, 68,40).

Traducerea lui *za'īm* prin „chezaș” corespunde primului sens al rădăcinii *z-'m* înregistrat de dicționare<sup>3</sup>, acela de „a menține”, „a garanta”, dar și „a crede”.

Termenul a suferit un proces de pozitivare, dată fiind desprinderea de semnificația cu care este înregistrat în lucrările (Lewis, 1988, pp. 60, 138-139) din Evul Mediu islamic. „A se considera șef, conducător”, acesta este sensul cu care vocabula *za'īm* apare în cronicile istoricilor sunniți care descriu mișcarea ismailită *Al-Fidā'iyya*<sup>4</sup>, precum și în însemnările mamelucilor egipteni care privesc cu ironie titulatura de „principe al credincioșilor” asumată de imamul zaydit<sup>5</sup> al

1. *Bāša*, pl. *bāšawāt* este titlul de pașă, rămas în limba arabă colocvială din timpul perioadei guvernării otomane în țările arabe.
2. În special, limbile engleză, franceză și italiană.
3. Cf. Wehr, 1980, p. 377, s.v. *z-'m*.
4. Vezi, capitolul IV, nota 87
5. Zaydiții sunt o ramură a șiiților, care se deosebesc atât de șiiții duodecimani (cei cu doisprezece imami), cât și de șiiții septimani sau ismailiți (cei cu șapte imami), prin numărul de imami recunoscuți. În locul celui de-al cincilea imam al duodecimanilor, zaydiții îl recunosc pe un anume Zayd, nepot al lui Ḥusayn ibn 'Alī. Majoritatea zaydiților trăiesc în Yemen, unde au format, în 901, un imāmat alid independent care a dăinuit până în 1962, când Yemenul a devenit republică. Zaydiții susțin întâietatea lui 'Alī (ginerel Profetului, fiind căsătorit cu fiica acestuia, Fāṭima) la califat, nu atât datorită

Yemenului, numindu-l disprețuitor *za'im al-mu'minina* („cel care pretinde a fi «principele credincioșilor»”). De asemenea, termenul mai este folosit și pentru a desemna șefii altor comunități decât cea musulmană: într-un act oficial emis de vizir în 1247, șeful comunității evreiești din Bagdad este numit cu titlul de *za'im al-yahūd* (Lewis, 1988, p. 60). Reevaluarea acestui termen se produce pe fondul utilizării lui pentru a exprima diferite poziții în armată, ceea ce îi conferă o valoare pozitivă. *Za'im* este înregistrat de dicționarele de limbă arabă<sup>1</sup> ca desemnând o poziție în ierarhia militară care poate să difere de la o țară la alta, de la un sistem militar la altul: este fie „colonel”, fie „general de brigadă” etc.

Astăzi se folosește pentru a traduce englezul *leader*, dar și în alte echivalări ale pozițiilor de putere. *Za'im al-hizb* se folosește în alternanță cu *ra'īs al-hizb*<sup>2</sup>, dar se observă o preferință pentru utilizarea termenului *za'im* în definirea unor poziții de conducere din domeniul militar sau care sugerează un tip de organizare similar: pentru șeful grupării *al-Qā'ida* vom găsi întotdeauna formula *za'im al-Qā'ida*, și nu *ra'īs al-Qā'ida*. *Za'im at-tawra* sau *qā'id at-tawra*<sup>3</sup> i se spunea președintelui egiptean Gamal Abdel Nasser, ambele vocabule fiind împrumutate limbajului militar consacrat. *Tawra* este asimilată unei acțiuni care poate implica și violență și, prin urmare, conducătorul acesteia este mai degrabă un militar. De altfel, în cazul lui Nasser, revoluția<sup>4</sup> chiar a fost una a militarilor.

Este greu de susținut cu argumente solide că societatea islamică a cunoscut o separare a puterilor în interiorul statului; cel mult putem vorbi despre o specializare a rolurilor sociale, ceea ce am și încercat să punem în evidență în acest capitol. Specializarea diverselor categorii în interpretarea și asumarea unor roluri sociale este o constantă a

---

înruirii sale cu Profetul, cât pentru calitățile sale extraordinare, pe care i le atribuie alături de ceilalți șiiți. Sunt foarte atașați de regimul lor propriu, democratic, condus de un imām care este ales. Sunt considerați cei mai moderați dintre șiiți și cei mai apropiați de *sunna*. Cf. Lammens, Henri, *Islamul. Credințe și instituții* (traducere, prefață și aparat critic Ioana Feodorov), Corint, București, 2003, pp. 166-167.

1. Cf. Wehr, 1980, p. 378, s.v. *z- 'm*.
2. În traducere, „lider”, „președinte”.
3. „Liderul”, „conducătorul revoluției”, în traducere din limba arabă.
4. Revoluția Ofițerilor Liberi egipteni (23 iulie 1952), care a pus capăt dinastiei întemeiate de Muḥammad 'Alī în 1805.

organizării statale în islam care se menține până în perioada contemporană. Factorul tradiție este, cu variații de la o țară la alta, definitoriu în distribuirea rolurilor sociale.

Dacă o separație a puterilor în stat nu există în societatea arabo-islamică, există în schimb o demarcație foarte clară între stat, ca expresie a autorității decidente, și societate. Nu este o caracteristică care descrie exclusiv istoria, ci o trăsătură care se prelungește asupra prezentului social și politic al spațiului arabo-islamic. Diferențele dintre elită și mase analizate în acest studiu și persistența acestora în descrierea relațiilor sociale au explicații istorice pe care am încercat să le interpretăm și să le descriem în binomul *gubernant/gubernat* și în terminologia aferentă celor două categorii numite. *Malik* („rege”, „conducător”), *'amr* („poruncă”), *sultān* („autoritate”, „putere”) pe de-o parte, *ra'īyya* („supuși”), *qānūn* („lege”), *Qur'ān* („Coran”), pe de alta. Linia de demarcație este trasată lingvistic de o serie de termeni care definesc realități opuse: putere *versus* supunere, autoritate *versus* constrângere.

Întreaga istorie a islamului pare constituită, în principal, de o serie de regimuri pe care musulmanii nu le-au admis niciodată ca fiind legitime sau reprezentative pentru concepția islamică despre putere (Filali-Ansary, 2002, p. 42).

Formele pe care le îmbracă statul modern în societățile arabo-islamice, fie că este vorba de monarhii mai conservatoare sau mai liberale, de republică de orientare socialistă sau islamică, *sunt profund marcate, dacă nu chiar condiționate, de legătura cu modelul statului islamic așa cum a fost el teoretizat, dar mai ales pus în practică în perioada clasică a civilizației islamice*. În analiza aplicată unei părți a sistemelor politice din spațiul arabo-islamic contemporan, am urmărit preluarea elementelor istorice și de tradiție din organizarea statală clasică și încorporarea acestora în ideologiile referitoare la statul modern. De la concepția statului atotputernic, deținător de *sultān* („autoritate”), până la maniera în care categoriile statului modern de tip occidental sunt pliate pe forme preexistente în organizarea tradițională a statului islamic. Acțiunea are o dublă justificare: nevoia de legitimitate prin raportarea la trecut (prezentul este o prelungire a trecutului, deci o prelungire legitimă); adoptarea de forme moderne, de proveniență occidentală, dar explicate prin prisma moștenirii islamice, ceea ce le asigură o mai bună receptare de către societatea islamică.

Nevoia de a se plasa în continuitatea istorică și culturală islamică este o caracteristică a tuturor regimurilor moderne care guvernează statele din spațiul arabo-islamic după dispariția Imperiului Otoman. Chiar și doctrinele inspirate din marile curente și ideologii ale Europei laice simt nevoia de a recurge la delimitări și precizări menite să clarifice lucrurile. Hasanayn Haykal<sup>1</sup>, directorul cotidianului *Al-Ahrām* și consilier al președintelui egiptean Gamal Abdel Nasser, precizează diferențele majore dintre comunism și socialismul arab, din teama ca acesta din urmă ar putea fi suspectat de ateism<sup>2</sup>, unul dintre păcatele capitale în islam. Astfel, dacă ideologia comunistă se bazează pe lupta de clasă și pe dictatura proletariatului, socialismul arab nu dorește răzburare, ci realizarea justiției sociale, dând tuturor, fără a exclude pe cineva, posibilitatea de a reuși. Accentul cade, cum se poate observa, pe dreptatea socială, fapt deloc întâmplător, întrucât *al-'adl* este unul dintre principiile pe care se fundamentează organizarea statului islamic clasic<sup>3</sup>. Dacă în comunism activitatea politică este apanajul exclusiv al partidului comunist, în regimul socialist arab națiunea întreagă este părtașă la viața politică. Este, astfel, reluat principiul islamic al consultării, *šūrā*, care reprezenta, în vremea Profetului, baza de decizie în treburile comunității. Cea mai accentuată diferență între comunism și socialismul arab vizează felul de a se raporta la religie: departe de a combate religia, așa cum procedează comunismul, socialismul arab îi recunoaște necesitatea pentru o bună și sănătoasă funcționare a societății.

În Siria laică și *ba'ī*-istă, la începutul anilor '50 ai secolului XX, alianța dintre Muștafā al-Sibā'ī, șeful suprem al organizației Fraților Musulmani sirieni, și Akram Hurānī, liderul Partidului Arab Sirian, nu este surprinzătoare atâta vreme cât cei doi ideologi vorbesc despre socialism în context islamic sau despre socialismul musulman. Muștafā al-Sibā'ī este autorul unei lucrări al cărei titlul *Ištirākīyat al-islām (Socialismul islamului)* este relevant pentru tendința pe care am semnalat-o, aceea de a plasa orice orientare politică în continuarea

1. Citat în Anawati, Borrmans, 1982, pp. 105-118.

2. Nasser, deși respinge islamul clerical, acordă o atenție deosebită islamului popular, de mase. De altfel, viziunea islamică a Egiptului în defavoarea componentei creștine copte este unul dintre elementele constitutive ale politicii lui Nasser. „Nasserismul nu este o doctrină laică”, afirmă Olivier Carré (1993, p. 104).

3. Am aprofundat acest aspect în discuția referitoare la conceptul de libertate în islam, concept nou, în comparație cu cel de dreptate socială.

moștenirii culturale islamice. Este un curent cu două sensuri, atât dinspre mișcările laice către referenții islamici, dar și dinspre curentele islamice către categorii politice moderne.

Socialismul este parte integrantă a credinței islamice care pune individul în centrul preocupărilor societății. Spre deosebire de socialismul de stânga<sup>1</sup>, care nu acordă nici o importanță religiei, încurajând ura dintre clase și indivizi, socialismul islamic este colectiv, generos, protector, pentru că se sprijină pe principiile fondatoare ale religiei însăși (*zakāt*-ul, ajutorarea celor în nevoie, este unul dintre stâlpii islamului).

În organizarea statului în Maghreb (Maroc, Algeria și Tunisia), se pot observa cu ușurință liniile de continuitate cu formele istorice ale statului tradițional, *dawla*. Astfel, șeful statului are un rol central în orientarea islamului național. Islamul se prezintă, aici ca și în alte zone ale lumii musulmane, sub forma binomului religie-stat (*dīn wa dawla*). În Maroc, islamul reprezintă fundamentul națiunii, garantul statului și al bunăstării sociale comune: constituțiile marocane, în diversele lor forme, precum și declarațiile regelui Hasan al II-lea (1961-1999), atestă acest fapt. Regele este reprezentantul islamului, constituția îl numește cu titlul de *amīr al-mu'minīn*. Anumite inițiative regale au, în mod clar, o dimensiune religioasă de netăgăduit, cum ar fi lansarea ideii organizării în fiecare an a unei Conferințe Islamice, în 1969, sau înființarea Comitetului pentru Ierusalim, în 1979, precum și celebrul marș verde, desfășurat cu Coranul în mână, în scopul recuperării provinciilor sahariene (Anawati și Borrmans, 1982, p. 213). Pot fi recunoscute trăsăturile conducătorului statului islamic clasic, incluzând atribuția califală de *amīr al-mu'minīn*. În Maroc, Islamul este protejat prin lege; astfel, Codul Penal prevede pedepse cu închisoarea sau amenzi uriașe pentru cei care fac prozelitism cu scopul de a-i convinge pe musulmani să îmbrățișeze alte religii. Codul stipulează pedepse cu închisoarea și pentru cei care întrerup postul public din luna Ramadan, în absența unei justificări religioase valabile (Anawati și Borrmans, 1982, p. 230).

Islamul tunisian a fost îndelung și profund marcat de orientarea care i-a fost impusă după independență de către partidul Destour și liderul acestuia, Ḥabīb Bourguiba. Republica tunisiană a încercat să-și creeze o unitate națională fundamentată pe un islam modernist, în care religia a fost larg difuzată și încurajată să se adapteze exigențelor

1. Este avut în vedere socialismul arab, de orientare laică sau preponderent laică.

secolului XX. Președintele Bourguiba a repetat în discursurile sale că *religia nu va dispărea în Tunisia*, însă, pentru a supraviețui, trebuie să răspundă unei evoluții necesare. Printre recomandările exprese ale islamului, credea președintele Bourguiba, se regăsește necesitatea de a reflecta asupra legilor religioase și de a le pune în acord cu evoluțiile umanității. Aprofundând studiul Coranului, reiese că versetele sale pot fi interpretate într-o manieră nouă și că, de exemplu, poligamia nu este dorită sau recomandată de Coran. Astfel, Tunisia a optat pentru un islam dimanic, cultivat, modern și „secularizat”, capabil să reformeze statutul civil și să găsească soluții îndrăznețe în diverse domenii în care religia are influență.

Cât privește Algeria socialistă, democrată și populară, aceasta a reiterat în toate documentele constitutive că islamul maselor urbane și rurale reprezintă o parte integrantă a personalității algeriene regăsite. De altfel, idealul reformiștilor algerieni este formulat încă din 1930 de *șayḥ*-ul Ben Bādīs, al cărui slogan este foarte cunoscut: „Islamul este religia mea, araba este limba mea, iar Algeria este patria mea”. Algeria se caracterizează, nefiind totuși singura țară islamică în această ipostază, printr-o dublă revendicare identitară și națională: pe de-o parte, moștenirea arabo-islamică, iar pe de alta, idealurile socialiste. Astfel, islamul algerian nu poate fi decât unul militant, urmând expresia președintelui Ben Bella, din 1964, și nu un islam burghez. *Este edificator cum islamul este folosit, ca un concept maleabil și îngăduitor, în justificarea diferitelor modele politice urmate de statele musulmane în etape istorice diverse. În etapa socialismului, islamul este militant; în cazul modelelor de democrații socialiste și populare, islamul justifică, prin interpretări prompte, rădăcinile autentice islamice ale acestor curente. Remarcăm că de fiecare dată când un nou sistem se instalează la putere, el are invariabil o justificare religioasă și un aparat ideologic pe măsură și în măsură să demonstreze că respectiva guvernare este în acord cu legile eterne și universale ale islamului.*

Formele de islam, repartitia actorilor sociali și a atribuțiilor pe care le dețin în ordinea socială continuă să fie prelungiri ale stării de fapt ce caracteriza perioada clasică<sup>1</sup>. Urmărim, în câteva exemple, continuitatea de gândire și de structură între instituții și atitudini socio-politice ale islamului contemporan și ale cel clasic. Islamul oficial, cel al elitelor, alături de un islam al maselor și un altul contestatar sunt

1. Pe larg descrisă în cadrul acestui capitol.

categorii de organizare tradițională a societății islamice, confirmate istoric.

Ministerele Afacerilor Religioase, Direcțiile Cultelor, precum și instituția *Qarawiyyin*-ilor, din Maroc, și universitatea islamică Zaytuna, din Tunisia, sunt expresia unui islam conformist și care dorește să fie moștenitorul unei lungi tradiții sunnite de rit malekit, cu o ușoară deschidere, întotdeauna prudentă și controlată, către descoperirile științei moderne și evoluțiile trasate de aceasta. În justiție, legea islamică continuă să fie referința de bază a dreptului penal, atunci când prevederile de drept modern nu acoperă în întregime aspectele puse în discuție.

Cele trei țări au o elită intelectuală extrem de diversificată din punct de vedere cultural și ideologic, ținând cont imensa discrepantă dintre mediul urban și cel rural: notabilitățile satelor continuă să fie extrem de legate de ulemalele tradiționaliste și de reprezentanții islamului oficial sau de stat. Cât privește islamul maselor, credințele heterodoxe și practicile magice fac parte din peisajului islamului popular maghrebit, alături de islamul confreriilor care și-a recăpătat vitalitatea în mediile rurale, cu întreg cortegiul de manifestări. Musulmanii din mediile populare continuă să frecventeze locurile de pelerinaj tradiționale legate de practicile marabutismului maghrebit și să ceară sfaturi reprezentanților acestui tip de islam, în toate domeniile vieții publice și private. Respectarea Coranului, devoțiunea față de Profet, venerația față de ulemale, încrederea în sfinți, atașamentul față de ritual – acestea sunt componentele de bază ale islamului de masă din Maghrebul arab.

Acuzând regimurile în funcție că practică o *ğāhiliyya* modernă (cu referire la perioada de ignoranță religioasă care a precedat revelarea Coranului), fundamentalistii<sup>1</sup> au un discurs prin care cer întoarcerea la puritatea islamului și reconstruirea societății într-un cadru religios rigid<sup>2</sup>. În mod paradoxal, liberalismul și modernismul pe care le-au cunoscut țările arabe din Nordul Africii, precum și cele din regiunea Orientului Mijlociu au înlesnit apariția și dezvoltarea unor astfel de grupuri extremiste, în a căror ideologie se regăsesc, până la imitație, liniile de gândire ale Fraților Musulmani. Controlul puterii asupra cultului oficial și orientările pe care i le imprimă în funcție de programul politic urmărit au încurajat apariția grupurilor contestatate. O

1. Care reprezintă forma contestatară a manifestărilor islamice sociale, islamism sau islam politic.
2. Amintind de formele de contestare din perioada clasică, întruchipate de diverse curente și orientări, de tipul *hāriğ*-iților.

rețea paralelă de locuri de cult, de școli religioase a apărut în Tunisia și Maroc, întreținute, în general, de generozitatea credincioșilor. În Algeria, acțiunile contestatatoare au luat și forme violente, iar în Maroc, unde discursul politic oficial este, la rândul său religios, integristii s-au mulțumit cu un prozelitism pacific, dar susținut.

În concluzie și încercând evitarea tipologiilor de tot felul, pot fi identificate pe scena politică arabă contemporană trei opțiuni de guvernare, explicabile prin continuitatea modelului clasic. Prima este cea a *continuității*: înarmat cu o legitimitate de tip tradițional, principiile se străduiește să impună un joc politic modern, întreținând voit confuzia dintre modernitate și conservatorism. Această formulă adaptată a modernității a fost și prima, cronologic vorbind, experimentată în lumea islamică, fie că ne referim la Imperiul Otoman sau la dinastia Kajară din Persia. Este o formulă care se menține până astăzi, în forme și rețete variabile, în monarhiile marocană, iordaniană și saudită. Capitalul de legitimitate de care se bucură fiecare principe în parte în acele țări musulmane care sunt monarhii, precum și natura acestuia sunt determinante pentru sistemul politic pus în aplicare în aceste state.

Al doilea model cunoscut și experimentat de lumea musulmană este *cel al modernizării revoluționare*. Dobândirea puterii de către actori politici de rang secundar (Badie, 1986 p. 208), prin mișcări revoluționare justificate, este o trăsătură comună a lumii musulmane din a doua jumătate a secolului XX. Răsturnarea elitelor tradiționale, acuzate că nu ar fi capabile de modernizarea reală a societății, conferă acestor mișcări un aer revoluționar. Rolul discret jucat de mase în această preluare de putere „revoluționară” este compensat de o întregă *simbolică a modernității de stânga*, precum referințele la socialism, lupta contra imperialismului, idealul egalității. Această ideologie rămâne, dincolo de încercarea de a o transforma într-o sursă de legitimitate, un instrument al noilor elite politice<sup>1</sup>, de factură militară sau tehnocratică.

1. Exemplul epocii Nasser este grăitor în sprijinul celor afirmate: absența unui doctrine clare, în momentul ascensiunii la putere, lipsa unei formulări politice până în anul 1955, ezitățile între orientările socialiste și cele islamice. În 1954, Nasser efectuează cu mare pompă pelerinajul la Mecca, după care, o lună mai târziu, organizează la Cairo un congres islamic. Opțiunea socialistă are o valoare pur instrumentală. Alianța cu Uniunea Sovietică este, desigur, o alegere diplomatică prin care Nasser încearcă să compenseze eșecul răsunător al Republicii Arabe Unite, însă reprezintă și o voință de a experimenta un alt gen de mobilizare socială. Este o punere în scenă destul de banală a modelului clasic patrimonial, socialismul asigurând noii clase politice acel

Legăturile personale și familiale au un mare rol în crearea cercului de putere în toate regimurile revoluționare cunoscute de lumea arabă: în Siria, elita la putere își are resursele în comunitatea minoritară a alauiților, majoritari în schimb în rândurile armatei siriene; în Irak, conducerea partidului *Ba't*, la putere din 1968 până în 2003, a fost caracterizată integral de concentrarea puterii în jurul unui clan.

Al treilea model, care se propune ca alternativă la eșecul formulelor de modernizare experimentate fără succes în lumea musulmană, este *cel al contra-modernității*. Criza de legitimitate care a lovit modernitatea de tip revoluționar, ca urmare a eșecului succesiv al acțiunilor propuse (incluzând aici și eșecul în problema palestiniană), a avut ca rezultat dezvoltarea unor forme-substitut de legitimitate. Ulemalele sau, în sens mai larg, intelighenția islamică au beneficiat din plin de marginalizarea de către centru (de putere) a referințelor religioase, pentru a face din acestea o sursă de contra-legitimitate și de mobilizare. Mișcarea islamistă este dificil de apreciat ca fiind o mișcare de opoziție, întrucât ea nu contestă un partid aflat la putere, ci un întreg sistem care a eșuat în a-și asimila modernitatea de tip occidental. Trebuie observat că exercițiul puterii reduce idealurile islamiste la o reluare a modelului tribal patrimonial, sub alt înveliș doctrinar, citit într-o altă cheie. Revoluția iraniană, care la început părea sau se anunța la o răsturnare completă a ordinii derivate dintr-o societate industrializată, n-a produs mutațiile clamate. Dimpotrivă, a păstrat și perpetuat structurile existente, „îmbogățindu-le” cu o birocrație suplimentară, prin crearea unui număr mare de instituții care se ocupă de problemele celor mai puțin favorizați. Este o reluare, în alți termeni, a rolului parternalist al statului în islam. Sistemul de *velāyat-e faqih* se înscrie în repertoriul cunoscut, cel al cetății conduse de un *faqih*. Prin constituția din 1979, *faqih*-ul devine locțiitorul imamului ascuns, și, în fapt, adevăratul conducător al activității politice.

plus de autoritate necesar pe care revoluționarii nu-l pot legitima prin referire la religie. Îndepărtarea lui Muḥammad Nağīb, după numai doi ani de la preluarea puterii, de către grupul Ofițerilor Liberi, pentru că acesta dorea o întoarcere a armatei în cazărmi și restaurarea vieții parlamentare, este o dovadă a faptului că noul grup de putere, departe de a avea vreo orientare ideologică anume, avea ca preocupare clară faptul de a-și asigura permanența la guvernare. Socialism, referințe religioase, panarabism glorios, totul este la fel de bun, în măsura în care asigură menținerea la putere. Cf. Badie, 1986, p. 234.

### Capitolul III

## Ideologii care au marcat modernitatea arabo-islamică: naționalismul

*Națiunea* este un concept nou pentru spațiul arabo-islamic, iar pătrunderea sa în realitatea politico-istorică orientală a ridicat o serie de probleme, printre care și cele de traducere sau de echivalare a terminologiei aferente în limba arabă. Este cunoscut faptul că echivalarea unui termen nu se poate face în lipsa unei înțelegeri corecte a conținutului acestuia, lucru cu atât mai dificil în contextul unor evoluții socio-politice diferite de cele care au văzut născându-se ideea de națiune. Termenul cu care a fost echivalată *națiunea* în limba arabă este *umma*, echivalență contestată<sup>1</sup>, dată fiind întrebuintarea coranică a termenului. În sens coranic, *umma* reprezintă o realitate spirituală, iar traducerea cea mai apropiată ar fi aceea de *comunitate*. În condițiile în care nu s-ar găsi un alt termen în limba arabă prin care să se poată echivala cuvântul *națiune*, s-ar putea recurge la vocabula *umma*, însă numai cu adăugarea unui adjectiv specificativ<sup>2</sup>: *al-umma al-‘arabiyya* („națiunea arabă” sau „comunitatea arabă”), *al-umma al-islāmiyya* („națiunea” sau „comunitatea islamică”) etc. Clarificarea noțiunii de *umma* este de extremă importanță pentru a înțelege inexactitatea demersului de

1. „*Umma* este înainte de toate un concept coranic: ea se definește ca o comunitate spirituală unică, indivizibilă, centrată pe relația cu divinitatea. Nu are conotații rasiale, politice, culturale, sociale, patriotice sau geografice. Dacă privim din perspectivă temporală, vom constata că membrii acestei *umma* sunt grupați în numeroase popoare care se războiesc între ele în momente istorice determinate. [...] *Umma* nu are decât frontiere spirituale; trebuie să fie făcută o distincție netă între *umma* și cetățenie, aceasta din urmă definind apartenența geografică și politică la un stat”. Afirmatiile îi aparțin istoricului tunisian Mohamed Talbi, 1998, pp. 33-35.
2. Propune istoricul tunisian Mohamed Talbi (1998, pp. 36-37).

echivalare cu *națiune*. *Umma* presupune o relație verticală între divinitate și om: fiecare musulman poartă în sine, oriunde s-ar afla, o parte din *umma*<sup>1</sup>.

Teritorializarea conceptului de *umma* pare să fie sursa confuziilor de înțelegere și, ulterior, de echivalare a termenului. Contextualizarea geografică a *ummei* islamice a stat la baza împărțirii lumii în *dār al-islām* și *dār al-ḥarb*, asociind teritorii unei comunități care se voia, conform principiilor coranice, de natură spirituală. Ideea unei reprezentări teritoriale pentru comunitatea islamică este prezentă și în studiile orientalistului Louis Gardet (1967, pp. 274-275) care găsește trei expresii sinonime pentru *al-umma al-islāmiyya*: *dār al-islām* („casa islamului”), *ḡamā‘at al-mu‘minīna* („totalitatea credincioșilor”) și *dār al-‘adl* („casa dreptății”), conferind o dimensiune politică și juridică noțiunii de *umma*, prin legarea acesteia de ideea de ‘*adl*, „dreptate”, principiu de bază al organizării sociale islamice. De altfel, din perspectivă istorică, *umma*, chiar atunci când este echivalată cu termenul *comunitate*, nu este golită de semnificații politice sau de reprezentări teritoriale. Întreaga istorie a islamului este constituită din reprezentări politico-teritoriale ale ideii de *umma*. Dimensiunea strict spirituală a comunității islamice pare să fie mai degrabă un deziderat al generațiilor de intelectuali musulmani moderniști din a doua jumătate a secolului XX.

Naționalismul, ideologie dominantă pentru evoluțiile istorice ale secolului al XIX-lea și ale primei jumătăți a secolului XX în Occident, nu a marcat exclusiv spațiul civilizației în care a luat naștere. Este o doctrină care a cunoscut manifestări multiple și care a luat forme diferite atât în interiorul cadrului de civilizație care a produs-o, cât și în zonele culturale care au importat-o. Sursele lingvistice înregistrează cu fidelitate impreciziile și ezitățile în găsirea unei definiții unitare a manifestărilor care purtau numele de naționalism. Primele încercări de definire a naționalismului surprind mai degrabă o latură negativă a acestei doctrine: „naționalismul ia locul iubirii generale... în acest caz, este permis să-i disprețuiești pe străini, să-i înșeli și să-i ofensezi. Această calitate a fost numită patriotism”, scrie abatele

1. Iată, în acest sens, și definiția dată de Anouar Abdel-Malek noțiunii de *umma*: „*umma* este alcătuită din totalitatea indivizilor legați între ei, nu prin etnie sau rasă, ci prin religie, prin aceea că toți membrii acestei comunități mărturisesc credința lor în Dumnezeu unic și în misiunea încredințată Profetului Muḥammad” (Abdel-Malek, 1969, p. 211). Accentul este pus pe comunitatea de religie, manifestată la nivel spiritual.

Barruel<sup>1</sup>, în 1798, pentru a înfiera imoralitatea patriotismului iacobin. Peste aproximativ un secol, în 1874, *Grand Dictionnaire Universel* al lui Pierre Larousse înregistrează termenul *nationalisme* cu două sensuri: primul sens este acela de sinonim al lui *şovinism*, abia în poziția a doua fiind citată semnificația legată de mișcările naționale din secolul al XIX-lea. În dicționarele de limbă germană, termenul *naționalism* nu apare decât după începutul secolului XX pentru a defini doctrinele de inspirație autoritară și antidemocratică, precum și manifestările exaltate și intolerante<sup>2</sup> ale conștiinței naționale.

Naționalismul este curent politic și acțiune, dar este și sentiment legat de apartenența la un spațiu determinat pe criterii diverse. Naționalismul poate avea o semnificație politică (manifestată în revendicări politice naționale, conturate în jurul ideii de națiune), poate fi de tip economic (confundându-se, în acest caz, cu noțiunea de naționalizare), dar și unul de expresie religioasă (*Oxford English Dictionary*<sup>3</sup> definește acest tip de naționalism ca fiind doctrina conform căreia anumite națiuni sunt obiect al preferinței divine). Naționalismul cu semnificație și finalitate politică se conturează în jurul ideii de unitate, fie că este vorba de unitate de limbă, istorie și civilizație, de unitate teritorială sau geografică sau de unitate de voință politică.

Când se vorbește despre naționalismul occidental, sunt aduse invariabil în discuție cele două modele de concepere a națiunii. Modelul de inspirație germană, al *națiunii-moștenire*<sup>4</sup>, și cel de concepție franceză, al *națiunii-contract*, în care voința clar exprimată de a participa la destinul aceluiași grup uman și de a recunoaște legitimitatea

1. Citat în Girardet, 2003, p. 15.

2. *Naționalismul, formă exaltată și intolerantă a conștiinței naționale*. Definiția apare sub această formă în *Der Grosse Brockhaus*, ediția din 1955, citat de Girardet (2003, p. 151).

3. Citat de Girardet (2003, p. 15). Se poate aduce în discuție, în acest context, doctrina națională care justifică crearea statului Israel, dar și alte tipuri de manifestări similare care fac din religie principalul factor de unitate al unei națiuni (doctrina care justifică conceptul de *umma islāmiyya*, de națiune islamică).

4. Definită de Herder și Fichte, conform cărora națiunea se constituie pe unitatea de limbă, obiceiuri și cultură, iar comunitatea din care individul face parte este definită prin naștere (cf. Girardet, 2003, p. 18). Vom vedea cât de importantă este influența acestei definiții a naționalismului în manifestările arabe ale doctrinei. De altfel, Fichte cu al său *Discurs către națiunea germană* a fost tradus și comentat în spațiul arab, reprezentând principala sursă la care fac referire ideologii naționalismului arab.

aceluiași stat se află la baza națiunii. Însă, așa cum remarcă Raoul Girardet, cele două modele nu sunt definite exclusiv pe criteriile enunțate ca fiind fundamentele acestora; ele interferează<sup>1</sup> nu numai între ele, ci și cu un factor exterior extrem de important care se numește *jocul politic*, dublat de acțiune. Tratatetele de pace care au pus capăt confruntărilor militare sunt mai importante în definirea statelor-națiune din Europa secolului al XIX-lea decât toate argumentele de unitate (Girardet, 2003, p. 20).

Jocul politic, în special cel extern, se va constitui într-un element esențial în trasarea granițelor statelor-națiune din spațiul arab. Urmărilor acțiunilor din prima jumătate a secolului XX se resimt și astăzi în fostele provincii arabe ale Imperiului Otoman. Ideea de națiune s-a dezvoltat în mod sinuos în spațiul arab, iar în cele din urmă s-a impus (cel puțin în fața actualei regiuni) nu un model, ci o varietate de modele și concretizări pe care vom încerca să le analizăm. Lumea arabo-islamică nu a rămas indiferentă la ideea de națiune, aceasta părănd, la vremea întâlnirii cu Occidentul, una dintre acele idei care puteau salva civilizația islamică de la decadentă, asigurându-i progresul. Idealurile naționale de autodeterminare și, implicit, de autoguvernare, incluse în conceptul occidental de națiune, s-au ciocnit de exprimările concrete ale națiunilor europene în relația cu spațiul arabo-islamic. Discrepanța dintre ideal și purtătorii acestuia a creat în Orient o reacție de respingere față de *Occidentul trădător* al propriilor valori și de asumare a acestor valori pentru a fi folosite ca arme împotriva Occidentului însuși. Așadar, nu este surprinzător să constatăm afinități ideologice între intelectualitatea din cele două spații culturale alături de o atitudine de frondă politică clară, de respingere a pretențiilor hegemonice ale Occidentului asupra spațiului arabo-islamic.

*Discuția despre naționalism în spațiul arabo-islamic nu se poate purta la singular, pentru că nu putem vorbi despre o singură manifestare*

1. Semnificativă, în acest sens, este definiția lui Ernest Renan care în discursul *Ce este o națiune?* combină cele două modele, îmbinând, prin urmare moștenirea comună cu voința de a avea un prezent și un viitor comun: „O națiune este un suflet, un principiu spiritual. Două lucruri care, la drept vorbind, nu fac decât unul, constituind acest suflet, acest principiu spiritual. *Unul este în trecut, altul în prezent*. Unul este posesia în comun a unei bogate moșteniri spirituale, altul este consimțământul actual, dorința de a trăi împreună, voința de a continua să punem în valoare moștenirea pe care am primit-o întregă”. Definiția este citată de Girardet (2003, p. 125).

de tip naționalist, comună și unică. Ideologia naționalistă se găsește invariabil și în spațiul arabo-islamic condiționată sau, mai bine-zis, determinată de un sistem general al valorilor politice și sociale cărora le dă expresie. Regăsim atât în teoretizarea, cât și în practica naționalismelor din acest spațiu trăsăturile care au dat specificitate acestei doctrine în Occident: tema suveranității naționale, voința de unitate (care ia diferite forme, în funcție de criteriul invocat pentru realizarea unității), lupta împotriva particularismelor (excluderea minorităților religioase și etnice și încercarea de nivelare a societății), asumarea conștiinței unui anumit trecut istoric (cazul Egiptului, dar și al Siriei sau al Irakului, unde exacerbarea trecutului faraonic, fenician, respectiv babilonian a reprezentat una dintre temele favorite ale istoricilor contemporani), precum și convingerea în universalitatea valorilor autohtone (legate de convingerea sacralității limbii arabe și a universalității mesajului religios transmis prin intermediul acesteia).

Nu este un lucru inedit sau specific spațiului arabo-islamic nici coexistența, în același loc și în același timp, a mai multor tipuri de naționalism. *Categorii diferite de motivații conferă naționalismului o anumită trăsătură ce se transformă, la nivel de limbaj, în epitet.* Naționalismul este arab, dar poate fi la fel de bine sirian, egiptean, algerian, islamic sau panarab. În funcție de factorii politici care-l pun în mișcare, el poate fi catalogat ca *nasserist*, *ba't-ist*, *socialist* etc. Tot astfel, în Europa naționalismul și-a luat diferite atribute: *democratic*, *liberal*, *fascist*, *autoritar*, în funcție de cadrul național și de factorii politici care i-au definit traiectoria.

### Relația arabităte-islam în trasarea contururilor naționale în spațiul arabo-islamic

Pentru o mai bună înțelegere a cadrului politic din țările arabe din ultimii o sută cincizeci de ani, este necesară o privire mai atentă asupra a două noțiuni în jurul cărora s-au conceput ideologii și s-au făcut proiecții ale ideii de națiune în spațiul arabo-islamic. Cei doi termeni, *arabitate* și *islam*, sunt, înainte de toate, două categorii identitare reprezentative în lumea arabo-musulmană. Analiza celor două vocabule, *arabitate* și *islam* presupune, în fapt, analizarea a două grile mentale diferite pe baza cărora se structurează în lumea arabo-islamică două sisteme de gândire sociopolitică diferite. Primele semne ale prezenței

unei conștiințe etnice la arabi apar relativ devreme, încă din secolele al VIII-lea și al IX-lea, și rezultă direct din experiența contrastului generată de contactul cu civilizația persană. Superioritatea culturală a civilizației persane, care motiva pretențiile la o poziție cel puțin egală cu a arabilor în interiorul statului islamic abbasid, a declanșat o reacție de răspuns din partea arabilor, un fel de naționalism *avant la lettre*, o accentuare, mai degrabă, a componentei etnice. Arabitatea, faptul de a fi arab, de a aparține comunității arabe, *al-umma al-'arabiyya*, a căpătat noi valențe, plasându-se într-un context menit să-i diferențieze pe arabi de restul lumii musulmane sau, mai bine spus, în interiorul lumii musulmane.

O problemă majoră a grupurilor de populație care locuiesc vastele teritorii ale islamului și care vorbesc limba arabă sau o consideră ca fiind limba lor de cultură este definirea elementului identitar. *Dificultatea constă în a alege între arabitate, pe de-o parte, și islam, pe de alta.*

*Arabii sunt esența islamului (al-'arabu maddatu l-islām<sup>1</sup>)*, susțin apărătorii întâietății elementului identitar numit *arabitate*, și continuă prin sublinierea rolului primordial pe care l-au avut arabii în răspândirea islamului în lume, în făurirea istoriei și civilizației islamice. Pe de altă parte, *islamul este esențialmente arab*. Arabitatea islamului este afirmată de mai mulți facori: Coranul a fost revelat în limba arabă, Profetul islamului este un arab, iar mesajul divin a fost adresat prima dată neamului arab. *Iğtihād-ul* sau efortul de interpretare a legii islamice nu poate exista în afara cunoașterii limbii arabe: cel care dorește înțelegerea profundă a conținutului textului coranic trebuie să cunoască în cele mai mici detalii limba arabă. Prin urmare, conform teoriilor teologiei musulmane, orice traducere<sup>2</sup> a Coranului este deficitară, întrucât nu poate surprinde decât o parte infimă din înțelesurile textului revelat în limba arabă.

Cei care se situează de partea islamului în această confruntare identitară, aduc ca argument principal faptul că *islamul este o religie universală*, al cărei mesaj se adresează tuturor credincioșilor (formula de adresare din Coran este *ayyuhā al-muslimīna wa l-muslimāti* sau *ayyuha al-mu'minīna wa l-mu'mināti* (cf. Al-Ġābirī, 1992), adică „voi, musulmani și musulmane!” sau „voi, credincioși și credincioase!”), accentul

1. Analiza și rolul celor două concepte în formarea principalelor forme de expresie din gândirea politică arabă modernă îl preocupă pe Muḥammad 'Ābid Al-Ġābirī (Al-Ġābirī, 1992).
2. Pentru o abordare detaliată a acestei teme vezi Grigore, 1997.

căzând pe determinarea religioasă, nu etnică). *Coranul nu face referire la etnia arabă*, mesajul este îndreptat către toți credincioșii. La aceasta se adaugă, în argumentarea susținătorilor elementului identitar religios, participarea masivă a altor etnii, în afara celei arabe, la expansiunea islamului și la dezvoltarea acestuia în diferite regiuni ale lumii. Coranul este ceva, iar islamul altceva, afirmă aceștia, iar cunoașterea limbii arabe nu este o condiție obligatorie pentru a îmbrățișa islamul. În lumea islamică, în momentul de față, cei mai mulți musulmani nu cunosc araba, așa cum se întâmpla și în perioada marilor cuceriri. Berberii musulmani, cuceritorii Spaniei, nu fuseseră arabizați, așa cum nu sunt nici astăzi. Cât privește știința *iğtihād*-ului, araba este într-adevăr necesară în înțelegerea textelor legislative, însă ea este o limbă ca oricare alta, ce poate fi învățată de către străini. De altfel, dacă privim în istoria islamului, cei mai mari gramaticieni<sup>1</sup> și exegeți ai științelor religioase nu sunt arabi, ci musulmani de alte etnii<sup>2</sup>.

Trebuie remarcat că orientările în definirea factorului identitar primordial s-au materializat în două orientări politice majore în spațiul arabo-musulman: naționalismul arab sau panarabismul (*al-qawmiyya*), pe de-o parte, și naționalismul musulman sau panislamismul care are în centrul ideologiei ideea de națiune islamică (*umma islāmiyya*), pe de alta.

Termenul *'urūba* („arabitate”), este o creație a secolului al XIX-lea. În dicționarele de limbă arabă, anterioare secolului al XIX-lea<sup>3</sup>, termenul apare explicat ca fiind o calitate a discursului: *'urūbatu l-lisān* este folosit în sinonimie cu *faṣāḥatu l-lisān*, adică „elocvența discursului”, componentă esențială în definirea conceptului de arab<sup>4</sup>.

1. Părintele științei gramaticii arabe, Sībawaihi (753-793) este de origine persană, ceea ce nu l-a împiedicat să fie primul normator al limbii arabe, gramatica lui reprezentând o lucrare de referință pentru istoria ulterioară a acestei științe.
2. Al-Buḥārī (810-870), autorul celei mai importante culegeri de *ḥadīṭ*, cunoscută sub numele de *Ṣaḥīḥ al-Buḥārī*, este, la rândul său, de origine persană. Exemplele sunt numeroase, iar seria ar putea fi completată cu nume de poeți și literați reprezentativi pentru literatura arabă.
3. Am consultat dicționarul lui Ibn Manẓūr, *Lisān al-'Arab*, considerat lucrarea lexicografică reprezentativă pentru perioada medievală a istoriei diacronice a lexicului arab.
4. Afirmatia face referire la mitul beduinului ideal, arabul prin excelență, cel care întrunea toate calitățile, de la virtute, ospitalitate până la vorbirea celei mai corecte forme de arabă, nealterată, necontaminată de contactul cu alte

Totuși, *faṣāḥatu l-lisān* nu este o calitate suficientă pentru a fi arab, afirmă aceleași surse lexicale, care subliniază importanța ascendenței, a relațiilor de rudenie; astfel, *arab* este definit ca fiind *ḥilāf al-'aḡam*, contrarul lui „străin”. Odată cu ascensiunea abbasizilor pe tronul califatului (anul 750), elementul arab își pierde importanța în structurile statului, bazat în cele mai multe dintre funcțiile sale pe factorul persan. Dacă perioada ummayyadă (661-750) poate fi caracterizată printr-o concentrare a puterii și a influenței în mâinile etniei arabe, reprezentată de descendenții tribului *Quraysh*<sup>1</sup>, epoca abbasidă marchează o *generalizare a referentului religios*, concomitent cu eclipsarea diferențierilor de tip etnic. Pe de altă parte, calitatea de *faṣāḥatu l-lisān* sau *'urūbatu l-lisān* este trăsătura dominantă a locuitorilor deșertului, a arabilor puri, păstrători ai limbii arabe în starea cea mai pură. Profetul Muḥammad se autocalifica ca fiind *al-'afṣaḥu min al-'Arab*, adică „cel mai elocvent dintre arabi”.

Varietatea etnică a islamului a aruncat într-un con de umbră noțiunile, respectiv realitățile de „arab” și „arabitate”, astfel încât, în secolul al XIV-lea, marele istoric *Ibn Ḥaldūn*, referindu-se la *'urūba*, lauda virtuțile conceptului opus acesteia, *ḥadāra*, „civilizație” (Al-Ġābirī, 1992). În timp ce *ḥadāra* este modelul de viață care definește civilizația orașelor, *'urūba* este asociată cu *badāwa* („beduinitatea”) și *ḥuṣūnat al-ḥayāt* („asprimea vieții”). Astfel, arabitatea este pusă în sinonimie cu beduinitatea, ambele fiind stări legate de un anumit moment în evoluția istorică, *stări pe care islamul, sinonim cu civilizația, le-a depășit*.

Perechea de termeni *'Arab* și *'urūba* revin în prim planul preocupărilor intelectualilor arabi din perioada Renașterii (secolul al XIX-lea). *Vocabula 'Arab este goliță de toate sensurile anterioare*, încetează să mai fie pusă în legătură cu beduinul pur sau grosolan, cu strămoșii arabilor din peninsulă sau cu orice altă referință de patrimoniu. *Noul sens al vocabulei se conturează în jurul opoziției noi-altăii*, în contextul luării la cunoștință a binomului identitate-alteritate. Celălalt este, în primă instanță, *turcul* din Imperiul Otoman, după care el este identificat cu europeanul și, mai târziu, cu occidentalul, în sens larg. Nu poate fi precizat cu exactitate momentul în care vocabula *'Arab* începe să fie folosită cu noua semnificație, însă scrierile reformiste sunt pline

medii. Pentru o imagine completă a acestui mit fundamental al culturii arabe, vezi Anghelescu, 1986.

1. Numele tribului în care s-a născut Profetul Muḥammad.

de contexte din care se desprinde noua întrebuintare semantică: *Ayyuha al-'arab, inhadū!*, „Voi, arabi, treziți-vă!”, sau *al-'urūba tunādī-kum*, „arabitatea vă cheamă!” (Al-Ġābirī, 1992).

Resemantizarea celor două vocabule nu se produce mai devreme de a doua jumătate a secolului al XIX-lea, când politica de integrare a tuturor etniilor de pe teritoriul Imperiului Otoman în etnia turcă dominantă suscită reacții de răspuns din partea acestora, fie că e vorba de arabi sau de provinciile balcanice aflate, într-o formă sau alta, sub dominație otomană. În această primă fază de evoluție, *vocabula 'urūba s-a constituit sub aspect semantic în opoziție cu tatrīk<sup>1</sup>, termen care definește politica de turcizare, și nu ca antonim al conceptului de islam sau a celui de dīn, „religie”*. De altfel, reformiștii arabi aveau ca revendicare principală recunoașterea egalității între etniile trăitoare pe teritoriul otoman, în interiorul califatului islamic, independența fiind un obiectiv de îndeplinit ulterior. *După apariția în ecuația zonei a celui de-al doilea „celălalt”, europeanul creștin, moștenirea culturală islamică a fost reactivată, specializându-se semantic pe dihotomia religioasă musulman/creștin, în timp ce 'urūba a rămas să caracterizeze diferențierile etnice: arab/turc, arab/european.*

### III.1. Naționalismul islamic

La sfârșitul secolului al XIX-lea și începutul secolului XX, în cadrul curentului reformist care animă o bună parte din lumea arabo-islamică, se disting voci care susțin necesitatea unei uniuni islamice, condiție *sine qua non* pentru progresul social și politic. Naționalismul islamic este o afirmare a credinței și loialității față de Imperiul Otoman; susținătorii acestei forme de regăsire identitară făceau parte din clasele superioare, implicate în administrarea imperiului, pentru care căderea califului din Istanbul însemna în mod sigur triumful Europei și aservirea definitivă a popoarelor musulmane colonialismului european (Corm, 1999, p. 213). Marii lingviști ai Renașterii arabe din marile familii Bustānī, Yāziġī și Šidyāq propovăduiau renașterea provincială arabă prin descentralizarea democratică a sistemului de putere otoman, *o identitate arabă garantată de existența unei unități religioase și în interiorul acesteia.*

1. Termenul definește procesul de turcizare care stă la baza naționalismului turc.

Ideea unei națiuni islamice nu este inedită pentru spațiul arabo-islamic, am putea spune că dintre toate formele pe care le îmbracă naționalismul, aceasta este cea mai apropiată de schema de gândire islamică. Conceptul de *umma islāmiyya* nu a fost inventat după descoperirea ideologiilor europene și după contactul cu acestea, el reprezentând unul dintre reperele existențiale ale lumii islamice dintotdeauna. Ceea ce se întâmplă după pătrunderea europenilor în zona Orientului arabo-musulman este, cel mult, *o activare a componentei politice a conceptului de comunitate islamică*. Se poate constata că teoretizările conceptului de națiune islamică și proiectele legate de constituirea fizică a unei structuri care să pună laolaltă toate țările musulmane urmează momentului abolirii califatului, în 1924. Este o evoluție aproape previzibilă, având în vedere că dispariția structurii istorice care reunea toate teritoriile islamice a produs o criză la nivelul înțelegerii și definirii identității musulmane. Aceste reacții pot fi explicate cu atât mai lesne, cu cât este cunoscută constituirea identității în acest spațiu în jurul factorului religios. Astfel, lumea cunoaște o împărțire netă între *dār al-islām* și restul, între *muslimūn* și restul. Proiecțiile de unitate la nivel panislamic nu fac decât să preia vechea structură identitară care-și găsește în ideile naționaliste europene metodologia de acțiune.

În Egipt, țară care a văzut născându-se și evoluând toate tipurile de naționalism analizate în acest studiu, teritorial, etnic și religios deopotrivă, se distinge figura lui Ġamāl Eddīn al-Afġānī (1833-1887) care vedea în crearea unei instanțe în jurul căreia să se unească toți musulmanii prioritatea momentului istoric. Gândurile lui Al-Afġānī se îndreaptă aproape firesc către Poartă, văzută ca punct central al lumii musulmane, însă acțiunile sale în acest sens nu par să meargă în direcția unificării mult clamate. Unirea nu înseamnă unificare:

„nu am în vedere existența unui rege în mâinile căruia să se concentreze toată puterea, pentru că lucrul acesta ar fi extrem de greu de realizat. Ceea ce ar fi de dorit, ar fi mai degrabă să existe mai multe guverne care să conducă în conformitate cu normele Coranului și care să fie unite de comunitatea de religie” (Ramaḍān, 2002, p. 87).

Influențat de modelul de organizare al statelor germane, Al-Afġānī proiectează pentru țările musulmane o *structură de tip federalist*, a cărei primă exigență pare să fie depășirea tuturor conflictelor de tip național sau religios care se hrănesc din afirmarea identităților arabă, turcă, persană, indiană, și mai ales din vechiul clivaj sunniți-șiiti.

Al-Afġānī și-a susținut discursul printr-o activitate diplomatică energetică, prin care a încercat să convingă guverne și regi de validitatea ideii sale. Din păcate pentru demersul său, Al-Afġānī a sfârșit într-o izolare diplomatică desăvârșită și cu conștiința că musulmanii sunt iremediabil dezbinați.

Pe aceeași linie de gândire se înscrie și egipteanul Muḥammad Abdu (1865-1905), discipol al lui Al-Afġānī, care considera că unitatea islamică în jurul valorilor sacre ale islamului era metoda cea mai sigură de alungare a elementelor străine, colonizatoare. El se exprimă clar în favoarea prelungirii stăpânirii otomane asupra Egiptului, *intrând astfel în conflict cu naționaliștii arabi*. Contrar crezului acestora, Muḥammad Abdu nu percepea ca străină prezența turcă, ci ca parte a unității musulmane, fiind singura capabilă să smulgă Egiptul din mâinile englezilor.

Poziția lui Rašīd Riḍā (1865-1935) în chestiunea califatului se conturează în condiții istorice diferite, în comparație cu cea a predecesorilor săi: asistăm la prăbușirea Imperiului Otoman, la sfârșitul primului război mondial și la acțiunile directe ale puterilor europene care nu-și mai ascundeau intențiile față de Orient. Opozant virulent al menținerii unei tutele străine asupra lumii musulmane, Riḍā apăra ideea reinstaurării califatului. El propunea *organizarea națiunilor musulmane după o structură federativă*, cu un guvern unic. După abolirea califatului<sup>1</sup>, în 1924, apare tot mai acut ideea unei structuri succesoare, iar forma la care s-a ajuns este, deloc surprinzător, statul islamic. Muḥammad Rašīd Riḍā este *considerat teoreticianul ideii de stat islamic*. În lucrarea sa *Al-Ḥilāfa aw al-imāma al-‘uzmā (Califatul sau Imamatul cel glorios)* vorbește despre crearea unui partid reformist islamic care să pregătească instaurarea noului stat islamic, a noului califat. Astfel, statul islamic trebuie întemeiat pe legea islamică, *šarī‘a*, însă trebuie să respecte alte două principii fundamentale în structura sa de organizare, *al-iġtihād* și *aš-šūrā*, adică efortul de interpretare a textelor religioase și de punere a acestora în concordanță cu contemporaneitatea, și principiul consultativ care presupune consultarea unei mase cât mai largi, dar și reprezentative, în procesul de

1. Gestul lui Atatürk este echivalat de Gustav von Grunebaum cu eliminarea, la nivel ideologic, a puterii politice a *ummei* islamice (cf. Grunebaum, 1973, p. 144). Este momentul în care elementul arab al *ummei* islamice formulează ideea conform căreia turcii au avut întotdeauna o poziție marginală în cadrul lumii islamice, fiind foarte departe de rădăcinile spirituale ale acesteia, care sunt arabe.

luare a deciziilor. Punctul de reper al acestui stat ipotetic este *califatul ideal*, despre care musulmanii cred că a existat în timpul celor patru califi ortodocși. În teoria statului islamic, Rašīd Riḍā distinge alte două tipuri de califat care au existat în decursul istoriei musulmanilor și care, afirmă el, au fost forme corupte ale modelului ideal de la începuturile islamului. Este vorba despre *imāmat ad-ḍarūra* sau „califatul necesar”, văzut ca alternativă a haosului istoric și social, dar și o altă formă pe care Riḍā o respinge, *imāmat al-quwwa*, sau „califatul tiraniei”, cel în a cărui instaurare s-a folosit forța. Riḍā identifică și responsabilii pentru denaturarea formei ideale a califatului: ulemalele sau învățații musulmani, doctorii în legea islamică au alterat califatul original în încercarea lor de a se pune în slujba diferiților califi, făcând din *imāmat al-quwwa*, din tiranie, forma de guvernare specifică islamului.

Riḍā este un adversar al naționalismului arab de tip european, pe care îl consideră acțiune premeditată a Europei, având ca obiectiv divizarea lumii musulmane în națiuni, naționalități și secte religioase, cu scopul de a împiedica și anihila proiectul islamic internațional (Ramaḍān, 2002, p. 141). Riḍā, ale cărui idei sunt expuse pe larg în gazeta *al-Manār*, suține refacerea unui stat islamic, dezaproband orice tentativă de a crea în lumea musulmană state fondate pe un alt tip de solidaritate decât cea religioasă. Orice alt tip de naționalism reprezintă pentru Riḍā o reîntoarcere în epoca ignoranței religioase<sup>1</sup>, unde *‘ašabiyya* prevala asupra loialității religioase (Hourani, 1991, pp. 308-309).

În Irak, fostă provincie a Imperiului Otoman, se cristalizează în jurul anilor douăzeci ai secolului XX o puternică mișcare naționalistă, coordonată de clerul šiit, care nu revendică o națiune irakiană<sup>2</sup>, ci

1. Referire la *ġāhiliyya* sau „epoca ignoranței”, numită astfel în raport cu islamul.  
2. De altfel, revendicarea unei națiuni irakiene ar fi fost destul de dificil de conștientizat, dat fiind faptul că Irakul nu a constituit nici sub otomani o provincie unitară. Statul irakian care ia naștere în fostele provincii mesopotamiene ale Imperiului Otoman este de concepție britanică, rezultat direct din ideea de națiune așa cum se prezenta ea în Europa. Sir Percy Cox, înaltul comisar britanic, este cel care a proclamat la 11 noiembrie 1920, *crearea unui guvern arab provizoriu*. La începutul secolului XX, irakienii nu formau un singur popor, așa cum nu reprezentau o singură unitate politică: societatea era compusă din comunități închise și ostile unele altora, divizate în numeroase etnii, confesiuni și rituri; regiunile rurale erau în continuă confruntare cu orașele, unde cartierele între ele se aflau, de cele mai multe ori, în conflict. Pentru a spori complexitatea acestui peisaj, mai trebuie adăugat că, deși majoritatea populației era constituită din arabi de confesiune šiită, clerul šiit

unitatea islamică. Apariția statului irakian, sub oblăduire britanică, se întâmplă într-o societate în care ideea de națiune evoca înainte de toate o comunitate de religie, și nu o unitate determinată de criterii rasiale. Afirmarea existenței unei națiuni islamice se face pe fondul intervenției Europei în regiune și în opoziție cu structura identitară propusă de aceasta: națiunii irakiene îi este contrapusă ideea de *umma islāmiyya*. Clerul șiiit iese din atitudinea rezervată, specifică acestei orietări a islamului din motivații justificate istoric, și se implică în puternica mișcare de respingere a ocupantului străin (britanic) și a tuturor formelor pe care le ia prezența britanică în regiune, din primii ani ai secolului XX. Trebuie remarcat faptul că ideea de unitate islamică a fost mai puternică și decât animozitatea bine cunoscută a clerului șiiit față de otomanii sunniți, iar gruparea tuturor musulmanilor într-un stat islamic care să facă față Europei a primat și a reușit în mobilizarea unui important număr de șiiți. Este unul dintre puțin numeroasele episoade de implicare a clerului șiiit în acțiuni cu miză politică. De altfel, acțiunea clerului șiiit irakian a rămas singulară pentru această ramură a islamului până la revoluția iraniană din 1979.

Egipteanul Ḥasan al-Bannā, fondatorul și ideologul Frăției Musulmane, consideră că dezmembrarea Imperiului Otoman a reprezentat sfârșitul unității lumii musulmane. Nefăcându-și iluzii cu privire la starea reală a lucrurilor din ultima perioadă a califatului otoman, Al-Bannā identifică în acesta o structură unificatoare. Lupta națională, patriotică și acțiunea limitată la frontierele geografice are ca scop izolarea fiecărei țări în parte și divizarea urmărită de Europa: „califatul este simbolul unității musulmanilor, iar etapele care trebuie parcurse în vederea restaurării acestuia sunt următoarele: o solidaritate totală la nivel cultural, social și economic între toate popoarele islamului” (Ramaḍān, 2002, p. 351). În lucrările lui Ḥasan al-Bannā (Cf. Al-Bannā, 1990) se conturează cu claritate ideea că națiunea, în sensul modern, occidental, al cuvântului, nu-și are loc în societatea islamică. Dragostea de patrie trebuie să fie subordonată unui sentiment mai larg, mai generos, cel de dragoste pentru marea națiune (termenul folosit este *umma*) islamică. Frații Musulmani resping orice tip de naționalism fondat pe criterii geografice sau rasiale, se explică astfel și atitudinea lor față de înființarea Ligii Arabe, organism ale cărui fundamente nu sunt religioase, ci etnice.

---

era în majoritate de origine persană, ceea ce complică și mai mult raportările identitare în această zonă. Cf. Luizard, 1991, pp. 117-149. Se poate afirma, prin urmare, că spre deosebire de provinciile siriene și Egipt, în cazul Mesopotamiei nici islamul, nici arabitatea nu au constituit factori de unitate.

Ideea instaurării califatului, ca structură esențială pentru asigurarea unității lumii musulmane, este înlocuită de *statele naționale arabe și de politica lor naționalistă*: statul modern, precum cel instaurat de partidul *Ba'ṭ* în Siria, s-a construit, la rândul său, pe un sistem de legitimitate care a înlocuit nostalgia califală cu utopia unității arabe<sup>1</sup>. Politica panarabă dusă de Egiptul condus de Nasser se înscrie pe aceeași linie a obsesivei idei de unitate a lumii arabo-musulmane, însă raportările doctrinare sunt diferite. Congresele islamice, care reunesc țările membre ale Conferinței Organizației Islamice, sunt animate de spiritul ideii de unitate islamică. Ideea unui califat musulman, sub a cărui umbrelă să intre toate statele musulmane, pare astăzi un proiect irealizabil, așa cum părea și în timpul lui Ḥasan al-Bannā.

Sentimentul apartenenței la marea națiune islamică este bine subliniat în exprimările intelectualilor din Maghreb implicați în lupta pentru eliberare națională. Dacă în alte regiuni ale lumii arabe lupta pentru autodeterminare se organizează în jurul unui naționalism de tip teritorial sau etnic, în Maghreb elementul religios predomină, fără a exclude alți factori identitari. Tunisianul Ahmad Tawfiq al-Madani<sup>2</sup>, stabilit în Algeria, unde a primit o educație tradițională la universitatea islamică Zaytūna, a găsit o formulă reprezentativă pentru a explica coagulările identitare în Maghreb: „Algeria poate să atingă prosperitatea numai dacă acționați în cadrul trasat de religia sa, de limba și sentimentul național. Primiți aceste cuvinte ca pe o deviză a vieții și acțiunilor voastre: islamul este religia mea, araba este limba mea, iar Algeria este patria mea” (Grunebaum, 1973, p. 149).

### III.2. Naționalismul etnic (*al-qawmiyya*)

Referința la comunitatea arabă, *al-umma al-'arabiyya*, apare în mai toate constituțiile statelor arabe moderne, reflectând în mod limpede sentimentul de apartenență la o familie politică mai largă. Dacă fiecare stat arab în parte își proclamă legătura indisolubilă cu un teritoriu, tot

- 
1. Cf. Carré Olivier, Seurat Michel, *Les Frères musulmans (1928-1982)*, L'Harmattan (réédition de l'ouvrage paru en 1983 aux Editions Gallimard/Julliard), Paris, 2001, p.127: *l'Etat moderne, tel qu'instauré par le Ba'ṭh (en Syrie), s'est tout de même bâti un système de légitimité en remplaçant la nostalgie du califat par l'utopie de l'unité arabe.*
  2. Istoric și om de stat algerian, originar din Tunisia (1899-1983).

astfel este enunțată și legătura cu o structură identitară superioară, reprezentată de comunitatea arabă sau națiunea arabă. Fiecare dintre statele arabe moderne se vor plasate în prelungirea moștenirii culturale arabe, își doresc să recupereze pentru prezent simboluri-reper ale trecutului glorios.

Conceptualizarea ideii de *națiune arabă* este un proces complex a cărui elaborare se produce în strânsă legătură cu afirmarea naționalismelor din Europa Centrală și Răsăriteană, pe fondul decăderii Imperiului Otoman și în concurență cu o altă idee, aceea a perpetuării unității islamice în jurul unui pol de putere reprezentativ, după modelul otoman. Trezirea arabilor din Imperiul Otoman coincide cu trezirea popoarelor balcanice aflate sub turci, proces intens de renaștere și formare a unor entități noi, pe fondul unor frământări însușite de ideile revoluției franceze și susținute pe teren de conștientizarea tot mai acută a dezmembrării marelui imperiu. Politica de turcizare dusă de sultanul Abdel Hamid al II-lea (1876-1909), dublată de procesul de afirmare națională a popoarelor din Balcani și a limbilor lor naționale, determină un răspuns din partea elitelor intelectuale arabe, răspuns care rezidă din revitalizarea limbii arabe literare, promovată de o serie de societăți care sunt înființate în provinciile arabe ale Imperiului Otoman. Alte simboluri arabe sunt scoase în prim-plan și exploatate: una dintre societățile secrete constituite de arabii din Imperiul Otoman primește numele de *Qahtāniyya* (Rodinson, 1979, p. 95), de la Qahtān, unul dintre strămoșii eponimi ai arabilor de dinainte de islam. Este o întoarcere la patrimoniul arab preislamic, a cărui simbolică nu este legată de religie, factorul comun turcilor și arabilor deopotrivă. În momentul la care ne referim, limba arabă reprezintă legătura care-i unește pe musulmanii și creștinii arabi din Siria și Liban în eforturile comune de a obține recunoașterea identității lor. *Este de remarcat că, la începuturile sale, naționalismul arab se manifestă prin invocarea argumentului unității de limbă arabă clasică.* Pentru că araba este utilizată nu numai de musulmani pentru delimitarea unei identități proprii, ci și de creștini care nu uită să menționeze că limba arabă a existat înaintea revelației coranice. Naționalismul arab își propune ca obiectiv crearea unei *umma 'arabiyya*, a cărei unitate este trasată de unitatea lingvistică. Civilizația arabă a existat înaintea islamului, iar evreei și creștinii<sup>1</sup>,

1. Trebuie menționat în acest context că ideologia naționalistă arabă are rădăcini în comunitățile creștine siro-libaneze, iar explicația nașterii sale în acest

precum și numeroși levantini de origine europeană sunt membrii integranți ai societății arabe. Naționaliștii arabi resping, cum vom vedea, *al-'aṣabiyya aṭ-ṭā'ifiyya*, solidaritatea bazată pe apartenența religioasă sau confesională, dar susțin necesitatea existenței unui spirit religios *ar-rūḥ ad-dīniyya* (Corm, 1999, p. 199). Așadar, *al-umma al-'arabiyya* ar fi o comunitate statală formată pe criteriul unității de limbă, cultură și civilizație, nu și de religie, permițând, în felul acesta, continuarea bunei conviețuiri între etniile și religiile din interiorul unui singur stat. *Al-umma al-'arabiyya* este o structură clădită pe comunitatea de limbă și de istorie.

Pentru identificarea principalelor etape în formularea conceptului de *umma 'arabiyya*, precum și a surselor de inspirație ale ideologilor acestui curent, am analizat câteva texte considerate reprezentative pentru naționalismul arab. Încă de la început, trebuie menționat că nașterea ideii de națiune arabă este considerată, cel mai adesea, un răspuns la politica de turcizare din cadrul Imperiului Otoman, dublată de politica de excludere a elementelor etnice străine<sup>1</sup> din toate demnitățile și structurile oficiale ale imperiului. Pe de altă parte, cum se va putea constata din textele supuse analizei, conștiința unei națiuni arabe se formează în opoziție cu ideea existenței unei națiuni islamice, singura formă identitară acceptată de reprezentanții religioși. Textul lui Abū Ḥaldūn Sāṭi' al-Ḥuṣrī<sup>2</sup> (1880-1968), *Mā hiya al-qawmiyya?*<sup>3</sup>

---

mediu este dată de conștiința arabilor creștini că doar demolând întăietatea elementului religios în definirea identitară puteau să aspire la o egalitate în drepturi, într-un stat de confesiune majoritar musulmană. Teama de a nu se repeta formula otomană îi face pe ideologii naționalismului arab să nu accentueze deloc elementul religios, decât în măsura în care acesta era subordonat arabității. Poziția lui Nabīh Amīn Fāris rezumă esența mișcării naționaliste arabe: *aqīdatu-nā al-'urūba* („credința noastră este arabitatea”). „Religia nu este un pilon al arabității și nu a fost vreodată. Spun acest lucru știind foarte bine că arabii au apărut în istorie sub steagul islamului. Însă cei care au mers sub acest steag și care l-au făcut să fluture pe trei dintre cele cinci continente, au fost deopotrivă musulmani și nemusulmani. [...] Stâlpii de susținere ai unității acestei lumi sunt doi, în afara cărora nu mai există un al treilea: limba arabă, cu poezia, literatura, terminologia, expresiile sale, toate acele proverbe, gramatica, și puterea formatoare a istoriei” (cf. Grunebaum, 1973, pp. 150-151).

1. Cf. Bernard Lewis, *Islam et Laïcité. La naissance de la Turquie moderne* (traduit de l'anglais par Philippe Delamare), Fayard, Paris, 1988.
2. Turc de origine și susținător al regelui Faysal și al eforturilor acestuia de a crea un stat arab independent.
3. Al-Ḥuṣrī, 1959.

(*Ce este naționalismul?*) reprezintă principalul document care formulează ideile dominante ale naționalismului arab. Textul este important pentru că indică modele de inspirație pentru naționalismul arab, precum și elementele fundamentale în jurul cărora se cristalizează *al-umma al-'arabiyya*. Teoriile lingvistice elaborate de filozofii germani Herder și Fichte, dar și de poetul Ernest Moritz Arndt (1769-1860) sunt prezentate pe larg și comentate de Sāṭi' al-Ḥuṣrī: dacă omul se deosebește de animale prin faptul că vorbește (*al-insānu ḥayawān-un nāṭiq-un*<sup>1</sup>), popoarele se deosebesc între ele prin limbile pe care le vorbesc. „Limba pe care o vorbesc germanii îi particularizează pe aceștia în comparație cu alte popoare”, iar „cei care vorbesc germana alcătuiesc o singură națiune<sup>2</sup>” – sunt idei pe care Sāṭi' al-Ḥuṣrī le plasează în introducerea studiului său pentru a susține prin intermediul lor ideea de națiune arabă<sup>3</sup>. Sunt trecute în revistă alte exemple de unitate națională realizată pornind de la unitatea de limbă: națiunea italiană, greacă, bulgară, română, albaneză (realizată în ciuda diferențelor religioase), maghiară etc., în timp ce dezmembrarea celor două imperii, otoman și austriac, este explicată tot prin realități lingvistice; din Imperiul Otoman, spre exemplu, s-au desprins toate acele popoare care nu vorbesc limba turcă (Sāṭi' al-Ḥuṣrī, 1959, pp. 51-76). Preocuparea pentru unitatea lingvistică ca bază a unității naționale nu trebuie minimalizată. Sāṭi' al-Ḥuṣrī dă exemplul Franței și al politicii acesteia de impunere a limbii franceze în Algeria: „Franța știe că Algeria nu va deveni parte a sa, decât atunci când limba franceză va fi vorbită aici, înșușită ca limbă națională” (Al-Ḥuṣrī, 1959, pp. 51-76).

Dincolo de a dovedi o bună și detaliată cunoaștere a fenomenului naționalist în Europa, Sāṭi' al-Ḥuṣrī pregătește terenul pentru formularea ideii naționale arabe pe baze de unitate lingvistică. Și cum principalul rival al națiunii arabe este structura supranațională conturată în jurul ideii de unitate de religie, *al-umma al-islāmiyya*, eforturile lui Sāṭi' al-Ḥuṣrī se îndreaptă spre demontarea acestui concept. Și exemplele alese sunt tot din peisajul european: „unitatea de religie și de

1. „*Omul este un animal care vorbește*” (cf. Al-Ḥuṣrī, 1959, pp. 51-76).
2. Regăsim această idee în definiția arabului inclusă în constituția partidului *Ba'ṭ*, din 1947: „arab este cel care vorbește limba arabă” (cf. Carré, 1993, pp. 58-59).
3. Sāṭi' al-Ḥuṣrī crede că modelul german se poate aplica întocmai în spațiul arab, iar pilonul în jurul căruia se va constitui această unitate este Egiptul: „Trebuie ca Egiptul să realizeze unitatea arabă, să fie ceea ce Prusia a fost pentru Germania și Piemontul pentru Italia” (cf. Carré, 1985, p. 65).

doctrină nu a împiedicat desprinderea Ungariei de Austria, a Norvegiei de Suedia, tot așa cum diferențele de religie nu au reprezentat un obstacol în afirmarea unității Albaniei, după desprinderea acesteia din Imperiul Otoman” (trad.n., cf. Al-Ḥuṣrī, 1959, p. 190). Concluzia pe care Sāṭi' al-Ḥuṣrī o desprinde din aceste observații este că unitatea națională (*al-waḥdat al-qawmiyya*) nu urmează religiile sau confesiunile, iar faptele istorice au confirmat că unitatea de religie este un lucru, iar unitatea națională un alt lucru. Atacul la adresa ulemalelor, oamenii religiei și, prin urmare, susținătorii ai ideii de unitate islamică, se materializează în acuzația că acțiunea lor a întârziat concretizarea ideii de națiune arabă în teritoriile arabe ale Imperiului Otoman.

*'Ulamā' u d-dīn 'aradū al-fikrata l-qawmiyya min 'asāsi-hā mu 'aradāt-an šadīdat-an. Wa za'amū anna al-qawmiyya tuḥālifu 'ahkāma d-diyānati l-islāmiyya wa qālū inna iṭā'ati 'awāmiri l-ḥalīfa wāḡib-un 'alā l-muslimīn. Tumma šarū yad'ūna ilā l-waḥdati l-islāmiyya mu'atabirīna ad-dawlata l-ūṭmāniyya al-asāsa al-matīna li binā'i tilka l-waḥda* (Al-Ḥuṣrī, 1959, p. 200). (Oamenii religiei s-au opus vehement ideii naționale încă de la începuturile ei. Și au pretins că naționalismul pe criterii etnice contravine învățăturilor religiei islamice, spunând că ascultarea poruncilor califului este o obligație pentru oricare musulman. Apoi, au început să facă apel la unitatea islamică, considerând statul otoman ca fiind fundamentul constituirii acestei unități – trad.n.).

