

Krakowskie Studia Międzynarodowe

POLSKA – ŚWIAT ARABSKI

NUMER SPECJALNY

pod redakcją ANDRZEJA KAPISZEWSKIEGO

numer 3 (I) Kraków 2004



S P I S T R E Ś C I

- 7 Od Redakcji**
- 9 Wprowadzenie:** Andrzej Kapiszewski
- 11 Anna Mrozek-Dumanowska:** Między tradycjonalizmem a nowoczesnością: fundamentalizm islamu
- 37 Jerzy Zdanowski:** Szyici w Al-Ahsie. Stosunki religijno-polityczne w Arabii Saudyjskiej
- 57 Krzysztof Bojko:** Ludność arabska w państwie żydowskim
- 69 Andrzej Kapiszewski:** Democratizing the Arab states. The case of monarchies of the Gulf, 1991-2004
- 131 Agnieszka Bakalarz:** Polacy na Półwyspie Arabskim w XIX wieku
- 141 Tomasz Walczuk:** Planowanie rozwoju gospodarczego w Arabii Saudyjskiej
- 163 Andrzej Pikulski:** Rozwój gospodarczy Jemenu po zjednoczeniu
- 171 Anna Barska:** Rodzina i jej przemiany w krajach Maghrebu
- 185 Katarzyna Jarecka-Stępień:** Polacy w Libii
- 195 Ibrahim El-Cheikh:** Przyczyny wojny domowej w Libanie w latach 1975-1990
- 211 Elżbieta Puchnarewicz:** Państwo i społeczeństwo w Egipcie. Obszary trudnych negocjacji
- 229 Magdalena Góra:** Polska wobec powstania państwa Izrael. Stosunki wzajemne w latach 1945-1950
- 245 Katarzyna Brataniec:** Historyczne korzenie arabskiego resentymentu wobec Europy
- 255 Anna Dziewanowska, Juliusz Sienkiewicz:** Henryk Sienkiewicz a świat arabski
- 261 Ilona Kielan-Glińska:** Muzułmańska chusta a idea laickości we współczesnej Francji
- 277 Recenzje**
- 279 Andrzej Kapiszewski:** Jerzy Zdanowski, Arabia Saudyjska, Wydawnictwo Naukowe ASKON, Warszawa 2004
- 283 Katarzyna Brataniec:** Rollin S. Armour, Islam, chrześcijaństwo i Zachód. Burzliwe dzieje wzajemnych relacji, Wydawnictwo WAM, Kraków 2004

Szeroko rozumiana problematyka stosunków międzynarodowych cieszy się w Polsce coraz większym zainteresowaniem. Zapewne jest to spowodowane kontaktami zagranicznymi, jakie umożliwiła transformacja ustrojowa 1989 roku, wejściem Polski do NATO i Unii Europejskiej, aktywnym włączeniem się Polski do działań na arenie międzynarodowej (operacje w Bośni, Kosowie i Afganistanie a obecnie w Iraku), czy intensyfikacją wymiany gospodarczej z innymi państwami.

Wzrost zainteresowania współczesnym światem wyraża się także zakresem badań i liczbą publikowanych prac naukowych, poświęconych szeroko pojmowanym stosunkom międzynarodowym, powstawaniem nowych placówek naukowo-badawczych ukierunkowanych na tę problematykę czy otwieraniem nowych kierunków studiów z tego zakresu, cieszących się dużym zainteresowaniem.

Proces powyższy obserwujemy także w Krakowskiej Szkole Wyższej im. Andrzeja Frycza Modrzewskiego – młodej, powstałej w 2000 roku uczelni, liczącej ponad 12 000 studentów i zatrudniających prawie 500 nauczycieli akademickich.

Wydział Stosunków Międzynarodowych jest największym wydziałem KSW, zatrudniającym ponad 70 profesorów i wykładowców. Pracownicy Wydziału prowadzą badania naukowe, organizują konferencje i seminaria, wiele publikują, współpracują z licznymi ośrodkami akademickimi.

Wydział prowadzi studia magisterskie i licencjackie na 5 specjalnościach. W 2004 roku uruchomiono – ze względu na zainteresowanie studentów i zapotrzebowanie rynku pracy – studia wschodnie, obejmujące przede wszystkim problematykę Bliskiego i Dalekiego Wschodu.

Krakowska Szkoła Wyższa, aby umożliwić lepszą prezentację osiągnięć naukowo-badawczych swoich pracowników, ułatwić dostęp polskiemu czytelnikowi

do prac uczonych z zagranicy, a także w celu stworzenia forum wymiany poglądów na kluczowe problemy współczesnego świata, rozpoczęła wydawanie kwartalnika „Krakowskie Studia Międzynarodowe”. Pismo kierowane jest do czytelników zainteresowanych problematyką politologiczną i kulturoznawczą a także zagadnieniami współczesnej ekonomii. „Studia” zawierają prace autorów polskich i zagranicznych; są publikowane w języku polskim i w językach kongresowych. Wszystkie zamieszczane w „Studiach” prace są recenzowane.

Trzeci numer „Krakowskich Studiów Międzynarodowych” ma charakter monograficzny i poświęcony jest problematyce arabskiej. Zapraszamy do współpracy.

Kraków, wrzesień 2004

Andrzej Kapiszewski

WPROWADZENIE

Wydarzenia na arenie międzynarodowej rozpoczęte atakiem na USA 11 września 2001 roku rozbudziły w całym świecie zainteresowanie problematyką szeroko rozumianego świata muzułmańskiego i arabskiego. Terroryzm Al-Qaidy i innych radykalnych organizacji fundamentalistów islamskich nałożył się na szeroko dyskutowaną już wcześniej kwestię możliwości konfliktu cywilizacji, wywołaną znaną książką Samuela Huntingtona. Codzienne relacjonowanie, od początku lat dziewięćdziesiątych, w mediach światowych wydarzeń w muzułmańskich regionach dawnego ZSRR, wydarzenia w Iranie, wojna z Talibami w Afganistanie, czy interwencja USA w Iraku i jego okupacja, a nie tylko jak dawniej konflikt izraelsko-palestyński, spowodowały chęć lepszego zrozumienia przez społeczności Zachodu tego świata, poznania jego historii i kultury, a zwłaszcza roli Islamu. Rozwój wydarzeń, ich skala i ranga, skłonił różne struktury na całym świecie – przede wszystkim naukowców do podjęcia na szerszą skalę badań nad krajami i społecznościami Bliskiego Wschodu.

Podobne procesy zachodzą także i w Polsce, która żywo interesuje się omawianą problematyką.

Po pierwsze dlatego, że Polacy i Polska od dawna utrzymywali kontakty z krajami tego regionu. Podążali Polacy od setek lat do Ziemi Świętej pozostawiając po sobie liczne relacje z tych podróży. Brali udział w kampanii Napoleona w Egipcie. Służyli w armiach Imperium Osmańskiego a później w Legii Cudzoziemskiej w północnej Afryce. Wyjeżdżali do pracy najpierw do Algierii, Maroka, Tunezji czy Egiptu, a potem do Libii, Iraku, Syrii, Kuwejtu czy Zjednoczonych Emiratów Arabskich. Szczególne relacje wiązały Polskę i Polaków także z Izraelem – państwem stworzonym w dużym stopniu z emigrantów z Polski. W liczących się polskich uniwersytetach powstało kilka ośrodków arabistycznych, zajmujących się nie tylko nauczaniem języka i kultury, ale także prowadzeniem szeroko zakrojonych badań naukowych.

Po drugie, od 2003 roku zainteresowanie Polski i Polaków światem arabskim i Islamem uległo gwałtownej intensyfikacji z powodu polskiego udziału w kampanii irackiej. Paradoksalnie, niezależnie od sprzeciwu znacznej części społeczeństwa wobec wysłania polskich żołnierzy nad Eufrat i Tygrys, raptownie wzrosło zainteresowanie studiami dotyczącymi Bliskiego Wschodu. Pojawiła się także znaczna ilość nowych prac naukowych poświęconych Islamowi i krajom arabskim.

Niniejszy, trzeci tom Krakowskich Studiów Międzynarodowych wydawanych przez Krakowską Szkołę Wyższą im. Andrzeja Frycza Modrzewskiego poświęcony jest głównie problematyce Bliskiego Wschodu. Prezentuje kilkanaście prac znanych autorytetów i młodych badaczy z różnych ośrodków naukowo-badawczych w całej Polsce, poruszających zagadnienia historyczne, kulturowe, społeczne, ekonomiczne i polityczne. Mamy nadzieję, że wzbogacą one dorobek polskiego środowiska naukowego o analizę procesów zachodzących w świecie arabskim a także staną się ważnym uzupełnieniem lektury studentów i doktorantów zainteresowanych tą problematyką.

Anna Mrozek-Dumanowska

MIEDZY TRADYCJONALIZMEM A NOWOCZESNOŚCIĄ: FUNDAMENTALIZM ISLAMU

Wstęp

Nieodzownym warunkiem modernizacji pojmowanej jako ciągły proces rozwoju ekonomicznego i społecznego jest w ujęciu wielu autorów zachodnich postępująca laicyzacja. Pewnym wyłomem w tym poglądzie było pojawienie się już w końcu lat 70. XX wieku kilku prac poświęconych wzrastającej randze religii w wielu państwach zachodnich, głównie jednak w Stanach Zjednoczonych Ameryki Północnej. Główną ich konkluzją było zdumiewające spostrzeżenie, iż wbrew oczekiwaniom socjologów, na terenie USA pojawia się coraz więcej nowych kościołów, sekt i kultów i że począwszy od lat 70. nastąpił: „nieoczekiwany powrót religii w obrębie głównego nurtu społecznego”¹.

Religia wkracza znowu do życia społecznego, a proces ten ma zasięg niemal globalny. Jakkolwiek trudno jest utożsamiać specyficzne doświadczenia islamu ze wzrastającą rangą religii w obrębie odmiennych tradycji i kultur, to jednak błędem wydaje się częste traktowanie ruchu odnowy religii jako zjawiska właściwego tylko islamowi. Współcześnie jesteśmy świadkami pojawiania się roszczeń lub działań aktywistów religijnych na gruncie judaizmu, hinduizmu, buddyzmu, a także różnych odłamów chrześcijaństwa. Można zgodzić się z tezą R. Robertsona i J. A. Chirico, iż mamy do czynienia ze: „światowym wybuchem zainteresowań religijnych”². W tym kontekście próba oceny ruchu islamistycznego w zachodnich środowiskach masowego przekazu jako ruchu patologicznego mija się z prawdą, jest on bowiem częścią podobnych ruchów bazujących na religii, które stanowią wypadkową globalnego rozwoju w czasach nam współczesnych.

¹ J. O. Voll, *Islam: Continuity and Change in the Modern World*, Syracuse, New York 1994, s. 375.

² R. Robertson, J. A. Chirico, *Humanity, Globalization, and Worldwide Religious Resurgence. A Theoretical Exploration*, „Sociological Analysis” 1985, 46, no. 3, s. 222.

Nowe ruchy religijne określane mianem fundamentalizmu stanowią odbicie głębokich przemian w systemie produkcji i społecznej organizacji pracy, ale także w obrębie struktur rodzinnych i wspólnotowych. Fundamentalizm można traktować jako odpowiedź poszczególnych wspólnot religijnych na pełne napięcia zmiany w kulturze i strukturze społecznej. Jest to interesująca próba uporania się z narastającymi problemami w procesie szybkich przemian społecznych za pomocą nowych interpretacji tradycji i eksperymentowania praktycznymi odpowiedziami wychodzącymi naprzeciw oczekiwaniom społecznym³.

O uniwersalnym zasięgu fundamentalizmu świadczą między innymi walczące grupy, jakie ujawniły się na gruncie różnych religii w latach 90. I tak, byliśmy świadkami gwałtownych form walki fundamentalistów hinduskich w Indii, buddyjskich w Sri Lance czy żydowskich w Izraelu. Fakty te podważają tezę lansowaną na Zachodzie, że wojowniczość jest cechą właściwą głównie – o ile nie wyłącznie – fundamentalizmu islamu. Prawdą jest jednak, że głównie ten ostatni waży się nie tylko na krytykę Zachodu, ale ostatnio również na akty terroru.

Występowanie fundamentalizmu we wszystkich większych religiach świata, skłania J. O. Volla do sformułowania hipotezy, iż współcześnie mamy do czynienia z erą postsekularną⁴. Zdaniem tego samego autora znajduje to swoje potwierdzenie w fakcie, że wszelkie ruchy odnowy religii, które u progu lat 70. XX w. miały charakter marginalny i były krytykowane przez podstawowe rzesze wiernych, w latach 90. stały się ruchami akceptowanymi, z wyjątkiem radykalnych grup wojujących lub terrorystycznych. Przykładem tej ważnej przemiany jest rozszerzający się zasięg ruchu odnowy religijnej między innymi w USA i w krajach muzułmańskich.

Według opinii T. E. Long i J. K. Hadden w miarę szerszej penetracji sekt i kultów religijnych, głównie jednak islamu, na terenie różnych państw zachodnich następuje wyraźne ożywienie świadomości religijnej. W miarę zderzania się tej świadomości z ustalonymi instytucjami, nastąpiło ponowne wprowadzenie religii do centrum życia politycznego, prawnego i ekonomicznego⁵.

Na gruncie islamu wczesne radykalne ruchy fundamentalistyczne skierowane przeciwko laicyzującym, skorumpowanym rządów własnych krajów nie zyskiwały poparcia społecznego z powodu stosowania przez nie agresywnych metod, a być może także z powodu celów tych ruchów. Mimo to ruch fundamentalizmu islamu ożywił rychło nastroje religijne wśród szerokich kręgów społeczeństwa; w latach 80. i 90. w ruchu odnowy islamu partycypowała już inteligencja i klasy średnie, ale nowi zwolennicy rewitalizacji islamu też nie pochwalałi radykalnych metod stosowanych przez wojujące ugrupowania fundamentalistyczne⁶.

³ Por. A. Mrozek-Dumanowska, *U źródeł fundamentalizmu*, [w:] *W poszukiwaniu prawdziwej wiary. Współczesne ruchy odnowy religijnej w krajach pozaeuropejskich*, red. A. Mrozek-Dumanowska, Warszawa 1995.

⁴ Por. J. O. Volla, *Islam...*, s. 377.

⁵ Por. T. E. Long, J. K. Hadden, *Sects, Cults and Religious Movements*, „Sociological Analysis” 1979, No. 40, s. 280.

⁶ Por. J. O. Volla, *Islam...*, s. 378.

Nie bez przyczyny powiedzieliśmy o rozszerzaniu się ruchów odnowy religii właśnie w USA obok interesujących nas krajów muzułmańskich. To w USA bowiem pojawił się po raz pierwszy fundamentalizm w konserwatywnych kręgach protestanckich w końcu wieku XIX. Wychodząc od hasła „powrotu do fundamentów”, fundamentaliści protestanccy nawoływali wiernych do powrotu do Biblii jako absolutnej prawdy. Takie same hasła głoszą fundamentaliści islamu. Fundamentalisci wywodzący się z różnych kręgów kulturowych są przekonani, że posiadają klucz do objaśniania świata, znają drogę do celu i że ich wyobrażenia o środkach do niego wiodących muszą być naśladowane dla dobra jednostki i ogółu. Fundamentalizm więc to nie tylko wiara, ale również określone działania prowadzące do realizacji wyznaczonego celu⁷. Czy jednak mamy prawo do określenia różnorodnych ruchów odnowy religijnej terminem „fundamentalizm”, powstałym na gruncie protestantyzmu amerykańskiego?

Istota i charakter fundamentalizmu islamu

Przeciwko stosowaniu tego terminu protestują integryści islamscy, traktując to jako jeszcze jeden przejaw ingerencji Zachodu w odniesieniu do ich kultury i religii. Dla określenia ruchu odnowy na gruncie własnej religii stosują oni określenia: *al-usulijja al-islamijja* (sięganie do korzeni islamu) lub *islamijjun* (ruch islamski). Obydwa terminy mają wiele wspólnego z fundamentalizmem. Warto przy tym pamiętać, że ruch o charakterze fundamentalistycznym na gruncie islamu ma historię co najmniej równie długą jak wśród protestantów amerykańskich. Już począwszy od wieku XVIII, pojawiały się jednostki i całe grupy muzułmanów, którzy nawoływali do moralnego odrodzenia przez powrót do *Koranu* i *sunny*, tj. Tradycji Proroka. Wystarczy tu wspomnieć ruch wahhabitów z końca XVIII wieku i poglądy modernistów islamu z końca XIX i XX wieku. Wymienne stosowanie terminu „fundamentalizm” w odniesieniu do islamistów jest także uzasadnione jego adekwatnością do zakresu działalności współczesnych reformistów na gruncie tej religii.

Poszczególne ruchy odnowy na gruncie różnych religii łączy przy tym tak wiele, że stosowanie jednego terminu „fundamentalizm” wydaje się w pełni uzasadnione. Dotyczy to zwłaszcza głównego założenia współczesnych ruchów odnowy religijnej, stanowiącego kamień węgielny fundamentalizmu: hasła powrotu do własnych ksiąg świętych, będących wykładnią prawdy nieomyłnej i absolutnej. W tym ujęciu w kręgu fundamentalizmu znajdują się nie tylko integryści chrześcijańscy czy żydowscy, ale również islamscy⁸.

⁷ Por. R. Uertz, *Fundamentalismus: Theologisierung der Politik oder Politisierung der Theologie?*, [w:] *Die Ferdrängte Freiheit. Fundamentalismus in den Kirchen*, hrsg. H. Kochanek, Freiburg-Basel-Wien 1991, s. 69.

⁸ Por. H. Mynarek (*Zakaz myślenia. Fundamentalizm w chrześcijaństwie i islamie*, tłum. z niem. S. Lisiecka, Gdynia 1996, s. 58): „Fundamentalizm zakłada istnienie idealnego stadium, w imię którego można przezwyciężyć złą historię i, doszedłszy do ostatniego stadium, na powrót odzyskać pierwotną doskonałość. Fundamentalizm staje się silniejszy, zamykając się w sobie. Nie chodzi o wieczny powrót, lecz o powrót tego, co wieczne, w którym utracony i odnaleziony raj łączą się ze sobą [...]. Pierwszy i ostatni akt zespala się w wizji społeczeństwa bez podziałów i rozbić”.

W *Koranie* czytamy o muzułmanach: „Wy jesteście najlepszym narodem, jaki został utworzony dla ludzi” (III, 110). Ten werset *Koranu* obciąża w pewnym sensie wszystkich muzułmanów współodpowiedzialnością za pomyślność *ummy* (wspólnoty wiernych), a w wypadkach niepowodzeń lub nieszczęść aktywizuje ich do działań mających na celu zmianę tej sytuacji na drodze reform lub walki, aż do ponownego sprowadzenia wiernych na „ścieżkę Boga”. Na przestrzeni historii islamu mamy w zasadzie do czynienia z cyklicznym charakterem puryfikacji religii przez charyzmatycznych przywódców-reformatorów.

Od początku istnienia islamu na jego gruncie ujawniała się aktywność grup walczących z aktualnymi władcami, roszczącymi sobie prawo do władzy w imię czystej lub prawowiernej wiary. Już w pierwszym wieku funkcjonowania islamu nastąpił jego rozłam na dwie frakcje: *sunnizm* i *szyizm*, które utrzymały się do dziś. Pierwsza podążała za tradycją Proroka (*sunna*) i uznawała prawomocność kalifów umajjadzkich, druga (*szii'a*, tj. stronnictwo) kwestionowała władzę dynastii i ogłosiła prawowiernym władcą *ummy* kalifa Alego, a po jego śmierci jego potomków [*imamów* – u szyitów: najwyższych przywódców muzułmanów], jako członków rodziny Proroka.

Jedno z odgałęzień szyitów, ismailici, zapoczątkowało w końcu IX wieku rewolucję społeczną pod hasłami religijnymi. Od nazwiska przywódcy tej rewolucji, Hamdana Karmata, uczestnicy późniejszych ruchów protestu, głoszący hasła sprawiedliwości społecznej, określani są często mianem karmatów. Z ich wzorów czerpią również współcześni reformiści islamu, i to nie tylko w zakresie hasel sprawiedliwości społecznej, ale również jeśli chodzi o metody walki.

W pierwszym wieku islamu pojawiła się także na jego gruncie pierwsza grupa dysydentów: charydźcy (*al-chawaridż*). Nawoływali oni do ścisłego przestrzegania wczesnych islamskich zasad pobożności i powszechnej sprawiedliwości społecznej. Charydźcy zwalczyli obydwa ugrupowania islamu (i *sunnizm*, i *szyizm*) i odmawiali uznania autorytetu zarówno kalifów, jak i *imamów* szyickich. Główny, sunnicki nurt islamu ogłosił charydżytów heretykami, a określenie to stosowane było później do wszelkich jednostek i grup, które zagrażały panującym autorytetom politycznym i religijnym. Takie samo określenie stosowane jest dziś często w stosunku do fundamentalistów islamu. Do poglądów i tradycji charydżytów nawiązują często sami integryści islamscy.

Innym myślicielem, do którego odwołują się współcześni integryści islamu, jest działający w średniowieczu Ahmad Ibn Tajmijja (1260-1327), określany często mianem pierwszego fundamentalisty islamu. Poszczególne elementy jego nauki przypominają też do złudzenia hasła współczesnych integrystów. Ibn Tajmijja był zdania, że władcy dynastyczni są uzurpatorami władzy muzułmańskiej. Jako tacy zasługują na miano odszczepieńców od wiary i trzeba z nimi walczyć. Odstępcami od wiary są również w przekonaniu Ibn Tajmijji osoby lojalne w stosunku do takich władców. Lekarstwem proponowanym przez tego autora miało być obalenie rządów apodyktycznych i przywrócenie autentycznej *ummy* z zasadą partycypacji wiernych w rządzeniu za pośrednictwem „uczciwych alimów”. Wskazuje to na krytyczną ocenę sunnickich alimów będących sługami tyranów. To właśnie

negatywna ocena alimów w ujęciu Ibn Tajmijji została wskrzeszona przez radykalnych reformistów islamu przy końcu XX wieku⁹.

W okresie nowożytnym prekursorami współczesnego nurtu reformistycznego w islamie są m.in.: ruch wahhabicki, Bracia Muzułmanie i mudżtahidzi Iranu. Ruch wahhabicki ujawnił się w końcu wieku XVIII. Założyciel tego ruchu, Muhammad ibn Abd al-Wahhab, to purytański fundamentalista głoszący konieczność powrotu do „czystych”, niezafałszowanych zasad wiary i stworzenia państwa opartego na prawie muzułmańskim (*szari'a*). Wahhabizm stał się ideologiczną podstawą nowego państwa istniejącego do dzisiaj: Arabii Saudyjskiej¹⁰.

Założycielem organizacji Bracia Muzułmanie był egipski nauczyciel, Hassan al-Banna (1906-1949). Bracia Muzułmanie to pierwszy ruch laicki, który w oparciu o zasady islamu domagał się reform społecznych, a nawet udziału wierznych we władzy. Al-Banna był także pierwszym reformatorem islamu, który wystąpił otwarcie przeciwko biernej akceptacji wzorów Zachodu w zakresie struktury władzy i systemu rządzenia krajem. Ponadto nawoływał on muzułmanów do powrotu na „prostą drogę” wiary i dowodził, że w *Koranie* znajdują się wszelkie wskazówki dotyczące życia doczesnego w zakresie funkcjonowania społecznego, ekonomicznego, etyki, a w szczególności w dziedzinie polityki i prawodawstwa¹¹.

Poglądy al-Banny stanowią do dzisiaj inspirację dla fundamentalistów islamu, chociaż szczególną rolę odegrały tutaj też niezwykle radykalne poglądy późniejszego przywódcy Braci Muzułmanów, Sajjida Kutba.

Świadomi swej wyjątkowej pozycji zapowiedzianej przez Boga, muzułmanie zaczęli podejrzewać, że historia wyznacza islamowi rolę drugoplanową w świecie, a przypuszczenie to pogłębiło się jeszcze po utworzeniu Państwa Izrael. Uczucie bezsilności i depriwacji Arabów doprowadziło w prostej linii do narodzin fundamentalizmu islamu, ale jego charakter i zasięg uwarunkowały także inne konkretne wydarzenia. Wśród bezpośrednich przyczyn rozwoju, a następnie radykalizacji ruchu fundamentalizmu islamu wymienia się najczęściej wojnę arabsko-izraelską w 1967 roku zakończoną klęską Arabów po zaledwie sześciu dniach walki. Poczynając od tego okresu, przybierał na sile ruch odnowy islamu, który stanowił reakcję na niepowodzenie polityków działających w oparciu o wzory Zachodu. Nacjonalizm, postęp i inne nowoczesne hasła, uprawomocniające ekipy rządowe większości postkolonialnych państw arabskich, nie potrafiły pomóc w rozwiązaniu problemów społecznych ani też nakreślić wiarygodnych perspektyw rozwoju. Stworzyło to podatny grunt dla rozwoju fundamentalizmu islamu, którego popularność wynikała z faktu, że oparty był na ideologii wewnętrznej, stanowiącej alternatywę dla wcześniejszych programów laickich rozwijanych na tym gruncie.