Respingerea modelului de unitate islamică se face punct cu punct, prin demontarea argumentelor pe care se sprijină aceasta. Invocarea de către ulemale a *ḥadīṭ*-ului profetic care spune că islamul înseamnă combaterea spiritului de grup (în arabă, *'aṣabiyya*) nu este fondată, afirmă Sāṭi' al-Ḥuṣrī, întrucât respectiva definiție se referea la situația din *ḡāhiliyya*<sup>1</sup>. Tot astfel, fragmentul *ḥadīṭ*-ului profetic care declară *bi 'adami tafḍīli l-'arabī 'alā l-'aḡamī wa l-abyaḍi 'alā l-aswad* (Al-Ḥuṣrī, 1959, pp. 200-201) („islamul nu-i preferă pe arabi, nearabilor, nici pe albi negrilor”) nu înseamnă neglijarea de către textele sacre a elementului arab, care, afirmă Sāṭi' al-Ḥuṣrī, este amintit în numeroase ocazii. Folosirea unor termeni cu mare greutate în conștiința religioasă a musulmanilor, precum acuzația de *kufīr*<sup>2</sup>, de către ulemalele

1. Termenul este folosit de musulmani cu referire la perioada anterioară revelației Coranului. În traducere, „ignorantă”, „perioada ignoranței”, prin raportare la învățăturile islamului.
2. „Necredință”, „infidelitate față de religia islamică”. Este termenul cu care erau desemnați, cel mai adesea, nemusulmanii (*kuffār*).

care susțin ideea unității în jurul factorului religios, i se pare lui Sāṭi‘ Al-Ḥuṣrī o exagerare, o manipulare a sentimentului religios. Este vizată de critica lui Sāṭi‘ al-Ḥuṣrī lucrarea lui Muḥammad Farīd<sup>1</sup> (1868-1919), *Ta’rīḥ ad-dawlati l-‘ulyā al-‘uṭmāniyya (Istoria marelui stat otoman)*, în care nerespectarea persoanei califului, atentarea la viața acestuia, precum și nesupunerea față de dispozițiile sale sunt calificate ca fiind manifestări de *kufṛ*. Răspunsul lui al-Ḥuṣrī, de respingere a unei astfel de viziuni asupra lucrurilor, este elaborat plecând tot de la surse religioase:

*li anna al-ḥulafā‘a, mahmā tawaffarat fi-him šurūṭu l-ḥilāfati wa mazayā-hā, lā yakūnūna ma‘šūmīna mina l-ḥaṭa‘. Fa yahuqqu li l-mu‘min ‘an yantaqida ‘awāmira l-ḥalīfati wa yuḥālifa-hā, idā ra‘a fi-hā mā yuḥālifu al-‘aqla wa l-mantiqa awi š-šar‘a š-šarīf (Al-Ḥuṣrī, 1959, p. 202).* (Deoarece califii, oricât ar fi de fideli demnității de calif și atribuțiilor acesteia, nu sunt infailibili<sup>2</sup>. Este, prin urmare, dreptul credinciosului să critice dispozițiile califului și să se opună acestora, dacă observă în ele ceva care contravine rațiunii, logicii sau legii sacre – trad.n.).

Argumentația este susținută printr-o referință istorică de primă importanță: un episod în care apare califul ‘Umar (634-644), care îi îndeamnă pe musulmani să-l corecteze, dacă vor găsi la el vreo greșeală sau deviere.

*Law waḡadnā fi-ka i‘wiḡāḡ-an la qawwamnā-hu bi ḥaddi s-sayf. Wa ‘aqaba ‘Umar ‘alā ḡalika bi qawli-hi: al-ḥamdu li-llāhi allādi ḡa‘ala fi ḥaḡiḡi l-ummati man yuqawwimu ‘iwiḡāḡa ‘Umar (Al-Ḥuṣrī, 1959, p. 202).* (Dacă vom găsi la tine greșeli, le vom îndrepta cu ascuțișul sabiei. Iar ‘Umar le-a răspuns: slavă lui Dumnezeu care a făcut să existe printre voi cineva care să-i îndrepte greșelile lui ‘Umar – trad.n.).

Întrebuințând aceleași surse în sprijinul ideilor sale, ca și cei care invocă unitatea islamică, Al-Ḥuṣrī demonstrează subiectivitatea interpretărilor religioase.

Intoleranța religioasă orbește deseori vederea clară și pune pe seama religiei o serie de lucruri care sunt foarte departe de spiritul acesteia (Al-Ḥuṣrī, 1959, p. 202).

Elementul religios nu este însă exclus. Nici unul dintre ideologii naționalismului arab de primă generație, cum este Al-Ḥuṣrī, sau din

generațiile următoare nu se exprimă clar în favoarea excluderii factorului religios din componența structurii națiunii arabe. Oricum, referințele nu privesc islamul, religia majorității arabilor, ci dezaprobă mai degrabă fragmentarea religioasă, sectarismele, care pot duce la dezbinare în interiorul statului arab național. Atitudinea lui ‘Abdel Raḥman al-Kawākibī, precursor al lui Al-Ḥuṣrī, este citată în sprijinul contribuției religiei, în speță a islamului, la întărirea unității naționale arabe: *al-‘arabu ansabu l-aqwāmi li-an yakūnū marḡa ‘-an fi d-dīn wa quwwata l-muslimīn (Al-Ḥuṣrī, 1959, p. 206)* („Arabii sunt cei mai potrivii dintre neamuri pentru a fi sursă a religiei și putere a musulmanilor”). Discuția este mai largă<sup>1</sup> și se referă la rolul arabilor în islam, la întâietatea acestora printre neamurile care au îmbrățișat islamul.

Mai mult decât atât, sunt și poziții extreme care susțin că religia a reprezentat întotdeauna un obstacol în calea unității politice a lumii musulmane. Este citat *šayḥ*-ul ‘Abdul Ḥamīd az-Zahrāwī care, în discursul rostit la Paris în 1913, cu ocazia participării la lucrările congresului arab, a afirmat că

„nu trebuie să ne întoarcem în trecut ca să găsim dovada pentru acest lucru, ci să privim în prezent. Priviți către cele două guverne, otoman și persan, și veți vedea cum legătura religioasă dintre ele nu face nimic pentru a pune capăt diferendului dintre cele două, diferend referitor la frontiere” (trad.n.; cf. Al-Ḥuṣrī, 1959, p. 207).

*Atitudinea ideologilor naționalismul arab este limpede în ceea ce privește religia (este vorba în primul rând de islam): nu este un factor care trebuie exclus din structura identitară pe care o proiectează, însă nici nu este unul fundamental. Fundamental este, în schimb, factorul lingvistic.*

*Atașamentul față de limba arabă este un element atât de prezent și cu atâta constanță afirmat, încât se poate spune că reprezintă un element fundamental al filozofiei naționaliste panarabe (Carré, 1993, pp. 71-90). Trebuie menționat că atașamentul față de limba arabă, în forma ei literară, formă de expresie a întregului patrimoniu cultural arab, islamic și neislamic deopotrivă, este dublat de o luptă înverșunată împotriva dialectelor arabe. Combaterea dialectului devine parte integrantă a ideologiei naționaliste arabe, fiind asociat fenomenului de fragmentare caracteristic naționalismelor teritoriale încurajate, conform panarabiștilor, de elemente loiale coloniștilor și celor care vor*

1. Muḥammad Farīd este un important lider egiptean, cu simpatii panislamice.

2. Infailibil, absolut de greșeală este doar Profetul Muḥammad și *imām*-ii știți.

1. Am prezentat la începutul acestui capitol relația dintre cele două concepte, arabitate și islam, în contextul revendicărilor identitare moderne.

o lume arabă dezbinată. Dialectul este proscris, fiind asociat fenomenului de *‘aşabiyya*. De altfel, după înființarea Ligii Statelor Arabe, în 1945, și mai ales după ce țările Maghrebului și-au obținut independența, au fost elaborate politici și programe de rearabizare a zonelor intens supuse procesului colonialist de deșădăcinare. Este vorba, în special, de cazul algerian, dar și cel tunisian și marocan. În anii '60 ai secolului XX, spațiul public algerian a devenit câmp de bătaie pentru naționaliștii arabi care au trecut la acțiuni simbolice de arabizare: în 1967, toate inscripțiile cu caractere latine sunt înlocuite cu altele cu caractere arabe, iar textele din Coran reapar, cu rol religios sau decorativ. Este o bătălie semiologică, în care spațiul public se transformă într-o fidelă reflectare a raportului de forțe din domeniul politic (cf. Calvet, 1999, p. 195). Țările Maghrebului arab au o situație lingvistică complexă (Grandguillaume, 1983, p. 11), în care limba oficială a statului, respectiv araba, nu este și limba vorbită de majoritatea cetățenilor. Marocul și Algeria au o componentă etnică berberă extrem de importantă, urmate de Tunisia cu un procent mai mic, care folosește propriul instrument lingvistic în comunicare. De altfel, și populația arabă se află într-o situație similară, recurgând în procesul normal și spontan de comunicare la varianta locală de arabă. Se adaugă limba franceză, limba fostului colonizator, care și-a păstrat o poziție importantă la nivelul claselor cultivate. În acest peisaj lingvistic complex, politica de arabizare a căpătat înțelesuri diverse, în funcție de categoria etnică căreia i-a fost impusă. Pentru berberi, arabizarea este un proces îndreptat împotriva identității lor, constituită exclusiv în jurul factorului lingvistic, în timp ce pentru populația de origine arabă, a cărei limbă maternă este dialectul arab local, araba literară sau clasică, obiect al politicilor panarabe, nu reprezintă decât un element secundar în care își recunosc identitatea. De altfel, notarea dialectului, adică folosirea acestuia într-un domeniu care era exclusiv ocupat de araba clasică, a început să devină un fenomen literar de masă în ultimii douăzeci de ani ai secolului XX, și nu numai în Maghreb. Egiptul cunoaște o mișcare literară asemănătoare, foarte mulți scriitori alegând dialectul ca formă de exprimare pentru arta lor. Dincolo de a vedea în această tendință o evoluție firească, poate, a limbii arabe dialectale, de a umple un spațiu pe care araba clasică nu reușește să-l mai cuprindă, pot fi individualizate în acest proces urmele unei victorii, în cele din urmă, a naționalismului de tip teritorial. Sau, dacă ar fi să urmărim sloganurile politicilor panarabe, un succes al planului Occidentului de dezbinare a lumii arabe, încurajând, așa cum a făcut-o

întotdeauna, particularismele. Se poate explica, în acest context, lipsa de preocupare, până nu demult, a intelectualilor arabi pentru dialectologie, întrucât dialectul era perceput ca o încercare de dezbinare a unității arabe, o nouă *fitna* în interiorul lumii arabe.

Revenind la începuturile naționalismului arab, trebuie să menționăm unul dintre numele de referință ale acestei orientări: Zāki Arsūzī (1899-1968), născut într-o familie alauită<sup>1</sup>, cu studii la Paris, vajnic apărător al limbii și culturii arabe. Ideile lui Arsūzī au fost preluate și valorificate de Michel ‘Aflaq în platforma-program a partidului *Ba‘t* sirian. Pentru Zāki Arsūzī, națiunea arabă, naționalismul arab înseamnă atașamentul pentru limba și cultura arabă, ca valori autentice, pe care le plasează într-o relație de rudenie cu profeții din toate timpurile: araba nu este numai limba Coranului și a tradiției islamice, este limba adamică, primordială, limba naturală a speciei umane. Limbile semitice sunt limbi ale revelațiilor divine, dar dintre toate numai araba a reușit să se perpetueze și să exercite o influență culturală imensă, în timp ce ebraica sau limbile arameene au o arie de folosire foarte mică.

Arsūzī face o ierarhizare a limbilor și a culturilor, reclamând superioritatea absolută a limbii și culturii arabe și refuzând pluralismul. Civilizațiile, religiile, numeroase și diverse în aparență, duc toate spre o singură sursă: cea arabă. Limbile greacă și latină sunt limbile observației, ale descoperirilor științifice și tehnice. Esența umană, spirituală, pe care o conțin și o transmit acestea vine din Orientul profeților, al revelațiilor, dintre care islamul este cea din urmă și cea desăvârșită. Scrisă într-o limbă sacră, araba, această ultimă revelație este valoroasă prin însăși suportul ei. Astfel, valoarea vine dinspre limbă spre Coran și tradițiile islamice și nu invers. Araba este elementul care investeste cu sens și valoare ultima revelație.

1. Alauiții sunt un grup religios (în limba arabă, *‘alawiyya*, „cei care închină un cult lui ‘Alī”, dar care nu trebuie confundați cu șiiții alizi), răspândit în anumite regiuni din Orientul Mijlociu, mai ales în Siria, dar și în Liban și Antakia. Alauiții, considerați heterodocși atât de către sunniți, cât și de către șiiți, sunt moștenitorii mai multor tradiții spirituale din regiune: filozofie greco-elenistică, gnosticism creștin preislamic, dualism maniheist iranian, ismailism. Ei cred într-o trinitate formată din ‘Alī, Muḥammad și Salmān Persanul (primul persan convertit la islam). Persecuțați, ca orice altă orientare neoficială, alauiții și-au găsit adăpost în regiunile muntoase ale Orientului Mijlociu, în munții Siriei și Libanului. În timpul mandatului lor în Siria (1920-1946), francezii au organizat un stat alauit, așa cum au făcut și în cazul druzilor. Cf. Thoraval, 1997, p. 22.

*Națiunea arabă*, pentru Arsūzī, este o familie în care trebuie să domnească spiritul de fraternitate. Națiunea arabă este o familie, iar șeful națiunii este un patriarh. Arsūzī insistă pe acest aspect original al politicii arabe: legătura personală, afectivă, paternă sau fraternă, care definește raporturile politice. Această noțiune de dominație afectivă se apropie de teoria liderului carismatic a lui Max Weber și amintește de conceptul de „despot lămurat” (Carré, 1993, p. 79) din Europa secolului al XVIII-lea, căreia i se adaugă o componentă afectivă conferită de tradiția orientală sau, mai degrabă, islamică; aceasta dezvoltă teoria conducătorului perfect, *al-malik al-fāḍil*, cel care guvernează statul în dreptate, consultându-i pe cei din preajmă în diferite chestiuni.

În definirea criteriilor de constituire a națiunii arabe, Arsūzī a folosit ca model tradiția germană a naționalității care făcea referire la dreptul sângelui, sau, mai bine zis, principiul eredității. El propune astfel o lege a naționalității arabe, fără referire la frontiere sau la apartenență comunitară sau confesională. Să menționăm, în context, că liderul libian Qaddāfi, influențat de ideologia partidului *Ba‘t*, a instituit o carte de identitate arabă, care nu ține cont de frontierele care separă statele arabe și care, firește, e valabilă numai pe teritoriul libian (cf. Carré, 1993, p. 80). Germania modernă pare să fie modelul de urmat pentru viitorul stat arab care va trebui să transforme societatea arabă tribală într-o societate modernă, creată în jurul individului și a intereselor acestuia. Arsūzī refuză orice fel de particularism, *totul trebuie să se topească în creuzetul arab*, să existe un sigur tip de solidaritate, cea arabă. Arsūzī este un susținător al statului democratic care pare să fie structura potrivită pentru noul stat arab. Tradiția tiranică în lumea musulmană nu este o tradiție arabă, ea a fost introdusă de nearabi, de turci și de mongoli. Dominația exercitată de stat nu trebuie să fie altceva decât extinderea autorității paterne; astfel, liderul trebuie să fie apropiat de cei pe care-i conduce, să împărtășească aceeași structură afectivă.

Michel ‘Aflaq (cf. ‘Aflaq, 1986), ideologul partidului *Ba‘t*, dar și al naționalismului arab de origine siriană, își exprimă preferința pentru folosirea vocabulei *‘urūba* („arabitate”) pentru a defini mișcarea națională arabă, în locul termenului *qawmiyya*<sup>1</sup>, produs artificial după

1. *Qawmiyya* este un nume de calitate, derivat de la *qawm*, pl. *aqwām*, „trib”, „neam”, „etnie”, „rasă”. Spre deosebire de *‘urūba* („arabitate”) care este un termen atestat istoric în lexicul limbii arabe încă din primele secole ale islamului, *qawmiyya* este un cuvânt creat în prima jumătate a secolului XX pentru a răspunde nevoii de echivalare și traducere a conceptelor noi, de

model european. Opțiunea terminologică nu este întâmplătoare, pentru că, folosind un concept cu rădăcini în cultura arabă, îi poate integra mai ușor componenta religioasă: „islamul, în adevărul său pur, s-a născut în inima arabității, dând expresie celei mai frumoase forme a geniului său și mergând alături în istorie, astfel încât nu poate exista ciocnire între cele două” (trad.n.; cf. ‘Aflaq, 1986, p. 138). „Arabitatea, care include și componenta religioasă, după cum s-a putut observa, dă măsura specificității acestui neam: ne-am dat seama nu că suntem mai buni decât alții, ci că suntem altfel decât ei, iar această diferență ne facem pe noi să fim arabi și îi face pe ceilalți nearabi” (trad.n.; cf. ‘Aflaq, 1986, p. 139). Relația strânsă, de intercondiționare identitară dintre arabitate și islam este reafirmată de Michel ‘Aflaq în momentul definirii proiectului *ba‘t*-ist:

*al-ba‘tu l-‘arabiyyu ḥarakat-un qawmiyyat-un tatawaḡḡahu ilā l-‘arabi kaffat-an ‘alā iḥtilāfi adyāni-him wa maḏāhibi-him, wa tuqaddisu ḥuriyyata l-‘itiqād wa tanzuru ilā l-adyān nazrata musāwāt-in fī t-taqḏiri wa l-iḥtirām. Wa lakinna-hā tarā ilā ḡānibi ḏalika fī l-islām nāḥiyat-an qawmiyyat-an la-hā makānatu-hā al-ḥaṭra fī takwīni t-ta‘rīḥi l-‘arab wa l-qawmiyyati l-‘arabiyya* (Cf. ‘Aflaq, 1986, p. 174 [trad.n.]).

(Renașterea arabă este o mișcare națională care se adresează deopotrivă tuturor arabilor, indiferent de religia sau confesiunea lor, care consfințește libertatea de credință și tratează la fel toate religiile, cu aceeași considerație și respect. Însă, pe lângă aceasta, vedem în islam o componentă națională<sup>2</sup>, care are un loc important în istoria ființei arabe, dar și în mișcarea națională.).

proveniență europeană. *Qawmiyya* definește apartenența la o națiune, dar se poate referi și la trăsăturile naționale caracteristice unei comunități care se împarte în mai multe unități politice. Termenul reflectă fidel situația arabis-mului, care, pentru ideologii săi, se referă la un popor a cărui omogenitate trebuie să se materializeze într-o structură politică unitară (cf. Grunebaum, 1973, p. 177). Dicționarele bilingve consultate echivalează *nationalisme* prin *qawmiyya* (cf. *Al-Manhal*, 2000, p. 814). Pentru încercările de echivalare a termenului *nationalisme*: Sitaru, 2006, pp. 351-363.

1. *Ba‘t* înseamnă în limba arabă „renaștere”, „trezire la viață”.
2. Hichem Djaït, unul dintre observatorii cei mai avizați ai fenomenelor contemporane din spațiul arabo-islamic, vorbește despre tendința de a minimaliza componenta națională a islamului care a avut un rol esențial în afirmarea noțiunii de stat în Arabia secolului al VII-lea, în conturarea națiunii arabe, codificându-i și normându-i limba prin revelația coranică și notarea acesteia. Hichem Djaït avansează ipoteza existenței unui stat național arab conturat pe deplin în perioada guvernării umayyade (661-750), transformat

Componenta religioasă (a se înțelege islamică) a nației arabe este acceptată în măsura în care este asimilată formației istorice a neamului și este privită cu mai multă circumspecție când vine vorba de prezent:

„arabii nu doresc, în clipa de față, ca mișcarea lor națională să aibă o amprentă religioasă, pentru că religia nu are nici o legătură cu ideea de *umma*; dimpotrivă, aceasta poate produce dezbinări în sânul unei singure comunități și ar putea să moștenească, chiar dacă nu există diferențe fundamentale între religii, o viziune extremistă și nerealistă. Islamul este interpretat ca fiind un factor compatibil cu socialismul și de către ideologii nasserismului, fără ca acest lucru să însemne acceptarea unei ingerințe a clericilor musulmani în domeniul politic sau în conducerea statului<sup>1</sup>. De asemenea, arabii nu doresc o mișcare națională în care dimensiunea istorică să fie predominantă, pentru că naționalismul arab nu neagă moștenirea istorică nearabă. Națiunea arabă este moștenitoarea unui bogat patrimoniu de civilizație care cuprinde culturi diverse cu care a intrat în contact sau cu care a fuzionat, de la cea egipteană, asiriană, babiloniană, feniciană și altele” (Cf. ‘Aflaq, 1986, p. 188 [trad.n.]).

În constituția partidului *Ba‘t* din 1947 apar câteva dintre liniile reprezentative pentru curentul al cărui exponent este. Articolul 10 din acest act constitutiv definește astfel arabul: „*este arab cel care vorbește araba, trăiește pe pământ arab sau își dorește acest lucru și este convins că aparține națiunii arabe*”. Conținutul acestei definiții<sup>2</sup> amintește foarte fidel de definiția națiunii formulată de Ernest Renan:

O națiune este un suflet, un principiu spiritual. Două lucruri care, la drept vorbind, nu fac decât unul, constituind acest suflet, acest principiu spiritual. *Unul este în trecut, altul în prezent*. Unul este posesia în comun a unei bogate moșteniri spirituale, altul este consimțământul actual, dorința de a

---

ulterior, odată cu abbasizii, într-un stat multiethnic cu pretenții de universalitate și în care islamul a reprezentat principalul factor de unitate (cf. Djaït, 1989, p. 35). Mai mult decât atât, dacă ținem seamă de definiția clasică a naționalismului (comunitatea de rasă, cultură și spiritualitate), data de naștere a naționalismului arab coincide cu apariția islamului, crede George Lenczowski, 1970, p. 71). El invocă în sprijinul acestei considerații faptul că islamul a fost revelat unui Profet arab, în limba arabă, în Peninsula Arabă. Există cel puțin două *hadîț*-e profetice în care accentul cade de componenta arabă a comunității islamice: „Eu sunt arab, Coranul este în limba arabă, iar limba celor care locuiesc în paradis este araba”; „Cel care-i iubește pe arabi mă iubește pe mine, iar cel care-i urăște, mă urăște pe mine”. Cele două afirmații sunt atribuite Profetului Muḥammad.

1. Rodinson, 1979, p. 110.
2. Citată în Carré, 1993, pp. 58-59.

trăi împreună, voința de a continua să punem în valoare moștenirea pe care am primit-o întregă<sup>1</sup>.

Naționalismul arab, fie că este promovat de partidul *Ba‘t* sau de către liderul egiptean Gamal Abdel Nasser conține o viguroasă componentă exclusivistă. Articolul 11 din actul constitutiv al partidului *Ba‘t* nu lasă dubii în acest sens: „orice face propagandă în favoarea unui grup rasist antiarab sau aderă la o astfel de organizație sau se află pe teritoriu arab în scopuri colonialiste, trebuie să părăsească de îndată pământul arab” (Carré, 1993, pp. 58-59).

O serie de termeni, a căror utilizare nu este întâmplătoare, sunt activați în acest scurt, dar semnificativ articol. Asocierea dintre *tā‘ifa* („grup”, dar cu conotație negativă; mai degrabă „sectă”) și *antiarab* reprezintă esența ideologiei naționalismului arab sau a panarabismului. Fragmentarea națiunii arabe în *ṭawā‘if* („secte”) este respinsă cu determinare, pentru că orice particularism poate știrbi ideea de unitate. Se explică astfel de ce ideologii naționalismului arab încearcă să nu aducă în discuție factorul religios, ca element identitar determinant, după cum se explică și de ce majoritatea părinților ideologici ai doctrinei naționaliste arabe, atât în Siria, cât și în Egipt, sunt creștini. Diferențele religioase, aceste *ṭawā‘if*, nu reprezintă un aspect important decât în măsura în care devin factori de discordie<sup>2</sup> în interiorul națiunii arabe, *al-umma al-‘arabiyya*, și atunci trebuie combătuți, anihilați. Elementele sunt aceleași ca în cazul turc<sup>3</sup>: profunda determinare etnică a naționalismului turc a determinat gesturi extreme care au mers până la epurarea etnică. Ideea este accentuată și reluată în articolul 15 al constituției partidului *Ba‘t*: „liantul național este unicul liant al statului arab; el luptă împotriva tuturor fanatismelor confessionale, tribale, rasiale și particularizante” (Carré, 1993, pp. 58-59). Este menționat un alt element esențial în formularea doctrinei naționaliste arabe, teritoriul arab, *al-watan al-‘arabī* („patria arabă”), pământul sacru al arabilor, suportul geografic al națiunii arabe.

- 
1. *Ibidem*.
  2. *Fitna*, tradusă prin „discordie”, „dezbinare”, este adesea invocată ca motiv care subminează ideea de unitate. Termenul face aluzie la marea discordie din istoria islamului de la sfârșitul secolului al VII-lea care a dus la scindarea arabilor în sunniți și šiiti. Este un reper istoric și ideologic pentru mișcările naționaliste din spațiul arabo-islamic care explică sau care este invocat în susținerea caracterului exclusivist, autoritar și nedemocratic pe care îl dobândesc deseori aceste curente. *Fitna* este invocată ca motivație pentru interzicerea pluripartidismului, de pildă, în majoritatea țărilor din spațiul arab.
  3. Dar și al altor ideologii naționaliste din Europa: cazul grec, bulgar etc.

Istoricii irakieni (Nazamī, 1986) plasează începuturile naționalismul arab în Irak în primii ani ai secolului XX, admitând întârzierea în comparație cu mișcările omoloage din Siria și Egipt. Dacă marile orașe din regiunea Orientului, precum Damasc, Beirut, Cairo, au cunoscut o renaștere culturală organizată în jurul elementului arab, cu accente pe arabitate și promovarea limbii arabe ca element identitar incontestabil, în provinciile mesopotamiene ale Imperiului Otoman acest proces s-a produs în jurul islamului. Absența unei elite occidentalizate, așa cum exista în regiunea siro-libaneză, dar și la Cairo, a dus la concentrarea procesului de renaștere în jurul clerului șiiit. În timp ce la Damasc și Cairo discuțiile erau animate de intelectuali a căror experiență occidentală era importantă, în Irak mișcarea culturală de răspuns la provocările europene s-a coagulat în marile centre șiiite, precum Nağaf, în jurul clerului șiiit. Trebuie să subliniem că încercările timide de a organiza și alte forme de renaștere socială și culturală în afara cadrului ideologic trasat de clerul șiiit au aparținut oficialilor sunniți, ofițeri și funcționari în administrația otomană. De altfel, orientări precum naționalismul arab sau regional își găsesc susținători în zona sunnită, singura permeabilă acestor idei. Astfel, nu mai pare surprinzător faptul că doctrinele naționaliste<sup>1</sup>, arabă și irakiană, au prins contur și s-au dezvoltat în mediile sunnite, de cele mai multe ori în opoziție cu proiectul de renaștere națională propus de clerul șiiit. Deși revoluția din 1920, îndreptată împotriva ocupației britanice, condusă și coordonată de clerul șiiit, nu este considerată un act naționalist, de afirmare a ființei naționale irakiene, există totuși sunt istorici care văd în aceasta germeii formării unei conștiințe naționale (Ġamāl, 1986). Caracterul mișcării de la 1920 nu este unul limpede, în sensul că aceasta nu poate fi considerată ca fiind strict religioasă<sup>2</sup> sau etnică; astfel, clericii șiiți se află alături de liderii partidelor politice de orientare mai degrabă laică.

De altfel, confuzia este cel mai bine exprimată la nivel de limbaj, unde noțiunile de *umma*, *bilād*<sup>3</sup>, *waṭan*<sup>4</sup> sunt folosite nediferențiat pentru

1. De cele mai multe ori, tendițele naționaliste motivate altfel decât prin referentul religios erau percepute ca erezii sau conspirații menite să dezbină musulmanii (cf. Luizard, 1991, p. 132).
2. Pentru Elie Kédourie, revoluția din 1920 are un caracter separatist, este o mișcare șiiită, antisunnită, anti-arabă (argumentul este că majoritatea clerului șiiit irakian este de origine și de formație persană), și anti-otomană. Cf. Kédourie, 1959, pp. 55-79.
3. „Țară”, în limba arabă.
4. „Patrie”, în limba arabă.

a defini națiunea irakiană, tipurile de naționalism fiind în întregime incorect percepute. Reprezentativ pentru confuzia terminologică ce trădează confuzia la nivel mental este episodul referendumului din 1918 (Luizard, 1991, p. 138) de la Nağaf, când cei care s-au exprimat pentru o conducere arabă a Irakului au fost calificați drept *waṭaniyyūna*<sup>1</sup>, în timp ce aceia care militau pentru alte forme de exprimare națională (inclusiv pentru o națiune islamică) au fost catalogați ca fiind *Kuffār*<sup>2</sup>.

Crearea unui stat arab local<sup>3</sup> în regiunea mesopotamiană este un act înfăptuit de britanici, însă nu poate fi înțeles separat de ampla mișcare militară și de protest din 1920. Rezistența șiiită dublu motivată, de menținerea protectoratului britanic, pe de-o parte, și de aducerea pe tronul „statului arab local” a unui monarh sunnit din familia Hașemită, pe de alta, a fost în contextul anilor '20 ai secolului trecut unul dintre elementele care au „provocat” reacții de tip naționalist. Lovindu-se de un boicot total din partea majorității populației de confesiune șiiită, instigată de clericii șiiți, în încercarea de a organiza instituții de tip occidental în noul stat format, guvernul irakian a declanșat o campanie extrem de violentă împotriva șiiților, erijându-se în apărător al arabismului. Termenii în care se prezintă această confruntare au menirea de a readuce în memorie neînțelegerile istorice dintre arabi și persani<sup>4</sup>.

1. „Patrioți”, în traducere din limba arabă. Termenul, un plural masculin extern, este derivat din substantivul *waṭan* care definește teritoriul unui stat sau granițele geografice în interiorul cărora se concretizează o formă statală, indiferent de elementele constitutive ale acesteia. Vom observa în cazul doctrinei naționalismului determinat teritorial că *waṭan* poate deveni suport geografic pentru orice tip de structură națională: *al-waṭan al-miṣrī* („patria egipteană”), *al-waṭan al-‘arabī* („patria arabă” sau „lumea arabă”), dar și *al-waṭan al-islāmī* („patria islamică”), noțiune care se suprapune peste conceptul de *umma islāmiyya*.
2. *Kāfir*, pl. *Kuffār*, „infidel”, „necredincios”, în limba arabă. Termenul denumește în limbaj islamic realitatea corespunzătoare lumii de dincolo de *dār al-islām*. *Kuffār* sunt toți nemusulmanii în istoriografia arabă și otomană. În limbajul islamic contemporan, al islamului politic, *kāfir* acoperă o gamă mai largă de semnificații și se poate referi și la musulmani. Am dezvoltat tema în capitolul referitor la limbajul politic.
3. *Dawla ‘arabiyya qutriyya*, „stat arab regional” – așa este definit Irakul în proclamația din 25 octombrie 1920, elaborată de Sir Percy Cocs (cf. Luizard, 1991, p. 141).
4. Istoricul irakian Nazamī este convins de inutilitatea demersului șiiit care vizează unitatea națiunii islamice: „naționalismul islamic este lipsit de fundament în condițiile persistenței sentimentului de *šu‘ūbiyya*” (care opune persanii arabilor încă din primele momente ale islamului). Cf. Nazamī, 1986, pp. 60-63.

Așa cum am arătat, majoritatea clerului șiiit era de origine și de formație persane. Expresii precum „complot al mediilor persane”, „acești oportuniști care n-au încetat să atace Irakul arab, sub acoperirea religiei și a unității religioase”, „acționează numai în scopul deturării poporului de la mișcarea naționalistă arabă sacră”, „distrugetori ai statului arabilor și ai nobilei cetățenii irakiene arabe”<sup>1</sup> sunt menite să accentueze diferențele etnice dintre arabii naționaliști și persanii trădători, diferențe care se suprapun și peste dihotomia sunniți/șiiți. Statul național irakian s-a constituit pe reprimarea mediilor șiiite care, deși majoritare din punct de vedere numeric, se vedeau marginalizate în procesul politic și în rolul social. Este un stat cu componentă majoritar sunnită și arabofonă, deși nici una, nici cealaltă dintre cele două elemente nu îndeplinesc criteriile de reprezentativitate.

În Irak, naționalismul arab se dezvoltă în condiții deosebite; este un curent exclusivist care nu acceptă minoritățile etnice sau religioase. Este o doctrină care se autodefineste prin excluderea a tot ceea ce nu corespunde definițiilor sale fondatoare. Amintește foarte mult de naționalismul turc, de toate naționalismele cu o puternică determinare și intoleranță etnică din Europa. Dacă naționalismul arab sirian, în special cel ai cărui ideologi sunt creștini, încearcă să stabilească criterii mai permissive de adeziune, în ideea depășirii determinismelor sectare de ordin religios, naționalismul irakian se impune ca o mișcare exclusivistă. Dacă, în Egipt, minoritatea coptă este percepută de către ideologii naționalismului egiptean ca fiind parte componentă a națiunii, fără de care nația nu poate avea coeziune, în Irak ideea națională se construiește în mod bizar în jurul unei minorități religioase, susținută din exterior. În mod paradoxal, statul național irakian exclude din însăși actul său de creație cea mai mare parte a populației, de origine arabă, însă de confesiune șiiită. Se pare că în Irak, mai mult decât oriunde în altă parte în lumea islamică, dihotomia dintre sunniți și șiiți s-a resimțit cel mai puternic, într-atât încât a rămas până în prezent factorul determinant de raportare identitară.

Asistăm în Irak la un fals naționalism arab: *este un naționalism de tip sectar, nici măcar regional sau teritorial*. Deși datele nu sunt întocmai aceleași, ne întrebăm cum ar fi arătat Egiptul în condițiile în care minoritatea coptă ar fi reușit să constituie un stat național în a cărui alcătuire să ignore cu desăvârșire elementul musulman?

1. Toate aceste fragmente sunt extrase din ziare irakiene apărute pe parcursul anului 1923 și sunt citate de Luizard (1991, p. 142).

În Egipt, deși curentul panarab s-a manifestat în forma sa pleneră odată cu succesul revoluției militare și președinția lui Nasser (1956-1970), el este prezent și în prima jumătate a secolului XX, dar depășit, din perspectiva impactului asupra maselor, de naționalismul egiptean. Recunoaștem totuși liniile majore ale mișcării panarabe: „Egiptul islamic nu este decât un capitol în cartea gloriei arabe, căci el își găsește sursele vitalității și bazele culturii sale în misiunea arabilor”<sup>1</sup>. Regăsim marile teme ale ideologiei panarabe: preeminența factorului arabitate în fața oricărei alte definiții identitare, incluzând aici identitatea religioasă. Arabitatea este și în cazul lui Gamal Abdel Nasser, personificare prin excelență a ideologiei naționaliste arabe, elementul principal, de necontestat al identității egiptene: dintre cercurile identitare care înconjoară Egiptul și-l definesc, primul și cel mai apropiat este descris de lumea arabă, urmat în ordine de familia africană (circumscriere în spațiul geografic concret) și marea națiune islamică.

Preeminența factorului *arabitate* în fața elementului religios reprezentat de islam este o teză afirmată și susținută și de liderul revoluției libiene, Mu‘ammar al-Qaddāfi. Acuzațiile de *šu‘ūbiyya* la adresa Fraților Musulmani, care se ridică împotriva proiectului de *umma ‘arabiyya*, particularizează reacția lui Mu‘ammar al-Qaddāfi la adresa naționalismului islamic. Sensul noțiunii de *šu‘ūbiyya* este răsturnat, în ideologia lui Al-Qaddāfi: dacă termenul a desemnat în momentul apariției sale în istoria islamului un fenomen cu componentă etnică accentuată (contestarea de către persani a preeminenței arabe în califat, în secolul al VIII-lea), el ajunge acum să desemneze mișcările care susțin unitatea islamului și boicotează particularismele etnice din interiorul acestuia. De altfel, Al-Qaddāfi nu are de gând să excludă islamul din ideologia naționalistă arabă, ba mai mult, găsește în Coran versetul care justifică, în opinia sa, importanța arabilor pentru islam: „Voi sunteți cea mai bună adunare ivită dintre oameni” (Coran, 3, 110). Dacă pentru Frații Musulmani tradiția profetică ce afirmă egalitatea deplină a tuturor musulmanilor („toți credincioșii sunt precum dinții unui pieptene”) este un argument suficient în respingerea arabismului asimilat rasismului, pentru Al-Qaddāfi, care nu recunoaște, cu excepția Coranului, nici un alt text considerat fondator pentru islam<sup>2</sup> (este vorba despre *sunna* și *hadī*), acest *hadī* profetic justifică esența democratică

1. Fragmentul îi aparține egipteanului Aḥmad az-Zayyāt și face parte dintr-un discurs rostit în 1933, citat de Grunebaum (1973, p. 149).

2. Cf. Al-Qaddāfi, 1989, pp. 28-34.

și socială a islamului. Diferențele de interpretare a *hadīt*-ului invocat reprezintă doar un alt exemplu de utilizare a referențelor religioși în justificarea unor cauze complet diferite, chiar opuse. Nu este prima situație de acest gen – pare să fie chiar o constantă a relației dintre religie și factorul politic în spațiul arabo-islamic. În cartea sa *Al-wahdatu l-‘arabiyya (Unitatea arabă)*, Al-Qaddāfi plasează religia pe poziția a cincea într-o enumerare a elementelor care stau la baza formării unei națiuni. Religia este un aspect al vieții personale a individului care a avut de-a lungul timpului și continuă să aibă nevoie de o astfel de reprezentare în plan spiritual, dar este deopotrivă un factor social și politic. Religia se constituie într-un factor de coeziune socială, atunci când toți membrii națiunii împărtășesc aceleași convingeri religioase, cum poate să fie și un element care întretine discordia, dacă națiunea are în interiorul său mai mult decât o singură exprimare confesională – exemplul dat de Al-Qaddāfi fiind cel al Libanului. Religia se exprimă, acum ca și în trecut, și în spațiul politic, ceea ce poate să fie un aspect pozitiv, dacă religia are aspirații naționale și sprijină națiunea în demersurile sale, sau un aspect negativ, dacă aspirațiile depășesc cadrul național și tind spre universalitate, așa cum este cazul creștinismului, explică Al-Qaddāfi (1989, p. 31).

Prin urmare, rolul religiei este recunoscut: ea este unul dintre elementele constitutive ale națiunii, însă trebuie să se supună proiectelor naționale: „națiunea are un trup și un suflet, naționalismul este trupul, iar religia spiritul. Dacă încerci să le separi, ființa numită națiune, moare”<sup>1</sup>. Este, cum s-a putut observa, atitudinea tuturor ideologiilor inspirate din curentul naționalist arab.

Prin urmare, termenul de *qawmiyya* definește mișcarea panarabă națională, a cărei justificare istorică a constat în implicarea în luptele pentru independență ale țărilor arabe. Conceptul de *qawmiyya* se conturează în opoziție cu *quṭriyya*<sup>2</sup>, care califică naționalismul de tip regional. Naționalismul arab este doar una dintre formele de identitate

1. Cf. Al-Qaddāfi, *Al-kitāb al-‘aḥḍar (Cartea Verde)*, p. 76.

2. Derivat abstract de la *quṭr*, pl. *aqtār*, „regiune”, „ținut”, „teritoriu”, este *a bad name in Arabic*, cum îl califică Hisham Sharabi (1996, p. 99). Un cuvânt cu conotații negative, în mod particular pentru ideologia naționalistă arabă, el definind tendințele locale de afirmare a identității. Astfel, sintagma *qawmiyya quṭriyya* definește în ideologia panarabă, naționalismul teritorial de tipul naționalismului egiptean, algerian, tunisian etc., perceput ca o subminare a unității națiunii arabe.

pe care arabii și le asumă în perioada modernă a istoriei lor. *Naționalismele dezvoltate pe alte criterii de unitate, cum ar fi unitatea regională și religioasă, se concretizează în forme identitare distincte, de cele mai multe ori opuse naționalismului arab*. Funcția panarabismului, a naționalismului panarab, s-a împlinit în 1962, când Algeria, ultimul dintre ținuturile arabe, și-a căpătat independența. Eșecul panarabismului și, deopotrivă, al ideii de unitate arabă este legat de un eșec regional, problema palestiniană, iar înfrângerea ideilor panarabe s-a făcut pe teren, în 1967, în fața armatelor evreiești sau, mai bine-zis, în fața neputinței arabe de a apăra o parte a teritoriului său. Fuad Ajami proclamă, într-un articol de referință publicat<sup>1</sup> în 1979, sfârșitul panarabismului. Statul regional, *quṭrī*, este o realitate a lumii arabe, o realitate care a depășit idealul unității arabe (idealul de unitate geografică).

Curentul naționalist arab este unul nedemocratic.

*At-tayāru l-qawmiyyu l-‘arabiyyu lan yakūna dīmuqraṭiyy-an illā idā qabala munḍu l-bidāyati at-ta‘āyūša dīmuqraṭiyy-an ma‘a t-tayārāti l-uḥrā al-muḥtalifati ma‘a-hu, waṭaniyyat-an kānat aw iqlīmiyyat-an, dīniyyat-an kānat aw ‘almāniyya*<sup>2</sup>.

(Curentul naționalist arab nu ar fi fost democratic, decât dacă ar fi acceptat de la început să conviețuiască în mod democratic cu celelalte curente, fie că se numeau naționale sau regionale, religioase sau laice – trad.n.).

Este concluzia tranșantă a lui Muḥammad ‘Ābid al-Ġābirī, unul dintre intelectualii reprezentativi ai lumii arabe contemporane. De altfel, caracterul nedemocratic al naționalismului arab răzbate cât se poate de limpede atât din formulările doctrinare, cât și din modele puse în practică. Pluralitatea spațiului politic este un aspect tranșat de la bun început de naționalismul arab și executanții acestei ideologii: concretizările egipteană, siriană și irakiană ale curentului naționalist arab demonstrează fără echivoc caracterul său totalitar, exclusivist și nedemocratic. Spațiul politic oficial aparține în totalitate partidului *Ba‘t* în Siria și Irak, așa cum în Egipt nasserismul<sup>3</sup> este singura manifestare politică permisă.

1. Cf. Fuad Ajami, „The end of Pan-arabism” în *Foreign Affairs*, nr. 57/2 (iarna, 1978/1979).

2. Cf. Al-Ġābirī, 1992, p. 208.

3. Într-un discurs rostit la 15 decembrie 1957, președintele egiptean Gamal Abdel Nasser afirma necesitatea unității de gândire „care ne este necesară pentru a întări solidaritatea și a consolida sentimentul național arab” (cf. Grunbaum, 1973, p. 145).

Accentul pus pe aspectul lingvistic, modalitatea în care este tratată limba arabă reprezintă cea mai proeminentă manifestare a naționalismului arab. Limba nu poate fi separată de cultura arabă, de gloriul trecut al arabilor. Deși există riscul de a exclude din discuție, în acest punct, naționalismul maghrebit pentru care legătura dintre limba arabă și naționalism nu are forța sub care se manifestă în Mashreq, totuși, observația interdependenței dintre limbă și naționalism se impune ca o constantă a acestei ideologii. Legătura mai puțin strânsă dintre limba arabă și mișcările naționaliste din nordul Africii se poate explica în primul rând prin complexa componență etnică în comparație cu zona de est a lumii arabe.

Ideologii naționalismului arab încearcă o secularizare sau o desecularizare a limbii arabe, prin legarea acesteia de moștenirea arabă, nu de cea islamică. Accentul nu mai cade pe afirmația „araba, limbă a revelației coranice”, de unde și caracterul ei sacru, fiind expresie a cuvântului divin, ci pe *preislamitatea* limbii arabe: „suntem arabi și am fost arabi înainte de apariția lui Iisus, Moise sau Muḥammad” (cf. Yasir, 1994, p. 21), afirmă Sāṭi‘ al-Ḥuṣrī. Atitudinea față de limba arabă este esențială în descrierea diferitelor mișcări ideologice din spațiul politic arabo-islamic. Atitudinile de indiferență sau de ignorare a elementului lingvistic nu sunt comune manifestărilor ideologice din lumea arabă.

Națiunea arabă este în prezent o națiune culturală, așa cum *al-umma al-islāmiyya* este o comunitate religioasă, crede Hichem Djaït (Djaït, 1974, p. 146); ea poate fi considerată și ca rațiune politică doar în sensul în care se afirmă ca structură solidară, compactă, conștientă de unitatea de destin, în relațiile cu exteriorul.

### III.3. *Al-Waṭaniyya*<sup>1</sup> sau naționalismul teritorial

Ce este naționalismul teritorial și cum se manifestă acesta în contextul de orientări care polarizează lumea arabă la sfârșitul secolului al XIX-lea și începutul secolului XX? Naționalismul teritorial este acel

1. Derivat de la *waṭan* („patrie”), abstractul *waṭaniyya* definește tipul de naționalism din interiorul granițelor unui stat. Se traduce, de regulă, prin „patriotism” (în sensul iubirii de patrie, de *waṭan*) și se diferențiază de *qawmiyya*, termen ce descrie naționalismul de tip etnic sau constituit în jurul factorului etnic.

tip de naționalism care corelează o ideologie particulară unui teritoriu determinat geografic. În anumite cazuri, naționalismul teritorial se constituie sub forma unui *refuz al naționalismului arab*: este vorba despre naționalismul sirian și, în anumite cazuri, de cel egiptean și libanez. În Levant, naționalismul teritorial își află întemeietorul în persoana lui Buṭrus al-Bustānī (1819-1883), care folosește noțiunea de *waṭan*<sup>1</sup> (folosită în alternanță cu *bilād*<sup>2</sup> și *iqlīm*<sup>3</sup>) pentru a desemna geografic și sociocultural Marea Sirie. Al-Bustānī crede că mediul geografic are o influență determinantă asupra indivizilor care locuiesc o anumită zonă, impunându-le acestora un tip comun de comportament. Astfel, *waṭan* este, în accepțiunea lui Al-Bustānī, o entitate socio-geografică atotsuficientă.

Vocabula *waṭan* nu avea în limba arabă clasică, adică înainte de contactul cu ideologiile europene naționaliste, vreo semnificație sau conotație politică. *Waṭan* desemna locul de naștere sau de rezidență al unei persoane și putea să se refere la o țară, o provincie, un oraș sau un sat. În Coran, termenul este folosit cu conotație spațială, este locul de desfășurare al unei confruntări militare între musulmani și opoziții acestora<sup>4</sup>. „Islamul cere credincioșilor ca, atunci când dușmanul le-a ocupat *waṭan*-ul, aceștia fie să lupte pentru apărarea teritoriului, fie să plece în alt loc în care să-și poată continua practicarea religiei și să se pregătească în vederea readucerii teritoriului pierdut în interiorul casei islamului” (cf. Al-‘Anānī, 1987, p. 25). În tradițiile profetice, *waṭan* este adesea invocat de Profetul Muḥammad cu referire la Mecca, cetatea pe care a trebuit s-o părăsească, fiind utilizat alături de alți termeni precum *‘ard* sau *balad* sau *dār* („pământ”, „țară”, „casă”), terminologie cu conotație afectivă. Sensul de *patrie*, așa cum a fost el teoretizat de ideologia naționalistă franceză, pătrunde, începând cu secolul al XIX-lea, în Imperiul Otoman și, întâlnind vocabula *vatan* (forma turcească a arabului *waṭan*), îi adaugă acesteia o conotație politică. Dicționarul turc-francez al lui Hanġeri traduce, în 1841, vocabula *vatan* prin „patrie”, indicând totodată și derivatele acesteia,

1. Ceea ce traduce vocabula *patrie* din limba franceză.

2. *Balad*, *bilād* – „țară”, „patrie”.

3. În traducere, „regiune”, „ținut”.

4. *Wa laqad naṣara-kum Allāh fī mawāṭin kaṭīra*, unde *mawāṭin*, pluralul lui *mawṭin* (nume de loc de la rădăcina *w-t-n*) poate fi echivalat cu *amākin* (*makān-un*, pl. *amākinu*, „loc”) sau *mawāqi‘* (*mawqi‘-un*, pl. *mawāqi‘*, „poziție”, „loc”, „locație”). Cf. Al-‘Anānī, *Al-Waṭan wa-l ‘urūba fī-l manzūr al-islāmī*, Amman, 1987, p. 23.

„patriot” și „patriotism”. După a doua jumătate a secolului al XIX-lea, presa turcă folosește în mod consecvent termenul *vatan*, cu sensul politic de „patrie”, iar în 1867 apare și primul ziar care include în denumirea sa vocabula menționată, *Ayine-i Vatan (Oglinda patriei)* (cf. Lewis, 1988, p. 293).

### III.3.a. Naționalismul turc sau conștientizarea patriei turce

Cele două mari repere ale ființei otomane au fost reprezentate timp de secole de islam și plasarea otomanilor în continuarea operei profetice, incluzând aici și asumarea funcției de calif de către sultanul otoman și de ascensiunea casei lui *Otmān* și a Imperiului Otoman pe scena istoriei. Preocuparea otomanilor pentru rădăcinile turanice este extrem de palidă în comparație cu funcția mult mai importantă pe care și-o asumă, aceea de moștenitori ai islamului clasic, sentiment care sporește mai ales după integrarea Egiptului, Siriei și Irakului între granițele imperiului, în secolul al XVI-lea. Moștenirea islamică și misiunea de a o duce mai departe devine preocuparea principală a casei *otmān*-ite și așa va fi până în momentul în care contactul cu Europa va duce la re poziționări și noi autoreprezentări.

Identitatea turcă este o descoperire târzie pentru istoriografia otomană, astfel că până în a doua jumătate a secolului al XIX-lea, cuvântul Turcia lipsește complet (Lewis, 1988, p. 291) din lucrările otomane. Termenul era folosit de europeni pentru a desemna teritoriile locuite de turci, adică ceea ce turcii înșiși numeau „teritoriile islamului” sau „regatul vegheat de Dumnezeu”. Suntem în prezența a două tipuri de raportare identitară, una etnică și teritorială, cealaltă universală, religioasă. Înțelegerea diferențelor de raportare identitară, de poziționare într-o grilă de determinanți identitari este fundamentală pentru evoluțiile ulterioare din spațiul musulman, arab și nearab. Când, la mijlocul secolului al XIX-lea, Junii Turci au încercat să găsească pentru țara lor un nume, altul decât cel care făcea referire la otomanism sau islam, au întâmpinat destule dificultăți. Vocabula *Turkestan*, „țara turcilor”, în limba persană, a servit la început ca tiponim pentru patria turcă; termenul a fost abandonat în favoarea denumirii *Türkiye*, folosit de europeni pentru a desemna teritoriul locuit de turci, dar fiind faptul că *Turkestan* era deja utilizat pentru Asia Centrală. Vocabula „turc” nu pare să fi avut conotații pozitive în istoriografia otomană: ambasadorul otoman la Paris a fost șocat în momentul în care a fost numit „ambasadorul

turc”. Se pare că vocabula „turc” nu era folosită în Imperiul Otoman decât cu referire la nomazi sau la țăranii anatolieni, iar un călător (Lewis, 1988, pp. 292-293) britanic remarca, în 1897, că termenul „turc” este rar folosit, iar atunci când acest lucru se întâmplă este un semn de dispreț.

Naționalismul european nu este un fenomen unitar în ceea ce privește criteriile de definire a unei națiuni; există însă forma teritorială a expresiei naționale europene, cea dezvoltată de Franța sau Marea Britanie, de pildă, care influențează în mod considerabil o anumită parte a mișcărilor naționale apărute în teritoriile islamului. Atașamentul pentru un teritoriu bine definit și o istorie comună, în detrimentul factorului lingvistic unificator – sursă a revendicărilor naționaliste în alte zone ale Europei –, ar justifica mai degrabă denumirea de patriotism. De altfel, trebuie subliniat că limba arabă a produs *doi termeni reprezentativi* pentru redarea acestei diferențe: astfel, *waṭaniyya*, derivat de la *waṭan* („patrie”), califică acele tendințe naționaliste în care accentul cade pe legătura cu un teritoriu istoric determinat; *qawmiyya*, derivat de la *qawm* („neam”, „trib”, „etnie”, „rasă”), acoperă semnificațiile rasiale ale curentului naționalist. Limba turcă face și ea această distincție între patrie și națiune, utilizând vocabulele *vatan* și *millet*. Evoluția semantică a termenului *millet* este extrem de interesantă, întrucât ea suferă transformări de sens relevatoare. Termenul *milla*<sup>1</sup> apare în Coran pentru a desemna o comunitate religioasă, sensul său limitându-se mai apoi, în mod strict, la comunitatea musulmană. În Imperiul Otoman, *millet* se aplică comunităților religioase organizate și legal recunoscute, precum creștinii greci, creștinii armeni și evreii, și, prin extensie, națiunilor europene creștine. Conotația religioasă este cea în care trebuie citit acest termen atunci când documentele oficiale otomane (Lewis, 1988, p. 294) vorbesc, în secolul al XVI-lea, despre englezi ca despre *millet*-ul luteran, în raport cu care englezii neprotestanți sunt catalogați drept *ḍimmī*. Este interesant de observat felul în care categoriile identitare în care se împărțea lumea musulmană la acea dată erau aplicate, nonșalant și firesc, în calificarea realităților extramusulmane. După modelul musulman, în care societatea este împărțită în credincioși și *ḍimmī*, tot astfel, într-o Anglie majoritar protestantă, cei care nu împărtășeau orientarea oficială erau asemuiți

1. În limba arabă, *milla* pl. *milal*, „credință”, „religie”, „doctrină religioasă”, „comunitate”, „confesiune”. Rădăcina a produs și verbul denominativ *tamallala*, „a adopta o credință religioasă”.

categoriai credințelor tolerate din imperiu. Am menționat o deosebire pe care cronicile otomane o omit, aceea a relației dintre doctrina oficială și orientările minoritare, extrem de violentă în toată Europa și destul de împăciuitoare în teritoriu islamic. Atribute precum „otoman” asociate substantivului *millet* apar târziu, după a doua jumătate a secolului al XIX-lea și, la început, în formulări extrem de neclare. Confuzia apare din identificarea atributului *otoman* cu calitatea de musulman, atașamentul pentru *millet*-ul otoman neputând fi perceput separat de atașamentul pentru islam. Este practic o fază intermediară în evoluția semantică a vocabulei *millet*, de la conotația religioasă către cea etnică și națională. Într-un articol (Lewis, 1988, p. 295) apărut în ziarul *Hürriyet (Libertatea)* al Junilor Otomani, în 1868, se face apel la patriotismul otoman și, în acest sens, sunt evocate nume de suverani care au reprezentat gloria istoriei otomane. Nu mică este mirarea când, alături de Sulaymān al-Qānūnī (Suleiman Magnificul), întâlnim numele califului ‘Umar, cel de-al doilea dintre califii ortodocși ai începuturilor islamului sau nume de savanți musulmani din epocile de glorie ale islamului, precum Al-Fārābī, Al-Ġazālī sau Ibn Rušd. Observăm, în această etapă tranzitorie, că religia reprezintă un element esențial în definirea patriotismului otoman: dragostea de *vatan* („patrie”) nu se poate concepe separat de religie, moștenirea islamică fiind o componentă esențială în cultivarea sentimentului patriotic. Același sentiment al apartenenței la o singură comunitate (de religie) este împărtășit și de arabii care trăiesc în Imperiul Otoman, care, deși vorbesc o limbă diferită și au conștiința că sunt o rasă diferită, se consideră în primul rând musulmani, iar fidelitatea față de instituția califală primează în fața altor determinări, cel puțin dacă ne referim la cea de-a doua jumătate a secolului al XIX-lea.

Foarte curând, fidelitatea față de dinastia otomană a fost surmontată de noile idei naționaliste de proveniență europeană care au atins în primul rând populațiile creștine (sau *millet*-urile creștine) ale imperiului. Ele au încetat să se mai considere „otomani” și au început să accentueze componenta etnică a profilului lor identitar: s-au considerat greci, armeni, bulgari, sârbi, mai degrabă decât subiecți ai casei *oṭmān*-ite. Există opinii<sup>1</sup> care explică apariția naționalismul turc ca reacție la ofensiva naționalistă a *millet*-urilor creștine din Balcani, urmată de acțiuni represive din partea naționaliștilor otomani și, în

1. Orientalistul american Bernard Lewis este unul dintre susținătorii acestei idei.

cele din urmă, de constituirea unui curent turc exclusivist. În gândirea lui Atatürk, *millet* este explicat print-un echivalent, *halk* („popor”), subliniindu-se opoziția cu vocabula *ümmet*, „comunitate a credincioșilor musulmani”. Definiția pe care Atatürk o dă *millet*-ului se aseamănă destul de mult cu definiția dată națiunii de către Ernest Renan: „*millet*-ul este o comunitate umană formată din indivizi care au trăit împreună în trecut, care trăiesc laolaltă în prezent, care cred că vor avea un viitor comun și care au o limbă, o cultură și sentimente comune”<sup>1</sup>. Constatăm, prin urmare, că vocabula turcă *millet* a suferit o resemantizare completă sau o răsturnare semantică, ajungând la o semnificație opusă celei deținute la un moment dat: *millet* este astăzi întrebuițat ca antonim al lui *ümmet* („comunitate religioasă”, „comunitatea islamică”). Noul sens al vocabulei *millet*, sensul laicizat, este cu atât mai greu de definit și de asimilat de către utilizatori, cu cât nu poate fi calificat drept o evoluție liberă survenită în cadrul schimbărilor lingvistice. Redefinirea în context laic a acestor vocabule purtătoare de sensuri și conotații istorice pare să nu fie un proces pe deplin finalizat, atâta vreme cât definițiile oficiale, cele agreate de statul laic, sunt repetate în toate manualele școlare<sup>2</sup>, avându-se grijă de a nu fi trunchiate sau chiar uitate. Ambiguitatea semantică a vocabulei *millet* din limba turcă poate fi comparată cu situația termenului arab *umma*, care a fost exploatat pentru a acoperi contexte semantice diverse, poate chiar opuse.

Naționalismul turc dobândește o puternică nuanță teritorială odată cu preluarea puterii de către Mustafa Kemal Atatürk: definirea unui teritoriu care să fie turcesc, locuit de turci și al turcilor, este esențială în definirea națiunii turce. Poate fi expresia unei nevoi acute de repere în condițiile în care vechile definiții identitare dispăruseră peste noapte, fuseseră în întregime șterse. Termenul *otoman* nu mai are sens, întrucât realitatea care-l justifica dispăruse odată cu sultanul și sistemul de guvernare pe care-l încarna; tot astfel, factorul religios, de primă importanță în tabloul identitar de dinainte de primul război mondial, a înregistrat,

1. Definiția este citată de Étienne Copeaux, „Le nationalisme d’État en Turquie: ambiguïté des mots, eracinement dans le passé” în *Nationalismes en mutation en Méditerranée orientale* (sous la direction de Alain Dieckhoff, Riva Kastoryano), CNRS Éditions, Paris, 2002, pp. 23-39.

2. Étienne Copeaux face o analiză a manualelor școlare din Turcia și a felului în care conceptul de *millet* este definit. Sunt amintite invariabil definițiile pe care Atatürk le-a dat acestor termeni (*cf.* Copeaux, 2002, p. 29).

fie și numai pentru o vreme, un recul semnificativ. Reacția *millet*-urilor din interiorul imperiului, dorința acestora de a-și afirma particularismele de ordin etnic și religios a determinat o serie de întrebări identitare la care au răspuns *turcii*. Definierea etnică este o noutate pentru popoarele islamului, obișnuite cu alte tipuri de reprezentări ale lumii, cu organizări condiționate de alți factori decât cei rasiali.

### III.3.b. Antūn Sa'āda și determinismul geografic.

Ponderea factorului lingvistic în teoriile despre naționalismul teritorial sau geografic

Reprezentantul acestui tip de naționalism în Siria este creștinul Antūn Sa'āda (1904-1949). Naționalismul teritorial sirian se construiește în opoziție cu naționalismul libanez pe care Antūn Sa'āda îl consideră ca fiind „sectar”, deoarece e promovat, în principal, de creștinii maroniți și trebuie combătut cu atât mai mult cu cât este creația colonismului francez. Naționalismul arab este, în egală măsură, de combătut, fiind descris ca o ramură a naționalismului musulman, conceptualizat, în bună parte, de către musulmani.

Extrem de interesantă în teoriile lui Antūn Sa'āda cu privire la naționalismul teritorial sirian este *excluderea factorului lingvistic* dintre elementele care definesc o națiune. Limba este pentru naționalismul sirian o condiție necesară pentru existența individului în societate, în aceeași măsură în care fiecare specie sau subspecie de animale are nevoie de un cod de comunicare, indiferent de natura acestuia. A vorbi aceeași limbă, în analiza lui Antūn Sa'āda, poate reprezenta un atribut al conceptului de națiune, dar nu un ingredient indispensabil. Nu toți vorbitorii de arabă, engleză sau spaniolă constituie o singură națiune. Este de acceptat ideea că o națiune trebuie să dispună de o limbă comună pentru a facilita înțelegerea între membrii acesteia, dar este total eronat să presupui că vorbitorii unei limbi comune pot forma o națiune. *Naționalismul lingvistic este o inovație germană, cu scopul de a camufla intențiile de expansiune teritorială*. Este de datoria naționaliștilor sirieni să combată naționalismul arab care, asemenea celui german, ascunde ambiții teritoriale. Dacă araba este limba sirienilor în momentul de față, acest lucru se datorează asimilării ei de către sirieni, așa cum aceștia au asimilat în trecut alte limbi și alte culturi; este o *arabă sirianizată*. Astfel, susține Antūn Sa'āda, *limba este proprietate accidentală a națiunii, mai mult decât un criteriu definitoriu*.

Siria Mare este, în opinia lui Antūn Sa'āda, o unitate geografică ce cuprinde Irakul, Iordania, Libanul, Palestina, Siria și, într-o a doua fază de teoretizare, Cipru.

*Egiptul*, spre deosebire de Levant, oferă un slab exemplu de panarabism. În cazul său, se poate observa mai degrabă un fel de naționalism panislamic moderat și, mai ales, *un patriotism egiptean viguros și minuțios elaborat*, de tendință secularistă, liberală și constituțională<sup>1</sup>.

Naționalismul egiptean se propune ca alternativă a naționalismelor arab și islamic, ambele cu susținători importanți în spațiul cultural și politic al Egiptului. În ordine cronologică, prima manifestare a naționalismului egiptean apare în activitatea și lucrările lui At-Ṭaḥṭāwī<sup>2</sup>, însă germenii acestei mișcări ideologice și istorice sunt semănați în timpul campaniei<sup>3</sup> lui Napoleon în Egipt (1798-1803). Studenții trimiși la Paris de către Muḥammad 'Alī se întorc în țară cu un bagaj de noțiuni patriotice pe care înțeleg să le aplice la nivelul Egiptului, nicidecum islamului în ansamblu.

Influențat de teoriile franceze care afirmau întâietatea factorului geografic în definierea unei comunități, dar și de nevoia de a legitima puterea lui Muḥammad 'Alī, ca suveran al Egiptului, în fața autorității Înaltei Porți, At-Ṭaḥṭāwī operează o distincție clară între conceptele de *frați de țară* și *frați întru religie*. At-Ṭaḥṭāwī crede că numai prin educație noile generații de egipteni vor putea dobândi sentimentul de *ḥubb al-waṭan*, „dragostea de țară”, „de patrie”. Ideea că Egiptul reprezintă o entitate distinctă în raport cu celelalte cu care împarte aceeași religie și limbă, precum și importanța limbii ca element social și necesitatea modernizării acesteia sunt cele mai importante două teorii lăsate moștenire de At-Ṭaḥṭāwī naționalismului egiptean, alături furnizarea terminologiei adecvate noii ideologii, el fiind cel care a pus în circulație expresiile *waṭan miṣrī* („patrie egipteană”) și *umma miṣriyya* („națiune egipteană”) (cf. Carré, 1985, p. 73).

1. Observația aparține lui Olivier Carré (1993, pp. 101-103).
2. Riḥā't Rāfi' at-Ṭaḥṭāwī (1801-1873) face parte din delegația pe care Muḥammad 'Alī a trimis-o la Paris pentru a se informa despre științele occidentale moderne.
3. „Oricât de puțin ar fi stârnit interesul egiptenilor, oricât de răi le-ar fi părut acestora la început, *marțienii* care erau Bonaparte, oamenii și savanții acestuia au însămânțat în solul Egiptului germenii unei insatisfacții, unui dezechilibru, ai unui disconfort care aveau să se plaseze la originea tuturor acțiunilor revoluționare de mai târziu... Bonaparte nu a reușit să modifice structurile interne ale Egiptului sau să implice elitele într-un efort critic și de organizare modernă, însă a lăsat moștenire acestuia o agitație și un dezechilibru care l-au smuls din somnul profund”, Lacouture, 1962, pp. 35, 45.

*Interesul pentru limbă* și-a găsit una dintre cele mai depline exprimări în gândirea naționalistului Luțfi as-Sayyid. Faptul că Egiptul se constituie ca o națiune distinctă nu se datorează nici religiei, nici limbii în mod particular, ci unei *continuități istorice*, existenței într-un teritoriu bine definit și acelor interese comune care i-au unit pe indivizi.

Educația maselor reprezintă, pentru Luțfi as-Sayyid, cheia progresului națiunii<sup>1</sup>. În centrul sistemului educațional se află limba arabă și interesul foarte mare pentru aceasta. Limba arabă trebuie modernizată, pentru a deveni o limbă universală, renunțând la utilizarea limitată, vocabularul ei trebuie îmbogățit cu termeni lexicali noi, în special în domeniul științelor. Ideile de înnoire ale lui Luțfi as-Sayyid s-au lovit de tradiționaliștii care vedeau în împrumuturi o modalitate de pervertire a originalității limbii și militau pentru o adgradare a arabei prin mijloace interne, cum ar fi crearea de termeni tehnici autohtoni. Împrumuturile lexicale nu sunt o noutate pentru limba arabă, afirmă Luțfi al-Sayyid – Coranul însuși conține termeni împrumutați, iar araba a asimilat o mare cantitate de împrumuturi în timpul epocii traducerilor din limbile greacă, persană și sanscrită. Luțfi as-Sayyid constată că dialectul este mult mai receptibil la împrumuturi, mult mai flexibil, el putând deveni o sursă pentru îmbogățirea arabei standard. Această colaborare dintre varianta colocvială și cea cultă a arabei are un dublu sens: corectarea morfologiei celei dintâi și îmbogățirea lexicală a celei de-a doua. Noua varianta de limbă rezultată din combinarea celor două versiuni ale arabei ar putea reprezenta cel mai important factor de progres pentru Egipt. *Tamṣīr al-luġa*<sup>2</sup> reprezintă pentru Luțfi as-Sayyid crearea unui nou factor de identitate națională: o limbă care să poarte specificul locului, fără a cădea însă în colocvial, pentru care naționalistul egiptean

1. Luțfi as-Sayyid este rector al Universității din Cairo, unde desfășoară programe educaționale menite să cuprindă o cât mai largă masă de egipteni. Împreună cu scriitorul Taha Ḥusayn, decan al Facultății de Litere a Universității din Cairo, Luțfi as-Sayyid crede în beneficiile educației pentru progresul națiunii egiptene. Este traducătorul lui Aristotel în limba arabă, fiind fascinat de logica și principiile de organizare a cetății pe care le întâlnește în lucrările filozofului grec. Este membru fondator al Partidului National (*Ḥizb al-waṭan*), iar în ziarul oficial al acestuia, *al-Ġarīda*, apare pentru prima dată sloganul *Egiptul este al egiptenilor*, al cărui autor este Luțfi as-Sayyid. Cf. Anawati, Borrmans, 1982, pp. 80-93.
2. În traducere, „egiptenizarea limbii”; *tamṣīr* este mașdarul sau infinitivul lung al verbului denominativ *maṣṣara*, „a egipteniza”, derivat din numele arab al Egiptului, *Miṣr*.

nu are cuvinte de laudă. Teoria lui Luțfi as-Sayyid trebuie înțeleasă în contextul istoric al prezenței britanice în Egipt și al deciziei autorităților coloniale de a introduce engleza și franceza ca limbi de învățământ, concomitent cu reducerea orelor de limbă arabă.

Limba reprezintă, pentru naționalismul egiptean, un element important pentru funcționalitatea și simbolismul său. În conceptualizarea naționalismului egiptean, la început de secol XX, limba arabă nu pare să fie considerată o marcă validă a identității naționale. Ziaristul Muḥammad ‘Abdallāh ‘Anan apreciază că *araba este limba invadatorilor arabi* și, prin urmare, în această calitate, nu poate fi considerată printre elementele constitutive ale identității naționale (Jankovski, 1986, p. 176). Nu lipsesc comparațiile dintre araba clasică și limba latină, diferențele de parcurs ale „limbilor” dezvoltate din arabă fiind oarecum explicate de lipsa unei forme scrise în cazul acestora, spre deosebire de limbile neolatine. Chiar dacă limba ar fi acceptată ca factor determinant al construcției identitare naționale, araba nu ar putea juca acest rol, întrucât ea se prezintă sub forma unui set de limbi apropiate care nu beneficiază de forme scrise. *Logica impune concluzia că araba egiptenilor trebuie să fie diferită de araba altor arabi, întrucât fiecare dintre ele este produsul unui mediu cu determinări geografice diferite.*

O altă teorie în sprijinul specificității arabei egiptene este cea a *importanței substratului în structura unei limbi*. Astfel, substratul copt, reprezentând o formă demotică a limbii faraonilor, a influențat în mare măsură araba egipteană, fapt ce explică diferențele dintre aceasta și alte forme de arabă vorbite în alte regiuni.

Literatura trebuie să fie și ea una națională, să descrie frumusețea Egiptului și efectele climatului nilotic asupra caracterului oamenilor. O problemă extrem de importantă în acest context este limbajul pe care trebuie să-l adopte literatura. Cât de plauzibil poate fi un text literar în care un *fellah* se exprimă recurgând la araba literară sau standard? Ibrahīm Ġum‘a (Jankovski, 1986, p. 178) crede că scriitorul egiptean trebuie să abandoneze atitudinea tradițională de a favoriza araba literară în detrimentul formei colocviale, iar acest lucru trebuie să meargă mână în mână cu renunțarea la formele literare clasice dezvoltate de literatura arabă. Araba clasică este o limbă specifică climatului deșertic și mediului social beduin, ceea ce explică inadecvarea ei la situația Egiptului modern, ca și incapacitatea de a servi construcția națională.

Există, desigur, și atitudini mai ponderate, mai puțin radicale în această problemă: trebuie menționat aici numele lui Muḥammad Ḥusayn Haykal care, deși admite nevoia de modernizare a limbii arabe – la toate nivelurile, lexical, gramatical și stilistic –, insistă asupra faptului că această limbă arabă reprezintă legătura fundamentală dintre egipteni și moștenirea lor literară și religioasă.

Deși nu a fost considerată un element definitoriu al construcției naționale egiptene, limba arabă reprezintă pentru elita intelectuală din anii 1920-1930, un important punct de dezbateră. Soluția care se impune este modernizarea limbii arabe, astfel încât să devină mai receptivă la împrumuturile lexicale din forma colocvială și limbile străine cu care vine în contact. La sfârșitul anilor '30, naționalismul egiptean va cunoaște o reorientare către doctrina naționalismului arab.

### III.3.c. Reprezentanți ai naționalismului egiptean

Primele referiri<sup>1</sup> la națiunea egipteană sunt legate de campania lui Napoleon în Egipt și apar în acest context. Istoricul egiptean contemporan cu aceste evenimente, Al-Ġabartī, folosește pentru prima dată noțiunea de *umma* în alăturare cu un determinant etnic: traducând discursul lui Napoleon către egipteni, Al-Ġabartī redă sintagma „națiunea egipteană” care apare la un moment dat în discurs prin *al-umma al-miṣriyya*. Tot astfel, discursul inaugural al primului consiliu legislativ (*diwān*) instituit la Cairo în octombrie 1798 (Abdel-Malek, 1969, p. 215) este impregnat de referiri la istoria Egiptului, la identitatea acestuia, la particularitățile menite să-l individualizeze în peisajul arabo-islamic. Națiunea egipteană își găsește însă manifestarea teoretică în scrierile lui Rifā‘t Rāfi‘ aṭ-Ṭahtāwī<sup>2</sup>, pe fondul contactului direct cu ideile și principiile Revoluției Franceze. Descoperirea trecutului istoric glorios

1. Se pare însă că o conștiință națională, ca să folosim o exprimare modernă, este în curs de formare încă din vremea ultimilor mameluci. Astfel, în 1770, ‘Alī Bey al-Kabīr face apel la sentimentul național al poporului egiptean, în încercarea de a-și susține dizidența sa față de Înalta Poartă (cf. Abdel-Malek, 1969, p. 213).

2. A făcut parte din delegația pe care Muḥammad ‘Alī a trimis-o la Paris pentru a se instrui în principalele științe ale Occidentului. Prezentarea sistemului de guvernare francez pe care Aṭ-Ṭahtāwī o face în lucrările sale nu a rămas fără ecou în Egipt.