Poczynając od późnych lat 70. XX wieku, islam zajął znowu pozycję uprzywilejowaną w świecie muzułmańskim jako wiodąca zasada zachowań jed-

⁹ Por. M. Mendel, *The Concept of „ad-Da'wa al-Islamiyya”. Towards a Discussion of the Islamic Reformists Religio-Political Terminology*, „Archiv Orientalni” 1995, no. 63, s. 294.

¹⁰ Por. S. E. Ibrahim, *Egypt, Islam, and Democracy. Twelve Critical Essays*, Cairo 1996, s. 32.

¹¹ Por. M. Mendel, *The Concept...*, s. 295; G. A. Almond, E. Sivan, R. S. Appleby, *Explaining Fundamentalism. Examining the Cases*, [w:] *Fundamentalism Comprehended*, ed. M. E. Marty, R. S. Appleby, Chicago-London 1995, s. 449.

nostkowych i całokształtu życia publicznego. Zgodnie z tym założeniem podjęto wysiłki w kierunku stworzenia „porządku islamistycznego”, który mógłby posłużyć do zbudowania nowego, lepszego życia muzułmanów¹².

Dystansując się od świeckich, „bezbożnych” rządów państw arabskich, stojących pod pręgierzem krytyki fundamentalistów islamu, ci ostatni wykazują wzmoczoną aktywność społeczną, przede wszystkim w formie pomocy dla warstw najbiedniejszych. Przywódcy ruchu akcentują wszystkie orzeczenia źródeł islamu o sprawiedliwości społecznej (*al-'adala al-idżtima'ijja*) i równości (*al-musawat*) członków *ummy*, które rzeczywiście zajmują ważne miejsce w przepisach tej religii.

W islamie klasycznym jednym z obowiązków prawowitego władcy wiernych (*amir al-muminin*) było zabezpieczenie sprawiedliwości i równości w społeczeństwie muzułmańskim. Wobec braku takiego zabezpieczenia ze strony aktualnych rządów integryści islamu dążą do zbudowania od podstaw „sprawiedliwego” społeczeństwa *ummy*. Nawiązując do tekstu *Koranu* mówiącego o równości wszystkich wyznawców islamu¹³, integryści apelują m.in. o islamski porządek [*rahma* – miłosierdzie], w którym bogaci troszczą się o biednych. Podejmując szeroką akcję pomocy ubogim, integryści współzawodniczą w tej mierze ze świadczeniami państwa lub zastępują je w obliczu narastającego kryzysu gospodarczego. Aktywność islamistów w niesieniu pomocy biednym ujawniła się m.in. w Egipcie w czasie trzęsienia ziemi w 1992 roku. Organizacje islamistyczne wyprzedzały instytucje państwowe pod względem szybkości i skuteczności pomocy udzielanej osobom poszkodowanym¹⁴. Najstarsza organizacja fundamentalistyczna, Bracia Muzułmanie, korzystając z licznych dotacji prywatnych, wspomaga ludzi młodych, na przykład poprzez tworzenie nowych stanowisk pracy, ale także ludność najbiedniejszą, żyjącą na obrzeżach miast¹⁵. W Libanie Hezbollah (Partia Boga) rozwinęła szeroką działalność dobroczynną na rzecz warstw najbiedniejszych, obejmującą m.in. bezpłatną edukację, pomoc w rolnictwie, opiekę medyczną, transport czy pomoc w uzyskaniu mieszkania¹⁶.

Przedstawione wyżej przykłady aktywności społecznej fundamentalistów islamu pozwalają na kwalifikację tego ruchu jako ruchu protestu społecznego, głoszącego ideologię sprawiedliwości społecznej w oparciu o zasady islamu. Taka ocena jest tym bardziej uzasadniona, że jego głównymi protagonistami są młodzi ludzie działający w środowiskach miejskich. Typowym aktywistą ruchu odnowy islamu jest student lub absolwent uniwersytetu pobierający naukę na kierunkach ścisłych, najczęściej dyplomowany agronom, inżynier elektryk, lekarz lub techniki¹⁷. Według Tunezyjczyka Zgala aktywistami ruchu islamistycznego nie są studenci fakultetów teologicznych, ale właśnie studenci nauk ścisłych: matematyki,

¹² Por. G. Krämer, *Vision of an Islamic Republic. Good governance according to the Islamists*, [w:] *The Islamic World and the West*, ed. K. Hafez, trans. from the German M. A. Kenny, Leiden-Boston-Köln 2000, s. 35.

¹³ Por. m.in. *Koran*: „Wierni są przecież braćmi!” (XLIX, 10).

¹⁴ Por. S. E. Ibrahim, *Egypt, Islam and Democracy...*, s. 167.

¹⁵ Por. *ibidem*, s. 60.

¹⁶ Por. D. Eickelman, J. Piscatori, *Muslim Politics*, Princeton-New Jersey 1996, s. 35.

¹⁷ Por. G. Kepel, *Die Rache Gottes. Radikale Moslems, Christen und Juden auf dem Vormarsch*, München-Zürich 1991, s. 55.

fizyki, chemii, jak również wyższych szkół technicznych¹⁸. Środowisko studenckie stanowi też ważne zaplecze działalności radykalnych ugrupowań fundamentalistycznych we wszystkich krajach muzułmańskich. Wzrastająca dysproporcja między oczekiwaniami absolwentów wyższych uczelni a rzeczywistością, wyrażająca się w braku miejsc pracy i możliwości awansu społecznego, znajduje swoje odbicie w gwałtownym proteście integrystów islamskich przeciwko aktualnemu porządkowi politycznemu i społecznemu. Z tego też względu Saad Eddin Ibrahim jest zdania, że islam stał się narzędziem i środkiem ekspresji w istocie świeckich bolączek i pragnienia dostatniego życia tu na ziemi¹⁹.

Ponieważ w zachodnich środkach masowego przekazu wszyscy fundamentaliści utożsamiani są z terroryzmem, spróbujemy przybliżyć czytelnikowi założenia kilku najbardziej radykalnych ugrupowań egipskich, odpowiedzialnych za akty przemocy lub terroru. Przez radykalne ugrupowania islamistyczne rozumiemy stowarzyszenia wojownicze lub stosujące w imię religii jednostkową (np. akty samobójcze) lub grupową przemoc w stosunku do państwa bądź aktorów sceny politycznej lub kulturowej²⁰. Charakterystykę radykalnych organizacji islamistycznych przedstawimy, porównując dwie grupy radykalnych ugrupowań fundamentalistycznych w Egipcie, działających w późnych latach 70. i na początku lat 90. Z wywiadów przeprowadzonych z członkami ugrupowań działających i badanych w odstępie około dwudziestu lat wynika, że wykazują one zadziwiające podobieństwo w zakresie ideologii, haseł i celów. Organizacje fundamentalistyczne w obu wypadkach utworzone zostały przez byłych członków Braci Muzułmanów, którzy wydali się młodym buntownikom nie dość radykalni. W odpowiedzi na pytania badaczy, respondenci operowali tymi samymi sloganami, a nawet identycznymi cytatami z *Koranu* i *sunny*. Nadrzędnym celem organizacji istniejących w obu okresach było zbudowanie nowego porządku społecznego opartego na islamie, a więc orzeczeniach *Koranu* i przepisach prawa muzułmańskiego: *szari'a*. W przekonaniu wojujących islamistów przepisy prawa muzułmańskiego obejmują kompletną wizję sprawiedliwego społeczeństwa na ziemi²¹. Według zgodnej opinii przedstawicieli radykalnych organizacji działających w odstępie dwudziestu lat muzułmanin powinien walczyć o wprowadzenie w życie zamysłów Stwórcy w odniesieniu do *ummy*, tj. społeczności wiernych. Skoro elita polityczna nie realizuje tych zasad i postępuje za obcymi wzorami stworzonymi przez człowieka, nie Boga, powinna zrezygnować ze sprawowania władzy lub zostać do tego zmuszona²². Zwalczanie istniejącego porządku politycznego i społecznego leży u podstaw ak-

¹⁸ Por. B. Etienne, *L'islamisme radical*, Paris 1987, s. 213.

¹⁹ Por. S. E. Ibrahim, *Islamic Activism: A Rejoinder*, „Security Dialog” 1994, no 2, s. 193.

²⁰ Por. *ibidem*, s. 5.

²¹ Por. *ibidem*, s. 3-7.

²² W trakcie wywiadu respondenci użyli sformułowania, iż rząd egipski „czyni upokarzające ustępstwa na rzecz wrogów” (por. S. E. Ibrahim, *Egypt, Islam and Democracy...*, s. 9). Przypomina to argumentację uczestników „powstań chlebowych”, jakie przetoczyły się przez kraje Bliskiego Wschodu w latach 80., iż istniejące autorytety polityczne to rządy „obce”; takie ich postrzeganie wynikało z uzależnienia rządów od obcej pomocy i obcych ekspertów, z faktu importowania przez rządy różnych „izmów”. Wszystko to ogranicza autonomię kraju i czyni z władców posłuszną marionetkę w rękach obcych (por. L. Sidiki, *Toward Arab Liberal Governance: from the Democracy of Bread to the Democracy of the Vote*, „Third World Quarterly” 1997, vol. 18, s. 135-140).

tywności radykalnych grup fundamentalistycznych. Największą różnicą między wojownikami islamskimi w Egipcie lat 90., a ich przedstawicielami z lat 70. jest wiek i pochodzenie społeczne. Walczące ugrupowania islamu lat 90. skupiają ludzi młodszych i mniej wykształconych. Wielu badanych aktywistów pochodzi z wiosek, małych miasteczek i *bidonville* istniejących na obrzeżach wszystkich większych miast. Przeciętny wiek radykalistów islamu aresztowanych i sądzonych za akty przemocy w latach 90. spadł w porównaniu z latami 70. z dwudziestu siedmiu do dwudziestu jeden lat. Wśród siedmiu radykalistów skazanych na śmierć za ataki na turystów trzech miało poniżej 20 lat, a jeden z nich liczył 16 lat. W latach 90. także nastąpił wyraźny spadek poziomu wykształcenia radykalistów islamskich sądzonych za akty przemocy. W latach 70. aż 80% uczestników ruchu rekrutowało się spośród studentów lub absolwentów szkół wyższych; w latach 90. udział tych ostatnich spadł do 20%. Wśród aktywistów lat 90. spadł także udział elity intelektualnej (np. absolwenci szkół wyższych) do 11% w porównaniu z 51% absolwentów w latach 70.²³

Obok oznak liberalizacji fundamentalizmu w latach 90. w formie zwiększonego udziału członków tego ruchu w życiu politycznym własnych krajów pojawiły się także nowe czynniki aktywizacji radykalnych ugrupowań fundamentalizmu islamu. Wymienimy tu tylko niektóre przyczyny tej aktywizacji.

Jakkolwiek ideologia i cele rewolucji irańskiej w 1979 roku wywarły mniejszy wpływ na główny, sunnicki odłam islamu, to jednak zwycięstwo sił islamu, wyrażające się w uwolnieniu od obcej dominacji i wpływów, miało znaczny wpływ na ożywienie i aktywizację fundamentalizmu islamu na wszystkich obszarach muzułmańskich. Dodatkowym czynnikiem umacniającym znaczenie fundamentalizmu islamu był wysilek rządów państw muzułmańskich promujących reformy w duchu islamu w obawie przed wybuchem rewolucji na własnym terytorium²⁴.

Rozwój radykalnego fundamentalizmu determinował też udział ochotników muzułmańskich z różnych krajów islamskich walczących przeciwko dominacji ZSRR w Afganistanie w latach 1979-1992. W trakcie wieloletniej walki muzułmanie, w ich własnym przekonaniu, odnaleźli właściwą drogę islamu (*as-sira al-mustakim*). Umocnieniu wiary towarzyszyło także świetne wyszkolenie bojowe młodych muzułmanów walczących w Afganistanie. Wielu radykalnych, wojujących fundamentalistów islamu z Algierii, Egiptu czy Arabii Saudyjskiej to weterani wojny afgańskiej²⁵.

²³ Według statystyk w większości krajów arabskich młodzi ludzie poniżej 19 roku życia stanowią około 60% ludności kraju. Tak znaczny procent młodzieży bez przyszłości, ponieważ przeciętnie co trzeci lub co czwarty absolwent szkoły średniej lub wyższej pozostaje bez pracy, stanowi potencjalną mieszkankę wybuchową w każdym z tych krajów. Trudną sytuację potęguje jeszcze fakt, że ekipy rządowe nie posiadają wyobraźni politycznej, ponieważ jedyną formą „dialogu” z wojującymi fundamentalistami są coraz surowsze represje. Interesujące jest także zestawienie wieku członków rządu z wiekiem wojujących radykalistów: przeciętny wiek pierwszych w Egipcie wynosi 63 lata, fundamentalistów 21; jest to więc różnica dwóch generacji (por. S. E. Ibrahim, *Egypt, Islam and Democracy...*, s. 77-78).

²⁴ Por. S. T. Hunter, *The Future of Islam and the West*, London 1998, s. 109.

²⁵ Por. *ibidem*, s. 109.

Poza tym czynnikami aktywizacji fundamentalizmu islamu są m.in.:
1. problem i sytuacja Palestyńczyków na obszarach kontrolowanych przez Izrael;
2. I wojna w Zatoce Perskiej w latach 1990/91 odczytywana przez wielu muzułmanów jako początek nowożytnej krucjaty chrześcijan przeciwko islamowi. Podobnie interpretowany jest (3.) pogrom i tragedia muzułmanów bośniackich na terenie byłej Jugosławii w latach 1993-1995, którym nie zapobiegły ani nie przeszkodziły inne państwa europejskie²⁶. I tak oto wkraczamy na grunt antyzachodniego ostrza fundamentalizmu islamu.

Przejawy antyzachodniego nastawienia fundamentalizmu islamu

Nastroje antyzachodnie wśród fundamentalistów islamu wyrastają z wielorakich przyczyn. Na czoło wysuwa się zapewne poczucie krzywdy wynikające z upokorzenia, jakiego Zachód nie szczędził islamowi w przeszłości i obecnie. Począwszy od XVIII wieku, muzułmanie byli obiektem ataków zbrojnych ze strony Europy, dominacji politycznej i ekonomicznej, wreszcie marginalizacji w obliczu gospodarki globalnej.

Według opinii U. Steinbacha u progu wieku XXI świat islamu wydaje się coraz bardziej marginalizowany. Będąc obiektem międzynarodowej polityki gospodarczej, muzułmanie nie są jej równoprawnymi aktorami. Szanse stwarzane przez globalizację omijają w istocie kraje muzułmańskie. Wreszcie konflikty zbrojne, jakie coraz częściej mają miejsce na obszarach muzułmańskich, wzmagają poczucie zagrożenia świata islamu ze strony Zachodu²⁷. Poczucie upokorzenia muzułmanów ujawnia się często w krytyce Zachodu w ramach fundamentalizmu islamu, a wobec niewielkich możliwości wyjścia państw muzułmańskich ze stanu zależności i marginalizacji, ta przeradza się w przemoc. Na powiązanie aktów przemocy, głównie terroryzmu, z uwarunkowaniami politycznymi oraz długo utrzymującym się odczuciem poniżenia i frustracji ich sprawców zwracają uwagę A. B. Krueger i J. Maleckova²⁸. Niechęć lub wrogość islamistów wobec USA wyrasta z rosnącej pozycji tego kraju na Bliskim Wschodzie i w świecie, aż do pozycji nadrzędnego mocarstwa światowego po upadku komunizmu w latach 90. Uprzywilejowana pozycja USA w świecie, ale również wojny prowadzone ostatnio przez ten kraj w niektórych państwach muzułmańskich sprzyjają obciążaniu USA zbiorczą odpowiedzialnością za wszystkie akty pogardy i supremacji Zachodu wobec świata islamu²⁹.

²⁶ Por. C. Samary, *Neither a religious war nor ethnic hatred. Bosnian Muslims between partition, the superpower and Islamic solidarity*, [w:] *The Islamic World and the West*, ed. K. Hafez, Leiden-Boston-Köln 2000, s. 182-184.

²⁷ Por. U. Steinbach, *Islamischer Terrorismus*, „Internationale Politik”, März 2002, nr 3, R. 57, s. 4-5.

²⁸ Por. A. B. Krueger, J. Maleckova, *Seeking the Roots of Terrorism*, „The Chronicle Review” 2002, vol. 49, Issue 39, s. 21.

²⁹ Por. S. T. Hunter, *The Future of Islam and the West...*, s. 113. Według opinii U. Steinbacha poczucie niepokoju i zagrożenia wśród muzułmanów, kształtujące się od dłuższego już czasu, znalazło swój wyraz w akcie przemocy przeciwko „Zachodowi” ucieleśnionemu w postaci USA jako nadrzędnym mocarstwem zachodnim (por. U. Steinbach, *Fundamentalistischer Terrorismus*, [w:] *Internationale Politik...*, s. 5).

Krytyczny stosunek do Zachodu, a do USA w szczególności, ujawnił się także w badaniach Instytutu Gallupa o opiniach obywateli dziewięciu krajów muzułmańskich w kwestii ich stosunku do aktu terroru radykalistów islamskich na wieżowce międzynarodowego handlu w Nowym Jorku 11 września 2001 roku. Znamienna niechęć do akceptacji krytycznych ocen Zachodu wobec świata islamu znalazła swoje odbicie w przeczących odpowiedziach respondentów na pytanie ankietera, czy ich zdaniem przerażający akt terroru był spowodowany przez radykalistów arabskich. Ponad połowa respondentów z sześciu krajów muzułmańskich, a to z Turcji, Libanu, Indonezji, Iranu, Kuwejt i Pakistanu wyraziła pogląd, że atak terrorystyczny nie był dziełem Arabów. W trzech krajach: Libanie, Kuwejcie i Maroku, respondenci najczęściej wskazywali na Izrael jako sprawcę ataku; respondenci pakistańscy i indonezyjscy byli w większości przekonani, że atak był dziełem nie muzułmańskich terrorystów³⁰. Natomiast na pytanie ankieterów, czy ten sam atak terrorystyczny jest moralnie usprawiedliwiony, znakomita większość respondentów z siedmiu krajów muzułmańskich odpowiadała przecząco³¹.

Krytyczna była jednak opinia wielu respondentów oceniających postawę i posunięcia krajów Zachodu, w tym głównie USA, w stosunku do świata islamu. Muzułmanie z krajów badanych przez Instytut Gallupa są zdania, że państwa zachodnie nie szanują wartości arabskich czy islamskich i nie popierają spraw ważnych dla Arabów; nie tworzą one także pomostów między kulturami. Najwięcej ocen krytycznych zbiera USA. Respondenci z dziewięciu krajów muzułmańskich (Libanu, Kuwejt, Arabii Saudyjskiej, Jordanii, Turcji, Pakistanu, Iran, Maroka i Indonezji) są w większości zgodni co do tego, że USA można przypisać takie negatywne cechy, jak: bezwzględność, agresywność, arogancja i łatwość prowokacji³².

Wszystkie te negatywne oceny łączone są z nieuzasadnionym, zdaniem respondentów muzułmańskich, atakiem USA na *talibów* w Afganistanie w odwecie za atak terrorystyczny w Nowym Jorku. Nieufność muzułmanów w stosunku do USA znalazła swój wyraz we wskazaniu „prawdziwego” powodu tego ataku, jakim była np. chęć kontroli nad kolejnym krajem i jego mieszkańcami³³. Krytyczny stosunek muzułmanów do USA wynika także z politycznych priorytetów i konkretnych działań tego kraju, które wywołują protesty całego świata islamu. Do takich priorytetów USA należy polityczne poparcie dla Państwa Izrael. Dla wielu muzułmanów, w szczególności Arabów, poparcie USA dla Izraela, wbrew opinii świata arabskiego, stanowi źródło nieustannych obaw i niepokojów tego ostatniego. To prawda, że USA podejmowały i podejmują liczne próby wprowadzenia pokojowych układów między Izraelem a Palestyńczykami, ale nawet ich zawarcie nie gwarantowało ich wcielenia w życie. I tak w następstwie rokowań pokojowych między Izraelem a Organizacją Wyzwolenia Palestyny potwierdzonych porozumieniami z Oslo w 1993 roku i w Eree w 1995 roku, postanowienia zawarte w XIV artykule Deklaracji Zasad, przewidujące przekazanie Strefy Gazy i niewielkiego

³⁰ Por. The Gallup Poll of the Islamic World 2002. The Gallup Poll Tuesday Briefing, Part 2: Reaction to 9/11, s. 8.

³¹ Por. *ibidem*, s. 10.

³² Por. *ibidem*, s. 5-6.

³³ Por. *ibidem*, s. 6.

obszaru wokół Jerycha pod administrację palestyńską – nie zostały wprowadzone w życie. W myśl zawartego porozumienia wojska izraelskie z obszaru Autonomii Palestyńskiej miały zostać wycofane; w rzeczywistości, oddziały izraelskie nigdy nie opuściły tych terenów, a ich utrzymywanie na tym obszarze uzasadniane było koniecznością zapewnienia bezpieczeństwa osadnikom żydowskim³⁴.

Instytut Gallupa, stawiając pytania o wpływ sytuacji Palestyńczyków na antyzachodnie nastawienie muzułmanów, zyskał wyraźne potwierdzenie wzajemnego powiązania obu czynników w odpowiedziach respondentów, zwłaszcza Arabów. Znakomita większość muzułmanów jest wysoce sceptyczna co do neutralności świata zachodniego w konflikcie palestyńskim. Przedstawiciele Instytutu Gallupa prowadzący badania ankietowe są więc zdania, że problem Palestyńczyków przyczynia się w sposób istotny do negatywnych postaw i ocen muzułmanów, głównie Arabów, w stosunku do USA³⁵. Zapewne innym uzasadnieniem pogarszającej się sytuacji Palestyńczyków mogą być ich ataki terrorystyczne wymierzone przeciwko ludności żydowskiej.

Członek i przewodniczący Knesetu z Partii Pracy, Awraham Burg (ucho dzący za zwolennika rozsądnego porozumienia z Palestyńczykami), określił Palestyńczyków mianem „niehumanicznych sąsiadów”³⁶. Nie ulega wątpliwości, że jest w tym stwierdzeniu dużo prawdy. Palestyńczycy mający różny status społeczny, będący w różnym wieku w każdej chwili mogą poważnie się na samobójczy atak terrorystyczny, który z pewnością może pociągnąć za sobą śmierć przypadkowych przechodniów, z kobietami i dziećmi włącznie. Ale jest to ocena jednej tylko strony. Każdy z kolei atak samobójców naraża Palestyńczyków na odwet w postaci kontrataku lądowo-powietrznego świetnie uzbrojonej armii izraelskiej. Nieprzerwana kontrola Izraela nad obszarami palestyńskimi podbudowała jego zaufanie do własnych sił, przeświadczenie o swej nadrzędnej pozycji w regionie. Każdy przejaw buntu Palestyńczyków jest tłumiony, często w bezwzględny sposób. I tak, Izrael stosuje odpowiedzialność zbiorową za każdy akt przemocy i przeszukuje bezkarnie o każdej porze dnia i nocy całe domostwa, a nawet dzielnice w poszukiwaniu zamachowców, pomocników czy nawet tylko sympatyków sprawców zamachu³⁷. Zasięg akcji odwetowych Izraela budzi podejrzenie, że ponosi on częściową odpowiedzialność za uporczywość i eskalację aktów terrorystycznych ze strony Palestyńczyków. Izraelskie akcje prewencyjne i odwetowe rozpalają od nowa nienawiść, zwłaszcza najmłodszej generacji Palestyńczyków. W Autonomii Palestyńskiej bezrobocie sięga 60%. Izrael zamknął swe granice dla 120 tysięcy robotników palestyńskich. Przeważająca liczba Palestyńczyków żyjących na tym obszarze przejawia tylko bierny opór wobec Izraela, ale coraz liczniejsza grupa młodzieży, dzieci zaledwie, zarażona jest bakcylem nienawiści³⁸. Młodzież stanowi świetne

³⁴ Por. A. Flores, *Oslo: a model for peace in the Middle East? Israel and the Palestinians*, [w:] *The Islamic World and the West*, ed. K. Hafez, transl. M. A. Kenny, Brill-Leiden-Oslo-Köln 2000, s. 188-190.

³⁵ Por. The Gallup Poll Tuesday Briefing..., s. 15-17.

³⁶ Por. M. Shahin, *Report from the Edge*, „The Middle East” 2001, s. 12.

³⁷ Por. A. Flores, *Oslo: a model of peace...*, s. 192.

³⁸ Por. M. Shahin, *op. cit.*, s. 11-12; H. Zyad, *La Palestine au Coeur*, „Le Nouvel Afrique, Asie” 2001, no. 146, s. 16-17.

podłoże dla rozwoju terroryzmu, którego obawia się świat. Nie wydaje się jednak, aby było możliwe jego pokonanie bez optymalnego rozwiązania sytuacji Palestyńczyków.

Jeszcze do lat 80. konflikt izraelsko-palestyński ujmowany był jako konflikt polityczny dwóch nacji. Po powstaniu partii Hamas na terenie Palestyny walka z Izraelem sprowadzona została na płaszczyznę walki religijnej. Pod wpływem działalności Hamasu w 1987 roku ogłoszono powstanie Palestyńczyków-muzułmanów (*intifadę*) przeciwko Izraelowi. Walka Palestyńczyków z Izraelem nabiera znamion walki ugrupowań fundamentalistów islamu z wrogiem³⁹.

Nastroje antyzachodnie, głównie jednak antyamerykańskie, podbudowała również pierwsza akcja sił sprzymierzonych ONZ w Zatoce Perskiej w latach 1990/91 wymierzona przeciwko Irakowi w obliczu jego samowolnej okupacji Kuwejtu. Jeszcze w czasie trwania wojny w Zatoce Arabowie, protestując przeciwko obcej interwencji, odwoływali się do praw demokratycznych. Oto dwa slogany pokojowego marszu protestacyjnego Marokańczyków w 1991 roku: *ma sa'aluna* (nie konsultowano się z nami) i *al-karar kararuna* (decyzja należy do nas). Nic więc dziwnego, że po wojnie w Zatoce demokracja rozumiana była przez islamistów jako „choroba” Zachodu, zasłona dymna przestaniająca jego rzeczywiste interesy⁴⁰. Według opinii Fatimy Mernissi wojna w Zatoce dla wielu ludzi na Bliskim Wschodzie nie zakończyła się ostatecznie. Urazy, symboliczne rany i przewlekłe choroby stanowią niechlubne następstwo tej wojny. Wyrażają się one w nienawiści do obcych, która ożywa przy każdej okazji. Często jest to także lęk bez imienia⁴¹.

Interwencja zbrojna sił sprzymierzonych przeciwko Irakowi wykorzystana została przez pozostawionego u steru władzy Saddama Husajna. Jako główny „bohater” tej wojny wyeksponował on i rozszerzył niektóre założenia fundamentalizmu islamu. I tak, na mocy dekretu państwowego slogan islamistów: *Allahu Akbar* (Bóg jest wielki) został wypisany na flagach irackich. Saddam Husajn przedstawił atak sił sprzymierzonych jako jeszcze jeden atak „niewiernych” Zachodu na islam i nawoływał do dżihadu (znowu hasło fundamentalistów), aby zwalczać wroga.

Te same siły fundamentalizmu islamu, w których program wpisana jest awersja do obcych, protestują obecnie przeciwko przedłużającemu się stacjonowaniu i kontroli obcych wojsk na terytorium islamu po interwencji zbrojnej państw sprzymierzonych, głównie jednak USA, przeciwko Irakowi, podjętej na początku roku 2003.

Zapewne celem ostatniej interwencji zbrojnej w Iraku było zapobieżenie przyszłym atakom terrorystycznym przez obalenie reżimu wspomagającego radykalne organizacje fundamentalistów islamu. Nie jest jednak pewne, czy założone cele interwencji w Iraku zostaną osiągnięte. Wydaje się, że budowanie coraz to nowych murów odgradzających odmienne kultury, racje i przekonania prowadzi raczej do konfrontacji niż porozumienia. Odnosi się to zarówno do niemal co-

³⁹ Por. M. Livtak, *The Islamization of the Palestinian-Israeli Conflict: The Case of Hamas*, „Middle Eastern Studies” 1998, no. 1, vol. 34, s. 148-150.

⁴⁰ Por. F. Mernissi, *La peur-modernité. Conflit Islam-démocratie*, Paris 1992, s. 23.

⁴¹ Por. *ibidem*, s. 7.

dziennych ataków muzułmańskich wymierzonych przeciwko obcym siłom woj-skowym stacjonującym na obszarze państwa islamskiego, jak i reakcji tych ostat-nich na faktyczne, ale niekiedy także domniemane zagrożenia. Rosnąca nieufność po obydwu stronach, może spowodować radykalizację postaw fundamentalistycz-nych muzułmanów.

Fundamentaliści islamu są na Zachodzie nagminnie łączeni z aktami prze-mocy i terroru, ale nie są z pewnością jedynymi autorami tych powszechnie potę-pianych czynów. W sercu Europy, na terenie Bośni i Hercegowiny, miały miejsce akty terroru, ale tym razem nie ze strony muzułmanów, ale przeciwko nim. W roku 1993 na gruzach Jugosławii Serbowie i Chorwaci pragnęli podzielić między siebie Bośnię i Hercegowinę, zamieszkałe przez muzułmanów. Ci ostatni nie mieli dokąd uciec i nie mogli liczyć na rychłą pomoc innych państw europejskich, które w spo-rze chrześcijan i muzułmanów nie były skore do wspomagania „potencjalnych fundamentalistów”⁴². W rezultacie Europejczycy, bośniaccy muzułmanie, stali się obiektem bezprzykładnego terroru i eksterminacji ze strony Serbów i Chorwatów. Jedynymi sojusznikami bośniackich muzułmanów stali się wyznawcy islamu z in-nych krajów, którzy traktowali rzeź swoich współwyznawców jako współczesny atak chrześcijańskich krzyżowców⁴³. Dopiero bardziej stanowcza interwencja ONZ w 1995 roku spowodowała rozpad sprzymierzonych sił serbsko-chorwackich i po-grzebała ich roszczenia terytorialne. Bezpośredni sprawcy aktów eksterminacji muzułmanów bośniackich są dzisiaj sądzeni za zbrodnie przeciwko ludzkości.

W istocie terroryzm przypisywany głównie krajom lub organizacjom fun-damentalistycznym jest dziś zjawiskiem międzynarodowym, nie związanym z jed-ną tylko kulturą⁴⁴. Często zapominamy o tym, że akty terroru pojawiają się cykli-cznie w takich krajach europejskich, jak Irlandia lub Hiszpania, a ze sporadyczny-mi aktami terroru, zagrażającymi życiu jednostek lub całych grup społecznych, mamy dziś do czynienia w niemal każdym kraju na świecie.

Nasilające się w ostatnim czasie niezadowolenie i protesty ludzi, przeja-wiają się m.in. w formie odżywających na nowo różnic etnicznych, w zbrojnych wystąpieniach całych rejonów buntujących się przeciwko rządowi własnych kra-jów, wreszcie w odnowie fundamentalizmu we wszystkich religiach świata. Nasi-lającym się niepokojom i buntom towarzyszy proces odgraniczania się od innych⁴⁵.

Między niepokojami lub napięciami społecznymi i działaniami podejmowa-nymi dla ich złagodzenia występuje oczywista sprzeczność. Wyraźne odgrani-czanie się od zewnętrznych wpływów i współpracy nie tylko nie niweluje niepo-kojów, ale z biegiem czasu je zaostrza⁴⁶. Jedynym wyjściem z zakłętego kręgu bywa często spotęgowanie niepokojów w formie protestu, buntu lub zastraszenia. W istocie w założeniach radykalnych ugrupowań kontestacyjnych, na przykład

⁴² Por. C. Samary, *Neither a religious war nor ethnic hatred. Bosnian Muslims between partition, the superpowers and Islamic solidarity*, [w:] *The Islamic World and the West...*, s. 182-184.

⁴³ Por. *ibidem*, s. 184.

⁴⁴ Por. T. Scheffler, *West-eastern cultures of fear: Violence and terrorism in Islam*, [w:] *The Islamic World and the West...*, s. 76.

⁴⁵ Por. N. Luhman, *Die Gesellschaft der Gesellschaft*, Bd. 2, Frankfurt am Main 1997, s. 795-796.

⁴⁶ Por. *ibidem*, s. 797.

w świecie islamu, technika komunikacji obliczona jest na trwałe niepokoję. W ramach tej techniki na plan pierwszy wysuwane są wartości negatywne (na przykład krytyka Zachodu), które same nie mogą stać się podstawą komunikacji.

Stały niepokój społeczny lub irytacja wkraczają również do sfery wartości. Na gruncie fundamentalizmu islamu przejawia się to m.in. w nieuzasadnionym odwoływaniu się do tradycji w celu uprawomocnienia własnych, często drastycznych nakazów i zakazów. Dotyczy to np. ścisłego odsunięcia kobiet od życia społecznego czy domagania się wyłącznego wprowadzenia prawa religijnego (*szari'a*) do prawodawstwa krajów muzułmańskich; żadne z tych posunięć nie jest uzasadnione przepisami *Koranu* i nie było realizowane w takim zakresie w klasycznym okresie islamu. Te spostrzeżenia i wnioski prowadzą nas na grunt neotradycjonalizmu fundamentalizmu islamu.

Neotradycjonalizm fundamentalizmu islamu

Począwszy od schyłku lat 70., islam stał się nadrzędnym kryterium postaw i zachowań jednostkowych i społecznych w całym świecie muzułmańskim. Był to początek powrotu do „porządku islamistycznego” jako alternatywy modelu zachodniego⁴⁷. Neotradycjonalizm fundamentalizmu islamu wyrasta z protestu przeciwko społecznej i ekonomicznej zależności i marginalizacji świata islamu przez Zachód, a protest ten w epoce przyspieszonej globalizacji jest wciąż aktualny. Przedstawiciele fundamentalizmu islamu odwołują się głównie do uniwersalnego charakteru prawa muzułmańskiego (*szari'a*) zarówno na płaszczyźnie społecznej, jak i państwowej. Przejawia się to w surowym konserwatyzmie w kwestiach moralnych i rygorystycznych karach za „naganne” zachowanie. Surowe rygory postaw i zachowań zgodnych z nakazami i tradycją islamu stanowią nieodzowny warunek przystąpienia jednostki do ruchu islamistycznego⁴⁸.

Tylko nieliczni muzułmanie popierają fundamentalizm w jego radykalnej formie, ale działalność ugrupowań fundamentalistycznych przyczyniła się do szerokiej akceptacji tradycyjnych symboli i obyczajów religijnych, co znajduje odbicie m.in. w znacznym wzroście liczby meczetów oraz ludzi uczęszczających do nich. Tradycyjny strój i zasłony na twarzy noszone przez kobiety nie budzą już sprzeciwu tych ostatnich, nawet intelektualistek, i traktowane są przez muzułmanki jako symbol autoidentyfikacji lub przynależności do społeczności islamu. Dawne kosmopolityczne tendencje inteligencji muzułmańskiej są coraz częściej zastępowane przez postawy introspekcyjne, akcentujące odrębność i samowystarczalność kultury islamu⁴⁹.

Według opinii Abdulaziza Sachediny istotę fundamentalizmu islamu można także określić jako religijny idealizm, obiecujący swoim zwolennikom, iż jeśli

⁴⁷ Por. G. Krämer, *Vision of an Islamic Republic...*, s. 35.

⁴⁸ Por. R. A. F. L. Woltering, *The roots of Islamist popularity*, „Third World Quarterly” 2002, vol. 23, no. 6, s. 1136.

⁴⁹ Por. K. Hafez, *Islam and the West: The clash of politicized perception*, [w:] *The Islamic World and the West...*, s. 8.

tylko normy islamskie będą realizowane w pełni przez muzułmanów, nastąpi przełom w ich życiu: znikną problemy społeczne, polityczne i moralne gnębiące ich dzisiaj. Ogromne zaufanie do religii redukuje niemal do zera granicę, jaka oddziela ideał od rzeczywistości⁵⁰. Potwierdza to opinia F. Mernissi, zgodnie z którą muzułmanie nie myślą o rozwiązywaniu problemów współczesności w oderwaniu od przeszłości, lecz przeciwnie, poprzez ponowne nawiązywanie do niej. Postawę integralistów znamionuje myślenie w kategoriach renesansu islamu, które przybiera często postać magiczną lub mityczną⁵¹.

Radykalni przedstawiciele fundamentalizmu islamu stawiają sobie za cel rekonstrukcję dawnego państwa muzułmańskiego, podkreślając jego wyższość nad inną formą rządów, ponieważ ma ono bazować na prawie boskim (*szari'a*), a nie ludzkim, oraz na suwerennej władzy Boga (*al-hakimijja lillahi*). *Szari'a* to zbiór zasad, których musi przestrzegać muzułmanin, jeśli chce postępować zgodnie z nakazami islamu. Islamska nauka o obowiązkach (*fikh*) reguluje wszystkie przejawy życia prywatnego i publicznego. Oznacza to, że *szari'a* obejmuje przepisy odnoszące się do spraw i działalności religijnej (*'ibadat*), właściwe przepisy prawne, a także reguluje sprawy współżycia społecznego (np. prawo rodzinne) oraz sprawy jednostek. Zgodnie z zasadami etyki islamskiej *szari'a* służy także jako drogowskaz dla zachowań i porządku politycznego [*sijasa szari'a* – oznacza politykę opartą na *szari'a*]. Zasady *szari'a* opierają się na objawieniu boskim zawartym w *Koranie*, przekazanym Mahometowi za pośrednictwem archaniola Gabriela. Podstawą prawa islamskiego jest więc wola Boga. Tylko On jest prawodawcą. Nie ma tu miejsca na tworzenie prawa przez ludzi⁵².

Drugą wartością islamu akcentowaną przez fundamentalistów islamu jest suwerenna władza Boga (*hakimijja*). Nie wiadomo dokładnie, kiedy termin *hakimijja* w znaczeniu suwerennej władzy użyty został po raz pierwszy na gruncie islamu. Prawdopodobnie słowo to zyskało sobie prawo obywatelstwa w trakcie dyskusji politycznych i ideologicznych zapoczątkowanych przez intelektualistów tureckich i perskich pod wpływem myśli filozoficznej Zachodu. Miało to miejsce w drugiej połowie XIX wieku w trakcie wprowadzania w tych krajach reform politycznych i administracyjnych, głównie jednak konstytucyjnego systemu władzy. W tym czasie laicka koncepcja suwerenności torowała sobie drogę wśród intelektualistów różnych narodowości, w tym również wśród intelektualistów Turcji Osmańskiej i Persji jako forma opozycji wobec absolutyzmu. Zważywszy rodowód terminu „suwerenna władza” nie jest pewne czy stosowany przez fundamentalistów islamu termin *hakimijja* jest pojęciem mieszczącym się w ich postawie neotradycyjnej. Rzecz w tym, że termin *hakimijja* stosowany przez współczesnych

⁵⁰ Por. A. A. Sachedina, *Activist shi'ism in Iran, Iraq, and Lebanon*, [w:] *Fundamentalism Observed*, ed. M. E. Marty, R. S. Appleby, Chicago-London 1991, s. 46.

⁵¹ Por. F. Mernissi, *La peur-modernité...*, s. 66.

⁵² Również na gruncie judaizmu akcentowana jest wyższość prawa boskiego (*halacha*) nad prawem stanowionym przez człowieka. Powyższa uwaga dotyczy również chrześcijaństwa, w obrębie którego wielu współczesnych wyznawców wierzy w odwieczne wartości etyczne mające swoje korzenie w religii. Niekiedy również na gruncie chrześcijaństwa mamy do czynienia z gotowością podjęcia walki z prawami świeckimi w obronie zasad religijnych, np. negację aborcji, eksperymentów w zakresie klonowania człowieka itp. (por. S. T. Hunter, *The Future of Islam...*, s. 18).

islamistów nabiera odmiennego znaczenia w porównaniu z laicką koncepcją władzy; nie pokrywa się on także z teologiczną koncepcją władzy Boga na ziemi, występującą w islamie tradycyjnym.

W tradycyjnej myśli islamistycznej kontrolowanej przez alimów (uczonych prawników i teologów) w sunnizmie i przez imamów w szyizmie władza określana była jako pochodząca od Boga, a więc święta i absolutna. Podobne cechy miało odwieczne prawo boskie: *szari'a*. Wyniosłość i absolutny charakter władzy to ważne atrybuty Boga zakodowane w kanonach teologii większości religii monoteistycznych. Zgodnie z założeniami tradycyjnej teologii islamu jednak władza Boga, wspierana odwiecznym prawem boskim, powinna wyznaczać i kształtować wszystkie dziedziny życia społecznego i jednostkowego, politycznego i ekonomicznego.

Współcześni islamiści na pozór przejmują założenia tradycyjnej teologii islamu. Władza Boga jest u nich nawet jeszcze silniej akcentowana przez wprowadzenie pojęcia władzy suwerennej – *hakimijja*. Tak silne zaakcentowanie suwerennej władzy Stwórcy pozwala współczesnym islamistom na zakwestionowanie aktualnego porządku politycznego w państwach islamskich. Tak na przykład jeden z najbardziej radykalnych teoretyków fundamentalizmu islamu, Sajjid Kutb, stanowczo przeciwstawiał się wszelkim koncepcjom suwerennej władzy człowieka. Ta ostatnia jest jego zdaniem uzurpowaniem sobie przez władcę suwerenności przysługującej wyłącznie Bogu i formą tyranii, ponieważ władza człowieka podporządkowuje jednostki woli innej jednostki⁵³. Podstawą tych poglądów i roszczeń fundamentalistów islamu jest nowa interpretacja świętych źródeł tej religii, odbiegająca od komentarzy tradycyjnych, które często stają się obiektem krytyki. W przeciwieństwie do fundamentalistów islamu tradycyjne i ortodoksyjne komentarze do *Koranu* i *sunny* (tradycji Proroka) akceptowały suwerenność aktualnej władzy, jak długo władza ta nie zwracała się przeciwko prawu islamu.

W poglądach wybitnego ideologa fundamentalizmu, Sajjida Kutba, suwerenność Boga połączona została z koncepcją cywilizacji. W jego przekonaniu cywilizacja nie poddana suwerennemu prawu bożemu jest cywilizacją ignorancji i barbarzyństwa. Również kraje islamistyczne, nie poddane temu prawu, uznawał za barbarzyńskie, których nie można określać mianem cywilizowanych. Przenosząc atrybuty suwerennej władzy Boga na władców świeckich, ogranicza się suwerenność Boga⁵⁴.

Włączając się do dyskusji o suwerennej władzy Boga, irański teoretyk szyicki Dżafar as-Sahani w książce zatytułowanej *Ma'alim al-hukuma al-islamijja* (Założenia państwa islamistycznego) odmawia cech praworządności każdemu rządowi, który nie akceptuje tej zasady⁵⁵. W ten sposób dochodzimy do trzeciego członu neotradycjonalizmu fundamentalizmu islamu: państwa islamistycznego.

W ujęciu przedstawicieli ruchu odnowy islamu absolutny charakter prawa muzułmańskiego i suwerenna władza Boga wpływają na kształt i charakter ideal-

⁵³ Por. K. Musa, *Pouvoir et souveraineté chez les Islamistes*, „La cahiers de l'Orient. Revue d'étude et de réflexion sur le monde Arabe et islamique” 1994, no. 34, Paris, s. 33.

⁵⁴ Por. S. Kutb, *Ma'alim fi al-tarik* (Wytyczne na drogę), Bejrut 1985, s. 100-101 (cyt. za K. Musa, *Pouvoir et souveraineté*..., s. 48).

⁵⁵ Por. K. Musa, *Pouvoir et souveraineté*..., s. 44.

nego państwa islamskiego. Zgodnie z ich poglądami państwo jest tylko strażnikiem prawa boskiego. Państwo islamskie powinno wypełniać trzy zadania: misję ludzką, tj. zastosowanie i sprawiedliwe egzekwowanie zapisanych w *Koranie* i *szari'a* praw i obowiązków wiernych; misję historyczną, to znaczy utrzymanie jedności i trwałości *ummy* muzułmańskiej; misję proroczą, to jest głoszenie, rozprzestrzenianie i ochranianie zasad *szari'a*⁵⁶. Wśród licznych koncepcji idealnego państwa islamu na uwagę zasługuje koncepcja Taha ad-Din an-Nabhani (1909-1979). An-Nabhani, prawnik z wykształcenia, zaangażowany w działalność polityczną, poszukiwał w *szari'a* teoretycznej podbudowy dla swej wizji państwa opartego na islamie jako budulcu samowystarczalnym i doskonałym⁵⁷.

Akcentował przy tym różnice między systemem władzy we współczesnych państwach muzułmańskich, opartym na wpływach Zachodu, a walorami uniwersalnego systemu islamistycznego. Celem An-Nabhaniego było stworzenie teorii państwa muzułmańskiego w pełni wolnego od obcych wpływów. Tak na przykład w przyszłym idealnym państwie islamu pragnął on wyeliminować z systemu rządów stanowiska wzorowane na strukturze politycznej Zachodu, takie jak: prezydent, ministrowie itp. oraz postulował ponowne wprowadzenie struktury kalifatu⁵⁸.

Zamiar przywrócenia instytucji kalifatu i postulat oparcia idealnego państwa na przepisach prawa religijnego mógł sugerować, iż an-Nabhani pragnie ożywić wzory średniowieczne. Czy istotnie?

Uniwersalny model państwa an-Nabhaniego, mimo całej retoryki religijnej, przypomina nowoczesne państwo narodowe. Dotyczy to m.in. przewidywanej przez an-Nabhaniego w jego państwie idealnym instytucji powszechnych, bezpośrednich wyborów, w których cała *umma* (ogół wyznawców islamu) miałaby prawo wyboru kalifa. To właśnie *umma* użycza autorytetu kalifowi, który sprawuje rządy w jej imieniu. Legitymacja władzy zależy od akceptacji *ummy*⁵⁹. Wydaje się, że do koncepcji wzorcowego państwa an-Nabhaniego dostało się wiele założeń i wzorów zachodnich, z którymi autor zetknął się prawdopodobnie jako przywódca partii politycznej na terenie Jerozolimy. Zaslugą an-Nabhaniego jest jednak, w naszym przekonaniu, niezwykle skuteczne połączenie nowoczesnej myśli politycznej z tradycją i zasadami islamu z takim skutkiem, ta pierwsza zatracą znamię obcości i może zostać zaakceptowana przez muzułmanów. Wprowadzona przez an-Nabhaniego i innych ideologów fundamentalizmu koncepcja uniwersalnego państwa islamskiego mającego objąć cały świat, nie jest koncepcją nową. Obecna była już w klasycznym islamie, który dzielił świat na *dar al-islam* (dom islamu) i *dar al-harb* (dom wojny), a więc obszar będący obiektem walki, której celem jest zaakceptowanie islamu przez cały świat. Dzisiaj hasła walki z „niewiernymi” rzadko

⁵⁶ Por. M. J. Deeb, *Islam and National Identity in Algeria*, „The Muslim World”, April 1997, No. 2, Vol. LXXXVII, s. 126.

⁵⁷ Por. S. Taji-Farouki, *Islamic State Theories and Contemporary Realities*, [w:] *Islamic Fundamentalism*, ed. A. S. Sidahmed, A. Ehteshami, Oxford 1996, s. 36-37.

⁵⁸ Por. T. D. An-Nabhani, *Mudhakkara min Hizb al-Tahrir hawl al-dastur al-Irani*, Beirut 1979, s. 44-47 (cyt. za: Taji-Farouki, *op. cit.*, s. 41).

⁵⁹ Por. T. D. an-Nabhani, *Nizam al-islami*, Jerusalem 1953, s. 33-34 (cyt. za: Taji-Farouki, *op. cit.*, s. 44).

stawiane są na pierwszym miejscu jako sposób „pozyskiwania świata” dla islamu. Częstsze są zabiegi misjonarskie, a zwłaszcza propagandowe, mające na celu przyciągnięcie nowych wyznawców. Takie podejście cechuje głównie młodych, gniewnych islamistów, którzy głoszą, że islam jest jedynym, niezmiennym i ostatecznym systemem, drogowskazem dla całej ludzkości⁶⁰. W ich opinii, jeśli dzisiejszy stan państw muzułmańskich nie potwierdza tej tezy, wynika to ze skażenia islamu przez laicyzm zachodni. Po zwycięskiej rewolucji islamskiej w Iranie, traktowanej jako pierwszy krok w zwycięskim pochodzie islamu, zrodziła się nadzieja, że w przyszłości możliwe będzie pełne odcięcie się od wpływów Zachodu i stworzenie nowego, konkurencyjnego systemu wartości o zasięgu państwowym: *pax islamica*.

Przedstawiona powyżej koncepcja uniwersalnego państwa islamskiego wskazuje na szerszy wachlarz poglądów niż tylko tradycjonalizm. Poza ukłonem w kierunku tradycji fundamentalistki islamu wychodzą naprzeciw potrzebom i aspiracjom współczesnych muzułmanów.

Nowatorskie elementy fundamentalizmu islamu

Cywilizacja Zachodu traktuje postęp i modernizację jako wartości nadrzędne. Z tej pozycji wyrastało w przeszłości, ale również w teraźniejszości, przekonanie o uniwersalistycznym powołaniu Zachodu do wprowadzania własnej cywilizacji na wszystkich obszarach naszego globu, które pozostają poza jej zasięgiem i hołdują tradycji, zacofaniu, a nawet dzikości⁶¹. Uniwersalistyczne powołanie cywilizacji Zachodu i jej globalny zasięg stanowiły m.in. teoretyczne uzasadnienie ekspansjonizmu i kolonializmu Europy, stwarzały również egzystencjalne zagrożenie dla innych kultur.