îl face pe Rifā‘t Rāfi‘ aṭ-Ṭahtāwī să pună accentul pe caracterul specific al egiptenilor, în primul rând, și al arabilor, mai apoi, ceea ce îl determină să afirme necesitatea separării de turci. Egiptul este mai aproape de Europa decât de turci, prin trecutul și patrimoniul său istoric. Este o idee care va face carieră în ideologia națională arabă, poate chiar ideea de la care se declanșează sentimentul național arab. Termenul *umma* este folosit de Rifā‘t Rāfi‘ aṭ-Ṭahtāwī pentru a desemna *nația egipteană* sau, mai larg, *nația arabă*, prin contrast cu neamul turc, iar încărcătura religioasă a vocabulei se estompează, dat fiind faptul că unitatea de religie nu putea servi cauza egipteană și obiectivele sale de independență față de Imperiul Otoman. Fraternitatea națională este, pentru Aṭ-Ṭahtāwī, mai presus decât fraternitatea întru religie, idee curajoasă pentru vremea în care a fost lansată, dar explicabilă în contextul evoluției istorice particulare a Egiptului în secolul al XIX-lea. Viitorul patriei egiptene (termenul întrebuițat este *waṭan*) trebuie să fie prima preocupare pentru toți fiii națiunii, indiferent de religie. Unii observatori<sup>1</sup> ai fenomenului naționalist egiptean au văzut în această atitudine o încercare de a integra creștinismul copt în mișcarea națională egipteană sau, de-a dreptul, apariția fenomenului de naționalism teritorial în spațiul arabo-islamic. În discursul lui aṭ-Ṭahtāwī<sup>2</sup>, în descrierea patriei egiptene accentul nu cade nici pe islam, nici pe arabitate, ambele elemente neavând menirea de a individualiza Egiptul în peisajul arabo-islamic, ci de a-l integra unor ansambluri identitare mult mai vaste în care particularitățile se estompează.

Khedivul Sa‘īd (1854-1863) se consideră egiptean, iar principala sa îndatorire este aceea de a educa poporul egiptean pentru a-și putea servi patria (cf. Abdel-Malek, 1969, p. 222). Iată, prin urmare, o serie de categorii menite să individualizeze elementul egiptean. Patria este *waṭan*, noțiune care se referă la conturul geografic al națiunii egiptene, oferind practic suportul geografic pentru ideea de *umma miṣriyya* („națiune egipteană”).

Ideea unui Egipt distinct, definit de trecutul său istoric și de cadrul geografic în care a evoluat este produsul unei lungi perioade de gestație care se întinde pe toată durata secolului al XIX-lea și începuturile secolului XX. Nume importante au susținut această orientare a națio-

1. Este cazul lui Albert Hourani (Hourani, 1991).

2. Ideile sunt extrase din lucrarea lui Rifā‘t Rāfi‘ aṭ-Ṭahtāwī intitulată *Manāhiġ al-albāb al-miṣriyya*, publicată în 1869, la Cairo și consultată în biblioteca Universității Americane din Cairo.

nalismului egiptean, fie că le amintim doar pe cele ale lui Mustafă Kāmil (1874-1908) și Muḥammad Ḥusayn Haykal (1888-1956) sau pe cel al revistei *al-Siyāsa al-usbū'yya*, a cărei apariție este legată de anul 1926. Trebuie spus că avocații naționalismului egiptean nu au vorbit toți cu aceeași voce, însă există cel puțin un element comun tuturor: caracterul național distinct al Egiptului, determinat cultural, istoric și geografic.

Factorii politici și culturali care caracterizează perioada de maximă expresie a naționalismului egiptean nu au mai puțină importanță în înțelegerea manifestărilor sale: revoluția din 1919, crearea unui parlament democratic în 1922-1923, descoperirea mormântului lui Tut-Ankh-Amun în 1922, abolirea califatului de către Mustafa Kemal în Turcia, în 1924 (moment echivalat cu moartea ideii de națiune islamică).

Principiul determinismului geografic este principala premisă în construcția naționalismului egiptean: condițiile fizice și climatice ale Văii Nilului au indus egiptenilor o serie de trăsături care fac din ei o rasă distinctă în comparație cu celelalte. Plecând de la acest considerent, alte patru linii directoare ale naționalismului egiptean pot fi identificate: 1) există o legătură psihologică și rasială între egiptenii de astăzi și vechii egipteni; 2) egiptenii sunt diferiți de arabi, cu care împart însă o limbă comună; 3) egiptenii sunt diferiți de coreligionarii lor musulmani; 4) Egiptul are o mare putere de absorbție, a asimilat valuri de migratori și culturile aferente acestora, imprimându-le specificitatea sa. Popularizarea acestor idei s-a făcut prin intermediul presei, al sistemului de educație, în special prin manuale de educație civică.

### *Partidul Wafd, reprezentatul politic al naționalismului egiptean*

În contextul discuției despre naționalismul egiptean, nu putem să nu menționăm atitudinea Partidului *Wafd*, ca element reprezentativ al curentului. Partidul *Wafd*<sup>1</sup> a avut un parcurs interesant în ceea ce privește

1. *Wafd* este unul dintre primele partide politice egiptene. Termenul care a fost ales pentru denumirea acestui partid, *wafd*, se traduce prin „delegație”, făcând aluzie la delegația care s-a format în timpul primului război mondial și care cuprindea musulmani și creștini egipteni de diverse orientări, uniți de lupta pentru independența totală a Egiptului. La sfârșitul primului război mondial, cererea partidului *Wafd* de a trimite o delegație care să reprezinte Egiptul la Conferința de Pace de la Paris a fost respinsă de britanici. Delegația a devenit

atitudinea sa față de ideea națională, însă nu diferit de tendințele scenei politice egiptene din prima jumătate a secolului XX. Dacă la sfârșitul primului război mondial, *Wafd* trimitea la conferința de pace de la Paris o delegație pentru a discuta problema independenței Egiptului, același partid conducea, după câteva luni de la încheierea celui de-al doilea război mondial, negocierile inter-arabe care au premers înființarea Ligii Arabe, în 1945. Revendicarea independenței Egiptului la conferința de pace de la Paris este însoțită de următoarea caracterizare a Egiptului: „une seule et unique race parfaitement homogène au physique que dans sa mentalité et ses moeurs” (cf. Jankovski, 1986, pp. 164-187). Astfel, la nivel programatic *Wafd*-ul ignoră orice posibilă legătură între naționalismul egiptean și cel arab, care se dezvoltă în paralel în Orientul Mijlociu (în special, în Siria și Liban). Nu există nici o dovadă istorică (Jankovski 1986, p. 166) capabilă să ateste că *Wafd*-ul ar fi colaborat cu naționaliștii arabi în perioadă imediat următoare primului război mondial. Reacția *Wafd*-ului la obținerea independenței *Hiğāz*-ului poate fi considerată o dovadă în sprijinul afirmației de mai sus:

Recunoașterea independenței fraților noștri din *Hiğāz*, care vorbesc aceeași limbă ca și noi și au aceeași religie ca majoritatea dintre noi, ne dă curaj. *Arabii din Hiğāz nu au avut o existență politică independentă, așa cum am avut noi; de altfel, în urmă cu ceva timp se aflau sub controlul nostru politic.* Este, prin urmare, illogic pentru noi să așteptăm de la guvernul britanic un tratament cel puțin la fel de generos precum cel de care s-au bucurat arabii din *Hiğāz*?” (Jankovski, 1986, p. 203).

Dincolo de apelativul „frații noștri din *Hiğāz*”, care poate fi interpretat ca artificiu oratoric, mesajul *wafd*-ist este unul de afirmare a superiorității egiptene în fața altor arabi, de certificare a unei ierarhizări, ceea ce este departe de ideologia unității promovată de curentul arab. În aceeași notă, formațiunea *wafd*-istă refuză, în 1924, să ia poziție în conflictul care-i opune în Peninsula arabă pe Ibn Sa'ūd al *Hiğāz*-ului și regele Ḥusayn al Nağd-ului. *Al-Balāğ*, ziarul cel mai apropiat de formațiunea *wafd*-istă, privește cu ironie posibilitatea ca

partid sub conducerea lui Sa'd Zağlūl, în 1924. Politica sa era una de orientare laică și democratică, susținută de mediile urbane egiptene, împotriva monarhiei aflată sub influența colonizatorului britanic. Mottoul *Wafd*-ului era „religia este pentru Dumnezeu, patria pentru toți”. În 1952, partidul a fost interzis de Nasser, pentru a fi autorizat din nou de către Sadat în 1978, sub denumirea de Neo-Wafd.

Egiptul să intervină pentru aplanarea conflictului: „egiptenii care nu s-au eliberat pe ei înșiși de sub dominația britanică nu sunt în poziția de a-și asuma astfel de sarcini externe” (Jankovski, 1986, p. 167). Și gestul lui Sa’d Zaghlūl, care în 1925, într-o perioadă în care *Wafd*-ul nu se afla la guvernare, făcea apel la ajutorarea „fraților sirieni”, greu încercați în urma bombardării Damascului de către armatele franceze, se înscrie pe linia naționalismului egiptean. Ajutorul financiar pentru sirieni este explicat de omul politic egiptean în cheie umanistă: „este un lucru pe care l-ar fi făcut oricine pentru un vecin aflat în suferință”.

Schimbarea atitudinii *Wafd*-ului față de subiectul unității arabe se produce în condiții istorice externe și interne care impun reorientarea politicii *wafd*-iste spre un domeniu mai larg de acțiune. Confiscarea mediului intern de acțiune și a tematicilor aferente acestuia de către regimul autoritar al lui Isma‘l Sidqī, alături de campania începută de regele Fayṣal al Irakului (1921-1933) în sensul unificării eforturilor arabe pentru organizarea unei conferințe inter-arabe stimulează reorientarea politicii *wafd*-iste către problema arabă. În 1931, Partidul *wafd*-ist anunță sprijinirea organizării unui congres islamic la Ierusalim, după ce ideea fusese primită cu ostilitate de către prim-ministrul în funcție, Isma‘l Sidqī, precum și de Palat. A urmat gestul lui Mustafā al-Nahḥās care, în 1933, a trimis liderului palestinian Mūsā Qāzim al-Ḥusayni o telegramă de solidaritate cu poporul palestinian, gest care a echivalat cu introducerea temei palestinienilor în preocupările politice *wafd*-iste.

În opinia noastră, nu ne aflăm în fața unei preocupări spontane pentru domeniul arab, ci suntem în prezența unei abile utilizări de către *Wafd* a tematicii arabe, într-un moment în care aceasta este ignorată de adversarii politici interni. *Wafd*-ul îmbrățișează teme și cauze, anterior rejectate, pentru a se distinge în peisajul politic intern, nefavorabil formațiunii *wafd*-iste.

În susținerea afirmației de mai sus vine și declarația numărului doi din partidul *wafd*-ist, Makram ‘Ubayd (1889-1961), care, după o vizită efectuată în Siria și Liban, în 1931, a respins ideea unității politice arabe, considerând că: „cel mai bun drum de urmat pentru realizarea aspirațiilor noastre patriotice este solidaritatea și sprijinul reciproc între popoarele vorbitoare de limbă arabă” (Jankovski, 1986, p. 170). Trebuie observat că noua orientare din atitudinea *Wafd*-ului este o completare a politicii naționaliste egiptene, nu o alternativă la aceasta. Naționalismul arab al *Wafd*-ului este unul pragmatic și politic, mai degrabă decât ideologic și filozofic. Revenit la guvernare, în perioada mai 1936-decembrie 1937, *Wafd*-ul menține, în planul politicii externe, preocupările

pentru domeniul arab. Totuși, linia predominantă este cea naționalistă egipteană. Iată cum răspunde prim-ministrul Mustafā al-Nahḥās, la începutul lui 1937, unei propuneri irakiene de semnare a unui tratat de cooperare între cele două state în domeniile cultural și militar: „suntem prea ocupați cu alte lucruri pentru a intra în complicații generale; preferăm, mai întâi, să consolidăm poziția Egiptului, înainte de a examina rolul nostru în regiune”.

Linia arabă a politicii *wafd*-iste se accentuează în următorul mandat, cel care începe în februarie 1942 și în timpul căruia, prin negocieri patronate de *Wafd*, se pun bazele Ligii Arabe, în 1945. Acțiunile egiptene întreprinse în sensul unificării statelor arabe independente la acea dată, într-o structură politică sau alta, nu sunt, în opinia noastră decât *manifestări de orgoliu și dorința de a impune Egiptul ca lider regional*. De altfel, anunțarea de către Al-Nahḥās în fața parlamentului, la 30 martie 1943, a intenției Egiptului de a demara negocieri separate cu fiecare stat arab în parte, în scopul ajungerii la o poziție comună, se face în concurență cu partea irakiană și fără consultări prealabile cu aceasta.

În negocierile purtate cu celelalte state arabe, se conturează ideea *imposibilității de a crea o structură politică unitară* sub conducerea unui guvern unic, date fiind particularitățile interne ale fiecărui stat în parte. Al-Nahḥās, artizanul indiscutabil al Ligii Arabe, a contracarat orice altă inițiativă concurentă, cum a fost realizarea unei posibile uniuni între Siria și Irak sau a oricărei alte structuri panarabe care ar fi disputat rolul Egiptului și influența acestuia în regiune. De altfel, există opinii care explică lipsa de eficiență a Ligii Arabe în a administra atât conflictele interarabe, cât mai ales problema palestiniană prin atitudinea Egiptului în interiorul organismului: aceea de a impune propriile opțiuni politice. Președintele tunisian Ḥabīb Bourguiba exprima tranșant această idee: „Jamais les Arabes ne sont plus férocelement entre-tués que depuis que l’Egypte s’est attribuée la mission sacrée de les unir”. Declarația a fost făcută la 13 septembrie 1965 (cf. Flory, Mantran, 1968, p. 416). Declarația președintelui tunisian consemnează o stare de fapt: caracterul fals al proiectelor panarabe sub care se ascund intențiile hegemonice ale diversilor lideri arabi, în cazul de față fiind vorba de Nasser. Oliver Carré descrie acțiunea din 1958 ca o ocupație a Siriei de către armata și administrația egiptene, în timp ce intervenția din Yemen, din 1961, pentru susținerea forțelor republicane devine stânenitoare pentru yemeniții înșiși, din cauza evidentelor intenții hegemonice ale Egiptului (Carré, 1993, p. 110). Naționalismul panarab al lui Nasser este în fapt un naționalism egiptean feroce (Carré, 1993, p. 110).

*Intelectuali reprezentanți ai naționalismului egiptean:**Muștafā Kāmil, Salāma Mūsā, Taha Ḥusayn și Luwis 'Awad*Muștafā Kāmil<sup>1</sup> (1874-1908)

A fost cel care a ridicat noțiunea de patrie egipteană la rangul celui mai mare deziderat național. Discursurile sale<sup>2</sup>, cu accente romantice, sunt mostre de patriotism egiptean:

*Hal ḥalaqa Allāhu waṭan-an 'a 'lā maqām-an wa asmā ša'-an wa aḡmala ṭabī'at-an wa aḥlada āṭār-an wa aḡnā turbat-an wa ašfā samā'-an wa 'a 'daba ma'-an min Mișr? (Oare a creat Dumnezeu o țară mai măreață, cu o natură mai frumoasă, cu vestigii mai trainice, cu pământ mai bogat, cu cer mai senin, cu apă mai dulce decât cele care se găesc în Egipt? – trad.n.)*

*Bilādī, bilādī, laki ḥubbī wa fu'ādī, laki ḥayātī wa wuḡūdī wa lā ḥayāta illā biki, ya Mișr! (Țara mea, țara mea, inima mea îți aparține, viața și existența mea sunt ale tale, pentru că nu există viața dincolo de tine, Egipt! – trad.n.)*

Un alt aspect important al discursurilor patriotice ale lui Muștafā Kāmil îl reprezintă referirile la rolul religiei în construcția identitară egipteană:

*Fa-l 'aqbātu iḥwat-un la-nā fi l-watan taḡma 'u-nā bi-him așrafu rābiṭat-in wa qad 'išnā al-qurūna aṭ-ṭiwāla 'alā attami wifāq-in wa akmali ittifāq. (Coptii sunt frații noștri în această patrie, ne ține împreună cea mai nobilă legătură, aceea a conviețuirii timp de secole în cel mai deplin consens și cea mai bună înțelegere – trad.n.)*

*Fa inna al-balā'a kullu l-balā'-i fi an yakūna al-islāmu silāh-an bi-yadi l-ḡāhili l-ḡabiyya yaqtulu bi ismi-hi al-barī'a mina l-muslimīna wa ḡayri l-muslimīna. Al-islāmu wa l-ḡahlu 'aduwwāni lā yattaḡqāni, fa lā islāma*

1. Absolvent al facultății de drept de la Toulouse, jurnalistul și omul politic Muștafā Kāmil este unul dintre reprezentanții de seamă ai naționalismului egiptean. Activitatea sa culminează cu înființarea, în 1907, a Partidului Național Egiptean. Se pare că imnul național actual al Egiptului, *Bilādī* („Patria mea”), este inspirat din discursurile lui Muștafā Kāmil. El a rămas celebru prin dictonul: „Dacă nu m-aș fi născut egiptean, mi-aș fi dorit să fiu egiptean”.
2. Pentru discursurile lui Muștafā Kāmil în limba arabă am consultat Murqus, 1984.

*bi ḡayri 'ilm-in wa faḍl-in wa 'adal-in wa madīnat-in wa insāniyyat. (Este complet păgubos ca islamul să se transforme într-o armă în mâinile ignoranților și proștilor care i-au ucis, în numele său, pe cei nevinovați dintre musulmani și nemusulmani. Islamul și ignoranța sunt doi dușmani care nu se pot împăca, deoarece nu există islam dincolo de știință, virtute, dreptate și umanism – trad.n.)*

Discursurile lui Muștafā Kāmil cuprind cel puțin două idei care interesează direct această lucrare: diferențele de religie nu reprezintă un obstacol în calea realizării obiectivelor naționale egiptene, proiect care are la bază, cum se poate vedea, criteriile de conviețuire și continuitate istorică pe pământ egiptean, dar și rolul esențial al educației în formarea conștiinței naționale.

Salāma Mūsā (1887-1958)

Scriitor prolific, la fel ca și ceilalți reprezentanți ai naționalismului egiptean, Salāma Mūsā a înțeles rolul presei în difuzarea ideilor. A scris peste patruzeci de volume, dintre care trei, în principal, cu referire la naționalism: *Al-Yawm wa-l ḡad (Astăzi și mâine)*, *Mișr așl al-ḥaḍāra (Egiptul, leagănul civilizației)* și *Al-Balāḡa al-'așriyya wa l-luḡa al-'arabiyya (Retorica contemporană și limba arabă)*. Ultimul capitol din lucrarea *Al-Yawm wa l-ḡad* este consacrat identității națiunii egiptene. Asocierea Egiptului cu civilizația orientală este o absurditate, crede Salāma Mūsā, înțelegând prin „orientală” spațiile chinez și japonez de civilizație. *Egiptul aparține spațiului de cultură european*, limba arabă însăși conține peste o mie de cuvinte de origine greacă și latină, universitatea Al-Azhar, cea mai prestigioasă instituție islamică de învățământ, a fost înființată de un european Ġawhar al-Sīqīlī, de origini slave. Tot astfel, cultura arabă medievală este construită pe aceleași baze, grecești și romane, ca și cultura europeană, islamul însuși fiind, consideră coptul Salāma Mūsā, o ramură a creștinismului.

*Luarea în considerare a factorului religios în construcția identitară este un nonsens*, crede Salāma Mūsā: religia este o problemă de natură interioară, iar egiptenii ar trebui să urmeze exemplul turcilor în ceea ce privește atitudinea față de religie. Egiptul are nevoie de o concepție seculară a societății, bazată pe socialismul științific, doctrina favorită a lui Salāma Mūsā, cunoscut, de altfel, ca ideolog al socialismului științific egiptean.

*Respinsă este și arabitatea*, ca factor constitutiv al identității naționale egiptene, cu tot ce înseamnă arabitate. Astfel, scriitorii egipteni trebuie să scape de obsesia de a imita stilul literar arab sau temele

literaturii arabe. Trebuie să renunțe la stilul lingvistic pompos, la retorica excesivă, la complexitatea inutilă a lexicului<sup>1</sup>, în special la sinonimia prolixă, lucruri care nu fac decât să trădeze dificultăți de conceptualizare, care, la rândul lor, sunt o piedică în calea progresului națiunii. Araba standard este o limbă moartă care nu poate fi comparată cu limba colocvială, adevărata limbă a egiptenilor.

Salāma Mūsā consideră că moștenirea faraonică<sup>2</sup> este mai benefică pentru egipteanul modern în formarea unei conștiințe naționale moderne

1. Fragmente traduse din Salāma Mūsā sunt citate în limba arabă în Abdel-Mālik, 2007, pp. 406-407.
2. Surprinzător a fost să regăsim aceste idei într-o lucrare recentă, apărută la Cairo în 1999, purtând semnătura lui Ahmad ‘Āšūr și intitulată *Al-Waṭan al-umm. Dirāsa fī at-ṭaqāfa al-qawmiyya al-miṣriyya (Patria-mamă. Studiu asupra culturii naționale egiptene)*. Lucrarea se deschide cu un motto-citat din spusele președintelui egiptean Muḥammad Ḥusnī Mubārak care amintește că „buna înțelegere a istoriei, ne va ajuta să înțelegem mai bine viitorul”. *Imaginea arabilor, așa cum reiese din lucrarea menționată, este cea a unei populații invadatoare care a distrus marea civilizație a Egiptului faraonic. Termenii de iḥtilāl al-‘arab („ocupația arabă”), fatra iḥtilāl qāsiya („perioadă de ocupație cruntă”, p. 117), ḡazw al-‘arab wa mumārasa iḥtilālī-him ‘alā Miṣr („raziile arabilor și exercitarea ocupației lor asupra Egiptului”, p. 121), precum și referirile la arabii cuceritori ca la un grup de „beduini, praf pe fața omenirii, care și-au impus dominația asupra celei mai vechi civilizații agricole din lume” (p. 118) sunt cel puțin surprinzătoare pentru cineva care are în minte panarabismul militant al lui Nasser. Tot în această notă, unul dintre capitolele cărții se intitulează ḥukm al-‘arab li Miṣr, intikāsa ḥaḍāriyya („Guvernarea arabilor asupra Egiptului, o perioadă de decădere”), iar ideea este reluată apoi și explicată pe larg, cu argumente istorice și culturale. În aceeași notă, ceea ce istoria islamică numește futūhāt al-‘arab, adică „cuceririle arabe”, este prezentat aici, în mod surprinzător pentru cititor, printr-o terminologie care amintește de pozițiile anticoloniale: astfel, cuceririle arabilor sunt at-tawassu‘āt al-isti‘māriyya al-‘arabiyya, „extinderi coloniale arabe” (p. 138). Arabii s-au folosit de islam în modul cel mai pragmatic cu putință pentru a-și aservi alte neamuri: maṭṭalat aš-šarī‘atu l-islāmiyya al-īṭār aš-šaklī al-laḍī tamma istiḥdāmu-hu li-taḡṭiya ḥaḍa-l nahb al-maškūf („Legea islamică a reprezentat cadrul formal care a fost utilizat pentru a acoperi acest jaf la drumul mare” – p. 145).*

Redăm, în transcriere și, apoi, în traducere, unul dintre cele mai elocvente fragmente cuprinse de acest capitol: *maḍa yumkinu ‘an yuqaddima al-badawī al-laḍī lā yaṭūlu bi-hi al-maqāmu wa al-istiqrāru, al-laḍī yuṣbiḥu rizqu yawmi-hi huwa al-hāmma al-‘amma la-hu wa li-‘aṣīrati-hi? Fa maḍā yumkinu ‘an tuntiḡa aš-šahrā ‘u ḡayra al-qaswati wa at-tawahḥuṣī wa izdihāri ṭaqāfati*

decât moștenirea arabă. Înzestrat cu moștenirea faraonică, egipteanul modern trebuie să privească spre Europa, așa cum au făcut turcii. Acesta trebuie să fie unul dintre țelurile naționalismului egiptean.

Modernizarea Egiptului înseamnă trecerea acestuia de la un mod de viață bazat pe agricultură și marcat de preocupări literare la o epoca nouă, industrială, în care știința, nu literatura, să se bucure de întâietate. *Sărăcimea lexicală a limbii arabe în a desemna obiecte și concepte noi îi ține pe egipteni captivi într-o epocă preindustrială, agricolă, captivi ai unei mentalități fosilizate* (‘aqliyya qadīma, ḡāmīda mutaballida tanzuru ilā l-mādī). Această mentalitate se reflectă în modalitățile de expresie fosilizate, în tendința de a înlocui argumentația logică printr-o gimnastică lingvistică, practică de araba literară. Egiptul modern are nevoie de o literatură care să se exprime în limba poporului, într-o limbă pe care acesta să o înțeleagă și să o considere a sa. Dualitatea lingvistică în care trăiesc egiptenii (această diglosie arabă literară/dialect) nu face decât să îngreuneze capacitatea de exprimare. Limba este prizoniera unui lexic *încărcat negativ*, în care o serie de cuvinte invocă realități de mult trecute și care, reanimate prin amintirea lor continuă, sunt adevărate *crime lingvistice*, crime împotriva modernității care încearcă să-și facă loc în societate (cuvinte precum *damm*, *ta‘r*, *intiḡām* sau *irḍ*, „sânge”, „răz-bunare”, „onoare”, invocă realități a căror legătură cu modernitatea nu poate fi stabilită).

Din cele de mai sus, reiese că, pentru Salāma Mūsā, limba este cheia modernizării și dezvoltării. Egiptul are nevoie de o dublă mișcare de modernizare, în sens lingvistic și dincolo de acesta. Căci *luḡatu-nā al-‘arabiyya min nāḥiyat al-‘ulūm mayyita*, adică „limba noastră arabă este o limbă moartă în ceea ce privește științele”. Răspunsul la această problemă este împrumutul lexical masiv, care va aduce cu el o infuzie de spirit modern. La nivel cultural, acest gest se justifică prin faptul că și alte limbi au împrumutat în trecut din arabă pentru a se moderniza și a exprima realități noi. La nivel pedagogic, araba trebuie simplificată, în sensul renunțării la desinențele flexio-

---

*l-ḡazwi wa as-salbi wa n-nahbi wa llatī kānat lamḥ-an muḥimm-an fī ḥayāti l-‘arab qabla l-‘islām wa ba‘da-hu. („Ce poate să ofere un beduin care nu stă mult într-un loc și care nu se așază niciunde, pentru care a-și câștiga existența zilnică este cea mai importantă preocupare, pentru el și clanul său? Ce poate să rodească deșertul în afara asprimii și abrutizării, culturii atacului și jafului, trăsături importante în viața arabilor înainte și după islam” – p. 136).*

nare, la dual, precum și la unele forme de plural intern. Tot astfel, pentru simplificare și modernizare, araba trebuie să adopte alfabetul latin, așa cum au făcut turcii; egiptenii trebuie să renunțe la a mai privi limba ca pe un lucru sacru: limba este numai un instrument (*adā*), un mijloc de comunicare (*wasīla*).

În concluzie, *Egiptul este egiptean*; această particularitate derivă din mediul geografic în care se află și din influența pe care acesta a exercitat-o asupra locuitorilor Văii Nilului, din timpurile faraonice până astăzi. *Egiptul este european*, trăsătură care provine din lunga legătură cu Europa, din relația de determinare culturală care se poate stabili între Egiptul antic și civilizațiile greacă și romană.

Taha Ḥusayn (1889-1973)

Ca și Salāma Mūsā, Taha Ḥusayn este convins că modernizarea Egiptului include sau, mai mult, este condiționată de modernizarea limbii arabe, de scoaterea acesteia din tiparele încremenite ale Evului Mediu. Cea mai importantă lucrare în care Taha Ḥusayn își exprimă opiniile cu privire la rolul limbii în modernizarea socială a Egiptului este *Mustaqbal al-ṭaqāfa fī Miṣr*<sup>1</sup> (*Viitorul culturii în Egipt*), publicată prima dată în 1938, la doi ani de la semnarea tratatului egipteano-britanic care a pus capăt ocupației britanice asupra Egiptului. Identitatea națională a Egiptului este un aspect greu de definit pentru Taha Ḥusayn: există o legătură între Egipt și țările din jurul său, o legătură materializată într-o religie, dar și într-o limbă comună, un spațiu geografic și un cadru istoric similare. Se pare însă că unitatea de limbă și religie nu este suficientă pentru a crea o unitate politică.

Ca și pentru Salāma Mūsā, apartenența Egiptului la civilizația europeană este principala trăsătură a identității acestui spațiu legat de Europa prin moștenirea culturală greco-latină, dar și prin apartenența la același cadru geografic: Egiptul este un produs al civilizației mediteraneene. În această afirmație, se pare că factorul geografic, fără îndoială determinant în construcția identitară egipteană, este surclasat de apartenența culturală la spațiul mediteranean, purtător al moștenirii greco-latine.

*Problema limbii* stă în centrul preocupărilor lui Taha Ḥusayn, de aceea el acordă o importanță deosebită reformării sistemului educațional în Egipt, în special acelei părți a sistemului care se ocupă cu

1. Ideile lui Taha Ḥusayn despre națiunea egipteană sunt preluate din textul în limbă arabă inclus în Abdel-Mālik, 2007, pp. 410-422.

studiul și promovarea limbii arabe. Este vorba de araba standard, și nu de forma ei colocvială, ca în cazul lui Salāma Mūsā, adică acea arabă care reprezintă legătura egipteanului modern cu moștenirea sa culturală. Taha Ḥusayn nu încurajează exprimarea în forma colocvială a arabei, ba mai mult, are uneori o atitudine condescendentă față de aceasta. Însă *pentru a putea fi limba tuturor egiptenilor, araba standard trebuie să treacă printr-un proces de modernizare*, în sensul reformării gramaticii, astfel încât să devină inteligibilă și ușor de mânuit; araba trebuie să înceteze să mai fie percepută ca o limbă străină pentru egipteni.

La fel, araba trebuie scoasă de sub emblema islamului, ca limbă sacră, de expresie a cultului musulman. Indubitabil, araba este limba islamului, dar aceasta este numai una dintre funcțiile sale: ea este, în aceeași măsură, și limba de comunicare zilnică între arabi. Taha Ḥusayn neagă rolul pe care și l-a autoatribuit Universitatea islamică al-Azhar, de garant al corectitudinii limbii arabe, în calitatea acesteia de limbă sacră. Al-Azhar nu are nici o calificare în a da verdicte lingvistice, cum nu are nici o competență în limbile semitice, pentru a putea avea o privire completă asupra fenomenului. Tot astfel, cu mult timp înainte de apariția universității islamice, limba arabă a fost normată de către personalități de multe ori de altă etnie decât cea arabă. Formarea profesilor de limbă arabă de către universitatea islamică nu poate fi decât dăunătoare modernizării acesteia: araba trebuie să se elibereze de tutela religiei, să se desacralizeze, să devină o materie de studiu în universitățile laice, precum Universitatea din Cairo.

*Araba trebuie să fie un element de unitate națională*, să devină limba tuturor egiptenilor, a musulmanilor și a creștinilor copecți, deopotrivă.

Luwis 'Awad (1915-1990)

Ideea că egiptenii sunt arabi pentru că vorbesc limba arabă asumă, în cadrul curentului panarab, o valoare la fel de importantă pentru construcția identitară națională ca și determinismul geografic pentru naționalismul egiptean. Luwis 'Awad se numără printre susținătorii cei mai fervenți ai identității naționale egiptene, punând la lucru în sprijinul acestei idei *teorii lingvistice în măsură să justifice diferențele de limbă dintre egipteni și restul arabilor*. Lucrarea sa *Muqaddima fī fiqh al-luġa al-'arabiyya (Introducere în fundamentele limbii arabe)* este reprezentativă pentru gândirea lui Luwis 'Awad, cum la fel de reprezentativ este și cadrul istorico-politic în care a apărut: în timpul președinției lui Sadat, când Egiptul s-a văzut boicotat de celelalte

state arabe, ca urmare a semnării unei păci separate cu Israelul, în martie 1979. Pentru Luwis 'Awad, momentul arab din istoria egipteană este o perioadă în care țara a fost condusă de străini, idee care revine și în alte scrieri naționaliste.

Reforma lingvistică înseamnă adoptarea limbii arabe colocviale egiptene ca limbă oficială a statului; de remarcat aici că Luwis 'Awad nu a scris niciodată decât în dialectul egiptean sau, ceea ce el numește *luġa miṣriyya*, „limba egipteană” (Jankovski, 1986, p. 199). Araba standard își clădește supremația pe apropierea de limba Coranului, iar în măsura în care Coranul este inimitabil, și limba în care a fost revelat poartă această marcă a sacralității. Această trăsătură a limbii arabe, descrisă de teologii islamului ca fiind limba raiului, le-a creat arabilor un sentiment nejustificat de superioritate, crede Luwis 'Awad, un sentiment pe care el îl numește *echivalentul semitic al rasismului arian în Europa* (Jankovski, 1986, p. 202).

Din cele arătate mai sus, este limpede că structura națională identitară a Egiptului, așa cum se construiește ea în anii '20-'30 ai secolului XX, are o *inclinație antiarabă* destul de evidentă și insistă pe diferențele dintre egipteni și arabi.

În această tendință se înscrie și teoria lingvistică a lui Luwis 'Awad care explică diferențele dintre araba egipteană colocvială și araba clasică standard prin argumente rasiale, legate de constituția fizică a aparatului fonator al egiptenilor. Astfel, cele câteva particularități fonetice ale dialectului egiptean (pronunțarea sunetului *qāf* din araba standard printr-un stop glotal care, de regulă, redă sunetul *hamza*; pronunțarea sunetului *ġim* sub forma *ghim*; dispariția interdentalilor *t*, *d* și înlocuirea lor cu forma sonoră *t*, *z*: *tānī-tānī*, *idā-izā* etc.) sunt aduse ca argumente în favoarea ideii existenței unei *luġa miṣriyya* („limbi egiptene”) de sine stătătoare. Aceste particularități fonetice diferențiatorie se explică prin moștenirea vechilor substraturi egiptean și copt, care conferă arabei egiptene trăsături particulare în comparație cu forma standard a limbii arabe și cu celelalte variante aflate în uz în alte țări arabe.

Din trecerea în revistă a câtorva dintre atitudinile naționaliste în lumea arabă se desprinde o concluzie inevitabilă: *importanța factorului lingvistic în formulările ideologice ale identității naționale în Orientul Mijlociu*. Formulările naționalismului arab, indiferent de aspectul concret sub care evoluează, se construiesc în jurul elementului „limbă”. Se stabilește astfel un *raport pozitiv și indisolubil între limbă și identitate națională*. Limba a fost un factor esențial în formarea

unei conștiințe arabe în ultimii ani ai Imperiului Otoman; în jurul limbii s-au conturat, de asemenea, teoriile naționale și naționaliste dintre cele două războaie mondiale în spațiul arab. Se pare că, în teorie și în practică, *cultura nu poate fi separată de politică*.

Limba este invocată în susținerea diferitelor teorii ale construcțiilor identitare naționale: de la naționalismul teritorial, unde rolul limbii nu este unul principal, dar este unul dintre factorii formatori ai identității naționale, până la forme de expresie identitară, cum este naționalismul arab, în care invocarea limbii capătă accente mistice. Invocarea factorului lingvistic în construcțiile identitare presupune, inevitabil și în egală măsură, o exploatare a trecutului istoric. Apelul justificativ este îndreptat către trecutul glorios al arabilor, către dimensiunea religioasă a comunității arabe, către istoria faraonică sau feniciană, în funcție de ideologia care trebuie servită. Așadar, limba și istoria contribuie împreună la structurarea uneia sau alteia dintre ideologiile naționaliste care animă spațiul arab în perioada modernă.

### III.3.d. Naționalismul teritorial – o piedică în calea unității politice a lumii arabe? Mitul unității arabe

Unitatea arabă este unul dintre miturile acestui spațiu, o idee care animă și alimentează ideologii, care ascunde, cel mai adesea, un naționalism (în sensul de *waṭaniyya*) combatant și dorințe hegemonice izvorâte dintr-o conștiință a superiorității alimentată de alte mituri istorice și culturale. *Lumea arabă nu este un monolit, divergențele și diferențele fiind mai pronunțate decât factorii comuni*. Aspirația spre unitate a rămas o constantă a acțiunii politice arabe, în mod deosebit după cel de-al doilea război mondial, când a fost preluată ca temă centrală de către diferite curente și ideologii, invocată cel mai adesea sub formula *al-qawmiyya al-'arabiyya*<sup>1</sup> sau *al-waḥda al-'arabiyya* sau, mai abstractul, *'urūba*<sup>2</sup>. Cunoscând importanța cuvântului în acest orizont cultural, vom înțelege mai bine opțiunile discursive ale principalelor ideologii arabe și panarabe.

Realitatea geografică împarte lumea arabă în *Mašriq* și *Magrib*; realitățile politice de după cel de-al doilea război mondial au împărțit-o în mai multe state independente, conduse de ideologii politice,

- 
1. „Naționalismul arab” (definit de criterii lingvistice și etnice) – conceptul de unitate arabă care a servit ideologia panarabă.
  2. Termenul se poate traduce prin „arabitate”, concept fundamental în susținerea tezelor ideologiei naționaliste arabe și panarabe.

economice și sociale diferite, uneori antagonice. Istoric vorbind, cele două blocuri care formează lumea arabă, *Mașriq* și *Magrib*, au fost separate începând din secolul al X-lea și au parcurs trasee diferite de evoluție. Dominația otomană comună nu le-a apropiat mai mult, fiind cunoscut că Poarta nu încuraja relațiile pe orizontală între provincii. Secolul al XIX-lea, colonial pentru ambele părți ale lumii arabe, nu a întărit legăturile dintre ele, dimpotrivă a accentuat particularitățile locale în contextul luptei pentru independență națională.

Se pare că ideea unei unități arabe a animat mai degrabă mediile politice din Orientul Mijlociu decât țările Maghrebului Arab; tot astfel, trebuie remarcat faptul că, atunci când s-a realizat, această idee a fost expresia mobilizării împotriva unui pericol intern sau extern, mai mult decât dorința reală de unitate politică (cf. Flory, Mantran, 1968, p. 394). Cum s-ar putea explica altfel numeroasele tentative, urmate de tot atâtea eșecuri, ale concretizării discursului de unitate arabă? În analiza corectă a situației, trebuie să avem în vedere curentele ideologice concurente; între acestea, naționalismul teritorial este, poate, cel mai puternic.

Primul proiect de unitate datează de dinainte de primul război mondial, când proiectul realizării Marii Sirii trebuia să cuprindă, sub autoritatea șerifului Husayn al Meccăi, Arabia, Transiordania, Siria, Irakul și Libanul. Dar constrângerile derivate din economia războiului în Europa au determinat guvernele Franței și Marii Britanii să încheie acordurile Sykes-Picot, în mai 1916, care repartizau, în sfere de influență între cele două puteri, fostele provincii arabe ale Imperiului Otoman. Astfel, în locul unui mare stat arab, s-au născut, în imediata urmare a primului război mondial, mai multe state arabe. Puțin înainte de sfârșitul celui de-al doilea război mondial, prim-ministrul irakian Nūr al-Sa'īd<sup>1</sup>, conștient de slăbirea forței Franței în regiune, a încercat să reanimeze ideea unui stat care să cuprindă Irakul, Transiordania, Siria și Libanul. Susținut de britanici în demersurile sale, din motive lesne de înțeles, proiectul prim-ministrului irakian a întâmpinat o rezistență neașteptată din partea Egiptului, Arabiei Saudite, dar și a Turciei. Realizarea proiectului irakian de unitate ar fi însemnat o creștere a influenței regelui hașemit în detrimentul celorlalți doi regi, egiptean și saudit. Tot astfel, Turcia s-a arătat foarte incomodată de posibilitatea apariției unui stat arab puternic și influent în imediata ei vecinătate. Împotriva

1. Figură de marcă a vieții politice irakiene în perioada monarhiei hașemite, a ocupat funcția de prim-ministru în mai multe cabinete până în 1958, când sistemul monarhic a fost abolit, iar Nūr as-Sa'īd a fost ucis.

acestui proiect irakian, Egiptul a lansat contra-proiectul constituirii Ligii Arabe, cum am arătat anterior.

O primă structură unitară comună se realizează în 1958 între Egipt și Siria sub formula unei Republici Arabe Unite. Ea rezultă din preocuparea ambelor state în a contracara pactul de la Bagdad<sup>1</sup>, dar și din teama instaurării unui regim comunist în Siria. Uniunea egipteano-siriană a fost aprobată de o largă majoritate populară, iar naționalitățile egipteană și siriană au fost abolite, pentru a se institui naționalitatea arabă, consfințită prin Constituția din 5 martie 1958. În același timp, Yemenul se adaugă structurii egipteano-siriene, formând împreună asociația Statelor Arabe Unite. Completarea ansamblului unitar cu o formațiune politică unică, Uniunea Națională, nu pare să fi fost pe placul politicianilor sirieni. Ei și burghezia siriană nemulțumită de măsurile socialiste ale regimului nasserist au contestat Republica Arabă Unită, din ce în ce mai centralizată și mai egiptenizată, percepută ca amenințare a ființei naționale siriene. Structura panarabă nu a rezistat în fața particularismelor locale și a fost surmontată de rivalități politice, regionale și sociale. Pe 28 septembrie 1961, Siria a pus capăt uniunii siro-egiptene, iar în luna decembrie a aceluiași an, a fost dizolvată și uniunea cu Yemenul.

O a doua experiență de unitate, coagulată tot în jurul Egiptului, s-a verificat în primăvara lui 1963, când, după loviturile de stat din Siria și Irak care au adus la putere, în ambele state, partidul *Ba'ṭ*, cu sprijin unionist, se produce o apropiere între cele trei țări arabe. Sunt inițiate negocieri în vederea constituirii unei noi Republici Arabe Unite, este semnat chiar și un acord, pe 17 aprilie 1963, la Cairo, însă, la scurt timp, conducerile *ba'ṭ*-iste irakiană și siriană s-au arătat ostile proiectului unionist coordonat de Nasser. Generalul 'Arif<sup>2</sup>, după eliminarea

- 
1. Semnat la 24 februarie 1955 între Irak, Turcia, Pakistan, Iran și Regatul Unit al Marii Britanii, pactul va fi redenumit sub forma CENTO după retragerea Irakului, în 1959. Scopul înființării acestei organizații consta în contracararea influenței Uniunii Sovietice pe frontiera sudică, precum și în cooperarea dintre statele semnatare. Cu timpul, CENTO a devenit o organizație de cooperare economică între membrii acestuia. Deși nu au făcut parte din CENTO, Statele Unite ale Americii au colaborat cu membrii acestuia, în special cu Pakistanul, al cărui teritoriu a fost folosit ca bază pentru diferite acțiuni americane în contextul războiului rece. Pactul nu a reușit să obțină adeziunea principalelor state arabe din Orientul Mijlociu, Egiptul și Siria dezvoltând relații de parteneriat cu Uniunea Sovietică, și din teama unui reviriment al influenței britanice în regiune.
  2. 'Abdussalām 'Arif preia puterea în Irak la 18 noiembrie 1963, după ce reprimă cu violență o revoltă a partidului *Ba'ṭ* irakian. El reușește să rămână

elementelor *Ba't*, revine asupra ideii proiectului de unitate cu Egiptul: în mai 1964, cele două state semnează un acord de cooperare, în Irak se constituie un partid unic, după modelul Uniunii Socialiste Egiptene. Anul 1967 a pus capăt aspirațiilor regionale de unitate sub *leadership* egiptean, iar Gamal Abdel Nasser nu mai părea dispus să coordoneze astfel de proiecte.

Împotriva RAU s-au realizat mai multe proiecte de uniune arabă. *Este bizar că însăși ideea de unitate arabă a dat naștere în interiorul lumii arabe la structuri antagonice, cel puțin concurente.* Au existat state arabe care, departe de a considera proiectul RAU un prim pas către realizarea idealului unitar, l-au interpretat ca pe o amenințare politică și strategică imediată. Este cazul celor două monarhii hașemite, iordaniană și irakiană, care au hotărât, la 14 februarie 1958, constituirea Uniunii Arabe. Viața acestei uniuni a fost scurtă, curmată după numai o lună și jumătate de lovitură de stat antimonarhică din Irak, instrumentată de generalul Qāsim<sup>1</sup>. Împotriva tentativei din 1963 de refacere a RAU (Egipt, Siria și Irak), dublată și de intervenția lui Nasser în favoarea Republicii Yemen, se plasează propunerea regelui Arabiei Saudite, Fayșal al II-lea (1964-1975), care, în cursul unei vizite la Amman, în 1966, a avansat ideea unui *pact islamic* care să grupeze statele cu adevărat musulmane amenințate de ideologii străine. *Cele două monarhii s-au angajat să apere islamul și naționalismul arab împotriva ateismului și ideologiilor derivate din acesta.* Nasser a atacat violent inițiativa pactului islamic (cf. Flory, Mantran, 1968, p. 402-403), calificându-l ca invenție imperialistă, însă au fost mai multe vocile care l-au susținut, printre care îi regăsim pe regele Hasan al II-lea al Marocului<sup>2</sup>, pe șahul Iranului<sup>3</sup>, pe președintele tunisian Hābib Bourguiba<sup>4</sup>,

---

la putere până la 30 iulie 1968, când *ba't*-iștii conduși de generalul Aḥmad Ḥasan al-Bakr preiau conducerea, în urma unei lovituri de stat. De altfel, perioada care urmează înlăturării monarhiei hașemite, în 1958, până la instaurarea regimului *ba't*-ist sub conducerea lui Aḥmad Ḥasan al-Bakr, în 1968, este dominată de lupte continue între susținătorii diferitelor orientări, cele mai reprezentative fiind nasserismul și *ba't*-ismul.

1. Generalul 'Abdel Karīm Qāsim coordonează lovitură de stat din 14 iulie 1958 împotriva monarhiei hașemite irakiene. Este unul dintre susținătorii curentului nasserist în Irak, motiv din cauza căruia intră în conflict cu partidul *Ba't*.
2. Al-Ḥasan at-Tānī ben Muḥammad, rege al Marocului între 1961 și 1999.
3. Mohamed Reza Pavlahi, ultimul șah al Iranului (1941-1979).
4. Președinte al Republicii Tunisiene între 1957 și 1987.

care, mai mult decât orice, doreau să i se opună lui Gamal Abdel Nasser. Lumea arabă părea defintiv divizată în două tendințe: pe de-o parte, țările socialiste, sub leadershipul Egiptului, iar pe de alta blocul statelor opuse politicii egiptene, reprezentate de cele două monarhii, saudită și hașemită.

În afara divergențelor, să le spunem, ideologice, care opun statele arabe, există o serie de *conflicte locale care au compromis ideea de unitate arabă*. Două dintre ele sunt de amintit în acest context: primul este legat de revendicările irakiene asupra teritoriului kuveitian, imediat după proclamarea independenței acestuia, la 19 iunie 1961, iar al doilea este conflictul, mult mai grav și cu implicații mai importante, care opune republicanii și monarhiștii în Yemen.

În primul conflict, în care generalul Qāsim sfidează ordinea regională invocând tezele otomane conform cărora Kuveitul este un district al provinciei Basra (din sudul Irakului), statele arabe se situează din nou pe poziții diferite, fiecare în funcție de interesul său național. Dacă RAU, Iordania, Arabia Saudită și Tunisia susțin Kuveitul și dreptul acestuia la autodeterminare, Libanul afișează o atitudine prudentă, în timp ce Marocul, având o problemă similară cu Mauritania, se plasează de partea Irakului. În 20 iulie 1961, pentru a fi protejat, Kuveitul este admis în Liga Arabă, iar armatele arabe ajung pe teritoriul său pentru a-i asigura independența. Irakul se retrage din Liga Statelor Arabe, însă situația se dezamorsează în 1963, când regimul generalului Qāsim cade. Mai grav, cum am arătat, din punctul de vedere al implicațiilor regionale, este conflictul din Yemen, care a creat, pe lângă adversitățile interne între regaliști și republicani, un conflict de durată între egipteni și saudiți. Regele Fayșal se simte amenințat de creșterea influenței lui Nasser și a ideologiei socialiste în regiune și de posibila contaminare a regatului.

Trebuie avută în vedere, în egală măsură, componenta economică a proiectului de unitate arabă: statele bogate din regiunea Golfului sunt destul de puțin dispuse să se topească într-un conglomerat în care și-ar pierde cea mai mare parte din avantajele economice pe care le dețin.

*Cât privește Maghrebul Arab, acesta nu a cunoscut în istoria sa prea multe tentative de unitate.* Unitatea Maghrebului devine un slogan în discursul liderilor politici ai statelor arabe din nordul Africii imediat după obținerea independenței. Se vorbește pentru prima dată de ideea unificării Africii de Nord cu ocazia vizitei prim-ministrului libian în Tunisia (cf. Flory, Robert Mantran, 1968, p. 405), în 1957, când președintele Bourguiba face referire la o uniune de la Saloum<sup>1</sup> la

---

1. Vechi regat din vestul Senegalului, înființat în secolul al XV-lea.

Casablanca. Conflictul pe graniță, moștenire a colonialismului, nu dau ocazie concretizării acestei idei, însă au fost semnate o serie de acorduri bilaterale de cooperare economică. Amintim numai câteva probleme intermaghrebite: conflictul dintre Maroc și Tunisia în jurul problemei Mauritaniei, revendicată de regimul șerifian, recunoscută ca stat independent de Tunisia în 1960. Criza algero-marocană este mult mai gravă: ea a antrenat un conflict armat violent, în discuție fiind regiunea Tindouf, bogată în resurse de subsol.

Unitatea arabă este un obiectiv fundamental al revoluției libiene și al liderului acesteia, Mu'ammār al-Qaddāfi, pentru care crearea unei națiuni arabe independente, socialiste și unite care să pună capăt existenței statului Israel și imperialismului american reprezintă o țintă mai presus de toate celelalte (cf. Bleuchot, Monastiri, 1985, p. 83). Formulele propuse de către Libia pentru a realiza unitatea arabă sunt numeroase și debutează cu anul 1969, când, încă în umbra lui Nasser și fascinat de personalitatea sa, Mu'ammār Al-Qaddāfi semnează *Carta de la Tripoli*, împreună cu Egiptul, Sudanul și, ulterior, Siria. În 1971, după dispariția lui Nasser, se realizează Federația Republicilor Arabe, la 17 aprilie, constituită din Egipt, Libia și Siria. Fuziunea totală între Libia și Egipt, propusă de Mu'ammār Al-Qaddāfi în 1972, precum și proiectul acestuia de a exporta în Egipt modelul revoluției populare libiene nu pare să fi fost bine primite de către Sadat. De fapt, acesta este începutul unei lungi serii de neînțelegeri între cele două state vecine, acutizate odată cu vizita președintelui egiptean în Israel și semnarea Tratatului de Pace israeliano-egiptean. Siria devine tot mai iritată de propaganda libiană în interiorul frontierelor sale naționale, iar în 1973 Libia este acuzată direct de a se fi aflat la originea unor revolte islamiste pe teritoriu sirian. În 1976, Libia se afla în neînțelegere cu toți vecinii săi, Egiptul și Tunisia fiind calificate de către Mu'ammār Al-Qaddāfi ca fiind regimuri-fanțoșă coordonate de americani și care, prin urmare, trebuiau eliminate (cf. Bleuchot, Monastiri, 1985, pp. 88-89). Dacă în 1976 regăsim Egiptul, Sudanul și Arabia Saudită ca semnatare ale unui pact comun de apărare împotriva tendințelor expansioniste ale Libiei și ale alianței acesteia cu URSS-ul, în decembrie 1977, la numai un an distanță, taberele se refac în interiorul lumii arabe și vom găsi o majoritate de țări arabe grupându-se într-o coaliție împotriva Egiptului, după vizita la Ierusalim a președintelui Sadat, la 15 noiembrie 1977.

Atenția lui Al-Qaddāfi se îndreaptă, după eșecul în relația bilaterală cu Egiptul, către vecinii din Maghreb, iar în 1978, în timpul

unei vizite la Alger, a propus proiectul unei federații care să includă Tunisia, Algeria și Libia. Câteva luni mai târziu, descoperirea în sudul Tunisiei a unei cantități de arme menite să sprijine revoltele locale anulează orice șansă de succes a proiectului libian. Crearea unei entități sahariene este următorul proiect cu tentă unionistă lansat de Al-Qaddāfi cu ocazia celei de-a cincea conferințe a statelor sahariene, în 1980, însă ofensiva propagandei libiene (cf. Bleuchot, Monastiri, 1985, p. 92) în Ciad a determinat numeroase state africane să rupă relațiile cu Tripoli.

Pentru cel care urmărește îndeaproape jocul alianțelor dintre statele arabe după obținerea independenței naționale, este limpede că unitatea arabă nu e o proiecție comună a tuturor statelor arabe, deoarece nu există o abordare neindividualistă a acestui obiectiv. Cauza unității arabe corespunde unor ambiții hegemonice legate strict de anumite regimuri sau conducători arabi și de dorința acestora de a se impune în poziția de lideri ai lumii arabe. Discrepanța dintre discursul unionist și modul de acțiune al celor care-și fac din unitatea arabă sloganul principal al politicii externe este de netrecut, iar eșecul repetat și constant al tentativelor de unitate se explică prin politicile naționaliste urmate de fiecare țară arabă în parte. Este elocvent cum evoluția atitudinii Egiptului față de Israel a regrupat statele arabe în funcție de interesele naționale ale fiecăruia dintre ele. Irakul, de pildă, deși nu era de acord cu gestul președintelui Sadat, nu și-a permis să adere la coaliția arabă antiegipteană, deoarece avea nevoie de sprijinul occidental în războiul cu Iranul, care a început la 22 septembrie 1980. Dată fiind rivalitatea istorică dintre Damasc și Bagdad, Siria, pentru a contracara influența occidentală în zonă, s-a apropiat de URSS, Iran și Libia (cf. Bleuchot, Monastiri, 1985, p. 93).

În nici una dintre deciziile de pactizare mai sus amintite factorul arabitate nu pare să aibă vreo importanță la nivel practic. Unitatea în jurul ideii de arabitate este o constantă a discursului naționalist arab de după obținerea independenței naționale, însă toate acțiunile întreprinse în acest scop nu sunt decât acțiuni de consolidare a ființei naționale a fiecărui stat în parte și a poziției acestuia în interiorul lumii arabe.

### III.3.e. Mișcările islamice reformatoare în sprijinul cauzelor naționale

Mișcările islamice nu pot fi separate de cadrul național, de statul în interiorul căruia apar și al căror produs sunt. Oricât de dese ar fi referirile la *umma*, comunitatea islamică, cauzele pentru care se luptă sunt, înainte de toate, de tip național, poate chiar naționalist, dacă ne

referim la mișcările din nordul Africii, al căror rol în lupta pentru independență a fost considerabil. Olivier Roy (1992, pp. 164-165) introduce expresia de *islamo-naționalism*, pentru a defini acest gen de atitudine politică. Reformiștii algerieni au înțeles că succesul acțiunilor lor este strict legat de încadrarea în teritoriul algerian. Apelul la unitatea tuturor țărilor musulmane, eventual într-o structură administrativă comună, slogan-temă pentru primele generații de reformiști, a fost perceput în dimensiunea sa utopică, iar eforturile reformiștilor algerieni din prima jumătate a secolului XX au vizat un teritoriu și un obiectiv național precis: independența Algeriei. Nu independența lumii arabe, nici a lumii musulmane, categorii mult prea vaste de încadrare și imposibil de gestionat. Exemplul lui Abdel Qādir (1808-1883) este edificator în susținerea celor anterior afirmate: șeful unei confrerii religioase<sup>1</sup>, el și-a pus întreaga energie și și-a coordonat acțiunile într-un singur sens: independența teritorială a Algeriei. Deși de formație religioasă, Abdel Qādir nu glorifică idealul mării națiuni islamice cu intenția de a realiza acest ideal, ci pentru a întări coeziunea celor care se aflau și luptau sub comanda sa (Vatin, 1983, pp. 138-139). E adevărat că simbolistica exploatată este cea religioasă, însă ea este circumscrisă unei tematici național-teritoriale.

În 1931, după ani de funcționare efectivă, a luat naștere oficial *Asociația Ulemalelor din Algeria*, în a cărei organizare și conducere teologul Ibn Bādīs (1889-1940) a avut un rol decisiv. Începută ca o operă culturală de restaurare a personalității algeriene, activitatea teologilor reformiști algerieni a devenit treptat sinonimă cu idealul național de autodeterminare și independență. Observatorii francezi (cf. Vatin, 1983, p. 196) ai fenomenului văd în Asociația Ulemalelor cadrul care a asigurat și a furnizat armatura de bază a mișcării naționaliste algeriene. Ben Bādīs utilizează concepul islamic de *umma* în scopul inducerii ideii existenței unei patrii (*waṭan*) algeriene: „naționalismul este o limbă, o religie, o glorie, este memoria marilor bărbați de stat care au fost eroi, a oamenilor de știință care au fost modele de perfecțiune” (cf. Vatin, 1983, p. 19). În Maroc, figura lui ‘Abd El-Krim este legată de eforturile islamului reformator de a conduce destinul țării către independență. ‘Abd El-Krim însuși, într-un interviu pentru ziarul egiptean *al-Manār*, din 5 noiembrie 1926, recunoaște că a recurs la sentimentul

1. Este vorba despre ordinul sufitei *Qādirīyya*, întemeiat de Abdul Qādir al-Kilānī (m. 1166). Centrul frăției este la Bagdad în apropierea mormântului fondatorului, însă membrii ei sunt răspândiți în toată lumea islamică. Cf. Lammens, 2003, p. 148.

religios pentru a anima lupta de eliberare a Marocului: „recunosc că am folosit sentimentul religios în anumite momente, ca atunci când spaniolii au luat Aġdīr-ul” (Laroui, 1976, pp. 478-508).

Ca o *trăsătură comună a islamului din nordul Africii*, trebuie să remarcăm că mișcarea reformistă islamică, ce se revendică de la marile figuri ale curentului salafist din a doua jumătate a secolului al XIX-lea și care este un produs al mediilor religioase culte, legate de spațiul urban în general, este departe de a acoperi întreg spațiul de exprimare a islamului în această regiune. Islamul popular, de tip confreric, este mult mai puternic aici, dar și mult mai tradiționalist și mai spiritualizat. Dacă în Algeria și Maroc liderii mișcărilor confrerice au ajuns, de cele mai multe ori, la un acord cu autoritățile puterilor coloniale sabotând astfel lupta de eliberare purtată de ulemalele reformiste, în Libia, șeful mișcării senusite este conducătorul luptei pentru independența țării și, de altfel, viitorul rege<sup>1</sup>.

Obținerea independenței statelor din nordul Africii a consacrat realitatea teritorială (cf. Boularès, 1983, p. 193), dincolo de oricare alt tip de determinări identitare: arabă, panarabă, nord-africană, islamică, mediteraneană, care au trecut în plan secund. Spre deosebire de Mashreq, care a cunoscut numeroase tendințe și orientări în perioada modernă, Maghrebul arab și-a clădit identitatea în opoziție cu un singur element de alteritate: colonistul francez. Aplicând politica favorizării etniei berbere, colonistul francez a atacat direct identitatea arabă, provocând o mobilizare puternică a arabilor maghrebiți musulmani în jurul celor două elemente definitorii: islamul și arabitatea. Astfel se explică de ce în Maghreb cele două noțiuni nu apar în contradicție, ele coalizându-se în lupta pentru independența națională.

1. Regele Idrīs (1951-1969) este șeful mișcării confrerice senusite. Mișcarea a fost întemeiată în 1837 de *šayh*-ul As-Sanūsī. Sanusiții și-au constituit o frăție-stat în oazele din deșerturile Cirenaicii, încă înainte de colonizarea Libiei de către italieni. Este o confrerie sufită care a dobândit, în perioada colonială o viguroasă componentă politică, coordonând lupta de eliberare (cf. Lammens, 2003, p. 151).

## Capitolul IV

# Democrația, cea mai recentă revendicare a modernității arabo-islamice

*Cât de multe cuvinte nedreptățite conțin limbile oamenilor și cât de mare este nevoia de echitate a acestora, să fie scoase din întuneric și redate sensurilor lor adevărate, fără exagerări sau renunțări. Aproape am ajuns să cred că nedreptatea este o realitate pentru toate cuvintele din toate limbile, pentru că acestea sunt expuse unui rău imens, intenționat, din greșeală ori din pură neglijență. Este suficient să observăm că ele au sensurile pe care le doresc utilizatorii lor care sunt diferiți în inteligență și prostie, în istețime și agerime, bine-sau rău-intenționați, sinceri sau fățarnici, încercând cuvintele cu toate aceste nuanțe. Probabil că democrație este unul dintre cuvintele cele mai nedreptățite care a suportat nenumărate interpretări<sup>1</sup>.*

Reluăm afirmația pe care am formulat-o în introducerea și pe parcursul acestei lucrări, și anume că în analiza de față este vizată perioada modernă a istoriei islamului, însă considerăm referințele istorice<sup>2</sup> ca indispensabile pentru înțelegerea liniilor principale ale

1. Textul intitulat *Democrația sau cuvântul nedreptățit* îi aparține scriitorului și gânditorului egiptean Taha Ḥusayn (1889-1973) și a fost publicat în ediția din 21 noiembrie 1948 în ziarul *Al-Ahrām*. Fragmentul tradus din limba arabă a fost introdus în antologia de texte considerate esențiale pentru viziunea intelectualilor musulmani asupra democrației, selecția aparținându-i lui Nabīl Faraġ (2005, pp. 199-206).
2. „Omul nu este o pagină albă, el poartă cu sine o serie de imagini și concepte și, cu ajutorul acestui echipament intelectual, încearcă să-și rezolve problemele” –

gândirii islamice contemporane. Contextul în care intenționăm să dezvoltăm discuția despre democrație în spațiul arabo-islamic este rezultatul evoluțiilor istorice ale statului islamic clasic și ale principalelor sale trăsături.

Avem în vedere în permanență că islamul arab, ca orice alt spațiu cultural, trebuie analizat și înțeles într-un cadru dat, cu noțiuni, cuvinte și imagini specifice (Laroui, 1994), tot așa cum spațiile chinez, indian etc., sunt percepute prin imagini și concepte caracteristice acestora. În același timp, nu putem ignora faptul că sistemele culturale și de civilizație interacționează, schimbând idei și valori cu civilizațiile contemporane sau anterioare, astfel încât nu există culturi care să fie expresia pură a creației intelectuale, artistice sau materiale a unui singur popor.

### IV.1. Democrația în spațiul arab. O încercare de înțelegere a unei paradigme culturale

Subiectul democrației este tratat în perioada modernă de numeroase lucrări, studii și articole de presă scrise în limba arabă. Preocupările pentru democrație se concretizează în colocvii și conferințe regionale și internaționale, în programe de guvernare care fac din perspectiva democratică asupra societății din Orientul Mijlociu o prioritate. Azīz al-Azmeh (Al-Azmeh, 1994) plasează începutul discursului despre democrație în spațiul arab în preajma anilor '80 ai secolului trecut, atunci când un anumit număr de organizații provenind din societatea civilă arabă au fost desemnate să promoveze adoptarea și difuzarea publică a normelor democratice. Astfel, problema democrației a devenit o componentă majoră a vocabularului politic arab, prezentă în toate tipurile de discurs politic, cu excepția celui radical islamic (Al-Azmeh, 1994).

Completându-l pe istoricul și gânditorul Azīz al-Azmeh, trebuie menționat că preocuparea pentru democrație și semnificațiile acestui concept își are primele exprimări în secolul al XIX-lea, fiind o temă larg dezbătută în prima parte a secolului XX de o serie de intelectuali liberali din spațiul arabo-islamic, precum Niqūla al-Ḥaddād<sup>1</sup>, Taha

*cf.* Talbi, 1998, pp. 100-103. Caracteristica gândirii islamice începând cu perioada Renașterii (*an-Nahḍa*) și până în prezent este reprezentată de proiectarea conceptelor vechi asupra unor realități noi.

1. *Sanad ad-dimuqrāṭiyya*, în Faraġ, 2007, pp. 93-105.

Ḥusayn<sup>1</sup>, Mya Ziyāda<sup>2</sup>, Salāma Mūsā<sup>3</sup>, Muḥammad Ḥusayn Haykal<sup>4</sup>, ‘Abbās Muḥammad al-‘Aqqād<sup>5</sup>.

Departate de a tranșa discuția referitoare la începuturile discursului despre democrație și neexcluzând dintre cauze nevoia internă a societății arabe de a lua în dezbatere acest aspect, trebuie să remarcăm, atunci când luăm în discuție curente de gândire din lumea musulmană, că există o distanță imensă între elită, oricare ar fi domeniul de exprimare al acesteia, și marea masă socială. Când formulăm o aserțiune de genul „democrația este un deziderat al tuturor”, trebuie să ne întrebăm despre gradul de reprezentativitate și de interes pentru această problematică. Trebuie, de asemenea, subliniat că democrația, devenită principala linie de discurs în societatea arabo-musulmană, continuă să fie percepută de către marea masă ca fiind același tip de sistem care în ideologia revoluționară era numit „democrație burgheză” și asociat cu ocupantul colonialist. „Să se fi schimbat democrația în ultima jumătate de secol? Sau susținătorii acesteia?”<sup>6</sup> Confuzia existentă în jurul conceptului de democrație nu este o particularitate a percepției lui în spațiul islamic; democrația pune probleme de definire chiar în locul de proveniență. Întrebarea „Ce este democrația?” formulată în Occidentul însuși nu oferă o singură variantă de răspuns, cu atât mai puțin, prin urmare, în spațiul arabo-islamic. Confuzia în definirea conceptelor pe care se construiește gândirea arabă modernă este un pericol extrem de mare care-i preocupă în cel mai înalt grad pe intelectualii musulmani de tendință modernizatoare<sup>7</sup>, dată fiind legătura dintre confuzia semantică și neclaritatea în gândire.

1. *Al-Kalima al-maḥlūma*, în Faraḡ, 2007, pp. 199-207.

2. *Ad-dimuqrāṭiyya*, în Faraḡ, pp. 111-125.

3. *Ad-dimuqrāṭiyya qabla kulli ša’y (Democrația înainte de toate)*, în Faraḡ, pp. 183-189.

4. *Ad-dimuqrāṭiyya fī Miṣr (Democrația în Egipt)*, în Faraḡ, pp. 171-183.

5. *Li māḍa anā dimuqrāṭī? (De ce sunt eu democrat?)*, în Faraḡ, 2007, pp. 189-199.

6. Al-Ġābirī, 1992.

7. Mohamed Talbi, istoric tunisian, propune o analiză lucidă a islamului, în care reformarea în profunzime este enunțată ca prioritate absolută; istoricul tunisian prezintă confuzia care domnește la nivelul asimilării conceptelor moderne, de sorginte europeană, raportându-se la vocabula *umma* și la sensurile pe care a trebuit să le înglobeze: „una dintre îndatoririle fundamentale ale experților noștri în limba arabă este să se ocupe de aceste concepte, pentru că este indispensabil să punem ordine în structurile noastre de gândire. Avem mare nevoie să facem lumină asupra acestor concepte și, implicit, asupra schemelor mentale care definesc gândirea noastră politică” (trad.n.); cf. Talbi, 1998, pp. 33-35.

Formula ideală a democrației ar trebui să reunească trei elemente fundamentale: suveranitatea poporului, egalitatea și libertatea (Boia, 2007, pp. 14-15), însă relația dintre acestea nu poate fi descrisă ca una aflată în perfect echilibru. Suveranitatea poporului, cu precedentul său în democrația ateniană directă, nu a devenit model pentru revoluțiile americană și franceză care au pus în practică un regim reprezentativ, privind cu suspiciune modelul antic de democrație și văzând în el un fel de tiranie democratică, a mulțimilor, unde acestea nu reprezentau decât o masă de manevră (Boia, 2007, p. 15) și unde drepturile individuale nu erau luate în considerare. Libertatea și egalitatea, precum și realizarea unui echilibru între cele două în organizarea societății, sunt deziderate de neîmplinit ale democrației. Un exces de libertate reduce serios șansele de egalitate dintre indivizi, în timp ce o egalitate deplină ar anihila libertățile (Boia, 2007, p. 39).

Democrația a dobândit sensuri diferite în chiar istoria unui singur popor: astfel, democrația din timpul Revoluției Franceze nu se aseamănă cu sistemul din vremea monarhiei constituționale, așa cum nici cea de-a treia republică nu se poate compara cu cea de-a patra, în curs de formare<sup>1</sup>. Abia dacă s-a sfârșit cel de-al doilea război mondial, că termenul *democrație* a și căpătat noi sensuri: rușii își descriu propriul sistem, comunist, ca fiind o democrație, în timp ce americanii și europenii își denumesc sistemul lor, capitalist, folosind același cuvânt. Și unii, și alții își justifică alegerea prin sensul pe care îl dau termenului *democrație*, făcând apel la dicționare mai mult decât la realitățile vieții<sup>2</sup>.

Democrația continuă să ocupe un loc important în dezbaterile cu privire ordinea socială occidentală, mai ales în contextul afirmării tot mai accentuate a nevoii de securitate care vine în contradicție cu o serie de libertăți și drepturi democratice. Toate aceste aspecte în dezbatere, trecute și prezente, referitoare la conceptul occidental de democrație sunt resimțite în spațiul arab, sporind confuzia la nivelul înțelegerii și asimilării sale.

1. Articolul este scris în 1948.

2. Textul îi aparține scriitorului și gânditorului egiptean Taha Ḥusayn (1889-1973) și a fost publicat în ediția din 21 noiembrie 1948 în ziarul *Al-Ahrām*, (cf. Faraḡ, 2007, pp. 199-206).

#### IV.1.a. O istorie a revendicărilor democratice în spațiul arabo-islamic

La întrebarea cine revendică<sup>1</sup> democrația în spațiul arabo-islamic am putea răspunde că este vorba despre ceea ce numim „elita contemporană”, de orientare mai degrabă liberală, al cărei contact cu Occidentul și cu valorile promovate de acesta este nemijlocit. Numai că această elită contemporană este un grup minoritar, iar lipsa puterii sale este explicată prin inexistența legăturilor dintre acest corp elitist și masele populare. Nu există canale prin care marea masă a populației să intre în relație cu ideile promovate de aceste cercuri, astfel încât să se poată ajunge la situația în care să putem afirma că democrația în lumea arabă este o aspirație colectivă.

Pe lângă acest grup elitist de formație liberală, există dintotdeauna și cu o influență considerabil mai mare asupra maselor, elita tradițională, religioasă care, la rândul său, are o opinie proprie despre democrație. Tradiționaliștii sunt, în principiu, de acord cu democrația, însă propun o formă autohtonă de expresie pe care ei o consideră echivalentă principiului democratic al consultării, *šūrā* sau principiul consultativ. Fără înțelegerea acestei legături pe care tradiționaliștii o fac între conceptul islamic *šūrā* și democrația de tip occidental, este dificil să se ajungă la o apreciere justă a percepției democrației în spațiul arabo-islamic.

Secolul al XIX-lea și contactul cu modelul de civilizație european a stârnit în lumea arabă două tipuri de reacție. Unul dintre ele, cunoscut sub denumirea de *salafīyya*<sup>2</sup>, a încercat echivalarea tuturor conceptelor

1. „Naivii își închipuie că noi măsluim alegerile. Nici vorbă de-așa ceva! Toată treaba este că noi am studiat bine psihologia poporului egiptean. *Domnul nostru i-a creat pe egipteni ca să accepte autoritatea guvernului...* Nici un egiptean nu se poate împotrivi guvernului. Există popoare care prin firea lor se agită și se revoltă, dar *egipteanul rămâne cu capul plecat toată viața lui pentru o bucată de pâine...* E scris în istorie ceea ce îți spun eu acum... *Poporul egiptean este poporul cel mai ușor de cârmuit din întreaga lume...* De îndată ce iei puterea, egiptenii îți arată supunere, se umilesc dinaintea ta și faci cu ei ce vrei... *Și orice partid din Egipt care face alegeri și se află la putere, le câștigă în mod obligatoriu, fiindcă egipteanul trebuie să sprijine guvernul. Așa l-a creat Domnul nostru...*”, Alaa al-Aswani, *Blocul Iakubian* (traducere din limba arabă și note de Nicolae Dobrișan), Polirom, Iași, 2007, p. 117.
2. *Salafīyya*, curent de gândire bazat pe întoarcerea la religia strămoșilor (*salaf*, pl. *aslāf*: „strămoș”) a generat mișcarea de reformă din secolul al XIX-lea din spațiul arabo-islamic. O tendință reformistă ultrarigoristă și arhaizantă,

introduse de modernitatea europeană printr-o serie de realități existente în cultura arabo-islamică. Una dintre aceste echivalențe este cea între vocabula europeană „democrație” și conceptul islamic de *šūrā*.

Această acțiune de echivalare merge până la refuzul total de folosire a terminologiei străine, mai ales în cazul celei de-a doua generații de salafīști<sup>1</sup>. Este un regres în comparație cu pionierii mișcării de renaștere islamică, Al-Afgānī și ‘Abdu, pentru care încercarea de a găsi în patrimoniul cultural islamic realități echivalente cu cele ale modernității europene a reprezentat nu o respingere a acesteia, ci mai degrabă o dorință de a demonstra că islamul poate renaște prin propriile forțe, nu neapărat în contradicție marcantă cu Europa. Dacă ținem cont de aplicarea acestui principiu islamic și de durata istorică a acestei aplicări, fiind vorba de o perioadă scurtă, în timpul primilor califi ai islamului<sup>2</sup>, putem emite concluzia că *šūrā* reprezintă opusul guvernării autoritare, având la bază principiul consultativ restrâns; el poate fi opusul unei guvernări dictatoriale, dar nu echivalentul sistemului democratic<sup>3</sup>.