Na gruncie socjologii stanowcze oddzielenie tradycji i modernizmu zostało wyeksponowane u Maxa Webera w jego podziale na społeczeństwa modernistyczne zmierzające do racjonalizacji oraz tradycyjne i charyzmatyczne, charakteryzujące się tradycyjnym autorytetem, patriachalizmem i patrymonializmem. Tym samym podbudowany został dychotomiczny podział na modernistyczny Zachód i tradycyjne społeczeństwa pozaeuropejskie. W opinii wielu przedstawicieli Zachodu sam fakt przynależności do islamu wyznacza jego wyznawcom pozycję co najmniej drugoplanową. Są oni niezdolni do twórczej adaptacji technologii, jak długo podlegają tradycji, tj. islamowi. Nawet jeśli używają maszyn, nie uczestniczą aktywnie w procesie modernizacji, jak długo identyfikują się z islamem⁶².

⁶⁰ Por. D. Georg, *Pax Islamica: An Alternative New World Order?*, [w:] *Islamic Fundamentalism...*, s. 71.

⁶¹ Por. S. T. Hunter, *The Future of Islam...*, s. 6.

⁶² Por. R. Schulze, *Is there an Islamic Modernity?*, [w:] *The Islamic World and the West...*, s. 28. Por. także opinię K. Wolf, iż islam został wyparty na pozycję marginalną przez społeczeństwo „naukowe”, ponieważ nawet mobilizacja społeczeństwa muzułmańskiego zapoczątkowana ruchem rewitalizacji islamu, zakwalifikowana została jako mieszcząca się w zakresie religii, a więc pozaracjonalna (por. K. Wolf, *New new orientalism: political Islam social movement theory*, [w:] *Islamic Fundamentalism: Myths and Rituals*, ed. A. S. Moussali, Ithaca Press 1998, s. 63).

Do tej linii podziału nawiązuje S. Huntington w popularnej i szeroko komentowanej pracy *Zderzenie kultur*, gdzie stwierdza m.in., że skoro rządy i grupy państw mają coraz mniejsze możliwości organizowania poparcia dla swojej polityki i zawiązywania sojuszów w oparciu o ideologię, to będą się one coraz częściej odwoływały do wspólnej religii i tożsamości cywilizacyjnej⁶³. Po zaakcentowaniu szczególnej roli tożsamości cywilizacyjnej Huntington formułuje tezę, iż Zachód znajdujący się u szczytu swojej potęgi po zimnej wojnie jest zagrożony przez inne kultury, które mają wolę i środki do kształtowania świata według wzorów nieeuropejskich. Zdumiewającym uwieńczeniem tej tezy jest przekonanie Huntingtona, iż odtąd konflikt będzie przebiegać między Zachodem a sojuszem islamsko-konfucjańskim⁶⁴.

Protest budzi już pogardliwe łączenie „wroga” Zachodu w zbitce dwukulturowej (sojusz islamsko-konfucjański), chociaż zgodnie z tezą wyjściową miało to być konfliktem między poszczególnymi cywilizacjami. Innym kontrowersyjnym poglądem S. Huntingtona jest stwierdzenie, że ludzie spoza kręgu euroamerykańskiego nie potrafią się zmienić i dlatego nie są zdolni do zaakceptowania demokratycznego systemu rządów. Tym samym przypisuje on ludziom spoza kręgu zachodniego postawę wyłącznie statyczną. Oceniając to stanowisko, J. O'Hagan stwierdza, że poglądy autora wskazują na jego lęk w obliczu faktu, że kultura Zachodu jest w odwrocie. Widoczna w postawie Huntingtona potrzeba autoidentyfikacji wymaga istnienia wroga: „jak będziemy wiedzieli, kim jesteśmy, skoro nie wiemy, przeciw komu jesteśmy?”⁶⁵. Według poglądów tej samej autorki S. Huntington prezentuje raczej tradycyjną koncepcję stosunków międzynarodowych, tj. taką, która charakteryzuje się konfliktowością. Wprowadza on nawet dodatkowy czynnik konfliktogenny, a mianowicie cywilizację. Oznacza to, że ten sam autor nie dopuszcza możliwości współdziałania różnych cywilizacji w tworzeniu nowych wartości⁶⁶.

Zgodnie z poglądem R. Schulze modernizacja miała zawsze charakter eurocentryczny i być może z tego względu brak jest danych o udziale innych kultur w jej kształtowaniu, na przykład w formie eksperymentu lub interpretacji. Niemniej, tak jak na Zachodzie, również elita islamska, chińska czy japońska dzieliły własny świat pojęć na tradycyjny i nowoczesny, a więc modernistyczny. Tak więc „modernizm” nie jest kategorią wyłącznie zachodnią, lecz globalnym procesem na wielką skalę, chociaż proces ten może być ujmowany w odmiennym kontekście i w połączeniu z różnymi wartościami⁶⁷. Podobnie R. E. Rubenstein i F. Crocker są zdania, że kultury nie są ani statyczne, ani tworzone przez jeden tylko czynnik. W istocie mają one charakter kumulatywny, złożony i są produktem wielu czynni-

⁶³ Por. S. P. Huntington, *The Clash of Civilizations and the Remaking of the World Order*, New York 1996, s. 93.

⁶⁴ Por. *ibidem*, s. 312-313.

⁶⁵ J. O'Hagan, *Civilizational Conflict? Looking for Cultural Enemies*, „Third World Quarterly” 1995, no. 1, vol. 16, s. 28-30.

⁶⁶ Por. *ibidem*, s. 22.

⁶⁷ Por. R. Schulze, *Is there an Islamic modernity?*..., s. 30.

ków wewnętrznych i zewnętrznych. Kultury to żywe organizmy, podlegające ciągłej przemianie⁶⁸.

O dynamice i zmiennym charakterze kultur i cywilizacji mówi również antropolog K. Arrush, stwierdzając, że zarówno tradycje, jak i cywilizacje są zmienne i nowoczesne, ponieważ podlegają ciągłemu procesowi przebudowy społecznej i kulturalnej. Stanowią więc one produkt sprzecznych interesów i współzawodnictwa wielu koncepcji, a także różnych prób podbudowy własnej tożsamości i autentyczności⁶⁹.

Interpretacja zasad islamu nie jest i nie była jednolita, już chociażby z tego względu, że islam jest sumą wielu doświadczeń muzułmanów żyjących w odmiennych warunkach na różnych obszarach i kontynentach naszego globu. Forma i treść interpretacji *Koranu* i *sunny* stanowi zawsze odbicie warunków życia i aktualnych potrzeb jego wyznawców, ale również kontaktów ze światem zewnętrznym⁷⁰.

Powracając znów do fundamentalizmu islamu, pragniemy w tym miejscu przytoczyć jeszcze opinię B. Lawrence, który jest zdania, iż wszelkie rodzaje fundamentalizmów, włącznie z islamskim, są wytworem epoki modernizmu. Jego zdaniem bez modernizmu nie byłoby fundamentalistów. Postawa tych ostatnich, zarówno pod względem reakcji psychologicznych, jak i charakteru ich działania, kształtowana jest przez współczesny świat. Fundamentalisci są zarazem wytworem epoki fundamentalizmu, jak i jej zaprzeczeniem⁷¹. Również w przekonaniu Ch. Tippla, wbrew pozorom, nie ma we współczesnym ruchu fundamentalistycznym niczego tradycyjnego. W istocie, aktywność polityczna tego ruchu mieści się w sferze masowego protestu ludności miejskiej, podbudowanego nowoczesną myślą polityczną⁷². Według R. Wolteringa islamizm powinien być traktowany jako fenomen nowoczesny⁷³. Większość specjalistów uzasadnia nowoczesność fundamentalizmu islamu jego powiązaniem z polityką i użyciem świętych symboli religijnych do mobilizacji mas w ramach protestu społecznego i politycznego. Nie jest to jednak jedyny element nowoczesności w tym ruchu.

Nowe spojrzenie na islam: jego wartość i znaczenie, jest m.in. następstwem masowej edukacji, jakiej podlegają główni zwolennicy fundamentalizmu islamu, tj. młodzież. Młodzi absolwenci szkół średnich i wyższych zaczynają zadawać pytania, których nie stawiały wcześniejsze generacje. Wykształcenie skłania m.in. uczniów do stawiania pytań w odniesieniu do niekwestionowanych dotąd wartości i autorytetów. Wykształcenie wzmacnia także zainteresowanie wartościami własnej kultury. W końcu lat 80. coraz częstsze były pytania młodych muzułmanów o istotę własnej religii. W następstwie edukacji muzułmanie uświadamiali sobie coraz częściej treść własnych wierzeń, potrafili je scharakteryzować i odróżnić od innych systemów.

⁶⁸ Por. R. E. Rubenstein, F. Crocker, *Challenging Huntington*, „Foreign Policy” 96 (1994), s. 118.

⁶⁹ Por. *ibidem*.

⁷⁰ Por. S. T. Hunter, *The Future of Islam...*, s. 17.

⁷¹ Por. B. B. Lawrence, *Defenders of God*, New York 1988, s. 2.

⁷² Por. Ch. Tripp, *Islam and the Secular Logic of the State in the Middle East*, [w:] *Islamic Fundamentalism*, ed. A. S. Sidahmed, A. Ehteshami, Oxford 1996, s. 61-62.

⁷³ Por. R. Woltering, *The Roots of Islamist Popularity...*, s. 1135.

Taką samą wymowę ma położenie nacisku na świadomy wybór wiary. W przekonaniu fundamentalistów islamu jednostka powinna przemyśleć zasady własnej religii i wcielać je w życie. Temu służą m.in. niezwykle popularne katechizmy islamu o różnych profilach.

Cechą charakterystyczną czasów współczesnych jest ciągle rosnąca liczba czytelników *Koranu*, w wyniku czego liczne dyskusje nad treścią i istotą islamu są udziałem coraz większego grona osób. Masowa edukacja i komunikacja we współczesnym świecie ułatwia percepcję pojęć tradycyjnych, ale również poglądów nowych, niekonwencjonalnych. Ludzie różnych zawodów mogą teraz interpretować zasady islamu na równi z alimami (tj. uczonymi prawnikami i teologami islamu), którzy zdobyli specjalistyczną wiedzę. Wielość opinii i wypowiedzi w dyskusjach publicznych na temat religii i polityki zaciera granice między wystąpieniami specjalistycznymi i popularnymi. Jest to równoznaczne z poszerzaniem się kręgów opiniotwórczych wypowiadających się w kwestii religii. Jest to kolejna innowacja w życiu muzułmanów wprowadzona pod wpływem poglądów islamistów. W świetle przytoczonych faktów wydaje się, że – w przeciwieństwie do opinii Zachodu przypisującej fundamentalizmowi islamu powrót do tradycji – islamiści współcześni pragną zrozumieć islam, dostosować go do potrzeb współczesności.

Innym nowoczesnym elementem fundamentalizmu islamu są idee postmodernistyczne, a w szczególności tak charakterystyczna postawa kontestacji. Islamizm odwołuje się nie tylko do religijnych idei i szczytnych haseł jedności *ummy*, ale, bazując na emocjach ludzi, propaguje walkę z wpływami Zachodu, rządami własnych krajów, alimami, islamem ludowym i mistycznym, z laicyzującymi intelektualistami itp., często w formie drastycznej. Jak to trafnie formułuje A. S. Ahmed, islamiści pragną bronić świętości Proroka przy pomocy inwektyw⁷⁴. Wspólna dla postmodernizmu Zachodu i Wschodu jest geneza jego powstania: ciągle wzrastający stopień dezintegracji społecznej, lęk i niepewność jutra jednostek. Wspólne dla tego kierunku na obu obszarach jest także korzystanie z najnowszych osiągnięć techniki i nagłaśnianie swojej propagandy i protestu. Wprawdzie przedstawiciele fundamentalizmu islamu mają zdecydowanie negatywny stosunek do wszelkich wzorów i wpływów Zachodu, ale protest ten z całą pewnością nie obejmuje zdobyczy technologii. W przekonaniu przywódców ruchu fundamentalizmu islamu technika nie zagraża wartościom religijnym. Przy takim ujęciu możliwe jest szerokie korzystanie z najnowszych osiągnięć technologii bez szkody dla tożsamości kulturowej muzułmanów. Współcześni fundamentaliści islamu przejmują więc nie tylko odkrycia naukowe i zdobycze technologii Zachodu, ale także niektóre metody i instrumenty działania pochodzące z tego źródła⁷⁵.

W takim samym stopniu, jak czyni to współczesna kultura masowa na Zachodzie, współcześni islamiści korzystają z nowoczesnej technologii dla propagowania swej ideologii. Zabiegają o dostęp do radia i telewizji, a do rozpowszechniania poglądów i ideologii używają kaset magnetofonowych oraz kaset wideo, komputerów osobistych, fotokopiarek, faksów i poczty elektronicznej. Fundamen-

⁷⁴ Por. A. S. Ahmed, *Postmodernism and Islam*, London 1995, s. 162.

⁷⁵ Por. G. Krämer, *Vision of an Islamic Republic...*, s. 37.

taiiści islamu są świadomi znaczenia technologii dla powodzenia własnej misji. Przedstawiciel fundamentalistycznej organizacji muzułmańskiej w Malezji stwierdza, że „z pomocą najnowszej technologii muzułmanie mogą przeobrazić świat zgodnie z nakazami prawa boskiego”⁷⁶. Prawdą jest, że szerokie korzystanie z technologii tworzy nowy zasięg wspólnoty muzułmańskiej i usuwa w cień podziały społeczne. Liczne środki komunikacji pozwalają na „redukcję” przestrzeni, usuwając fizyczne oddalenie, co pozwala na komunikowanie się ludzi z różnych krajów, których jednoczy wspólna orientacja religijna lub polityczna. Jest to jeden z przejawów procesu globalizacji, w który wkracza również świat islamu. Przykładem potwierdzającym tę tezę jest częste przekazywanie faksem skróconych tekstów publikacji lub przemówień ocenianych przez władze państwowe na obszar innego państwa lub wielu państw, gdzie są odbiorcy muzułmańscy. Również zakazane przez rząd przemówienia dysydentów przekazywane są do innych krajów muzułmańskich na przykład przez internet. Łatwość, z jaką treść przekazu pokonuje granice poszczególnych krajów, wskazuje, że debaty religijne i polityczne w świecie islamu stają się coraz częściej publiczne i powszechne⁷⁷.

W okresie kryzysu w Zatoce Perskiej na przełomie 1990-1991 kaznodzieje działający na terenie Arabii Saudyjskiej operowali cytatami z takich źródeł, jak: *Pamiętniki Richarda Nixona*, programy amerykańskiego radia i telewizji, prace i oświadczenia Georga Busha, a także prasa arabska. Wszystko to pozwalało na uwypuklenie racji i wartości islamu oraz potępienie zachodniej agresji. Technologia, z której współcześni islamiści korzystają w tak szerokim zakresie, wyposaża ich w alternatywne wartości lub paradygmaty percepcji, które pozostają w sprzeczności z tradycyjnymi normami kulturowymi. Współczesny islam podlega wpływom procesu globalizacji w zasadzie we wszystkich dziedzinach: w polityce, gospodarce, transporcie i komunikacji. Również na polu kultury mimo ciężenia ku tradycji muzułmanie konfrontowani są nieustannie z ideami modernistycznymi i laickimi, co być może usprawiedliwia ciągle ponawiane ataki islamistów na ostatnie dwie wartości.

Perspektywy

Jednym z najważniejszych problemów globalnej społeczności w okresie nam współczesnym jest, jak się wydaje, uporanie się z zatrważająco szybkimi procesami przemian w obrębie własnych struktur społecznych, a także w charakterze kontaktów międzynarodowych. Znaczne przyspieszenie tych przemian po upadku komunizmu i zimnej wojny zaostriżyło jeszcze brak poczucia bezpieczeństwa jednostek i całych społeczeństw, co znalazło swoje odbicie w naturalnej tendencji poszukiwania wroga: sprawcy zła. Znalezienie wroga umożliwia mobilizację sił i środków do jego zwalczania na gruncie ideologicznym lub politycznym, co pozwala na złagodzenie niepokoju i osiągnięcie względnego poczucia bezpieczeń-

⁷⁶ Cyt. za D. E. Eickelman, J. Piscatori, *Muslim Politics*, Princeton-New Jersey 1996, s. 122.

⁷⁷ Por. *ibidem*, s. 57.

stwa. Dla stworzenia obrazu wroga najbardziej przydatny jest fundamentalizm kulturowy lub religijny wytyczający ostre granice między my i oni.

Wyrazisty wzór „wroga” na Zachodzie pomógł stworzyć omawiany wyżej artykuł S. Huntingtona, w którym autor ożywił stereotypy. Umacnia on również przekonanie, że Zachód jest uprawnomocony do obrony najwyższych wartości ludzkich i dlatego musi się przygotowywać do walki z siłami destrukcji pochodzącymi z Trzeciego Świata⁷⁸. Ostatnie badania opinii publicznej w Europie wykazują, że po komunizmie islam traktowany jest jako „następny” główny wróg Zachodu. Tymczasem muzułmanie są przekonani, że Zachód pragnie podporządkować sobie społeczeństwo islamskie przy pomocy narzędzi ekonomicznych i kulturalnych. Stąd tak silne akcentowanie własnej tożsamości kulturowej.

Wzajemne zakreślanie granic kulturowych i religijnych obu obszarów mieści się w socjologicznej koncepcji włączania i wykluczania N. Luhmana; stanowi ona użyteczne narzędzie pozwalające na lepsze zrozumienie walki o tożsamość kulturową różnych nacji, przybierającą niekiedy formę radykalnych ruchów protestu, opartych między innymi na religii. Według definicji Luhmana włączanie (*Inklusion*) wyznacza wewnętrzną granicę możliwości połączenia grupy społecznej o podobnych znamionach poczucia tożsamości. W trakcie procesu włączania na marginesie pozostają niesprecyzowane grupy wyłączone (*Excluded*)⁷⁹. Mimo tego rozróżnienia oba człony są nawzajem uzależnione od siebie i stanowią rodzaj sprzężenia zwrotnego. Dopiero bowiem występowanie osób lub grup nie podlegających integracji eksponuje zasięg zjawiska włączania lub integracji grupy. Wykluczanie rozpoczyna się od przerwania łańcucha wzajemnych świadczeń wśród członków dotychczasowej wspólnoty⁸⁰. W odległej przeszłości wykluczanie było zabiegiem stosunkowo prostym, przejawiało się bowiem w formie wydalenia jednostki na zewnątrz zwartej grupy społecznej. Począwszy od ery nowożytnej, mimo postępującego zróżnicowania społecznego, coraz większego znaczenia nabiera proces włączania. Obejmuje on teraz całe społeczności narodowe, a nawet ponadnarodowe.

Wśród globalnych wartości obiegowych coraz częściej wymieniane są prawa człowieka, a w ślad za tym nieco już przebrzmiałe hasła modernizacji, racjonalizmu i demokracji. Jeśli jednak słuszny jest cytowany wyżej pogląd Luhmana, że włączanie występować może tylko w połączeniu z wykluczeniem, wówczas analiza ogólnych haseł globalnych musi mieć także drugą stronę medalu. Właśnie w globalnym powiązaniu społeczeństw światowych, ujawnił się dualizm włączania i wykluczania na biegunach zachodniego modernizmu z jednej, oraz pozaeuropejskich cywilizacji z drugiej strony. Globalizacja kulturowa zaostrza jeszcze przeciwieństwa między Wschodem a Zachodem. Globalizująca komunikacja międzykulturowa wyzwala przeciwieństwo spolaryzowanych punktów widzenia i ponowne ożywienie własnych wartości kulturowych. Zasady i wartości starych cywilizacji są obecnie ożywiane i odczytywane na nowo. W tym procesie mechanizm

⁷⁸ Por. A. Tarok, *Civilizational Conflict?*..., s. 6.

⁷⁹ Por. N. Luhman, *Die Gesellschaft der Gesellschaft*..., s. 621.

⁸⁰ Por. *ibidem*, s. 623.

wykluczania opisywany przez Luhmana może być środkiem ujawniania ciągle nowych form w obrębie własnej kultury. Reinterpretacja treści i znaczeń tej ostatniej prowadzi w prostej linii do kodyfikacji granic kulturowych. Niezwykle złożony, interaktywny proces przystosowawczy, akcentujący przeciwieństwo własnych i obcych obszarów kulturowych, stwarza nową rzeczywistość systemową. Homogeniczność struktur komunikacyjnych tworzy biegunowo przeciwny podział na holistyczne symbole własnej kultury⁸¹. Obrona absolutnych wartości własnej kultury przybiera najostrzejsze formy wtedy, kiedy opiera się na religii. Wszędzie tam, gdzie społeczne i moralne wartości religii były w przeszłości kwestionowane lub podważane, teraz są one ponownie ożywiane i przeciwstawiane wartościom obcym. Proces ten ujawnia się najpełniej na gruncie fundamentalizmu religijnego. Współczesne ruchy fundamentalistyczne w obrębie różnych religii, niezależnie od specyficznych postaci i form, przejmują funkcje nowoczesnej reorientacji i budowy nowego porządku. Służą one często do ukazywania współczesnych problemów strukturalnych i społecznych, takich jak sprawiedliwość i równość społeczna, które nie mogą zostać rozwiązane. Nowoczesna charyzma łączona z ruchami fundamentalistycznymi dostarcza instrumentów do wysublimowanego poczucia odrębności i zaakcentowania wartości własnej kultury.

Tak jak niegdyś protestantyzm w Europie, fundamentalizm religijny pełni dziś funkcje modernizujące. Ideologiczne podstawy ruchu fundamentalizmu islamu stanowią w dużej mierze reakcję na wcześniejszą, uporczywą autoafirmację Zachodu, a odpierając wpływy Zachodu, islamiści sięgają do własnej alternatywy rozwoju, chociaż ta może okazać się iluzją⁸².

Fenomen fundamentalizmów religijnych, w tym w szczególności fundamentalizmu islamu, można zakwalifikować jako różne warianty produkcji nowoczesnych, partykularnych obrazów odnowy kulturalnej. Podobnego zdania jest R. Robertson, dla którego fundamentalizm jest nie tylko reakcją na globalizację społeczeństwa konsumpcyjnego kształtowanego przez media, ale stanowi też część składową globalizacji. W opinii tego samego autora fundamentalizm to znaczący element podwójnego procesu partykularyzacji i uniwersalizacji idei religijnych i kulturowych⁸³. Z punktu widzenia postmodernizmu Akbar S. Ahmed orzeka o fundamentalizmie islamu, że jest to wysiłek wskazania drogi: jak żyć w świecie pełnym wątpliwości. Byłby to więc jakby dialog z czasem i odpowiedź na niego⁸⁴.

Przytoczone wyżej orzeczenia i wnioski akcentują głównie pozytywne strony fundamentalizmu, które w perspektywie mogą się przyczynić do stworzenia nowych i mamy nadzieję nie nazbyt uniwersalnych perspektyw rozwoju. Wszelkie formy fundamentalizmu kryją jednak w sobie niebezpieczeństwo restryktywnej negacji tego, co obce, zgodnie z zasadą włączania i wyłączenia. Pełna negacja „obcego” niesie niebezpieczeństwo dla kultury własnej w związku z nadmierną idealizacją jej wartości, głównie jednak dla kultur zewnętrznych (wykluczonych), po-

⁸¹ Por. G. Stauth, *Islamische Kultur und moderne Gesellschaft. Gesammelte Aufsätze zur Soziologie des Islam*, Bielefeld 2000, s. 149.

⁸² Por. G. Stauth, *op. cit.*, s. 98-103.

⁸³ Por. R. Robertson, *Globalization: Social Theory and Global Culture*, London 1992, s. 17.

⁸⁴ Por. A. S. Ahmed, *Postmodernism and Islam. Predicament and Promise*, London 1992, s. 13.

nieważ w warunkach niesprzyjających może to doprowadzić do komunikacji za pośrednictwem terroru. Dotyczy to głównie bezprecedensowego ataku terrorystycznego na światowe centra handlowe w Nowym Jorku w 2001 roku, ale również obciążania przez Zachód odpowiedzialnością przynajmniej moralną za ten czyn wszystkich muzułmanów, co wyraziło się m.in. w atakach militarnych przeciwko Afganistanowi, a obecnie Irakowi, w których ginęli i giną także niewinni ludzie.

Elementem optymistycznym dla decydentów zachodnich może być orzeczenie znanego orientalisty francuskiego Gillesa Kepela, który twierdzi, że islamizm lub fundamentalizm islamu znajduje się już w schyłkowej fazie swego rozwoju. Kepel dzieli ruch fundamentalizmu islamu na trzy fazy: pierwsza, wstępująca, datowana przez niego od zwycięskiej wojny Arabów przeciwko Izraelowi (zwanej wojną *Jom Kipur*) w 1973 roku i zwycięskiej rewolucji islamskiej w Iranie w 1979 r. Druga faza charakteryzuje się dalszą ekspansją ruchu fundamentalizmu islamu, ale obok tego współzawodnictwem ekip rządzących państw muzułmańskich, przejmujących hasła islamistów na własny użytek, przy równoczesnych krwawych represjach w stosunku do członków i całych grup fundamentalizmu islamu (np. na terenie Algierii czy Egiptu). Trzecia faza, zapoczątkowana upadkiem komunizmu, jest równocześnie – w przekonaniu Kepela – początkiem upadku fundamentalizmu islamu. Przyczyniła się do tego agresja Iraku przeciwko Kuwejtowi i stacjonowanie obcych wojsk w świętych miejscach islamu w wojnie sił sprzymierzonych przeciwko Irakowi w 1990-1991. Na osłabienie fundamentalizmu islamu wpłynął również podział świata arabskiego na państwa współdziałające z siłami interwencyjnymi i protestujące przeciwko wojnie, co zradycaliowało ten ruch i zapoczątkowało akty terrorystyczne na Zachodzie lub wobec turystów zachodnich przebywających w krajach islamu. Do osłabienia fundamentalizmu islamu przyczynił się także, zdaniem Kepela, wyraźny kryzys państw utworzonych na bazie protestu islamistów, takich jak: Iran, Afganistan czy Sudan⁸⁵. Ponieważ książka Kepela ukazała się po raz pierwszy w oryginale francuskim w 2000 roku, a więc przed atakiem arabskich terrorystów w Nowym Jorku, czytelnicy i dziennikarze pytali autora, czy jego opinia o upadku fundamentalizmu islamu nie wymaga korekty. W odpowiedzi Kepel potwierdził swoją wcześniejszą opinię, twierdząc, że brutalny akt terroru jest właśnie przejawem słabości radykalistów islamskich, rozpaczliwym wysiłkiem, zmierzającym do zahamowania własnego upadku⁸⁶. Nie wdając się w polemikę z poglądami Kepela można jedynie przypuszczać, że nawet jeśli fundamentalizm islamu w swej najgorszej, radykalnej postaci jest rzeczywiście w stadium schyłkowym, to ma on duże szanse na odrodzenie w sytuacji długotrwałego stacjonowania wojsk interwencyjnych na terenie Iraku (od 2003 r.).

⁸⁵ Por. A. Ufen, *Postkolonialismus. Eine Auseinandersetzung mit der Zukunft der Muslimischen Welt*, „Internationale Politik” 2002, nr 3, s. 57-59 (recenzja niem. wersji książki G. K. Kepela, *Das Schwarzbuch des Dschihad*, München 2002).

⁸⁶ Por. *ibidem*, s. 58.

Jerzy Zdanowski

SZYICI W AL-AHSIE. STOSUNKI RELIGIJNO-POLITYCZNE W ARABII SAUDYJSKIEJ

Arabia Saudyjska jako państwo wyrosła z emiratu Nadżdżu – struktury protopaństwowej utworzonej w centralnej części Półwyspu Arabskiego w XVIII w. przez ród Su’udów. Spoiwem ideologicznym tej struktury był wahhabizm, a właściwie tauhidyzm (dosł. jedynobóstwo), będący specyficzną interpretacją islamu dokonaną przez teologa Muhammada ibn Abd al-Wahhaba. Wahhabizm głosił konieczność powrotu do „pierwotnej postaci” islamu i wzywał do prostoty oraz ascetycznego trybu życia. Wahhabici występowali przeciwko mistycyzmowi muzułmańskiemu, zwalczyli lokalne kultury świętych i opowiadali się za restrykcyjnym przestrzeganiem najbardziej surowej – hanbalickiej szkoły prawa muzułmańskiego. Cechowała ich też wrogość do niemuzułmanów oraz muzułmanów wszystkich innych – poza hanbalicką – szkół prawa muzułmańskiego. Szczególnie wrogo wahhabizm odnosił się do szyizmu.

Pod hasłami wahhabizmu różne regiony Półwyspu Arabskiego zostały najpierw podbite, a następnie scalone w jeden organizm państwowy. Okoliczności temu towarzyszące były częstokroć dramatyczne, a sam emirat Nadżdżu dwukrotnie się rozpadł, aby następnie się odrodzić. Jednym z regionów przyłączonych do Nadżdżu była Al-Ahsa (lub Al-Hasa), kraina geograficzna zajmująca arabskie wybrzeże Zatoki Perskiej, znana obecnie jako Prowincja Wschodnia (*Al-Mintaka asz-Szarkijja*), zamieszkała w dużym stopniu przez szyitów, co wobec wrogiego nastawienia wahhabizmu do wszystkich nie-wahhabickich kierunków w islamie zrodziło poważne napięcia i konflikty polityczne.

Al-Ahsa zajmuje wybrzeże Zatoki Perskiej od południowych krańców Kuwejtu na północy po półwysep Katar i pustynię Al-Dżafura na południu. Jej zachodnią granicą jest kraina As-Summan biegnąca równolegle do wybrzeży Zatoki Perskiej w połowie drogi między Zatoką a Arabią Centralną. Al-Ahsa obejmuje 22 mniejsze krainy naturalne, z których trzy: Wadi al-Ahsa, Wadi al-Katif oraz Wadi

al-Mijah są bogatymi w wodę oazami. Od zamierzchłych czasów znajdowały się tu ośrodki osadnictwa, a w czasach nowożytnych znane stały się takie duże skupiska ludności, jak Al-Hufuf i Al-Mubarraz w głębi łądu oraz Al-Katif, Ad-Dammam i Al-Ukajr na wybrzeżu Zatoki Perskiej. Szyizm zaczął przenikać na arabskie wybrzeże Zatoki Perskiej prawdopodobnie już od początku swojego istnienia. Sprzyjało temu zarówno sąsiedztwo Al-Basry – ważnego ośrodka tego ruchu – jak i tradycyjnie bliskie więzi, które od dawien dawna łączyły ludność arabskiego i perskich brzegów Zatoki. Na szerszą skalę szyizm na arabskim wybrzeżu zaczął się rozprzestrzeniać w formie isma'ilizmu w IX w. za sprawą karmatów¹. Północno-wschodnia część wybrzeża arabskiego nazywana była wówczas Al-Bahrajnem i stanowiła część gubernatorstwa Al-Basry, Al-Bahrajnu i Al-Jamamy. Zarządzał nią formalnie namiestnik wyznaczany przez kalifa, ale faktycznie istniało tu kilka niezależnych ośrodków władzy, powstałych wokół przywódców głównych grup plemiennych².

W latach 863-838, a więc jeszcze przed przybyciem isma'ilitów, kraj objęła fala zamieszek wywołanych pojawieniem się jednego z Alidów, który próbował nakłonić plemiona do wystąpienia przeciwko kalifowi. Emisariusz namawiał mieszkańców osad Al-Ahsy do przyjęcia szyizmu, ale nie znalazł licznych zwolenników. Karmaci okazali się bardziej skuteczni w przekonywaniu ludności Al-Bahrajnu do swoich idei. Abu Sa'id al-Dżannabi pozyskał w szczególności kilka wpływowych rodzin z Al-Katifu, co zapewniło karmatom ostateczny sukces w Arabii północno-wschodniej. Nie bez znaczenia mógł być w tym względzie fakt, na który zwraca uwagę J. Hauziński. Otóż po upadku powstania Zandżów w 883 r. ci spośród obrońców garnizonu Al-Muchtara, którym udało się uciec z życiem, uciekli do Al-Bahrajnu, gdzie przyłączyli się do karmatów³.

At-Tabari pisze, że „w miesiącu dżumada II 286 r. (14 czerwca – 14 lipca 899 r. n.e.) Al-Dżannabi zaczął gromadzić karmatów oraz plemiona Arabów, aż tak urósł w siłę, że ruszył na Al-Katif, gdzie zabił jego mieszkańców”. Następnie karmaci zdobyli osady Al-Hadżar oraz Az-Zarę, którą spalili. Jako kolejna nie zdołała obronić się Al-Ahsa, którą karmaci uczynili swoją główną siedzibą⁴. Historyk arabski podaje, że po zdobyciu głównych osad Al-Bahrajnu karmaci „pozwolili, aby jego mieszkańcy rządzą się sami”⁵. Jest to jedyna wzmianka o tym, jak układały się stosunki z ludnością regionu. Odnosi się ona prawdopodobnie do ludności koczowniczej, gdyż w osadach – jak wskazują opisy podróżników – karmaci wprowadzili swoje porządki i zarządzili twardą ręką.

Wspólnota karmatów w Arabii północno-wschodniej zaczęła wkrótce odgrywać ważną rolę w regionie. W 923 r. karmaci rozpoczęli niszczące najazdy na południową Mezopotamię. Ich łupem padły Al-Basra i Al-Kufa oraz wiele karawan

¹ W. Madelung, *Fatimiden und Bahrajnqarmaten*, „Der Islam” 1959, Band 33, s. 37.

² *The History of al-Tabarī (Ta'rīkh al-rusul wa'l-mulūk)*, vol. XXX: *The 'Abbāsid Caliphate in Equilibrium*, translated and annotated by C. E. Bosworth, Albany 1989, s. 39 (568).

³ J. Hauziński, *Burzliwe dzieje Kalifatu Bagdadzkiego*, Warszawa-Kraków 1993, s. 191.

⁴ *The History of al-Tabarī...*, vol. XXXVIII: *The Return of the Caliphate to Bagdad*, translated and annotated by F. Rosenthal, Albany 1985, s. 77 (2188).

⁵ *Ibidem*, s. 87 (2196).

pielgrzymów. Przywódca karmatów, Abu Tahrir, głosił szybkie nadejście mahdiego oraz koniec ery islamu i początek ery ostatecznej religii, czego znakiem miało być zapowiadane na 928 r. nałożenie się Jowisza i Saturna⁶. W 930 r. w czasie hadżdżu karmaci Abu Tahrira wyprawili się do Al-Hidżazu i zajęli Mekkę, w której znajdowały się rzesze pielgrzymów. Większość z nich oraz część mieszkańców miasta padła ofiarą rzezi, a napastnicy wycofując się zabrali ze sobą Czarny Kamień, co miało oznaczać koniec ery muzułmańskiej. Kroniki omańskie mówią, że w tym samym czasie karmaci najechali także na Oman⁷.

Po 931 r. aktywność karmatów z Al-Bahrajnu znacznie osłabła. Wprawdzie Abu Tahrir nadal wyprawiał się na południe Mezopotamii oraz na wybrzeże Farsu, ale zasięg jego operacji nie był tak szeroki jak poprzednio. W końcu w 939 r. musiał zawrzeć porozumienie z władzami abbasydzkimi, na mocy którego zobowiązał się nie napadać na pielgrzymów, w zamian za co miał otrzymywać co roku pensję od rządcy Al-Basry. Po śmierci Abu Tahrira w 944 r. bahrajńską wspólnotą karmatów zarządzili jego bracia, którzy przejawiali jeszcze większą niż ich brat skłonność do ugody z Abbasydami. W 951 r. przekazali kalifowi za opłatą Czarny Kamień z Al-Kaby. W następnych dziesięcioleciach karmaci z Al-Bahrajnu toczyli boje z Fatymidami o ideowe przywództwo nad isma'ilitami. W grudniu 970 r. nawet oblegli Kair, ale po wielu potyczkach wycofali się i wrócili do Al-Ahsy. Po konfliktach z Bujjidami potęga karmatów zaczęła się chwiać. W 988 r. plemiona Muntafików z Mezopotamii najechały na Al-Ahsę i złupiły Al-Katif – siedzibę karmatów. Karmaci zostali pozbawieni przywileju ochraniać oraz opodatkowywania pielgrzymów, a władze bujidskie przekazały ten przywilej wodzowi Muntafików. Kroki te pogłębiły marginalizację wspólnoty karmackiej w Arabii północno-wschodniej. Fatymidzi płacili im nadal daninę, ale jej wysokość została znacznie ograniczona przez kalifa Al-Aziza w 992 r. Za panowania kalifa Al-Hakima (996-1021 n.e.) stosunki między obydwojema stronami stały się ponownie wrogie, ale karmaci nie mieli siły, aby zagrozić Fatymidom. W 1067 r. karmaci bahrajńscy stracili kontrolę nad wyspą Awał, główną wyspą Bahrajnu. Zamieszkującą ją plemiona Abd al-Kajs wystąpiły przeciwko nim i rozbiły ich flotę. Szejk tych plemion ogłosił powrót wyspy do sunnizmu pod berłem kalifa abbasydzkiego. W następnym roku w wyniku zamieszek z udziałem lokalnych plemion karmaci stracili Al-Katif. W latach 1069-1070 zbuntowały się przeciwko nim mieszkające na północy Al-Ahsy plemiona Banu Murra Ibn Amir z klanu Abd al-Kajs. Po pobicu karmatów w polu plemiona te oblegały Al-Ahsę i po siedmiu latach w 1097 r. zdobyły tę główną osadę prowincji. Następnie rozprawiły się z plemionami Banu Amir Ibn Rabi'a, główną plemienną podporą karmatów. Oznaczało to ostateczny upadek państwa karmatów w Al-Bahrajnie⁸.

⁶ Por. W. Madelung, *op. cit.* s. 51; S. M. Stern, *Studies in Early Ismā'īlism*, Jerusalem 1983, s. 215.

⁷ *Annals of 'Omān, from Early Times to the Year 1728 A.D., from an Arabic MS by SHEYKH SIRHĀN BIN SA'ĪD BIN SIRHĀN BIN MUHAMMAD, of the Benū 'Alī Tribe of 'Omān*, translated and annotated by E. C. Ross, Political Agent at Muscat „Journal of the Asiatic Society of Bengal” 1874, vol. XLIII, part I (History, Literature, &C.), s. 115.

⁸ Patrz: J. Zdanowski, *Arabia Wschodnia od czasów najdawniejszych do XII w.*, Warszawa 2002, s. 141-142.

Mimo fragmentarycznych przekazów o tych wydarzeniach można odtworzyć w zarysie ówczesną sytuację religijno-społeczną w regionie. Plemiona koczownicze w większości nie przyjęły nauk karmatów i pozostały przy sunnizmie. Dotyczyło to największego klanu Abd al-Kajsów, którzy zadali potem karmatom ostateczny cios. Natomiast w osadach i miastach zaczął dominować szyizm. Sprzyjały temu m.in. społeczne treści głoszone przez karmatów. Nawoływali oni do zwalczania niesprawiedliwości i ucisku, odrzucali władzę kalifów jako despotyczną, podkreślali solidarność grupową i równość wszystkich członków wspólnoty. Członkowie wspólnoty nie płacili żadnych podatków. Jeśli ktoś stracił w wyniku jakiegoś żywiołu cały dobytek, inni pomagali mu stanąć na nogi. Solidarnie też spłacano długi, z tym że spłata dotyczyła tylko kapitału. Koszty naprawy domów biedaków pokrywał skarb władcy. Do całej wspólnoty należały młyny, które były utrzymywane przez skarb władcy i w których bezpłatnie mielono zboże⁹. Jest pewne, że poza isma'ilitami w Al-Ahsie mieszkali inni szyici. Historyk At-Tabari wspomina, że karmaci bahrajńscy nosili odzież koloru białego, tak jak inni szyici, dla odróżnienia od czarnego koloru Abbasydów¹⁰.

W kolejnych stuleciach Al-Ahsa była pod stałym oddziaływaniem Persji i szyizmu imamickiego, a później – w XVI w. – nowej potęgi regionalnej, jaką stała się osmańska Turcja. W latach 1201-1202 najechał na Al-Ahsę Abu Bakr Ibn Sa'd, salghurydzki namiestnik Farsu, który zdobył Al-Katif i Al-Ahsę – główne osady lokalnej dynastii Ujunidów¹¹. W XIV w. Al-Ahsa była w sferze oddziaływania nowego regionalnego mocarstwa, jaką stała się wyspa Hormuz u wybrzeży Persji. W 731 r. hidżry (1330-1331 n.e.) Kutb ad-Din Tahamtan, władca Hormuzu, zajął Al-Katif oraz inne osady w Al-Ahsie¹². Obecność ta nie była wszakże długotrwała, gdyż już w następnym roku, jak podaje Ibn Battuta, który odwiedził wtedy Al-Ahsę, regionem rządziła rodzina Dżarwanów z plemienia Ukajlów. Ibn Battuta określa ludność Al-Ahsy jako „skrajnych rafidów”, a więc tak, jak sunnici nazywali szyitów z Zatoki Perskiej¹³. Można więc sądzić, że w tych wiekach szyicka ludność osad stawiała się na tyle samodzielna, że tworzyła swoje ośrodki władzy i była rządzona przez dynastie władców wyznających szyizm. Jest także pewne, że pod wpływem oddziaływania Persji wśród szyickiej ludności Al-Ahsy przyjęła się imamicka odmiana szyizmu.

Na początku XVI w., kiedy w regionie Zatoki Perskiej pojawili się Portugalczycy, Al-Ahsa była samodzielna i rządziła nią dynastia Dżabrydów. Po najeździe w 1520 r. Portugalczyków na wyspy Bahrajnu pozycja Dżabrydów w regionie osłabła. W czasie walk o wyspy zginął m.in. ich szejik, Mukrin, który słynął w Arabii Wschodniej i Centralnej z ogromnego bogactwa. W tym samym roku Al-Katif

⁹ Nāser-e Khosraw's *Book of Travels (Safarnāma)*, translated from Persian by W. M. Thackson Jr., Albany 1986, s. 86-90.

¹⁰ *The History of al-Tabari...*, vol. XXXVIII, s. 104 (2208).

¹¹ G. R. Smith, 'Uyfurids, [w:] *The Encyclopaedia of Islam (New Edition)*, vol. 10, Leiden 2000, s. 913.

¹² Pisze o tym W. Barthold, który powołuje się na autorów perskich – patrz: W. Barthold, *An Historical Geography of Iran*, translated by S. Soucek, edited by C. E. Bosworth, Princeton 1984, s. 143-144.

¹³ Patrz: Ibn Battūta, *Voyages*, t. 1-3, Paris 1990, t. 1: *De la Mecque aux steppes russes et à l'Inde*, s. 114-115.

został oblężony przez oddziały szejka Hormuzu, sojusznika Portugalczyków. W 931 r. hidżry, przypadającym na lata 1534-1535 n.e., na Al-Ahsę zaczęły najeżdżać oddziały Raszida Ibn Mughamisa, osmańskiego rządcy Al-Basry. Dżabrydzi nie zdołali przeciwstawić się osmańskiemu naporowi i w 1534 r. szejk Al-Katifu uznał w Bagdadzie zwierzchność sultana Sulejmana Wspaniałego. W 1551 r. oddział osmański wzniósł nowy fort w Al-Katifie, co poświadczało formalne podporządkowanie Al-Ahsy Imperium Osmańskiemu¹⁴.

Już w XV w. Al-Ahsa stała się ważnym ośrodkiem życia religijnego szyitów i jako taka była ściśle związana ze współwyznawcami na Bahrajnie. W Al-Hufufie i Al-Katifie powstały znane szkoły nauczania szyickiego, których uczniowie skupiali się wokół takich znanych rodzin teologów szyickich, jak Bu Chamsinowie czy As-Sajjid Salmanowie. W Al-Katifie rodziny te tworzyły miejscową elitę społeczną i polityczną¹⁵. Z Al-Ahsy pochodził znany teolog szyicki Szajch Ahmad Ibn Zajn ad-Din al-Ibrahim al-Ahsa'i (1753-1826), który stworzył szkołę teologiczną nazwaną od jego imienia *szajchijja*. Jego nauki uznane zostały za sprzeczne z ortodoksją szyicką, m.in. za przyjęcie, iż zmartwychwstanie dotyczy tylko duszy, a nie ciała¹⁶.

Od połowy XVIII w. Al-Ahsa i jej mieszkańcy stali się obiektem oddziaływania nowej siły, która zrodziła się w Arabii Centralnej. Był nią wahhabizm i emirat rodu Su'udów. Wahhabici wrogo odnosili się do wszystkich muzułmanów, którzy nie przyjęli ich nauk. Przez wahhabickich kronikarzy muzułmanie niewahhabici określani są jako niemuzułmanie. Emirat Su'udów z ideologią wahhabizmu funkcjonował początkowo jako machina wojenna nastawiona na grabież sąsiednich terenów. Jednym z kierunków ekspansji emiratu stała się zasobna, rolnicza Al-Ahsa z dobrze prosperującymi portami nad Zatoką Perską.

Ze względu na duży odsetek ludności szyickiej wahhabici uważali Al-Ahsę za kraj pogański, który należało przywrócić na łono wahhabickiego islamu. Wahhabizm był nastawiony do szyitów zdecydowanie wrogo i traktował ich jak herezyków. Wyznawcy nauk Muhammada Ibn Abd al-Wahhaba potępiali główne praktyki religijne szyitów, a więc coroczne obchody śmierci imama Al-Husajna oraz oddawanie czci innym szyickim męczennikom. Uważali te praktyki za przejaw politeizmu. Ponieważ wahhabizm żądał od swoich zwolenników stałej aktywności w propagowaniu wiary i bezwzględного przestrzegania jej zasad w życiu, stosunki między szyitami z Al-Ahsy a napływającymi do tej prowincji wahhabitami były od początku bardzo napięte.

W tym okresie w prowincji nie było jednego ośrodka władzy, a ludność osad uznawała zwierzchnictwo sunnickich szejków plemion koczowniczych, które

¹⁴ M. Longworth Dames, *The Portuguese and Turks in the Indian Ocean in the Sixteenth Century*, „Journal of the Royal Asiatic Society”, January 1921, part I, s. 1-28.

¹⁵ Ze szkoły *szajchijja* zrodził się babizm – patrz: A. Bausani, *Al-Ahsa'ī* [w:] *The Encyclopaedia of Islam* (New Edition), vol. I, Leiden 1986, s. 304.

¹⁶ G. Steinberg, *The Shiites in the Eastern Province of Saudi Arabia (al-Ahsa'), 1913-1953*, [w:] *The Twelver Shia in Modern Times: Religious Culture and Political History*, ed. by R. Brunner and W. Ende, Leiden 2001, s. 236-237; H. al-Hasan, *Asz-Szi'a fi al-Mamlaka al-Arabijja as-Su'udijja*, t. 1-2, Bejrut: Muassasat al-Baki'a al-Ahja' al-Turas, 1413/1993, t. 1, s. 230-231; J. B. Mackie, *Hasa: an Arabian Oasis*, „The Geographical Journal”, vol. LXIII, January to June 1924, no. 3, s. 195.

kontrolowały szlaki handlowe. Wśród tych plemion główną siłą byli Banu Chali-dowie. Po raz pierwszy wahhabici uderzyli na Al-Ahsę w 1791 r., a obiektem ich ataku stał się Al-Katif. Najeźdźcy głosili, że chcą zniszczyć miejsca pogańskiego kultu. Po nieudanym oblężeniu Al-Katifu wahhabici zniszczyli kilka mniejszych osad, po czym wycofali się do Nadżdzu. W następnym roku ponowili napady na prowincję i toczyli walki z Banu Chalidami. Wzywali przy tym ludność do przyjęcia nauki Muhammada Ibn Abd al-Wahhaba o jedynobóstwie. Najazdy były tak wyniszczające, że ludność terenów przylegających do Nadżdzu zgodziła się przyjąć wahhabizm. Wódz wahhabitów kazał zburzyć wszystkie groby świętych mężów, ścinać święte drzewa, wzniesć meczety, przyjąć zasady tauhidyzmu. Zakazana została *riba* (lichwa), w meczetach i szkołach wyznaczeni zostali nowi imamowie. Wyznaczony został także nowy, wahhabicki emir prowincji¹⁷.

Podporządkowanie Al-Ahsy było jednak krótkotrwałe. Gdy wahhabickie wojska opuściły prowincję, ludność zabiła wszystkich wahhabickich alimów oraz nowego emira. W 1794 r. wahhabici ponownie wyruszyli na Al-Ahsę i złupili większość mniejszych osad. Ich mieszkańcy musieli przyjąć tauhidyzm. Na południu prowincji wahhabici zaatakowali pospolite ruszenie Banu Chalidów i rozproszyli je. Wszędzie ścinali gaje palmowe i pozostawiali po sobie spaloną ziemię. Ogromne zniszczenia i okrucieństwo sprawiły, że ludność zaprzestała oporu. Do obozu wodza wahhabitów przybył główny szejk Banu Chalidów i ogłosił, że Al-Ahsa przyjmie naukę o tauhidzie, jeśli wojownicy wahhabiecy zaprzestaną walki. Wkrótce po tym wahhabici weszli do Al-Mubarrazu i Al-Hufufu – głównych osad południowej Al-Ahsy¹⁸.