În susținerea echivalenței dintre conceptul occidental de democrație și principiul islamic tradițional de consultare, *šūrā*, salafīștii fac apel la acele versete coranice în care *šūrā* apare ca recomandare expresă,

---

*wahhabismul*, se impune prin forța armelor în Arabia secolului al XVIII-lea. Versiunea modernă a reformismului care reprezintă, înainte de toate o mișcare intelectuală, este dominată de câteva figuri de marcă, precum indianul Sayyid Aḥmad Ḥan (1817-1898), egipteanul Muḥammad ‘Abdu și afganul Ğamāl Eddīn al-Afgānī (1833-1887). Toți denunță inerția ulemalelor și militează pentru reorientarea către *iğtihād* (efortul de interpretare a legilor sacre în vederea punerii în acord cu evoluțiile societății) și cred că islamul, pe care îl văd interpretat în lumina descoperirilor intelectuale moderne, nu este fundamental incompatibil cu aporturile științifice și culturale ale Occidentului. Curentul reformist se răspândește în întreaga lume musulmană: în Maghreb, prin algerianul Abdelḥamid Ben Bādīs (m. în 1940), prin marocanul Allal al-Fāsī (1910-1974), în Indonezia, prin mișcarea Muḥamadiyya, în India, prin Muḥammad Iqbal. Cf. Thoraval, 1997, pp. 265-266.

1. Este vorba de curentele islamiste de orientare integristă care se desprind din mișcarea salafistă, de tipul Frăției Musulmane (apărută în Egipt, în 1928).
2. Primii patru califi ai islamului cunoscuți sub denumirea de califi ortodocși sau „bine-călăuziți” (632-661).
3. Cel puțin, nu în forma democrației moderne, de tip occidental, bazată pe un grad extins de reprezentativitate. Dreptul de vot este universal în democrațiile occidentale moderne. Însă, prin raportare la modelul atenian de democrație, probabil că s-ar putea stabili niște echivalențe, evident parțiale.

alături de alte obligații ale musulmanului. Recomandarea de a consulta *ahlu l-ḥall wa l-‘aqd*<sup>1</sup> nu poate fi un indiciu de funcționare democratică a sistemului islamic, atâta vreme cât cei care se subsumează acestei categorii nu sunt aleși, ci corespund celor care dețin puterea socială, economică, culturală și politică. Fără specificarea unor criterii de stabilire a reprezentativității, principiul consultativ nu poate să intre în comparație cu cel democratic.

*Al-ḥākima az-zālim ḥayr-un min wad‘-in lā ḥākima fī-hi* („conducătorul tiranic este mai bun decât nici un conducător”), acesta este principiul care a dominat gândirea politică a islamului clasic, este explicația parțială a lipsei de preocupare pentru stabilirea atribuțiilor conducătorului. Avem în vedere, în aceeași măsură, principiul conform căruia puterea califului derivă direct de la Dumnezeu, singura autoritate în fața căreia acesta trebuie să răspundă. Califul, principele sau sultanul, chiar și în puținele cazuri în care este ales prin *bay‘a*<sup>2</sup>, nu dă socoteală în fața celor care au depus jurământ de credință în fața lui. Idealul conducătorului în islam este despotul luminat, *al-ḥākim al-fāḍil*, cel care guvernează cerând sfatul celorlalți și acționând, într-o oarecare măsură, în conformitate cu acesta.

Cu ocazia aniversării a treizeci de ani de când președintele Săliḥ se află în fruntea țării, Muḥamamd az-Zāhirī, profesor de științe politice la Universitatea din Sanaa, aduce în dezbatere conceptul de *‘ab siyāsiyy*, „tată politic”. Un alt aspect extrem de important atins de specialistul yemenit este constatarea că un schimb pașnic de putere în Yemen este imposibil, din cauza faptului că elita (și folosește vocabula *nuḥba*) nu este încă pregătită, psihologic, cultural și politic să împartă puterea cu alții: *Al-‘ubuwwa as-siyāsiyya: kaḥīr-un min al-yamaniyyīn wa l-‘arab lā yazālūna yanzurūna ilā anna al-ḥākima al-qā‘ida huwa bi manzilati l-abi*<sup>3</sup>. Acesta este idealul de guvernare spre care a tins societatea arabă, iar diferențele dintre situația prezentată și ceea ce cunoaște Europa în materie de știința guvernării nu mai trebuie evidențiate.

În acest context, trebuie spus că singura producție în domeniul științelor politicii și guvernării în lumea islamică este reprezentată de

1. În traducere din limba arabă, „cei care leagă și dezleagă” – prin urmare, „cei care au puterea”.
2. Procedură de consimțire la alegerea califului, folosită în desemnarea primilor patru califi ai islamului.
3. „Paternalismul politic: mulți dintre yemeniți și arabi continuă să vadă în conducător imaginea tatălui” – trad.n. (cf. *Al-Ġazīra*, 22 iulie 2008).

cărțile de povață scrise de *kuttāb-i* sau secretari, și adresate principilor. Principiul dominant este autoritatea despotică: supușii au de ales între *al-qubūl* și *as-sayf*, acceptarea noului principe sau „sabia”. Între aceste două variante, nu prea rămâne loc pentru exprimarea unei opinii. Iată deci cât de diferite sunt evoluțiile celor două societăți, cea europeană și cea islamică, în relația lor cu puterea, cu guvernanții. De aceea, nașterea democrației în lumea arabă este un proces greu, care trebuie asumat de întreaga societate, nu numai de către un grup elitist; este o naștere dificilă, dar, ca și în cazul unui nou-născut, ea se poate face și prin cezariană, dacă metoda clasică nu funcționează (Al-Ġābirī, 1992, p. 122).

Una dintre cauzele lipsei democrației în lumea arabă este persistența tribalismelor de tot felul, printre ele și sectarismul religios. Depășirea particularităților „tribale”, cuvântul fiind o metaforă pentru orice tip de regionalism, și adoptarea ideii de partid (*ḥizb*) reprezentativ pentru o anume orientare ideologică sunt printre primele condiții ale ascensiunii către democrație. Disputa dintre ideologii trebuie să se substituie disputei dintre tribalisme.

#### IV.1.b. Ipoteze lingvistice

Democrația a înlocuit în vocabularul politic arab al ultimelor două decenii alte concepte care au definit spațiul politic al Orientului Mijlociu în secolul XX, cum ar fi unitatea arabă, socialismul, marxismul etc. În cazul termenului *democrație*, imaginea care se creionează imediat în mintea utilizatorului occidental al acestui concept este aceea a unui sistem liberal, în centrul căruia este poziționat individul, cu drepturile și obligațiile care-i revin din calitatea de cetățean. Definierea exactă a conceptelor folosite e absolut necesară pentru corecta înțelegere a realităților supuse analizei și raportarea la acestea<sup>1</sup>.

Studierea unui concept din punct de vedere lingvistic poate furniza informații importante despre substanța acestuia. Întrebarea: *face parte din moștenirea lingvistică arabă sau este din terminologia transferată prin traducere* se poate dovedi de extremă importanță pentru analiza și înțelegerea unui anume context cultural. Prezența sau absența din fondul lexical autentic a unei vocabule este în strânsă corelație cu capacitatea acesteia de a fi sau nu purtătoare a unei informații culturale.

1. „Un des procédés les plus courants de l’obscurantisme contemporain consiste à jouer sur le flou dans lequel sont laissés intentionnellement les notions utilisées” (cf. Rodinson, 1966).

Unii cercetători arabi contemporani<sup>1</sup> consideră că absența numelor pentru lucruri sau fenomene dintr-o limbă anume este o dovadă a lipsei conținuturilor pe care le denumesc din însăși aparatul cultural și de gândire al vorbitorilor acelei limbi.

Noțiunea „democrație” a fost înțeleasă o bună perioadă de timp din secolul al XIX-lea ca fiind echivalentă cu republica, sau, mai degrabă, o descriere adecvată pentru această formă de guvernare. Ambele presupuneau o participare egală a cetățenilor la viața publică, drepturi și libertăți pentru mase – într-un cuvânt, puterea poporului. Se pare (cf. Ayalon, 1987, pp. 106-107) că această echivalență semantică între cele două noțiuni se păstrează până astăzi în neogrecesul *demokratia*. Pentru filozofii arabi care au tradus Platon, cetatea descrisă ca democratică a fost echivalată cu *al-madīna al-ġamā'īyya* și prezentată ca „o formă statală în care oamenii se bucură de libertate totală și fac orice poftesc, fără nici o constrângere” (cf. Ayalon, 1987, pp. 106-107). Însă sistemul descris de Platon nu pare să fi fost pe placul filozofilor arabi, care sunt de părere că o libertate prea mare acordată omului nu poate duce decât la anarhie. Curios, sau poate nu, este faptul că reformatorii musulmani nu s-au gândit să preia formula înaintașilor medievali pentru a denumi sistemele care, în Occident, se autocaracterizau ca democratice. Termenul a fost auzit de *ṣayḥ*-ul Aṭ-Ṭaḥṭāwī (1801-1873), trimis de Muḥammad 'Alī în misiune științifică la Paris, care îl și explică, fără să facă însă apel la patrimoniul cultural arab. El preia termenul din franceză, cu caracteristicile fonetice specifice limbii arabe, și îl și definește: *ad-dimuqrāṭīyya naw'-un mina l-ġumhūrīyya*<sup>2</sup>, *ġumhūrīyya* fiind, la rândul său, descrisă ca *ḥukm*

1. Al-Ġābirī, 2005. Menționăm că Al-Ġābirī reprezintă noua linie de gândire naționalistă din mișcarea intelectuală arabă. El e de părere că terminologia folosită de curentul modern de gândire din spațiul arab este comparabilă cu cea utilizată în domeniul produselor electronice. Astfel, termenul care traduce cuvântul „laicitate”, anume *'ilmāniyya*, susține Al-Ġābirī, nu are din limba arabă nimic în afara schemei de derivare, aceea de *maṣdar sinā'iyy*, iar procedeul de derivare s-a făcut de la numele *'alam*, cu sensul de „lume”, foarte rar folosit în limba arabă. Autorul refuză, de altfel, să folosească termenul *'ilmāniyya* pentru a traduce conceptul de laicitate, recurgând la barbarismul *lā'ikiyya*, de inspirație franceză, pe care-l diferențiază de *sikūlāriyya*, specific spațiului britanic și celui germanic. Termenii sunt o transliterare a celor două vocabule europene, neavând echivalent lingvistic în arabă și necorespunzând unor arii semantice reconoscibile, susține 'Ābie al-Ġābirī.
2. „Democrația este o formă de republică”, în traducere din limba arabă.

*al-ġumhūr*<sup>1</sup>. Noutatea acestor noțiuni este evidentă pentru receptorul musulman obișnuit cu un sistem de guvernare în care poporul, fie că i se spune *al-ġumhūr*<sup>2</sup>, *ar-ra'īyya*<sup>3</sup> sau *al-'amma*<sup>4</sup>, este obișnuit să fie supus „acelora [...] care au porunca” (Coran, 4, 59).

Pentru a reda termenul *democrație*, limba arabă nu dispune de o vocabulă proprie și nici nu a creat, în laboratoarele academiilor de limbă arabă care se preocupă de înnoirea terminologiei pentru a ține pasul cu evoluțiile modernității, o alta, fie prin exploatarea semantică a unui termen deja existent și reinvestirea lexicală a acestuia, fie prin crearea unui nou. În cazul cuvântului „democrație”, limba arabă a recurs la procedeul împrumutului lexical, cu modificări fonetice specifice, în general, tuturor împrumuturilor în arabă: *dīmūqrāṭīyya*. Împrumutul lexical este una dintre metodele cel mai puțin folosite de limba arabă pentru înnoirea vocabularului, în comparație cu alte modalități la care arabă literară recurge cu o frecvență mai mare: neologismul, resemantizarea și calcul semantic. Iar atunci când o vocabulă este împrumutată din lexicul altei limbi, deși din punct de vedere lexical ea își păstrează sensul din limba de origine, fonetic și gramatical este în întregime asimilată. Astfel, cuvântul *dīmūqrāṭīyya* corespunde în limba arabă unei scheme clasice de nume abstracte de calitate, fiind derivat de la un adjectiv de relație, *dīmūqrāṭī*.

*Procesul de aculturație lingvistică sau indigenizarea unor realități străine nu este propriu numai limbii arabe.* Este un proces suferit de limbile care exprimă culturi aflate într-o fază de asimilare de realități noi, de regulă exterioare propriei producții intelectuale. În cazul conceptului de democrație, lipsa unui termen indigen care să definească această realitate ne-ar putea conduce la ideea că aceasta nu se regăsește printre produsele civilizației arabe.

Există, în același timp, și probabilitatea ca această realitate să fi fost desemnată printr-o altă vocabulă, a cărei întrebuintare a fost depășită sau care există în continuare în fondul lexical, dar nu mai este în uz. Analizând câțiva termeni politici reprezentativi din limba arabă modernă, Bernard Lewis<sup>5</sup> atrage atenția că împrumutul *dīmūqrāṭīyya* nu acoperă semantic un conținut cu totul nou pentru cultura politică arabă. Realitatea

1. „Guvernarea maselor”, în traducere din limba arabă.
2. „Mase”, „popor”, „adunare”, în traducere din limba arabă.
3. „Supuși”, „turmă”, în traducere din limba arabă.
4. „Poporul de rând”, *le menu peuple*, în traducere din limba arabă.
5. Lewis, 2001, „On Modern Arabic Political Terms”.

sistemului democratic, în forma lui antică dezvoltată de cetățile grecești, este prezentă în cultura arabă medievală, prin traduceri din filozofia greacă, și dispune de un echivalent arab introdus de traducătorii<sup>1</sup> vremii. Acesta este *madīna ǧamā'iyya*, sintagmă în care *madīna* este echivalentul grecesului *politeia*, iar *ǧamā'iyy* se traduce prin „colectiv”, „comunitar”. Tot astfel, vocabula *madīna*, folosită în mod curent în limba arabă cu sensul de „oraș”, a acoperit în traduceri menționate și conceptul latin de *res publica*. Termenul curent pentru „republică”, *ǧumhūrīyya*, este un neologism de secol al XIX-lea, creat pe teritoriul Imperiului Otoman, în limba turcă, și împrumutat de arabă, fenomen care caracterizează majoritatea conceptelor politice moderne din gândirea arabă contemporană. Istanbulul, inimă a Imperiului Otoman, a reprezentat, începând cu a doua jumătate a secolului al XVIII-lea, cutia de rezonanță a evoluțiilor moderne din spațiul Europei occidentale. Așadar, nu este de mirare că terminologia corespunzătoare noilor realități care invadează Imperiul Otoman, apare mai întâi în limba turcă.

Paradoxul acestei situații lingvistice constă în faptul că vocabulele resemantizate sunt la bază cuvinte de origine arabă, intrate masiv în turcă, în special după islamizarea populației turce, și care se întorc în limba arabă ca neologisme, cu valori semantice noi. În această situație se găsesc câțiva termeni fundamentali pentru definirea contextului politic arab modern: *qawmīyya* („naționalism”), *iştirākīyya* („socialism”), *hukūma* („guvern”), *dustūr* („constituție”), constituiți cu actuala valoare semantică în limba turcă, prin contactul societății otomane cu modernitatea europeană.

Alte concepte definitorii pentru cadrul gândirii politice arabe moderne, de tipul *umma* („națiune”), *ša'b* („popor”), *waṭan* („patrie”), *dawla* („stat”), *hurriyya*<sup>2</sup> („libertate”), *iṣlāḥ* („reformă”), au dobândit

1. Trebuie reamintit că influența filozofiei grecești, care se infiltrază, citând afirmația lui C.H.M. Versteegh din *Greek Elements in Arabic Linguistic Thinking* (E.J. Brill, Leiden, 1977, p. 178), în gândirea arabă pe două căi, *la voie diffuse* și *la voie érudite*, este extrem de marcantă în știința gramaticii, unde doctrina stoică poate fi recunoscută în principalele categorii cu care operează gramaticii arabi. Menționăm aici distincția pe care gramaticii arabi o fac între cuvinte primare sau rădăcini (*uṣūl*) și cuvinte derivate din acestea (*furū'*), preluând categoriile stoice de *prôtótupa* și *parágōga*. De asemenea, s-a stabilit o corespondență de semnificație între vocabula arabă *ma'nā* („sens”; „sens al unui cuvânt”, în cazul de față) și termenul grec *prágma* și sinonimul său *lektôn* (lucru a cărui semnificație este dată de o grupare de sunete).
2. Evoluția vocabulei *hurriyya* este, în mod particular, deosebit de interesantă. Termenul este atestat în poezia preislamică cu sensul de „noblețe”, iar

sensurile cu care sunt în uz în momentul de față prin procedeul calculului semnatic<sup>1</sup>.

Pe de altă parte, este de notorietate faptul că o noțiune poate fi anterioară vocabulei care o exprimă; și de câte ori întâlnim un cuvânt străin, nu trebuie să considerăm că și ideea pe care o exprimă este de import. Vom vedea cum este exploatat, în acest sens, termenul coranic *šūrā*, care exprimă principiul consultativ și care este asociat în foarte multe scrieri arabe cu principiul electiv, bază a democrației.

Noua terminologie elaborată de către susținătorii gândirii liberale occidentale nu a apărut întâmplător, dintr-un capriciu al intelectualilor arabi și musulmani de orientare liberală, ci este strâns legată de procesele sociale. Ignorarea acestei realități fundamentale, a legăturii dintre

---

adjectivul *hurr* („liber”, în utilizarea actuală), în înțelesul de „nobil”, „bun”. În literatura arabă clasică, se întâlnesc frecvent aprecieri de genul *hurr al-kalām*, în care *hurr* este primul termen dintr-un *status constructus* de calificare și se traduce, de asemenea, prin „nobil”, în timp ce forma de feminin, *hurra*, înseamnă de-a dreptul „doamnă”. Prin extensie, trebuie remarcată dimensiunea socială a termenului: *hurriyya* este starea opusă sclaviei, *ubūdiyya*, iar *hurr* este omul liber, opus lui *abd*, sclavul. Ar-Rāḡib Al-Isfāhānī (secolul al XII-lea), în dicționarul său de termeni coranici, distinge două sensuri ale vocabulei *hurriyya*: stare a unei persoane care nu este subiectul nici unei autorități și, al doilea sens, persoană nobilă (*muharrar*) – cf. Rosenthal, 1960. În doctrina sūfī, *hurriyya* denumște starea de eliberare de toate legăturile terestre și referirea directă la divinitate. Se pare însă că gândirea musulmană a eșuat în a lega nivelul metafizic al libertății de concretizarea sa socială. Louis Gardet consideră (în *La cité musulmane*, Paris, 1954) că adevăratul sens al termenului „libertate” nu poate fi înțeles în islam decât prin relația om-divinitate. Din cele mai de sus, rezultă în mod explicit că vocabula *hurriyya* nu acoperă și nu reușește să exprime forța conceptului de „libertate”, așa cum s-a dezvoltat el în Europa modernă, și că ea a fost investită cu acest sens, sub influența modernității occidentale.

1. Calculul semantic este procedeul prin care unui cuvânt din limba arabă, în cazul de față, i se face o extindere de sensuri sau o schimbare de sensuri, împrumutate din evoluțiile semantice al termenului echivalent dintr-o altă limbă („limba-sursă”) (cf. Lewis, 2001, p. 341). Astfel, termenul arab *dawla*, echivalat semantic prin „stat”, în limbajul politic actual, își face intrarea în istorie odată cu „revoluția” abbasidă, în 750, când, în conformitate cu scrierile epocii, sensul său era acela de „rând”, „altmanță” la guvernare. Către anul 1000, la aproape trei secole de la instalarea dinastiei abaside pe tronul califatului de la Bagdad, filologul Ibn Hilāl al-'Askarī (m. 1004) atestă folosirea termenului *dawla* în sinonimie cu *mulk* și *sultān*, asociate cu autoritatea și regalitatea (cf. Bonte, Conte, Dresch, 2001).

social și cultural, înseamnă, pentru orice fel de analiză, un inconvenient major care o poate anula.

#### IV.1.c. Ipoteze socioistorice: incompatibilități motivate istoric

Dincolo de dimensiunea lingvistică, există intelectuali arabi<sup>1</sup> care cred că democrația nu-și găsește, în societatea islamică, spațiul propice de manifestare, având în vedere că în structura socială continuă să persiste organizarea de tip tribal sau spiritul de grup care a reprezentat un factor de divizare în islam chiar de la începuturile istoriei acestuia. Aceștia sunt intelectualii de tendință autocritică, ce motivează persistența sistemelor autoritare printr-o serie de factori culturali. Printre cei mai proeminenți reprezentanți ai tendinței autocritice se numără Hisham Sharabī, Saad Eddin Ibrahim, Ghassan Salamé și Abdallah Hammoudi.

Organizarea de tip tribal în *qāba'il*<sup>2</sup> și *'ašā'ir* și persistența influenței acestor structuri în viața societății reduce dramatic încrederea individului în instituțiile statului, fapt ce se traduce prin eșecul democrației, sistem care se bazează, în principal, pe buna funcționare a instituțiilor și justa repartizare a funcțiilor acestora. Societatea arabă nu a reușit să dezvolte sau, mai bine zis, să mențină o burghezie puternică care, în Europa, a reușit să creeze puterea instituțională a celor guvernați. Maxim Rodinson (1966, p. 235) explică fenomenul slăbirii clasei burgheze în societatea arabo-islamică prin ascensiunea la putere a castelor militare, începând din secolul al X-lea, ceea ce a produs un blocaj la nivelul relațiilor sociale. În acest context, trebuie remarcat că vocabula *madanī*, „civil”, s-a dezvoltat în limba arabă ca antonim al lui „militar” (cf. Lewis, 2001), militarizarea fiind caracteristica statului musulman din Evul Mediu târziu și până în a doua jumătate a secolului al XIX-lea, revenită în forță după 1950. În islam, independența și inițiativa societății civile nu trebuie măsurată în relația cu statul, ci mai degrabă cu religia, întrucât statul este o emanație și un instrument al acesteia<sup>3</sup>.

1. Această concluzie s-a desprins din discuțiile avute cu Aḥmad Tābit, profesor la Facultatea de Economie și Științe Politice a Universității din Cairo.
2. *Qabila*, în arabă, înseamnă „trib”, iar *'ašā'ir*, „clan” și reprezintă două dintre cele mai caracteristice forme de organizare ale societății din Peninsula Arabă de dinainte de apariția islamului; ele s-au menținut și au reglementat raporturile sociale și în cadrul statului islamic, în diversele sale etape istorice. Ibn Ḥaldūn se numește folosind printr-un singur termen, *'aṣabiyya*.
3. A se vedea capitolul consacrat statului în islam.

Dacă în Europa „civil” s-a dezvoltat cu sensul de „fără referire la religie”<sup>1</sup>, în islam o astfel de conotație este foarte greu de absorbit.

Politizarea religiei sau sacralizarea politicului, fenomen care urmează aproape imediat morții Profetului Muḥammad, are drept consecință, la nivelul *societății civile*, divizarea musulmanilor în secte și facțiuni, fiecare revendicându-și legitimitatea de la același text coranic, interpretat în funcție de interesele de grup. Mulți autori arabi contemporani, în special cei de tendință autocritică (Al-Ashmāwy, 1989), văd în acest fenomen o prelungire a caracteristicilor tribale preislamice, dar și un eșec, în mare parte, al mesajului islamic: constituire a unei comunități unite în jurul unui ideal religios comun. Astfel, ca urmare a acestei segmentări, interesul pentru acțiunea publică, spiritul de sacrificiu pentru binele colectiv, alături de inițiativă și sentimentul solidarității au dispărut. Fiecare individ s-a întors către familie sau clan, ceea ce a dus la exacerbară egoismului și, mai grav, la lipsa oricărui proiect politic sau a unei viziuni atotcuprinzătoare în privința viitorului comunității.

Saad Eddin Ibrahim (Ibrahim, 1988) face o teoretizare a formelor pe care le-a îmbrăcat statul în lumea islamică, plecând de la realitatea multiplă și particulară a acestor structuri, în centrul cărora domină entitatea tribală și identitatea corespunzătoare acesteia. Referindu-se la Maghrebul Arab, rapid islamizat, dar niciodată pe deplin arabizat, Saad Eddin Ibrahim definește *qabīla* ca fiind unitatea de organizare sociopolitică fundamentală care a dominat structurarea statală în primele douăsprezece secole de la pătrunderea islamului în nordul Africii. *Qabīla* și spiritul de corp, grup sau *'aṣabiyya*, promovat de structurile tribale au reprezentat în mod constant un factor de slăbire a puterii centrale, chiar și după instaurarea dominației otomane sau a celei europene asupra Maghrebului. Motivate de un puternic sentiment de *'aṣabiyya*, triburile au împiedicat constituirea unui stat, în sensul propriu al cuvântului, permanentizând segmentarea societății. *Qānūn al-inqisām* și *qānūn al-iltihām*<sup>2</sup> sunt cele două realități ale Maghrebului Arab până în perioada în care autoritatea centrală<sup>3</sup> reușește să-și

1. Vezi definiția lui John Locke: *neither Pagan, no Mahometan, no Jew, ought to be excluded from the civil rights of the commonwealth because of his religion*.
2. În traducere din arabă, „legea segmentării” și „legea solidarității tribale”.
3. Autoritatea centrală este un termen destul de vag pentru Maghrebul Arab până relativ târziu, începuturile secolului al XIX-lea, ea fiind asociată cu capacitatea de a impune triburilor sistemul de plată a taxelor și impozitelor. Astfel, în Maghreb se dezvoltă un concept particular de stat, acela de *dawla maḥzaniyya* (derivat de la *maḥzan*, care înseamnă „depozit”, „rezervor”, și, prin extensie,

impună dominația și asupra zonelor tradițional rebele și rezistente la orice fel de autoritate, cele de frontieră și cele muntoase.

Legăturile prin care un individ se identifică cu grupul din care face parte sunt extrem de puternice. Această legătură este exprimată, la nivelul limbajului, printr-o serie de termeni care fac trimitere la părțile corpului uman (Tyan, 1954), sugerând, în această manieră, relația indestructibilă dintre individ și grup. Astfel, o *qabīla* sau un trib apare în scrierile arabe cu privire genealogii și sub forma *ḡumḡuma*, care se traduce prin craniu, țeastă, în timp ce subdiviziunile tribului sunt exprimate, de asemenea, prin cuvinte cu referiri anatomice: *baṭn*<sup>1</sup>, cu pluralul *buṭūn* pentru clan, și *faḥd*, cu pluralul *ʿaḥḥād* pentru sub-clan. Așadar, grupul este văzut ca descendență a unui individ, ca părți ale unui singur trup.

Segmentarea și regionalizarea par să fie trăsătura dominantă a structurilor politice care se constituie în spațiul arab de-a lungul istoriei islamice, exceptând situația primilor doi califi, Abū Bakr (632-634) și ʿUmar (634-644).

Statele care apar în lumea arabă, după cucerirea independenței, pe care înțelegem să le numim moderne, sunt adesea definite în terminologia discursului critic arab prin sintagma *dawla qutriyya*<sup>2</sup>, ceea ce face trimitere la continuitatea ideii de segmentaritate sociopolitică în definirea conceptului de stat.

Explicațiile istorice se dovedesc a fi indispensabile pentru înțelegerea atitudinii individuale și de grup specifice societăților musulmane față de autoritate, indiferent de modalitatea acesteia de manifestare. În organizarea societății preislamice nu domină principiul autorității, ci mai degrabă cel al onoarei, al demnității. Dintr-o analiză succintă a terminologiei folosite pentru a denumi funcțiile de putere în organizarea tribală preislamică, reiese că accentul cade pe onoare<sup>3</sup>, prestigiu și înțelepciune, mai degrabă decât pe alt gen de virtuți.

în Maghreb, „stat”, „guvernare”), exprimare metaforică pentru *bayt al-māl* (instituția financiară a statului), a cărui autoritate este în relație directă cu capacitatea de a se impune. Cf. Ibrahim, 1988, cap. 3.

1. În traducere, „abdomen”, „stomac”, „pântec”; *faḥd* înseamnă coapsă.
2. În traducere, „stat regional, asociat ideii de naționalism teritorial sau geografic”, de la ar. *qutr*, care înseamnă „regiune”, „ținut”, „teritoriu”.
3. *Ṣayḥ* pl. *ṣuyūḥ*, înseamnă „bătrân”, dar i se asociază atribute precum înțelepciune și noblete. Mai trebuie spus că în alegerea conducătorului nu primează principiul ereditar sau dinastic, ci meritul personal. În strânsă legătură cu cele de mai sus, trebuie plasată și înțeleasă și noțiunea de *muruwwa*, tradusă, în

Limba arabă are un termen abstract pentru a denumi puterea, autoritatea: *sulṭān*, care a început să fie folosit ca titlu numai din secolul al XI-lea, odată cu apariția dihotomiei calif/sultan, în epoca pătrunderii turcilor în structurile superioare ale califatului. Istoria termenului *sulṭān*, în înțelesul de „autoritate”, este strâns legată de evoluția vocabulei *mulk*, respectiv *malik*. În perioada ummayyadă, termenul *malik* putea desemna guvernatorul unui provincii sau orice agent numit de calif pentru a-l reprezenta, iar autoritatea pe care o exercita este invariabil desemnată prin vocabula *sulṭān*.

Probabil cel mai vizibil tip de autoritate în spațiul definit de islam este autoritatea comunitară. Acest tip de autoritate se concretizează prin pătrunderea religiei în toate sectoarele vieții sociale, fapt care devine realitate începând cu secolul al II-lea al erei islamice, când a luat naștere o clasă de teoreticieni ai religiei, arogându-și dreptul de a interpreta Coranul, de a consilia sau critica puterea. Apariția acestei noi clase de autoritate, care se adaugă autorității deja existente a califului, este însoțită de dezvoltarea unui aparat ideologic, menit să însoțească acest proces. Astfel, se creează o terminologie adecvată care acoperă tot atâtea forme de autoritate religioasă și socială<sup>1</sup>: *muḡtahid*, *ʿālim*, *faqīh*, *muḥīṭ*. *Sunna*<sup>2</sup> devine o expresie a legislației curente după care se organizează viața socială a comunității. Astfel, comunitatea și raportarea la aceasta ca la un element identitar principal, datorită autorității ei socioreligioase, devine prima îndatorire a unui musulman.

Celălalt factor de autoritate în islam este instituția califală. Autoritatea califului este de necontestat, întrucât acesta deține puterea prin mandat divin. El este cel care garantează că puterea se exercită în limitele și

---

genere, prin „spirit cavaleresc” și caracteristică mediului beduin. Un alt termen folosit pentru a indica conducătorul, șeful structurii politice tribale este *malik*, folosit în poezia preislamică cu sensuri diferite de conținutul semantic actual al vocabulei (*malik*, pl. *mulūk*, „rege”, „deținător al autorității”), de regulă în opoziție cu *sūqat*, „popular”, de origine comună (cf. Tyan, 1954, pp. 70-73).

1. Începând din secolul al VIII-lea, sau secolul al II-lea, potrivit periodizării islamice, este foarte dificil, dacă nu imposibil, să se facă distincție între planul religios și cel social.
2. Originea vocabulei *sunna* este preislamică și sugera, la început, cutuma sau tradiția unei comunități date, având putere de lege. Sensul cu care este utilizat acest termen după apariția islamului, adică acela de summa a tradițiilor legate de faptele Profetului, îi este asociat după dispariția fizică a apropiaților lui Muḥammad, mai precis, la începuturile epocii abbaside, când este plasată și apariția termenului de *isnād* (lanțul cronologic al transmițătorilor tradițiilor profetice). Cf. Mansour, 1975.

spiritul legii musulmane. Deseori, puterea califului este superioară celei a reprezentanților religiei, aceștia din urmă fiind lipsiți de o organizare instituțională care să le creeze capacitatea de răspuns.

Califul reprezintă statul, autoritatea prin excelență, iar în islam, cultură istorică cu trăsături specifice, statul este o structură care se clădește pe religie. În islam, califul nu-și exercită autoritatea asupra unui ansamblu de indivizi, ca o consecință a stăpânirii teritoriului pe care aceștia îl locuiesc: puterea sa derivă din legătura directă care-i unește și care este de altă natură. Astfel, recurgând din nou la terminologie, indispensabilă în înțelegerea dimensiunii socioistorice, suveranul în islam nu a primit un titlu cu referințe teritoriale, de genul „regele Arabiei” (Tyan, 1954, pp. 195-198), ci el este vicarul lui Dumnezeu, *ḥalīfatu-Allāh*<sup>1</sup>, sau, mai elocvent, *amīr al-mu'minīna*<sup>2</sup>, Emir sau comandant al dreptcredincioșilor. Califul este conducător politic, militar și religios, plasându-se astfel în continuitatea atribuțiilor deținute de Profetul Muḥammad, dar și în moștenirea bazileului și șahinșahului<sup>3</sup>, a căror autoritate era considerată ca fiind de sorginte divină. Cea mai vizibilă influență a celor două civilizații s-a manifestat prin instituirea principiului ereditar, începând cu perioada califilor ummayazi<sup>4</sup>. Natura teocratică a statului înființat la Medina pare să fi exclus orice altă tendință care s-ar fi putut dezvolta, având la bază modul de organizare preislamic, caracterizat de practica desemnării șefului comunității prin alegere de către *mağlis aš-šūrā*, un fel de consiliu consultativ.

De-a lungul istoriei, statul islamic a fost fundamentat pe forță și dominație, făcând din *šarī'a* legea sa de guvernare. În relația cu

1. Titlul de *ḥalīfatu-Allāh* este atestat deja în timpul lui Oṭmān: *anā 'abdu-Allāhi wa ḥalīfatu-hu*, „eu sunt robul lui Dumnezeu și vicarul Lui”.
2. Primul calif care și-a luat titlul de „comandant al dreptcredincioșilor” a fost 'Umar ibn al-Ḥaṭṭāb (m. 644), cel de-al doilea calif dintre cei cunoscuți sub denumirea de „califii cei dreپți sau ortodocși”.
3. Al-Ġāḥiẓ, marele prozator arab din secolul al IX-lea (m. 868/869), atestă în *Kitāb al-tāğ* influența mediilor bizantin și persan asupra organizării califatului musulman: *li-nabda' bi mulūki l- 'āğim id kănū hum al-awwala fi ḍalika wa 'an-hum aḥaḍna qawā'ida l- mulki wa l- mamlakati wa tartībati l- ḥāṣṣa wa l- 'amma wa siyāsata r- ra' ḥya* („să începem cu regii străini, căci ei au fost primii în acest meșteșug și de la ei am luat noi bazele guvernării și organizarea socială, precum și principiile guvernării supușilor”), *apud* Tyan, 1954, p. 239.
4. Califul Mu'āwīya (661-680), primul ummayad, este și primul calif care își desemnează fiul ca succesor la conducerea califatului, obligând practic *ahl aš-šūrā* („reprezentanții comunității”) să-i jure credință.

statul, mai ales în momentele de tensiune și conflict, individul se retrage în comunitate, unde găsește refugiu și sprijin, ceea ce face ca statul și comunitatea să fie două instituții autoritare paralele. Având o tradiție duală în relația cu autoritatea, este de presupus că individului modern îi este dificil să accepte autoritatea statului modern. Este individul pregătit, în spațiul de cultură islamic, să înlocuiască loialitatea față de comunitate cu loialitatea față de stat? Ar putea avea o nouă atitudine în raport cu cei care dețin puterea? Sunt întrebări care-i preocupă, în mod special, pe intelectualii musulmani (Laroui, 1986), care încearcă să găsească explicațiile pentru indiferența și neîncrederea maselor în instituțiile statului modern. *Individul arab preferă loialitatea față de comunitățile restrânse, reminiscență a organizării de tip tribal, iar statul nu are nici o justificare morală, fiind o lungă serie de manifestări despote.*

Se pare că doar o mică parte din locuitorii țărilor din Orientul Mijlociu este interesată de democrație: un sondaj de opinie efectuat pe subiecți din zece țări arabe arată că doar 11% dintre cei intervievați au menționat democrația sau absența acesteia ca fiind una dintre problemele majore cu care se confruntă regiunea (Waterbury, 1994). Atitudinea tradițională a individului în societatea arabă față de autoritate denotă nevoia de supunere și deferența față de elementul de putere, crede Saad Eddin Ibrahim.

Democrația este creația statului modern occidental sau, mai bine zis, ea s-a dezvoltat în contextul statului modern occidental. Conceptul de democrație îl implică în mod necesar pe cel de autoritate organizată, care este inseparabilă de noțiunea de stat. Or, în islam, statul modern, definit teritorial, este, de asemenea, o noțiune recentă, de import. Începând din perioada preislamică, arabii au făcut deosebirea între 'arab și 'ağam<sup>1</sup>, aplicând, așadar, o distincție de tip etnic, și nu teritorial, între ei și ceilalți. Această distincție a fost preluată de islam și transformată, prin adăugarea dimensiunii religioase, în dihotomia *muslim/kāfir*, „musulman/necredincios”. În statele musulmane istorice, distincția politică, socială și economică dintre locuitori se făcea între *muslim*, *ḍimmī* și *ḥarbī*<sup>2</sup>, adică prin aplicarea unei diviziuni bazate pe criterii religioase.

1. 'ağam, în limba arabă, este un termen colectiv care se aplică ne-arabilor; ulterior, după apariția islamului, îi definește în mod special pe persani.
2. Musulmani, necredincioși supuși ai statului musulman (*ḍimmī*) și necredincioși aflați în teritoriile afectate de război (*ḥarbī*); termenul *ḥarbī* este un

Statele arabe moderne, aflate în căutare de modele în momentul constituirii lor, între naționalismul limitant și confederalismul cuprinzător, nu par a avea tradiții serioase pe care să se sprijine în exprimarea opțiunii lor (Roux, 1960). Islamul a dezvoltat o altă viziune de împărțire a lumii, ale cărei criterii sunt dictate de caracterul universal al sistemului religios islamic. *Dār al-islām* este o noțiune ai cărei determinanți geografici depind direct de relația cu *dār al-ḥarb*, cu teritoriile de cucerit. Musulmanii, în special arabii, privesc către Occident ca spre un bloc monolit (*dār al-ḥarb*), iar politicile arabe sunt tributare acestui concept, acestui model de colectivism etnic<sup>1</sup>.

Până târziu în epoca modernă, pentru musulman fundamentul identității sale l-a constituit religia. Scrierile autorilor musulmani din Evul Mediu, dar și din perioada modernă până în a doua jumătate a secolului al XIX-lea, care se referă la teritoriile și populațiile din afara casei islamului, sunt foarte tranșante în ceea ce privește diviziunile lumii. Dincolo de frontierele islamului, spațiu pentru care interesul deja pomenitelor scrieri e extrem de scăzut, e perceput ca un întreg geografic și cultural, locuit de infideli. Termenul de *kāfir*, care desemnează în arabă persoana care nu crede sau care neagă existența lui Dumnezeu, devenit în turcă *gavur* și, în forma populară, *giaur*, este termenul generic cu care sunt desemnați creștinii în însemnările de călătorie, și nu numai, ale rarilor călători musulmani în teritoriile necredincioșilor. În sens propriu, așa cum remarcă Bernard Lewis (1984, p. 172), termenul *kāfir* îl desemnează pe ne-musulman, însă în limbile arabă, turcă și persană el a devenit sinonim cu creștin.

Nu mai trebuie spus că statul-națiune nu are echivalent în teoriile politice ale islamului tradițional, însăși ideea de *umma*, al cărei prim înțeles este acela de comunitate de credință<sup>2</sup>, respingând determinările

---

adjectiv substantivizat derivat de la *ḥarb* („război”), care se regăsește și în expresia *dār al-ḥarb*. Clasificarea menționată, precum și problematica conturării unui sistem democratic în absența ideii de toleranță dezvoltată în teocrațiile musulmane, este pe larg dezbătută în Lewis, 1988.

1. Cf. Bernard Lewis în Piscatori, 1986; Bernard Lewis este cunoscut prin poziția sa favorabilă incompatibilității dintre cele două sisteme-lume; făcând adesea referire la indiferența culturală pe care arabii au manifestat-o față de restul lumii, aduc ca argument principal faptul că traducerea din greacă au fost făcute de sirieni.
2. Sensul de „națiune arabă” și sintagma *umma ‘arabiyya* care-l echivalează în limba arabă apar prin contaminare cu ideea occidentală de națiune; prin urmare, este o creație semantică recentă, în comparație cu termenul coranic care denumește comunitatea islamică.

teritoriale și trimitând la caracterul universal al islamului. Când, în mai 1855, guvernul otoman a anunțat extinderea privilegiului de a servi în armata otomană și asupra ne-musulmanilor din imperiu, excluși până atunci de la această îndatorire, principala îngrijorare care a apărut era legată de lipsa unui factor motivant unitar pentru noul corp de armată. Nemaiputând să invoce religia, datoria războiului împotriva necredincioșilor, la ce vor putea face apel comandanții otomani pentru a-și mobiliza soldații?

Astfel, apariția unei conștiințe politice de tip național pare a fi fost stopată sau atrofiată din cauza persistenței ideii că lumea islamică, privită ca un întreg, se află în permanent război sau *ḡihād* cu creștinătatea păgână. Concentrat pe efortul extern, de combatere a inamicului creștin, islamul, ca structură statală, a eșuat în organizarea alcătuirii sociale, permițând caracterului tribal și regionalismelor de tot felul, aceste determinări primare (Djaït, 1974b), să devină dominante.

Există două riscuri fundamentale (Flory și Robert, 1968, p. 131) în analiza sistemelor politice care guvernează statele arabe după obținerea independenței: primul constă în a aplica o analiză de tip occidental, plecând de la textele constituțiilor acestor țări, inspirate, de cele mai multe ori, din textele echivalente ale foștilor coloniști; cel de-al doilea se referă la ignorarea specificului sociopolitic al lumii arabe și analiza acesteia în contextul blocului țărilor subdezvoltate din lumea a treia. Trebuie să avem în vedere faptul că statele arabe actuale se constituie într-o familie politică, iar aceasta, spre deosebire de țările Africii Negre, de pildă, are o lungă experiență de putere. Vom observa că este prezentă în toate textele constituțiilor moderne ale țărilor arabe referința la o comunitate arabă la care își declară apartenența. Această comunitate arabă este cheia pentru înțelegerea caracteristicilor de bază ale sistemelor politice arabe actuale; ea oferă deopotrivă vocabularul și instrumentele de referință. Unitatea gândirii politice a existat în trecutul arabo-islamic și este adesea invocată sub forma referinței la cetatea islamică ideală, reprezentată de califat, regim politic care a făcut obiectul, și continuă să fie, numeroaselor studii și analize.

Printr-o serie de referințe la civilizația islamică, statele moderne încearcă să se plaseze în continuarea acestei moșteniri glorioase. După obținerea independenței și ca reacție împotriva Occidentului, statele arabe s-au întors către modelul ideal oferit de cetatea islamică, nicio dată uitat și revalorizat puternic de curentele de eliberare națională. Totuși, ignorarea Occidentului nu mai este posibilă, inovațiile introduse

în timpul perioadei coloniale, fie că vorbim de sistemul de drept occidental sau de instituții politice tipic occidentale (precum parlamentul), continuă să funcționeze, însă motivația în baza căreia funcționează capătă o altă coloratură. Cel mai elocvent exemplu îl reprezintă constituțiile statelor arabe, documente occidentale ca formă și idee, acoperind însă o realitate politică mult diferită în comparație cu prevederile textelor. „Oricine încearcă să definească o instituție orientală va fi frapat de contrastul puternic cu ceea ce termenul respectiv semnifică în Occident”, spunea Jacques Berque<sup>1</sup>. Islamul este prima referință invocată în constituirea statelor moderne arabe, după obținerea independențelor: textele constituțiilor încep cu invocarea Dumnezeului unic, fundament al religiei islamice. Un alt articol vine să amintească și să statueze faptul că islamul este religia statului, precum și obligativitatea ca șeful statului să fie de religie islamică. În momentul investiției în funcție, acesta pronunță un jurământ religios, Coranul fiind documentul care garantează puterea acestui jurământ. Este o splendidă confirmare a imposibilității operării distincției între religios și politic în spațiul de care ne ocupăm. Totuși, atributele exterioare ale unui sistem democratic există în mai toate statele arabe: o constituție, un parlament, alegeri (în cele mai frecvente cazuri), poporul pare să participe într-un fel sau altul la decizia publică.

În tradiția islamică, ceea ce numim îndeobște prin termenul „popor” acoperă o realitate diferită de accepțiunea europeană a termenului. În tradiția arabo-islamică, termenul „popor”, în sensul de „ansamblu al tuturor cetățenilor cu drept de vot”, nu-și are echivalent. El este un concept importat odată cu majoritatea formelor moderne de organizare politică preluate din schema de gândire occidentală. O altă noțiune este definitorie pentru redarea ideii de masă, cea de *umma*, tradusă în general prin „comunitate” și având o evidentă conotație religioasă. Membrii comunității *umma* sunt integrați unui sistem comunitar atotcuprinzător, care înglobează toate aspectele vieții sociale și în care individul contează foarte puțin sau deloc, opinia individuală dizolvându-se în ansamblu. Statele arabe moderne fac apel în textele fundamentale la noțiunea de „popor”, însă aceasta nu trebuie înțeleasă independent de valorile semantice ale vocabulei *umma*. Analizând în detaliu atributele poporului în schema de organizare politică a acestor state, se poate observa că *umma* nu a fost complet absorbită de „popor”

1. Jacques Berque, „L'univers politique des Arabes”, *Encyclopédie française*, 77, 36, I.

(Flory și Mantran, 1968, p. 137). Este greu de imaginat că un principiu precum „egalitatea în drepturi a tuturor cetățenilor” poate fi întocmai aplicat, atâta vreme cât factorul religie continuă să fie o condiționare pentru ocuparea anumitor funcții (cea de președinte al statului fiind doar un exemplu<sup>1</sup>) sau obținerea anumitor drepturi.

Sistemul comunitar pare să fie în continuare mai puternic decât oricare alt principiu, amintind statutul de *dimmi* din perioada clasică a islamului sau *mille*-turile din Imperiul Otoman. Rolul atribuit poporului în schema modernă de organizare a statelor arabe nu este nici pe departe cel din democrațiile occidentale. *Poporul-umma* nu are rolul de a exprima puncte de vedere în probleme care preocupă cetatea, ci de a traduce voința divină, pentru că referința supremă este divinitatea, nu poporul. De altfel, autoritatea este prezentată ca un depozit sacru, al cărui unic administrator este Dumnezeu. Sigur, lucrurile sunt nuanțate și prezintă particularități de la un sistem politic la altul, însă, cu variațiunile implicite, ideea suveranității divine persistă în organizarea vieții politice în statele arabe moderne. Deși un exemplu extrem, Republica Islamică a Iranului oferă un interesant material de studiu. Constituția din 1979 afirmă în mod explicit că suveranitatea aparține exclusiv lui Dumnezeu, autoritatea este una și indivizibilă, fiind exercitată de ulemale în numele puterii imamite<sup>2</sup>. Dacă Constituția

1. Constituția Republicii Tunisiene, în secțiunea dedicată puterii executive, la capitolul referitor la președinte, stipulează că: *ra'isu l-ġumhūriyyati huwa ra'isu d-dawlati wa dīnu-hu al-islāmu* („președintele republicii este președintele statului, iar religia lui este islamul”) – cf. [http://www.chambre-dep.tn/a\\_constit3.html](http://www.chambre-dep.tn/a_constit3.html). Surprinzător este, în contextul descris, articolul care afirmă deplina egalitate a cetățenilor: *kullu l-muwāṭinīna mutasāwūna fī l-ḥuqūqi wa l-wāġibāt* („toți cetățenii sunt egali în drepturi și obligații”). Pare că în sintagma „toate drepturile” nu intră și posibilitatea de a candida la președinția republicii. Constituția Republicii Algeriene democratice și populare specifică la capitolul referitor la președinte următoarele: *lā yahuqqu li yuntaḥaba li ri'āsati l-ġumhūriyya illā l-mutaraššihu llaḏī yatamatta' faqat bi l-ġinsiyyati l-ġazā'iriyyati l-ašliyya wa yadīnu bi l-islām* („nu este îndreptățit să fie ales la președinția republicii decât acela care posedă cetățenie algeriană și este de origine algeriană și de religie islamică”) – cf. <http://www.amanjordan.org/laws/algeria/c4algeria.htm>.
2. În doctrina șiiită (în șiiismul duodeciman, majoritar), puterea aparține celor doisprezece imami în linie directă după Profetul Muḥammad, iar în absența imamului ascuns sau până la apariția acestuia, puterea este exercitată prin delegare de către teologi sau *'ulamā'*. Dacă pentru sunniți, califatul a dispărut

iraniană din 1906<sup>1</sup> este expresie a ambiguității și precarității în asumarea unor concepte străine de modelul islamic, cea din 1979 se remarcă prin claritatea afirmării principiilor dominante ale statului nou-instaurat: guvernarea islamică este expresie a Legii divine, iar autoritatea sa nu derivă de la popor, ci direct de la Dumnezeu și voința divină. Poporul nu este în măsură să aleagă conform propriei voințe: cel mult, poate să-și exprime preferința pentru un lider sau altul dintr-un grup restrâns de ulemale. Singurul model de la care se revendică statul islamic iranian este structura constituită de Profet la Medina. Pentru felul în care sistemul iranian se percepe în relație cu restul islamului și al lumii, sunt deosebit de relevante lucrările de propagandă<sup>2</sup> care explică fundamentele republicii islamice. Raportându-se exclusiv la statul profetic, sistemul iranian își justifică caracteristicile. Specificul sistemului electoral al Iranului de astăzi este explicat prin referire la organizarea statului profetic de la Medina:

---

într-un anumit moment istoric, pentru șiiți el este o permanență atâta vreme cât imamul ascuns nu-și face apariția. Astfel, ideea unui lider care să conducă comunitatea până la apariția imamului ascuns este o necesitate. În interiorul șiismului au existat opinii care au contestat dreptul teologilor de a-și asuma conducerea comunității, ca locuitori ai imamului ascuns; este exemplul orientării reprezentate de *Mujāhidīn-é Ḥalq* care consideră că, în lipsa imamului, *umma* este cea căreia trebuie să i se delege puterea. Nu este orientarea care a condus revoluția islamică din Iran și al cărei lider, Ayatollah Khomeini, s-a auto-intitulat *nayeb-é Imām*, „locuitor al Imamului”. Un lucru este sigur: sediul puterii este însuși Dumnezeu, putere delegată imamilor, cei doisprezece pentru duodecimani, care, în absența imamului ocultat sau ascuns, este exercitată de un locuitor. Structură piramidală, în care puterea este emanație divină (cf. Mozaffari, 1987, pp. 35-39).

1. Autoritatea șahului derivă, conform textului Constituției din 1906, din două surse divergente, pe de-o parte este expresie a grației divine, pe de alta este întrupare a voinței națiunii, *mellet*. Confuzia este întreținută intenționat, crede Mehdi Mozaffari (1987, p. 48), într-un context istoric în care forțele tradiționale și cele moderniste se aflau într-un conflict declarat. În această prevedere dualistă a Constituției din 1906, cele două surse de putere sunt în egală măsură reprezentate: divinitatea, prin categoria teologilor chemați să vegheze la justa aplicare a preceptelor religioase, și națiunea, prin instituția parlamentului.
2. Ne vom referi la câteva exemple și paragrafe extrase din lucrarea lui Aḥmad Ḥusayn Ya‘qūb, *Al-Imām Al-Ḥomeini wa at-tawra al-islāmiyya fī Irān. Al-qīṣṣa al-kāmila (Imamul Al-Khomeini și revoluția islamică din Iran. Povestea completă)*, Al-Ġadīr, Beirut, 2000 .

*Al-intihābu lā yattafīqu ma‘a ṭabī‘ati muḡtama‘i r-rasūli, fa law ḡarat intihābāt-un ‘alā ri‘āsati d-dawlati fī zamani r-rasūl, lakāna min al-mumkīn ‘an yaḡfīza Abū Sufyān aw Suhayl ben ‘Amrū, wa law fāza ‘ahadu-humā la ‘āda l-muḡtama‘u ilā dīni š-širk. Fa laysa bi-wus‘i ‘ahadi-him ‘an yaḡkuma bi-mā ‘anzala Allāh li sabab-in basī-in inna-hu ḡayru mu‘ahhil.*

Alegerea [a se înțelege principiul electiv] nu se potrivește cu natura societății Profetului; astfel, dacă s-ar fi organizat alegeri pentru conducerea statului în timpul Profetului, ar fi fost posibil să câștige Abū Sufyān sau Suhayl ibn ‘Amrū, și dacă ar fi învins oricare dintre cei doi, societatea s-ar fi întors la păgânism. Căci nu este în putința nici unuia dintre ei să conducă în baza a ceea ce a revelat Dumnezeu, dintr-un motiv foarte simplu: nu au capacitatea să facă acest lucru (Aḥmad Ḥusayn Ya‘qūb, 2000, pp. 172-173).

Poporul poate greși în alegerea liderului, de aceea, trebuie evitat un astfel de scenariu; în timpurile Profetului, alegerile ar fi putut aduce la conducerea statului medinez populara figură a lui Abū Sufyān<sup>1</sup>, ceea ce ar fi echivalat cu o regresie, o recădere în păgânism. Puterea este de sorginte divină și așa trebuie să rămână. Toate modelele de guvernare, de orice natură sau orientare, sunt rând pe rând excluse din argumentație, subliniindu-se neconcordanța dintre acestea și modelul profetic ideal. Recurgând la procedeul stilistic al definirii unei realități prin negare, statul profetic nu este nici regat, nici guvernare autoritară, cum nu este nici democrație sau teocrație. Prin același procedeu, sunt eliminate toate funcțiile și demnitățile care presupun, într-un stat modern, împărțirea puterii: *Laysa fī ḡukūmati rasūli-llāh (...) ra‘īs aw imām aw qā‘id aw amīr al-mu‘minīn*<sup>2</sup> („Nu există în organizarea guvernării profetice funcții precum președinte sau conducător (militar) sau comandant al dreptcredincioșilor”). Ideea provenienței divine a puterii lui Muḡammad este reconfirmată într-un pasaj extrem de elocvent: *huwa mu‘ayyan bi ḡadīhi l- wazīfa min Allāh ta‘ālā wa lā ‘alāqata li*

- 
1. Abū Sufyān, conducător al clanului umayyad, parte a tribului Qurayš, este unul dintre cei mai vehemenți oponenți ai lui Muḡammad și ai operei profetice a acestuia. După bătălia istorică de la Badr (anul 624, prima victorie din istoria islamului), în care au pierit o mare parte dintre conducătorii *qurayš-iți*, Abū Sufyān devine liderul puternicului trib. Se convertește la islam târziu, în 630 spun sursele, după ce se convinge că preluarea Meccăi de către Muḡammad nu mai poate fi amânată. Abū Sufyān este tatăl primului calif umayyad, Mu‘āwiya.
  2. Este astfel negată orice posibilitate de împărțire a puterii. Interesantă este aluzia la inexistența funcției de principe al credincioșilor, putând fi interpretată în cheia conflictului doctrinar care-i opune pe șiiți și sunniți.

š- ša'bi bi hada t-ta'yīn („El are această numire [este vorba de Profetul Muḥammad] de la Dumnezeu și nu există nici o legătură între popor și această numire”). Este rândul principiului fundamental al statului democratic, reprezentativitatea, să fie negat: nu există în statul profetic, ni se explică, o adunare a deputaților aleși de popor pentru a-l reprezenta, nu există putere executivă și nici prim-ministru care să asigure aplicarea acesteia, nu există sistem electoral, pentru că nu se justifică, atâta vreme cât puterea e delegată de divinitate. Nu mai trebuie menționat decât în treacăt că jurământul de credință<sup>1</sup> la instalarea în funcție a președintelui republicii, asupra căruia ayyatolahul are drept de veto deși președintele este ales într-o primă instanță de popor, este un contract al cărui garant este Coranul.

O explicație pe care o semnalăm mai mult din curiozitatea pe care a reușit să ne-o stârneasă este cea referitoare la alegerea denumirii de *republică* pentru sistemul instaurat de imamul Khomeini. Autorul lucrării recunoaște că termenul este complet străin ca definiție și conținut formei de islam care guvernează Iranul, însă întrucât, îndeobște, opusul lui *mulk* („monarhie”) este *ḡumhūriyya* („republică”), acesta din urmă a fost ales pentru a sublinia că noul sistem instaurat în urma revoluției islamice este complet opus regimului șahilor (Ya'qūb, 2000, pp. 177-180). Deci, în context, *ḡumhūriyya* trebuie înțeles ca un sistem de guvernare islamic care se deosebește de toate celelalte concretizări ale puterii islamului în toată istoria sa, de la umayyazi până la otomani.

Revenind în spațiul arab și oprindu-ne la unul dintre statele cu un sistem modern de guvernare, Algeria, vom constata că modelul islamic de guvernare subzistă, deși nu în mod explicit, în conștiința colectivă. Algeria este o republică populară și democratică, conform Constituției, ceea ce înseamnă că suveranitatea aparține poporului; mai mult, mottoul statului algerian este „Prin popor și pentru popor”. Tot astfel, revoluția algeriană care a culminat cu independența din 1961 nu a fost una islamică, ci națională. Sigur, ulemalele a avut un rol determinant în animarea mișcării revoluționare, însă revoluția nu s-a desfășurat în numele islamului, ci al patriei algeriene, ceea ce introduce un cu totul alt tip de referenți. Este tot atât de adevărat că nu putem spune că

1. *Innī bi-ʿitibārī raʿīs-an li l-ḡumhūriyya uqsimu bi-llāhi l-qādir amāma l-Qurʿāni l-karīm wa amāma š-šaʿbi al-irānī ʿan akūna ḥāmyan li-l madḥabi r-rasmī wa li-l niẓām al-ḡumhūriyya al-islāmīyya (...)*: „În calitatea mea de președinte al republicii, jur pe Dumnezeu cel Atotputernic, în fața nobilului Coran și a poporului iranian, să apăr credința oficială și sistemul republicii islamice (...)” (cf. Ya'qūb, 2000, p. 204).

statul algerian este de aceeași factură cu cel turc, pentru că am neglija un factor fundamental al peisajului politic și social algerian, islamul. Articolul 2 din Constituția algeriană confirmă că islamul este religia statului, dar nu în sensul în care acest lucru este prevăzut de Constituția saudită, de pildă, ci calitatea islamului de religie a statului derivă direct din faptul că algerienii sunt musulmani. Islamul domnește, iar musulmanii guvernează (Mozaffari, 1987, p. 65), aceasta ar fi, în exprimare concisă, situația din Algeria. Islamul este un factor integrant al personalității algeriene, al istoriei și culturii țării, însă nu o sursă de putere. În Algeria există instituții publice islamice (Ministerul Cultelor, Înalțul Consiliu Islamic etc.) care constituie ceea ce este cunoscut îndeobște ca islamul oficial, însă ele sunt subordonate administrației statului.

### *Democrația înseamnă și reprezentativitate*

Reprezentativitatea este piatra de încercare a democrației (Boia, 2007, p. 20). Dată fiind imposibilitatea reală de a practica o democrație directă, la care să participe întreg poporul ca în Atena, acesta s-a găsit în situația de a-și delega puterile unor reprezentanți. Instituirea de adunări locale în Franța anilor 1850 a părut a fi, cel puțin pentru reprezentanții stângii republicane care înaintaseră propunerea, o soluție pentru participarea directă a poporului la guvernare. Referendumul se înscrie și el în efortul de a asigura o suveranitate efectivă a poporului și o participare directă a acestuia la luare deciziilor care privesc viața comunității. Cât de eficiente sunt aceste mijloace în a atinge scopul propus este o altă realitate. Referendumul disprețuiește minoritatea: cu 51% din voturi se poate câștiga totul, în timp ce cu 49% se poate pierde totul (Boia, 2007, p. 23). Ideea de reprezentativitate a fost și ea extrem de discutabilă în Occident până într-o perioadă recentă. Clasa dominantă britanică, de pildă, a renunțat greu și doar treptat la privilegiu, astfel încât în preajma primului război mondial și după o serie de reforme îndeplinite de-a lungul celei de-a doua jumătăți a secolului al XIX-lea, cei cu drept de vot reprezentau numai 17,06% din populația britanică, în timp ce în Franța proporția era de 29,24%<sup>1</sup>. Cât privește participarea femeilor la vot, acestea au trebuit să aștepte până în 1918 în Marea Britanie, 1919 în Germania, 1920 în Statele Unite și 1945 în Franța (Boia, 2007, p. 25). Partidul politic a stârnit discuții contradictorii asupra capacității acestuia de reprezentare. Pentru Roberto Michels<sup>2</sup>,

1. Datele sunt subliniate de Lucian Boia (2007, p. 25).

2. Citat cu lucrarea sa *Partidele Politice*, publicată în limba germană în 199 de către Lucian Boia (2007, p. 28).

deși partidul ar reprezenta o structură democratică, totuși, ca orice organizație, ar conduce invariabil la instaurarea unei oligarhii. Pentru Giovanni Sartori (Boia, 2007, p. 28), existența unui singur partid echivalează cu dictatura, în timp ce două ar descrie deja un cadru democratic.

În cetatea musulmană clasică, noțiunea de reprezentativitate nu este cunoscută. Organizarea acesteia se fundamentează pe delegări de putere: califul este încarnarea supremă a noțiunii de delegare a puterii. El este *ḥalīfatu rasūli-llāh* sau *ḥalīfatu-llāh*, locțiitor al Profetului Muḥammad sau locțiitor direct al lui Dumnezeu. Este, prin urmare, o delegare, o împuternicire, în numele căreia califul conduce comunitatea. La rândul său, califul împuternicește guvernatori, principii care conduc în numele său o comunitate a cărei singură misiune este aceea de a se supune ordinii stabilite. Este o structură de putere piramidală, a cărei bază este asigurată de *umma*, în timp ce în partea superioară a edificiului se află califul, reprezentant al voinței divine.

Noțiunea de consultare, *ṣūrā*, este una dintre recomandările Coranului, iar teologul Ibn Taymiya amintește că, pentru Profetul Muḥammad, a-și consulta companionii era o presupunere constantă. În secolul al XIX-lea, în 1829, Muḥammad ‘Alī a constituit un consiliu consultativ format din 156 de membri numiți. Consiliul se reunea o dată pe an, timp de una sau mai multe zile, discutând aspecte legate de agricultură, educație și taxe. În 1845, sultanul otoman Abdülmejid a experimentat o astfel de practică, însă experimentul său nu a dat roade și a fost abandonat (Lewis, 1994, p. 47).

Extinsă la întreaga comunitate, problema consultării ridică același gen de probleme ca în cazul democrațiilor occidentale aflate în imposibilitatea de a face să participe întregul popor la exercitarea puterii. Dacă criteriul reprezentativității a rezolvat problema în democrație, această practică nu putea fi pusă în aplicare în sistemul teocratic musulman. Sursa de putere nu este comunitatea, ci Dumnezeu, așa cum am arătat; prin urmare, în aceste condiții, trebuiau consultați cei aflați în capacitatea de a interpreta și înțelege judecata divină. Astfel, categoria teologilor sau *‘ulamā’* a devenit reprezentativă, nu pentru că reflecta voința populară, ci datorită relației sale privilegiate cu puterea divină.

Specialiști ai sistemului de putere arabo-islamic explică, pornind de la semnificația comunității și a rolului acesteia, rezultatele cel puțin surprinzătoare ale alegerilor din țările arabe, unde majoritatea zdrobitoare în favoarea unui partid sau a unui candidat este o constantă.

*Comunitatea este consultată, în baza principiului coranic de ṣūrā, nu i se cere să aleagă; i se propune, de regulă, un candidat unic asupra căruia ea trebuie să-și declare consensul. Electorul musulman va vota nu în funcție de opțiunea personală, ci din respect față de imperativele comunitare. Consultarea în problemele cetății induce iluzia de putere, însă este numai o iluzie. Parlamentele în țările musulmane sunt și ele expresii ale acestui principiu, chiar dacă, privite din exterior, par să semene cu instituțiile omoloage din Occident. Suspendarea unui parlament, a unei adunări naționale sau a unui consiliu consultativ nu reprezintă o piedică în funcționarea sistemului politic (cf. Flory și Robert Mantran, 1968, p. 144) (se întâmplă frecvent ca președintele sau regele să dispună dizolvarea parlamentului).*

Dincolo de aparențele democratice, exprimate în forme împrumutate din democrațiile occidentale, există un sigur pol de putere cu adevărat important: conducătorul comunității. El deține puterea, autoritatea sa având o legitimitate de natură superioară, *fiecare stat arabo-musulman în parte reproducând la nivel micro piramida de putere din sistemul islamic clasic.*

Surprinde, poate, ideea că acumularea de puteri în mâinile unui singur om nu este rezultatul unei confiscări de tip dictatorial al acesteia, ci o consecință logică a tradiției politice islamice. Este o acumulare firească atâta vreme cât liderul este întruparea consensului comunității – *‘iğmā’* –, vârful piramidei de putere, iar *umma*<sup>1</sup> i-a delegat, prin consens, puterea. Liderul dispune de un partid, *ḥizb*, care se confundă cu *umma*, cu voința ei, de aceea este unic. *Umma* nu poate vorbi pe mai multe voci, pentru că, în acest caz, suntem în prezența unei atitudini extrem de periculoase, celebra *fitna*, contraargument veșnic la introducerea unui cadru pluripartit. În 1958, secretarul general al Uniunii Naționale, partidul unic al Republicii Arabe Unite, declara:

„Uniunea Națională nu este un partid, pentru că ea reprezintă întreaga națiune. Nu este un partid unic, pentru că acesta reprezintă un sistem dictatorial, incompatibil cu natura noastră democratică și a revoluției noastre; nu este o mașinărie guvernamentală, pentru că reunește guvernanți și guvernați deopotrivă” (cf. Flory și Mantran, 1968, p. 145).

Accentul cade pe diferența care separă conceptul de *ḥizb* de cel occidental de partid. Președintele Bourguiba a dat o definiție și mai

1. *Umma*, ca expresie a voinței divine, întrucât puterea în islam vine de sus în jos, spre deosebire de democrațiile occidentale în care la putere se ajunge prin reprezentare, alegere, așadar voință populară.

elocventă a partidului din comunitatea islamică: „Ceea ce ne dorim este ca toți să simtă, să gândească și să acționeze ca un singur individ” (cf. Flory și Mantran, 1968, p. 145). Apare, prin urmare, o realitate complet nouă pentru percepția occidentală unde fiecare partid este expresia politică a unei clase sociale, aceea a *partidului-națiune*. Astfel conceput, partidul nu este o structură riguroasă în care regulile de admitere sunt stricte, el este o structură laxă, deschisă fiilor națiunii, în încercarea de a se suprapune peste ideea de *umma*. Având în vedere această imensă capacitate de absorbție a partidului-națiune, nu este de mirare că referințele ideologice de la care se revendică sunt deseori extrem de confuze, platforme de stânga, socialiste, precum în Algeria sau Egipt, de dreapta, aproape fasciste, în Irak și Siria. Astfel, partidul unic, care se sprijină pe *umma*, îi propune acesteia un candidat, evident unic, asupra căruia ea este consultată; prin urmare, se produce un act de înțelegere prin care comunitatea se declară de acord cu liderul propus. Este o reluare a principiului de *bay‘a*, fundament al desemnării califului în anii perioadei de aur a islamului<sup>1</sup>.

#### IV.1.d. Ipoteze socioistorice: compatibilități<sup>2</sup> motivate istoric

Faptul că unitatea islamică este anunțată ca deziderat reprezintă, pentru anumiți cercetători occidentali ai fenomenului islamic (Piscatori, 1986), recunoașterea non-universalității comunității islamice, și, prin urmare, o divizare ideologică și chiar culturală. Însăși ideea de împărțire a lumii în *dār al-islām* și *dār al-ḥarb* poate fi interpretată ca o recunoaștere a pluralismului<sup>3</sup>, cel puțin a celui teritorial. Mai mult (Talbi, 1998, pp. 46-47), în doctrina șafaită apare o a treia noțiune de raportare geografico-identitară, aceea de *dār al-ṣulḥ*, o a treia arie care ar corespunde, în planul relațiilor internaționale, categoriei *ḍimmi*-lor,

1. Primii patru califi ortodocși ai islamului, în linie directă de la Muḥammad.
2. Trebuie să observăm cum aceleași argumente sunt folosite atât pentru a susține compatibilitatea sistemului liberal și democratic cu structura sociopolitică a islamului, cât și împotriva acestei idei. Pluralitatea de orientări este văzută de unii intelectuali arabi și occidentali ca fiind o reminiscență a dezbinării tribale, iar de alții drept capacitate de acceptare a pluralismului specific democrațiilor occidentale.
3. Încă din zorii islamului, în sânul comunității au coexistat o serie de tendințe diferite; *umma* s-a divizat în numeroase secte, atingând un grad ridicat de pluralism. *Dumnezeu a dat omului liberul-arbitru, iar contradicția este un lucru natural, face parte din firea omului de a fi construit pe rivalitate și conflict* (cf. Talbi, 1998, pp. 68-69).

adică o țară care plătește tribut și care a renunțat la anumite drepturi teritoriale în favoarea islamului. Acreditând ideea separării între „ei și noi”, islamul ar fi încurajat, în acest mod, determinările teritoriale și în interiorul lumii islamice. Exemplul cel mai la îndemână este individualizarea națiunii arabe, *umma 'arabiyya*, în interiorul comunității islamice, ca și porționările identitare și teritoriale sugerate de *waṭan*.

Rămânând în interiorul *casei islamului*, încă din perioada ummayadă s-au făcut remarcate regionalisme sau *solidarități de tip prenațional*<sup>1</sup>, chiar și în domenii mai pașnice, precum cel al științei gramaticii, unde este bine-cunoscută rivalitatea dintre școlile din Basra și Kūfa<sup>2</sup>.

Pluralitatea este recunoscută și de textul coranic, care face referire la împărțirea oamenilor în națiuni sau comunități, *al-umma*, comunitatea celor care cred în mesajul coranic, fiind pusă în opoziție cu celelalte comunități religioase.

Domnul nostru! Fă-ne Ție supuși și din seminția noastră fă-Ți Ție supusă adunare/ummat-an muslimat-an laka. (Coran, 2, 128).

Voi sunteți cea mai bună adunare ivită dintre oameni/kuntum ḥayra ummat-in uḥriḡat li n-nas (Coran, 3, 110).

Noi te-am trimis la o Adunare – câte alte adunări n-au fost înaintea ei!/*kaḍalika arsalna-ka fi ummat-in qad ḥalat umum-un...*(Coran, 13, 30).

Această adunare a voastră este o singură adunare. Eu sunt Domnul vostru/Inna ḥaḍīhi ummatu-kum ummat-an waḥīdat-an wa ana rabb-kum (Coran, 21, 92).

Pluralitatea centrelor de putere în islam a fost și este o realitate, de la prima diviziune istorică între Mu'āwiya și 'Alī, reprezentând fiecare un grup bine definit (zonele Siriei, respectiv, Irakului de astăzi), până în perioada modernă. Fragmentarea lumii islamice este o realitate, am spune, permanentă, începând, în mod special, cu secolul al X-lea. Astfel, Mamelucii, în 1288, emit un fel de pașaport, pe care îl oferă negustorilor doritori să dezvolte relații comerciale cu Egiptul<sup>3</sup>. Se impune, în acest punct, să stabilim o linie de demarcație clară între idealul unității islamice și realitatea de pe teren. Invocarea califului în

1. Expresia îi aparține lui Hichem Djaït, 1974b.
2. Versteegh semnalează disputa dintre cele două prestigioase școli de gramatică, situate în cele două orașe, Basra și Kūfa, referitoare la originea vocabulei *ism* (în arabă, „nume”), care, conform școlii din Basra, ar fi derivată din rădăcina arabă *s-m-w*, în timp ce școala din Kūfa, o leagă de rădăcina *w-s-m*, fiecare dintre cele două ipoteze favorizând o altă explicație a teoriei originii cuvântului (cf. C.H.M. Versteegh, op. cit. pp. 175-176).
3. *Ibidem*, p. 63.

predica oficială exprimă mai degrabă o *revendicare de ordin spiritual* sau, cel mai adesea, dorința de legitimare<sup>1</sup>. O simplă privire în istoria islamului este de ajuns pentru a constata că particularismele au existat dintotdeauna, că apartenența la o patrie (*qutr*) anume a fost mereu o realitate sau că statul islamic a fost un conglomerat de entități dispersate și de guvernări aproape independente. Deși întotdeauna motivate religios, particularismele care au dus la fărâmițarea statului islamic, de-a lungul diferitelor etape ale istoriei sale care urmează guvernării ideale a celui de-al doilea calif, 'Umar ibn al-Ḥaṭṭāb (634-644), maschează în fapt confuzia întreținută între sfera politică și cea religioasă (Al-Ashmāwy, 1989), confuzie proiectată și asupra celor două ipostaze, de Profet, respectiv, calif.

Există în spațiul cultural arab, cel puțin în ultimile două decenii, un curent de gândire care se străduiește să demonstreze rădăcinile istorice ale principiilor democratice din societățile arabo-islamice. Într-o lucrare din 2007, editată de Centrul de Studii pentru Drepturile Omului din Cairo, Nabīl Faraḡ (2007) face o incursiune în istoria antică a Egiptului pentru a găsi aici rădăcinile principiilor democratice dezvoltate în spațiul cultural european. Jurământul depus de înalții demnitari din perioada faraonică, în momentul investiturii, reprezintă pentru cercetătorul egiptean o mostră de exercițiu democratic:

Să te porți cu dreptate și cu acela pe care-l cunoști, și față de cel străin fie. Atunci când primești o plângere, fie că vine de la miazăzi sau de la miazănoapte sau din orice alt colț al ținutului, asigură-te că totul se desfășoară după lege și că totul s-a împlinit după tradiție, și dă-i dreptate celui care are dreptate. Nu uita să judeci cu dreptate, pentru că a favoriza înseamnă a nedreptăți (Faraḡ, 2007, p. 14 – trad.n.).

### Šūrā, bay‘a<sup>2</sup> sau principiul electiv în islam

O referință foarte frecvent evocată în susținerea acestei tendințe este principiul islamic al consultării sau *šūrā*<sup>3</sup>, considerat o manifestare primară a principiului electiv, instituit de sistemul democratic. „Guvernarea

1. Rolul spiritual al califului și invocarea numelui acestuia ca sprijin în confirmarea legitimității puterii vor deveni evidente odată cu apariția demnității de sultan.
2. *Bay‘a* este procedura de depunere a jurământului de credință față de suveranul ales în urma consensului reprezentanților comunității.
3. Desemnând la început numai principiul consultativ, ulterior, *šūrā* a ajuns să fie și organismul însărcinat cu această funcție.

consultativă (guvernarea care are la bază principiul de *šūrā*), așa cum apare în lucrările pionierilor Renașterii arabe, înseamnă acea guvernare care se fundamentează pe consultare, iar vocabula *šūrā* este sinonimă, în limbajul modern actual, cu termenul de democrație” (Faraḡ, 2007, p. 67 – trad.n.). Termenul arab de *šūrā* apare în mod curent în textele gânditorilor arabi din perioada Renașterii, preocupați de identificarea în interiorul matricei culturale arabo-islamice a surselor de revigorare socioculturală a acestei lumi. Din aceste scrieri reiese că sistemul consultativ cunoscut de islam la începuturile sale este echivalat, ca semnificație, cu sistemul democratic de concepție europeană. Libanezul Ishāq Adīb (m. 1885) face o clasificare a sistemelor de guvernământ, din care rezultă că, pentru el, *šūrā* înseamnă democrație:

guvernarea este de două feluri, fie despotică, fie democratică (*hukm šūrī*). Cea democratică este fie republicană, fie monarhică... republica, reprezentând guvernarea poporului prin popor, nu se potrivește cu un popor peste care domnește necunoașterea, iar monarhia autoritară, care înseamnă guvernarea poporului printr-un reprezentant al său unic, nu se potrivește cu un popor care a atins un înalt nivel de civilizație și cunoaștere (Faraḡ, 2007, p. 70 – trad.n.).

Ideea de alegere a conducătorului comunității apare în Coran în opoziție cu exemplele negative reprezentate de regimurile tiranice din istoria omenirii, iar dreptul de *šūrā*, de consultare în alegerea liderului, este clar specificat (Coran, 3, 159). Nu este însă invocată nici o procedură specială, ceea ce, sunt de părere unii cercetători (Kurdi, 1984), ar da posibilitatea dezvoltării unui sistem electiv, în acord cu circumstanțele și evoluțiile istorice. Această precizare coranică, alterată ca principiu și în fapt de evoluțiile istorice concrete ale comunității musulmane către un stat monarhic ereditar, asemănător cu regimurile tiranice invocate dezaprobat de Coran, ar putea fi exploatată ca premisă în sensul dezvoltării unei *democrații specifice* (Djaīt, 1974b).

Pe de altă parte, trebuie remarcat că rolul care i se atribuie în Coran principiului consultativ este destul de slab conturat. Specialiștii încă discută asupra naturii acestui principiu: recomandare sau o obligație? Tradițiile spun că Profetul Muḥammad obișnuia să-i consulte pe apropiați în diverse probleme, însă nu respecta întotdeauna părerile acestora, fapt ce ar conferi principiului de *šūrā* o dimensiune facultativă (Tellenbach, 1996). O altă problemă se referă la gradul de reprezentativitate și modalitățile de stabilire a acesteia. Cine sunt, deci, cei care trebuie consultați și cum se face selecția acestora? În timpul vieții Profetului și, apoi, în perioada celor patru califi ortodocși, consultarea

era privilegiul celor aflați în preajma deținătorului puterii. De asemenea, în timpul primilor ummayyazi, consultarea era apanajul marilor familii din tribul *Qurayš*, din care se trăgea Profetul. Ulterior, după instituirea principiului dinastic și transformarea statului într-o monarhie de tip absolutist, principiul consultativ a dispărut cu totul. El a fost redescoperit de către reformatorii musulmani, începând cu a doua jumătate a secolului al XIX-lea, când, ca rezultat al contactului cu realitățile modernității europene, islamul sau, mai bine-zis, o parte a intelectualității musulmane, s-a întors către patrimoniul clasic, exploatând teme și concepte susceptibile să ar putea reforma societatea.

Lipsa de claritate a conceptului de *šūrā* în perioada islamului de început, dispariția acestuia din gândirea clasică islamică, la care se adaugă contaminarea inevitabilă cu ideea occidentală de parlament și democrație reprezentativă, a dus la apariția unor exploatari interesante ale principiului consultativ islamic. Sub presiunea factorilor externi, dar și ca urmare a modificărilor din structura socială după descoperirea resurselor de petrol și gaz, au apărut în statele arabe din regiunea Golfului o serie de consilii consultative, dar care nu pot fi echivate cu parlamentele occidentale din pricina slabei reprezentativități electorale. De pildă, în Kuweit doar 13,5% din populație reprezintă baza electorală (Tellenbach, 1996, p. 110). În Egipt, pe lângă parlament, mai există și un *mağlis aš-šūrā*, un consiliu consultativ care are dreptul de a propune modificări ale Constituției, de a discuta proiecte de lege și de a lua poziție în diferite probleme interne. Însă nu este un organism legislativ, ci unul pur consultativ.

Principiul consultativ islamic, *šūrā*, nu poate fi suprapus democrației de tip occidental. În ciuda acestui fapt, el rămâne, așa cum este și cazul principiului dreptății și al justiției sociale, una dintre valorile morale universale, a cărei respingere conduce guvernarea către tiranie. Este un principiu necesar care se concretizează diferit, în epoci diferite. Prin urmare, se poate accepta că, în timpurile moderne, cea mai potrivită concretizare a principiului consultativ (*cf.* Talbi, 1998, p. 109) este democrația de tip occidental.

Lipsa unei tradiții legislative în islam, prin raportarea nemijlocită, ca sursă de lege universal valabilă, la *šarī'a*, interpretată și explicitată de doctorii în drept islamic, dar și absența unei astfel de atribuții dintre funcțiile deținute de calif sau ale altor organisme și instituții au dus la atrofierea capacității de a produce legi independente de cadrul religios. Desigur, discuția este mult mai amplă și implică, așa cum inspirat spune Muḥammad Arkūn, relația dintre cei trei „d” ai

islamului: *dīn*, *dawla* și *dunyā*, „religie”, „stat” și „lume” (în sensul de societate).

Este istoric atestat faptul că spațiul musulman nu este în totalitate străin ideii de democrație, cel puțin începând cu a doua jumătate a secolului al XIX-lea. Este vorba despre experiența otomană, de Constituția din 1876, de primul parlament otoman. Putem afirma că, în secolul al XIX-lea, valori precum „națiune”, „constituție”, „parlament”, „cetățenie”, „patrie”, „egalitate” au fost asimilate de elitele politice, arabe și turce, în același timp. Literatura care ne-a parvenit din această perioadă face dovada existenței unei pluralități de curente, de la cel liberal, la cel naționalist și până la curentul de renaștere islamică, ceea ce atestă o gândire modernă, activă, creatoare, necondiționată religios. De altfel, punerea în practică a diferitelor modele statale, după obținerea independenței, fie că este vorba de statul naționalist, socialist sau comunist, nu are nici o legătură cu tradiția religioasă și culturală tradițională și nu datorează nimic acesteia (Ghalioun, 2004). Trebuie totuși să remarcăm că aceste regimuri apelează la o întregă simbolistică culturală care le conferă legitimitate și le plasează într-un continuum istoric de care au nevoie.

Evoluțiile și tendințele liberale pe care spațiul islamului arab le cunoaște în secolul al XIX-lea, dar și în prima jumătate a secolului XX sunt sufocate de revoluțiile naționale, transformate ulterior în regimuri dictatoriale. Anii '80 ai secolului trecut au reprezentat perioada de maximă represiune și presiune asupra societății: suspendarea parlamentelor, a libertăților publice, arestările masive și asasinatele politice au dus la prăbușirea (Ghalioun, 2004, p. 52) structurilor sociale sau la paralizarea acestora. Eșecul democrației acelor structuri de inspirație liberală care s-au dovedit funcționabile într-o anumită perioadă istorică a pregătit terenul pentru apariția contestării islamiste, ceea ce a reprezentat, și reprezintă încă, o nouă justificare a represiunii și abuzului.

#### IV.1.e. Câteva versiuni autohtone ale democrației

Deși cu privire la preponderența discursului despre democrație în sfera politică arabă putem vorbi abia începând din ultimile două decenii ale secolului trecut, termenul nu a fost ignorat nici în perioadele în care alte ideologii impuneau politici arabe anumite orientări. Interesul pentru acest termen vine, înainte de toate, din manifestările și concretizările particulare sub care el se prezintă în mediul arab. Este universal valabil faptul că ideile și principiile suferă adaptări, în funcție

de mediul în care sunt puse în aplicare și de alți factori culturali și sociali care pot acționa direct asupra acestora. În spațiul arab e cu atât mai vizibilă această realitate cu cât matricea islamică a societăților nu poate fi neglijată oricare ar fi tipul de analiză operată cu referire la această zonă.

### *Pluralism controlat în Egiptul lui Ḥusni Mubārak*

Pentru a fi mai eficient combătut, în spațiul arabo-islamic pluralismul a fost echivalat de guvernele care s-au instaurat după obținerea independențelor naționale cu conceptul islamic de *fitna*<sup>1</sup>, care face referire la diferitele momente istorice marcate de discordia comunității islamice. De altfel, invocarea conceptului de *fitna*, a constituit nu numai motivația despotismului practicat de regimurile instalate în a doua jumătate a secolului XX, dar a oferit și cadrul necesar pentru ideologiile unitare, fie că e vorba de panarabism sau de realizarea mării națiuni islamice.

Decizia lui Ḥusni Mubārak de a organiza alegeri libere în 1984 se traduce prin dorința acestuia de a da regimului său un alt fel de legitimitate în comparație cu perioadele în care țara a fost condusă de Nasser și Sadat. Totuși, Mubārak este foarte prudent în abordarea chestiunii democrației, iar discursurile sale reflectă foarte clar acest lucru:

Nu-mi cereți să mă alinez aceluiași tip de democrație care funcționează în Anglia, Franța, Statele Unite sau Germania. Dorim să atingem acel nivel de democrație, dar nu putem s-o facem de azi până mâine<sup>2</sup> [...] vom introduce doze de democrație, în funcție de capacitatea noastră de a absorbi.

Adoptarea unor principii democratice în organizarea sistemului de putere (organizarea de alegeri și permiterea unui pluripartitism dirijat) este văzută de analiștii scenei politice egiptene ca fiind tot rezultatul unei necesități, de data aceasta a uneia economice, legate de creșterea enormă a datoriei externe ale țării.

Nu este de recomandat, ca metodă de lucru, compararea sau încercarea de a găsi similitudini între introducerea pluripartitismului în Egipt și instaurarea democrației în Europa de Vest. Comparația se face, de regulă, între două obiecte, situații etc., care prezintă trăsături similare; astfel, pentru a înțelege cadrul politic al Egiptului, acesta trebuie comparat cu unul asemănător, al unei țări definite de contextul postcolonial.

1. În traducere, „dezordine publică”, „revoltă”, „disensiune”, „război civil”, „secesiune”.

2. Cf. Owen, 1994.

### *Democrația ca utilitate*

În spațiul arab<sup>1</sup>, în discursul politic arab, democrația este folosită cu o încărcătură de talisman (Al-Azmeh, 1994), de cuvânt magic a cărui simplă rostire poate schimba mersul lucrurilor.

Termenul de democrație este rostit cu emfază, ca revendicare sau ca amenințare. Se pare însă că în anumite regiuni ale spațiului invocată, democrația sau, mai precis spus, o adaptare a ideii de democrație așa cum o înțeleg occidentalii (care nu se prezintă ca o formulă unitară) și-a găsit utilitatea. *Utilitatea*, deoarece sistemul reținut de anumite principii de guvernare democratică și pus în practică în aceste țări asigură stabilitatea și, mai ales, un echilibru de putere. Poate să pară bizară o astfel de interpretare a democrației (Salamé, 1994), văzută ca un mecanism care, dincolo de principii, are o utilitate practică:

notre approche n'a rien de neuf si l'on se réfère aux explications non mythologiques de la naissance de la démocratie en Occident même [...] car ce régime, comme tout autre, favorise certains tout en prétendant être ouvert à tous (Salamé, 1994, p. 132).

Într-un studiu comparativ având ca obiect sistemele de guvernare din Liban și Kuwait, intitulat sugestiv *La démocratie comme instrument de paix civile*, Ghassan Salamé explică particularitățile de organizare politică ale celor două state, care se fundamentează pe recunoașterea diversității cultural-etnice în Liban, respectiv pe ideea de *mušāraka fi sulṭa* („împărțire a puterii”) în Kuwait. Existența unui hegemon<sup>2</sup> confesional (comunitatea maronită) în Liban și a unui tribal (familia Șabāh) în Kuwait, alături de recunoașterea principiilor mai sus enunțate au creat în cele două state un echilibru necesar<sup>3</sup> și util de putere.

1. Folosirea sintagmei „spațiu arab” nu se vrea o generalizare tendențioasă sau o analiză lipsită de precizia particularităților acestei lumi; este doar o referire generică.
2. Termenul *hegemon* ar traduce aici conceptul arab de *‘aṣabiyya*, în sensul în care apare la Ibn Ḥaldūn, de grup caracterizat prin unitatea indestructibilă a structurilor sale sau *esprit de corps*. Astfel, în situațiile analizate, suntem în prezența manifestărilor de *‘aṣabiyya tribală*, în Kuwait, și de *‘aṣabiyya confesională* în cazul Libanului.
3. În lucrarea sa, *Politique intérieure* (Éditions de Trident, Beirut, 1964), dedicată Libanului, Michel Chiha, este convins de întâietatea criteriului „necesitate” în menținerea structurii „patriei libaneze”: „Liban, une patrie qui

Impus în urma înțelegerii din 1943, sistemul politic libanez și-a definit atât componentele, cât și elementul hegemon, comunitatea maronită. Contestarea hegemonului și a poziției de putere deținute de acesta a dus la conflictul interconfesional încheiat în 1991. Kuweitul, cetate-stat, autoguvernă după regulile democratice de diviziune a puterii până la ocupația britanică, amintește întrucâtva de sistemul tribal din Peninsula Arabă prin desemnarea conducătorilor în funcție de meritele personale. Tot din tradiția beduină provine și principiul menținerii puterii în interiorul familiei-lider, însă criteriile meritocrate prevalează în fața primogeniturii. Ocupația britanică polarizează cetatea în jurul a doi centri diferiți de putere, unul reprezentând urbanitatea, celălalt pactul cu locuitorii situați *extra muros*, iar victoria celui de-al doilea se traduce prin invadarea spațiului urban de către elemente rurale sau beduine. Este trăsătura comună care marchează evoluția tuturor statelor arabe după momentul obținerii independenței: *ruralizarea hegemonului politic* (Chiha, 1964), ceea ce explică, alături de alți factori, schimbarea de direcție și, în parte, eșecul procesului de liberalizare și democratizare de la începutul secolului XX. Răsturnările de regim sunt orchestrate de militari proveniți din clasele marginalizate ale societății, și nu de acele cadre care activau în armata otomană și care aparțineau aristocrației arabe și otomane deopotrivă. Este cazul tuturor mișcărilor de eliberare care au animat lupta pentru independență a viitoarelor state arabe și care au marcat o înnoire completă a clasei politice conducătoare, fie că e vorba de Egipt, Libia, Irak, Siria sau Arabia Saudită și Iordania.

Invocându-l pe Rousseau<sup>1</sup> și ideea că statele mici sunt mai ușor de guvernat în spiritul legilor juste și al echității sociale, Ghassan Salamé constată că sistemele cele mai apropiate de ideea de democrație funcționează, în spațiul arab, în țările de mici dimensiuni –

---

serait; telle qu'elle se présente, une gageur, si la majorité de ses habitants ne la tenait pour une *nécessité*” (p. 17); sau „...pour permettre aux habitants de vivre politiquement ensemble; de faire ensemble les lois, on y est contraint, beaucoup moins par des goûts démocratiques excessifs que par les lois mêmes de *l'équilibre*” (p. 19).

1. „Que de choses difficiles à réunir ne suppose pas ce gouvernement (la démocratie)? Premièrement, un État très petit où le peuple soit facile à ressembler et où chaque citoyen puisse aisément connaître tous les autres” – Jean-Jacques Rousseau, *Du contrat social* (1992, p. 96).

Liban, Kuweit, Iordania, Mauritania, Bahrein – și au ca principal stimulent nevoia menținerii păcii sociale și teama acestor entități statale de a nu fi absorbite de vreun vecin mai puternic (Arabia Saudită, în cazul Bahreinului, Siria, pentru Liban, Irakul, în cazul Kuweitului<sup>1</sup>).

Adăugările descriptive necesare prezentării tipurilor de democrație care funcționează în statele menționate par, în fapt, negarea ideii de democrație. Astfel, alătura epitetelor *confesional*, în cazul Libanului, și *tribal*, în cazul Kuweitului sau Bahreinului sau al Iordaniei, în ultimă instanță, reprezintă o limitare a conceptului de democrație și o cantonare a acestuia în spațiul de interpretare a particularismelor socioculturale ale respectivelor entități. Democrația nu este centrată pe individ în societățile de care ne ocupăm, confesiunea sau clanul reprezentând criteriile de organizare a indivizilor în funcție de apartenența la una sau alta dintre categorii. În cercurile intelectuale arabe<sup>2</sup> există opinii care merg mai departe calificând acest tip de guvernare ca *antidemocrație* sau *dictatură a pluralismelor etnice și confesionale*, plasând-o în continuarea *milletismului* otoman<sup>3</sup>.

- 
1. În fața amenințărilor irakiene, kuweitienii au dovedit un atașament extraordinar față de statul lor, ceea ce a obligat hegemonul tribal, familia Șabâh, să facă o serie de concesii de natură democratică pentru asigurarea coeziunii interne: în 1992, au avut loc alegeri, iar constituția a fost din nou aplicată. Totuși, cei care au acces la reorganizarea echilibrului de putere sunt forțele tradiționale implicate în jocul de putere; este de remarcat că noilor forțe apărute din evoluția societății li se refuză orice rol în ecuația politică prestabilită. Formula tripartită confesională libaneză și legăturile de tip tribal între marile familii kuweitiene trasează cadrul politic în cele două state.
  2. Precum cele exprimate de Azīz Al-Azmeh și Abū Ġabir (cf. Aziz Al-Azmeh, 1994, p. 240).
  3. Preluând explicația lui Azīz Al-Azmeh, *milletism* provine din cuvântul turcesc *millet*, care definea un grup confesional, etnic sau lingvistic și care beneficia de un anumit nivel de autonomie în cadrul Imperiului Otoman (cf. Aziz Al-Azmeh, 1994, p. 240).

*Democrație directă, democrație populară, democrație socială*<sup>1</sup>

*Cartea Verde* libiană (Al-Qaddāfi, *Cartea Verde*) pune la îndoială compatibilitatea democrației de tip occidental cu structura societăților arabe, propunând ca alternativă democrația directă definită ca „puterea poporului, prin popor, pentru popor.” Parlamentul sau adunările reprezentative nu sunt decât false imagini ale democrației, întrucât democrația este puterea poporului, și nu puterea exercitată în numele poporului<sup>2</sup>. Cât despre partid, trib al epocii moderne, este perceput ca fiind instrument al dictaturii unui grup. Negarea sistemului democratic de tip occidental continuă cu criticarea procedurii referendumului<sup>3</sup>, caracterizat ca mijloc prin care o putere

1. Revendicările sociale reprezintă o caracteristică a militanților pentru democrație din prima jumătate a secolului XX, fie că este vorba de orientarea socialistă sau liberală. Emanciparea socială și obținerea de drepturi și libertăți se suprapun peste discursul despre democrație, dând naștere tipului social de democrație. Exponentul unui astfel de curent este egipteanul Salāma Mūsā, cofondator al Partidului Socialist Egiptean, în 1921. Progresul social, libertățile individuale și democrația constituie o triadă de neseplat în discursul despre democrație din această perioadă. „Democrația nu înseamnă numai parlament, înseamnă și consiliile locale alese, învățământ gratuit pentru toți fiii națiunii, lupta pentru drepturile femeii și garantarea acestora. Democrația nu poate garanta egalitatea economică, însă trebuie să realizeze o apropiere a veniturilor, astfel încât discrepanțele între cei bogați și cei săraci să nu fie atât de mari. Democrația înseamnă asigurări sociale pentru a evita situațiile în care cei în vârstă să fie nevoiți să cerșească pentru a putea trăi” (cf. Salāma Mūsā, *Ad-dimuqrāṭiyya qabla kulli ša'y* (Democrația înainte de toate), în Farāḡ, 2007, pp. 183-189 – trad.n.).
2. „Sistemele reprezentative sunt o falsă soluție la problema democrației, întrucât consiliile se constituie în reprezentanți ai poporului, iar însăși această bază de formare este nedemocratică. Democrația înseamnă puterea poporului, nu puterea prin reprezentare. Simpla existență a unui consiliu reprezentativ echivalează cu absența poporului... consiliile reprezentative au devenit un adevărat obstacol între popoare și exercitarea puterii” – Al-Qaddāfi, *Al-Kitāb al-aḥḍar* (Cartea Verde), p. 11.
3. Referendumul este o înșelătorie a democrației. Cei care spun „da” și cei care spun „nu” nu exprimă de fapt propria dorință; aceștia au fost prinși în lanțul conceptului modern de democrație și nu li se mai permite să rostească decât un singur cuvânt: acesta este fie „da”, fie „nu”. Acesta este cel mai crud și mai exagerat sistem dictatorial-represiv! Care este, așadar, calea pe care trebuie s-o urmeze comunitățile umane pentru a scăpa în cele din urmă de epocile de

nelegitimă încearcă să-și legitimeze acțiunile și să-i dea poporului iluzia că participă la luarea deciziilor. Congresele populare, expresie a comitetelor populare, sunt, prin urmare, singura modalitate de reprezentare justă, conform ideilor conducerii libiene. Qaddāfi, singular printre guvernanții din lumea musulmană, insistă pe originala idee a unui stat islamic, egalitar și liber, opus plutocrației americane. *Cartea Verde*, în diferitele ei ediții, reia, teoretizează și dezvoltă teoriile despre cum trebuie să fie statul islamic, provocând uimirea și indignarea teologilor, șocați de interpretările originale date textelor. Islamul, în versiune libiană, este soluția ultimă, definitivă pentru toate problemele ridicate de complicata mașinărie a guvernării. Islamul este universalist, internaționalist, este cea mai cuprinzătoare dintre ideologii, afirmă colonelul Qaddāfi. Disensiunile din sânul islamului sunt produsele numeroaselor secte și rituri care, pornite ca mișcări politice, au creat apoi școli și ideologii. V inovații pentru aceste derive sunt teologii: „Coranul este scris în arabă, putem să-l înțelegem și noi fără ajutorul vreunui imam sau interpret” (Mozaffari, 1987, p. 83) – afirmă, șocând, liderul libian. Recunoscând Coranul și o parte din *sunna* (mai precis, faptele Profetului, și nu spusele acestuia, întrucât există pericolul denaturării lor prin redarea și transmiterea orală) ca surse unice de inspirație legislativă și de conduită de guvernare, Qaddāfi neagă întregul sistem de *fiqh* sau drept islamic, împreună cu toată opera teologilor musulmani din toate vremurile. Categoria ulemalelor nu-și justifică existența: este inutilă. Specialiștii văd în negarea totală a rolului ulemalelor de către ideologia qaddafistă o reacție justificată a unui regim de esență militară care a ajuns la putere printr-o revoluție împotriva unei monarhii ai cărei stâlpi de susținere erau chiar teologii. Regele Idrīs<sup>1</sup> al Libiei era capul confreriei sanusite<sup>2</sup> și, în același timp, cea mai înaltă autoritate religioasă a statului.

---

tiranie și dictatură? [...] instrumentul de guvernare este întregul popor! (cf. Al-Qaddāfi, *Al-Kitāb al-aḥḍar* (Cartea Verde), p. 40).

1. Regele Muḥammad Idrīs al-Sanūsī a condus lupta de eliberare a libienilor, devenind rege odată cu obținerea independenței țării, în 1951. A condus regatul libian până la 1 septembrie 1969, moment în care, după succesul revoluției militare, Libia a devenit republică, transformată în ḡamāhīriyya (jamahirie), în 1977.
2. *Sānusiyya*, mișcare reformistă din secolul al XIX-lea care apare și se dezvoltă în contextul socioreligios al epocii în Libia, în principal, dar și țările vecine acesteia. Mișcarea sanusită militează pentru întoarcerea la ortodoxia musulmană și purificarea religiei de inovațiile aduse pe parcurs. Muḥammad

Banalizarea prin simplificare a dogmei islamice este un proces care însoțește peste tot în lumea arabă schimbarea de generații care s-a petrecut după cel de-al doilea război mondial. Islamul devine un element de decor pentru multe regimuri, în special cele de factură militară fiind vizate de această constatare, dispariția elitei burgheze însemnând o „ruralizare”<sup>1</sup> a clasei politice și, în consecință, a practicilor de guvernare.

În concepția qaddafistă asupra islamului, se produce o fuziune interesantă între Dumnezeu și popor. Ca în orice revoluție, poporul este și pentru Mu‘ammar al-Qaddāfi centru sau sursă a puterii. Poporul este vicarul lui Dumnezeu? Care sunt sursele de inspirație ale acestei teorii? Doctrina *ḥārīḡ-itā*<sup>2</sup> sau ideile lui Rousseau îndrăgite, se pare, de liderul libian?

Critica la adresa democrației de tip occidental este un numitor comun al ideologiilor arabe revoluționare, fie că este vorba despre partidele Ba‘ṭ irakian sau sirian sau de regimurile revoluționare egiptean sau algerian. Contramodelul promovat este o democrație populară ce eliberează conceptul democratic de conținutul său burghez, care restrângea prerogativele democratice la o singură clasă privilegiată. În Egiptul lui Nasser, partidele erau prezentate ca expresie a coaliției feudalo-capitaliste, produs al democrației burgheze, succesoare a regimului monarhic feudal. Democrației burgheze occidentale Nasser îi opune o democrație socială: „democrația înseamnă libertate politică, iar socialismul libertate socială” (Kharbouche, 1992).

În discursul islamist actual, democrația contravine preceptelor legii islamice, iar prin promovarea libertății individuale și ridicarea

<sup>1</sup>Abdu, figură de marcă a Renașterii islamice din secolul al XIX-lea, este influențat în elaborarea ideologiei cu privire la sale despre reformismul islamic de principiile sanusite la care are acces direct prin unchiul său din partea tatălui, unul dintre conducătorii ideologici ai curentului sanusit din Egiptul de Jos. Cf. Alameddine, 1978, p. 4.

1. Expresia, extrem de elocventă, îi aparține lui Ghasan Salamé.
2. *Ḥārīḡ-itā* (în traducere, din limba arabă „cei care ies”, „care se separă”, „secesiuniști”), la început partizani ai califului ‘Alī ibn Abī Ṭālib (al patrulea calif al islamului și ginerele Profetului Muḥammad) îl abandonează după arbitrajul de la Siffin. Din punct de vedere doctrinar, ei cred în egalitatea tuturor și în faptul că imamatul sau califatul pot reveni oricărui credincios, indiferent ce origine etnică ar avea el, dacă este ireproșabil din punct de vedere moral și religios. Astăzi pot fi găsiți descendenți ai lor printre berberii din Mزاب (Algeria), din Tripolitania și insula Ġarba din Tunisia, precum și în Oman, unde reprezintă aproximativ jumătate din populația statului (cf. Thoraval, 1997, pp. 134-135).

acesteia la rang de valoare fundamentală se distruge unitatea *ummaei* islamice, întrucât islamul nu este o credință individuală, ci un model perfect de organizare socială. Nu există posibilitatea unui compromis cu democrația, care este un sistem fără sens. Ea se clădește pe suveranitatea poporului, ilegitimă în ideologia islamistă, întrucât suveranitatea este un atribut divin. Într-un interviu<sup>3</sup>, Gilles Kepel remarcă imobilismul ideologic al mișcărilor islamiste cărora le lipsește un cadru conceptual valabil, precum și banalitatea discursului islamist. Concentrat pe epoca de aur a islamului, discursul islamist neagă cincisprezece secole de istorie, fără ca modelul propus să poată fi considerat o alternativă.

Binḥāḡḡ, unul dintre liderii FIS (Frontul Islamic al Salvării), observă caracterul antiislamic al democrației, cuvânt de origine elenă care nu-și are rădăcinile în nobila limbă a Coranului<sup>2</sup>. Născută pe pământ străin, democrația este un concept *ḡāhīlist*<sup>3</sup>, expresie a ignoranței preislamice. Discursul islamist recurge la o terminologie cu puternice conotații în mentalitatea musulmanului: este reactivată dihotomia *muslim/kāfir*, „musulman”/„necredincios”, susținătorii democrației fiind catalogați drept *kuffār*<sup>4</sup>, termen cu grele consecințe pentru credinciosul de rând.

Problematica democrației în lumea arabă trebuie să urmeze paradigme de analiză diferite, în funcție de regimurile care reclamă utilizarea acestui concept și care sunt fundamentate pe legitimități de tip religios, tribal sau revoluționar. Dacă în aprecierea proporției de democrație din statele arabe luăm în considerare cele două criterii admise ca fiind evaluatori democratici, alternanța la putere, respectiv gradul de participare politică, suntem în fața unei concluzii greu de negat: „toate regimurile arabe sunt nedemocratice” (Nafa, 1992).

Trecând în revistă principalele opinii despre democrație și gradul de aplicabilitate al acestui sistem politic în statele de tradiție arabo-islamică, se conturează ideea că perioada de deschidere liberală

1. „L’islam en fièvre” în Paul Balta, *L’Islam dans le monde*, Le Monde Éditions, Paris, 1991, pp. 62-63.
2. Abdelaseim El-Difraoui, „La critique du système démocratique par le Front Islamique du Salut” în Gilles Kepel (coord.), *Exils et royaumes. Les appartenances au monde arabo-musulman aujourd’hui*, Presses de la Fondation Nationale des Sciences Politiques, Paris, 1994, pp. 105-124.
3. Aluzie la perioada preislamică, considerată perioadă de ignoranță, în raport cu islamul.
4. „În ziua alegerilor, se va afla cine este un bun musulman și cine este *kāfir*”, din discursurile FIS, cf. Abdelaseim El-Difraoui, *loc. cit.*, p. 123

înregistrată în a doua jumătate a secolului al XIX-lea și prima jumătate a secolului XX a fost un moment excepțional, legat de activitatea și zelul anumitor grupuri de intelectuali, care s-au dovedit a fi o minoritate în peisajul politic al perioadei menționate. Literatura politică din această perioadă, pe care am exploatat-o în mod special pentru a analiza curente de gândire care dau contur epocii, este o mărturie a pluralității de orientări, de la cele liberale și socialiste, până la cele naționaliste, care s-au manifestat, toate, într-un cadru laic, modern și umanist. Revoluțiile instrumentate de militari din a doua jumătate a secolului XX, „ruralizarea clasei politice”, ca să cităm expresia lui Ghassan Salamé, dispariția burgheziei liberale și a intelectualității reformatoare atașate acesteia au reprezentat tot atâția factori de regres democratic. Iar eventuala democratizare a lumii arabe nu este nici completă (cazurile Tunisiei și Egiptului), nici ireversibilă (cazul Sudanului). Procesul de democratizare poate degenera foarte repede într-un populism de tip islamist sau într-o nouă „formulă pretoriană”<sup>1</sup>, având în vedere amestecul dintre cele două, dacă ideile islamiste reușesc să-și croiască drum în rândurile armatei. Statul instaurat după revoluțiile militare a impus o viziune unică asupra exprimării sociale, ceea ce a încurajat apariția fenomenului islamist ca singura formă de opoziție. Guvernările militare, rezultate din revoluțiile din a doua jumătate a secolului XX, sunt considerate a fi cele mai grave catastrofe<sup>2</sup> care au lovit spațiul arabo-islamic, acestea alterând relația guvernant/guvernate și conferindu-i caracteristicile raportului dintre ofițer și soldat. Relația de supunere care a caracterizat guvernarea în islam de-a lungul epocilor istorice, replică a raportului dintre om și divinitate, este reluată în modelul militar. Supunerea este cuvântul cheie atât în guvernarea militară, cât și în cea religioasă. O posibilă guvernare islamică (devenită realitate într-o serie de state musulmane precum Sudanul și Iranul) nu face decât să reinterpreteze în cheie religioasă relația ofițer/soldat propusă de militari. Eșecul democratic al sistemelor liberale din prima jumătate a secolului XX este cel care a generat explozia islamistă. În democrație, exprimarea islamistă trebuia să se producă în interiorul

1. Formularea îi aparține lui Ghassan Salamé, „Sur la causalité d'un manque: Pourquoi le monde arabe n'est-il donc pas démocratique?”, publicat în *Démocraties et démocratisations dans le monde arabe* (Actes du troisième colloque franco-egyptien de politologie, Cairo, 29-30 septembre/1<sup>er</sup> octobre 1990), CEDEJ, Cairo, p. 75.
2. Afirmăția, la care subscriem, îi aparține lui Fouad Zakariya (Zakariya, 1991, p. 82).

unui partid și să se supună regulilor generale ale sistemului. În absența unei exprimări pluraliste, opțiunea islamistă a devenit singura alternativă la puterea militarilor.

## IV.2. Laicitatea și modernitatea arabo-islamică

Dezbateră cu privire la laicitate (înțelesă ca separare a puterilor în stat și delimitare strictă a rolurilor sociale) în spațiul arabo-islamic este legată de nașterea modernității<sup>1</sup> și de transformările aferente acesteia. Abolirea califatului, în 1924<sup>2</sup>, a provocat o criză de conștiință, a fost un nou moment de *fitna*, de descumpănire și discordie în rândurile musulmanilor<sup>3</sup>. Problema laicității, a separării statului de religie i-a determinat pe mulți intelectuali musulmani la reformulări și reinterpretări. Stârnind reacții de furie din partea universității islamice Al-Azhar

1. Acesta este, de altfel, cadrul în care trebuie plasată discuția despre laicitate în spațiul arabo-islamic, și anume în strânsă legătură cu procesul de modernizare al societății islamice. Inserăm, în acest context, o luare de poziție reprezentativă pentru orientarea în cadrul căreia se situează și analiza noastră – este vorba despre studiul „Laicitatea între identitate și modernitate în societățile arabe contemporane”, publicat de Abdellațif Fațhuddîn în cotidianul de limbă arabă *Al-Hayāt*, pe 12 aprilie 2008.
2. Califatul este abolit pe 3 martie 1924, după ce, în noiembrie 1922, Mustafa Kemal anunțase abolirea sultanatului, parlamentul adoptând o lege care separa sultanatul de califat și expulzându-l din țară pe sultanul Mușammad al VI-lea. Menționăm că cele două demnități, cea de sultan, respectiv cea de calif, s-au reunit în persoana sultanului otoman, începând din 1517, anul în care sultanul otoman Selim I a cucerit Egiptul mameluc și i-ar fi fost transferată funcția de calif de la ultimul abbasid. Astfel, sultanul, titlu care, la origine, se referea la deținătorul puterii politice și administrative prin opoziție cu califul, expresie a autorității morale și religioase, însumează, începând cu secolul al XVI-lea și atribuțiile funcției de calif. Mustafa Kemal, cu ajutorul parlamentului, a suprimat în 1922 puterea temporală a binomului sultan-calif. Republica turcă a fost proclamată un an mai târziu, la 23 octombrie 1923, gest care a atras după sine abolirea califatului, în 1924 (cf. Boularès, 1983, pp. 159-160).
3. Nu și pentru unii reformatori; astfel, algerianul Ben Bādīs (1889-1940) i-a luat apărarea lui Mustafa Kemal, vehement atacat de ulemalele din întreaga lume islamică, afirmând că abolirea califatului de către turci nu reprezintă decât abrogarea a unui regim care era al lor și, în același timp, eliminarea unui simbol imaginat pentru seducerea musulmanilor, fără a le aduce ceva în schimb (cf. Boularès, 1983, p. 190).

și a mediilor conservatoare, egipteanul 'Alī Abderrāziq<sup>1</sup> a redeschis discuția, din perspective noi, despre laicitate în interiorul islamului, propunând o relectură a textelor sacre și a scrierilor primilor musulmani. Metoda propusă era una nouă: istoria trebuie cercetată, nu sacralizată.

Laicitatea continuă să fie pentru musulmani un concept imprecis, așa cum este cazul multor alte concepte generate de cultura europeană. Musulmanul stabilit în Occident este îndemnat să se adapteze sistemului laic, însă imprecizia acestui concept face cu atât mai grea misiunea musulmanului care trăiește în afara teritoriilor islamului.

Imprecizia definițiilor laicității este o realitate pentru evoluția conceptului chiar și în Franța. În 1945, cardinalii francezi au publicat o declarație în care încearcă să favorizeze o definiție a laicității, în defavoarea altora deja vehiculate. Cele două aspecte reținute de declarația cardinalilor sunt: „autonomia suverană a statului în domeniul temporal și libera practică a cultelor pentru toți cetățenii într-o țară cu mai multe credințe”; în timp ce definițiile respinse sunt următoarele: „Doctrină filozofică ce presupune o concepție materialistă și atee asupra vieții și societății umane” și „Dorința statului de a nu se supune nici unei morale superioare și de a nu recunoaște altă regulă de acțiune în afara interesului propriu” (Bencheikh, 1998, p. 20).

Unii intelectuali francezi sunt de părere că indeciziile în privința conceptului sunt un fapt pozitiv: „laicitatea nu poate fi definită o dată pentru totdeauna, ea este o realitate complexă, aflată în evoluție” – este de părere René Rémond. Alții<sup>2</sup>, în schimb, nu împărtășesc această opinie, fiind de părere că impreciziile nu sunt o calitate în sine, ci răni ale istoriei: laicitatea este o idee simplă care are nevoie, pentru a putea fi definită, să fie curățată de toate impuritățile care i-au fost atașate.

Laicitatea nu e altceva decât neutralitatea pozitivă a autorității publice în fața credințelor, precum și garanția liberei exprimări a exercițiului religios. Neutralitatea statului înseamnă separarea acestuia de orice religie, dar și de orice poziție antireligioasă. „Sufletul omului este o

1. În răspunsul la acuzațiile grave aduse de mediile conservatoare, Abderrāziq a publicat pe 30 septembrie 1925, în ziarul *As-siyāsa*, următoarea replică: „O, trimis al Domnului, te-au făcut rege, te-au proclamat șef de guvern, pentru că acestea sunt singurele însemne ale măreției și nobleței pe care ei le recunosc”. El a demonstrat că nu există în Coran, tradiție sau în lucrările marilor teologi ceva care ar putea legitima existența instituției califale sau a oricărei alte forme de putere. Replica are un caracter universal care nu se aplică statului (cf. Filali-Ansary, 2002, p. 56).

2. Este exemplul lui Soheib Bencheikh.

incintă sacră unde ochiul guvernantului nu are ce căuta”, afirma Boissy d'Anglas, raportorul primei legi a separării, din 21 februarie 1795 (Bencheikh, 1998, p. 48). „Statul nu este nici religios, nici anti-religios. El este areligios”, frază rostită de Aristide Bland<sup>1</sup> în 1905, odată cu adoptarea legii laicității în Franța. Atunci când statul se separă de religie nu o face din fobie, ci pentru a rămâne neutru și a garanta două lucruri: o nealinie în fața pluralității religioase, o neingerință în sfera religioasă, în general.

Dicționarul *Larousse* oferă următoarea definiție pentru termenul *laicité*: *systeme qui exclut les Eglises de l'exercice du pouvoir politique et administratif et en particulier de l'organisation de l'enseignement publique*. Un alt dicționar de referință, *Le Robert*, definește laicitatea astfel: *conception politique impliquant la séparation de la société civile et de la société religieuse, l'Etat n'exercant aucun pouvoir religieux et les Eglises aucun pouvoir politique*. Comparând cele două definiții, cea din *Le Robert* pare să fie mult mai tranșantă în privința distribuirii rolurilor sociale, trasând o linie clară de demarcație între domeniile de acțiune ale celor două entități, statul și Biserica; *Larousse* se limitează la a preciza de unde anume este exclusă activitatea Bisericii, specificând, nu întâmplător, sistemul de învățământ public. Laicitatea nu reprezintă nici pentru Occident o achiziție veche: în Franța abia anul 1905 a adus o lege care să statueze delimitarea spațiului de acțiune a celor două instituții, statul și Biserica, în timp ce în Marea Britanie, regina continuă să fie și șeful Bisericii. Cât despre societatea americană, factorul religios este foarte prezent în spațiul public, discursurile președintelui american sfârșindu-se invariabil cu formula „Dumnezeu să binecuvânteze America”. Dintre observatorii dinamicii sociale a Occidentului, nu puțini sunt de acord asupra faptului că spațiul secular european s-a creat în urma unei puternice mobilizări care a semănat mai degrabă cu o *intervenție chirurgicală*<sup>2</sup> menită să desfacă legătura puternică dintre Biserică și societate. Nu se poate nega faptul că Biserica a continuat și după 1905 să aibă o influență considerabilă asupra societății, cu diferențe de la o țară la alta, de la o confesiune la alta. Dacă ar fi să dăm crezare anumitor opinii<sup>3</sup>,

1. Figură de primă importanță în procesul de secularizare a statului francez, A. Briand a avut o contribuție decisivă în elaborarea legii din 1905.

2. Expresia îi aparține lui Abdou Filali-Ansary (2002, p. 19).

3. Referirea privește o serie de lucrări apărute în Occident și care discută despre fundamentele creștine ale societății occidentale și imposibilitatea de a face abstracție de acestea în relația cu alte zone culturale. Mai mult, se vorbește

cultura europeană și occidentală, în sens mai larg, este profund condiționată la toate nivelurile de exprimare de religia creștină și valorile promovate de aceasta, ceea ce ar contrazice pretențiile de laicitate ale societății occidentale contemporane. Se poate constata, fie și numai din cele expuse mai sus, că laicitatea rămâne o noțiune în jurul căreia Occidentul încă discută. Trebuie adăugat că aceste ezitări în a defini, printr-o singură formulă, laicitatea s-au transmis, amplificându-se, în spațiul arabo-islamic, complet nepregătit să înțeleagă un astfel de concept. Ezitățile se observă foarte fidel la nivel lexical, în căutările pe care autorii de dicționare le-au întreprins și în soluțiile propuse de aceștia pentru a traduce cuvântul *laicitate*.

#### IV.2.1. Istoria termenului

Termenul de *laikos* apare în anul 96 d.Hr., într-o epistolă a Papei Clement, pentru a *desemna un credincios, în opoziție cu un cleric*. În secolul al XV-lea, *laic* devine un termen folosit curent pentru a-i desemna pe membrii unei societăți religioase care nu aparțineau clerului. Laicii și religioșii constituiau împreună poporul Domnului.

Conciliul Vatican II (1964) definește astfel termenul *laic*: „Prin numele de *laici*, îi înțelegem toți credincioșii, excluzându-i pe membrii ordinilor religioase recunoscute de Biserică”. Astfel, putem spune că termenul face parte din vocabularul religios, catolic. Cât privește derivatele: *laicitate*, *laicism*, *a laiciza*, *laicizare*, acestea sunt creații ale secolului al XIX-lea. Termenul „laicitate”, apare prima dată în suplimentul *Littré*, din anul 1877 (Filali-Ansary, 2002, pp. 23-24).

*Este de notorietate faptul că ideile precedă cuvintele prin care sunt definite*. Astfel, la început, se căuta un cuvânt care să desemneze adeptul unui sistem, care să nu fie nici implicat în religie, dar nici antireligios. În vocabularul influențat de viziunea catolică se regăsește următoarea partiție: *păgân*, *laic* și *cleric*. Laicul nu este, așadar, nici păgân, nici religios. Apariția adjectivului laic (în fr. *laïque*) a dus la confuzii și mai mari în însușirea termenului. Precum *republican*, *democrat* etc., *laic* desemnează un susținător al respectivei doctrine, în cazul de față *laicitatea*. Un cleric care susține sistemul laic poate fi, la rândul lui, *un laïque*. Astfel, putem spune că termenul s-a eliberat

---

despre o mască a laicității, care ar ascunde în fapt o raportare fidelă la valorile creștine sau, mai mult, iudeo-creștine, aflate la baza structurii civilizației occidentale și care ar condiționa, în interiorul unei grile culturale, orice acțiune a Occidentului (vezi Corm, 2006; Bessis, 2002).

de încărcătura lui religioasă inițială și că sensul este mai larg decât cel de non-cleric. Altfel, cum poate fi el aplicat altor societăți care nu au cunoscut o ierarhizare de genul celei catolice?

#### IV.2.2. *Laicitate*, un cuvânt intractabil?

Cum poate fi tradus acest termen în limbile culturilor din spațiu arabo-islamic? În araba literară sau coranică, termenul nu există, pentru că noțiunea însăși nu există. Primul dicționar arab care menționează această noțiune este *Muḥīt al-Muḥīt* al libanezului Buṭrus al-Bustānī<sup>1</sup>, editat la Beirut, în 1870. Este tradus prin ‘almāniyya, cuvânt nou care traduce termenul francez, *laïcité*. *Mā dāma qawmu-nā, lā yumayyizūnā bayna l-adyāni llātī yağibu ‘an takūna bayna l-‘abdi wa ḥāliqi-hi, wa-l madaniyyāti llātī hiya bayna l-insāni wa ibni waṭani-hi aw bayni-hi wa ḥukūmati-hi*<sup>2</sup> („Câtă vreme va dăinui nația noastră, nu va face diferența între religie, care trebuie să fie o relație între rob și creatorul său, și aspectele civile ale societății, care se stabilesc între individ, ca fiu al patriei, și guvern” – trad.n.). De aceea, Al-Bustānī militează pentru aplicarea principiilor laicității în societatea siro-libaneză a secolului al XIX-lea:

*min hunā wuğūbu waḍ‘i ḥāğiz-in bayna as-sultati r-rūḥiyya wa s-sultati l-madaniyya. Wa ḍalika li anna ar-ri‘āsata d-dīniyya tata ‘allaqu ḍāt-an wa ṭab‘-an bi ‘umūr-in dāḥiliyyat-in ṭābitat-in lā tatağayyaru bi*

- 
1. Buṭrus al-Bustānī (1819-1883) este unul dintre cele trei mari nume de *libanezi creștini* care au animat mișcarea de renaștere culturală arabă din secolul al XIX-lea cunoscută sub numele de *an-Nahḍa*. Alături de Nāsif al-Yāziğī (1800-1871) și Fāris aš-Šidyāq (1804-1887), Buṭrus al-Bustānī a contribuit decisiv la revigorarea limbii arabe literare și la ridicarea acesteia la rang de element definitoriu al identității arabe. Pe lângă dicționarul *Muḥīt al-muḥīt*, el este autorul unei enciclopedii, a nenumărate articole de presă, precum și traducătorul unor lucrări importante din literatura europeană. Acțiunile intelectuale libaneze și siro-libaneze, în special creștini, nu sunt singulare în spațiul arabo-islamic, ci se conjugă cu eforturile de înnoire socială și culturală depuse de elita egipteană (cf. Miquel, 1994, pp. 36-37).
  2. Fragmentul, citat de Al-Ġābirī (2005, p. 85), face parte dintr-un articol scris de Al-Bustānī în revista sa *Nafīr Suriya*, în contextul disputelor confesionale din Liban, dintre creștini și druzi, în 1860. Este un apel la depășirea apartenențelor confesionale, fapt care nu putea fi realizat decât prin aplicarea principiului laicității. De altfel, este explicabil de ce pătrunderea acestui concept se realizează prin spațiul libanez, în care pluralitatea confesională s-a constituit într-o problemă identitară greu de rezolvat.

*tağayyuri l-'azmāni wa l-'ahwāl, bi ḥilāfi s- siyāsati fa inna-hā tata 'allaqu bi 'umūr-in ḥāriğiyyat-in gayri tābitat-in wa qābilat-in li t-tağayyuri wa l-'iṣlāḥi ḥasaba l-makāni wa z-zamāni wa l-'ahwāli* (apud Al-Ğābirī, 2005, p. 85). („De aici rezultă necesitatea punerii unui zăgaz între puterea spirituală și cea civilă. Motivația constă în faptul că autoritatea religioasă este legată, prin natura și esența sa, de aspectele interioare, stabile, care nu se schimbă odată cu vremurile și vrerile, spre deosebire de politică, raportată la laturile exterioare, instabile, supuse schimbării și reformei în funcție de loc, timp și circumstanțe” – trad.n.).

Vocabula *'almāniyya* este menționată pentru a doua oară în 1911 într-un dicționar de termeni medicali, englez-arab, al egipteanului Ḥalīl Sa'āda. *Al-Manhal*, cel mai cunoscut dintre dicționarele franceze-arabe, redă invariabil, în diverse ediții consultate, laicitate prin *'almāniyya*, ca derivat de la *'alm*<sup>1</sup>, un sinonim mai puțin vehiculat al lui *'ālam* („lume”), iar în paranteză încearcă să explice termenul: *niḏāmu 'ib 'ādi l-kanīsati 'an mumārasati s-sulṭati s-siyāsiyya aw al-idāriyya, fī t-ta'lim ḥāṣṣat-an* („sistem în care Biserica este îndepărtată de la exercitarea puterii politice sau administrative, în special în învățământ” – trad.n.). Din explicația care însoțește traducerea în arabă a termenului *laicitate* prezentată de *al-Manhal* înțelegem că noțiunea este specifică spațiului creștin, atâta vreme cât prezența laicității implică o anume relație cu Biserica. Definiția este clară: se folosește numele instituției, *al-kanīsa*<sup>2</sup>, și nu se face nici o aluzie la religie (*dīn*). Această observație capătă și mai mare importanță în înțelegerea faptului că, pentru musulmani, termenul nu are forță și nici sens, întrucât pentru ei *'ālam* nu e decât o parte din regatul lui Dumnezeu, care este *rabb al-'ālamīn*, „stăpân al tuturor lumilor”, în timp ce Biserica nu este o instituție legată în vreun fel de spațiul islamic. *Termenul este introdus de creștini, ceea ce ar explica, în parte rezerva cu care este receptat în mediile musulmane*<sup>3</sup>. Ar mai fi o cauză care explică impopularitatea termenului, crede Muḥammad 'Ābid al-Ğābirī (2005, pp. 84-85), dincolo de faptul că este o noțiune apărută în mediile intelectuale creștine

1. Derivarea termenului prin care este tradus conceptul de laicitate de la o vocabulă a cărei folosire în limba arabă este rară și, prin urmare, puțin cunoscută, *'alm*, explică în opinia lui Al-Ğābirī (2005, p. 78) proasta receptare a noțiunii în spațiul arabo-islamic: *ḥaḍa al-lafzu lā marğa 'iyyata la-hu fī l-luğati l-'arabiyya* („această vocabulă nu are rădăcini în limba arabă”).
2. Biserică, în limba arabă.
3. Ipoteza este formulată de Bencheikh (1998).

siro-libaneze: ea constă din asocierea noțiunii de laicitate diverselor revendicări. Revendicarea independenței de către arabii siro-libanezi față de turcii otomani s-a făcut în numele unui viitor stat arab unitar și laic, în care creștinii să nu mai repete experiența din vremea Imperiului Otoman. Naționalismul arab era și el un curent laic: nu întâmplător numără printre ideologii săi intelectuali creștini<sup>1</sup>. Eșecul tuturor acestor proiecte la care a fost asociată și ideea de laicitate a determinat, consideră Al-Ğābirī, reacția de respingere față de concept. Al-Ğābirī are și o soluție pentru rezolvarea proastei receptări a conceptului de *laicitate* în spațiul arabo-islamic: înlocuirea vocabulei prin care a fost tradus termenul laicitate în limba arabă, *'almāniyya*, cu o alta mai puțin coruptă de circumstanțele istorice cărora le-a fost asociată. El se oprește la *'aqlāniyya*, derivat abstract de la *'aql* („rațiune”), care ar relua, sub un alt înveliș sonor, o parte dintre sensurile conceptului de laicitate<sup>2</sup>.

Dicționarul *Larousse* arab-arab traduce *laicitate* prin *'ilmāniyya*, derivat de la substantivul *'ilm*, „știință”. Asocierea care se face între laicitate și scientism nu favorizează această variantă de traducere. Nici alte variante propuse de dicționare nu par să fi fost acceptate și asimilate în uzul comun al vorbitorilor limbii arabe. *Zamaniyya*, un derivat de la *zaman* („timp”) nu pare să fi avut prea mare succes. Tot astfel, substantivul *lādīniyya*<sup>3</sup>, nume compus format prin alăturarea particulei de negație *lā* și a abstractului *dīniyya* („religiozitate”) este respins, dată fiind semnificația sa, aceea de negare a stării de religiozitate. Printre formele care traduc adjectivul *laic* și care sunt derivate

1. Exemplul lui Michel 'Aflaq, ideologul doctrinei partidului *Ba'ṭ* sirian.
2. „Negarea spiritului islamic și a importanței acestuia în structurarea societății în lumea musulmană este o acțiune sortită eșecului. Astfel, *laicitatea este unul dintre acele concepte de import care nu-și găsesc teren propice de desfășurare în alte teritorii decât cele care l-au văzut născându-se*. Nu același lucru se poate spune despre democrație și raționalism, care pot și trebuie să devină cei doi factori conducători ai gândirii politice arabe actuale. Necesitatea resetării acesteia în jurul celor două concepte menționate este mai imperativă ca oricând, democrația înseamnă respectarea drepturilor individuale și colective, ale minorităților și ale majorității, iar raționalismul este calea spre elaborarea unor politici care să se bazeze pe decizii raționale, nu pe dispozițiile schimbătoare ale unora sau altora” (cf. Al-Ğābirī, 2005, p. 86 – trad.n.).
3. Această traducere a conceptului occidental de laicitate care pune accentul pe semnificația antireligioasă sau extrareligioasă a termenului este folosită în special de mișcările islamiste pentru a motiva incompatibilitatea absolută dintre o astfel de valoare și islam.

de la rădăcinile cărora aparțin și substantivele, am întâlnit și forma *gayr dīnī*. Acest adjectiv compus din particula de negație *gayr* și adjectivul *dīnī* („religios”), dând în traducere forma „nereligios”, „areligios”, este, parcă, creat special pentru a suscita o reacție de respingere față de tot ceea ce cade sub această calificare. Conotațiile antireligioase pe care le conțin variantele propuse de dicționare pentru traducerea vocabulei *laicitate* nu pot fi neglijate în analiza reacției de respingere a concepului în spațiul arabo-islamic.

De asemenea, dicționarele înregistrează termenul *dunyawiyya*; ca și precedentele, este nume abstract, derivat de la *dunyā* („lume”, „lumea de aici”, în opoziție cu lumea de dincolo), sugerând un curent sau o idee care se referă la aspecte legate de lume și viață cotidiană. Dintre toate propunerile, *dunyawiyya* pare să fie cel mai puțin în contradicție cu preceptele trasate de gândirea islamică, numai că semnificațiile pe care le transmite nu sunt cele conținute de conceptul occidental de laicitate<sup>1</sup>. În capitolul referitor la statul în islam, am constatat că *dunyā* este parte a unei triade determinante pentru organizarea socială islamică, alături de *dīn* („religie”) și *dawla* („stat”). Termenul *dunyā* definește lumea de aici, a oamenilor, în opoziție cu lumea de dincolo, *āḥira*. Conotația sa, în înțelegere teologică, este una negativă: lumea de dincoace fiind complet discreditată moral, expusă în permanență pericolelor și tentațiilor de tot felul. De aceea, ea trebuie să se supună în permanență principiilor enunțate de *dīn*, care, prin instrumentul ei, *dawla*, veghează la dreapta orientare a conduitei sociale. Termenul *dunyawiyya* își propune să descrie o caracteristică a lumii, însă e greu de crezut că *dunyā* poate fi percepută în mentalul arabo-islamic complet independentă față de *dīn* („religie”). Și chiar dacă aceasta ar fi intenția termenului, efectul ar fi unul negativ, pentru că o lume în care religia nu există nu este una sănătoasă: ea trebuie corectată, redefinită, conform normelor tradiționale ale societății arabo-islamice.

În limba persană, a doua limbă ca importanță pentru cultura islamică, nu există nici o vocabulă care ar putea fi asemuită, fonetic vorbind, cu *laic*, *laicitate* sau *secular*, *secularism*. Există, în schimb, o serie de sintagme persane ale căror conotații sunt mai degrabă negative. În dicționarele de referință pentru limba persană, Khayyām și Golestani<sup>2</sup>,

1. Și aici cu mențiunea că este inexact să vorbim despre o *laicitate occidentală*, așa cum este inexact să afirmăm că există o democrație occidentală, una singură, unică și universal valabilă.
2. Citate în Bencheikh, 1988.

francezul *laïc* este redat prin *gayr rohanī*, *bīhkoda* („ateu”) și *lā madḥab lahu*, fără conotație doctrinală. Cele trei echivalente au indubitabil o semnificație negativă. *Lā madḥab lahu* poate fi chiar o acuzație într-o societate în care adeviziunea la o religie este o virtute împărtășită de toată lumea.

În turcă, termenul *laik* a intrat chiar în pronunție franceză, alături de substantivul *laiklik*, „laicitate”.

*Refuzul întâmpinat de acest termen în spațiul musulman ține mai mult de o atitudine psihologică și de o confuzie lingvistică*, mai degrabă decât de o atitudine intelectuală sau ideologică. Dacă, în Occident, laicitatea este asimilată uneori ateismului, în lumea musulmană această latură se accentuează atunci când termenul arab folosit pentru a traduce conceptul este *ilmāniyya*<sup>1</sup>. Această traducere lasă să înțelegem că *laicitatea este un sistem care exclude din organizarea socială tot ceea ce nu poate fi dovedit științific, deci și dimensiunea religioasă*.

Pentru a evita interpretările prea „culturale” atâta vreme cât nu există o traducere convenabilă și justă pentru termenul laicitate, s-au avansat propuneri de utilizare a împrumutului *al-lā'ikiyya*, adaptare fonetică a cuvântului din limba franceză, sau de găsire a unei vocabule arabe apropiate de ideea exprimată de termenul din limba franceză, de tipul *al-hiyād al-dīnī* (Bencheikh, 1998, pp. 42-46), „neutralitatea religioasă”.

O altă dificultate de a înțelege și integra noțiunea de laicitate o constituie *lipsa dihotomiei sacru/profan din cultura islamică*. Dacă pentru *sacru* putem găsi echivalentul aproximativ *ḥarām*, care are totuși o specializare extrem de restrânsă, pentru *profan* limba arabă nu a generat nici o vocabulă. Dacă prin *profan* (<*pro-fanum*) înțelegem, ca în latină, „în afara templului”<sup>2</sup>, atunci această realitate nu-și găsește nici o ipostază în cultura islamică, întrucât nimic nu poate avea loc în afara spațiului trasat de religie.

#### IV.2.3. Refuzul laicității în lumea islamică

Pentru foarte mulți musulmani „laici”, laicitatea trece dincolo de principiul separării statului de religie și este asimilată voinței de a priva religia de orice formă de exprimare în viața cetății. Această definiție trunchiată a laicității este adoptată, așa cum se prezintă, de partea adversă pentru a fi condamnată. *Astfel, discuția referitoare la laicitate*

1. Nume abstract de calitate, derivat de la *ilm* („știință”).
2. Lat. *fanum* templu; *pro-fanum*, în afara templului; adj. *profanus*.

capătă în lumea islamică forma conflictului clasic care-i opune pe credincioși necredincioșilor.

Cei mai înverșunați dușmani ai laicității în spațiul arabo-islamic sunt grupați în jurul mișcărilor islamiste care, în special după 1967<sup>1</sup>, au încărcat noțiunea de laicitate cu toate erorile regimurilor care se revendică de la acest principiu. Fouad Zakariya (1991, p. 18) atrage atenția asupra faptului că discursul islamist s-a modificat după 1967, punând accentul pe acțiunile violente pe care statul le întreprinde împotriva mișcărilor integriste și punând la îndoială legitimitatea de sorginte laică a acestuia. În discursul islamist apar o serie de categorii<sup>2</sup> care fac trimitere la referenți religioși a căror menire este să descalifice, ca legitimitate, regimurile în funcție. Calificative precum „regimul păgân” (*ġāhili*), „necredincios” (*kāfir*) devin repere obligatorii pentru propaganda islamistă. Lupta dintre forțele laice și curentul islamist încetează să mai fie egală, din momentul în care islamiștii încep să-și motiveze acțiunea politică prin voința divină. Un întreg arsenal de referenți religioși este pus în slujba misiunii pe care și-o asumă islamiștii, aceea de a salva națiunea de regimurile necredincioase.

Trebuie să menționăm că discuția despre laicitatea statului (fie că este vorba despre Egipt, Siria, Algeria, Tunisia etc.), prezentată ca motiv al eșecului intern și extern este un fals argument. Deși cu o pronunțată tentă laicizantă, regimurile arabe de orientare socialistă nu și-au renegat niciodată rădăcinile islamice. Imaginea pe care au creat-o mișcărilor islamiste, care prezenta statul ca fiind laic, iar pe conducătorii acestuia ca fiind străini de valorile islamului, este una forțată, întrucât nici un regim arab autointitulat laic nu a practicat o laicitate radicală<sup>3</sup>, așa cum a fost cazul în Turcia lui Atatürk<sup>4</sup>. Laicitatea acestor

1. 1967 nu semnifică, în mentalul arab colectiv, numai înfrângerea armatelor arabe de către Israel, ci moartea unui ideal și a unei doctrine deopotrivă, aceea a unității arabe. Este un moment decisiv pentru istoria modernă a lumii arabo-islamice, când dezamăgirea politicii nasseriste a lăsat loc curentului islamist, perceput tot mai mult ca o alternativă la guvernarea laică eșuată.
2. Subiectul este dezvoltat în capitolul V al acestei lucrări.
3. Am analizat mai sus câteva dintre prevederile constituțiilor statelor arabe de orientare laică și am observat o serie de elemente care aparțin fondului religios al respectivelor societăți.
4. Nici măcar în cazul Turciei nu se poate afirma fără ezitare că asistăm la o laicizare radicală a societății, deși astfel au stat lucrurile la nivelul intențiilor politice. Totuși, islamul nu este neglijat de statul laic: în 1947, guvernul turc a autorizat funcționarea unui sistem de învățământ privat religios, iar doi ani mai târziu, programele religioase au fost autorizate și pentru învățământul

regimuri este un mit creat în laboratorul Frăției Musulmane și al ramificațiilor acesteia. Presiunea socială<sup>1</sup> a fost mult prea puternică pentru a permite, fie și la nivel individual, manifestări clare de radicalism laic. De altfel, textele scrise în perioada anilor '70 ai secolului XX de către intelectuali de formație laică nu sunt deloc tranșante și nu depășesc limitele impuse de conduita morală comun acceptată de societate<sup>2</sup>.

Fazlur Rahman<sup>3</sup>, intelectual pakistanez, consideră laicitatea ca fiind străină de spiritul islamic, pentru că simbolizează renunțarea la idealul moralității colective, reglată și reglementată de normele de comportament social care decurg direct din religie. Deși respinge

---

primar de stat. În 1961, când la putere a ajuns Partidul Justiției condus de Sulayman Demirel, religia a fost autorizată și în sistemul de învățământ universitar. În deceniul al șaptelea al secolului XX și-a făcut apariția pe scena politică turcă Partidul Salvării Naționale, de orientare islamistă, partid care va juca un rol important în istoria țării. Astfel, „Turcia este laică, însă laicismul său o apropie mai degrabă de Polonia sau Italia, decât de Franța” (*cf.* Boularès, 1983, p. 161). Guvernele care s-au succedat la conducerea statului turc au reacționat în același mod în care au făcut-o și guvernele de tendință laică din spațiul arab: au încercat să îndepărteze amenințarea marxisto-comunistă prin acordarea unui spațiu din ce în ce mai larg curentelor islamiste.

1. Habib Boularès susține că amprenta culturală în societățile islamice este extrem de puternică, fapt care ar face imposibilă aplicarea laicității. El face aluzie la experiența sovietică cu musulmanii din Asia Centrală, citând lucrarea lui Hélène Carrère d'Encausse, *L'Empire éclaté*. Sovieticii au încercat să reorganizeze ierarhia religioasă existentă, integrându-i pe reprezentanții cultului islamic în organizațiile partidului comunist. Propaganda antireligioasă a sovieticilor a dus la o creștere a atașamentului față de valorile tradiționale religioase și la o îndârjită practicare a lor. În fața restricțiilor de tot felul, musulmanii din Uniunea Sovietică au răspuns prin măsuri practice: interzicându-li-se pelerinajul la Mecca, aceștia s-au îndreptat către locurile sfinte din Turkistan, în timp ce *ġihād*-ul a continuat să fie întreținut, însă sub forma disciplinei în muncă și a solidarității față de coreligionari; astfel, comunismul sovietic a devenit un subprodus al islamului, iar liderii religioși și-au încurajat adepții să ocupe funcții cât mai importante în ierarhia partidului comunist (*cf.* Boularès, pp. 168-169).
2. În capitolul consacrat analizei prezenței referenților religioși în discursul politic, vom vedea că și reprezentanții doctrinelor autointitulate *laice* sau de factură laică nu-și permit să iasă din cadrul comun descris de morala și etica socială.
3. Fazlur Rahman (1918-1988) este considerat unul dintre cei mai renumiți intelectuali ai spațiului indo-pakistanez: filozof, specialist în studii islamice, cunoscător de arabă și persană, profesor la Oxford University și al unor prestigioase universități din Statele Unite ale Americii, printre care UCLA și Chicago University.

ideea legitimării religioase a unui sistem politic, Fazlur Rahman nu are încredere în laicitate ca sistem aplicabil spațiului islamic, întrucât el pune semnul egal între laicitate și abandonarea oricărei perspective etice care are la bază preceptele religioase (cf. Fazlur, 1982). Este teama de vidul de moralitate care s-ar putea instala în cazul în care religia s-ar retrage din spațiul public, pentru a nu acoperi decât sfera privată, așa cum s-a întâmplat în Occident. De altfel, temerea sa este împărtășită și de alți intelectuali musulmani, dat fiind faptul că morala și moralitatea colectivă continuă să fie în spațiul arabo-islamic, chiar și societățile considerate moderne, supusă unei etici derivate din religie.

În statele musulmane, lipsa separației dintre stat și religie este o realitate constant în defavoarea religiei. Statul acaparează religia pentru a o folosi în justificarea acțiunilor sale, în consolidarea autorității sale. Politizarea islamului are consecințe dintre cele mai grave, bruiază identitatea cetățeanului, precum și orice pistă de reformă socială și economică. Cum e posibil ca musulmanii să aibă încredere în ingerința statului în religie, atâta vreme cât cu ajutorul ei sunt legitimize realități contrarii – monarhii ereditare sau totalitare, republici laice și republici islamice, deopotrivă? Crearea unei autorități religioase, ca instituție independentă și fără drept de a se amesteca în celelalte sectoare ale vieții comunitare, pare să fie pentru unii intelectuali musulmani<sup>1</sup> soluția acestui blocaj. O instituție cu autoritate morală, fără putere de decizie, cu excepția administrării moscheilor și a altor așezăminte religioase. De altfel, trebuie remarcat că, în ciuda afirmării tot mai accentuate a lipsei, în islam, a unei instituții similare Bisericii, fapt ce ar face imposibilă separarea statului de religie, nu se poate spune că societatea islamică nu a cunoscut instituții de tip ecleziastic cu autoritate comparabilă cu cea a Bisericii<sup>2</sup>. Universitatea islamică Al-Azhar,

1. Charfi, 1998, p. 195; „les gouvernants actuels arrêtent les terroristes, mais ils laissent les fonctionnaires de l’islam officiel propager leurs théories, classiques et erronées, qui par essence sont incompatibles avec les fondements de l’Etat moderne” (p. 197). La fel de semnificative sunt și ideile conținute în fragmentul următor: „dans le monde musulman, la laïcité de l’Etat ne suffit pas à séparer la politique de la religion. L’action dans le domaine éducatif et culturel est nécessaire. Dans les pays musulmans, l’école crée et favorise l’intégrisme et c’est par l’école que l’intégrisme peut et doit être combattu” (p. 201). Aluzia privește explicit exemplul turc, unde laicitatea, crede autorul, a fost instaurată în absența condițiilor necesare, cauză a instabilității regimului și intervențiilor periodice ale armatei pentru a îndepărta amenințarea islamistă („un système inadapte est rarement viable”, p. 201).
2. Afirmarea este făcută de Fouad Zahariya (1991, pp. 32-33).

condusă de un *șayh*, a fost și continuă să fie cea mai înaltă autoritate religioasă din lumea sunnită. Tot astfel, republicile din spațiul arabo-islamic au o instituție a muftiatului, un muftiu al republicii, secondat de un consiliu de ulemale, care este consultat și își dă avizul în toate chestiunile importante care privesc viața societății. În zona šiită, în special după revoluția islamică din 1979, puterea clerului este foarte mare, proporțională cu implicarea politică a acestuia. S-ar putea spune că puterea actuală a clerului šiit iranian o depășește pe cea a instituției papale în Evul Mediu<sup>1</sup>.

Problema în lumea islamică ar proveni, în principal, din faptul că principiul statului modern nu a fost integrat la nivelul mentalității; persistă ideea identificării statului cu persoana „principelui” care guvernează, în timp ce originile, limba și mai ales confesiunea acestuia definesc trăsăturile nației peste care domnește (Bencheikh, 1998, p. 62). Arhaismul politic este cauza refuzului laicității. Există o diferență capitală între cetățean și supus; dacă primul poate legitima sau destitui un șef de stat, cel de-al doilea nu poate decât să se roage sau suveranului, sau Dumnezeuului, sau amândurora în același timp, pentru a obține dreptatea. Teoretic, majoritatea statelor musulmane au adoptat modernitatea politică. Cele mai multe sunt republici democratice sau monarhii constituționale, însă vechiul sistem rămâne ancorat în mentalitățile maselor populare și a unei bune părți din burghezia tradițională. Astfel, refuzul<sup>2</sup> laicității este explicat în cadrul mai larg al dezbaterilor

1. Zakariya, 1991, p. 33; Fouad Zakariya merge cu comparația mai departe, afirmând asemănarea dintre creștinismul catolic în Evul Mediu, care avea pretenții de universalitate, confundând spiritualul cu temporalul, și situația actuală a religiei islamice. Însă, *cauzele care au justificat laicitatea în Europa rămân valabile și pentru lumea islamică contemporană* (p. 34).
2. *Laicitatea nu reprezintă un concept opus religiei sau care combate religia, ci invocă o delimitare clară a sferelor de influență ale celor două principii, autoritatea civilă (în sensul de autoritate exercitată de stat) și autoritatea religioasă (reprezentată prin Biserică). Aceasta este accepțiunea în care este folosit în Europa, conceptul de laicitate. Lansarea unui astfel de concept în societatea islamică care nu cunoaște instituție religioasă echivalentă Bisericii și în care relația dintre om și divinitate nu se produce prin intermediari, este nejustificată și ilegală. Care este motivația introducerii acestui concept în societatea islamică? Laicitatea a fost introdusă de reformiștii arabi creștini din zona Șam-ului și este legată de alte două concepte esențiale care structurează activitatea acestora: al-istiqlāl și al-wahda, independența și unitatea, ambele fiind legate de aspirațiile naționale ale arabilor din provinciile Imperiului Otoman. Înțelegerea laicității în sensul de negare a religiosului și*

despre subdezvoltarea intelectuală din spațiul arabo-islamic. Scriitorul egiptean Tawfîq al-Ḥakīm<sup>1</sup> (1898-1987) descrie starea în care se află societatea arabă prin vocabula *taḥalluf*<sup>2</sup>, prin care definește faptul de a se afla la distanță, de a nu mai putea urma ritmul evoluțiilor lumii. O societate subdezvoltată, afirmă scriitorul egiptean, este aceea care, după ce a fost motorul civilizației, se regăsește, dintr-un motiv sau din altul, în situația de a nu mai putea ține ritmul. Incapacitatea societății arabe de a acorda o dimensiune istorică relației sale cu trecutul este identificată ca fiind una dintre cele mai importante cauze ale regresului său. Pasiunea pe care o stârnește relația societății arabe cu trecutul este departe de a se domoli: există, pe de-o parte, cei care susțin că moștenirea istorică a islamului, tradusă printr-o serie neîntreruptă de guvernări tiranice și represiune a libertăților, exercită o apăsare prea grea asupra prezentului, fiind așadar o piedică pentru modernizarea societății, iar pe de altă parte, cei care nu pot imagina proiecte de modernizare a societății arabe în afara cadrului trasat de moștenirea istorică și culturală<sup>3</sup>.