Na początku XIX w. doszło do znamienitych wydarzeń, które zrodziły głęboką niechęć ludności szyickiej do wahhabitów i wahhabizmu. Oto 20 kwietnia 1802 r. (w miesiącu zu al-kada 1212 r. od hidżry) wojownicy z Nadżdzu w sile 12 tys. osób napadli pod wodzą Su'uda Ibn Abd al-Aziza na Karbalę¹⁹. Ich celem był meczet Al-Husajna, w którym znajdowały się olbrzymie skarby, m.in. część zdobyczy przywiezionej przez Nadira Szacha z Indii w 1739 r. Meczet, nietknięty w czasie najazdu Tamerlana, teraz został rozgrabiony. Europejscy podróżnicy w swoich zapiskach są jednomyślni w podkreślaniu okrucieństwa wahhabitów i ogromnej zdobyczy, jaka im się dostała. F. Mengin pisze, że wahhabici urządzili w mieście prawdziwą rzeź i zabili wszystkich mężczyzn. Oszczędzali tylko kobiety, dzieci i starców. Zburzona została kopuła nad mogiłą Al-Husajna, gdzie przez wieki gromadzone były drogocenne wota, przekazywane przez szyitów z całego świata. W ręce Su'uda Ibn Abd al-Aziza dostały się wspaniałe perły, inkrustowane

¹⁷ Husajn Ibn Ghunnam, *H. Tarich Nadžd al-musamma raudat al-afkar wa-l-afham*, cz. 1-3, Ar-Rijad, Maiba al-Madani al-Mu'assasa as-Su'udijja bi-Nasr, 1961, cz. 2, s. 179-183; Usman Ibn Abd Allah ibn Bisr, *Unwan al-madžd fi tarich Nadžd*, cz. 1-2, Bejrut: Wizarat al-Maarif as-Su'udijja 1387, cz. 1, s. 80.

¹⁸ Ibn Ghunnam, *op. cit.*, cz. 2, s. 184, 186-188; Ibn Bisr, *op. cit.*, cz. 1, s. 96-97.

¹⁹ Większość ówczesnie żyjących autorów zgadza się co do tej daty. Jedynie francuski podróżnik J.-B.-L. J. Rousseau podaje, że wahhabici napadli na Karbalę 20 kwietnia 1801 r. – J.-B.-L. J. Rousseau, *Description du Pachalik de Bagdad suivi d'une Notice historique sur les Wahabis, et de quelques autres relatives à l'Histoire et à la Littérature de l'Orient*, Paris 1809, s. 73. Patrz omówienie: J. Reissner, *Kerbela 1802, ein Werkstattbericht zum „Islamischen Fundamentalismus“, als es ihn noch nicht gab*, „Die Welt des Islams“ 1988, XXVIII, s. 431-444.

szlachetnymi kamieniami szable, dywany perskie, połączona blacha miedziana z kopuły. Poza tym wahhabici zdobyli ogromne ilości tkanin, zwykłych szabli i strzelb, czarnych niewolników oraz złote i srebrne monety. Pustoszenie miasta i meczetu trwało około 8 godzin, po czym napastnicy opuścili Karbalę. Swoją zdobycz zabrali na 200 wielbłądach²⁰.

W pierwszej połowie XIX w. Su'udowie wielokrotnie próbowali na trwałe włączyć Al-Ahsę do swojego emiratu. Jednak próby te nie powiodły się. Po podbiciu Arabii Centralnej przez Egipcjan w 1818 r. Al-Ahsa była pod wpływami szejków Bahrajnu. W 1830 r. po odzyskaniu władzy w Nadżdzie wahhabici wznowili najazdy na Al-Ahsę. Ich emir, Turki Ibn Abd Allah, rozbił siły Banu Chalidów w wielkiej bitwie pod As-Sabijją, po której notable głównych osad prowincji stawili się przed oblicze zwycięskiego wodza i wyrazili chęć przyjęcia poddaństwa. Turki został w Al-Ahsie ponad czterdzieści dni i ściągnął z jej osad kontrybucje w postaci złota, srebra, pieniędzy i wszystkiego, co miało jakąkolwiek wartość. Była to praktycznie grabież. W każdej osadzie wahhabici pozostawili swojego imama do nauczania tauhidyzmu. Został wyznaczony główny sędzia Al-Ahsy oraz emir prowincji²¹.

Po zajęciu w 1872 r. Al-Ahsy przez Turków ośrodki życia religijnego szyitów przeżywały rozkwit. W Al-Hufufie i Al-Katifie powstało wiele nowych meczetów, szkół i stowarzyszeń religijno-społecznych, znanych jako *husanijja*. Umocniły się znacznie związki lokalnych ośrodków z głównymi ośrodkami szyizmu w Karbali i An-Nadżafie w południowym Iraku. Przyszli alimowie szyicy po wstępnej nauce w Al-Ahsie udawali się dla pogłębienia wiedzy do An-Nadżafu, gdzie otrzymywali idżazę, czyli stopień mudżtahida (uczonego w zakresie prawa i teologii). W Al-Ahsie przyjęła się i obowiązywała wykładnia prawa muzułmańskiego z An-Nadżafu. W okresie tureckiej obecności w samej Al-Ahsie powstały znane szkoły teologiczne, jak szkoła szejka Muhammada Bu Chamsina czy szkoła szejka Musy Bu Chamsina, w których uczono poza teologią również matematyki i języka arabskiego²².

Obecność turecka w Al-Ahsie trwała tylko do 1874 r. Potem wahhabici ponownie zapanowali nad prowincją, ale ich rządy skończyły się już w 1876 r. Wtedy to w rodzie Su'udów doszło do walk o władzę w emiracie, w rezultacie czego ich emirat dostał się pod wpływy Raszidów, emirów Dżabal Szammaru. Odbudowywanie emiratu i wpływów Su'udów w Arabii rozpoczął dopiero w 1902 r. Abd al-Aziz Ibn Abd ar-Rahman, znany jako Ibn Saud, twórca i pierwszy król Królestwa Arabii Saudyjskiej.

Z początku XX w. pochodzą pierwsze szacunkowe dane o liczbie ludności wybrzeży Zatoki Perskiej i liczbie mieszkających tu szyitów. Według J. G. Lorimera, autora monumentalnego dzieła z lat 1908-1915 – *Gazetteer of the Persian Gulf, Oman, and Central Arabia*, na wybrzeżu od Kuwejtu po Oman mieszkało ok. 307

²⁰ Patrz: Ibn Biszr, *op. cit.*, cz. 1, s. 114-115. W opisach europejskich opartych na ocenach H. J. Brydgesa podaje się, że w trakcie pustoszenia Karbali zginęło od 3 do 5 tys. osób (patrz: J. G. Lorimer, *Gazetteer of the Persian Gulf, Oman and Central Arabia*, Calcutta 1908-1915, cz. 1, s. 1060).

²¹ Por. Ibn Biszr, *op. cit.*, cz. 2, s. 279.

²² H. al-Hasan, *op. cit.*, t. 1, s. 231.

tys. osób, z czego ok. 100 tys. stanowili szyici, a pozostałą część – sunnici (łącznie z wahhabitami). Na perskim wybrzeżu, z ogólną liczbą ok. 284 tys. osób, proporcje między sunnitami a szyitami były odwrotne: liczbę sunnitów oceniano na ok. 100 tys., podczas gdy szyici stanowili pozostałą część. W samej Al-Ahsie mieszkało ok. 157 tys. osób, z czego ok. 100 tys. prowadziło osiadły, a pozostała część – koczowniczy tryb życia. Najbardziej ludna była Wadi al-Ahsa. Na obszarze, który ciągnął się ponad 50 km z północy na południe i ok. 40 km z zachodu na wschód znajdowało się 37 osad różnej wielkości, od liczących 40 domostw, do dużych, liczących i po 500 domów. Łącznie w Wadi al-Ahsie mieszkało ok. 67 tys. osób. Główna osada – Al-Hufuf – miała ok. 25 tys. mieszkańców. Podzielona była na 3 kwartały, a w jej centrum stała duża warownia. W osadzie było 5 meczetów, lazaret, koszary garnizonu tureckiego, 2 szkoły sunnickie i 1 szyicka; całość otoczona była murem z cegły wysokim na ponad 4 metry. W Al-Hufufie handlowano wieloma towarami z Nadżdem. Sprowadzano stamtąd głównie topione masło i konie, a w zamian sprzedawano cukier, ryż i odzież. W położonym obok Al-Mubarracie mieszkało ok. 8,5 tys. osób²³. W Al-Hufufie szyici stanowili 1/3, a w Al-Mubarracie – 1/4 część ludności. Natomiast wśród ludności pozostałych 35 osad – z reguły rolniczych, powstałych wokół gajów palmowych – szyici przeważali i stanowili ok. 2/3 wszystkich mieszkańców²⁴. W drugim pod względem liczby ludności Wadi al-Katifie mieszkało ok. 26 tys. osób, z czego ok. 5 tys. w samym mieście Al-Katifie, ok. 5 tys. w wioskach położonych obok, a 16 tys. w 17 innych osadach i oazach. Ludność Wadi al-Katifu prawie w całości była szyicka²⁵.

Ogółem w Al-Ahsie mieszkało, według J. G. Lorimera, ok. 58 tys. szyitów, co stanowiło ok. 1/3 część mieszkańców tej prowincji. Drugim pod względem liczby skupiskiem szyitów na arabskim brzegu Zatoki Perskiej był Bahrajn (ok. 40 tys.). Poza Al-Ahsą i wyspami Bahrajnu niewielkie skupiska szyitów istniały w Katarze, w Abu Zabi, Dubajju i Suharze. Szyici z Al-Ahsy i Bahrajnu znani byli w Zatoce jako *bahrani* (l. mn. *baharina*). Termin ten oznaczał tyle, co 'mieszkaniec Bahrajnu', ale sunniccy mieszkańcy archipelagu mówili o sobie, że są *ahl al-Bahrajn*, a słowo *bahrani* odnosili do wszystkich szyitów arabskiego wybrzeża Zatoki, mówiących po arabsku. Lokalna tradycja głosiła, że *bahrani* byli potomkami plemion arabskich, które w XVII w. przyjęły szyizm, według innej – że byli potomkami tych arabskich plemion, które kiedyś przepравиły się na perski brzeg, gdzie przyjęły szyizm, a następnie wróciły do swoich siedzib. Na Bahrajnie *bahrani* zajmowali się głównie rolnictwem i stanowili prawie 3/5 ludności wiejskiej archipelagu. Mimo że byli najbardziej jednorodną i najbardziej liczebną grupą ludności Bahrajnu, to nie odgrywali znaczącej roli w życiu politycznym archipelagu²⁶.

Po umocnieniu się w Arabii Centralnej Ibn Saud rozpoczął rozszerzać swój emirat. Szczególnie wrogie zamiary przejawiał wobec Al-Ahsy ze względu na zasobność jej mieszkańców oraz dostęp do Zatoki Perskiej przez porty prowincji.

²³ Patrz: J. G. Lorimer, *op. cit.*, cz. 2, s. 664.

²⁴ *Ibidem*, s. 644.

²⁵ *Ibidem*, cz. 2, s. 1536.

²⁶ *Ibidem*, cz. 2, s. 2, 7, 208.

W tym czasie Al-Ahsa była nominalnie strefą wpływów Turcji i sytuację taką respektowała Wielka Brytania, główna siła polityczno-wojskowa w rejonie Zatoki. Ibn Saud nie chciał naruszyć status quo w sprawie Al-Ahsy, ale przygotowywał się do jej zajęcia. Od strony dyplomatycznej prowadził sekretne rozmowy z władzami brytyjskimi dla zapewnienia sobie neutralności Wielkiej Brytanii w przypadku zaatakowania garnizonów tureckich w Al-Katifie i Al-Hufufie. Kiedy na początku 1913 r. do Arabii dotarły wieści o klęsce Turcji na Bałkanach, Ibn Saud postanowił działać. W kwietniu wtargnął z liczącym około 8 tys. wojowników oddziałem do Al-Ahsy i obległ Al-Hufuf, gdzie znajdowało się 1,2 tys. żołnierzy tureckich. 4 maja wojownicy Ibn Sauda zaatakowali wały obronne Al-Hufufu, a kiedy zagrozili, że wysadzą twierdzę w powietrze, Turcy się poddali. Wojownicy Ibn Sauda pozwolili im odpłynąć na Bahrajn. 15 maja wahhabici weszli do Al-Katifu, Al-Ukajru i innych mniejszych osad. Całe liczące około 400 km wybrzeże znalazło się w rękach Su'udów²⁷.

Ibn Saud wprowadził w Al-Ahsie rządy twardej ręki. Gubernatorem prowincji został stryjeczny brat emira Abd Allah Ibn Dżuluwi. Wprowadzono surowe kary za rozbój na drogach, bezlitośnie rozprawiano się z tymi, którzy próbowali się sprzeciwić nowym rządóm. W wyprawie do Al-Ahsy wzięły po raz pierwszy udział grupy ichwanów (dosł. 'braci'), członków nowego ruchu religijno-politycznego wyrosłego na bazie nauki o tauhidzie²⁸.

Przylączenie Al-Ahsy do państwa Su'udów, stworzonego na podwalinach ideologii wahhabizmu, postawiło w trudnej sytuacji szyitów mieszkających w tej prowincji. Życie umysłowe szyitów w Al-Ahsie było wówczas mocno powiązane z tym, co działo się w tureckim Iraku, a w regionie znajdowały odbicie wszystkie ważniejsze wydarzenia oraz dysputy religijne toczone w Karbali i An-Nadżafie. Szyici z Al-Ahsy byli lojalnymi poddanymi Imperium Osmańskiego. W 1911 r. alimowie szyiccy z Al-Katifu wydali fatwę wzywającą do świętej wojny z Włochami, którzy zajęli Cyrenajkę. Przywódca tej grupy, mudżtahid o imieniu Hasan Ali al-Badr, przekonał alimów w An-Nadżafie do wydania fatwy o takiej samej treści. Nakładała ona na każdego muzułmanina obowiązek wstąpienia na drogę zbrojnego dżihadu. Szyici z Al-Ahsy poparli też tych alimów szyickich w Persji, którzy zaangażowali się w sprawy polityczne w związku z tzw. ruchem konstytucyjnym w tym kraju w latach 1905-1911, skierowanym przeciwko obecności brytyjskiej i rosyjskiej na ziemiach perskich. W 1911 r. szyiccy aktywiści przygotowywali wystąpienie plemion południowego Iraku przeciwko obcym wojskom w Persji i wśród najbardziej aktywnych byli alimowie z Al-Ahsy²⁹.

²⁷ Wydarzenia te zostały szeroko opisane w relacjach konsulów brytyjskich, patrz: "From Abdul Aziz Bin Abdul Rahman Al Faysal Es Saud to His Britannic Majesty's Consul-General at Bushire", 13 June 1913; "Political Agency", Kuwait, 20th May 1913, [w:] BIOR, R/15/5/27, "British relations with Ibn Sa'ud 18 March 1911-1 Oct. 1920". Patrz także: H. al-Hasan, *op. cit.*, t. 2, s. 13-15; J. Goldberg, *The 1913 Saudi Occupation of Hasa Reconsidered*, „Middle Eastern Studies”, vol. 18, no. 1, January 1982, s. 21-29.

²⁸ A. ar-Rihani, *T'arich Nadżd al-hadis wa mulhakatihi*, Bejrut 1954, s. 184-190; H. al-Hasan, *op. cit.*, t. 2, s. 14-15.

²⁹ G. Steinberg, *op. cit.*, s. 241-242; H. al-Hasan, *op. cit.*, t. 1, s. 241, 249.

Po upadku w Persji ruchu konstytucyjnego wśród szyitów w Al-Ahsie nastąpił rozłam, którego przyczyną była wielowiekowa rywalizacja między tradycją znaną jako *achbarijja*, mówiącą o konieczności kierowania się przykładem i naukami zmarłego głównego mudżtahida, będącego za życia tzw. *mardża at-taklid* 'przykładem do naśladowania', oraz tradycją zwaną *usulijja*, nakazującą każdorazowy powrót po śmierci głównego *mardża at-taklid* do źródeł prawa muzułmańskiego i podejmowanie nowych jego interpretacji przez uczonych mężów³⁰. W Al-Katifie część szyitów skupiła się wokół Alego Abd al-Karima al-Chunajziego (zm. w 1943 r.), który nawoływał do kontynuowania tradycji zmarłego w 1919 r. mudżtahida Muhammada Kazima al-Jazdiego, znanego z niechęci do angażowania się w sprawy polityczne Persji. Przeciwko Al-Chunajziemui wystąpił mudżtahid Hasan Ali al-Badr, który nawoływał do dalszej aktywności alimów w sferze polityki³¹.

W Al-Hufufie i Al-Mubarracie elitę polityczną stanowili sunniti, którzy natychmiast uznali zwierzchnictwo Ibn Sauda. Z miejscowymi szyitami Ibn Saud podjął rozmowy i obiecał im swobodę wyznania religii. Szyici zobowiązali się być mu lojalni. W Al-Katifie, który od XVIII w. był ośrodkiem opozycji wobec wahhabizmu, kwestia uznania zwierzchnictwa Ibn Sauda wywołała ożywione dyskusje. Mieszkańcy miasta otrzymywali z innych ośrodków szyizmu zapewnienia o poparciu i wezwania do stawienia Ibn Saudowi oporu. Kiedy wysłańcy władcy Nadżdu przybyli do miasta i zażądali, aby turecki garnizon poddał się, wrzenie wśród szyitów sięgnęło zenitu. Grupa pod przywództwem Hasana Alego al-Badra wezwała do stawienia zbrojnego oporu najeźdźcom. Inną pozycję zajął Ali Abd al-Karim al-Chunajzi. Uznał on mianowicie, że szyici nie powinni angażować się w konflikt między władzami osmańskimi a Ibn Saudem. Uważał ponadto, że rządy Ibn Sauda w Al-Ahsie mogą być korzystne dla osad, gdyż położą kres najazdom koczowników i towarzyszącym temu grabieżom. Nie bez znaczenia była także świadomość tego, że mieszkańcy Al-Katifu nie mają szans w starciu z wojownikami z Nadżdu. Kiedy zwolennicy ułożenia się z Ibn Saudem i uznania jego zwierzchnictwa uzyskali przewagę, garnizon turecki w sile 400 żołnierzy oraz część miejscowych szyitów z mudżtahidem Hasanem Alim al-Badrem opuściła Al-Katif i odpłynęła na Bahrajn. Pozostali szyici podjęli negocjacje z Ibn Saudem, który zagwarantował im swobodę wyznawania wiary³².

To, że Ibn Saud wprowadził w Al-Ahsie rządy twardej ręki, wynikało zarówno z chęci zabezpieczenia się przed ewentualnymi ruchami odśrodkowymi w nowej prowincji, jak i ze względu na nacisk wahhabickich alimów, wrogo nastawionych do szyitów. Wyznaczony przez Ibn Sauda gubernator Al-Katifu, Abd ar-Rahman Ibn Abd Allah Ibn Suwajlim, zażądał w czerwcu od notabli miasta złożenia deklaracji lojalności oraz potwierdzenia, że miasto zawsze uznawało zwierzchność Su'udów. Al-Katif musiał też zapłacić kontrybucję, a każda osada prowincji powinna była wystawić 10-osobowy oddział zbrojnych, który miał się

³⁰ Por. M. Litvak, *Shi'i scholars of nineteenth-century Iraq. The 'ulama' of Najaf and Karbala*, Cambridge 1998, s. 5, 55.

³¹ G. Steinberg, *op. cit.*, s. 243; H. al-Hasan, *op. cit.*, t. 1, s. 244.

³² H. al-Hasan, *op. cit.*, t. 2, s. 12-15. Opis wydarzeń w: "Political Agency", Kuwait, 20th May 1913, [w:] BIOR, R/15/5/27, "British relations with Ibn Sa'ud 18 March 1911-1 Oct. 1920".

stawić pod rozkazy gubernatora. Wezwanie to nie spotkało się z przychylnym odzewem ze strony szyickiej ludności, która starała się jak mogła opóźnić wykonanie rozkazów³³. Kiedy w czerwcu 1914 r. jeden z mudżtahidów szyickich zwrócił się do Turków oraz Brytyjczyków o pomoc w usunięciu Ibn Sauda z Al-Ahsy, został stracony, jego majątek skonfiskowany, a rodzina zmuszona do opuszczenia prowincji. Konfiskatą majątku objęto wszystkich niepokornych. W ten sposób Ibn Saud i jego rodzina przejęli w Al-Ahsie w posiadanie rozległe dobra ziemskie. Innym źródłem wpływów władcy stał się specjalny podatek, tzw. „podatek od dzihadu”, nakładany na tych, którzy nie chcieli służyć w wojsku Ibn Sauda. Objął on prawie całą wspólnotę szyicką³⁴.

Z czasem polityka władcy Nadżdzu wobec szyitów z Al-Ahsy stała się jeszcze bardziej restrykcyjna. W 1920 r. zmarł Isa al-Akkas, główny *alim* Al-Hufufu, który zajmował wprawdzie prawahhabicką postawę, ale pochodził z Al-Hufufu i kierował się malicką, bardziej tolerancyjną wykładnią prawa muzułmańskiego. Na jego miejsce sprowadzony został z Ar-Rijadu *kadi* Abd al-Aziz Ibn Abd ar-Rahman Ibn Biszr, znany jako gorliwy wahhabita i zawzięty przeciwnik szyizmu. W tym czasie główny *kadi* całej Al-Ahsy, który został wyznaczony przez Ibn Sauda i który, jak w każdej innej prowincji, zajął miejsce obok gubernatora, przystąpił do wahhabizacji regionu. Wszyscy tolerancyjni alimowie na szczeblu lokalnym zostali zastąpieni bardziej radykalnymi w stosowaniu wahhabickich zasad życia społecznego i hanbalickiej wykładni muzułmańskiego prawa. Niektórzy z nich znani byli z tego, że traktowali szyitów jak heretyków i uważali, że należy ich wręcz zwalczać. Władze zaczęły stwarzać różnego rodzaju przeszkody w odprawianiu przez szyitów ich nabożeństw i obchodzeniu święta *aszura* oraz świąt urodzin Muhammada i imamów. W tym czasie stracono kilka osób, które naruszyły zakaz palenia tytoniu i noszenia jedwabnej odzieży. Podwyższone jednocześnie zostały podatki i to do takiej wysokości, że wiele osób zaczęło emigrować do Kuwejtu, Iraku i na Bahrajn³⁵.

Między 1913 a 1924 r. przywódcy szyitów wysyłali wiele petycji do Ibn Sauda o podjęcie interwencji i zaprzestanie prześladowań. W 1925 r. w związku z tym, że sytuacja ludności szyickiej stawała się coraz gorsza, do Al-Katifu zwołana została rada szyicka pod przewodnictwem szanowanego teologa, Muhammada Alego Ibn Ahmada al-Dżaszsa. Rada jeszcze raz zwróciła się do Ibn Sauda o dotrzymanie zobowiązań danych w 1913 r. o równym traktowaniu szyitów³⁶.

Jednak Ibn Saud nie reagował. Był pod silną presją wahhabickich kół religijnych, które żądały ideologizacji polityki państwa wobec muzułmanów niewahhabitów. Wprawdzie po podboju w 1925 r. Al-Hidżazu Ibn Saud musiał liczyć się

³³ H. al-Hasan, *op. cit.*, t. 2, s. 241-244; "Extract from Bahrain Diary No. 22 for week ending 7th June 1913", [w:] BIOR, R/15/5/27, "British relations with Ibn Sa'ud 18 March 1911-1 Oct. 1920".

³⁴ H. al-Hasan, *op. cit.*, t. 1, s. 109, t. 2, s. 16.

³⁵ W przypadku podatków chodziło w dużym stopniu o ściąganie jak największych środków do państwowego skarbcza w sytuacji, kiedy gospodarka państwa znalazła się w krytycznej sytuacji – patrz: H. al-Hasan, *op. cit.*, t. 2, s. 241-244; „From the Political Agent, Bahrain to the Political Resident”, Bushire, 24/5/1924, [w:] BIOR, R/15/2/78, „Relations of Ikhwan with neighboring states”, 14 Feb 1924-21 Oct. 1926.

³⁶ H. al-Hasan, *op. cit.*, t. 2, s. 16.

w większym niż poprzednio stopniu z opinią kół religijnych i politycznych za granicą, a zwłaszcza z reakcją władz Indii oraz Indonezji, skąd przybywały do kraju rzesze pielgrzymów i które protestowały przeciwko niszczeniu przez wahhabickich prozelitów grobów oraz innych świętych miejsc w Al-Hidżazie, ale wahhabizacja Al-Ahsy sprzyjała centralizacji całego państwa, co było sprawą nadrzędną.

W 1927 r. próby zmuszenia ludności szyickiej do przyjęcia wahhabizmu jeszcze się wzmożyły. Do osad i miast regionu przybyli nauczyciele wahhabiecy wraz z oddziałami ichwanów i zaczęli zmuszać ludność do odprawiania modłów pod ich przewodnictwem i do modlenia się w wahhabickich meczetach. Na tych, którzy zdobyli się na odmowę, czekała kara chłosty. Zakazane zostało świętowanie w miejscach publicznych i w domach rocznicy męczeńskiej śmierci imama Al-Husajna, wprowadzono zasadę, że od tej pory imamowie wahhabiecy będą określić początek ramadanu oraz świąt. W ramach wahhabizacji władze zaczęły nakłaniać szyitów do zawierania związków małżeńskich z wahhabitami. Zwiększone zostały jednocześnie obciążenia podatkowe ludności. Każda osada rolnicza musiała wyżywić przypisaną jej liczbę koni i jeźdźców z oddziałów ichwanów stacjonujących w prowincji. Zakat ze zbiorów daktyli i zbóż zaczęto zbierać według maksymalnych cen rynkowych i akonto zbiorów w następnym roku. Ibn Saud wysłał posłanie do Alego Abd al-Karima al-Chunajziego, w którym zażądał od ludności Al-Ahsy pełnego podporządkowania się jego władzy. Duchowy przywódca szyitów Al-Katifu oraz inny znany teolog, Mansur Ibn Sajf z wyspy Tarut, zaczęli poważnie myśleć o ucieczce z Al-Ahsy i zwrócili się do władz brytyjskich na Bahrajnie z pytaniem, czy te udzielą im politycznej ochrony³⁷.