În același timp, printre intelectualii arabi contemporani<sup>4</sup>, există convingerea că societatea arabo-islamică trebuie să evolueze, să devină rațională și democratică. Cuvântul *laicitate* nu este explicit pronunțat, însă conținutul pe care-l definește se suprapune peste strategiile de modernizare elaborate de susținătorii acestor idei. Necesitatea

---

*a prezenței acestuia în societate s-a produs prin opoziție cu acțiunile otomanilor al căror slogan era menținerea unității islamului, prin promovarea ideii de unitate religioasă. Promovarea acestei idei de către intelectualii creștini, în mare parte, se explică prin temerile lor ca noul stat arab independent, care va fi majoritar musulman, să nu repete, sub o altă formă, vechea structură otomană.* Fragmentele selecționate pentru a fi traduse sunt din Al-Ġābirī, 2005 și reprezintă una dintre atitudinile cel mai frecvent întâlnite printre intelectualii musulmani.

1. Citat Zakariya, 1991, p. 49
2. *Taḥalluf* este infinitivul lung al verbului *taḥallafa*, „a întârzia”, „a fi în întârziere”, „a lipsi”, „a fi absent”.
3. Și într-un caz, și în celălalt, crede Fouad Zakariya, este vorba despre alienare: spațială, caracterizându-i pe cei care sunt atașați unei alte culturi decât cea a țării lor și trăiesc fizic în țara de origine și intelectual în alt univers; și temporală, formă care i-a atins pe cei care caută în trecut răspunsuri decisive pentru problemele prezentului (cf. Zakariya, 1991, pp. 57-60).
4. Ne referim la o serie de intelectuali musulmani, din afara și din interiorul spațiului arab deopotrivă, precum Muḥammad ‘Ābid al-Ġābirī, ‘Azīz al-‘Uḍmā, Sa’d Eddin Ibrāhīm, Ghassan Salamé etc.

modernizării este acut percepută, iar proiectele legate de înfăptuirea ei sunt elaborate, în general, într-un cadru care respectă tradițiile culturale ale spațiului arabo-islamic. Modernizarea se poate realiza fără negarea specificului cultural și istoric; mai mult, pentru a fi acceptată, trebuie să se desfășoare în interiorul cadrului cultural propriu. Nu este nevoie de invocarea unui concept împrumutat ale cărui rezonanțe sonore sunt departe de a fi în consonanță cu spațiul cultural arabo-islamic pentru ca procesul de modernizare să reușească. Aceste idei definesc linia generală de gândire a numeroși intelectuali musulmani contemporani. Exemplul citat în sprijinul ideii că islamul se poate moderniza, iar separarea sferei religioase de restul societății este posibilă ia ca punct de referință comunitățile de musulmani care trăiesc în Occident. Astfel, în ciuda ideii prezente în tradiția islamică, potrivit căreia ordinea socială este o prelungire a religiei, musulmanii din Occident au învățat să-și practice religia într-un mediu în care această afirmație nu-și mai găsește nici o aplicație<sup>1</sup>.

Atitudinea de respingere a noțiunii de laicitate ar putea proveni, explică Abdou Filali-Ansary (2002, pp. 121-122), dintr-o înțelegere limitată a conceptului occidental sau dintr-o accentuare greșită a laturii antireligioase a definiției acestuia. Departe de a fi un concept antireligios, laicitatea este un cadru care asigură libertatea de conștiință, permițând existența valorilor etice și religioase. Numai că, în sistemul laic, religia nu mai este trăită ca o formă de disciplină și de disciplinare socială, impusă de teologi și autorități, ci ca un angajament personal, liber consimțit. Poate tocmai acest aspect stă la baza celor mai dure reacții împotriva laicității și a ideii aplicării acestui concept în societățile arabo-islamice. Teama că masele ar putea să nu mai țină cont de un anumit cod de moralitate care garantează o ordine și o ierarhizare socială bine stabilite poate produce un discurs foarte dur la adresa laicității, prin evidențierea laturii sale antireligioase. O simplă lectură a revistelor și ziarelor de orientare islamistă<sup>2</sup> este suficientă pentru a observa cât de deformat și tendențios este prezentat noțiunea de laicitate. Este subliniat conținutul antireligios al conceptului care este prezentat ca „o regulă de viață conform căreia societatea, relațiile

- 
1. Este de părere Abdou Filali-Ansary (2002, p. 117), unul dintre reprezentanții curentului care susține modernizarea societății arabo-islamice prin reevaluarea propriilor repere culturale.
  2. Avem în vedere revista săptămânală *Ad-Da‘wa* (*Chemarea*) de orientare islamistă, pe care am consultat-o la adresa <http://www.aldaawah.com/>, dar și alte publicații electronice asemănătoare la adresa <http://www.ikhwanonline.com>.

sociale și valorile după care se construiesc acestea trebuie să se organizeze în afara oricărei influențe religioase”. De regulă, termenul folosit în scrierile islamiste pentru a traduce noțiunea de laicitate este *lādīniyya*, care poate fi înțeles fie ca „extra-religios”, fie ca „antireligios”. În discursul islamist, accentul va cădea pe cea de-a doua valoare semantică menționată a substantivului compus *lādīniyya*, concept care propune o organizare socială antireligioasă. Termenul *laicitate* este o traducere a latinescului *secular*, care, în limbile europene înseamnă, areligios. „Laicitatea nu este numai un apel la separarea religiei de stat; pentru susținătorii acesteia ea reprezintă prima etapă în procesul de laicizare a identității arabe înseși, ceea ce echivalează cu eliminarea definitivă a religiei, a gândirii și a patrimoniului său cultural și înlocuirea acestora cu metoda științifică”<sup>1</sup>. Acesta este stilul general adoptat de discursul islamist în prezentarea conceptului de laicitate, asociat, pentru a-l încălca cu cele mai teribile conotații, cu ideea marelui complot pus la cale de Occident împotriva lumii islamice<sup>2</sup>. Laicitatea devine astfel una dintre nenumăratele arme și strategii pe care Occidentul le folosește pentru destabilizarea lumii islamice.

### IV.3. Libertatea și democrația în spațiul arabo-islamic

Nu este posibil să despărțim câmpul evoluțiilor sociale de transformările lingvistice, întrucât cele două se interconstruiesc. Există o legătură de netăgăduit între presiunea exercitată de statele europene asupra lumii islamice și mișcarea de reformă din țările musulmane, așa cum există o relație între acest fapt și dezmembrarea structurilor locale de identitate, apoi între acest lucru și apariția individului și individualității, care a simțit din ce în ce mai acut limitele puse acțiunilor sale și, de aici, apariția sentimentului că există o serie de neajunsuri care împiedică realizarea și împlinirea individuală. Acest sentiment a existat și în societatea tradițională, numai că el era îndreptat împotriva statului. În împrejurări noi, sentimentul legat de neajunsuri și limitări personale s-a coagulat în interiorul statului sau al societății politice. Acest sentiment este extrem de important și merită să fie descris cu precizie pentru că el este cel care a dat cuvântului [libertate] un conținut [...]. Dacă realitatea socială nu ar fi scos la iveală

1. Anwar al-Ğindī, *Suqūt al-'almāniyya (Căderea laicității)*, Dār al-kitāb al-lubnānī, 1983, pp. 7-10.
2. Cf. Muḥammad Yaḥya, *Waraqa taqāfiyya fī r-radd 'alā l-'almāniyyīna (Foaie culturală în replică celor care susțin laicitatea)*, Dār az-Zahrā', Al-Qāhira, 1988, p. 13.

individul, iar acest individ nu și-ar fi conștientizat neajunsurile, cuvântul nu ar fi avut nici o șansă în a influența și a se răspândi. Cuvântul a devenit, prin urmare, un simbol al tuturor acestor aspirații, punând capăt vechilor simboluri care au încetat să mai caracterizeze noile circumstanțe. Astfel, vocabula *libertate* a invadat toate domeniile în care, înainte, această idee era exprimată de noțiuni precum *beduinătate*, *sufism*, *fidelitate tribală*, pentru că statul a devenit axa principală a vieții sociale după ce a pus capăt, rând pe rând, tuturor acestor caracteristici ale societății tradiționale [...]<sup>1</sup>.

Preocuparea pentru libertate și definirea acestei noțiuni în spațiul arabo-islamic derivă direct din relația de determinare care există între democrație și libertate în spațiul în care acest concept a luat naștere, respectiv cel occidental. Particularitățile în înțelegerea noțiunii de libertate, pornind de la istoria lingvistică a termenului care a fost „desemnat să poarte” în limba arabă încărcătura semantică a conținutului acestui principiu de origine occidentală sunt fundamentale pentru a cunoaște ponderea și importanța libertății în spațiul arabo-islamic. Deși este „o cucerire progresivă de libertăți”<sup>2</sup>, istoria dovedește că nici o structură socială n-ar putea fi contruită exclusiv pe libertate, iar cu cât libertatea este mai extinsă, cu atât mijloacele de a o îngădi sunt mai elaborate și mai subtile. Condiționarea socială rămâne, inclusiv în societățile care au atins un grad înalt de libertate, mai puternică decât orice alt parametru care ar putea fi luat în considerare. Cu atât mai mult, pentru spațiul de care ne ocupăm, acest tip de condiționare, socială sau comunitară, este de primă importanță. Libertățile individuale se constituie, cel mai adesea, într-o noțiune greu de înțeles pentru societățile din spațiul arabo-islamic în care conceptul de comunitate<sup>3</sup> este mai puternic și mai reprezentativ decât cel de stat. Discuțiile în jurul noțiunii de libertate sunt, de regulă, aprinse, iar

1. Textul intitulat *Chemarea la libertate sau epoca tanzīmātelor* este tradus din limba arabă și selectat din lucrarea lui Abdallah Laroui consacrată libertății în spațiul islamic – cf. Laroui, 1981. Abdallah Laroui este considerat unul dintre intelectualii reprezentativi ai lumii arabo-islamice contemporane; de altfel, referințele la lucrările sale se întâlnesc pe tot parcursul lucrării de față, autorul numărându-se printre personalitățile vieții intelectuale din acest spațiu care au contribuit la formarea unei imagini cuprinzătoare asupra mediilor culturale arabe contemporane și asupra ideilor vehiculate. În traducerea titlului am optat pentru păstrarea termenului în limba arabă, fiind de altfel cunoscut în acest fel în bibliografia de specialitate (cf. Miquel, vol. II, 1994, p. 18).
2. Afirmarea lui Kant, citată de Lucian Boia în *Mitul democrației*, ed.cit., p. 33.
3. „Musulmanul, ca individ, a considerat întotdeauna ca o prioritate subordonarea propriei libertăți credințelor, moralității și cutumelor grupului căruia îi aparține” – cf. Franz Rosenthal în *Encyclopédie de l'islam*, vol. III, p. 609.

concesiile pe care libertatea trebuie să le facă în defavoarea unor priorități sociale<sup>1</sup> sunt o constantă a modernității contemporane.

Primele referințe la libertatea politică în scrierile musulmane sunt caracterizate de ostilitate și suspiciune, libertatea fiind considerată un lucru prostesc și rău, asemuită libertinismului și anarhiei.

Percepția asupra ideii de libertate în spațiul arabo-islamic înregistrează o schimbare în secolul al XIX-lea, când tinerii musulmani încep să călătorească în Europa și să considere tot mai mult că această idee pare să fie sursa de progres și putere a lumii occidentale. În însemnările tinerilor musulmani, libertatea este asociată cu alte realități europene care fac o puternică impresie asupra lor: guvernul constituțional și reprezentativ alături de sistemul parlamentar. Egipteanul Rifā'at aṭ-Ṭahtāwī descrie<sup>2</sup> pe larg în însemnările sale sistemul parlamentar francez, în care parlamentul este garantul libertății indivizilor, protejându-i pe aceștia de tirania conducătorului. Revoluția de la 1830<sup>3</sup> și demiterea regelui pentru că a încălcat Constituția și libertățile fundamentale sunt fapte care stârnesc uimirea tânărului învățat egiptean. Deși după întoarcerea sa în Egipt ideea conducătorului autoritar revine în discursul lui Rifā'at aṭ-Ṭahtāwī, un principiu rămâne constant și-și face loc din ce în ce mai mult printre teoriile susținute de acesta: individul are dreptul la justiție, iar Constituția poate garanta acest drept. Experiența constituțională din secolul al XIX-lea din spațiul arabo-islamic a cunoscut mai degrabă eșecuri, dacă nu luăm în considerare Egiptul<sup>4</sup>, pe care unii specialiști îl consideră a fi „singura

1. Referirea este la prioritățile de securitate care s-au impus în contextul mondial al luptei împotriva terorismului, cu precădere după 11 septembrie 2001, și care au stârnit nenumărate dispute în Occident. Nevoia de securitate și de siguranță a dus la adaptarea unei serii de măsuri care îngreșesc libertăți anterior existente și care motivează acțiuni până nu demult catalogabile ca fiind nedemocratice. Până și drepturile omului, categorie inviolabilă a valorilor occidentale, au devenit o prioritate de rang secundar în raport cu ideea de securitate. Este doar un exemplu, ales din perioada contemporană, în care libertatea este pusă în umbră de o altă prioritate a societății.
2. Publicată la Cairo (1834) în limba arabă și tradusă ulterior (1839) în limba turcă, cartea de însemnări este intitulată *Taḥlīṣu l-ibrīz fī talḥīṣi Bārīz*.
3. Aluzie la revoluția din iulie (27-29 iulie) 1830, în urma căreia regele Charles X a fost destituit și înlocuit cu Louis-Philippe I, din ramura d'Orléans a casei Bourbonilor.
4. În 1866 a fost constituit primul parlament egiptean, cu un mandat care se putea reînnoi în 1869, 1876 și 1881. În 1882, parlamentul a pregătit și promulgat o constituție, sub presiunea revoltei lui Aḥmad 'Urābī, Constituție care a eșuat odată cu mișcarea de protest.

țară musulmană în care, într-un fel sau altul, viața parlamentară a existat” (Lewis, 1998, p. 50).

Și totuși, libertatea exercită o fascinație uriașă asupra tinerilor musulmani: ea este cheia către succesul și puterea Occidentului, după cum mărturisea un tânăr diplomat otoman care vizitase expoziția de la Paris în 1878 și care observase că o statuie a libertății se afla chiar la intrarea în expoziție (Lewis, 1998, cap. 3):

când cercetați fascinanta etalare a progresului omenirii, nu uitați că această reușită este produsul libertății. Pentru că libertatea este cea care conduce națiunile și popoarele către bunăstare. În absența libertății, nu există siguranță, iar în lipsa siguranței, efortul este inutil. Fără efort, nu există prosperitate și, în consecință, bunăstare.

Noțiunea de libertate nu s-a putut dezvolta în societatea arabo-islamică, sunt de părere o serie de intelectuali arabi (Charfi, 1998, p. 78) din pricina faptului că aceasta s-a găsit veșnic în poziția de a face față unui regim care-și legitima caracterul tiranic prin apelul la religie și la o clasă a ulemalelor „arondată” regimului căruia îi datora condiția privilegiată și pe care nu îndrăznea să-l contrazică. Această dublă presiune a dus la strivirea oricărei inițiative pornite dinspre societatea civilă care nu a reușit niciodată să producă nici teorii despre libertate și democrație, nici militanți pentru aceste idei.

*Lā ikrāha fī d-dīn* („nici o constrângere în credință”) – susține Coranul (2, 256). Și totuși, libertatea de conștiință nu este esența religiei islamice. Încălcarea interdicției de a gândi în afara cadrului islamic sau, cu un termen islamic, apostazia, este considerată și azi delict suprem și se pedepsește cu moartea. Apostazia, cea mai dezastruoasă idee care s-a născut din dorința ulemalelor de a controla societatea (Charfi, 1998, p. 78), „cea mai oribilă invenție, cea mai teribilă tară a legii islamice” (Charfi, 1998, p. 78), pare să fi exercitat o influență negativă asupra creării și dezvoltării unei libertăți de conștiință și, prin urmare, de gândire în spațiul arabo-islamic. Această constrângere impusă libertății de gândire de către clasa ulemalelor pare să contravină aceluși principiu coranic care afirmă deplina libertate de credință:

Adevărul este de la Domnul nostru. Cine voinște, crede. Cine voinște tăgăduiește (Coran, 18, 29).

Dacă Domnul tău ar fi vrut, toți locuitorii pământului ar fi crezut. Poți însă să-i silești pe oameni să creadă? (Coran, 10, 99).

Însă, trebuie remarcat faptul că apostazia sau delictul de opinie, vina de a gândi diferit în raport cu referințele comunității căreia îi aparține individul a devenit o armă nu numai pentru teologia oficială,

dar în aceeași măsură și pentru regimurile din țările islamice<sup>1</sup>. Acestea, împrumutând fără ezitare categoria instituită de reprezentanții religioși<sup>2</sup>, folosesc delictul de opinie pentru a anihila orice idee de opoziție la sistem, sub acuzația de complot împotriva siguranței statului.

### *Evoluția lingvistică a conceptului*

*Huriyya*, vocabula „desemnată” pentru a reda în limba arabă semnificațiile noțiunii de libertate în accepțiunea ei occidentală, aparține fondului limbilor semitice, fiind echivalentul ebraicului *Hōr* și al aramaicului *Hēr* sau *Herūtā*, ea traducând cel mai adesea starea de libertate, definită prin opoziție cu starea de sclavie<sup>3</sup>. De altfel, acesta pare să fie și primul sens prin care vocabula „libertate” este explicată în dicționarul *Larousse*: *liberté* (lat. *libertas*) 1. *État d'une personne*

1. În trecut, acuzația de apostazie a folosit ca justificare a unei serii de acțiuni întreprinse de califi pentru a înăbuși revoltele populare, precum cea a zangilor (869-883). Tot apostazia a fost vina care i s-a reproșat și marelui mistic al islamului Al-Hallāğ, crucificat, în 992, pentru că a gândit altfel; sau lui Ibn al-Muqaffā', marele traducător din literatura persană și indiană, acuzat de erezii și condamnat în 757. Represiunea violentă asupra oricărui intelectual care are o opinie diferită a descurajat efortul de reflecție și inovația. Sunt frecvente exemplele în care autoritatea religioasă se substituie autorității statului modern în a condamna „deviațiile” intelectualilor. În Egipt, putem aminti câteva situații în care universitatea islamică Al-Azhar a intervenit în viața publică, luând atitudine clară împotriva încercărilor de a gândi în afara cadrului tradițional. Farg Foda, cel care a înființat *Asociația egipteană a luminiilor* în 1987 a fost asasinat în 1992, în timp ce *șayḥ*-ul Muḥammad Ġazālī, personalitate marcantă a universității islamice Al-Azhar a declarat în fața tribunalului civil egiptean că execuția unui apostat este o obligație pentru orice musulman, atâta vreme cât statul se derobează acestei îndatoriri. Tot astfel, deținătorul Premiului Nobel pentru Literatură, scriitorul egiptean Nağīb Maḥfūz, care a scris în 1959 un roman considerat potrivnic islamului și interzis de către Al-Azhar, a scăpat miraculos dintr-o tentativă de asasinat, treizeci și cinci de ani mai târziu. Nașr Ḥamīd Abū Zayd este autorul unei serii de lucrări care-și propun o reflecție asupra islamului și a comentariilor religioase, folosindu-se de metoda istorică și raționalistă. A fost imediat acuzat de apostazie și decăzut din toate drepturile sale civile și juridice. Căsătoria sa a fost declarată nulă de un tribunal din Cairo, sub presiunea integriștilor, înregistrându-se o premieră în istoria justiției egiptene moderne, și anume pronunțarea unei sentințe de divorț de către Curtea de Apel din Cairo, sub presiunea exercitată de islamiști, 14 iunie 1995 (cf. Charfi, 1998, pp. 80-101).
2. Subiectul este dezvoltat pe larg în capitolul V al lucrării de față.
3. A se vedea nota 25 din acest capitol.

*qui n'est pas soumise à la servitude*. 2. *État d'un être qui n'est pas retenu prisonnier*. 3. *Possibilité de se mouvoir sans gêne, ni entrave physique*. 4. *Possibilité d'agir, de penser et de s'exprimer selon ses propres choix*<sup>1</sup> etc. Abia sensul al patrulea, în ordinea preferată de *Larousse*, include semnificația vizată de definiția libertății, ca mod de exprimare socială și politică.

Se pare că prima definiție a noțiunii de libertate în spațiul semitic apare într-o lucrare siriacă atribuită unui anume Bāzūd<sup>2</sup>, scrisă în jurul anului 800 al erei precreeștine: *Hērūtha*, forma siriacă a vocabulei arabe *huriyya*, este definită astfel: „libertatea este faptul de a avea putere, neconstrângătoare pentru alții, a ființelor raționale, adică dotate cu simțire și cunoaștere”<sup>3</sup>.

Termenul *huriyya* este atestat în poezia arabă preislamică (cf. Rosenthal, 1960, pp. 8-9) cu sensul de „noblețe”, iar adjectivul de la care este derivat acest nume abstract de calitate, *hurr*, este folosit pentru a descrie o stare socială, „nobil”, dar și în sens figurat, „bun la suflet”, „nobil”. Astfel, *hurr* este utilizat în poezia arabă clasică în sinonimie cu *karīm*<sup>4</sup>, în timp ce forma de feminin a adjectivului, *hurra*, înseamnă de-a dreptul „doamnă”, desemnând o femeie din clasa nobiliară, aristocratică. Utilizarea cea mai frecventă a termenului *huriyya* face referire la starea opusă sclaviei: *hurr* este opusul lui *abd*<sup>5</sup>, așa cum *huriyya* descrie opusul semnificației conținute de vocabula *ubūdiyya*<sup>6</sup>. Cu acest sens este înregistrată perechea antonimică *hurr/abd* („liber”/„sclav”) și în culegerea de *ḥadīṭ*-e alcătuită de Al-Buḥārī<sup>7</sup>: *farāḍa rasūlu llāhi ṣaḍāqata l-fiṭri [...] 'alā l-'abdi wa-l ḥurri, ad-dakari wa-l 'untā wa ṣ-ṣağīri wa l-kabīri*<sup>8</sup> („trimisul Domnului a rânduit pomana pentru sârbătoarea ruperii postului și sclavului, și celui liber, și bărbatului, și femeii, și

1. *Petit Larousse*, 2003, p. 595.
2. Citat de Rosenthal (1960, p. 14).
3. Traducerea din siriacă aparține colegului meu, Ovidiu Pietrăreanu.
4. „Nobil”, „generos”, „mărinimos”, „distins”, „onorabil”, „respectabil”, „ilustru” – Cf. Wehr, 1980, s.v. *k-r-m*.
5. „Sclav”, „rob”.
6. „Starea de robie, „de sclavie”.
7. Muḥammad al-Buḥārī (810-870), celebru erudit musulman sunnit de origine uzbekă, și-a dedicat viața colecționării de *ḥadīṭ*-e. Cea mai importantă operă a sa este *Ṣaḥīḥ al-Buḥārī* care conține peste 9000 de *ḥadīṭ*-e, fiind considerată de către învățații sunniți cea mai autentică și cea mai credibilă culegere de tradiții profetice.
8. Cf. *Ṣaḥīḥ al-Buḥārī*, vol. II, *Hadīth 579*, Dar al-Arabia, Beirut, 1985, p. 339.

celui mic, și celui mare” – trad.n.). Adjectivul *hurr* pare să se refere la un statut social, acela al omului liber, pus în antiteză în *hadīṭ*-ul citat cu ‘*abd* („cel aflat în sclavie”, „dependent social”). Substantivizarea celor două adjective prin adăugarea articolului *al-* le transformă, la nivel semantic, în două categorii sociale distincte, ca și în cazul celorlalte două perechi de termeni citați în enumerare, bărbatul și femeia, cel mic și cel mare (sau, cel slab și cel puternic). *Huriyya* nu apare în Coran<sup>1</sup>: starea de libertate a conștiinței, precum și teoriile legate de liberul arbitru dezvoltate ulterior sunt legate semantic de alte serii terminologice, cel mai frecvent folosite fiind derivate de la rădăcinile triconsonantice *ḥ-y-r* și *r-w-d*: *iḥtiyār*<sup>2</sup> și *irāda*<sup>3</sup>. Opțiunea, mai târzie, de a folosi vocabula *huriyya* pentru a reda în limba arabă semnificațiile conceptului occidental de libertate a fost explicată (cf. Rosenthal, 1960, pp. 11-12) și prin puritatea teologică pe care o avea termenului sau, altfel spus, prin nonimplicarea acestuia în disputele teologice legate de problematica tematică a liberului-arbitru.

Lucrările lexicografice arabe înregistrează vocabula *hurr* ca fiind antonimul lui ‘*abd* („sclav”). Faḥr ad-Dīn ar-Rāzī (m. 1209) pomeneste despre *huriyyat ar-rūḥ* („libertatea spiritului”), iar doctrina sufită explică noțiunea de *huriyya* prin raportul dintre om și divinitate<sup>4</sup>. ‘Abd al-Qādir al-Ġurġānī (m. 1078) definește *huriyya* ca fiind, în mistică, procesul de detașare de lume, de tot și de toate, e o realitate

1. Apar însă trei derivate de la aceeași rădăcină, *tahrīr*, *muḥarrar* și *hurr*. *Tahrīr* este întrebuițat cu sensul de eliberare a unui rob, slobozire a acestuia: Coran, 4, 92: „Cel care a ucis un credincios din greșeală, va slobozi un rob credincios” (*tahrīr raqabat-in mu’minat-in*); Coran, 5, 89: „să sloboziți un rob” (*tahrīru raqabat-in*); Coran, 58, 3: „va trebui să sloboade un rob” (*fa tahrīru raqabat-in*). *Muḥarrar*, participiu pasiv al verbului *harrara*, descrie o persoană nobilă, liberă, prin urmare (Coran, 3, 35). *Hurr*, adjectivul din care este derivată forma abstractă *huriyya* („libertate”), apare în Coran, 2, 178 în alăturare cu ‘*abd* („sclav”) și în opoziție semantică cu acesta: „O, voi ce credeți! răzbunarea celor omorâți va fost prescrisă: om liber pentru om liber, rob pentru rob, femeie pentru femeie”. ([...] *kutiba ‘alay-kum al-qīṣāṣu fī l-qatlā, al-ḥurru bi l-ḥurri wa l-‘abdu bi l-‘abdi wa l-‘unṭā bi l-‘unṭā*).
2. „Alegere”, „opțiune”, „liber arbitru”, „alternativă”, „preferință”, „selecție” – cf. Wehr, 1980, s.v. *ḥ-y-r*. *Iḥtiyār* este o noțiune-cheie în doctrina mu’atazilită; ea apare și la Abū Hayyān at-Tawḥīdī (m. 1009) ca antonim al lui *ḡabr* („constrângere”).
3. „Dorință”, „intenție”, „voință” – cf. Wehr, 1980, s.v. *r-w-d*.
4. Louis Gardet afirmă (Bardet, 1954) că adevăratul sens al termenului „libertate” în islam nu poate fi înțeles decât prin relația om-divinitate.

care comportă mai multe etape<sup>1</sup>. „Sunt un om liber, nu sunt sclavul nimănu”, spunea marele filozof andaluz Ibn Hazm<sup>2</sup>, reluând relația antonimică dintre *hurr* și ‘*abd*.

Primele exemple de folosire a termenului „libertate” în sens politic vin din spațiul otoman și sunt plasate la sfârșitul secolului al XVIII-lea. Termenul utilizat nu este însă arăbescul *huriyya*, ci derivatul abstract persan *serbestiyet*, termen care face referire, în limbaj otoman, la absența limitărilor sau restricțiilor. În primul document în care apare, în articolul 3 al Tratatului de Pace de la Küçük Kaynarğa din 1774, *serbestiyet* se referă mai degrabă la libertatea colectivă, la independența tătarilor din Crimeea față de cele două puteri, Rusia și Turcia. Într-un memoriu din 1798 referitor la situația politică a Franței revoluționare, ‘Ātif Efendi, șeful cancelariei otomane, înțelege conținutul politic al termenului *liberté* și atrage atenția asupra riscurilor pe care le poate avea asupra ordinii existente în Imperiul Otoman sau a oricărei alte structuri similare.

Vocabula *huriyya*, ca echivalent pentru libertate, este folosită pentru prima dată de către traducătorii francezi<sup>3</sup> ai discursului lui Napoleon

1. Definiția este citată de Abdallah Laroui (1986, p. 49).
2. Ibn Hazm al-Andalusī (994-1064), istoric, teolog și jurist, a trăit în Spania andaluză și a primit o educație completă, inclusiv în științele religioase. Cea mai cunoscută lucrare a sa este *Colierul porumbiței*, o serie de reflecții poetice în manieră neoplatonică și în parte autobiografice asupra iubirii sub toate formele sale. *Colierul porumbiței* va influența considerabil literaturile orientale și europene medievale.
3. Metoda adoptată de traducătorii francezi, aceea de a găsi în dicționarul limbii arabe o rădăcină ale cărei sensuri să corespundă, fie și parțial, definiției conceptului european de libertate, este contestată de o serie de specialiști în domeniu. Abdallah Laroui consideră (Laroui, 1986, pp. 51-53) că este nevoie de mai mult de o simplă consultare a unei surse lexicografice pentru a stabili echivalențe semantice între realitățile lingvistice din spații culturale diferite. Analiza sa referitoare la conceptul de libertate în islam pornește de la tratatele de drept și morală care iau în discuție libertatea de comportament a individului responsabil. Relația dintre libertate, rațiune și responsabilitate este esențială în înțelegerea noțiunii de libertate în islam. Indivizii se împart în responsabili și cei vizați de interdicții (copiii, femeile, sclavii și handicapații); responsabilii pot fi bărbați și femei; bărbații se constituie, la rândul lor, în două categorii: guvernanți și guvernați. Pe treapta cea mai de jos a acestei societăți ierarhizate se află femeia-sclav, iar în vârful ei, suveranul. Astfel, cu cât individul este mai apt, mai uman, mai rațional, mai responsabil, cu atât este mai liber. Libertatea rațională și responsabilă determină poziția individului pe scara socială. Toată această sumă de trăsături la care face referire

Bonaparte, în momentul intrării trupelor sale în Cairo când, adresându-se locuitorilor orașului, acesta afirmă că vorbește „în numele Republicii franceze, fondată pe libertate și egalitate” (*‘alā asāsi l-huriyya wa t-taswiya*)<sup>1</sup>. Fraza este înregistrată ca atare în însemnările cronicarului egiptean Al-Ġabartī<sup>2</sup>, martor al campaniei lui Napoleon în Egipt, însă termenul este departe de a fi înțeles în sensul politic pe care îl are în enunțul generalului francez. Conotația socială a vocabulei care descrie o anumită poziție în societate, aceea de om liber, continuă să dețină monopolul semnificației. Un dicționar francez-arab din 1802 traduce *liberté* prin *huriyya*, însă introduce specificarea

calificativul de *om liber* poartă numele, în dreptul islamic, de *murū’a* (concept de origine preislamică, ce definea un complex de calități specifice spiritului cavaleresc al beduinului și care explică noțiunea de *‘adl*, justiție divină și echilibru pe care s-a clădit întreaga creație). În acest context pot fi înțelese și reacțiile unor gânditori musulmani la întâlnirea cu noțiunea de libertate din cultura occidentală. Abdallah Laroui citează reacția istoriografului marocan Aḥmad al-Nāṣirī (m. 1896): „Dumnezeu, creând omul, l-a înnobilit dându-i rațiunea care-l îndepărtează de viciu și-l conduce către virtute, ceea ce-l diferențiază de animal. Concepția europeană nu ține cont de acest fapt, ea permite omului să se dedea la acțiuni contrare bunului-simț și instinctului natural, să fie indecent și obscen, căci stăpân fiind pe sine nu mai ascultă de nici o lege, începe să se asemene unei bestii abandonate” (Laroui, 1986, p. 52). Și în morala și teologia islamică, libertatea este înțeleasă ierarhic, în sensul gradului de apropiere de religie, prin rațiune și fidelitate față de prescripțiile acesteia: „nu este vorba de a face să dispară instinctul natural, fără de care orice acțiune ar fi imposibilă, ci de a-l supune rațiunii pentru ca aceasta să devină stăpâna acțiunilor omului” (*apud* Laroui, 1986, p. 53), afirmă marele filozof Al-Ġazālī. Susținător al ideii că libertatea a existat ca tip de comportament sau de reacție socială în spațiul arabo-islamic, Abdallah Laroui găsește urmele acesteia în două tipuri de structuri specifice: nomadismul și tribalismul. Nomadul, beduinul întruchipează pentru citadini, în cultura arabă, spiritul liber, nesupus. Și în realitatea istorică, beduinii au o relație specială cu statul, privilegiată: ei nu sunt supușii acestuia, ci mai degrabă aliați sau, după caz, adversari. Istoricul Ibn Ḥaldūn afirmă: „Locuitorii orașelor, pentru că sunt supuși din copilărie până la bătrânețe ordinii politice și disciplinii pedagogice, își văd caracterul și energiile slăbind. Nimic din toate acestea nu li se întâmplă beduinilor care se sustrag legilor și ignoră regulile educației” (Laroui, 1986, p. 56). Cât despre tribalism, este un fapt istoric că individul nu s-a aflat niciodată singur în fața statului, clanul sau tribul constituindu-se într-o structură de protecție a acestuia. Fie că sunt forme de expresie colectivă a libertății, acestea sunt atestate în istoria socială a spațiului arabo-islamic.

1. Cf. *Encyclopédie de l’Islam*, vol. III, pp. 610-611.
2. În lucrarea *‘Aḡā’ib*, vol. III, Cairo, 1879.

*opposée à l’eclavage*<sup>1</sup>. Iar în 1840, un alt dicționar francez-arabo-turco-persan, echivalează *liberté* cu vocabula arabă *ruḥṣa*<sup>2</sup>, nefăcând nici o aluzie la *huriyya*.

Egipteanul Rifā‘at aṭ-Ṭaḥṭāwī, care a trăit la Paris între 1826 și 1831, este primul gânditor arab musulman preocupat de noțiunea de libertate pe care o și explică în cartea sa *Taḥlīṣu l-ibrīz fī talḥīṣi Bārīz* ca fiind echivalentă cu ceea ce musulmanii înțeleg prin *al-‘adl wa l-inṣāf* („dreptate și echitate”): garantarea egalității în fața legii, guvernării care să conducă în conformitate cu legea și care să interzică tratamentul arbitrar. Prin urmare, Rifā‘at aṭ-Ṭaḥṭāwī echivalează, în nevoia de a explica o noțiune nouă pentru cititorii săi, libertatea așa cum o întâlnește în Franța și pe care o traduce în limba arabă cu termenul *huriyya*, cu o serie de categorii de comportament politic deja existente în cultura islamică. El propune echivalarea cu *‘adl* („dreptate”), guvernarea dreaptă reprezentând idealul modelelor de guvernare în tradiția scrierilor cu tematică politică din spațiul islamic<sup>3</sup>, sau cu *inṣāf* („justețe”, „echitate”). Pentru Rifā‘at aṭ-Ṭaḥṭāwī, ca și pentru spațiul cultural al cărui exponent este, aceasta este echivalența cea mai onorantă, și în același timp, cea mai inexactă. Onorantă, dat fiind locul pe care noțiunile de *‘adl* și *‘adāla* („dreptate”, „justețe”) îl ocupă în proiecțiile islamice despre principele ideal; inexactă, pentru că libertatea cu care Rifā‘at aṭ-Ṭaḥṭāwī face cunoștință în Franța nu descrie neapărat pătura care deține puterea și felul în care o deține, ci face referire la un sistem în care libertatea privește masa largă de indivizi în măsură să participe la actul de guvernare. Însăși asocierea maselor la guvernare este atât de străină tradiției islamice, încât putem spune că explicația gânditorului egiptean este departe de a fi o traducere culturală fidelă a termenului.

În lucrarea sa *Al-Murṣid al-amīn (Îndrumătorul credincios)*<sup>4</sup>, Aṭ-Ṭaḥṭāwī, vorbind despre libertatea politică din Franța, o definește ca fiind politica prin care statul garantează și permite individului să se bucure de bunurile pe care le deține și să-și exercite libertatea sa naturală (drepturile fundamentale cu care s-a născut). Înțelegem astfel că libertatea este un apanaj al statului, o caracteristică a guvernării

1. Cf. *Encyclopédie de l’Islam*, vol. III, pp. 610-611.
2. *Ibidem*; *ruḥṣa* se traduce în araba curentă prin „permis”, „autorizație”, „licență”.
3. A se vedea capitolul II, unde este dezvoltat pe larg subiectul cetății musulmane ideale și a principelui drept.
4. Citată de *Encyclopédie de l’Islam*, vol. III, pp. 610-611.

care nu-l privește pe individ. Constatăm, prin urmare, că definiția formulată de gânditorul egiptean oferă mai multe informații despre acesta și grila de valori în baza căreia se exprimă decât despre libertate, ca principiu de guvernare și de reglementare a relației dintre individ și putere. Dacă însă luăm în considerare că *huriyya* a fost asimilată cu cea mai corectă și mai idealizată formă de guvernare din spațiul arabo- cu dreapta guvernare, și explicată prin echivalare cu aceasta, înțelegem că noțiunea a fost percepută ca fiind una de extremă importanță.

Libertatea este un concept de extremă importanță, pare să fie mesajul principal al însemnărilor trimișilor otomani în Europa în decursul secolului al XIX-lea, ea fiind de altfel și explicația pentru progresul industrial și științific al Occidentului. Deși foarte mulți dintre autorii acestor însemnări sunt de acord cu necesitatea adoptării grabnice a libertății sau, mai bine zis, a libertăților în Imperiul Otoman prin practicarea unui model de guvernare care să asigure justa tratare a subiecților, nici unul nu discută despre drepturile pe care ar trebui să le aibă indivizii unei societăți libere. Nici una dintre scrieri nu conține ideea că indivizii ar trebui, în baza unor libertăți civile, să participe la formarea guvernului sau la desemnarea conducătorului, să aibă, prin urmare, o serie de drepturi pe care le garantează un sistem liber. Otomanul Sādiq Rif'at Paša<sup>1</sup>, contemporan cu egipteanul Aṭ-Ṭaḥṭāwī, este convins de necesitatea instaurării în Turcia a unor drepturi pentru masele largi, însă procesul este văzut ca o acțiune a conducătorilor care au datoria de a asigura o bună guvernare.

Vocabula *huriyya* este atestată în decursul secolului al XIX-lea, preluând în special din a doua jumătate a veacului încărcătura politică pe care o avea în spațiul european. Această asimilare de valori semantice se produce pe fondul curentului de renaștere pe care-l cunoaște lumea musulmană, atât în spațiul otoman, cât și în provinciile arabe ale imperiului. Idealul de libertate animă toate mișcărilor de reformă din Imperiul Otoman la care participă deopotrivă, cel puțin într-o primă fază de evoluție, turci, arabi și alte etnii din interiorul granițelor statului otoman. Trebuie să remarcăm că semnificațiile politice ale termenului „libertate” se conturează în exprimarea revendicativă a opoziției reformatoare otomane, și nu în cercurile deținătoare de putere. Libertatea devine sinonimă cu progresul, la rândul său condiție esențială pentru recuperarea decalajului dintre lumea musulmană și Occident. *Huriyya* și derivatele lexicale ale acesteia sunt atotprezente în textele

1. Citat de *Encyclopédie de l'islam*, tom III, p. 611.

intelectualilor Renașterii islamice și arabe. *Tahrīr* („eliberare”), *hurr* („liber”), *taḥarrara* („a se elibera”, „a se emancipa”) formează terminologia preferată a Renașterii arabe, regăsindu-se în programe, anunțuri, titluri de lucrări<sup>1</sup> și conferințe. *Al-Waṭan wa l-huriyya*<sup>2</sup> („Patria și libertatea”), *Al-istibdād wa l-huriyya*<sup>3</sup> („Tirania și libertatea”), *Huriyyatu l-mar'a*<sup>4</sup> („Emanciparea femeii”), sunt doar câteva exemple ilustrative pentru dimensiunea pe care noțiunea de libertate o are în scrierile reformiștilor arabi. *Huriyya* apare ca definiție pentru un sistem politic opus tiraniei, *al-istibdād*<sup>5</sup>. Un sistem caracterizat de

1. Egipteanul Qāsim Amīn (1865-1908) publică în 1899 lucrarea *Tahrīr al-mar'a* („Emanciparea femeii”), fiind considerat cel mai important susținător al dreptului femeii la educație și participarea efectivă a acesteia la viața socială. Libertatea capătă o serie complexă de semnificații, de la emanciparea socială și obținerea de drepturi pentru o serie de categorii sociale, până la revendicări politice importante care țintesc o distribuire a puterilor în stat după medelul occidental. Practic, orice tip de revendicare este susținută în numele acestei idei exprimată prin numele abstract *huriyya*. *Huriyya* este numele multor jurnale care apar în această perioadă: *Huriyyet* (forma turcească a vocabulei arabe) este ziarul Junilor Otomani care a apărut între 1868 și 1870, dar și denumirea jurnalului pe care îl editează la Londra Salīm Fāris, fiul marelui gânditor renașcentist libanez Aḥmad Fāris Aṣ-Ṣidyāq (1804-1887); cf. *Encyclopédie de l'islam*, vol. III, p. 613.
2. Titlul articolului lui Ḥusayn al-Marṣafī (1815-1890), reprezentant de seamă al universității islamice Al-Azhar, unul dintre cei mai activi reformatorii egipteni din secolul al XIX-lea; am consultat articolul reprodus în lucrarea Farag, 2007, pp. 73-82.
3. Articolul îi aparține lui Abderrahman al-Kawākibī (1855-1902), reprezentant al curentului naționalist arab, dar și al libertăților individuale; articolul este inserat în culegerea realizată de Nabīl Farag (2007, pp. 83-92).
4. Vezi nota 155
5. *Aṣaddu marātibī l-istibdād hiya ḥukūmatu l-fardi l-muṭlaq al-wāriṭi li-l 'arṣ, al-qā'idi li-l ḡayṣ, al-hā'izi 'alā suḷṭat-in dīniyya. Wa la-nā 'an naqūla kullamā qalla waṣf-un min ḥaḍīhi l-awṣāf ḥaffa l-istibdādu ḥatta yantahiya bi-l ḥākimi l-muntaḥabi l-mawaqqati l-mas'ūli fi 'al-an* („Cea mai pronunțată formă de tiranie este guvernarea unui singur individ, moștenitor al tronului, conducător al armatei și deținător al unei autorități religioase. Trebuie să spunem că, de fiecare dată când una dintre atribuțiile de mai sus se diminuează, scade și forța tiraniei, până în punctul în care conducătorul este ales pe perioadă determinată și este cu adevărat răspunzător” – trad.n.). Caracterizarea făcută tiraniei pare să fie chiar prezentarea sistemului de guvernare din spațiul islamic al secolului al XIX-lea pe care Al-Kawākibī o respinge prin comparație cu libertatea. De asemenea, figura despotului este elaborată pe o paradigmă negativă: *al-mustabiddu 'adwu l-ḥaqq, 'adwu l-huriyya wa qātilu-hā* („tirantul este

libertate nu se poate concretiza într-o societate în care *ḡahāla* („ignoranța”) este principala trăsătură a *ummei*. Astfel, termenul *hurīyya* a ajuns să definească un întreg proces de evoluție și educare a maselor, astfel încât acestea să fie pregătite pentru o guvernare liberă.

Aḥmad Luṭfī As-Sayyid (1872-1963) este unul dintre cei mai de seamă gânditori egipteni, teoreticieni ai democrației liberale și susținători ai necesității aplicării acestui sistem în Egipt. Prevalența individului asupra societății și neamestecul statului în viața privată sunt cele două puncte ale teoriei lui Aḥmad Luṭfī As-Sayyid despre democrație care îi determină pe analiștii moderni (cf. Faraḡ, 2005, p. 149) ai textelor sale să vorbească despre un tip de democrație liberală care a fost dislocat, după obținerea independenței de stat, de o democrație socială sau chiar socialistă.

Doctrina libertății sau doctrina liberală constă în faptul că nu permite unui grup, într-o țară anume, să sacrifice libertatea indivizilor și interesele acestora de dragul libertății unui grup restrâns. [...] Guvernul, oricare ar fi forma acestuia, nu are alt motiv de a exista în afara necesității; prin urmare, autoritatea guvernului nu trebuie să depășească granițele necesității, pentru că orice drept în plus pe care și-l arogă guvernul înseamnă mai puține drepturi individuale<sup>1</sup>.

Sensul vocabulei *hurīyya* înregistrează noi modificări, pierzând semnificațiile liberale din secolul al XIX-lea și din prima jumătate a secolului XX, odată cu apariția curentului naționalist, când *hurīyya* și derivatul său *tahrīr* („eliberare”) sunt folosite în sinonimie cu *istiqlāl*<sup>2</sup> („independență”) și lupta de eliberare. Semnificațiile liberale ale

---

dușmanul adevărului, inamicul libertății și ucigașul acesteia” – trad.n.); *al-mustabiddu yawaddu ‘an takūna ra‘īyyatu-hu ka l-ḡanam darr-an wa ṭā‘at-an, ka-l kilābi taḡabbul-an wa tamalluq-an [...], ‘alā r-ra‘īyyati ‘an takūna ka l-kilābi llatī lā farqa ‘inda-mā uṭ‘imat aw hurimat ḥattā min al-‘izām* („tiranul dorește ca supușii săi să fie asemenea turmei de oi, să dea lapte și să fie ascultătoare, precum câinii, umili și lingușitori; supușii trebuie să fie precum câinii cărora le este indiferent dacă i-ai hrănit sau nu le-ai dat nici măcar osul” – trad.n.). Tirania și puterea acesteia este clădită pe ignoranța maselor, pentru a căror educare milita reformatorul egiptean – cf. Abderrahman al-Kawākibī, *apud* Faraḡ, 2007, pp. 88-90.

1. Citat tradus din limba arabă după Aḥmad Luṭfī As-Sayyid, *Al-Ḥurīyya wa niḡāmu l-ḥukm* (i), cf. Faraḡ, 2005, pp. 139-155.
2. Dicționarul *Al-Manhal*, francez-arab, echivalează *liberté* cu *istiqlāl*, în privința unuia dintre sensuri: astfel, la *liberté des villes* este *istiqlālu l-mudun ad-dāḥiliyya* („independența internă a orașelor” sau „autonomie”), cu mențiunea că termenul *istiqlāl* este folosit curent ca echivalent pentru *independență*.

termenului – în sensul eliberării individului de sub tutela puterii centrale și implicării acestuia în viața politică, în baza unor libertăți și drepturi – dispar sub greutatea mizei luptei naționale pentru independență. Libertatea devine un ideal al comunității, pierzându-și dimensiunea individuală inițială. Astfel, comunitatea și interesul acesteia primează în fața individului, o situație deloc inedită pentru istoria relației dintre guvernanți și mase în spațiul arabo-islamic.

Ca deziderat individual, libertatea a ocupat pentru o scurtă perioadă de timp programul de reformă al mișcărilor revendicative, transformându-se în ideal național în prima jumătate a secolului XX, confundându-se cu interesele comunității și devenind baza a ceea ce este cunoscut sub denumirea de „democrații socialiste”<sup>1</sup>. Statul și libertatea individuală sunt antitetice în societatea arabă tradițională, după cum constată istoricii<sup>2</sup>, însă, paradoxal sau nu, individul arab se regăsește mai liber într-un stat tiranic decât individul care trăiește într-un stat liberal ale cărui mijloace de supraveghere sunt mai subtile, dar nu mai puțin constrângătoare. Diferența dintre cele două sisteme ar fi dată de faptul că, în societatea arabă, individul nu rămâne niciodată singur în fața presiunii statului, spre deosebire de cetățeanul unui stat liberal.

---

1. Vezi nota 160

2. De la Ibn Ḥaldūn până la istoricii moderni, precum Abdallah Laroui.

## Capitolul V

# Limbajul în construcția politică a gândirii arabo-islamice moderne

### V.1. Limbajul, oglindă a societății

Înțelegem limbajul<sup>1</sup>, care va constitui subiectul acestui capitol, ca formă de manifestare a unei grile culturale sau identitare la un moment dat al evoluției sale, contextualizată istoric și social. Deși nu în totalitate de partea atitudinii culturaliste în explicarea fenomenelor politico-sociale, nu vom încerca să negăm existența unor categorii de referenți caracteristici culturii arabo-islamice care-i motivează, într-o anumită măsură, formele de exprimare curente. Însă accentul va fi pus nu atât pe mult cultivată specificitate culturală conferită de cadrul islamic, ci mai ales pe *intenționalitatea* actorilor sociali și politici din lumea arabo-islamică în exploatarea acestor categorii și ridicarea lor la statutul de elemente determinante pentru evoluțiile în discuție.

Dacă vom vorbi de *specificitate islamică*, nu vom înțelege prin această sintagmă mai mult decât se înțelege prin sintagma „specificitate creștină” sau „specificitate iudaică”. Respectând așadar modelul în interiorul căruia plasăm analiza, vom încerca să cunoaștem cât mai bine motivațiile care-l pun în mișcare. De data aceasta, spre deosebire de capitolele în care faptul istoric a fost luat în considerare ca prim element în analiza modelului, vom recurge la o inversare de perspectivă, pornind de la limbaj ca reflectare fidelă a faptului socioistoric.

Interpretarea și explicarea limbajului echivalează cu traducerea culturală a unei arii de civilizație; altfel, referințele cultural-istorice de care abundă limbajul politic din spațiul arabo-islamic ar fi cu

neputință de înțeles în absența explicitării referenților întrebuițați. Dimensiunea lingvistică și cea culturală trebuie să alcătuiască un binom cu ajutorul căruia să se ajungă la înțelegerea deplină și nealterată a conceptului. Omiterea uneia sau alteia dintre cele două dimensiuni de analiză poate da naștere unei perspective trunchiate asupra aspectului cercetat.

Islamul este o cultură a cuvântului, a verbului. Mai mult decât în alte culturi, în islam s-a dezvoltat expresia verbală, a cărei gamă de manifestări a substituit ceea ce în alte culturi a fost reprezentat prin alte forme de artă, precum arta figurativă. Înclinația către verbalizare este o trăsătură preislamică a societății arabe, în care gustul pentru poezie și retorica frumoasă țineau locul altor categorii de manifestări artistice. Poezia însoțește viața în Arabia preislamică, merge în ritmul acesteia, descriindu-i pașii. După expresia filozofului Ibn Rușd<sup>1</sup>, cuvântul este hotărâtor în societatea arabă preislamică și islamică deopotrivă: cel care are darul vorbirii frumoase se bucură de respect și prețuire. Revelația coranică este unică și inimitabilă, iar limba în care s-a produs este sacră. Însă cuvântul era sacru și înainte de revelație: aceluia dintre poeți care-l stăpânea cel mai bine îi stătea în putere să hotărască pacea sau războiul, învingătorul și învinsul (*cf.* Tartler, 1991). Coranul este o minune a cuvântului, ridicat la rangul de text sacru, întrucât este de proveniență divină. De aici decurge și caracterul inimitabil al Coranului, precum și lungile și controversatele privind traducerea<sup>2</sup> sa într-o altă limbă.

Atât poezia, cât și oratoria, arte în care arabii au excelat, sunt bazate pe persuasiune, procedeu la care limbajul politic face din abundență recurs. Poezia arabă, luând formele poemului encomiastic, ale elegiei sau satirei, a reprezentat o armă politică redutabilă în confruntările dintre triburi, în perioada preislamică, sau dintre guvernatori, principii, mai târziu. Poezii satirice Ġarīr și Al-Farazdaq (Tartler și Dobrișan, 1982, pp. 202-204), au rămas în istoria literaturii arabe prin polemica poetică ce i-a opus timp de patruzeci de ani. Influența și recunoașterea puterii unui trib se bazau în mare măsură pe priceperea poetului

1. În sensul dat de Ferdinand de Saussure (1857-1913), *langue*, care înțelegea prin limbaj acel sistem care furnizează sensuri de comunicare pentru o societate, în opoziție cu *parole*, definit ca utilizare individuală a limbajului de către o persoană într-o anumită situație (Saussure, 1971, pp. 44-45).

1. *Cf.* Ibn Rușd, *Cuvânt hotărâtor* (studiu introductiv, traducere din limba arabă, note de George Grigore), Kriterion, Biblioteca Islamica, București, 2001.  
2. Discuții referitoare la statutul cărții sacre a islamului, opinii în legătură cu caracterul creat sau non-creat al acesteia sau cu natura inimitabilă a textului coranic, precum și atitudini despre posibilitatea de a fi tradus sau nu, se regăsesc în lucrarea lui Grigore, 1997.

afiliat acestuia. Abilitățile de exprimare și de convingere țineau loc de strategii politice și propagandă. Satira a fost genul literar cel mai de temut, fiecare emir sau guvernator având la curte un poet satiric care să răspundă invectivelor adversarului.

În acest context, este relevant să menționăm că noțiunea de *conducător* este deseori derivată de la cuvinte legate de vorbire. Astfel, *amīr* („prinț”, „principe”) este un derivat de la rădăcina triconsonantică *'-m-r*, „a porunci” (Kazimirski, 1960); tot astfel și *āmīr*, „comandant de armată”.

Un alt cuvânt legat de putere și desemnând atât puterea în sine, cât și deținătorul acesteia, *sultān*, provine de la o rădăcină, *s-l-ṭ*, care înseamnă, printre altele, „a avea darul vorbirii” (Kazimirski, 1960). Sensul s-a menținut până în araba contemporană, care folosește în mod curent expresia *salīṭ al-lisān*, „cu limba ascuțită”, cu referire la o persoană care se exprimă inteligent și persuasiv<sup>1</sup>. Semnificația legată de darul vorbirii, de capacitatea de a convinge și de a se exprima prin cuvânt apare și în Coran, fiind unul dintre darurile cu care Dumnezeu l-a înzestrat pe Muḥammad. Prezența vocabulei *sultān* în Coran este legată de atotputernicia lui Dumnezeu și de diversele forme sub care aceasta s-a manifestat. Profetul Moise a fost împuternicit de Dumnezeu „cu semne” pentru Faraon și poporul acestuia: „Noi l-am trimis pe Moise cu semnele Noastre și cu împuternicire<sup>2</sup> deslușită” (Coran, 11, 96). „Oare le-am pogorât lor vreo împuternicire care să le vorbească de cei pe care I-i alătură?” (Coran, 30, 35) *Sultān-an yatakallamu*, „împuternicire care vorbește”, este o sintagmă cât se poate de limpede care sugerează că puterea lui Dumnezeu se manifestă și prin cuvânt. În cazul Coranului, cuvântul este putere. *Kalām* („cuvântul”) și *sultān* sunt legate prin forța divină care se manifestă ca o forță discursiv-persuasivă. Pornind de la această afirmație, putem să înțelegem de ce *sultān* a rămas în spațiul de cultură arabo-islamic legat de cei care dețin știința *kalām*-ului, a cuvântului lui Dumnezeu. Astfel, putem explica autoritatea istorică pe care clasa învățaților în științele teologiei islamice, ale *kalām*-ului, au avut-o și continuă s-o aibă în societățile musulmane.

*Sayyid*, care desemnează șeful de trib în perioada preislamică, dar și noțiunea de lider, de conducător al unui grup, persoană care se

1. Cf. Wehr, 1980, s.v. *s-l-ṭ*.

2. *Sultān mubīn*, în textul coranic.

bucură de respectul<sup>1</sup> celorlalți și, prin urmare, și de supunere din partea lor, provine, la rândul său, de la o rădăcină care înseamnă și „a vorbi”. Forma *sāyada*, derivată de la aceeași rădăcină, înseamnă „a vorbi încet, la urechea cuiva” (Kazimirski, 1960, s.v. *s-y-d*). Tot astfel, vocabula *qā'il*, „lider de opinie”, este un derivat de la rădăcina *q-w-l*, „a spune”.

O mare parte a vocabularului poetic s-a transferat către discursurile politice, împreună cu o serie de categorii stilistice specifice. De altfel, preeminența poeziei asupra oricărui alt gen literar arab este atestată și de prezența versurilor în tot ceea ce ia formă scrisă, de la proza literară până la tratatele de vânătoare sau cele de tip educativ. Prin urmare, este firesc ca în discursul politic arab să constatăm prezența unor serii de procedee specifice artei poetice, care s-au impus în limbajul de tip *predică* sau *ḥiṭāb*. Dintre acestea, metafora este cel mai bine reprezentată în limbajul politic. Bernard Lewis (1988, pp. 10-23) distinge câteva exemple care se înscriu în categoria metaforei spațiale, în care deictice spațiale de tipul „sus”, „în frunte”, „în față” sunt asociate ideii de putere. Credem că remarcă referitoare la lipsa sau, în orice caz, la numărul mic de astfel de metafore spațiale, în care „sus”, „în frunte” etc. exprimă puterea, în Arabia preislamică se explică prin absența din organizarea tribală a unor relații de putere pe verticală. Relația conducător-supus sau, în alt registru, Dumnezeu-credincios, apar în societatea arabo-islamică după apariția islamului și instituirea unor forme de organizare de tip statal. *Imām* provine de la rădăcina triconsonantică *'-m-m*, de unde este derivată și prepoziția *'amāma*, „în față”, iar *imām*-ul este, în consecință, cel care se poziționează în față, spațial vorbind, la conducerea rugăciunii rituale, dar și a comunității de credincioși. Mai mult decât atât, în terminologia mistică (Ibn 'Arabi, 2003), *imām* înseamnă „prototip”, adică ceea ce precedă existența oricărui lucru.

Adjectivele „înalț” și „jos” oferă un exemplu relevant în metaforizarea deicticelor spațiale. Astfel, *'āl-in* („înalț”) a fost asociat puterii absolute; *al-bāb al-'ālī*, „Înalta Poartă”, este metafora folosită pentru a descrie grandiosul Imperiu Otoman. Dumnezeu însuși este *al-'ālī*<sup>2</sup>, „măreț”, „grandios”, „atotputernic”. De altfel, în limbajul politico-administrativ

1. Unul dintre personajele principale din romanul autobiografic al scriitorului egiptean Taha Ḥusayn, *Al-Ayyām (Zilele)*, este *sayyidu-nā* (domnul nostru), învățătorul de la școala coranică din satul natal al scriitorului.
2. Este unul dintre cele nouăzeci și nouă de nume sub care Dumnezeu este invocat în Coran, categorie cunoscută ca *al-'asmā' al-ḥusnā*, cele mai frumoase nume ale lui Dumnezeu.

modern, adjectivul *'āl-in*, prin formele sale de elativ, *'a'lā* („mai înalt”) și *'ulyā* („mai înaltă”) este folosit pentru indicarea gradului suprem al unei instituții<sup>1</sup>: *al-maḥkama al-'ulyā* („Tribunalul Suprem”), *al-lağna al-'ulyā* („Comitetul Suprem”, „Comisia Superioară”).

Semnificativ ni se pare faptul că perechea antonimică a lui *al-'ālī*, *ad-dānī* a format de la femininul elativului<sup>2</sup> adjectivul substantivizat *ad-dunyā*, care descrie, îndeobște, lumea în care trăim, cea de zi cu zi, însemnând fie „cea mai de jos dintre lumi”, fie „cea mai apropiată” nouă. Iar forma de masculin a elativului, *'adnā*, a fost folosită în epoca modernă pentru a traduce în arabă conceptul europocentrist de Orient Apropiat (*aš-Šarq al-'Adnā*), sens a cărui percepție negativă a fost resimțită ca atare de către utilizatorii arabi ai sintagmei, grabnic înlocuită cu *aš-Šarq al-'Awsaṭ*, „Orientul Mijlociu”, și aproape complet uitată<sup>3</sup>. Diferența dintre *al-'adnā* („apropiat”, dar mai ales „inferior”) și *al-'awsaṭ* („cel de mijloc”, „aflat în mijloc”, deci „în apropierea puterii”) în sintagma care califică Orientul este fundamentală, dacă avem constant în minte faptul că prima expresie este „fabricată” de Occident, iar cea de-a doua apare ca replică la prima și poate fi percepută ca o corectură, ca o redefinire a propriei percepții de sine. La fel de importantă considerăm a fi remarca că *ad-dunyā* are, în teologia clasică a islamului, o conotație negativă: *ad-dunyā* definește lumea de aici, a oamenilor, în opoziție cu lumea de dincolo, *āḥira*, prima fiind complet discreditată moral, expusă în permanență pericolelor și tentațiilor de tot felul. De aceea, ea trebuie să se supună în permanență principiilor enunțate de *dīn* („religie”), care, prin

1. Prezența acestui adjectiv în denumirile unor instituții publice care, prin definiție, se află în slujba cetățeanului într-un sistem democratic, calificativ care se regăsește și printre cele nouăzeci și nouă de nume ale lui Dumnezeu în Coran, pare să le facă pe acestea inaccesibile tocmai acelorora cărora le sunt destinate. Sigur, este mai degrabă o remarcă ironică asupra felului în care instituțiile funcționează în societățile arabo-islamice. Explicația ar putea consta și în conotațiile pe care le are termenul *'āl-in* în mentalul colectiv, puternic influențat de religie, care se răsfrâng și asupra instituțiilor descrise de acest adjectiv, făcându-le intangibile. Mai remarcăm că termenilor „superior”, „suprem” din limbile europene, care califică instituții ale statului (Curtea Supremă, Consiliul Superior etc.) le corespunde în arabă exclusiv adjectivul *'āl-in*, „înalt”, accentuând astfel relația dintre *'āl-in* și *dān-in* („înalt”/„jos”, „superior”/„inferior”) și delimitând cu precizie sferile de putere.
2. Gradul comparativ al adjectivului în limba arabă.
3. Aceste observații sunt rezultatul discuțiilor cu și al sugestiilor călăuzitoare făcute de profesorul arabist George Grigore.

instrumentul ei – *dawla* („stat”), veghează la dreapta orientare a conduitei sociale<sup>1</sup>. Iată, prin urmare, cum cele două vocabule *sus* (înalt)/*jos* descriu o axă ale cărei capete corespund puterii, pe de o parte, și lipsei acesteia, pe de alta. În continuarea acestei demonstrații am adăugat alte două adjective – *ḥāṣṣ-un* și *'āmm-un*<sup>2</sup> – care descriu, la rândul lor, opoziția *high/low* pe scara puterii sociale și politice, tot prin procedeul metaforizării spațiului.

O altă pereche de deictice spațiale, devenite metafore ale puterii sau ale lipsei acesteia, semnalată și de Bernard Lewis (1988, pp. 10-23), este constituită din *qarīb/ba'īd*, „aproape”/„departe” și de poziționarea față de centru, *wasat*, pe această axă. Astfel, limba arabă reflectă importanța poziționării în raport cu liderul, conducătorul, prin faptul că una dintre rădăcinile cel mai des utilizate pentru „putere”, „autoritate”, *w-l-y*<sup>3</sup>, înseamnă, la origine, „a fi aproape”. De aici și funcția de *wāly al-'amr*, cel care este „în apropierea afacerilor comunității”, cel care le administrează.

Importanța poziționării în raport cu liderul reiese și din resemantizarea vocabulei *ḥudūr* („prezență”) care devine în turcă *huzur* (a fi în prezența unui om cu putere, cu stare); de aici și semnificația de „bunăstare”, „prosperitate”<sup>4</sup>. Cu acest din urmă sens, cuvântul a intrat și în limba română, *huzur*, cu derivatul verbal *a huzuri*.

*Literatura politică în limba arabă*, care se dezvoltă din plin și ca urmare a contactului cu textele filozofilor greci și a încercării filozofilor musulmani de a concilia doctrinele acestora cu învățăturile islamului, este produsul clasei educate a *kuttāb*<sup>5</sup>-ilor, secretari ai

1. Subiectul este tratat pe larg în capitolul II al lucrării.
2. Verbul *ḥāṣṣa*, *yaḥṣṣu* înseamnă „a favoriza pe cineva în detrimentul altcuiva”, „a-i acorda un loc special”; în timp ce verbul *'amma*, *ya'ummu* are, pe lângă alte sensuri, și semnificația de „a extinde”, „a lărgi”. Pornind de la această opoziție semantică dintre cele două rădăcini, societatea arabo-islamică a dezvoltat o opoziție de clasă între *al-ḥāṣṣa*, „cei aleși”, „cei favorizați”, „cei educați” etc., și *al-'amma*, „poporul de rând”.
3. O serie de derivate de la această rădăcină sunt folosite pentru a desemna „principele”, „conducătorul”, „cel care se află în posesia puterii”: *wāli* în arabă, *molla* în persană, *vali* în turcă. Tot astfel, substantivul *wilāya*, în limba arabă, sau *vilayet* în persană, de unde și denumirea formei de guvernământ din actuala republică islamică a Iranului – *velayet e-fakih*, sunt legate semantic de noțiunea de apropiere de putere.
4. *Universal Sözlük*, Türkçe-Fransızca, Istanbul, 2004.
5. *Kātīb*, pl. *Kuttāb* se traduce în mod curent prin „scriitor”, însă în Evul Mediu abbasid ei reprezentau o castă a funcționarilor din administrație, recrutați în general dintre *mawālī* de origine iraniană.

cancelării lor princiare. Genul de literatură produs de ei poartă numele de *adab*<sup>1</sup>, cuvânt a cărui semnificație poate fi echivalată în termeni moderni cu *political culture*<sup>2</sup>. Cel mai adesea, acest gen literar este opus lui *ilm*, care definește un alt tip de cunoaștere, cel religios, și care este apanajul clasei ulemalelor, ulterior cunoscut ca *fiqh* sau „drept canonic” (posesorul cunoștințelor de *fiqh* este *faqīh*, „doctor în drept canonic”). Punerea în discuție a naturii guvernării este o constantă a intereselor elitelor intelectuale musulmane, fie că este vorba de filozofi sau juriști. Aspectele legate de politică și guvernare sunt discutate de istorici, de literați, ceea ce dovedește intensa preocupare a mediilor culte pentru definirea și descrierea cadrului de guvernare. O bună parte a limbajului politic, alături de numeroase concepte legate de guvernarea într-o societate islamică, datează din perioada abbasidă, prin acest gen numit *adab*, care definește categorii de gândire politică a căror influență se resimte până în perioada actuală. Relația dintre principe și supuși (Al-Ġāhiz, 1996), dintre acesta și divinitate, așa cum o descrie marele literat din secolul al IX-lea, Al-Ġāhiz, devine secole de-a rândul model de guvernare pentru societatea musulmană. Marele literat invocă unele motive care l-au determinat să alcătuiască tratatul *At-Tāğ (Coroana)*, care își propune să ofere un model pentru suveran și relațiile acestuia cu supușii, pe de-o parte, și cu divinitatea, pe de alta, idei devenite principii în gândirea politică islamică. Redăm, spre exemplificare, câteva dintre acestea:

Dumnezeu, prin faptul că a acordat suveranilor o parte din venerația care I se cuvine Lui, o parte din puterea Sa pentru a întări autoritatea lor pe pământ, încredințându-le destinele oamenilor, le-a impus învățătorilor care-i înconjoară datoria de a-i onora, a-i respecta și preaslăvi, precum și atitudinea umilă și supusă în fața lor (Al-Ġāhiz, 1996).

1. *Adab* este un termen polisemantic care în araba curentă se folosește pentru literatură. În perioada preislamică și în primele timpuri ale islamului, *adab* era folosit ca sinonim pentru *sunna*, concept însumând o serie de atitudini și comportamente-model. A acționa conform *sunna* (devenită după revelația coranică sinonimă comportamentului Profetului) echivala cu buna educație. În secolele VIII-IX, pe măsură ce califul abbasid devenea plurietic, *adab* a primit alte sensuri, devenind un fel de știință a bunei guvernări, un tratat de maniere și bună educație a principelui, împrumutând din tradiția persană. *Adab* ajunge să însemne un complex de abilități și capacități, dobândite prin educație, prin care un nobil se deosebește de un om din popor. Influența persană este determinantă în acest gen de literatură, cele mai importante lucrări aparținând persanului arabizat Ibn al-Muqaffā', *al-Adab al-kabīr* și *al-Adab aș-șagīr*, fiind două lucrări de referință pentru genul *adab*.
2. Expresia îi aparține lui Bernard Lewis (1988, p. 27).

Departate de a fi străină o astfel de atitudine clasei ulemalelor sau, mai general, clasei gânditorilor musulmani! Recunoaștem cu ușurință relația dintre suveran și învățați, indiferent de timpul istoric în care plasăm discuția. Aristocrația și poporul deopotrivă trebuie să se supună voinței suveranului, căci *sa'ādātu l-'āmmati fī tabġīli l-mulūki wa tā'ati-hā* („Fericirea vulgului stă în devoțiunea față de suverani și supunerea față de aceștia” – trad.n. din limba arabă; cf. Al-Ġāhiz, 1996, *At-Tāğ*, p. 7) sau *sa'ādātu r-ra'īyyati fī tā'ati l-mulūki wa sa'ādātu l-mulūk fī tā'ati l-mālik* („Fericirea supușilor stă în devoțiunea pentru suveran, iar fericirea suveranului stă în supunerea lui față de Stăpân” [*mālik* este unul dintre cele nouăzeci și nouă de nume ale lui Dumnezeu în Coran] – trad.n. din limba arabă; cf. Al-Ġāhiz, 1996, *At-Tāğ*, p. 7).

Acest fragment din tratatul lui Ġāhiz a fost ales ca exemplu al continuității de principii și idei în gândirea politică arabă. Conceptul supunerii față de suveran, precum și structura piramidală a puterii în islam (Dumnezeu – suveran – vulg) au supraviețuit până în timpurile moderne, caracterizând multe dintre formele actuale de guvernare și limbajul aferent acestora.

În societatea arabo-islamică, schimbările și procesele pe care acestea le implică au privit întotdeauna elitele. *Al-hāṣṣa*<sup>1</sup> sau *an-nuḥba*<sup>2</sup>, despărțită de *al-'āmma*<sup>3</sup> sau *ar-ra'īyya*<sup>4</sup> printr-o linie clară de demarcație, a dat tonul acestor schimbări în secolul al XIX-lea, considerat decisiv pentru modernizarea limbajului politic. Și cum limbile sunt oglinzi ale societății, deși transformările lingvistice cer mai mult timp pentru a deveni normă decât mutațiile sociale, inovațiile de limbaj trădează, așadar, inovații la nivel social și politic. Confruntate cu o realitate nouă, care nu mai putea fi ignorată, mai ales după campania lui Napoleon în Egipt, limbile Orientului, și în fruntea lor araba, extrem de bogate din punct de vedere lexical și adaptate necesităților de expresie ale societăților tradiționale pe care le slujeau, s-au văzut constrânse să inoveze pentru a putea face față noilor realități cu care veneau în contact. În a doua jumătate a secolului al XIX-lea, un ziarist

1. „Elită”, „notabilități”, „înalta societate”, „curtea” (unui calif, principe, guvernator); cf. Wehr, 1980, s.v. *h-s-ṣ*.
2. „Elită”, „esență”, „cremă” (fig.), „cei mai buni”; cf. Wehr, 1980, s.v. *n-h-b*.
3. „Multime”, „mase”, „popor”; cf. Wehr, 1980, s.v. *'-m-m*.
4. „Supuși” (ai unui principe, ai unui stat), „aflați în subordine”, „administrați”; cf. Wehr, 1980, s.v. *r-'-y*.

libanez constata cu amărăciune dificultățile pe care un traducător le-ar putea avea dacă ar dori să traducă în limba arabă discursul unui membru al parlamentului britanic sau, bunăoară, un articol despre teatrul european, un studiu politic sau un raport comercial. Traducătorul, considera jurnalistul, s-ar găsi în situația de a înfrunta un *abis lexical* aproape la fiecare enunț și nu ezita să califice araba drept o *luġa faqīra*, „o limbă săracă” (cf. Ayalon, 1987, p. 5). Limba arabă a suferit influențe în special la nivel lexical, începând îndeosebi cu a doua jumătate a secolului al XIX-lea, când, prin procedeul numit în lingvistică interferență<sup>1</sup>, a „fabricat” serii terminologice care să servească noilor cerințe interne, dar mai ales externe de limbaj.

Toate demersurile au pornit de la constatarea dificultății traducerii în arabă a unor realități sociale europene. Aceste realități au devenit tot mai prezente în societatea arabo-islamică în secolul al XIX-lea și au generat tendințe de reformare a limbajului. Constatând diversificarea meseriilor și apariția unora noi în defavoarea celor tradiționale, *șayḥ*-ul Ġamāl ad-Dīn al-Qāsimī (1866-1914) a luat inițiativa elaborării unui dicționar de profesii și meserii (*Qāmūs aṣ-ṣinā‘āt aṣ-šāmīyya*) (cf. Pelliteri, 1998, p. 56), oferind astfel terminologia necesară definirii și însușirii noilor profesii intrate în societate și pentru care nu exista un lexic aferent. Este doar un exemplu pentru a pune în evidență nevoia acută de înnoire lexicală cu care s-a confruntat limba arabă în momentul interacțiunii cu realități externe și exterioare structurii politico-sociale a cărei expresie era.