W takiej sytuacji na przełomie 1929 i 1930 r. doszło zbrojnego powstania przeciwko wahhabickiemu gubernatorowi Al-Ahsy. Ośrodkiem buntu stała się Al-Awamijja, jedna z osad w oazie Al-Katif. Na czele powstańców stanął Muhammad Ibn Nasir Ibn Nimr, lokalny mudżtahid, który podobnie jak w 1913 r. Hasan Ali al-Badr zaczął nawoływać szyitów z Al-Ahsy do wypowiedzenia posłuszeństwa Ibn Saudowi i do proklamowania samodzielnego emiratu Al-Ahsy na wzór Kuwejtu i Kataru. Jednak jego apele nie znalazły szerokiego poparcia, zwłaszcza że wahhabicki gubernator zapowiedział, iż ukarze śmiercią każdego uczestnika powstania. W kilku osadach doszło do pogromów szyitów, których dokonali miejscowi sunnici oraz koczownicy, sprowokowani przez ludzi gubernatora Suwajlima. W tej sytuacji większość szyitów z Al-Katifu posłuchała jeszcze raz Alego Abd al-Karima al-Chunajziego, który odrzucił koncepcję walki zbrojnej. Powstańcy musieli wkrótce złożyć broń. Mimo ogłoszenia przez Ibn Sauda amnestii, zostali skazani przez lokalne władze na publiczną chłostę, której wielu z nich nie przeżyło. Wiele też szyitów pochodzenia bahrajńskiego uciekło na Bahrajn. W końcu, aby uspokoić nastroje społeczne w prowincji, Ibn Saud sam przybył do Al-Ahsy i zobowiązał gubernatora Muhammada Ibn Suwajlima do łagodniejszego traktowania podda-

³⁷ Pisze o tym niejaki Abd Allah Ibn Muhammad Husajn z wyspy Tarut – patrz: BIOR, R/5/2/1859, *Political Agency, Bahrain. Miscellaneous Correspondence with Amirs and Notables of Najd, Hasa and Qatif*; także: "Political Agent, Bahrain, „Wahhabi Activities in the Persian Gulf”, 24th April 1927, [w:] BIOR, R/15/1/706, *Bin Saud's Relations with Trucial Chiefs 18/3/1923-5/10/1939*.

nych³⁸. Po II wojnie światowej sytuację szyitów w Al-Ahsie zaczęły kształtować dwa nowe czynniki: rozwój sektora naftowego w prowincji oraz oddziaływanie nowych ideologii świata arabskiego. Al-Ahsa została na trwałe włączona do saudyjskiego państwa i w 1952 r. nazwana Prowincją Wschodnią (Al-Mintaka asz-Szarkijja). O jej losie decydowały teraz ogólna sytuacja w państwie saudyjskim i polityka władz w Ar-Rijadzie. W latach 30. i 40. XX wieku Al-Ahsa była najsłabiej rozwiniętą częścią Arabii Saudyjskiej. Sytuacja w tym zakresie zaczęła się zmieniać po rozpoczęciu w 1946 r. w tej części państwa wydobywania ropy na skalę przemysłową. W powstałych „naftowych miasteczkach” zamieszkali z rodzinami pracownicy Arabian American Company (ARAMCO) – Amerykanie, Włosi, Hindusi, Pakistańczycy, Palestyńczycy, Libańczycy. Wokół miasteczek zaczęli osiedlać się koczownicy. Rozwój wydobywania ożywił całą gospodarkę prowincji. Równocześnie nastąpił wzrost cen i kosztów utrzymania. Przemysł naftowy okazał się dla ludności szyickiej wielką szansą na poprawę bytu. Szyici znaleźli pracę w ARAMCO jako niewykwalifikowani robotnicy. Niektórzy z nich przechodzili szkolenia za granicą. Z czasem kompania naftowa zaczęła zastępować cudzoziemców miejscowymi pracownikami także na średnim i wyższym szczeblu zarządzania. Część prac związanych z obsługą wydobywania przekazano w ręce miejscowych przedsiębiorców³⁹. Saudyjczycy, którzy znaleźli pracę w spółce, byli w znacznie lepszej sytuacji, niż ci, którzy pracowali w innych sektorach gospodarki Prowincji Wschodniej. Z drugiej strony, silne były wśród nich nastroje antyzachodnie, podtrzymywane przez szyickie kręgi religijne, które postrzegały obecność spółki w kategoriach religijnej konfrontacji chrześcijaństwa z islamem⁴⁰.

Obecność cudzoziemców sprzyjała przenikaniu na te tereny różnych idei. Szczególnie popularne okazały się idee arabskiego antyzachodniego nacjonalizmu. W tym czasie szyici stanowili ok. połowę ludności prowincji. Zarówno oni, jak i sunnicy koczownicy czuli się dyskryminowani przez władze i tym samym byli podatni na oddziaływanie radykalnych ideologii – tak sekularystycznych, jak i religijnych. Szerokim echem odbiły się w Al-Ahsie wydarzenia 1952 r. w Egipcie. Nowy przywódca tego kraju, Dżamal Abd an-Nasir (Naser), stał się niezwykle popularny nad Zatoką Perską⁴¹. W czerwcu 1953 r. robotnicy ARAMCO utworzyli komitet pracowniczy, który wysunął żądania podwyższenia płacy, poprawy warunków pracy oraz zgody na utworzenie organizacji związkowej. Kiedy komitet ogłosił strajk, do akcji przystąpiło ok. 13 tys. pracowników spółki (ARAMCO zatrudniała wówczas ok. 15 tys. osób). Strajk trwał 3 tygodnie i zakończył się

³⁸ H. al-Hassan, *op. cit.*, t. 2, s. 260-262; *British Residency and Consulate-General to His Majesty's Secretary of State for the Colonies, Colonial Office*, London, the 24th March 1930, [w:] BIOR, R/15/1/334, *Ibn Sa'ud's relations with Shaikhs; Najdis agent's activities 15 Apr 1923-31 Jul 1931*; *Agency, Bahrain*, 14 March 1930, [w:] BIOR, R/15/2/95, *Ibn Sa'ud's relations with Bahrain and Qatif 19 Dec 1929-23 May 1930*.

³⁹ Por. M. Cheney, *Big Oil Man From Arabia*, New York 1958, s. 221-225; G. M. Barody, *The Practice of law in Saudi Arabia*, [w:] *King Faisal and the Modernization of Saudi Arabia*, ed. by W. A. Beling, London 1980, s. 121-122.

⁴⁰ Por. J. Buchan, *Secular and religious opposition in Saudi Arabia*, [w:] *State, Society and Economy in Saudi Arabia*, ed. by T. Niblock, London 1982, s. 118-119; G. M. Barody, *op. cit.*, s. 121-122; M. Cheney, *op. cit.*, s. 227-229.

⁴¹ D. Van Der Meulen, *The Wells of Ibn Sa'ud*, London 1957, s. 250-251.

aresztowaniem wszystkich przywódców – głównie Arabów palestyńskich. Zarząd spółki poszedł wszakże na pewne ustępstwa: podwyższone zostały od 12 do 20% wynagrodzenia, skrócono czas pracy, zostały wydzielone środki na pokrycie kosztów dojazdu do pracy oraz kształcenia dzieci. Zarząd spółki zgodził się również na utworzenie tzw. komitetów pośrednictwa, które miały formułować wobec Zarządu stanowiska w sprawach pracowniczych⁴².

Po śmierci króla Ibn Sauda w 1953 r. nowy władca Su'ud zarządził zwolnienie z więzienia aresztowanych robotników oraz podniesienie o 20% płac w ARAMCO⁴³. Mimo to w następnych latach wśród pracowników ARAMCO i ludności Prowincji Wschodniej ciągle żywe były sympatie do ideologii nacjonalizmu arabskiego i lewicowego radykalizmu. Na początku 1954 r. w Al-Ahsie utworzona została organizacja o nazwie Narodowy Front Reform, która zaczęła głosić idee naserowskiego arabskiego socjalizmu i nawoływać od obalenia władzy Su'udów. W latach 60. organizacja ta przyjęła bardziej radykalną ideologię marksistowskiego Narodowego Frontu Wyzwolenia Południowego Jemenu. W 1958 r. w Prowincji Wschodniej rozpoczęła działalność proiracka partia Baas⁴⁴.

W 1955 r. w miastach Prowincji Wschodniej prowadzona była aktywna agitacja przeciwko Amerykanom, Zachodowi oraz Su'udom. Kiedy król Su'ud odwiedził w maju 1956 r. Az-Zahran, na ulice wyszły grupy demonstrantów domagających się nacjonalizacji ARAMCO i usunięcia z kraju Amerykanów. W czerwcu pracę ARAMCO sparaliżował strajk generalny. Tym razem król zarządził surową rozprawę ze strajkującymi. Kilka osób zostało zabitych, a wiele aresztowanych. Król wydał dekret zabraniający strajków⁴⁵.

Mimo to nastroje antyrządowe nie opadły. We wrześniu w 1956 r. w Az-Zahranie odbyło się spotkanie króla Su'uda z prezydentem Egiptu Naserem oraz prezydentem Libanu Szukrim al-Kuwatlim. Miało ono miejsce bezpośrednio po zakończeniu kryzysu sueskiego i nacjonalizacji przez Egipt spółki Kanału Sueskiego. Naser był wówczas bohaterem całego świata arabskiego. W saudyjskiej armii od 1954 r. działała tajna organizacja pod nazwą Wolni Oficerowie, wzorująca się na organizacji Nasera, która w 1952 r. obaliła reżim króla Faruka. W Az-Zahranie na spotkanie Nasera wyszły wiwatujące tłumy. Król Su'ud został natomiast powitany z wyraźną niechęcią. ARAMCO i baza amerykańska w Az-Zahranie były postrzegane przez ludność Al-Ahsy jako symbol neokolonializmu, a rodzina Su'udów jako kolaboranci z wrogiem Zachodem.

Na początku 1961 r. król Su'ud ponownie odwiedził Prowincję Wschodnią. Także i tym razem nastroje społeczne w miastach regionu były mu wrogie. Rozbudzało je dodatkowo wzrastające bezrobocie związane z automatyzacją wielu prac w ARAMCO oraz wrogość króla Su'uda do Nasera – powszechnego bohatera tłumów na ulicach arabskich miast. W Al-Ahsie obecne były wszystkie ideologie ówczesnego świata arabskiego – komunizm, socjalizm, baasizm i naseryzm. Szcze-

⁴² *Area Handbook for Saudi Arabia*, ed. N. C. Walpole et al., Washington D.C. 1971, s. 265.

⁴³ H. Lackner, *A House Built on Sand. A Political Economy of Saudi Arabia*, London 1978, s. 96; M. Cheney, *op. cit.*, s. 230-236.

⁴⁴ M. Abir, *Arabia. Government, Society and the Gulf Crisis*, London and New York 1993, s. 35-36.

⁴⁵ *Area Handbook...*, s. 265-266.

gólną popularnością cieszyły się idee socjalizmu rozpowszechniane przez palestyńskich imigrantów, popierających radykalne rozwiązania polityczne. Pod wpływem tych nastrojów król ogłosił w połowie marca, że nie zamierza przedłużyć Amerykanom umowy dzierżawczej w sprawie bazy w Az-Zahranie, której termin upływał w kwietniu⁴⁶.

Duży wpływ na sytuację szyitów miał rozwój edukacji. Objął wszystkie prowincje Arabii Saudyjskiej, w tym i Prowincję Wschodnią. Jednak przyjęte w latach 70. XX wieku obowiązujące programy nauczania mówiły o nauczaniu religii zgodnie z wykładnią tauhidu, a więc interpretacją zdecydowanie wrogo nastawioną do szyizmu. W tej sytuacji szyici Prowincji Wschodniej zwracali się głównie ku szkolnictwu zawodowemu, rozwijanemu od 1949 r. przez działającą w tej prowincji spółkę naftową ARAMCO. W 1963 r. w Az-Zahranie ARAMCO utworzyła Petroleum and Minerals College, który w 1975 r. został przekształcony w Uniwersytet im. Króla Fajsala. Wprowadzone do nauczania zachodnie programy sprawiły, że uniwersytet ten stał najważniejszą uczelnią techniczną w Arabii Saudyjskiej. Jednocześnie otwarte zostały dwie filie uniwersytetu: w Al-Hufufie i Ad-Dammamie. Połowę studentów uniwersytetu stanowili szyici. Niektórzy z nich dzięki stypendiom ARAMCO mogli wyjechać za granicę⁴⁷.

Jednym ze stale podnoszonych przez szyitów w Al-Ahsie postulatów była swoboda wyznawania przez nich wiary i możliwość nieskrępowanego praktykowania kultu. Obok tych żądań pojawiały się również hasła powrotu do korzeni islamu formułowane przez szyickich fundamentalistów, obawiających się zgubnego dla tradycyjnych wzorów układu życia oddziaływania postępu gospodarczego. 28 listopada 1979 r. w przededniu święta *aszura* w wielu miastach Prowincji Wschodniej ludność wyszła na ulice, aby zaprotestować przeciwko polityce władz. W czasie samego święta demonstracje objęły Ras Tannurę, Abakik, Chafdzi, Sajhat oraz miasta oazy Al-Katif oraz Az-Zahran. Demonstracji żądali zaprzestania dostaw ropy do USA, poparcia przez władze rewolucji irańskiej i odejścia od polityki dyskryminowania szyitów. W Al-Katifie uszkodzony został budynek banku brytyjsko-saudyjskiego. Władze w Ar-Rijadzie skierowały do Prowincji Wschodniej 20 tysięcy żołnierzy, którzy przywrócili porządek. Ok. 600 osób zostało aresztowanych za udział w demonstracjach⁴⁸. W grudniu 1979 r. zastępca ministra spraw wewnętrznych książę Ahmad Ibn Abd al-Aziz spotkał się z przedstawicielami ludności szyickiej Prowincji Wschodniej i w trakcie rozmowy oświadczył, że władze centralne zwrócają szczególną uwagę na poprawę ekonomicznych warunków życia ludności w tym rejonie⁴⁹.

⁴⁶ N. Safran, *Saudi Arabia. The Ceaseless Quest for Security*, London 1988, s. 91-92.

⁴⁷ D. Holden and R. Johns, *The House of Saud: The Rise and Rule of the Most Powerful Dynasty in the Arab World*, New York 1981, s. 252.

⁴⁸ *Middle East Contemporary Survey*, vol. 4 (1979-1980), ed. by C. Legum, H. Shaked and D. Dishon, The Shiloah Center for Middle Eastern and African Studies (dalej MECS), Tel Aviv University, New York and London 1981, s. 688-689; *Chronology*: "Middle East Journal", vol. 34, no. 2, Spring 1980, s. 177; R. Wright, *Sacred Rage: The Wrath of Militant Islam*, London 1986, s. 150; J. A. Kechichian, *Islamic Revivalism and Change in Saudi Arabia*, "The Muslim World", vol. 80, no. 1, January 1990, s. 9-11.

⁴⁹ MECS, 4 (1979-1980), *op. cit.*, s. 689.

Rozwój przemysłu naftowego zapoczątkował gwałtowne przemiany gospodarcze i społeczne w Arabii Saudyjskiej. Pociągnął za sobą również poważne zmiany demograficzne. Do Arabii Saudyjskiej napłynęły miliony *gastarbeiterów*, wśród których wielu było szyitów. W połączeniu z wysokim przyrostem naturalnym miejscowej ludności oznaczało to szybki wzrost liczby mieszkańców także i Prowincji Wschodniej. Na początku lat 80. XX wieku mieszkało tu ok. 400 tys. szyitów. Stanowili oni ok. 50% ludności prowincji i ok. 10% ludności całej Arabii Saudyjskiej. Szczególne zagęszczenie szyitów występowało w rejonie dwu oaz – Al-Katifu i Al-Ahsy. Szyici saudyjscy utrzymywali bliskie kontakty z szyitami Kuwejtu i Bahrajnu oraz poprawne stosunki ze swoimi sunnickimi sąsiadami. Politykę władz saudyjskich wobec ludności szyickiej cechowała podejrzliwość i wrogość. Wierzenia religijne szyitów traktowane były jako heretyckie i władze ograniczały ich praktykowanie. Istniał w szczególności zakaz odprawiania w miejscach publicznych corocznych ceremonii związanych ze świętem *aszura*, upamiętniającym męczeńską śmierć Al-Husajna, syna Alego. W sądach świadectwo świadka szyity nie było brane pod uwagę jako równorzędne ze świadectwem sunnity. W miastach Al-Ahsy stacjonowały oddziały Gwardii Narodowej, która składała się z byłych koczowników, znanych z wrogości do szyitów. Szczególnie trudna była sytuacja szyitów w sferze kultury. Na początku lat 80. XX wieku w prowincji, jak i w całym kraju, zakazana była literatura szyicka, a w szkołach obowiązywał zakaz nauczania historii szyizmu. Szyici nie mogli być nauczycielami, nie mogli piastować wyższych stanowisk w administracji państwowej i nie mogli służyć w wojsku. Mogli tylko zajmować najniższe stanowiska w administracji i pracować jak robotnicy w ARAMCO. Według nich samych byli gorzej traktowani niż chrześcijanie i żydzi, nie mówiąc już o sunnitach⁵⁰.

Ta specyficzna sytuacja warunkowała wzmożoną aktywność polityczną szyickich warstw średnich i robotników. Szyici nadawali ton działalności związkowej w prowincji i przyjmowali radykalne ideologie polityczne – naseryzm, basyzm, marksizm⁵¹. Kierowała nimi chęć uzyskania większej swobody politycznej oraz autonomii kulturalnej. Jednym ze źródeł niezadowolenia była także świadomość, że prowincja w niewielkim stopniu korzysta z bogactwa tworzonego przez znajdujący się na jej obszarze przemysł naftowy. Istotne zmiany w tym zakresie nastąpiły po wstąpieniu na tron Fajsała oraz jego następcy, Chalida. Rząd przeznaczył wówczas środki na rozwój w Prowincji Wschodniej systemu komunikacyjnego i transportowego, przyjęte zostały plany budowy obiektów przemysłowych. Niektórzy szyici zostali awansowani na wyższe stanowiska w administracji. Jeden z nich został dyrektorem kompleksu przemysłowego w Al-Dżubajlu. Jednak władze nadal utrzymywały ograniczenia w sferze praktyk religijnych i nie zgadzały się na utworzenie szyickich sądów⁵².

⁵⁰ H. A. Lackner, *op. cit.*, s. 188.

⁵¹ A. Y. Yodfat, *The Soviet Union and the Arabian Peninsula. Soviet Policy Towards the Persian Gulf and Arabia*, London and Canberra, New York 1983, s. 99-100.

⁵² *Saudi Arabia: A Country Study*, ed. by R. F. Nyrop, Washington D.C. 1985, s. 145, 149-150; *Aramco Yearbook*, ed. R. Lebkicher, G. Rentz, M. Steineke, Arabian American Oil Company, Joh. Enschedé en Zonen-Haarlem 1960, s. 197, 200, 204, 219.

Po pierwszych zamieszkach w 1978 r. doszło do jeszcze silniejszych na początku 1979 r. Z jednej strony protestowali pracownicy ARAMCO, którzy wysunęli żądania płacowe. Z drugiej – na umysły miejscowych szyitów oddziaływały echa rewolucji irańskiej. We wrześniu 1979 r. napięcie w prowincji wzrosło w związku z antyrządowymi wystąpieniami szyitów na sąsiednim Bahrajnie. W listopadzie 1979 r. szyicy mudżtahidzi z Al-Katifu i okolicznych wiosek zapowiedzieli, że będą publicznie obchodzić święto *aszura* mimo zakazu władz. 28 listopada w Al-Katifie na ulice wyszły procesje i doszło do strza z policją, która próbowała rozprędzić uczestników. Władze centralne skierowały do Prowincji Wschodniej ok. 20 tys. żołnierzy Gwardii Narodowej. Zamieszki objęły Sajhat i inne miasta rejonu Al-Katifu. Protestujący nieśli portrety ajatollaha Chomejniego oraz transparenty z hasłami obalenia władzy Su'udów i wprowadzenia republiki szyickiej w Al-Ahsie. W Ras Tannurze i Az-Zahranie doszło do aktów sabotażu w obiektach naftowych. W czasie 3-dniowych zamieszek policja wielokrotnie otwierała ogień do demonstrantów, zabijając 17 osób⁵³.

Niechęć do Su'udów i Amerykanów wzrosła po rewolucji w Iranie. Wspólnoty szyickie w Arabii Saudyjskiej, Kuwejcie i na Bahrajnie stały się wówczas obiektem silnego oddziaływania propagandy irańskiej, co zaowocowało wzrostem nastrojów fundamentalistycznych. Wielu szyitów saudyjskich wyjechało do Iranu, aby uczestniczyć w wydarzeniach związanych z rewolucją. Po powrocie do domu podjęli działalność antypaństwową jako członkowie organizacji pod nazwą *Dawa*⁵⁴. Ich konspiracyjnej działalności sprzyjała szyicka praktyka dopuszczająca skrywanie prawdziwej wiary w momentach zagrożenia lub przebywania we wrogim otoczeniu (znana jako *takijja*)⁵⁵.

Do kolejnych starć doszło na początku następnego roku w rocznicę powrotu do Iranu ajatollaha Chomejniego. W Al-Katifie ogłoszono strajk, a protestujący wyszli na ulice. Niesiono transparent wzywające władze do zaprzestania polityki traktowania szyitów jako obywateli drugiej kategorii. Demonstracje zostały krwawo stłumione przez Gwardię Narodową, a wydarzenia zostały zapamiętane przez miejscową ludność jako *Intifadat al-Mintaka asz-Szarkijja* (Powstanie w Prowincji Wschodniej)⁵⁶.

W odpowiedzi na wydarzenia z listopada 1979 i stycznia 1980 r. władze saudyjskie zajęły pragmatyczne stanowisko i powołały specjalną komisję na czele z księciem Ahmadem, zastępcą ministra spraw wewnętrznych. Komisja potwierdziła fakty lekceważenia przez władze potrzeb ekonomicznych mieszkańców prowincji i zapowiedziała „początek nowej ery” w historii regionu. Ahmad obiecał, że rząd przeznaczy duże środki na poprawę życia mieszkańców Asz-Szarkijji. W lutym 1980 r. ogłoszono plan kompleksowego rozwoju prowincji. Na tydzień przed początkiem święta *aszura*, które w 1980 r. przypadało na 18 listopada, rząd ogłosił plan rozwoju rejonu Al-Katifu opiewający na 240 mln dolarów. Jednocześnie na-

⁵³ R. Wright, *op. cit.*, s. 150; M. Al-Rasheed, *The Shi'a of Saudi Arabia: a Minority in Search of Cultural Authenticity*, "British Journal of Middle Eastern Studies" 1998, vol. 25, no. 1, s. 122.

⁵⁴ Dosł. 'wezwanie', tutaj jako koraniczny obowiązek krzewienia wiary.

⁵⁵ R. Wright, *op. cit.*, s. 175.

⁵⁶ M. al-Rasheed, *op. cit.*, s. 122; *Chronology*, "Middle East Journal", vol. 34, no. 2, Spring 1980, s. 177.

stępcą tronu, książę Fahd, zarządził uwolnić ponad 100 osób aresztowanych w związku z zamieszkami w listopadzie 1979 r. Zaraz po zakończeniu święta w końcu listopada 1980 r. do prowincji przybył król Chalid, który potwierdził zamiary władz w zakresie podniesienia poziomu życia mieszkańców⁵⁷. W latach 1981-1982 r. w regionie zbudowano nowe drogi, szkoły, szpitale. W Ad-Dammamie otwarto duży ośrodek szkolenia zawodowego, którego absolwenci mogli otrzymać dobrze płatną pracę w zakładach przemysłowych w Al-Dżubajlu. Z administracji państwowej zwolnieni zostali niepopularni wśród ludności szyickiej urzędnicy, a ich miejsce zajęli bardziej pragmatyczni technokraci. Uwolnieni zostali kolejni aresztowani uczestnicy demonstracji z listopada 1979 r., zalegalizowane zostały procesje szyickie z okazji święta *aszura*⁵⁸.

Po krwawych wydarzeniach przełomu lat 70. i 80. wśród szyitów saudyjskich nastąpiła polaryzacja stanowisk. Część działaczy opozycyjnych założyła podziemną organizację polityczną o nazwie *Munazzamat as-Saura al-Islamiyya* (Organizacja Rewolucji Muzułmańskiej), która przyjęła program aktywnej walki o wyzwolenie prowincji spod władzy Su'udów. Inni opozycjoniści poszli drogą walki o kulturową tożsamość (*al-asala asz-szi'ijja*) ludności swojej prowincji⁵⁹.