Araba a luat o bună parte din necesarul de lexic politic modern araba l-a luat din turcă; de fapt, a reintegrat vocabule arabe pe care turca le împrumutase într-o fază anterioară din vocabularul arab. Din punct de vedere istoric, Imperiul Otoman a intrat mai devreme în contact cu diverse aspecte ale societății europene, pe care a trebuit să le denumească. Astfel, realități precum formele de guvernare din Europa, printre care bizara *republică*, au trebuit să fie tălmăcite prin vocabule care să fie înțelese de un receptor a cărui cultură era descrisă exclusiv de islam. Nu a fost un proces ușor, iar o simplă lectură a textelor reprezentative<sup>2</sup> de la sfârșitul secolului al XIX-lea și începutul secolului XX

1. Interferența se produce în situația în care o limbă se regăsește insuficient dotată pentru a numi idei sau concepte care circulă în societatea respectivă sau o societate cu care vine în contact (cf. Ayalon, 1987, p. 5).
2. Am consultat, în acest sens, Le Gassick, 1979, o selecție a celor mai reprezentative texte în limba arabă. Textele aparțin unor autori considerați de

poate dovedi căutările și ezitățile<sup>1</sup> intelectualilor arabi în a găsi formele cele mai potrivite pentru a exprima noile realități. Apariția presei în limba arabă, în a doua jumătate a secolului al XIX-lea, a însemnat practic începutul acestui proces complex de înnoire lexicală, ea reprezentând instrumentul modernizării limbii și a modalităților de expresie. Limba turcă a constituit un model nu numai în ceea ce privește resemantizarea unor vocabule arabe deja existente, ci și în cazul împrumuturilor lexicale din limbile europene – italiană, franceză și chiar engleză. Araba nu a agreat metoda împrumutului, iar vocabulele străine nu puteau să intre în morfologia riguroasă a arabei fără să distrugă armonia sacră<sup>2</sup> a limbii. Metoda la care au recurs intelectualii arabi, care nu voiau să prejudicieze caracterul sacru al limbii arabe, dar încercau în același timp să răspundă nevoii de inovație, a fost resemantizarea unor rădăcini existente în lexic. Bogăția lexicală a limbii arabe este o constatare la îndemâna tuturor celor care învață această limbă – a fost exploatată de scriitorii arabi, care au valorificat vocabule existente în limbă, îmbrăcându-le cu sensuri noi. Metoda folosită pare să fi fost una eficientă și benefică pentru felul în care au fost recepționate aceste noi sensuri. În raport cu un împrumut lexical, o rădăcină arabă, fie ea și resemantizată, este mai ușor înțeleasă și, prin urmare, acceptată de către receptor.

## V.2. Limbaj religios sau limbaj politic? Caracteristici ale discursului politic actual

Limbajul și exploatarea semantică a categoriilor limbajului religios constituie arma cea mai eficientă în sensibilizarea lumii islamice pentru diferite cauze. Recurgerea la acest tip de imaginar lingvistic nu le este străină mișcărilor islamiste, fie ele de orientare sunnită sau șiiită.

---

primă importanță pentru definirea limbajului politic modern în limba arabă: Ġamāl ad-Dīn al-Afġānī, Muḥammad Abdo, Taha Ḥusayn, Sāṭi‘ al-Huṣṣī, Quṣṭantīn Zurayq, Michel ‘Aflaq.

1. A se vedea istoria și evoluția termenilor *ġumhuriyya* („republică”), *milla* („comunitate religioasă/etnică”), *umma* („comunitate religioasă/etnică”), *dīmuqraṭiyya* („democrație”), *šūrā* („consultare”) analizați deja în capitolele anterioare.
2. Araba, fiind asociată revelației coranice, este considerată limbă sacră, fapt ce poate explica reticența la împrumuturi care ar fi putut modifica în vreun fel structura limbii.

Sunt câteva concepte frecvent utilizate în discursul de tip islamist a căror invocare generează efecte mult mai intense decât oricare alt tip de stimulent. În încercarea de a descifra acest limbaj, arabistul trebuie să beneficieze de sprijinul istoricului (Kegel, 1993, p. 26), astfel încât demersul să fie complet.

Din lucrările și studiile consultate, occidentale și arabe deopotrivă, se desprinde următoarea ipoteză de lucru, pe care o vom exploata în continuare: în islam, apelul la referenții de tip religios reprezintă o caracteristică a mișcărilor de tip contestatar care apar ca reacție la eșecuri ideologice și sociale majore.

Trebuie remarcat faptul că lumea islamică nu a produs numai mișcări contestatate de tip religios și că tipul de contestare seculară apare foarte devreme în acest spațiu, fiind asociat cu primele momente de deschidere a Egiptului sub Muḥammad Alī (1805-1848). Aṭ-Taḥṭāwī (1801-1873), reprezentant al clasei superioare egiptene, orientată împotriva ordinii tradiționale, este un exponent al acestui gen de manifestare contestatară. Revendicarea importării în țările musulmane a instituțiilor moderne occidentale, cum ar fi parlamentul, a funcțiilor acestora și a practicilor politice europene este principala preocupare a acestei clase progresiste. Ea se structurează în funcție de o dublă exterioritate: împotriva principelui tradiționalist, pe de o parte, și a Occidentului, acuzat de practici imperialiste care descalifică încercările de modernizare din lumea musulmană, pe de alta. Rețeta a fost preluată și îmbunătățită ideologic de mișcări seculare din secolul XX, precum nasserismul, ba't-ismul, burguibismul, care au permis noului principe să-și clădească legitimitatea pe contestarea puterilor străine ale căror acțiuni pun în pericol modernitatea însăși.

Concentrarea pe teme adiacente, precum socialismul sau liberalismul economic ori panarabismul, urmată de eșecul celor mai multe dintre ele, dependența acestor mișcări de personalitatea charismatică a unui lider, toate împreună au dus la o prăbușire bruscă, atunci când eșecul nu a mai putut fi camuflat. 1967 este anul prăbușirii mitului Nasser și, odată cu el, a ideilor seculare care au animat, în diverse forme, viața politică a lumii musulmane în tot acest răstimp.

După cum consideră Maxim Rodinson, *inserția religiosului în mișcarea contestatară* din spațiul arab se produce în situații de disperare ideologică generalizată. E de remarcat, în context, că numai cei care luptă pentru ideea unui stat național perceput ca obiectiv tangibil, precum kurzii și palestinienii, au rămas în afara acestui gigantesc proces de *conversie religioasă a protestului* (Badie, 1997, p. 264).

Proteste din 1963 din Iran împotriva Revoluției Albe inițiate de șah sunt instrumentate de contestatarii-teologi ai puterii în jurul ideii instaurării statului islamic. Exercitarea puterii de către partidul *Ba'ṭ*, în special în Siria, dar și în Irak, a determinat conturarea unei puternice opoziții religioase. În primăvara lui 1967, Frații Musulmani sirieni au manifestat împotriva ideii laice a „noului om arab” lansată de *Ba'ṭ*; în 1973, tot ei au manifestat împotriva noii constituții *ba'ṭ*-iste care limita autoritatea *šarī'*-ei islamice, făcând din aceasta doar o sursă principală de legislație (de altfel, președintele Ḥāfiẓ al-'Asad a făcut un pas înapoi și a anulat această prevedere), pentru a culmina cu revoltele din 1982, de la Hama. Pe fondul eșecurilor *ba'ṭ*-iste, s-a dezvoltat astfel o critică la adresa statului militar, de tip naționalist, la inițiativa intelectualului islamist Sa'īd Hawwā care, în calitate de discipol al lui Sa'īd Quṭb, a făcut apel la revoluția islamică și la constituirea unui stat islamic.

În Irak, odată cu apariția, la sfârșitul anilor '60, a partidului *Da'wa*, de inspirație șiiită, constituit în jurul centrului teologic de la Nağaf, centrul de gravitate al contestației se mută. Scos în afara legii în 1980, după executarea unuia dintre liderii săi, Muḥammad Bākīr Aṣ-Ṣadr, partidul s-a reconstituit rapid, inspirând o tentativă de lovitură de stat în Bahrein și formând în jurul său o rețea de centre și fundații religioase, precum *Al-Muğāhidīn* și *Ġamā'at al-'ulamā'*.

Pentru a înțelege de ce limbajul islamist se constituie într-o categorie aparte de analiză, separată de tradiția seculară a științei *kalām*-ului sau de ceea ce specialiștii numesc, prin raportare la fenomenul occidental similar, teologia islamică clasică, trebuie să facem câteva distincții esențiale. După cum am menționat deja, islamismul este una dintre reacțiile de contestare a unui model sociopolitic. În această lectură, este pertinent să admitem că *ideologia islamistă se formează în opoziție cu modelul contestat*, model clasic format din binomul principe-teolog care a caracterizat în general cadrul politic al societăților musulmane, repartizând roluri și atribuții între cele două elemente constituente ale tandemului menționat. Este aproape consecutiv să constatăm că *limbajul islamist contestă atât expresia politică, cât și cea religioasă a societății musulmane de tip clasic*. Prin urmare, în limbajul islamist asistăm la negarea formelor existente, la contestarea validității acestora și la propunerea unui cadru nou, dar al cărui model este tot unul clasic, dar mai clasic decât modelul reprezentat de alianța dintre clasa ulemalelor și puterea politică. Este raportarea la modelul ideal al istoriei islamice, *epoca de aur*, reprezentată de comunitatea de la Medina, din timpul vieții Profetului Muḥammad.

Înțelegem în această cheie, respingerea tradiției de interpretare a textului coranic și a inovației în dreptul canonic este echivalentă cu respingerea unui model considerat revolut. Probabil că trăsătura cea mai vizibilă care separă curentul islamist de teologia islamului clasic este dată de *dimensiunea politică pe care și-o asumă islamiștii*. De altfel, acest fapt este evident în însăși distincția pe care islamiștii o fac între un *stat musulman*<sup>1</sup> și un *stat islamic*, cel din urmă fiind aspirația politică majoră a mișcărilor islamiste. Deși poate părea paradoxal, mișcarea islamistă este anticlericală; ea este condusă de tineri intelectuali – absolvenți ai universităților laice, de stat – și se construiește în afara și independent de clasa ulemalelor. Islamiștii reproșează ulemalelor atitudinea servilă față de putere și acordul pentru un tip de legislație care contravine *șarī*‘-ei islamice.

Evoluției curentelor islamiste îi este proprie interacțiunea dintre modelul contestatar secular și cel religios sau, după expresia lui Olivier Roy (1992, p. 58), „citirea Coranului în cheie politică”. *Împrumutarea categoriilor de referenți din limbajul secular de către mișcărilor islamiste* este o dovadă în sensul celor afirmate. Denunțarea imperialismului, marele inamic al lumii islamice, marele „diavol”, este o temă preferată și comună atât contestatarilor musulmani, cât și celor seculari, de inspirație marxistă. Multe alte inovații ideologice occidentale vin să acopere golurile unei teologii confruntate cu o lume nouă: referințele la democrație, popor, participarea maselor, suveranitate, socialism sunt tot atâtea teme dezvoltate de discursul islamist, în care termeni precum cei amintiți se conjugă cu o terminologie tipic islamică. Termeni coranici precum *șūra* („consultare”), *hizb* („partid”), *tawhīd* („unicitate”), *mustaḍ‘af* („oprimat”, „asuprit”, „cel socotit ca fiind slab”), *umma* („comunitate a credincioșilor musulmani”), *ḡāhiliyya* („epoca de dinainte de islam”) se constituie în categorii politice care, la nivel semantic, împrumută masiv din ideologiile occidentale moderne. Investiția acestor categorii cu sens politic se face prin recursul la concepte occidentale, baza lor islamică fiind departe de a le oferi un suport în sensul dorit de mișcărilor islamiste. Reinvestirea semantică este aplicată și în cazul conceptelor de *hākimiyya*, devenit „suveranitate”, *tawra*, care corespunde și descrie fenomenul revoluționar de răsturnare a puterii, act premergător instaurării statului islamic.

1. Un stat format din musulmani nu este un stat islamic; el poate deveni astfel în măsura în care societatea respectivă trăiește și funcționează în acord cu principiile coranice. „Coranul este Constituția noastră” – acesta e sloganul-tip al mișcărilor islamiste.

### *Tawhīd*

Relevant pentru acest tip de evoluție a *terminologiei coranice politizate* este termenul *tawhīd*, care constituie principiul fundamental al religiei islamice, unicitatea lui Dumnezeu, enunțat ca atare în *sūratu l-īhlās*, sūra cu numărul 112 din Coran, tradusă în limba română prin „Crezul”: „Spune: «Unul este Dumnezeu. Dumnezeu!... Absolutul! El nu naște și nu se naște, și nimeni nu-I este asemenea»” (Coran, 112), și prezent în mărturisirea de credință *lā ilah-a illā Allāh*, „nu există [dumne]zeu în afara lui Dumnezeu”. Lectura în cheie politică a termenului coranic *tawhīd* este posibilă prin ignorarea de către ideologii islamiști a întregii tradiții islamice clasice, sursele la care se raportează aceștia fiind curentele politice occidentale. Acest împrumut de forme se explică în ideologia islamistă printr-un alt concept, acela al universalității modelului islamic, valabil dincolo de orice sistem religios sau politic. În limbajul islamist, *tawhīd* ajunge să însemne „societate fără clase”, pierzându-și conotația religioasă sau trecând-o în planul secundar al semnificațiilor termenului. Astfel, o societate de tip *tawhīdī*<sup>1</sup>, concept care se regăsește cu precădere în ideologia revoluției iraniene (cf. Roy, 1992, pp. 60-64), este o societate care nu cunoaște nici un tip de segmentare (socială, etnică sau națională) și nici o instituție politică autonomă față de ordinea divină, *hākimiyyatu Allāh*. Dacă schimbăm *tawhīdī* cu „egalitar” și *hākimiyyatu Allāh* cu „partidul unic”, vom fi foarte aproape de sursa de inspirație a ideologilor islamiști.

### *Tawra*

Conceptul de revoluție, *tawra*, este de asemenea recontextualizat și, ca atare, resemantizat, în raport cu valoarea sa în sistemul islamului clasic. Ideea de contestare a regimului politic în funcție vine în contradicție cu însuși principiul de *ḍarūriyyat al-ḥukm* sau „necesitate a guvernării”, principiu de bază al gândirii politice islamice clasice. *Wa law lā al-wulātu lā kānū fawḍā muḥmilīn* („Dacă nu ar fi conducătorii, oamenii ar fi în neștiință și dezordine” – trad.n., cf. Al-Māwardī, 1996, p. 13), afirmă, în continuitate cu tradiția, teologul Al-Māwardī (m. 1058), reluând în sprijinul demonstrației versetul 59 din *sūratu n-nisā*‘: „O, voi cei ce credeți! Dați ascultare lui Dumnezeu! Dați

1. Adjectiv de relație, derivat de la *tawhīd*.

ascultare trimisului și celor, dintre voi, ce au porunca!” (Coran, 4, 59). „Cei care au porunca” sunt *wulāt al-‘amr*, concept revalorificat, la rândul lui, de ideologia revoluționară iraniană, asupra căruia vom reveni. *Tawra*, „revolta”, „revoluția” sau „contestarea unui regim necesar pentru menținerea ordinii”, este un principiu dezavuat de gândirea politică clasică, ai cărei reprezentanți, clasa ulemalelor, au adoptat prin tradiție fie alianța cu puterea, în cazul sunniților, fie o atitudine de izolare, în cazul šițiilor. În tradiția clasică islamică, evoluția este asociată cu răsturnarea ordinii, cu haosul, lucru extrem de periculos, care poate duce la dezintegrarea unității *ummei*<sup>1</sup> și care are un precedent istoric în ceea ce este cunoscut ca marea schismă sau *fitna*<sup>2</sup>. Este limpede că sensul vocabulei *tawra*, pus în relație în tradiția clasică cu *fitna*, a căpătat în ideologia islamistă un sens pozitiv, acela de cale către instaurarea statului islamic, prin răsturnarea unei ordini corupte care se impune a fi corectată (termenul folosit este *islāh*<sup>3</sup>, „reformare”, „corectare”, caracteristic în general curentului reformist islamic, *islāhiyya*).

1. Este un concept străin maselor populare care au cunoscut un lung șir de dominații, ceea ce le-a împiedicat să dezvolte acest tip de rezistență. Este explicația pe care o găsim în Jihane Sadat (1987, p. 171): „Noțiunea de revoluție nu își găsea locul în universul mental al tatălui meu, precum și al multor alți egipteni. Timp de mai bine de 1400 de ani, am fost conduși de oameni veniți din altă parte: fie că se numeau regi, califi, khedivi, sultani sau împărați, toți erau străini. Egiptul a fost, pe rând, ocupat de hixsoși, perși, greci și romani, apoi, în secolul al VII-lea, de către arabi – cărora le datorăm islamul, religia noastră – invadat fiind din nou, între secolele al XII-lea și al XVI-lea, de armatele fatimizilor, ayubizilor și cele ale otomanilor. În 1798 a venit rândul francezilor, odată cu expediția lui Napoleon Bonaparte. În sfârșit, după 1882, am fost ocupați de britanici. Nimic neobișnuit în faptul că egiptenilor le-a trebuit ceva timp pentru a înțelege că ceea ce tocmai începea la ei era o revoluție” [revoluția din 23 iulie 1952, n.n.] – trad.n.
2. Aluzie la războaiele dintre partizanii lui ‘Alī ibn Abī Ṭālib și cei ai lui Mu‘āwiya, care au împărțit comunitatea islamică în tabere, ducând în cele din urmă la marea schismă. *Fitna*, care se traduce prin „dezordine”, „disensiune”, „revoltă”, reprezintă una dintre marile temeri ale teologiei clasice și ale curentelor actuale care se sprijină pe aceasta, în încercarea de a se legitima.
3. *Islāh*, ca și *tawra* aparțin limbajului mișcării salafiste (sfârșitul secolului al XIX-lea, începutul secolului XX) care înțelegea reformarea islamului prin raportare la modelul profetic, modelul ideal, însă prin acțiune în plan social, excluzând militantismul politic. Aceasta este, în esență, și diferența fundamentală dintre prima generație de salafiști și curentul islamist care se revendică de la *salafīyya*, adăugându-i acesteia o componentă politică de primă importanță.

În istoria evoluțiilor politice din mediul islamic, *tawra* apare relativ târziu și are conotații negative. Este folosit<sup>1</sup> de unul dintre biografuli sultanului Salāh ad-Dīn care, referindu-se la unul dintre complotiștii care urzeau readucerea pe tron a fatimizilor, îl numește pe acesta cu calificativul *tā‘ir*<sup>2</sup>, în sensul de „uzurpator”, „cel care distruge ordinea”. Tot astfel, în dicționarul arab medieval *sihāh*, vocabula *tawra* apare în următorul context: *Intazir hattā taskun hadīhi at-tawra* („Așteaptă, până când această agitație se va liniști” – trad.n.; cf. Lewis, 2001, p. 320). Este, credem, relevant pentru conotația negativă a termenului în gândirea islamică clasică și faptul că, în momentul în care musulmanii au venit în contact, sub o formă sau alta, cu realitatea revoluțiilor europene, acestea au fost numite cu termenul *tawra*, fiind percepute ca fisuri ale ordinii existente sau chiar răsturnări ale acesteia. Sinonimele vocabulei *tawra* în definirea revoluțiilor europene din secolul al XIX-lea în spațiul arabo-islamic sunt toate derivate ale unor rădăcini al căror sens este de „răsturnare”, „dezordine”, „haos”, fie că este vorba de termenul *ihtilāl*, folosit în primă instanță de autorii turci, preluat ulterior și în limba arabă, sau de *inqilāb*, termen cu care sunt descrise toate transformările din Imperiul Otoman, din 1908 până în 1919-1923 (cf. Lewis, 2001, p. 320).

Când se produce schimbarea de percepție asupra termenului *tawra* în limba arabă și, prin urmare, în conștiința politică arabă, și în ce condiții? Întrebare cu atât mai importantă cu cât vom avea în vedere că această *reconotare a termenului* în cadrul politic islamic a dat naștere unor produse ideologice care au marcat istoria secolului XX în spațiul arabo-islamic. Curentul renescentist, *an-Nahḍa*, care a provocat, de-a lungul secolului al XIX-lea, o inevitabilă autoevaluare impusă de experiența contrastului, a aruncat o altă lumină asupra revoluțiilor europene și a valorilor promovate de acestea. Necesitatea unei revoluții, în sensul de reformare a societății islamice, a devenit sloganul cel mai frecvent al mișcărilor de modernizare din spațiul arabo-islamic, fie că este vorba de curentele de inspirație religioasă sau de cele de orientare prooccidentală.

În ideologia reformistă islamică a secolului al XIX-lea, *tawra* face pereche cu un alt concept, cel de *islāh* („reformă”), reprezentând împreună aspirația reformiștilor musulmani de a moderniza societatea islamică prin întoarcerea la modelul clasic, inspirator al comunității începuturilor. Prin asociere cu *islāh*, *tawra se încarcă pozitiv*, la nivel

1. Această utilizare este semnalată de Bernard Lewis (2001, p. 319).

2. Participiu activ al verbului *tāra, yaṭūru*, „a se revolta”, „a se ridica împotriva”. Este rădăcina triconsonantică *t-w-r*, de unde provine și substantivul *tawra*.

semantic primând semnificația de reînnoire, de modernizare a societății, și lăsând în plan secund sensul de distrugere a ordinii existente. Mutația se face așadar de la perechea sinonimică *tawra-fitna* („revoluție”-„dezordine”) din gândirea clasică islamică, către *tawra-iṣlāh* (revoluție-reformă), la reformiștii salafiști din secolul al XIX-lea, dar și la curentele islamiste care se revendică de la ideologia salafistă.

Conceptul de *iṣlāh* („reformare”) este central în ideologia reformiștilor și trebuie înțeles în cele două moduri în care este folosit de către aceștia. Pe de o parte, este definit de intelectualii laici ca fiind necesara reorganizare a cadrului politic, reformarea completă a acestuia prin eliminarea corupției și a dezordinii sociale, sens atribuit termenului de către ‘Abd ar-Raḥmān al-Kawākibī (m. 1902); pe de altă parte, *iṣlāh* implică o reformare totală a societății musulmane, în toate domeniile, incluzând religia sau, mai exact, pornind de la religie. Astfel, *al-iṣlāh* este înțeles în tandem cu perechea sa antonimică, *al-fasād* („corupție”), ambele fiind vocabule coranice. Cei doi termeni – *al-iṣlāh* și *al-fasād* sunt explicați în dicționarul de referință *Lisānu l-‘arab*<sup>1</sup> ca fiind unul antonimul celuilalt: *iṣlāh-un naqīḍu l-iṣfād* („*iṣlāh* este opusul lui *iṣfād*”), sensul fiind explicat prin fraza: *aṣlahā aš-šay‘a ba‘da fasādi-hi* („a reforma ceva după ce a fost corupt”). Societatea coruptă trebuie reformată, iar modelul de *muṣliḥ* („reformator”) pentru intelectualii musulmani este Muḥammad, care a fost trimis să organizeze o societate nouă, purificată de *fasād* („corupția meccană”). Alți doi termeni care sunt asociați ideii de *iṣlāh* sunt *tanẓīm* și *tartīb*, „organizare” și „ordona-re”. *Iṣlāh*-ul presupune așadar o reorganizare socială, însă cum societatea nu poate fi considerată independent de religie, reformarea trebuie să cuprindă o multitudine de aspecte. Ea ajunge să fie expresia principiului coranic *al-amr bi l- ma‘rūf wa n-nahy ‘ani l- munkar* („să faci bine și să interzici răul”). Este o purificare în primul rând morală a societății, care trebuie reformată în cele mai profunde și caracteristice aspecte ale sale. Trebuie adăugat că cei doi termeni, *tawra* și *iṣlāh*, precum și participiile adjectivale derivate de la aceleași rădăcini, *tā‘ir* și *muṣliḥ* („revoluționar” și „reformator”), ajung să fie folosiți în sinonimie pentru a-i califica pe acei intelectuali care sunt implicați în mișcarea *iṣlāhiyya*, de reformare a societății arabo-islamice. *Ḍarūriyyatu l-iṣlāh* („necesitatea reformării”) este înțeleasă și asumată de toți intelectualii arabo-musulmani din secolul al XIX-lea și începutul secolului XX, indiferent dacă intelectualul respectiv se autodefinește *muṣliḥ*

1. Ibn Manzūr, *Lisānu l-‘arab*, s. v. *ṣ-l-ḥ*.

*dīnī* („reformator religios”), *muṣliḥ islāmī* („reformator al islamului”, înțeles în sens larg, social) sau *muṣliḥ nahḍawī* („reformator renașcentist”, cu referire la mișcarea *Nahḍa*, de trezire, reînnoire a arabilor din Imperiul Otoman). Al-Kawākibī numește intelectualul reformator, indiferent de domeniul de acțiune al acestuia, *fātiḥ*<sup>1</sup> – termen cu conotații istorice importante în islam.

*Pozitivarea conceptului de revoluție* a determinat recurgerea la acesta atât în descrierea mișcărilor contestare de tip laic sau, mai bine zis, de inspirație laică, cât și în cazul mișcărilor religioase care și-au asumat misiunea de reformare a societății, cum ar fi, de exemplu, revoluția islamică din Iran. Pozitivarea conceptului de revoluție se petrece într-un moment istoric în care intelectualii musulmani și-au pus problema diferențelor de ritm de dezvoltare între Occident și lumea arabo-islamică. Întoarcerea către modelele din trecut este un gest normal, aproape automat, pe care îl fac societățile aflate în criză și în fața nevoii de reformare. Comparația cu Renașterea europeană se impune aproape imediat, la nivelul similitudinii reacțiilor pe care le au societățile prin reprezentanții lor. Închistarea teologică reproșată ulemalelor și închiderea oficială a procesului de interpretare a textului religios<sup>2</sup> la sunniții secolelor XI-XII poate fi comparată cu dominația religioasă asupra societății din Evul Mediu european. În ambele cazuri, reacția a fost dorința de eliberare din încâtușarea teologiei clasice, prin raportare la un model istoric real, devenit ideal pentru ideologiile reformatoare: modelul atenian și cel antic, în general, în cazul Renașterii europene, modelul comunității medineze, pentru reformatorii

1. Participiu activ de la verbul *fataha, yaftahu*, „a deschide”, este folosit pentru a-i denumi pe cuceritorii musulmani care au deschis lumea islamului; astfel, de pildă, comandantul berber Ṭāriq este cunoscut ca fiind *fātiḥ al-Andaluz*, „cuceritorul Andaluziei” (literal, „cel care a deschis Andaluzia islamului”).
2. Efortul de interpretare a textului religios sau *iḡtihād* a permis în islamul sunnit apariția unei diversități de interpretări, de școli religioase și filozofice, de atitudini referitoare la textul religios și ponderea acestuia în viața comunității. Pe lângă cele patru școli oficiale ale islamului sunnit, apar o seamă de orientări filozofico-religioase care caracterizează spiritul polemic al islamului în perioada sa de maximă dezvoltare culturală. *Iḡtihād*-ul, controversat din pricina raționalismului său profan, a fost încheiat în mod oficial la sunniți în secolele XI-XII. Această încheiere dovedește, pentru specialiștii legiști, dorința de a proteja ortodoxia de doctrine divergente care se impun în această epocă. Dreptul musulman se află, prin urmare, „înghețat” în secolele care vin și se limitează la glosarea textelor fondatorilor săi. În context, amintim că la šiīți, pornind de la textele și tradițiile imamilor lor, *iḡtihād*-ul rămâne activ (cf. Thoraval, 1997).

musulmani. În cele două cazuri, imitarea modelului original se poate constitui în trăsătură comună. *Prin urmare, credem că ne aflăm în fața a două modele de civilizație care, aflate în condiții analoage, reacționează similar.* Două modele care, dincolo de trăsăturile particularizante, au reacții identice, în momente diferite. Spre deosebire de Bernard Lewis<sup>1</sup>, înțelegem cele două modele de civilizație ca acționând paralel, în condiții istorice care se repetă, *confruntate cu universalii umane la care răspund cultural identic.* Determinarea culturală este prezentă, dar nu deține prim-planul în acest tablou. Constanta rezidă în faptul că societățile reacționează similar, în condiții istorice similare.

Din punct de vedere cronologic, exemplul de revoluție cel mai apropiat de primele manifestări de contestare din spațiul arabo-islamic a fost revoluția bolșevică din 1917, care i-a sedus pe mulți dintre intelectualii musulmani. Germeii acestei influențe se regăsesc într-o bună parte a doctrinelor dezvoltate în spațiul arabo-islamic – avem în vedere în special revoluțiile socialiste din Egipt, Siria, Irak, dar și revoluția islamică din Iran<sup>2</sup>.

*Tawra* este cuvântul magic al mișcării revoluției Ofițerilor Liberi din Egipt și există o întregă filozofie a acestui concept elaborată de Gamal Abdel Nasser. În *Falsafat at-tawra*, Gamal Abdel Nasser prezintă revoluția ca pe un ideal al întregului popor, la care acesta a aspirat întotdeauna. Din punct de vedere lexical, specificitatea conceptului de revoluție este redată de opoziția cu *tamarrud*, „revoltă”, „nesupunere”, dar la scară redusă, precum și cu vocabulele *fawdā*<sup>3</sup> („haos”), și *hilāf* („controversă”, „dispută”). Sensurile lui *tawra* sunt clarificate de autor printr-o serie sinonimică explicativă. Astfel, *tawra* este

1. Cf. Lewis, 1988, pp. 2-3: „cultura politică a lumii arabo-musulmane este definită de islam” – tot astfel precum lumea creștină (ca să recurgem la aceiași parametri de comparație precum orientalistul anglo-american) este condiționată cultural de ideologiile pe care le-a produs.
2. Vom dezvolta ideea în cele ce urmează.
3. Alegerea vocabulei *fawdā* pentru a explica ce nu este sau ce nu trebuie să fie *tawra* poate fi explicată, în cazul discursului lui Nasser și al mesajului pe care dorește să-l transmită, prin următoarea semnificație pe care o dobândește *fawdā*, în expresia *qawm fawdā*: *c'est un peuple où tous sont egaux où il n'y a point de roi, de chef.* (cf. Kazimirski, 1860). Este o definiție în care *fawdā* presupune o societate în care egalitatea este principiul de bază, un sistem care nu are nevoie de un lider, o utopie care evocă modelul comunist, respins de revoluția egipteană din 1952, la al cărui succes, după cum se știe, au contribuit și Frații Musulmani. Polisemia termenului *fawdā* este, credem, un artificiu de tehnică a discursului pe care s-a bazat Gamal Abdel Nasser.

echivalată cu *nizām* („ordine”, „sistem”) și *ittihād* („unitate”) (Nasser, 1987, p. 22). Este evidentă intenția autorului, aceea de a opune conceptul de revoluție, în accepțiunea pozitivă, unei ordini vechi căreia i s-a succedat și pe care o caracterizau haosul și disputele. Familia lexicală a vocabulei *tawra* este îmbogățită de adjectivul de relație *tawrī*, revoluționar, dar și de antonimul acestuia *raġi'ī*, „reacționar”, care definește regimurile monarhice, conservatoare și liberale din spațiul arab. Termenul este împrumutat din ideologia mișcărilor socialiste arabe (fie că este vorba de Ofițerii Liberi, partidul *Ba'th* arab socialist sau partidele comuniste arabe) de către curentul militantist din cadrul šiismului iranian.

### *Hizb*

*Hizb*, tradus în dicționarele moderne de limbă arabă prin „partid”, „facțiune”, „diviziune”, este una dintre vocabulele coranice al cărei sens a evoluat mult în contextul istorico-politic al secolului XX. Istoria islamului nu este străină de existența facțiunilor, de rivalitățile dintre acestea sau de diversitatea orientărilor ideologice. Școlile de interpretare a textului coranic demonstrează, fie și numai în sfera disputelor religioase, existența diferențelor de opinie și, prin urmare, a grupurilor de partizani ai uneia sau alteia dintre idei. Totuși, diversitatea de orientare și de opinie nu este tocmai conformă idealului de unitate al *ummei* islamice, ceea ce a făcut ca diferența să fie excepția, iar conformismul regula. Ca orice limbă, araba și-a precizat termenii pentru a descrie diferența, excepția de la regulă, grupurile care aveau o altă orientare în raport cu majoritatea. Nu este întâmplător că în terminologia dezvoltată pentru descrierea diferenței nu regăsim vocabula *hizb*. În Coran, *hizb* are două sensuri: în *sūratu l-'Aḥzāb*, tradusă în limba română prin „Sura Alianțelor” (Coran, 2003, în traducerea lui George Grigore), contextul în care este folosit pluralul acestui nume, *'ahzāb*, este unul negativ: el definește confederația triburilor evreiești care, în alianță cu Mecca și alte cetăți din Arabia, au atacat Medina, cetatea islamului. Pluralul *Al-'ahzāb* reprezintă așadar o alianță care-i reunește pe inamicii islamului, termen devalorizat și mai mult dacă este pus în opoziție cu unitatea comunității medineze care formează o *umma*. Opoziția dintre cei doi termeni este subliniată și prin folosirea pluralului *ahzāb*, simbolizând dezmembrarea, prin opoziție cu singularul *umma*, a comunității unite de religie.

Cealaltă utilizare a lui *hizb* se întâlnește în termenul *Hizbullāh*, folosit pentru a defini grupul celor care merg *fī sabīl Allāh*, „pe calea

lui Dumnezeu”, și apare în Coran de două ori. *Ḥizbullāh* este „tabăra lui Dumnezeu” în sura 5, versetul 56: „Cei care îi iau oblăduitori pe Dumnezeu, pe trimisul Său și pe credincioși sunt în tabăra lui Dumnezeu. Ei vor fi biruitori” (Coran, 2003, în traducerea lui Geore Grigore). În sura 58, versetul 22, sintagma *ḥizbullāh* se repetă într-o structură tradusă prin „iubitorii lui Dumnezeu”<sup>1</sup>. Poetul Ka‘b ibn Mālik al-Anṣārī, martor al bătăliei de la ‘Uḥud (625), contemporan al lui Muḥammad, scrie următorul vers: *lasnā sawā’an wa-ṣattā bayna ‘amrihimā/ḥizbu l-‘ilāhi wa-‘ahlu ṣ-ṣirki wa n-nuṣubi*<sup>2</sup>. Cei care sunt de partea lui Dumnezeu, *ḥizbu l-‘illāhi* sunt individualizați ca grup aparte căruia i se opune *‘ahlu ṣ-ṣirki<sup>3</sup> wa-n-nuṣubi*, „neamul celor cu mai mulți zei”. Valorile vocabulei *ḥizb* se suprapun aici peste cele ale vocabulei *umma*, comunitatea celor care cred în Dumnezeul unic.

Ideea de fragmentare redată de *ḥizb* se regăsește în utilizările termenului atunci când desemnează pasaje din Coran recitate de sufiți în ritualul de *dīkr*<sup>4</sup>. Termenul apare uneori în sinonimie sau în utilizare alternativă, la autorii clasici, cu *‘ağzā*<sup>5</sup>, pentru a defini părți sau capitole din lucrări, de regulă teologice. Odată cu apariția ordinelor sufite, vocabula *ḥizb* le este tot mai mult asociată, cu sensul de parte din Coran care se recită în anumite momente legate de ritualul suficit. Prima mențiune a acestei utilizări nu apare mai devreme de secolul al VI-lea al islamului, al XII-lea al erei creștine<sup>6</sup>.

Vocabula *ḥizb* dobândește sensul de *facțiune politică* în secolul XX, într-un context deja amintit, cel al influenței ideologiilor occidentale,

1. Coran, 58, 22: „Nu vei afla oameni ce cred în Dumnezeu și în Ziua de Apoi care să le arate prietenie celor care se împotrivesc lui Dumnezeu și trimisului Său, chiar de sunt tații lor, fiii lor, frații lor ori obștea lor. Dumnezeu le-a scris în inimi credința și i-a întărit cu duhul Său. El îi va lăsa să intre în grădinile pe sub care curg râuri, unde vor veșnici. Dumnezeu este mulțumit de ei, iar ei sunt mulțumiți de El. Aceștia sunt iubitorii lui Dumnezeu. Iubitorii lui Dumnezeu nu sunt oare cei fericiți?” (Coran, 2003, în traducerea lui George Grigore).
2. În *Delectus Carminum Arabicorum*, Theodor Noeldeke ed., Otto Harrassowitz, Wiesbaden, 1961, p. 71.
3. *Ṣirk* se traduce prin „asociere”, fiind unul dintre păcatele capitale în islam: a asocia lui Dumnezeu o altă entitate. Termenul *muṣrikūn* este folosit pentru păgâni, dar uneori și pentru creștini.
4. Ritual care, în tradiția sufită, presupune recitarea de versete coranice și amințirea numelor lui Dumnezeu.
5. *ğuz*, pl. *‘ağzā*, se traduce prin „parte dintr-un întreg”.
6. Cf. *Encyclopédie de l’islam*, p. 323.

iar utilizarea sa cu acest sens în limba arabă se face strict pentru a denumi un fenomen exterior societății arabo-islamice. De altfel, acesta este procesul standard urmat de fiecare vocabulă nou „fabricată” de limba arabă: inițial, ea răspunde nevoii de a denumi o realitate externă, occidentală, după care devine învelișul lexical pentru o realitate apărută pe plan intern. După ce este produs termenul care definește realitatea respectivă, apare și forma – corespondentul autohton al situației externe descrise. În presa arabă de la sfârșitul secolului al XIX-lea, termenul *ḥizb* apare dublat uneori de alte vocabule care trimit la ideea de fragmentare, de grup, de diviziune, precum *tā’ifa*, *fırqa*, *qism* sau *fi’a* (Ayalon, 1987, pp. 124-125). Până la „fabricarea” unor neologisme din material lexical propriu, ziaristii arabi le vorbesc lectorilor lor despre diversele feluri de partide din Occident folosindu-se de împrumuturi evidente: astfel, pot fi întâlnite în presa vremii sintagme precum *ḥizbu l-libirāl*, *ḥizbu l-radikāl*, *ḥizbu l-kunsirfātīf* (Ayalon, 1987, pp. 124-125). Aceste împrumuturi lexicale vor fi foarte curând înlocuite cu vocabule și expresii arabe: Partidul Liberal va deveni *ḥizbu muḥhibī l-huriyya* („partidul celor care iubesc libertatea”), iar Partidul Conservator – *ḥizbu l-muḥāfiẓīn* („partidul celor care păstrează, care conservă”... a se înțelege „valorile”). Conform schemei prezentate mai sus, după clarificarea și stabilirea terminologiei pentru realitatea exterioară apare și forma autohtonă care să dea conținut noțiunii. În 1879 apare primul partid din spațiul arab, *al-ḥizb al-waṭanī*<sup>1</sup> („Partidul Patriotic” sau „Național”); în Egipt însă, acesta pare să fie mai degrabă o organizație a tuturor celor care militează pentru independența țării. De altfel, numele partidului se modifică în Partidul Militar, *al-ḥizb al-‘askarī*, de îndată ce militarii se alătură grupului independentiștilor egipteni, ceea ce confirmă proasta absorbție a termenului de către viața politică egipteană. Aḥmad ‘Urābī<sup>2</sup>, acuzat că a condus o organizație care nu făcea parte din sistemul de guvernare, s-a apărut afirmând că formațiunea respectivă nu este decât o asociație patriotică.

Totuși, nu putem să nu observăm reticența în adoptarea termenului *ḥizb* pentru a denumi formațiunile politice care apar în spațiul arabo-islamic la începutul și în decursul secolului XX, reticență derivată

1. *Waṭanī*, adjectiv de relație derivat de la substantivul *waṭan*, „patrie”. Cu privire la semnificația conceptului *waṭan* a se vedea capitolul III, precum și articolul nostru „Une tentatives d’équivaloir quelques concepts identitaires européens modernes en arabe” (Sitaru, 2006, pp. 351-363).
2. Lider naționalist egiptean (1841-1911) care a condus în 1879 o revoltă împotriva khedivului și a prezenței europene.

din conotațiile negative ale vocabulei în textul coranic. Temeri înțelepte, dacă luăm în considerare reacțiile stârnite în statele care au experimentat sistemul de reprezentare parlamentară, fie și numai pe perioade scurte. În Egiptul anilor '40 ai secolului XX, Hasan al-Bannā, liderul mișcării Fraților Musulmani, îi cere regelui Fārūq să pună capăt stării de *ḥizbiyya*<sup>1</sup> a cărei consecință imediată a fost dezmembrarea națiunii și invalidarea efortului colectiv de unitate. Este limpede (Al-Bannā, 1990) că starea de *ḥizbiyya* era asociată de liderul Frăției Musulmane cu condiția de *fitna*, căreia i se impută marea schismă din interiorul islamului și alte momente de fragmentare a *ummei*. În același registru, islamiștii radicali critică intenția islamiștilor moderați de a participa la viața politică a societății, transformând mișcarea islamistă neangajată politic în partid.

Dacă facem o scurtă analiză a manierei în care se autointitulează mișcărilor islamiste, vom constata două tipuri de reacție care se traduc prin implicarea sau dezinteresul față de acțiunea politică. Pe de o parte, există o serie de grupări ce refuză participarea la viața politică, asumându-și statutul de organizație de caritate, deci cu o accentuată componentă socială, sau care, deși cu obiective politice clare (instaurarea statului islamic), nu văd în politică mijlocul de a ajunge la îndeplinirea scopurilor lor. Aceste grupări refuză să se considere pe ele însele *ahzāb*, întrucât obiectivul lor major este unitatea de gândire și acțiune a *ummei* și nu fărâmițarea acesteia în facțiuni rivale. Acestea se vor numi, îndeobște, *ḡamā'at* („grupare”), *ḥarakat* („mișcare”), *tanẓīm* („organizație”), accentuând tendința către unitate, către universalitatea mesajului transmis: *ḡamā'at al-iḥwān al-muslimīn* („gruparea Fraților Musulmani”), *ḥarakat Ḥamas* („mișcarea Ḥamas”), *tanẓīm al-Qā'ida* („organizația al-Qā'ida”). Pe de altă parte, există un număr de formațiuni islamiste care se definesc ca fiind *ḥizb*, *ahzāb*, dar sensul de la care se identifică este acela de grup angajat sau grupare angajată pe calea lui Dumnezeu, iar denumirea aleasă este o aspirație care se răsfrânge asupra întregii societăți. Exemplul cel mai relevant este *Ḥizbullāh* („Partidul lui Dumnezeu”), la care se adaugă alte exemple de partide islamiste, participante la viața politică din țările de care aparțin, *ḥizb al-'adāla wa t-tanmiya* („Partidul Justiției și Dezvoltării”) în Turcia, dar și partidul cu aceeași denumire din Maroc. Compromisul

1. Nume abstract de calitate format de la substantivul *ḥizb*, „partid”, „facțiune” și care ar putea fi echivalat cu pluripartidismul sau starea politică în care numărul formațiunilor existente în sfera politică este mai mare decât unu.

cu actualele regimuri politice nu ascunde însă adevăratele intenții ale partidelor islamiste, al căror slogan este *lā ḥizba illā ḥizbu-llāhi* („Nu există alt partid cu excepția partidului lui Dumnezeu”), în sensul specificat mai sus, al echivalenței pe care o capătă în acest context vocabulele *ḥizb* și *umma*. Caracteristica de *plus politic* sau *minus politic*, adică de acceptare a cadrului politic existent și implicare activă în viața politică sau de negare a acestuia și a formelor pe care le-a creat explică, în opinia noastră, opțiunea pentru un termen sau altul în stabilirea denumirii formațiunii în cauză.

O viziune, pe care observatorii vieții politice arabo-islamice au tendința de a o considera originală, dar pe care acum o putem înțelege și explica mai bine în contextul atitudinii musulmane referitoare la ideea de partid, este cea expusă în *Cartea Verde (Al-Kitāb al-'aḥḍar)*. Mu'ammār al-Qaddāfi respinge conceptul de partid și ideea conexă, pluripartidismul, ce caracterizează democrațiile de tip occidental, sub acuzația că partidul este expresia dictaturii unui grup de persoane, organizat în jurul unor interese comune de tip economic, social sau politic. *Al-ḥizbu huwa ḥukmu ḡuz'-in li-l kull* („partidul este guvernarea unei părți asupra întregului”); *al-ḥizbu huwa ad-diktātūriyya al-'asriyya* („partidul este dictatura epocii contemporane”); *al-ḥizbiyyatu 'iḡhād-un li d-dīmuqrāṭiyya* („pluripartidismul strivește democrația”); *man tahazzaba, ḥāna* („cei care formează partide sunt niște trădători”); *al-ḥizbu huwa al-'aqalliyyatu bi n-nisbati li š-ša'b* („partidul nu este decât o minoritate în comparație cu poporul”); *wuṣūlu-hu li s-sulṭa huwa al-wasīlatu li t-taḥqīq 'ahdāfi-hi* („ascensiunea sa la putere este un mijloc de a-și atinge scopurile proprii”). Acestea sunt doar câteva citate din *Cartea Verde*, ilustrative, credem, pentru semnificația negativă cu care este conotat termenul *ḥizb* în ideologia revoluționară libiană. Conotarea negativă a conceptului de partid se face în contextul mai amplu al criticării întregului sistem democratic de tip occidental: este vorba de sistemul democrației reprezentative<sup>1</sup>.

*Preluând o mare parte din discursul protestatar secular, mișcările islamiste au confiscat practic spațiul de manevră politică al acestora.* Deși susținute de puteri externe, în principal de Uniunea Sovietică, secularii contestatari se văd *înghesuiți* într-o margine a spectrului politic, iar vocile le sunt din ce în ce mai slabe. Nu numai opoziția seculară este în suferință în fața expansiunii islamiste, dar și puterea

1. A se vedea capitolul IV al lucrării, unde am tratat pe larg problematica democrației în spațiul arabo-islamic.

în funcție. *Mitul islamic clasic al întâietății principiului ordinii asupra celui al justiției pare afectat în însăși structura sa profundă*: acțiunile principelui sunt contestate prin ample mișcări de protest, societatea devine activă, reacționează (a se vedea reacțiile împotriva reformelor șahișahului Moḥammad Reza Pahlavi)<sup>1</sup>.

Referentul religios a ajuns să îndeplinească o serie de funcții de o importanță deosebită: în primul rând, servește ca sursă de legitimitate pentru orice practică contestată, apoi oferă un repertoriu simbolic diversificat în măsură să mobilizeze protestul și, poate cel mai important aspect, *confiscă anumite segmente ale deciziei politice*. Zone sacre pentru modernitatea occidentală, precum elaborarea unei Constituții, determinarea surselor de drept și legislație, definirea drepturilor civile și civice, sunt supuse unor presiuni religioase constante, în numele puterii referentului religios.

Este, fără îndoială, o mutație profundă în ordinea politică islamică, una care bulversează nu numai autoritatea principelui, dar și statutul elitelor religioase. Se pare că *modelul clasic al unei interacțiuni funcționale între principe și clasa ulemalelor* este actualmente compromis. În Persia safavidă<sup>2</sup>, demnitarii religioși erau inserați în sistemul monarhic care-i stipendia, subordonându-i și făcând din ei sursă de legitimitate. În Egipt, doctrina clasică a Universității islamice Al-Azhar era construită pe *principiul necesității puterii*, și, prin urmare, al supunerii față de puterea în funcție, fie că era vorba de mameluci sau de administrația franceză. În contrapartidă, principele ținea seama de sfaturile teologilor,

1. Ultimul suveran din dinastia Pahlavi, instaurată în 1921, de către Reza Khan, ofițer în armata șahului detronat, Ahmad Qajar. În 1925, într-o ședință specială, parlamentul iranian l-a numit șah pe ofițerul Reza Khan, acesta luându-și numele de Pahlavi. Moḥammad Reza Pahlavi i-a urmat la tron tatălui său, înlăturat de pe tron, în 1941, în condițiile dificile ale celui de-al doilea război mondial și în urma acuzațiilor aduse de URSS și Marea Britanie de simpatie și colaborare cu Germania nazistă. Moḥammad Reza Pahlavi a guvernat Iranul până în 1979, când monarhia însăși a dispărut, fiind înlocuită de Republica Islamică.
2. Dinastia safavidă (1502-1736), fondată de șahul Ismā'il (1499-1524) a restabilit ordinea în Iran și a proclamat orientarea șiiită ca religie de stat. Dinastia safavidă a ajuns la apogeu în timpul domniei șahului Abbās I (1587-1629). El i-a înfrânt pe uzbeki și pe turci, recâștigând astfel provinciile vestice ale Iranului. I-a respins pe portughezi, care își făcuseră colonii pe țărmurile Golfului Persic la începutul secolului al XVI-lea. Marile sale succese militare au fost însă depășite de realizările în domeniul îndeletnicirilor pașnice. A mutat sediul guvernului de la Qazvin la Esfahan, a stabilit relații comerciale cu Marea Britanie și a reorganizat armata (cf. Miquel, 1994, vol. II).

le asigura cele necesare, ba chiar a făcut din ei salariați ai statului, începând din 1911. În romanul *Radobis* al lui Naḡīb Maḥfūz<sup>1</sup>, faraonul (Buccianti, 1991, p. 172) este informat de iminența izbucnirii unei revolte de mari proporții instrumentată de mării preoți, care stăpânesc inimile supușilor. Faraonul nu pare impresionat și răspunde: „Eu sunt cel mai puternic... cât despre popor, se va liniști îndată ce mă va vedea în carul de luptă”. Egiptul a devenit o țară musulmană, preoții au devenit șeici, iar faraonul s-a transformat în sultan, rege, apoi președinte. Însă raportul de forțe a rămas cel descris de deținătorul Premiului Nobel pentru literatură: oamenii religiei nu au reușit niciodată să ajungă la putere, în mijlocul unui popor pașnic, capabil doar de scurte momente de furie. Au fost aproape întotdeauna în serviciul puterii: dinastia fatimidă (909-1071) a instituit această stare de lucruri, și a înființat Universitatea Al-Azhar în scopul formării de teologi loiali dinastiei. Timp de un mileniu, această *Sorbonne* a islamului (Buccianti, 1991, p. 172) a produs teologi legați de putere printr-o condiționare reciprocă. Promovarea necesității supunerii față de puterea în funcție, ca alternativă preferabilă stării de haos, precum și numeroasele *fatwa* justificative pentru diverse gesturi ale puterii politice au creat o relație trainică între cele două instituții. În 1976, când președintele Sadat a anunțat liberalizarea economiei în detrimentul orientărilor de stânga, Al-Azhar<sup>2</sup> a publicat, la rândul său, o serie de *fatwa*-le în care marxismul era condamnat, în timp ce comunismul era prezentat drept *kāfir* sau „necredincios”. Din nou, avem un caz de exploatare a referenților islamici, cu un scop funcțional bine determinat.

1. Naḡīb Maḥfūz (1911-2006), scriitor egiptean, laureat al Premiului Nobel pentru Literatură (1988).
2. În opoziție cu universitatea azharită s-au format grupările tinerilor islamiști revoltați, organizația *Al-Ġihād* și grupul *Al-Nāḡūn min an-nār* („Salvați din infern”). Primii s-au manifestat în 1981, asasinându-l pe președintele Sadat, precum și o sută de polițiști în Assiut; cei din urmă în 1987, prin atentatele îndreptate împotriva a doi foști miniștri de Interne și a unui ziarist apropiat președintelui Ḥusnī Mubārak.

### V.3. Câteva exemple de referenți tradiționali resemantizați

Martiriul lui Șusayn<sup>1</sup> și mai ales motivația acestuia sau explicarea gestului făcut de nepotul Profetului Muḥammad reprezintă și astăzi un motiv de polemici în interiorul comunității šiite. A încercat Șusayn instaurarea unei noi ordini politice, sau a intenționat numai denunțarea regimului corupt al urmașului lui Mu‘āwiya, Yazīd? În ce măsură martiriul său are o dimensiune mistică? reprezintă moartea lui Șusayn dorința acestuia de a se uni cu Dumnezeu sau este mai mult decât atât, este un gest politic? Sunt întrebări care animă comunitatea šiită, divizând-o între cei care susțin latura mistică a morții lui Șusayn și cei care accentuează dimensiunea activistă din gestul acestuia.

Martiriul lui Șusayn reprezintă pentru tinerii šiiti un factor mobilizator, dată fiind conotația simbolică a gestului. Acest aspect a fost esențial în mobilizarea tinerilor šiiti iranieni în favoarea revoluției iraniene. Martiriul lui Șusayn a fost exploatat, deși într-o mai mică măsură, și de către sunniți, iar Șusayn a devenit simbolul grupurilor sociale sau politice oprimate în numeroase țări musulmane de tradiție sunnită. În Palestina, gestul lui Șusayn este preluat de grupările care folosesc atentatul sinucigaș ca armă de apărare, motivând legalitatea sinuciderii, act interzis de Coran (pornindu-se de la principiul coranic că Dumnezeu este cel care dă viață și dispune de aceasta), prin asocierea dintre martiriu și noțiunea de *ġihād* defensiv (Khosrokhavar, 2002, pp. 38-39).

Identificarea unor explicații istorice pentru motivarea faptelor prezentului este un aspect constant al actualității islamice. Fie că este vorba de Șusayn sau de celebrul ordin al asasinilor<sup>2</sup> (secolele XI-XIII,

1. Șusayn, fiul lui Alī ibn Abī Tālib, a fost ucis în 680, la Karbalā', în Irakul de astăzi, de către soldații umayzi. Acest eveniment reprezintă temelia šiismului. Conform unei legende consemnate de istoricul arab Aṭ-Ṭabarī, Șusayn ar fi luat în căsătorie pe una dintre fiicele ultimului împărat persan sasanid, capturat de către arabi, eveniment aflat la originea „vocației” iraniienilor pentru šiism, a cărui formă duodecimană ar putea fi interpretată și ca o reacție culturală de tip național împotriva islamului arab sunnit majoritar în *umma* (cf. Thoraval, 1997, pp. 137-138).
2. Termen popularizat de Marco Polo și de cronicarii cruciadelor, este numele dat în Europa ismailiților din ramura nizariți, retrași în „cuiburile lor de vultur” din Siria și, mai ales, în celebrul Alamūt, în Perisa, în apropierea Mării Caspice.

Iran și Siria), acțiunile revendicative moderne, indiferent de forma adoptată, își „fabrică” motivații istorice. Referințele istorice nu sunt alese la întâmplare, ele trebuie să aibă un ecou puternic în spiritualitatea comunității islamice, să fie un „loc comun” pentru mentalitatea colectivă. Astfel, Șusayn, dincolo de revendicarea sa de către orientarea šiită, a cărei ideologie a fost fixată într-o etapă ulterioară evenimentelor dramatice legate de moartea sa, reprezintă ideea luptei împotriva nedreptății politice și sociale. Astfel, episodul martiriului lui Șusayn poate servi ca motivație pentru o gamă largă de mișcări revendicative. Este adesea folosit ca argument nu neapărat în justificarea gesturilor extreme (actele sinucigașe), ci în orice tip de confruntare în care una dintre părți se simte nedreptățită. Într-o accepțiune mai generală, martiriul lui Șusayn este reprezentarea spiritului islamic care, în încercarea sa de a da comunității un alt tip de referință identitară (elementul religios comun), întâmpină rezistența spiritului tribal sau etnic (pentru a folosi o categorie modernă), cunoscut mai ales prin conceptul de *‘asabiyya*, introdus de istoricul maghrebit Ibn Ḥaldūn<sup>1</sup>.

În comentariile anumitor clerici šiiti, intenționalitatea gestului martiric săvârșit de Șusayn a fost trecută în plan secund în comparație cu dorința sa de a prelua puterea politică. Reprezentarea lui Șusayn într-o ipostază care contrazice tradiția martirică majoritară la šiiti nu este deloc întâmplătoare. Această mutație în perceperea personajului

---

Numele de „asasini” (Ordinul asasinilor) ar proveni, după surse occidentale, din cuvântul arab *ḥašīš* („iarbă” sau, prin extensie, „drog ușor extras din plante”), *ḥašīšīyyīna* („consumatorii de iarbă”) fiind cei care, înainte de a înfăptui asasinatele îndreptate împotriva liderilor sunniți, consumau hașiș. Informația nu este confirmată de nici o sursă ismailită (cf. Thoraval, 1997). În sursele de limbă arabă, termenul folosit pentru a-i desemna este *al-fidā'iyya*, „cei care se jertfesc pentru o cauză (nobilă)”.

1. Abdu r-Raḥman ibn Ḥaldūn (1332-1406), istoric, filozof și om politic maghrebit, este considerat cel mai mare istoric musulman premodern. Este considerat „părintele istoriografiei”, al „filozofiei istoriei”, iar lucrarea sa de căpătâi, *Prolegomene (Al-Muqaddima)*, în limba arabă, introducerea exhaustivă la celebra *Carte a considerațiilor asupra istoriei arabilor, perșilor și berberilor*, unde adoptă o viziune modernă pentru epoca sa, anunțând că „obiectul istoriei este să ne instruiască asupra stării sociale a omului, asupra civilizației lumii și a fenomenelor care o privesc în chip natural”. Ibn Ḥaldūn definește o metodă riguroasă conform căreia istoricul „trebuie să-și sprijine pe o bază solidă subiectele pe care le tratează, pentru a pune în evidență cauzele evenimentelor și a desprinde cu claritate învățămintele care se pot trage din ele” (cf. Thoraval, 1997, pp. 141-142).

istoric Husayn, fiul lui Alī ibn Abī Ṭālib și al Faṭīmei bint Muḥammad, în a cărei prezentare primează gestul uman de a revendica puterea care i se cuvenea, face din martirul Husayn un personaj cât se poate de uman, care poate deveni model pentru oamenii de rând. Așadar, el poate și trebuie să fie imitat inclusiv sau mai ales în actul martiric. Încărcătura concretă și accentuarea scopului politic în actul martiric reprezintă o îndepărtare de tradiția șiiită<sup>1</sup> a martiriului ca act de devoțiune și de unire cu divinitatea.

În ultimele decenii, cel puțin de la Revoluția islamică din Iran, martiriul a cunoscut o evoluție, o mutație către a deveni un gest individual. Dacă în trecut martiriul reprezenta un mod de contestare politică sau religioasă a unui regim (de regulă, cel în funcție), el a devenit în modernitatea ultimilor ani un gest individual, prin intermediul căruia martirul contestă ordinea existentă. Martiriul nu mai este apanajul unei caste (ca în vremea Ordinului *Fidā'iyya*), ci devine o practică populară prin care individul comun, susținând egalitatea în fața morții, revendică egalitatea socială și politică (Khosrokhavar, 2002, p. 51). Și tot odată cu Revoluția islamică, martiriul iese din sfera simbolurilor religioase și devine practică populară. Umanizarea lui Husayn, așa cum este teoretizată de ideologii revoluției, a dus la imitarea acestuia de către tinerii aparținând păturilor de jos ale societății iraniene, care își exersează noua viziune asupra martiriului în războiul împotriva Irakului (1981-1988).

Martiriul, în varianta lui sociopolitică revendicativă, devine un mod de acțiune pentru categorii diverse de nemulțumiți din spațiul islamic. Variantele de interpretare permit ca martiriul să devină metodă și o cale pentru diferite cauze politice și religioase<sup>2</sup> – de la faimoasele acțiuni ale *Hizbulāh*-ului libanez, ale grupării Hamas din Teritoriile Palestiniene, până la martiriul „utilizat” pentru revendicări *de tip laic*. Partidul Național Social Sirian, formațiune non-confesională, care avea ca obiectiv principal formarea Siriei Mari, incorporând Libanul, Irakul,

1. În tradiția șiiită, moartea sacră este legată de figurile de sfinți ale islamului, cum ar fi Hamza, unchiul Profetului, mort în bătălia de la Uḥud, Alī ibn Abī Ṭālib, primul imam șiiit, și alți imami care au pierit uciși de *musulmani necredincioși*, aflați în solda *califilor corupți*. Tradiția spune că aceste figuri sunt inimitabile. Singurul lucru admis este să le plângi soarta și să regreți cele întâmplate (cf. Khosrokhavar, 2002, p. 69).

2. Diferența dintre cele două tipuri de motivații e din ce în ce mai greu de stabilit, întrucât acțiunile politice care nu invocă în sprijinul lor referințe religioase sunt rare.

Siria, Palestina, Iordania și Ciprul, recurge la gestul martiric pentru susținerea cauzei sale, care dobândește, în acest mod, o dimensiune sacră. Un alt partid laic, Partidul Comunist Libanez, a recurs la martiriul împotriva armatei israeliene (Khosrokhavar, 2002, p. 229).

*Ġihād*-ul, asociat în timpurile moderne cu ideea de martiriu, este o temă de importanță minoră în lucrările clasice ale islamului, situându-se în afara sferei dreptului canonic sau *fiqh*. *Ġihād*-ului îi este asociată diviziunea lumii în *dār al-islām* și *dār al-ḥarb*. *Ġihād*-ul poate fi declanșat în două situații: pentru a apăra islamul amenințat de ofensiva externă, caz în care fiecare musulman are obligația de a se angaja individual, și atunci când scopul *ġihād*-ului este asigurarea expansiunii islamice în lume, caz în care acesta devine o obligație colectivă a comunității islamice. *Ġihād*-ul este o noțiune care prinde contur în Arabia, ca urmare a ideologizării războiului tribal. Islamul a conferit luptelor intertribale un conținut religios și un scop comun, un universalism care transcende genul de confruntare etnică sau religioasă (Khosrokhavar, 2002, pp. 24-25). Noțiunea de *ġihād* a cunoscut evoluții semantice interesante, strâns asociate cu momentele istorice în care s-a folosit și cu tipul de motivație care a determinat invocarea acesteia. *Ġihād*-ul defensiv din prima perioadă a prezenței Profetului Muḥammad la Medina (fosta Yatrib) s-a transformat foarte curând într-o formă de expansiune, deci a devenit ofensiv, motivată de necesitatea răspândirii noii religii. Este de remarcat modul în care s-a făcut trecerea de la categorii de defnire a vieții cotidiene tribale la altele care să înglobeze și elementul religios, realitate nouă, imposibil de ignorat în organizarea noii formațiuni de la Medina.

Transformarea raziilor întreprinse în mod curent de triburi, unul împotriva altuia, în *ġihād* și, prin urmare, orientarea potențialului războinic către exterior și canalizarea energiilor tribale într-un scop religios au reprezentat un gest de o incontestabilă inspirație politică. În teoriile ideologilor recunoscuți ca fiind sursă de inspirație pentru mișcările islamiste contemporane, pakistanezul Al-Mawdūdī și egipteanul Sa'īd Quṭb, noțiunea de *ġihād* capătă o conotație particulară prin raportarea ei la conceptul de *ġāhiliyya*<sup>1</sup>. Astfel, societățile islamice contemporane

1. *Ġāhiliyya* este un derivat de la rădăcina triconsonantică *ġ-h-l*, asociată sensurilor de „ignoranță”, „necunoaștere”, „obscurantism”; reprezintă termenul cu care este definită epoca anterioară apariției islamului, perioadă marcată de idolatrie și de întuneric, prin raportare la islam. Una dintre cele mai importante lucrări ale lui Sa'īd Quṭb se numește *Ġāhiliyyatu l-qarn al-'aṣrīn* (*Ġāhiliyya*

trăiesc cufundate într-o *ḡāhiliyya* „reactivată”, deoarece s-au îndepărtat de valorile clasice ale islamului<sup>1</sup>, fiind conduse de ideologii străine acestor valori. Pentru tinerii islamiști, codurile juridice aflate în vigoare în majoritatea țărilor arabe sunt considerate a fi un simplu *remake* (cf. Kepel și Richard, 1990, p. 22) după *yasa*, legea mongolilor, superficial convertiți la islam, care, deși oficial deveniseră musulmani, continuau să-și organizeze viața socială după vechea lor lege *Yasa*. Liderii actuali ai lumii arabe sunt asemenea conducătorului mongol din vremea lui Ibn Taymiyya, necredincioși și, prin urmare, de înlăturat.

Regimul lui Nasser este adesea comparat cu perioada anterioară apariției islamului, fiind pus, prin această reprezentare, în afara cadrului de legitimitate islamică. Președintele Anuar Sadat, în ciuda reislamizării sociale care s-a produs în timpul guvernării sale prin liberalizarea vieții politice și a libertății de exprimare publică, reprezintă pentru ideologii islamului radical și pentru susținătorii acestora modelul principelui corupt, al apostatului care trebuie înlăturat. Strigătul care a însoțit gestul de eliminare fizică a președintelui Sadat, la 6 octombrie 1981, în plină ceremonie dedicată victoriei din 1973, „L-am ucis pe Faraon”<sup>2</sup> este încărcat de simboluri. Aluzia la „Faraon” are în intenție plasarea președintelui asasinat în afara sferei islamice, a orânduirii sociale juste instituite de islam, fapt prin care vărsarea sângelui său devine o obligație pentru credinciosul musulman. El este un apostat, iar apostazia este cel mai grav delict în islam; ea este echivalentă cu moartea. Înțelegem aluzia la modelul islamic ideal, la perioada primilor patru califi bine-călăuziți, în mod special, în acest caz, la Abū Bakr (632-634) și la războaiele de *rida* sau nesupunere față de islam, purtate împotriva acelor triburi care, după moartea Profetului Muḥammad, au dorit să se desprindă din formațiunea politică la care aderaseră în timpul vieții acestuia. Sentința de mai sus ar putea fi interpretată și în sensul sublinierii importanței gestului în sine: asasinarea unui personaj (faraonul) care, în tradiția veche egipteană, era asociat ideii de nemurire, de eternitate, și, prin aceasta, accentuarea puterii conferite de religie și ideea de dreptate operată în numele religiei.

*secolului XX*) și reflectă discursul tipic al islamiștilor în care tot ceea ce trebuie refuzat este comparat cu perioada de dinainte de apariția islamului.

1. Expresia „valorile clasice ale islamului” se referă la perioada medineză și la modelul oferit de Profetul Muḥammad în conducerea noii comunități.
2. Aceasta este fraza pe care ar fi rostit-o asasinul președintelui Sadat, Ḥalīd al-Istanbūlī, în momentul crimei. El făcea parte din grupul islamist *Al-Ġihād* condus de Abdel Salām Faraḡ, un fost electrician (cf. Kepel, 1993, p. 209).

Conceptul de *ḡāhiliyya* reprezintă punctul central în jurul căruia se structurează construcția teoretică din cea mai importantă lucrare a lui Sa‘īd Quṭb, *Ma‘ālim fi ṭ-ṭarīq*<sup>1</sup> (*Semne pe cale*). Atitudinea recomandată de ideologul islamist față de societatea contemporană este cea de contestare, de luptă, după modelul oferit de însuși Profetul Muḥammad. Lucrarea face și o clasificare a societăților calificate cu termenul *ḡāhiliyya*, în fruntea cărora este situată societatea comunistă, al cărei obiect de adorație este partidul; urmează societățile de tip păgân, cele creștine și cea ebraică, dar și societățile care se autoproclamă musulmane și care păcătuiesc prin faptul că substituie divinității alte tipuri de reprezentări ale puterii. Acestea sunt societățile care funcționează după alt model de *ḥākimiyya*, „suveranitate”, alta decât cea a lui Dumnezeu. Conceptul de *ḥākimiyyatu Allāh* („suveranitatea lui Dumnezeu”) face pereche în ideologia islamistă și, prin urmare, în limbajul asociat acesteia cu cel de *‘ubūdiyya* („adoratie”). Este un cuplu de termeni care nu-și au originea în textul coranic, ci în opera lui al-Mawdūdī<sup>2</sup>. În cetatea islamică (*al-madīna al-fāḍila*, „cetatea ideală”), suveranitatea care se exercită este cea a lui Dumnezeu (*al-ḥākimiyya li-llāh*), iar El este singurul demn de a fi venerat (*al-‘ubūdiyya li-llāh*); prin urmare, puterea trebuie să existe în numele lui Dumnezeu, conform revelației divine (*al-ḥukm bi-mā anzala Allāh* „guvernarea în baza a ceea ce a fost revelat de Dumnezeu” – trad.n.).

Alt concept caracteristic ideologiei islamiste este cel de *mufāṣala*<sup>3</sup> sau *‘uzla*, „detașare de societatea coruptă”, „izolare de aceasta”. Este o imagine care face trimitere la modelul Profetului Muḥammad care, la rândul său, a trebuit să se izoleze de societatea meccană coruptă pentru a putea apoi reveni. Conceptul a fost interpretat diferit de mișcările islamiste, două dintre aceste interpretări reținând atenția specialiștilor. Disimularea ideilor și a scopurilor în așteptarea ascensiunii la putere, ceea ce amintește de celebra practică șiiită *kitmān*<sup>4</sup>, este una

1. Teologii de la Universitatea islamică Al-Azhar și alți demnitari musulmani, legați, într-un fel sau altul, de puterea în funcție, consideră această lucrare ca fiind o erezie (cf. Kepel, 1993, p. 40).
2. Al-Muṣṭalahāt al-arba‘ fi l-Qur‘ān (Cele patru topici ale Coranului), cf. Kepel, 1993.
3. *Mufāṣala* este *maṣdar*-ul sau infinitivul lung al verbului *fāṣala*, derivat din rădăcina triconsonantică *f-ṣ-l*, cu sensul de „a izola”, „a separa”, „a detașa”, „a despărți”.
4. „Ascundere”, „disimulare”, în limba arabă. *Kitmān* sau *taqiya* („prudență”; Coran, 3, 28), cunoscută în doctrina șiiită ca „teoria secretului”, a fost o inovație a șiiților, întotdeauna obligați să se ascundă în fața represiunii sângeroase a

dintre interpretările aplicate ale acestei teorii, în timp ce o alta, la fel de răspândită, este *al-mufāṣala al-kāmila* („separarea totală, completă [de societatea coruptă] – trad.n.), care presupune izolarea de societatea contemporană și formarea uneia noi, care să funcționeze după normele considerate juste, undeva la marginea societății corupte<sup>1</sup>.

Naționalismul, cultul pentru categorii valorice care nu definesc islamul, provoacă o altă acuzație gravă din partea islamistilor. *Kufr*<sup>2</sup> este un termen cu conotații foarte puternice în mentalul musulman, acuzația de necredință, de nerecunoștință față de Dumnezeu, (Ferjani, 2005, p. 119) echivalând cu excluderea din comunitate. *Kuffār* (necredincioșii) sunt cei care au uzurpat puterea și suveranitatea lui Dumnezeu și împotriva lor este canalizat efortul *ḡihād*-ului. Instaurarea suveranității lui Dumnezeu sau *hākimiyyatu Allāh* presupune o interpretare particulară a binomului *dawla wa dīn*, „stat și religie” de către ideologia islamistă. Tradiția clasică a islamului nu cunoaște, exceptându-l pe Ibn Taymiyya<sup>3</sup>, teorii

abbasizilor (750-1258). Un adevărat șiiit se simte obligat să-și ascundă adevăratele convingeri religioase atunci când acestea l-ar putea pune în pericol pe el sau pe cei apropiați lui. Acest comportament este aplicat într-o manieră foarte strictă de către șiiții extremiști reuniți în frății secrete: ismailiți, druzi etc. Această recomandare, de autocenzură mentală, este făcută și de sunniții de rit hanefit care admit un astfel de comportament numai pentru salvarea dintr-o situație gravă (cf. Lammens, 2003, pp. 156-157).

1. Aspectul este reținut și de literatura de expresie arabă și fidel ilustrat de romanul *Blocul iakubian* al scriitorului egiptean Alaa al-Aswānī.
2. *Kufr*, *maṣdar* al verbului *kaḡara*, *yakḡuru* se traduce prin „necredință”, „infidelitate”, „nerecunoștință”, „negare”, „refuz”, „repudiere a credinței”. Termenul *kāfir* (participiul activ al verbului de mai sus) este, de asemenea, un termen cu întrebuințare frecventă în limbajul islamist, am putea spune chiar în limbajul islamic din toate timpurile. Istoria termenului începe la Medina, prima sa atestare regăsindu-se în *Carta de la Medina* sau *Sahīfa*, document care clarifică statutul entității comunitare de la Yaṭrib și relațiile dintre grupurile constituente ale acesteia. Astfel, dacă cei care au semnat pactul de înțelegere și de conviețuire sunt numiți cu termenul *mu'minūn* (sau „credincioși înțelegerii încheiate”, de la rădăcina arabă triconsonantică formată din '-m-m, al cărei sens principal sugerează ideea de siguranță, de securitate), cei care se opun pactului și îl combat sunt desemnați prin vocabula *Kuffār* (pluralul lui *kāfir*). Și pentru că evoluția semantică a terminologiei despre care se afirmă că reprezintă *limbajul politic al islamului* preocupă în mod definitoriu acest studiu, trebuie să remarcăm că vocabula *mu'minūn* care apare în *Carta de la Medina* a devenit ulterior sinonimă cu „credincios musulman”, fiind una dintre titulaturile asumate de califi (*amīr al-mu'minīn*).
3. Taqī ad-Dīn Aḡmad ibn Taymiyya (1263-1328) este un învățat sunnit, de orientare hanbalită, care a dezvoltat o teorie a necesității *ḡihād*-ului în condiții istorice dificile pentru lumea islamică, respectiv invazia și ocupația mongolă.

care să susțină interdependența sau intercondiționarea dintre cele două categorii de realități, *dawla* („stat”) și *dīn* („religie”). Cel de-al doilea calif al islamului, 'Umar ibn al-Ḥaṭṭāb (634-644), intuiește cu perspicacitate pericolul pe care l-ar putea reprezenta cumularea puterii spirituale și a celei politice. Adresându-se clanului în care se născuse Profetul Muḡammad, acesta afirmă: „Dacă veți asocia puterile spirituale date de Dumnezeu unuia dintre voi cu poziția socială privilegiată, atunci puterea voastră va fi fără margini” (Ferjani, 2005, p. 119). Nu sunt puține argumentele pe care specialiștii în islam le aduc în sprijinul principiului separării puterilor în statul islamic, subiect pe larg dezbătut în capitolul dedicat statului în islam.

Ne interesează în mod deosebit conotația atribuită anumitor concepte tradiționale ale gândirii islamice și interpretarea lor în cheie islamistă, alături de cauzele care determină transformări semantice. Începând cu anii '70 ai secolului XX, critica radicală se face cu ajutorul unor categorii de referenți care aparțin islamului sau, mai bine zis, al anumitor ideologii atent selecționate din istoria gândirii islamice și care alcătuiesc ceea ce unii specialiști definesc *limbajul politic al islamului*<sup>1</sup>. Critica radicală de tip islamist se dezvoltă în dezacord cu mediile religioase tradiționale, cu științele clasice ale *kalām*-ului, producând în același timp categorii de referenți specifici și fără legătură cu istoria teologică musulmană. Islamiștii nu sunt produse ale școlilor religioase, nu fac parte din corpul ulemalelor, ei sunt absolvenți ai universităților de stat, exponenți ai claselor inferioare ale societății<sup>2</sup>. De cele mai multe ori, apariția lor este explicată ca o consecință a instituționalizării religiei, a transformării clasei ulemalelor într-un instrument al puterii politice. Nu puține sunt exemplele în care teologii Universității islamice Al-Azhar susțin decizii politice, motivându-le și justificându-le legitimitatea. Teologia clasică sunnită nu a simpatizat niciodată în istoria islamului cu mișcările de opoziție, bazându-se pe o tradiție puternică de susținere a ordinii necesare în defavoarea haosului care ar fi putut să se instaureze. Astfel, dacă în Iranul șahilor, tinerii nemulțumiți, mai degrabă de stânga, au găsit în clerul șiiit un aliat de nădejde, lucru care a asigurat succesul revoluției islamice, o astfel de

1. Referința este la Bernard Lewis sau Gilles Kepel, care, îmbrățișând convingeri culturaliste, susțin existența unui limbaj politic tipic dezvoltat de cultura politică arabă și specific acestui spațiu cultural.
2. Inginerul agronom Šukrī Muṣṭafā, precum și electricianul Abdessalem Faraḡ, sunt ideologi ai grupului de islamisti care l-au asasinat pe Anuar Sadat (cf. Kepel, 1990, p. 20).

alianță a fost imposibilă în țările de tradiție sunnită. Statul, reprezentat de principe (indiferent că avem de-a face cu un președinte sau cu un rege), a reușit în tradiția sunnită să-și subordoneze teologii<sup>1</sup>, care au devenit funcționari sau teologi de curte. Mișcarea tinerilor islamiști este un produs de tip antireacție față de subordonarea necondiționată a clasei ulemalelor în raport cu puterea politică, este rezultatul nevoii de opoziție. Alianța dintre sfera politică și teologii sunniți a dat naștere, în imediata consecință a compromisurilor făcute de-o parte și de alta, la o reislamizare a societății, care a barat drumul oricărui tip de opoziție de natură laică. Singurul aspect care putea fi contestat de tinerii defavorizați social a rămas cel religios, în forma *anchilozată și coruptă* promovată de teologia tradițională.

În acest context, trebuie spus că toate comentariile lui Sa'īd Quṭb la textul coranic, de pildă, se îndepărtează considerabil de tradiția clasică de *tafsīr* și *ta'wīl*<sup>2</sup>, referințele sale raportându-se la autori moderni a căror relație cu tradiția este destul de îndepărtată. Conceptul de *ḡihād* depășește cadrul teoretic fixat de tradiția sunnită și de dreptul islamic clasic, referitor la apărarea teritoriilor islamului, și devine o luptă îndreptată în primul rând împotriva claselor dominante din societățile musulmane.

*Munāfiqūna*<sup>3</sup>, un alt termen coranic utilizat cu referire la aceia dintre musulmani care refuză să urmeze calea lui Dumnezeu și care acceptă dominația străinului, este revalorizat în contextul de tip islamist. Într-un comunicat al armatei iraniene din 18 iunie 2008, referitor la cererea adresată Franței în care se solicita guvernului francez extrădarea fostului președinte iranian Abulhasan Beni Sadr<sup>4</sup> (1980-1981),

1. Spre deosebire de Iranul revoluției islamice, unde clerul šiit a reușit să-și subordoneze statul și, prin urmare, puterea politică. Este un raport inversat între cele două orientări, sunnită și šiită, în relația pe care fiecare dintre ele o are cu sfera politică.
2. Cele două procedee de interpretare a textului coranic interpretarea literală și cea alegorică. În tradiția interpretării coranice, comentariile noi nu aduceau niciodată inovații care să nu respecte linia deja trasată de comentarii clasici, anteriori.
3. Pluralul masculin extem al lui *munāfiq*, care se traduce prin „ipocrit”, „fățarnic”, cu referire la acei musulmani care amenință unitatea lumii islamice prin refuzul lor de a combate forțele răului și, mai mult decât atât, prin pactizarea cu acestea.
4. Abulhasan Beni Sadr a fost ales președinte al Republicii Islamice Iran în 1980, în contextul invaziei Irakului și al începutului războiului dintre cele două țări vecine. În iunie 1981, Beni Sadr a fost înlăturat de la putere de Ayatollahul Khomeini. Beni Sadr s-a refugiat în Franța, unde a alcătuit un consiliu național de rezistență împreună cu *Mujahidin é-Khalq*.

acesta era acuzat de colaborare cu *al-munāfiqūna*. Folosirea termenului coranic („ipocriți”, „fățarnici”), vizează discreditarea grupării *Mujahidin é-Khalq*, acuzată de pactizare cu Irakul lui Saḡdām Ḥusayn, în timpul războiului (1980-1988). Împletind ideologia marxistă cu islamul<sup>1</sup> și crezând cu tărie că islamul este lipsit de sens în absența libertății și respectului voinței individului, gruparea *Mujahidin é-Khalq* a reprezentat o amenințare atât pentru regimul șahului (împotriva căruia s-a și constituit, în anii '60 ai secolului XX), cât și pentru islamul autoritar și fundamentalist al lui Khomeini. Bănuiala de colaborare dintre președintele Beni Sadr și gruparea *Mujahidin é-Khalq* a atras imediat demiterea acestuia. În discursul iranian oficial adeptii grupării *Mujahidin é-Khalq* sunt numiți invariabil cu termenul *al-munāfiqūna*, pentru a sublinia gestul lor de trădare (începând cu 1986, gruparea s-a stabilit pe teritoriul irakian, fiind obligată să părăsească Franța, în contextul crizei ostacilor francezi) și a-i compara cu medinezii care l-au trădat pe Profet.

În tradiția šiită, un limbaj similar celui dezvoltat de ideologii mișcărilor islamiste sunnite se observă în discursurile și predicile ayatollahului Khomeini din Iran, precum și în luările de poziție și discursurile ayatollahului Faḡlallāh din Liban sau ale liderului *Ḥizbullāh*, *ṣayḥ*-ul Naṣrallāh. Ideea subordonării puterii politice celei religioase<sup>2</sup>, ceea ce la islamiștii sunniți s-ar rezuma la acceptarea principiului de *ḥākimiyyat Allāh* („guvernarea lui Dumnezeu”), este reprezentată în doctrina šiită de noțiunea de *Velayat é-faḡih*<sup>3</sup> („suveranitatea învățatului în legea islamică”). Analiza limbajului folosit de liderii revoluției islamice din Iran este, poate, exemplul cel mai elocvent de exploatare a simbolisticii religioase. Ayatollahul Khomeini reușește, în mod extrem de abil, să recupereze în discursul care însoțește acțiunea politică categorii de limbaj care se suprapun perfect atât peste referenți coranici, cât și peste linii ale opoziției de stânga la guvernarea șahilor. Termenul *estekbār*<sup>4</sup>, folosit de opoziții marxști ai șahului pentru a numi atitudinea acestuia față de mase, este recuperat de Khomeini care îi conferă o conotație

1. Cf. <http://encyclopedia.thefreedictionary.com/Mujahidin-e-Khalq+Organization>.
2. Simpla enunțare a acestei idei – „subordonarea puterii politice celei religioase” implică, credem, recunoașterea existenței a două categorii de putere bine determinate.
3. Noțiunea prinde contur în prima jumătate a secolului al XIX-lea, în perioada când dinastia Qajar și-a văzut rolul serios diminuat de influența crescândă în regiune a Rusiei și Angliei; acesta a fost momentul când o parte a clerului šiit iranian și-a afirmat întâietatea față de sfera politică (cf. Khosrokhavar, 2002, p. 56).
4. În persană, înseamnă „aroganță”; și în limba arabă, vocabula *istakbār* circumscrie același câmp de semnificații: „a se considera important”, „a privi de sus pe cineva”.

religioasă, desemnând acele conduite care s-au îndepărtat de calea lui Dumnezeu. O altă vocabulă exploatată semantic și renotată în limbajul revoluției islamice din Iran este termenul *mustaḏ'af* („umil”, „nefericit”) care, în context revoluționar, capătă sensul de „oprimat”, „defavorizat”, adăugându-i-se, prin urmare, un puternic accent social și identificându-se, în cele din urmă, cu acele clase asuprite de regimul șahului.

Cele două componente ale revoluției<sup>1</sup> islamice din Iran, filonul revoluționar utilizat de clerul șiiit, se regăsesc în discursul unui alt ideolog șiiit, ayatollahul Shariati. El este autorul celebrei expresii „șiismul roșu” (Khosrokhavar, 2002, p. 72), unde simbolismul culorii face referire la martiriul lui Ḥusayn, precum și la roșul stângii revoluționare. Este o confuzie<sup>2</sup> întreținută și enunțată clar în opoziția instituită de același Shariati între șiismul roșu al revoluției și șiismul sefevid, ca expresie a puterii tiranice a dinastiei care a condus Iranul între secolele al XVI-lea și al XVIII-lea. Șiismul are o tradiție de resemnare și așteptare, consolându-se în fața nedreptăților și adoptând o atitudine pietistă, punându-și toate speranțele în venirea imamului ascuns. Revoluția islamică transformă așteptarea pasivă a credinciosului șiiit într-una activă, iar șiismul de clasă sau castă, mai bine zis de tip „sefevid”, devine un șiism revoluționar și popular. Tinerii din clasele sociale care nu făceau parte din aristocrația șahului se văd intrând în istorie, participând activ la cursul acesteia, reluând la nesfârșit

1. Conceptul de revoluție trimite mai degrabă către o mișcare revendicativă de stânga; de regulă, aceasta are ca obiectiv restabilirea dreptății sociale prin înlăturarea elementului tiranic, reprezentat de sistemul monarhic: revoluțiile franceză, engleză, rusă, revoluțiile *Jumilor Turci* sau ale *Ofițerilor Liberi* din Egiptul monarhic etc. Limbajul revoluționar este, la rândul lui, format din categorii tipice de contestare, pe care le regăsim, în mod paradoxal sau nu, și în terminologia folosită de revoluția împotriva șahilor. Pe de altă parte, religiile pot fi interpretate ca încercări de revoluționare a unui anumit tip de societate, de contestare a unor forme considerate corupte și rigidizate. Fie și numai din acest considerent, comuniunea de limbaj dintre revoluția islamică din Iran și curentele de contestare de stânga nu trebuie să pară un lucru inedit.
2. Folosirea termenului *confuzie* se explică prin ceea ce unii autori descriu ca fiind o dezordine ideologică în sistemul revoluției iraniene, dezordine care se transmite și la nivelul limbajului utilizat. Această „dezordine” ar fi o urmare a înseși structurii diverse a forțelor care s-au coalizat împotriva șahului: clasele tradiționale din bazar, alături de clerul radicalizat și reunit în jurul lui Khomeini, intelectuali de stânga și de extremă stângă, clasele urbane în curs de modernizare frustrate de politica exclusivistă a șahului.

martiriul lui Ḥusayn ibn'Alī, care devine imagine și justificare pentru o gamă însemnată de revendicări, de la cele politice la cele sociale.

Într-o societate în care religiosul se substituie politicului și preia integral atribuțiile acestuia, nu este de mirare că principii aparținând sferei religioase pătrund în câmpul politic și capătă valoare de lege. De altfel, confuzia celor două planuri, politic și religios, maiestuos exemplificată în cazul revoluției islamice iraniene, a creat cadrul propice pentru inovații la nivel de concepte și sensuri. Categoria de *takfīr* (pedeapsa pentru *kufūr*<sup>1</sup>), ca pedeapsă prevăzută în tradiția islamică ortodoxă, se aplica în general misticilor sau celor în privința cărora se considera că s-au abătut de la calea ortodoxă a religiei (Khosrokhavar, 2002, p. 63). Revoluția islamică iraniană a recuperat această categorie care definea câmpul decizional religios și a transformat-o în viață politică. Din punct de vedere logic, este aproape consecutiv că o societate condusă de un învățat religios va trebui să ridice categoriile religioase la nivel de cadru politic și de decizie. Conceptul de *takfīr* se regăsește și în ideologia islamistă sunnită, în triada *takfīr*, *hiğra*, *ğihād*<sup>2</sup>.

În războiul dintre Iran și Irak, o serie de bătălii împotriva forțelor irakiene au purtat numele de *Karbalā'*, aluzie la momentul istoric din anul 680, când Ḥusayn, nepotul Profetului, a fost ucis în luptă de către armatele umayyadului Yazīd, fiul lui Mu'āwiya. În același timp, propaganda revoluționară iraniană de război îl numea pe liderul irakian Saḏḏām Ḥusayn „Yazīd al timpurilor noastre”. La rândul lor, irakienii foloseau frecvent apelativul *perși* (Lewis, 1988, p. 121) pentru iranieni, făcând trimitere la începuturile glorioase ale islamului, când la Qādisiyya, în 637, arabii i-au învins pe perșii zoroastrieni. Așadar, se subliniază opoziția de tip religios dintre cele două comunități aflate în conflict, fiecare revendicându-și identitatea de la un moment de glorie din perioada de început a islamului: Ḥusayn, devenit cel de-al treilea imam al șiiților, pe de o parte, și victoria armatelor islamului împotriva păgânilor zoroastrieni, pe de alta. În cazul simbolului ales de irakieni, ar putea fi dedusă și o altă semnificație care se vrea accentuată, și anume dimensiunea etnică: conflictul este între *'arab* și *furs*, „arabi” și „persani”.

1. Bernard Lewis, *The Political Language of Islam*, The University of Chicago Press, Chicago – Londra, 1988.
2. „Anatemizarea” (sau excomunicarea), „fuga” (izolarea de societatea coruptă) și „lupta” (împotriva societății considerate corupte) sunt cele trei principii de bază ale mișcărilor islamiste sunnite, reprezentând o copie a modelului profetic: dezavuarea modelului social meccan corupt, fuga la Medina, lupta împotriva Meccăi și, în cele din urmă, cucerirea acesteia.

Momente istorice glorioase din istoria islamului, legate de bătălii celebre câștigate de armatele islamului, se regăsesc în denumirile principalelor formațiuni care alcătuiesc Armata de Eliberare a Palestinei; astfel, acestea se numesc Yarmūk (636, victoria obținută împotriva Bizanțului), Qādisiyya (637, victoria împotriva perșilor), Haṭṭīn (1187, victoria împotriva cruciaților), ‘Ayn Ġālūt (1260, când au fost învinși mongolii și a fost oprită înaintarea lor către Egipt) (cf. Lewis, 1988, p. 122).

La începutul anului 2008, Egiptul a deschis de câteva ori puncte de frontieră comune cu Fâșia Gaza pentru a permite palestinienilor să intre pe teritoriul egiptean și să-și facă provizii de alimente. În aceeași perioadă, în lumea islamică au avut loc manifestări de susținere și solidaritate cu palestinienii din Gaza, în diverse capitale. Pentru perioada menționată (ianuarie-martie 2008), am monitorizat tipul de discurs abordat în sprijinul acestei cauze, precum și genul de referințe la care vorbitorii au făcut apel în scopul animării maselor. Cauza nu este una obișnuită și nu este aleasă întâmplător pentru exemplificarea mobilizării referențelor religioși în actul discursiv; este una dintre cauzele care au animat și continuă să anime, în modul cel mai electrizant, masele musulmane: cauza palestiniană. Am ales câteva mostre de discurs, de expresie, în mod egal, šiită și sunnită, pentru a identifica tipul de referințe la care se apelează în cazul celor doi vorbitori. Inserăm, în cele ce urmează, un fragment reprezentativ din discursul ayatollahului Ahmad Jantī, rostit în fața mulțimii de credincioși ieșiți de la rugăciunea de vineri, din moscheea Universității din Teheran, și adunați apoi în piața Palestina din centrul capitalei iraniene.

*Da ‘ā Aḥmad Ġantī ilā ḥurūġi l-muslimīn min ḥālāti ṣ-ṣamṭi wa qāla: fī Karbalā’ al-filistīniyya al-yawma yamūtu aṣ-ṣigāru wa-l ‘umuhātu wa l-‘ālamu yatafarraġu. Wa waġġaha nidā’-an ilā fuqahā’i l-umma wa ‘ulamā’i l-Azhar bi t-taharruk wa d-daw’ati ilā l-ġihād wa qāla: mā dā taf’alūna? Li mā dā lā tu’linūna al-ġihāda li nuṣrati l-mustaḍ’afīna? aw ‘alā-l ‘aqalli yarfa’u’ūna ‘aṣwāta-kum ḍidda z-zulm? „Ayatollahul Ahmad Jantī a făcut apel la ieșirea musulmanilor din starea de tăcere, spunând: în Karbalā’-ul palestinienilor pier astăzi prunci și mame, iar lumea întreagă este spectator. Apoi i-a chemat pe învățații umm-ei și ulemalele de la Al-Azhar la acțiune și ġihād, spunând: ce faceți? de ce nu proclamați ġihādul pentru victoria celor umiliți? de ce nu vă ridicați nici măcar glasurile împotriva asupririi?” – trad.n.<sup>1</sup>*

1. Fragmentul de discurs este extras din comentariul apărut pe *Al-Ġazīra*, în ianuarie 2008.

Fragmentul de discurs este semnificativ pentru demonstrația noastră, prin categoriile de referințe la care face apel. Pentru completarea acestui tablou, adăugăm câteva dintre reacțiile cititorilor arabi ai articolului, înregistrate pe forumul de discuții al paginii de internet a postului de televiziune *Al-Ġazīra*.

*Haḍīhi hiya Irān allatī tuḥarriḍu z-zu‘amā’a l-‘arab ‘alā muḥārabati Amrīka wa Isrā’īl (cititor A). Acesta este Iranul, țara care îi cheamă pe liderii arabi să țină piept Americii și Israelului, (trad.n.)*

*Hayhāt ‘an tanṭuqa al-anzīmatu l-‘arabiyya bi ayyi kalimat-in, fa hiya anzīmat-un fāsīdat-un, ġabbānat-un (cititor B). Nu este nici o șansă ca sistemele arabe să rostească vreun cuvânt (în această problemă, n.n.), pentru că sunt corupte și lașe. (trad.n.)*

*Haḍīhi ar-rasā’īlu li ḍarbi ahli s-sunna (cititor C). Aceste mesaje sunt menite să lovească sunna (adeptii sunnismului sau orientarea majoritară în islam, n.n.). (trad.n.)*

*Ya aḥfād-a Salmān’, hakadā ‘araḥnā-kum sabbāqīna fī nuṣrati l-mazlūmīna min ummati-nā al-islāmiyya (cititor D). Voi, urmași ai lui Salman (Salman Persanul, unul dintre însoțitorii Profetului, n.n.), astfel v-am cunoscut, în primele rânduri luptând în apărarea celor asupriți din națiunea noastră islamică. (trad.n.)*

Asistăm în cele câteva exemple la exploatarea simbolică a unei serii de referințe istorico-religioase de primă importanță pentru auditoriul musulman. Cel mai reprezentativ din serie este Karbalā’<sup>2</sup>, oraș-martir în istoria šiită, în care și-a pierdut viața, ca martir al islamului, imamul Ḥusayn, nepotul Profetului Muḥammad, în bătălia angajată împotriva armatelor umayyadului Yazīd, fiu al lui Mu‘āwiyā (661-680), în 681. Ummayazii (661-750), percepuți ca uzurpatori ai succesiunii legitime la conducerea califatului a familiei Profetului, reprezentată de ginerele

1. Salmān al-Fārisī (Salman Persanul) este primul persan convertit la islam. El părăsește Persia natală în căutarea adevăratei credințe, traversează țările Sāmului, unde întâlnește călugări și preoți creștini, dar nu este convins de învățăturile acestora. Conform tradiției islamice, el ajunge la Medina, loc în care îl întâlnește pe Profetul islamului și se convertește. Numele său este legat de celebra bătălie a Șanțului (în arabă *ḥandaq*, pl. *ḥanādiq*), când, având la bază bogata experiență în tehnicile războiului dobândită în Persia, Salman salvează Medina de atacul meccanilor, prin tehnica tranșeelor. Medina, oraș fără ziduri de apărare, deci extrem de fragil la un eventual atac inamic, a fost înconjurată de un șanț larg peste care caii meccani nu au putut sări. Victoria obținută de nou-creata comunitate de la Medina i se datorează lui Salman Persanul. (cf. [http://arabic.baynat.org.lb/alam/salman\\_farsi.htm](http://arabic.baynat.org.lb/alam/salman_farsi.htm))
2. Al doilea oraș sfânt al islamului šiit, după Naġaf, loc în care se află mausoleul imamului Alī ibn Abī Ṭālib; ambele orașe se află pe teritoriul Irakului de astăzi.

său, Alī ibn Abī Ṭālib, și de cei doi fii ai acestuia, Ḥasan și Ḥusayn, dar și ca elemente corupte care au alterat preceptele inițiale ale islamului, sunt în reprezentarea șiiită simbolul asupririi care trebuie înlăturate. Gaza este *Karbalā'-ul palestinienilor*. Nu este dificil să înțelegem mesajul transmis de ayatollahul Jantī, care are cel puțin două scopuri: reactivarea în mentalul credinciosului șiiit a unui simbol interpretabil ca luptă împotriva resemnării, acțiune, martiriu (urmând modelul lui Ḥusayn), pentru a nu repeta în Gaza întâmplările teribile de la Karbalā' din 681, în timp ce a doua secvență discursivă vizează eterna confruntare cu sunnismul majoritar, care continuă să privească pasiv nenorocirea palestiniană. *Wa-l 'ālamu yatafarraḡu* („iar lumea privește ca la un spectacol”) este replica ce introduce apelul făcut către ulemalele sunnite de la Al-Azhar<sup>1</sup>, reproș usturător întărit de tonul interogativ și categoric. *Mādā taf'alūna? Li mā dā lā tu'linūna al-ḡihāda* („Ce faceți? De ce nu proclamați ḡihādul?”) este o acuzație la adresa marii universități islamice Al-Azhar, a cărei politică de supunere și aprobare a liniilor politice ale guvernului egiptean este cunoscută. *Li mā dā ... 'alā-l 'aqalli lā yarfa 'uūna 'aṣwāta-kum didda z-zulm?* (De ce nu vă ridicați *nici măcar* glasurile împotriva asupririi?) se poate traduce cu un reproș pentru atitudinea atât de servilă față de politic, încât până și criticile sunt excluse din discursul ulemalelor sunnite azharite („nici măcar glasurile...”). De altfel, explicațiile noastre sunt întărite de unul dintre cititorii care intervin pe forumul agenției de știri și comentează acest discurs: *Hadīhi ar-rasā'ilu li ḡarbi ahli s-sunna* (Aceste mesaje sunt menite să lovească sunna (adeptii sunnismului sau orientarea majoritară în islam, n.n. – trad.n.) (cititor C). Cititorul D (ultimul luat în considerare în analiza noastră) invocă o altă figură istorică al cărei simbolism trebuie explicat. Salman Persanul este un reper important pentru șiiții persani – poate că ar fi mai corect pentru situația dată să spunem *persanii șiiți*<sup>2</sup>, el regăsindu-se printre companionii de primă generație ai Profetului Muḥammad. Explicată în contextul rivalității istorice dintre arabi și

1. Al-Azhar („Strălucitoarea”), universitate șiiită la origine, a fost fondată în 969, la Cairo, imediat după crearea acestui oraș de către dinastia fatimidă. După căderea fatimizilor, a reintrat în domeniul sunnit. În prezent, primește și formează în științele islamului studenți din întreaga lume musulmană, iar recomandările sale se bucură de autoritate, mergând către o cenzură destul de puternică a tuturor domeniilor intelectuale. (cf. Angheliescu, 1997, p. 50)
2. Accentul trebuie pus, în acest caz, pe elementul etnic care primează în fața determinantului religios.

persani în interiorul califatului arabo-musulman, conflict care ajunge la expresia sa desăvârșită prin curentul cunoscut sub numele de *šu'ūbiyya*<sup>1</sup>, invocarea prezenței lui Salmān Persanul alături de Profetul Muḥammad nu este făcută la întâmplare. Putem explica, de asemenea, invocarea acestui personaj istoric raportându-ne la relația sunnism-șiiism și la evoluțiile istorice ale acesteia.

Remarcăm în acest fragment de discurs recursul intenționat la imagini și referenți religioși, al căror grad de influență asupra reacțiilor auditoriului este foarte mare și foarte sigur. De altfel, reacțiile cititorilor la discursul ayatollahului Jantī răspund așteptărilor discursantului.

Un alt discurs la care ne-am oprit, datorită bogăției de referenți religioși invocați în explicarea unui eveniment istoric actual, este cel rostit de *ṣayḥ*-ul Naṣrallāh, liderul *Ḥizbullāh*-ului libanez. Discursul<sup>2</sup> este rostit cu ocazia aniversării victoriei pe care mișcarea șiiită libaneză a obținut-o în fața armatei israeliene, în iulie 2006.

Precum în ziua aceea, în cel de-al șizezecilea an al Hegirei, când nepotul Profetului a fost ucis și întronat ca martir peste martirii paradisului, ziua aceea în care s-a întâmplat cel mai important eveniment din istoria națiunii islamice, tot astfel astăzi ne-am adunat în acest cartier al Beirutului, cartier al loialității, ca să-l plângem pe Ḥusayn<sup>3</sup> și să-i declarăm dragostea și

1. Termenul se referă la reacția pe scară largă a musulmanilor persani la arabizarea califatului în secolele al IX-lea și al X-lea ale islamului, pe teritoriul care corespunde Iranului de astăzi. Curentul este îndreptat către menținerea identității persane și afirmarea superiorității culturii persane în fața celei arabe. Cel mai considerabil efect al acestei mișcări este reprezentat de păstrarea, conservarea și promovarea limbii persane (cf. Enderwitz S. „Shu'ubiyya”; *Encyclopedia of Islam*, vol. IX, 1997, pp. 513-514).
2. Traducerea ne aparține și este realizată după o înregistrare în limba arabă a discursului de către Mediarabe.info, din 31 ianuarie 2007.
3. Ceremonialul șiiit de comemorare a lui Ḥusayn ibn 'Alī sau sărbătoarea *'aṣūrā'* (care coincide cu a zecea zi a lunii muḥarram din calendarul islamic) nu este foarte vechi. Bernard Lewis (2002, pp. 156-158) îl leagă de momentul pătrunderii și răspândirii artei teatrale în Orient, începând cu Imperiul Otoman și continuând, apoi, cu Persia. Teatrul a dispărut ca manifestare culturală din Orient odată cu venirea islamului, care a asociat arta reprezentației teatrale cu un gen de expresivitate păgână, fără legătură cu spiritualitatea islamului. După o lungă absență, teatrul a reapărut în Orient odată cu sosirea primelor grupuri de evrei sefarzi, în secolul al XV-lea al erei creștine. Experiența spaniolă a acestora a fost apreciată în teatru, ca și în alte domenii, de către conducătorii turci. Mai târziu, grecii și armenii din imperiu au deprins arta teatrală, dezvoltând un fel de variantă locală pentru *commedia dell'arte* italiană, *Orta oyunu*. Acest gen de teatru s-a răspândit cu repeziciune în Imperiul Otoman,

fidelitatea noastră. El a fost ucis pentru că a dorit să reformeze națiunea bunicului său, pentru că a refuzat să se supună. [...] La rândul nostru, am trăit simbolul orașului Karbalā' și al corturilor sale trecute prin foc și am ridicat propriul nostru Karbalā' libanez, în fața sioniștilor, a lui George Bush și a tuturor criminalilor și asasinilor care au vrut să vă supună, să vă distrugă voința și demnitatea. [...] Cât de mult se înșală cei care cred că rezistența Libanului a scăzut! Căci o rezistență care-și leagă destinul de spiritul Karbalā'-ului nu poate să cadă în disperare! O rezistență în care bărbații și femeile răspund deopotrivă la apelul lui Ḥusayn nu poate să slăbească, nici să dea înapoi. [...]

*Qutila faqaṭ li anna-hu arāda l-iṣlāḥa fī ummati ḡaddi-hi* (A fost ucis [Ḥusayn] numai pentru că a vrut reformarea comunității bunicului său – trad.n.). Este invocat termenul *iṣlāḥ* sau reformă, termen-cheie în ideologia revoluționară șiiită. Dacă islamul clasic sunnit se teme de revoluție, aceasta fiind asociată divizării ummei sau *fiṭna*, pentru curentele islamiste, de orientare sunnită sau șiiită deopotrivă, revoluția reprezintă un concept central al ideologiei lor. Revoluția, răsturnarea ordinii existente, evident injustă, își găsește modelul de exemplificare în personajul istorico-mitologic Ḥusayn. Acțiunile lui reunesc cele două concepte de *tawra* și *iṣlāḥ*, „revoltă” și „reformare”, care constituie astăzi cadrul de acțiune al mișcărilor islamiste. Însă reformarea unei societăți corupte nu poate fi realizată fără sacrificiu; astfel, susținătorii *Ḥizbullāh*-ului, ca și Ḥusayn, au ales martiriul *Iḥtāra š-šahāda*). Nu trebuie să analizăm prea mult sensul acestei expresii pentru a vedea în ea interpretarea politico-revencativă dată gestului martiric al lui Ḥusayn, interpretare identică cu cea furnizată de ideologii revoluției islamice iraniene<sup>1</sup>. Prin martiriu, ca gest suprem de angajare pe calea reformării societății apostatice sau corupte, se poate ajunge la *iṣlāḥ*. *Nata'allam min Ḥusayn wa 'aṣḥābi-hi wa nisā'i-hi* (Să învățăm de la Ḥusayn,

trecând mai apoi în Persia, unde a influențat apariția manifestării teatrale șiite, numită *ta'ziya*, o punere în scenă a martiriului lui Ḥusayn, nepotul Profetului Muḥammad. Bernard Lewis plasează începuturile genului teatral *ta'ziya* (*ta'ziya* este un *masdar* sau infinitiv lung al verbului 'azzā, yu'azzī, în traducere „a consola pe cineva pentru pierderea cuiva”, „a prezenta condoleanțe”. Manifestările de *ta'ziya* au un loc important în structura imaginărilor religioase șiite, fiind legate de doctrina martiriului, punct de referință în orientarea șiită a islamului) în Persia șiită, la sfârșitul secolului al XVIII-lea și începuturile celui de-al XIX-lea, optând pentru ipoteza influenței teatrului popular otoman asupra răspândirii acestuia în zonele islamice șiite.

1. A se vedea mai sus pozițiile lui Shariati și Khomeini.

companionii și femeile sale [femeile din familia sa n.n.] – trad.n.), *taḡdīd al-'ahd li Ḥusayn fī 'ām 2006* (Înnoirea pactului de fidelitate față de Ḥusayn în 2006 – trad.n.), *riḡāl ḥusayniin wa nisā' zaynabiyāt* (Zaynab era sora lui Ḥusayn, fiică a celui de-al patrulea calif, Alī, cunoscută pentru virtutea ei. Bărbați de felul lui Ḥusayn și femei de felul lui Zaynab), toate aceste enunțuri sunt menite să facă din evocarea lui Ḥusayn și a companionilor săi modele de comportament pentru susținătorii *Ḥizbollāh*-ului. Fiecare personaj istoric invocat are rolul lui bine determinat în trezirea sensibilității maselor de credincioși, care trebuie să răspundă în maniera scontată.

Există în toate aceste texte, ca și în multe altele pe care le-am consultat, un numitor comun care este constituit din referințe de limbaj. Unii specialiști, la a căror opinie ne raliem, vorbesc chiar de un *idiom islamic*<sup>1</sup>, caracteristic discursului islamist.

În 1988 apare documentul constitutiv al mișcării palestiniene *Ḥamas*<sup>2</sup>, al cărui conținut se remarcă printr-o serie de referințe culturale clasice în evident anacronism<sup>3</sup> cu societatea contemporană. Documentul, garnisit cu referințe islamice clasice, face în articolul doisprezece, intitulat *Al-Waṭan wa l-waṭaniyya min wiḡhati nazari ḥarakati l-muqāwamati l-iṣlāmiyya bi Filisṭīn* („Patria și patriotismul în viziunea mișcării de rezistență islamică *Ḥamas*”) următoarea afirmație:

*faqaḍ šāra ḡihādu-hu wa t-taṣaddī la-hu farḍ-an 'alā kulli muslim-in wa muslimat-in. Tahruḡu l-mar'ati li qitāli-hi bi ḡayr idni zawḡi-hā wa l-'abdu bi ḡayr idni sayyidi-hi* („A lupta împotriva dușmanului a devenit o obligație pentru orice musulman, bărbat sau femeie. Femeia are voie să

1. Cf. Timothy Mitchell, „L'expérience de l'emprisonnement dans le discours islamiste. Une lecture d'”Ayyām min ḥayātī” de Zaynab al-Ġazālī” în Kepel și Yann, 1990.
2. Pe care l-am consultat în limba arabă la adresa <http://www.islamonline.net/Arabic/doc/2004/03/article11.SHTML>
3. Menționăm în context că, printre teologii musulmani contemporani, există o orientare modernistă care încearcă să impună o interpretare istorică a textelor sacre. Cităm numele *ṣayḥ*-ului Amīn al-Ḥilī și următoarea luare de poziție în subiectul amintit: „din punct de vedere lingvistic, cuvintele au istoria lor și nu avem dreptul să scoatem un cuvânt din contextul său istoric și să dăm, astfel, cuvintelor Coranului o valoare și aplicații anacronice”. Este o tendință tot mai vizibilă ca formă de manifestare în peisajul universitar egiptean: în 1982, un tânăr doctorand al Universității din Cairo a prezentat o teză intitulată *Legende în Coran*, care afirma valoarea fundamentală istorică a textului coranic. Teza a stârnit, cum era de așteptat, reacții vehemente ale Universității islamice Al-Azhar (cf. Anawati și Borrmans, 1982, p. 36).

meargă să lupte fără permisiunea soțului său, iar sclavul poate să facă același lucru fără permisiunea stăpânului său” – trad.n.).

Acest fragment de discurs este reprezentativ pentru anacronismele care pot să apară în ideologiile care se revendică de la și iau ca sursă exclusivă de inspirație legea islamică. Referirea la sclavie este cel puțin bizară în contextul secolului XX, însă autorii documentului, deși nu reclamă întoarcerea unei asemenea practici, nu au reușit să se desprindă de prevederile legii islamice.

Romanul modern *Blocul Iakubian*<sup>1</sup> al scriitorului egiptean Alaa al-Aswānī dedică o bună parte a narațiunii fenomenului islamist din Egipt și metodelor discursive caracteristice. Observăm, fără dificultate, recurgerea la referenți culturali considerați fundamentali în crearea unui tip particular de solidaritate:

Islamic, islamic... Nu socialist, nici democrat! *Khaybar*<sup>2</sup>! Khaybar! Voi, evrei! Oastea lui Muḥammad se va întoarce! Guvernanți trădători, cu cât ați vândut sângele musulmanilor?<sup>3</sup>

[...] Problema este că și cei din familia mea sunt neangajați. Ei sunt oameni buni, dar, din păcate, se află încă în *Jahiliyya*<sup>4</sup>. *Jihadul* este o îndatorire islamică, la fel ca rugăciunea și postul. Ba jihadul este cea mai importantă dintre toate îndatoririle, dar guvernanții corupți, care au cârmuit lumea islamică în vremea decadenței, au fost interesați doar de bani și de plăceri și – *îndrumați de oameni ai religiei ipocriți* – au eliminat cu premeditare jihadul dintre îndatoririle obligatorii ale musulmanilor, dându-și seama că, dacă lumea va rămâne puternic atașată jihadului, acesta se va îndrepta în cele din urmă împotriva lor, făcându-i să-și piardă tronurile [...] *Guvernanții noștri pretind că ar aplica Legea Islamului și în același timp afirmă că ne cârmuiesc prin mijloace proprii democrației... Allah știe că ei mint și într-un caz și în celălalt... Legea islamică este ignorată în sârmana noastră țară, noi suntem guvernați după dreptul francez laic, iar*

1. Tradus în 2007 în limba română de profesorul arabist Nicolae Dobrișan. Traducerea fragmentelor citate îi aparține.
2. Oază și așezare locuită de evrei în regiunea Medinei, capitala noii formațiuni conduse de Muḥammad. În semn de represalii pentru intrigile urzite împreună cu unele triburi arabe locale împotriva statului musulman în curs de formare, acesta din urmă a atacat localitatea Khaybar și a asediat-o, supunând-o. Asimilarea guvernanților trădători actuali cu evreii din Khaybar din vremea Profetului este evidentă și în defavoarea primilor.
3. Al-Aswani, 2007, p. 193.
4. *Al-Jahiliyya* (Al-Ġāhiliyya) „epoca ignoranței”, nume cu care arabii musulmani au denumit perioada anterioară apariției islamului. Grupurile islamice radicale, însă, au în vedere prin acest termen masele neangajate religios ale societății musulmane actuale.

acesta îngăduie beția, adulterul și chiar perversiunile, câtă vreme acestea se fac cu acordul ambelor părți [...] *Pretinsul stat democratic falsifică alegerile*, îi arestează pe nevinovați și-i torturează, pentru ca această clică guvernantă să rămână la putere pentru totdeauna... [...] dar iată-ne cum le-o spunem răspicat, cu glas tare: *nu vrem ca națiunea noastră să fie nici socialistă, nici democratică! Vrem să rămână islamică-islamică!* Vom lupta și ne vom sacrifica atât viața cât și ceea ce avem mai de preț pentru ca Egiptul să redevină islamic... *Islamul și democrația sunt două lucruri opuse, care nu se vor întâlni niciodată*. Cum să întâlnești apa cu focul sau lumina cu întunericul? Democrația înseamnă ca oamenii să se conducă ei înșiși, în vreme ce Islamul nu cunoaște decât cârmuirea lui Allah. Vor să supună parlamentului Legea lui Allah pentru ca onorabilii deputați să hotărască dacă Legea lui Allah trebuie sau nu trebuie să fie aplicată. [...]

În 1977 au apărut pe piața de carte din Egipt *Memoriile* lui Zaynab al-Ġazālī, președinta Asociației Femeilor Musulmane, care a fost închisă de regimul Nasser, alături de alți exponenți ai mișcării islamiste egiptene, fie ea moderată sau radicală. Regimul Sadat, care tocmai declanșase o represiune feroce asupra elementelor de stânga vizându-i în special pe nasseristi și care se afla într-o fază avansată de negocieri cu statul Israel<sup>1</sup>, avea nevoie de susținerea islamiștilor moderați, categorie din care făcea parte și Zaynab al-Ġazālī. Apariția cărții lui Zaynab al-Ġazālī este expresia nevoii regimului Sadat de legitimitate, în acțiunile sale interne și externe. Analiza textului memoriilor din închisoare ale lui Zaynab al-Ġazālī ne oferă posibilitatea de a constata și urmări dezvoltarea unui limbaj propriu discursului islamist. *Locurile comune* ale discursului de acest tip apar cu rigoare în textul analizat: republica, forma de guvernământ instaurată de Gamal Abdel Nasser, este invariabil asociată *ġāhiliyy*-ei, iar instituțiile acesteia, în special cele de represiune (în cazul de față, poliția și securitatea națională), sunt, de asemenea, exponente ale unei culturi care nu are nimic în comun cu valorile islamului. Anumite pasaje din această carte ne-au atras atenția în mod deosebit și credem că merită să le semnalăm. Pe alocuri, sunt redată fragmente întregi din interogatoriile la care a fost supusă Zaynab al-Ġazālī, dialoguri care ne rețin atenția prin modul în care autoarea folosește registrele de limbă. Astfel, întrebările și replicile celor care o interoghează sunt invariabil în dialectul egiptean, într-o formă de arabă colocvială, în timp ce răspunsurile pe care prizoniera le dă sunt în araba literară, presărate cu citate din Coran, având sonoritatea unor maxime. Folosirea arabei

1. În noiembrie 1977, președintele Sadat a vizitat Ierusalimul.

literare nu este întâmplătoare și trebuie să înțelegem în subtext legătura indisolubilă dintre islam și limba arabă literară, dintre credința pură și limba Profetului. Dialectul este aici simbolul îndepărtării de valorile sacre ale culturii islamice, de limba arabă și de revelația profetică. Repartizarea celor două registre, *low* și *high*, ale limbii arabe celor două categorii de actori este revelatoare pentru ideologia islamistă care-și asumă moștenirea islamică în cea mai pură formă a sa, cea a începuturilor, când araba și islamul<sup>1</sup> erau cele două fațete ale unei singure realități. În acest context, trebuie remarcată folosirea limbii arabe literare în toate discursurile liderilor islamiști: de la clericii care conduc *Ḥizbullah*-ul, până la Usāma bin Lādin, exprimarea se face în registrul înalt al limbii arabe. Dacă președinți de state arabe<sup>2</sup> și înalte personalități ale vieții publice folosesc și forme ale arabei dialectale în transmiterea mesajelor către receptorul intern, național, dar și extern, acest lucru nu va fi întâlnit în registrul discursiv islamist.

#### V.4. Referințele religioase și regimurile de factură laică

Apelul la simbolurile cultural-religioase nu este apanajul limbajului islamist și contestatar, de orice orientare ar fi acesta, sunnit sau šiit. Invocarea simbolisticii de tip cultural-religios în susținerea argumentativă a diferitelor aspecte ale deciziei politice este o constantă a istoriei discursive și faptice a modernității islamice.

Conceptul de *ḡihād* este, probabil, referentul religios cel mai exploatat de către ideologiile politice din spațiul arabo-islamic. Am putea fi surprinși, dacă nu am lucra pe terenul alunecos al conceptelor, să-l întâlnim în cartea lui Gamal Abdel Nasser, *Filozofia revoluției*,

1. De altfel, limba arabă și islamul s-au slujit reciproc mergând alături pentru a cuceri lumea, iar dacă conținutul islamului a suferit modificări și adaptări în unele momente sau regiuni, limba arabă, ca limbă a mesajului său, a rămas singura constantă a acestui fenomen (cf. Hourani, 1991, p. 309).
2. Președintele egiptean Muḥammad Ḥusnī Mubārak folosește frecvent exprimarea în dialectul egiptean, în situații în care auditoriul este intern, dar și în circumstanțe „panarabe”; deseori declarațiile sale sunt dublate în araba literară de canalele de televiziune panarabe – avem în vedere canalul Al-Ġazīra. Atitudinea președintelui egiptean ar putea fi, desigur, citită și în altă cheie de interpretare, cea naționalistă (cf. capitoul referitor la naționalismul teritorial).

invocat cu una dintre conotațiile sale care ne sugerează mai degrabă o utilizare islamistă. „Deși luptam în Palestina, idealurile noastre se aflau în Egipt”, mărturisește ofițerul Nasser, după care adaugă *al-ḡihādu l-'akbaru huwa fī Miṣra* (Abdel Nasser, 1987, p. 13) sau „marele *ḡihād* este în Egipt”. Accepțiunea cu care este folosit termenul în acest enunț, sens devenit și mai clar în context, este de luptă împotriva regimului corupt, fiind vizat regele Fārūq și sistemul său de guvernare în acord cu britanicii.

Temenul de *muḡāhid*, derivat de la aceeași rădăcină de la care provine și *ḡihād* și care înseamnă „luptător angajat în *ḡihād*”, a suferit și el resemantizări severe. Președintele tunisian Ḥabīb Burguiba<sup>1</sup>, cunoscut pentru campania de laicizare a statului tunisian modern și a instituțiilor sale nou-create, urmând îndeaproape modelul occidental, se autointitulează *al-muḡāhid al-'akbar*, „cel mai mare luptător”. Termenul cunoaște o resemantizare spectaculoasă, semnificația religioasă de bază fiind într-o măsură ocultată. Președintele Bourguiba este un luptător, dar nu pe calea religiei: lupta sa se desfășoară în plan social, iar obiectivul este modernizarea unei societăți al cărei statut de inferioritate este motivat de liderul reformist laic prin însăși religiozitatea sa.

Gruparea iraniană *Mujahidin é-Khalq*<sup>2</sup>, al cărei nume face trimitere la *ḡihād*-ul istoric, luptă, în contextul războiului dintre Iran și Irak, de partea acestuia din urmă, care se definește prin caracterul laic al conducerii sale. De altfel, ideologia de inspirație marxistă a grupării *Mujahidin é-Khalq* i-a transformat în inamici atât ai monarhiei iraniene, cât și ai republicii islamice instaurate în 1979. *Muḡāhid* este, în cazul analizat, luptătorul pentru dreptate socială, pentru eliberare politică de sub jugul tiraniei clerului šiit, achiziționând un sens care-l face

1. Președinte al Republicii tunisiene din 1957 până în 1987.
2. Grupare de rezistență armată formată în timpul regimului șahului și împotriva guvernării acestuia. Este fondată în 1965 de un grup de tineri intelectuali iranieni adepți ai unui islam progresist și ai ideologiilor de stânga din Occident. După Revoluția din 1979, gruparea a refuzat să recunoască preluarea puterii de către Ayatollahul Khomeini și a deplâns restrângerea libertăților democratice sub republica nou-instituită. În 1981, gruparea a organizat o mare manifestație împotriva puterii tot mai acaparatoare a clerului šiit; manifestația a fost violent reprimată de autorități, iar mișcarea a fost declarată ilegală. Obligată la exil, gruparea a emigrat în Franța, unde s-a bucurat de simpatia socialiștilor, apoi în Irak, de pe al cărui teritoriu a lansat atacuri și operațiuni împotriva armatei Republicii Islamice.

antonimul semnificației inițiale a vocabulei: *muğāhid fī sabīli Allāh* („luptător pe calea lui Dumnezeu”).

Anul 1978, anul negocierilor de pace dintre Egipt și statul evreu, a fost martorul numeroaselor discursuri mobilizatoare de simbolică cultural-religioasă. Revista *Ad-Da'wa*, organul grupării Fraților Musulmani, condusă de Al-Hadaybī<sup>1</sup>, reprezentând latura non-violentă a mișcării, care, până atunci, nu mai pusese în cauză legitimitatea regimului Sadat, a susținut tot mai mult ideea că regimul governa împotriva principiilor islamice. Universitatea Al-Azhar, aliată de regulă puterii în funcție, intră și ea în această bătălie a justificărilor actelor prezentului prin categorii de apreciere care aparțin simbolisticii trecutului glorios și, într-o *fatwa*<sup>2</sup> legitimează tratatul de pace egipteano-israelian, asemuindu-l cu tratatele pe care Profetul Muḥammad le-a semnat în condiții similare. Referirea se face la tratatul de la Hdaybiyya<sup>3</sup>, încheiat cu tribul Qurayš, stăpân la Mecca, dar și la versetul coranic care spune: „Dacă ei se apleacă spre pace, apleacă-te și tu și încredințează-te lui Dumnezeu, căci El este auzitorul, știutorul” (Coran, 8, 61).

Președintele Sadat însuși, pentru a insufla curaj<sup>4</sup> soldaților aflați pe frontul din Sinai în preajma războiului din 1973, a dat operațiunii numele de cod *Badr*, prima bătălie din istoria islamului câștigată de musulmani. Trebuie menționat că același simbol al bătăliei de la Badr, în care musulmanii, ajutați de o ceată de îngeri<sup>5</sup>, au câștigat confruntarea cu mult mai numeroasa armată meccană, este folosit în același moment istoric și de către islamiști, care distribuiau la Cairo

1. Succesorul lui Ḥasan al-Bannā la conducerea grupării, după asasinarea acestuia în 1949.
2. În traducere din limba arabă, „consultare”, „aviz juridic” („juridic” se referă la dreptul islamic, *fiqh*).
3. Este locul în care Muḥammad și conducătorii meccani au semnat, în 628, un tratat în baza căruia el și susținătorii lui puteau să facă pelerinajul la Mecca în anul următor. Tratatul prevedea, de asemenea, o perioadă de pace de zece ani între cele două părți. Acordul a fost încălcat de meccani, iar Muḥammad a cucerit Mecca în 630.
4. Motivația este confirmată și în memoriile soției președintelui Sadat, Jihan Sadat (cf. Sadat, 1987, p. 401: *pour enflammer le courage de nos troupes, Anouar avait choisi de donner à cette opération de franchissement le nom de code de Badr – allusion à la bataille de la vallée de Badr entre Médine et la Mecque, au cours de laquelle Mahomet et trois cents fidèles avaient défait, avec l'aide d'une nuée d'anges, un milier d'incroyants bien armés de la tribu de Quraychites*).
5. Conform tradiției islamice.

manifeste (Sadat, 1987, p. 405) în care afirmau că ajutoare divine interveniseră în sprijinul armatei egiptene în Sinai.

De tip contestatar la început, dar devenită apoi ideologie a diverselor guvernări arabe, *doctrina ba'ṭ-istă*, creație a naționalismului arab, poate exemplifica apelul la referenții de ordin religios în discursul public. Ne-am oprit la un discurs al lui Michel 'Aflaq<sup>1</sup>, părintele curentului *ba'ṭ-ist*, rostit în 1956 în fața unui grup de tineri, intitulat *Naḥratu-nā li d-dīn*<sup>2</sup> („Cum privim noi religia”). Scopul discursului este anunțat de la început: *taḥdīdu markazi d-dīn fī ḥayāti l-ummāti l-'arabiyya* („definirea locului religiei în viața națiunii arabe”). Întreg discursul este o abilă asumare a islamului, ca religie revoluționară, reformatoare a societății corupte, în măsură să reformuleze acum, așa cum a făcut-o și în timpul Profetului și a primilor musulmani, principiile de funcționare a societății. Asocierea islamului cu ideea de revoluție împotriva unei societăți corupte care a confiscat religia în folosul clasei asupritoare este punctul central al discursului lui Michel 'Aflaq. Ideologia *ba'ṭ-istă*<sup>3</sup> este prezentată în acest discurs ca o consecință a dorinței de emulație a islamului originar și a intenției acestuia de reformare socială: *al-islāmu ṭawrat-un lā yafhamu-hā illā ṭ-ṭawriyyūna* („islamul este o revoluție pe care nu o pot înțelege decât revoluționarii”). Cu deosebită abilitate, islamul este plasat în context național și subordonat, ca și categorie identitară, etnicității: *fī ḥayāti-nā al-qawmiyya, ḥādīṭ-un ḥaṭīr-un wa huwa zuḥūru l-islām* („în viața noastră ca națiune, există un eveniment capital, iar acesta este apariția islamului”). Islamul este, prin urmare, un eveniment deosebit de important, dar nu definitoriu, el este unul dintre evenimentele care au marcat evoluția istorică a națiunii arabe. Islamul este o revoluție și aceasta este calitatea cea mai de preț pentru care el este revendicat de discursul *ba'ṭ-ist*: *al-islāmu 'inda zuḥūri-hi huwa ḥarakat-un ṭawriyyat-un ṭā'irat-un 'alā 'ašiyā'a kānat mawğūdat-an* („islamul, în momentul apariției lui, era o mișcare revoluționară care se ridica împotriva unor lucruri existente”).

1. Michel 'Aflaq este creștin. Ni s-a părut important de subliniat, având în vedere conținutul discursului.
2. Textul în limba arabă este publicat în colecția de discursuri ale lui Michel 'Aflaq intitulată *Fī sabīl al-Ba'ṭ*, la Beirut, în 1959, și preluat în antologia de texte arabe a lui Le Gassick, Trevor J., *Major Themes in Modern Arabic Thought: an Antology. Qadāyā ra'isiyya fī-l-fikr-i l-'arabī al-mu'ašir. Arabic Texts*, The University of Michigan Press, 1979, pp. 137-144.
3. În limba arabă, *ba'ṭ* înseamnă „renaștere”, „resurecție”.

Perechea *ṭawra-fasād* („revoluție”-„corupție”) nu întârzie să apară în discursul lui Michel ‘Aflaq: *antum al-ḡīlu t-tā’iru ‘alā l-qadīmi l-fāsīd* („voi sunteți generația care se ridică împotriva vechii orânduiri corupte”), pentru a sublinia necesara revoltă împotriva unei ordini corupte, invocând începuturile islamului și, deci, repetarea modelului. Mesajul islamic iese din sfera religioasă în discursul lui ‘Aflaq, conferindu-i-se valențe sociale, naționale și culturale. Cuvântul trebuie să se transforme în acțiune, așa cum s-a întâmplat la începuturile islamului, acțiune revoluționară care să schimbe în bine, să reformeze: *inna l-muslimīna l-‘awwalīna ‘arafū n-niḡāla min ‘aḡli l-mabda’* („primii musulmani au știut să lupte pentru principii”). Revolta lor a fost totală; dincolo de aspectul religios, ei s-au ridicat împotriva sistemului corupt după care era organizată Mecca, contestând injustiția socială și nedreptatea: vocabule precum *niḡāl* („luptă”), *zulm iḡtimā’ī* („nedreptate socială”), *ṭabaqat al-‘aḡniyā’* („pătura celor bogați”), *al-ḥaqq al-iḡtimā’ī* („dreptatea socială”), deși folosite cu referire la momentul începuturilor islamului, trimit la un mesaj de tip socialist, folosind categorii aparținând doctrinei socialiste internaționale. Religia adevărată a fost confiscată de *ṭabaqatu l-‘aḡniyā’ alladīna šawwahū d-dīna* („pătura celor bogați care au denaturat adevărata religie”), pentru că *ad-dīnu l-ḥaqqīyyu huwa dawm-an ma‘a l-ma z-lūmīna wa ma‘a t-tā’irīna ‘alā l-fasād* („adevărata religie este întotdeauna de partea celor nedreptățiți și a celor care se ridică împotriva corupției”).

Revendicarea modelului islamului de început nu este întâmplătoare în discursul lui Michel ‘Aflaq și, în general, al ideologiei *ba‘t-iste*. Posibila asociere a *ba‘t-ismului* cu ateismul marxist sau comunist este una dintre temerile majore ale partidului, având în vedere că publicul vizat este unul profund religios. Detașarea de comunism este clar exprimată de Michel ‘Aflaq în discursul din 1956: *bayna-nā wa bayna š-šuyū‘iyya al-farqu mā bayna l-abyaḍ wa l-aswad* („între noi și comunism diferența este ca aceea dintre alb și negru”). Religia (nu islamul) este respinsă de către Aflaq, dar e vorba numai de formele ei anchilozate, acele structuri care o țin departe de popor și care împiedică reformarea societății, însă *ad-dīnu ‘asāsiyy-un wa sa-yarḡa’ ilā ḡawhari-hi wa šafā’i-hi* („religia este un element fundamental și își va regăsi esența și puritatea inițială”). Urmează o înfierare decisivă și fără echivoc a ateismului, considerat drept poziție dăunătoare și mincinoasă. În Europa, revolta împotriva religiei a devenit ea însăși o religie, necesității emancipării sociale i-a răspuns religia progresului și a egalității. Revoluția europeană a fost o *ṭawratu ṭahrīri l-insāniyyati*

*min taḥti zulmi d-dīni l-fāsīd* („revoluția eliberării umanității de sub tirania religiei corupte”).

Quștanṭīn Zurayq (n. 1909), discipol al lui Al-Hușrī, este autorul cărții *Al-wa‘y al-qawmī* (*Conștiința națională*, 1939), considerată în literatura de specialitate ca fiind cea mai complexă lucrare despre unitatea arabă și pentru unitatea arabă. În cele ce urmează, vom lua în discuție nu meritele creștinului Quștanṭīn Zurayq în elaborarea ideologiei naționalismului arab, ci *felul în care referenții religioși islamici sunt folosiți în discursul naționalist arab în încercarea de a recupera o parte semnificativă a patrimoniului cultural și de civilizație*. Discursul<sup>1</sup> la care ne-am oprit a fost rostit în 1939, cu ocazia sărbătoririi zilei de naștere a Profetului, celebra sărbătoare *mawlid an-nabī*<sup>2</sup>, și este intitulat *Al-qawmiyya wa d-dīn* (*Naționalismul și religia*). Așa cum am văzut și din textul analizat mai sus, unul dintre discursurile lui Michel ‘Aflaq, punctul de la care se pornește este că nici o ideologie politică ce se dezvoltă în spațiul de civilizație arabo-islamică nu-și poate permite să neglijeze factorul religios. *Revalorificarea în cheie ideologică proprie a elementului religios islamic ar putea fi trăsătura comună a tuturor curentelor și ideologiilor politice din acest spațiu*. Revenind la discursul lui Zurayq, remarcăm de la început insistența cu care se dorește recuperarea simbolisticii religioase: Muḥammad este *an-nabī al-‘arabī*, „Profetul arab al islamului”, purtător de *risālat rūḥiyya li l-abnā’i al-ummati l-‘arabiyya* („mesaj spiritual pentru fiii națiunii arabe”). Islamul este unul dintre factorii constitutivi ai națiunii arabe, accentul punându-se pe relația de subordonare a religiei față de națiune: *ad-dīnu min ahammi l-quwāti allatī waratnā-hā mina l-mādī* („religia este una dintre cele mai importante forțe pe care le-am moștenit din trecut”). Este recunoscută importanța islamului ca factor identitar definitoriu, deși nu în defavoarea arabității: *naqifu al-yawma fi hatayni l-quwatayni al-ḡabbāratayni* („ne oprim astăzi în fața acestor două forțe uriașe, religia și națiunea”). Cele două forțe se află într-o relație de complementaritate: *al-qawmiyyatu l-ḥaqqīyya lā yumkinu-hā bi ḥāl-in mina l-‘aḥwālī an tunāqīda d-dīna ṣ-ṣaḥīḥa, id laysat, fi ḡawhari-hi siwā ḥarakat-un rūḥiyya tarmī ilā ba‘tī quwā al-ummati l-dāḥiliyya* (naționalismul adevărat nu poate sub nici o formă să fie antagonic dreptei religii, pentru că, în esență, aceasta nu

1. Textul în limba arabă face parte din lucrarea *Al-Wa‘y al-qawmī* (*Conștiința națională*), publicată în 1939 și preluată integral în antologia de texte arabe a lui Le Gassick, 1979, pp. 131-135.

2. În limba arabă, „nașterea Profetului”.

este decât o mișcare spirituală menită să trezească la viață forțele interioare ale nației”); *al-qawmiyyatu l-‘arabiyya fī wağhi-hā aš-šahīh lā tu ‘āriđu dīn-an mina l-adyān wa lā tunāfīhi* („naționalismul arab, în accepțiunea sa corectă, nu neagă și nu se opune nici uneia dintre religiile lumii”).

Într-un singur caz religia devine dușman al națiunii: atunci când generează sectarism, care echivalează, în ideologia naționalistă, cu spargerea unității *ummei*: *wa idā ‘arađati l-qawmiyyatu šay‘-an, fa laysa huwa ar-rūhiyyatu d-dīniyya, wa innamā huwa al-‘ašabiyyatu l-haddāma allatī tağ‘alu ar-rābițata t-tā‘ifiyya aqwā mina r-rābițati l-qawmiyya* („iar dacă naționalismul combate ceva, acest lucru nu este spiritualitatea religioasă, ci sectarismul distrugător, care face ca legătura de grup să fie mai puternică decât cea națională”). Teama de segmentare, care poate proveni din afilierea religioasă neunitară, este aproape ideologizată în discursurile naționaliste, iar orice element care prezintă riscul de a segmenta națiunea este perceput ca amenințator. Nu ne surprinde, în acest context, utilizarea adjectivului *hizbī*<sup>1</sup>, pentru a desemna atitudinea sectară a anumitor grupuri, care, folosindu-se de motivații religioase, amenință unitatea națiunii arabe. Înțelegă în sens corect, religia este element de referință pentru unitatea arabă: *ammā ad-dīnu aš-šahīhu fa huwa yanba‘u wa l-qawmiyyata min ma‘īn-in wāhid-in, li-dalika yatarattabu ‘alā l-qawmiyyīna al-‘arab an ya‘ūdū ilā mašādiri dīni-him* („Cât despre religia adevărată, ea și naționalismul izvorăsc din aceeași sursă; de aceea trebuie ca naționaliștii arabi să se întoarcă la originile religiei lor”). Din ideologia reformiștilor musulmani de la sfârșitul secolului al XIX-lea este reluat principiul întoarcerii la surse, la originile mitice ale *ummei* arabe<sup>2</sup>, dăruită cu un Profet și cu o religie care i-au asigurat unitatea. *Mā ‘alāqatu n-nabī Muḥammad bi-l qawmiyyati l-‘arabiyya?* („Dar care este legătura Profetului Muḥammad cu naționalismul arab?”) Întrebarea nu este formulată întâmplător, pentru că recuperarea unui simbol atât de puternic precum modelul profetic este fundamentală pentru succesul unei idei în acest spațiu, iar Zurayq știe foarte bine acest lucru. Așa că Muḥammad, după ce este definit ca Profet al islamului, este numit *muwahhid al-‘arab* („cel care i-a unit pe arabi”) *fī kutlat-in wāhida... fī būtaqati*

1. De la *hizb*, tradus în mod curent prin „partid”, însă sensul cu care îl folosește Zurayq este cel negativ, „facțiune”, „segment”, „grup”; prin urmare, *hizbī* este cel care dezmembrează, fragmentează, distruge unitatea unui întreg.
2. *Umma* arabă este curentul naționalist care favorizează factorul etnic în definirea identitară.

*l-imān* („o singură comunitate, în creuzetul credinței”). Muḥammad devine astfel un *qawmī*, un naționalist avant la lettre. Deși factorul unificator este religia, ea nu a primat niciodată în fața conștiinței arabității: *nağidu šu‘ūr-an ‘arabiyy-an hattā fī l-‘ahdi l-‘awwal hīna kānati l-‘atīfatu d-dīniyyatu l-islāmiyya lā tazālu fī aššadi galayāni-hi* („regăsim simțire arabă chiar și în epoca începuturilor islamului, când sentimentul religios continua să fie în plină eferescență”). Este chemată să depună mărturie în favoarea primatului arabității însăși atitudinea pe care Profetul noii religii a avut-o față de arabii creștini, evaluată ca fiind mult mai bună în comparație cu tratamentul rezervat altor orientări religioase. Desigur, aceasta se datorează comunității de etnie și limbă. De altfel, triburi de arabi creștini au participat la campaniile armatelor musulmane, continuă Zurayq să aducă argumente, iar la câteva decenii de la apariția islamului, arabii s-au individualizat în cadrul califatului devenit eterogen din punct de vedere etnic: *tumma qawwā hađa š-šu‘uru l-‘arabiyyu bi duḥūli l-‘a‘āğim wa tafasšī aš-šu‘ubiyya wa-štadda takattulu l-‘arab li š-šaddi hağamāti l-furs wa t-turk wa sawā-hum mina š-šu‘ub* („apoi, acest sentiment arab a devenit tot mai puternic, odată cu intrarea străinilor în califat și răspândirea ideii *šu‘ubiyya*, iar acțiunea de unificare a arabilor s-a accentuat pentru a respinge atacurile persanilor și turcilor și ale altor neamuri asemenea acestora”).

Profetul Muḥammad este proiectat în poziția conducătorului arab ideal, cel care a reușit, pornind de la o solidaritate de tip religios, să unifice triburile arabe. El este numit de Zurayq *az-za‘īm al-‘arabī Muḥammad ibn ‘Abdillāh* („liderul arab, Muḥammad ibn Abdillāh”), termenul *za‘īm* făcând parte din vocabularul curent al ideologiei naționaliste arabe.

De la această atitudine de subordonare a religiei, vizibilă în cazul naționalismului arab, în special cel de tip *ba‘t-ist*, ajungem la indifeerența față de factorul religios în cazul socialistului egiptean Salāma Mūsā<sup>1</sup>. Pentru acesta, religia, fie că este vorba de creștinism, islam sau iudaism, nu are legătură cu socialismul: *al-ištirākiyyatu, qabla kulli šay‘in, nižām-un māli-un lā daḥla la-hu fī d-dīn* („socialismul, înainte de toate, este un sistem economic care nu are nici o legătură cu religia”).

Recuperarea islamului, după o perioadă în care diverse ideologii laice au dominat spațiul politic arabo-islamic, a devenit o strategie necesară pentru regimurile politice din această zonă culturală. Lăsând

1. Într-un articol publicat la Cairo, în 1962, și intitulat „Mā hiya al-ištirākiyya?” („Ce reprezintă socialismul?”) în Le Gassick, 1979, pp. 113-121.

la o parte exemplul iranian, unde discursul islamist a fost însoțit de o acțiune pragmatică de însușire a puterii politice, în majoritatea statelor musulmane elementul islamist s-a văzut marginalizat și redus în contextul asumării de către statul însuși a unui limbaj<sup>1</sup> profund religios. Strategia la care a recurs statul, în încercarea de a *recupera limbajul contestatar al opoziției islamiste*, variază, de la integrarea partidelor islamiste moderate în jocul politic, la reislamizarea socială coordonată de către stat, anulând astfel acțiunile islamiștilor, și până la elaborarea unor produse ideologice personalizate<sup>2</sup> care încorporează elementele religioase. Statul încearcă în toate cazurile descrise să controleze și să recupereze islamul, iar una dintre cele mai de succes metode este instituționalizarea clerului, transformat în asociat și purtător de cuvânt al puterii politice. Strategia nu este originală nici în islam, nici în restul lumii.

Cât privește teologii istoriei islamului, aceștia au o lungă experiență de susținere și interlegitimare cu instituția politicului. Statul instituie universități islamice și funcții oficiale pentru clerici: *marele muftiu al republicii tunisiene* (Roy, 1992, p. 160), în timp ce renumita *madrasa islamică, Zaytūna*, devine, din 1958, universitate de stat. Prețul acestei *recuperări* a islamului de către limbajul oficial se răsfrânge, în proporții variabile, asupra diverselor aspecte sociale. Statul se vede în ipostaza de a concura mișcările islamiste și de a propune produse sociale și culturale care să anuleze succesul islamiștilor. O atență monitorizare a mijloacelor oficiale de informare în masă (despre care se știe că reflectă poziția guvernului, cum ar fi cotidianul *Al-Ahrām* în Egipt sau televiziunile și posturile de radio naționale din fiecare stat arab în parte) din ultimele două decenii ale secolului XX poate cu ușurință exemplifica acest proces în evoluție: creșterea treptată a ponderii acordate elementului religios în mass-media. Prezența predicatorilor în paginile ziarelor și pe ecranele televiziunilor, întreruperea emisiunilor de radio și televizate pentru difuzarea celor cinci rugăciuni zilnice, articole ample în care clerici reputați reamintesc îndatoririle credinciosului musulman, găzduirea dezbaterilor cu conținut social-religios în cadrul mass-mediei – toate sunt o constantă a peisajului cotidian arab. Punerea la dispoziția religiosului a acestui spațiu public de expresie a fost făcută în intenția de a evita discursul din umbră, subminator, paralel cu intenția statului.

1. Înțelegem prin „limbaj” întregul complex de atitudini, decizii, strategii din care se constituie acțiunea instituției statale.

2. Qaddāfi, în Libia.

Statul trebuie să se simtă în siguranță; de aici și nevoia de a avea totul sub control: în Maroc, de pildă, predica de vineri, act extrem de important prin care se realizează în mod tradițional comunicarea dintre credincios și cleric, dintre credincios și autoritate, este unică pentru toate moscheile din regat, pentru a se evita pluralitatea discursului islamic. Relația dintre credincios și cleric, dar mai ales controlul acesteia este cheia pentru păstrarea ordinii sociale. Principele, în toate perioadele istorice ale islamului, a comunicat cu masele prin intermediar, fie că acesta se afla în subordinea sa administrativă sau că făcea parte din clasa teologilor. Dacă intermediarul era cleric, mesajul politic era transmis întotdeauna prin predica de vineri: a doua parte a acesteia avea invariabil accente social-politice. De aceea, monitorizarea conținutului discursului de la moschee a fost și este de o importanță vitală pentru instituția statală.

În schimbul acestei fidelități, statul a făcut unele concesii: în 1982, Turcia laică a decis reintroducerea studiului religiei în școlile primare și licee, după ce cu zece ani înainte aderase la Organizația Congresului Islamic. Pentru a da satisfacție mediilor religioase, Curtea de Justiție din Egipt l-a condamnat, în decembrie 1991, pe scriitorul Alā' Ḥamīd la opt ani de închisoare, sub acuzația de blasfemie (cf. Roy, 1992, p. 161), pedeapsă pe care o împarte cu editorul său, Muḥammad al-Madbūlī, pentru afirmația că „religia este doar o fabrică de mituri”. Exemplele de acest gen sunt numeroase. În 1996, jurnalistul egiptean Abdullāh Kamāl a publicat studiul „O analiză psihologică a profeților”, în care a propus o interpretare diferită a actului revelației. Cartea a fost calificată de către *ṣayḥ*-ul Universității islamice Al-Azhar, Muḥammad Sayyid aṭ-Taḥṭawī, drept blasfemie la adresa imaginii Profetului Muḥammad și, drept consecință, statul egiptean a intervenit, interzicând cartea și confiscând toate exemplarele de pe piață. În iulie 1992, Farag Fodā, cunoscut critic al fundamentalismului religios și al repercusiunilor acestuia asupra societății egiptene, a fost asasinat. A urmat un proces în care gestul prezumtivilor asasini a fost justificat de una dintre figurile de marcă ale Universității Al-Azhar, *ṣayḥ*-ul Aḥmad Ġazālī, care a pledat pentru ca seculariștii de teapa lui Farag Fodā să fie trimiși la moarte, obligație care, dacă nu va fi îndeplinită de stat așa cum se cuvine, își va găsi o soluționare de tip individual<sup>1</sup>.

Dreptul, de la cel care reglementează statutul personal până la dreptul penal, a suferit o profundă reislamizare, chiar și în statele declarat

1. Cf. Koenraad Elst, „Rushdie Rules”, în *Middle East Quarterly*, iunie 1998.

laice, precum Irakul (până la căderea lui Saḡḡām Ḥusayn) și Siria. Egiptul a introdus în Constituția din 1971 un articol care afirmă că *ṣarī'a* este principala sursă a legislației, în timp ce Constituția siriană din 1973 a reintrodus obligația pentru președintele statului de a fi musulman. În Pakistan, generalul Zia'ū l-Ḥaqq<sup>1</sup> a instituit în 1979 un sistem de tribunale religioase care funcționează alături de cele civile, precum și impozitul islamic, *zakāt*, conturile bancare (Roy, 1992, pp. 162-163).

Patrimoniul de simboluri religioase pare a fi o *sursă nepuizabilă pentru oricine dorește sau are nevoie, la un moment dat, de sprijin pentru o idee sau alta*. Această maleabilitate și multiplă utilizare a referențelor religioase ar putea părea suspectă dacă nu am discuta despre modelele sociale desenate, într-o formă sau alta, de islam. *Nu afirmăm prin aceasta principiul specificității culturii islamice, ci specificul unei faze din evoluția uneia dintre culturile lumii*. Dacă despre cultura occidentală se afirmă că a depășit pragul erei post-moderne, despre modelele culturale arabo-islamice am putea spune că pătrund în epoca modernității lor. Este o problemă temporală, de plasare în timpul istoric.

---

1. Muḡḡammad Zia'ū l-Ḥaqq (1942-1988), militar și om politic pakistanez, a condus Pakistanul între 1978 și 1988, când a murit în urma unui accident de avion. Pe plan intern, după lovitura de stat care l-a adus la putere, a inițiat o serie de procese și condamnări la moarte ale unor foști lideri, printre care și Zulfikar Alī Bhutto, tatăl lui Benazir Bhutto. Pe plan extern, a jucat un rol extrem de important în conflictul afgano-sovietic, alimentându-i constant pe afgani cu material de război de proveniență americană.