W II połowie lat 90. nastąpiła stopniowa normalizacja stosunków Arabii Saudyjskiej z Iranem. Władze saudyjskie wychodziły z założenia, że Iran – osłabiony wojną z Irakiem – nie stanowi dla nich zagrożenia militarnego i że poprawne stosunki z Teheranem mogą umocnić w świecie muzułmańskim pozycję Arabii Saudyjskiej jako strażnika świętych miejsc islamu⁶⁰. 1 kwietnia 1991 r. otwarta została ambasada irańska w Ar-Rijadzie⁶¹, w lutym 1998 r. w Arabii Saudyjskiej przebywał z wizytą były prezydent Iranu Ali Akbar Haszemi Rafsandżani. Podjęte zostały rozmowy na temat wznowienia stosunków między obydwojoma państwami, zerwanych po walkach między irańskimi pielgrzymami oraz saudyjskimi siłami porządkowymi w Mekce w lipcu 1987 r. W maju 1999 r. do Teheranu udał się minister obrony książę Sultan Ibn Abd al-Aziz. W tym samym miesiącu w Ar-Rijadzie z oficjalną wizytą przebywał prezydent Iranu Sajjid Muhammad Chatami. Była to pierwsza w historii stosunków wzajemnych wizyta urzędującego prezydenta Iranu. Symboliczną oznaką ocieplenia w stosunkach dwustronnych stało się wyznaczenie szyity nowym ambasadorem saudyjskim w Iranie⁶².

Ta zmiana w stosunkach saudyjsko-irańskich nie została przyjęta przez szyitów saudyjskich jednoznacznie. Ich teolodzy nie chcieli się pogodzić z przejęciem w 1986 r. przez króla Fahda tytułu Strażnika Dwóch Świętych Miejs (Mekki

⁵⁷ MECS, 5 (1980-1981), *op. cit.*, s. 734.

⁵⁸ MECS, 4 (1979-1980), *op. cit.*, s. 689; J. Goldberg, *The Shi'a Minority in Saudi Arabia*, [w:] *Shiism and Social Protest*, ed. by J. Cole and N. Keddi, New York 1986, s. 243.

⁵⁹ M. al-Rasheed, *op. cit.*, s. 122.

⁶⁰ J. A. Kechichian, *Trends in Saudi National Security*, „The Middle East Journal”, vol. 53, no. 2, Spring 1999, s. 238-239.

⁶¹ *Keesing's Record of World Events*, 1991, vol. 37, no. 4, s. 38166.

⁶² *Chronology*, „The Middle East Journal”, vol. 53, no. 4, Autumn 1999, s. 625; *Positive Approaches*, „Gulf States Newsletter”, vol. 24, no. 612, 31 May 1999, s. 8.

i Medyny)⁶³. Główną platformą wyrażania opinii opozycji szyickiej stał się w tym czasie miesięcznik „Al-Dżazira al-Arabijja” (Półwysep Arabski), wydawany w Londynie przez znajdujących się na emigracji eksponentów radykalnej organizacji o nazwie *Al-Haraka al-Islahijja* (Ruch Reform). Jej najbardziej aktywnymi działaczami byli: Abd Allah al-Hasa, Taufik asz-Szajch, Abd al-Amir Musa, Hamza al-Hasan. Emigracja szyicka skupiła się na obronie tożsamości religijnej szyitów i na promowaniu odrębności regionalnej Al-Ahsy, Al-Hidżazu i Asiru. Jednocześnie krytykowała wahhabicką elitę religijną z szejkiem Abd al-Azizem Ibn Bazem na czele za rygorystyczne podejście do wahhabizmu i przeciwstawianie się nowym jego interpretacjom (*idżtihād*)⁶⁴. Domagała się także spełnienia obietnicy władcy z 8 listopada 1990 r. utworzenia Rady Konsultacyjnej (*Madżlis asz-Szura*)⁶⁵.

Król spełnił obietnicę 20 sierpnia 1993 r., kiedy ogłosił wejście w życie nowych dekrétów: „O obowiązkach Przewodniczącego Rady Konsultacyjnej”, „O członkostwie w Radzie Konsultacyjnej” i „O obowiązkach członków Rady Konsultacyjnej”. Tego samego dnia król Fahd wyznaczył 60 członków Rady, która miała funkcjonować jako organ przedstawicielski i doradczy przy władcy. Rada nie otrzymała prawa do inicjatywy ustawodawczej, lecz jedynie prawo do omawiania projektów uchwał rządowych, projektów planów rozwoju gospodarczego oraz projektów układów międzynarodowych. Jej decyzje nie były wiążące ani dla króla, ani dla rządu. Wydając dekret, król podkreślił, że powołanie nowego organu władzy nie oznacza, iż Arabia Saudyjska zmierza ku modelowi demokracji zachodniej, lecz że zamierza umocnić muzułmański system rządzenia oparty na konsultacjach władcy z poddanymi. 24 sierpnia król wydał dekret, w którym ograniczył kadencję rządu do 4 lat i wprowadził zakaz łączenia przez jedną osobę funkcji członka rządu z innymi funkcjami państwowymi⁶⁶.

Jednym z pierwszych posunięć Rady Konsultacyjnej było utworzenie specjalnego Komitetu ds. Petycji (*Ladżnat al-Ara'id*), do którego poddani mogli zgłaszać swoje prośby i wnioski. Na pierwszym posiedzeniu Rady przedstawionych zostało ponad 300 takich wniosków⁶⁷. W skład Rady Konsultacyjnej weszli alimowie – znawcy prawa muzułmańskiego i religii oraz 3 kategorie osób określanych jako: *ahl al-ilm* (dosł. ludzie wiedzy), *ahl ar-raj* (dosł. ludzie opinii) i *ahl al-chibr*

⁶³ Tytuł *Chadim al-Haramajn asz-Szarifajn* był używany tradycyjnie przez sultanów osmańskich – patrz: J. Teitelbaum, *Dueling for Da'wa: State versus Society on the Saudi Internet*, „The Middle East Journal”, vol. 56, no. 2, Spring 2002, s. 227.

⁶⁴ W obronie swojej tożsamości powoływali się na Ibn Chalduna i porównywali dominację Nadżdu nad innymi prowincjami do procesów podporządkowywania przez beduinów ludności miejskiej, opisanych przez tego uczzonego – patrz: M. al-Rasheed, *op. cit.*, s. 126-129. O muzułmańskiej opozycji w Arabii Saudyjskiej piszą ponadto: M. Fandy, *Saudi Arabia and the Politics of Dissent*. London 1999, s. 194-263; R. Hrair Dekmejian, *The Rise of Political Islamism in Saudi Arabia*, „The Middle East Journal”, vol. 48, no. 4, Autumn 1994, s. 627-643.

⁶⁵ *Keesing's Record of World Events*, 1991, no. 2 (Supplement), s. 38074; *ibidem*, 1991, vol. 37, no. 4, s. 38166; M. al-Rasheed, *God, the King and the Nation: Political Rhetoric in Saudi Arabia in the 1990s*, „The Middle East Journal”, vol. 50, no. 3, Summer 1996, s. 362.

⁶⁶ *Chronology*, „The Middle East Journal”, vol. 48, no. 1, Winter 1994, s. 137; Hrair Dekmejian, *Saudi Arabia's Consultative Council*, „The Middle East Journal”, vol. 52, no. 2, Spring 1998, s. 206; *idem*, *The Rise of Political Islamism...*, s. 639; tekst dekrétów z 20 sierpnia zamieszcza: A. Jerichow, *The Saudi File. People, Power, Politics*, Surrey 1998, s. 29-35.

⁶⁷ R. Hrair Dekmejian, *Saudi Arabia's...*, s. 207.

(eksperci)⁶⁸. W skład Rady weszli szyici, a ich liczba została zwiększona w 1997 r. przy nominowaniu członków na nową kadencję⁶⁹.

W ramach nowych stosunków ze społeczeństwem władze podjęły dialog z opozycją szyicką na emigracji. Ta podzielała wiele zarzutów wysuwanych przez nową generację wahhabickich alimów pod adresem władz, ale z drugiej strony wyrażała obawę, że ruch młodych wahhabickich alimów stanowi poważne zagrożenie dla szyickiej tożsamości. Opozycjoniści spod znaku radykalnego wahhabizmu traktowali bowiem szyitów – podobnie jak i umiarkowani teologowie wahhabiecy – jako niewiernych (*kuffar*) i tych, którzy wypaczają islam (*mubdi'un*). W roli mediatora między władzami a emigracją szyicką wystąpił Ghazi al-Kusajbi, ambasador saudyjski w Wielkiej Brytanii. W rezultacie we wrześniu 1993 r. część opozycjonistów postanowiła powrócić do Arabii Saudyjskiej i zawiesiła działalność czasopisma „Al-Dżazira al-Arabijja”. Władze saudyjskie zobowiązały się rozszerzyć zakres swobód szyitów Prowincji Wschodniej i traktować ich jako mniejszość religijno-etniczną; zapowiedziały zwiększenie inwestycji gospodarczych w prowincji, zniesienie zakazu wznoszenia przez szyitów nowych meczetów oraz zakazu publicznego odprawiania przez szyitów nabożeństw⁷⁰.

W latach 2001-2003 w ramach prób ostrożnych reform, podjętych przez kręgi władzy skupione wokół następcy tronu księcia Abd Allaha, nastąpiła dalsza normalizacja stosunków z szyitami. Władze zaczęły być pobłażliwe wobec odprawiania przez szyitów modłów w Medynie, w miejscu znanym jako Dżanna al-Baki, gdzie znajduje się grób Fatimy, córki Mahometa, oraz groby 4 imamów szyickich. W czerwcu i grudniu 2003 r. z inicjatywy księcia Abd Allaha odbyły się w Ar-Rijadzie bezprecedensowe ogólnonarodowe debaty na temat stosunków między różnymi odłamami islamu w Arabii Saudyjskiej. Wzięli w nich udział przedstawiciele szyitów z Medyny, Al-Katifu i innych miast Al-Ahsy. W spotkaniu grudniowym wziął udział znany teolog szyicki z Al-Katifu – Hasan as-Saffar. Obydwu spotkaniom towarzyszyły dyskusje na temat tolerancji religijnej oraz konieczności zreformowania szkolnych programów nauczania pod kątem usunięcia z nich tych elementów, które rozbudzają ekstremizm religijny, ksenofobię i wrogość do niemuzułmanów. Część kręgów wahhabickich potępiła tego rodzaju inicjatywy władz i wezwała je do zaostreżenia polityki wobec szyitów⁷¹.

⁶⁸ M. al-Rasheed, *God, the King...*, s. 371.

⁶⁹ R. Hrair Dekmejian, *Saudi Arabia's...*, s. 213.

⁷⁰ *Chronology*, „The Middle East Journal”, vol. 48, no. 2, Spring 1994, s. 351; M. al-Rasheed, *The Shi'a of Saudi Arabia...*, s. 129, 136.

⁷¹ Według informacji internetowych: hebams@link.net, nathaniel.hurd@hotmail.com, <http://www.cidem.umd.edu/inscr/mar/data/saudshii.htm>; <http://www.hrw.org/reports/pdfs/worldreports/WORLD.96/MIDEAST.PDF>.

Krzysztof Bojko

LUDNOŚĆ ARABSKA W PAŃSTWIE ŻYDOWSKIM

Podobnie jak starożytne, również obecnie istniejące Państwo Izrael jest krajem zamieszkałym przez różne narodowości. Dziś obok Żydów poważną część mieszkańców Izraela stanowi ludność arabska. Wbrew twierdzeniom historyków i polityków arabskich, których zdaniem Arabowie palestyńscy w prostej linii są potomkami starożytnych Filistynów (a zatem to im przysługiwałoby w największym stopniu prawo do historycznej Palestyny), jak i tezom wielu Izraelczyków, jakoby miejscowa ludność autochtoniczna wywodziła się głównie od zdobywców arabskich, którzy w VII w. podbili Palestynę, w istocie Arabowie zamieszkujący dziś Państwo Izrael, Autonomię Palestyńską (AP) oraz częściowo Jordanię, stanowią zlepek różnych – napływających na ten obszar i mieszkających się ze sobą z czasem – tzn. między VII a XX w. – zarabizowanych ludów¹.

Zgodnie z terminologią oficjalnie przyjętą w Izraelu (i zastosowaną w tekście) Arabowie zamieszkujący dziś Państwo Izrael, którzy przyjęli izraelskie obywatelstwo są określanii, dla odróżnienia od Palestyńczyków z Zachodniego Brzegu (ZB), Strefy Gazy (SG) i Jordanii – jako Arabowie izraelscy. Należy jednak zaznaczyć, że oni sami najczęściej określają siebie jako – Palestyńczycy izraelscy, czym dają wyraz swej przynależności do reszty narodu palestyńskiego².

¹ Przodkami Palestyńczyków byli więc: Filistyni, Fenicjanie, Grecy, Rzymianie, Arabowie, Turcy, niewolnicy sprowadzani do Palestyny w średniowieczu głównie z Europy Wsch. i Afryki, ale i te osoby pochodzenia żydowskiego, które po przyjęciu w pierwszych wiekach n.e. chrześcijaństwa pozostały w Palestynie, by wraz z przedstawicielami innych nacji tworzyć pierwszą gminę chrześcijańską w Ziemi Świętej; W. Szczepański, *Palestyna po wojnie światowej*, Kraków 1923, s. 47-52; M. Grant, *Dzieje dawnego Izraela*, Warszawa 1991, s. 281-284; A. Bukowska, *Palestyńczycy. Ich życie i walka*, Warszawa 1978, s. 7-12; A. Arbel, *Trading Nations. Jews and Venetians in the Early Modern Eastern Mediterranean*, Leiden 1995, s. 1-13; Ch. Seitz, *Pilgrimage to a New Self. The African Quarter and its people*, „Jerusalem Quarterly”, ed. Institute of Jerusalem Studies, November 2002, s. 47-48.

² G. Nahshon, *Israeli Arabs: We are Part of the Palestinian Nation*, <http://www.jewishpost.com>. Według badań przeprowadzonych w 2000 r. przez Centrum dla Pokoju z Givat Hawiwa 67% Arabów z Izraela uważa się za – „palestyńskich Arabów”, jedynie 11% określa się jako – „Arabowie izraelscy”; A. E. Fassed, *Unqualified use of the term „Arab Israeli” instead of „Palestinian”*, <http://electronicintifada.net/v2/article528.shtml> (30.03.2001).

Niniejszy tekst podejmuje jedynie tematykę Arabów izraelskich, uznając, że przedstawienie problematyki dotyczącej całego narodu palestyńskiego znacznie wykraczałoby poza zakres artykułu i dlatego wymaga odrębnego opracowania.

Liczebność i miejsce zamieszkanie

Jeszcze w 1918 r. w granicach historycznej Palestyny żyło ok. 700 tys. Arabów i ok. 56 tys. Żydów. W okresie międzywojennym, w związku z trwającym procesem emigracji Żydów do Palestyny, powoli wzrastała liczba ludności żydowskiej. W 1945 r. na terenie całego mandatu brytyjskiego w Palestynie mieszkało 553 tys. Żydów i ok. 1,2 mln Arabów (z tego na obszarze 73% Palestyny, na którym w kilka lat później powstało Państwo Izrael, ok. 756 tys.). Zgodnie z oenzetowskim planem podziału Palestyny z 1947 r. na dwie części – żydowską i arabską – w Państwie Izrael miało mieszkać 538 tys. Żydów i 397 tys. Arabów, a w państwie arabskim 804 tys. Arabów i 10 tys. Żydów. W wyniku działań wojennych w latach 1947-1949 obszar Państwa Izrael opuściło ok. 600-650 tys. Arabów. Przeszło 150 tys. pozostało na terenie Izraela³.

Według danych izraelskiego Centralnego Biura Statystycznego (CBS), na koniec 2002 r. na 6.570 obywateli Izraela, społeczność arabska liczyła ok. 1.245 osób, co stanowiło ok. 19% ludności kraju. Z tego muzułmanów było ok. 1.021 Arabscy chrześcijanie stanowili kilkunastoprocentową (ok. 114 tys.), stale kurczącą się mniejszość (ogółem chrześcijan żyje w Izraelu ok. 140 tys.; w ostatnim okresie wielu arabskich chrześcijan, głównie z Jerozolimy Wsch. i okolic Nazaretu, emigruje najczęściej do USA, Kanady i UE). Druzów mieszkało w Izraelu ok. 107 tys.⁴

Najnowsze statystyki pokazują, że izraelscy Arabowie są najbardziej dynamicznie rozwijającą się pod względem demograficznym i zarazem najmłodszą grupą społeczną w Izraelu. Przyrost naturalny wśród izraelskich Arabów wyniósł na koniec 2002 r. ok. 3,4%, wobec ok. 1,4% u Żydów. Przeciętne gospodarstwo domowe w Izraelu w rodzinach arabskich liczyło 5,1 osoby (w żydowskich – 3,1).

O ile w społeczności żydowskiej 12% osób liczy powyżej 65 lat, a z tego aż 46% więcej niż 75 lat, to w społeczności arabskiej osób powyżej 65 roku życia jest zaledwie 3%. Dla porównania, o ile 25% Żydów stanowią dzieci poniżej 14 roku, to u Arabów współczynnik ten jest niemal dwukrotnie wyższy – przekracza 43%.

³ Jewish Virtual Library (JVL), *Demography of Palestine & Israel, the West Bank & Gaza*, <http://www.us-israel.org/jsource/History/demographics.html>; JVL – *The partition plan*, <http://www.us-israel.org/jsource/myths/mf3.html>; J. Ciment, *Palestine/Israel. The Long Conflict*, New York 1997, s. 17-40; A. Ben-Meir, *The Palestinian Refugee Issue and the demographic Aspect*, [w:] *Israel and a Palestinian State: Zero sum Game?*, Shaarei Tikva 2001, s. 212-217; D. Cohn-Sherbok, D. El-Alami, *Konflikt palestyńsko-izraelski*, Warszawa 2002, s. 68-79. Źródła arabskie mówią o ok. 700-800 tys. uchodźców. Większość Arabów, opuściła obszar Izraela w połowie 1948 r. Uchodźcy udawali się głównie do Transjordanii i SG. Wielu zmusiły do wyjazdu akcje zbrojne organizacji żydowskich Hagany i Irgunu (np. w kwietniu 1948 r., gdy podczas ataku Irgunu na wioskę Dajr Jasin zginęło 107 osób [inne źródła wymieniały około 250 osób – przyp. red.]).

⁴ CBS; od początku obecnej intifady trwa masowy exodus miejscowych chrześcijan z terenu AP (m.in. z Betlejem, gdzie w ostatnich latach demograficzną większość uzyskała ludność muzułmańska).

Zgodnie z obliczeniami ekspertów izraelskich, jeśli utrzymają się obecne trendy demograficznych, w 2020 r. ludność arabska w Państwie Izrael będzie liczyła ok. 2,1 mln – czyli 32% mieszkańców kraju. Tym samym odsetek ludności żydowskiej, który według spisu powszechnego w Izraelu z 1951 r. wynosił ok. 89 %, pod koniec lat 80. spadł do ok. 80%, w latach 2000-2002 do 77%, a w 2003 r. osiągnął 76,8%, spadnie do poziomu 68%. Według alarmistycznych i szacunkowych prognoz (choć dziś trudnych do zweryfikowania) w 2050 r. społeczność arabska może stanowić ok. 63% populacji Izraela⁵.

Obszar zaludniony w zwarty sposób przez izraelskich Arabów pokrywa się w dużej mierze z terenami, które zgodnie z propozycją podziału Palestyny z 1947 r. miały przapaść państwu arabskiemu. Największa część (ok. 46%) ludności arabskiej, czyli ok. 581 tys. osób, zamieszkuje obecnie obszar tzw. Okręgu Północnego, obejmującego północną Galileę i tereny nadmorskie (okolice Hajfy). W tzw. „Złotym trójkącie”, obejmującym okolice Wadi Ara i Umm al Fahm, Arabowie stanowią ok. 70% populacji. Poważne skupiska Arabów znajdują się też w okolicy Beer Szewy⁶.

Zwartym obszarem zamieszkanym przez Arabów jest też zajęta w 1967 r., a następnie włączona do Państwa Izrael na mocy decyzji Knesetu z 1980 r. Jerozolima Wsch., gdzie wg źródeł izraelskich żyje ok. 222 tys. Arabów (a wg Palestyńczyków, którzy do liczby mieszkańców stolicy dodają ludność okolicznych wiosek arabskich – ok. 350 tys.). Również w Jerozolimie, gdzie aż 42% Arabów jest w wieku poniżej 14 lat (wobec 31% Żydów), społeczność arabska stanowi najmłodszą część mieszkańców. O ile na przeciętną kobietę arabską zamieszkującą Jerozolimę przypada statystycznie 4,12 dziecka, to na żydowską 3,78. Społeczność żydowska, stanowiąca dziś w tzw. „Dużej Jerozolimie” (obejmującej żydowską i arabską część miasta) 67% mieszkańców, powiększa się rocznie o ok. 1%. Społeczność arabska, która stanowi obecnie 33% mieszkańców – rocznie o ok. 3%⁷.

Status prawny ludności arabskiej w Izraelu

Deklaracja Niepodległości Izraela z 14 maja 1948 r. zapowiadała przyznanie pełni praw wszystkim mniejszościom narodowym i religijnym zamieszkującym Państwo

⁵ A. Soffer, *Israel, Demography 2000-2020. Dangers and Opportunities*, Hajfa 2001, s. 17-22; A. Teig, *Population growth slip...*, „Haaretz”, 24.09.2003; E. Rozenman, *Israeli Arabs and the Future of the Jewish State*, <http://www.allenpress.com/micq/issues/vol06/itr-0603.html>; D. Kogan, *Demograficzny spadek prodlżajetsja*, „Wiesti”, 01.12.2002.

⁶ D. Rudge, *Leaderless Islamic Movement faces municipal elections*, „The Jerusalem Post”, 22.10.2003. Czterdziestotysięczne Umm el-Fahm jest uznawane za największe po Nazarecie miasto arabskie w Izraelu: *The Arab Bedouin of the Negev*, <http://www.arabhr.org/article26/factsheet3.htm>. Ok. 12% populacji izraelskich Arabów stanowią Beduinowie zamieszkujący w największym stopniu pustynię Negew (ok. 110 tys.) oraz kontrolowane przez Izrael tereny palestyńskie (głównie na pustyni Judzkiej); CBS – http://194.90.153.197/shnaton54/st02_07x.pdf.

⁷ CBS – http://194.90.153.197/shnaton54/st02_12x.pdf; N. Shragai, *Jerusalem's population fell by 67,000 in past decade: capital has 67% Jews, 33% Arabs*, „Haaretz”, 21.10.2003. Osobnym powodem stałego spadku liczby ludności żydowskiej w Jerozolimie jest utrzymujący się od lat trend wyjazdu z miasta (do innych rejonów kraju) Żydów o poglądach laickich.

Izrael⁸. Wbrew tym zapowiedziom w pierwszych burzliwych latach po uzyskaniu niepodległości w warunkach stanu wyjątkowego, wprowadzonego po zaatakowaniu kraju w 1948 r. przez armie pięciu krajów arabskich (KA), Państwo Izrael wprowadziło kilka obowiązujących do dziś (z poprawkami) uregulowań prawnych określanych przez Arabów jako dyskryminujące. Uregulowania te z jednej strony brały pod uwagę to, że podczas trwającej wojny większość miejscowych Arabów – w odpowiedzi na apel atakujących Izrael KA i w obawie przed konsekwencjami działań zbrojnych – uciekła do Transjordanii i SG oraz fakt, że zdarzały się jednostkowe przypadki współpracy palestyńskich Arabów z wojskami atakujących Izrael KA, dające podstawy do zarzucenia im przez część Izraelczyków, że są potencjalną „piątą kolumną” (oskarżenia te osłabiał jednak fakt, że w warunkach wojny często to miejscowi Palestyńczycy zaopatrywali w żywność wojska izraelskie). Z drugiej zaś strony wprowadzane uregulowania miały na względzie konieczność zachowania w przyszłości żydowskiego charakteru Państwa Izrael.

Jednym z najbardziej kontestowanych przez izraelskich Arabów i Palestyńczyków uregulowań było uchwalenie przez Kneset w 1950 r. prawa (*Absentee Property Law*), na mocy którego państwo przejmowało nieruchomości opuszczone przez Arabów w warunkach trwających działań wojennych z KA. Potępiając sam fakt konfiskowania nieruchomości, Arabowie wskazywali zarazem, że prawo z 1950 r. dotyczyło jedynie miejscowej ludności arabskiej, objęto nim również te osoby, które co prawda opuściły miejsce zamieszkania, lecz nie wyjechały poza obszar Izraela oraz że było retroakcyjne, gdyż obowiązywało wstecz – od 1948 r. Odpowiadając na te zarzuty, prawnicy izraelscy argumentują, że popierając w warunkach wojny atakujące Izrael KA, palestyńscy Arabowie *de facto* w większości sami wykluczyli się z izraelskiego społeczeństwa. Zwracają też uwagę, że w latach 1948-1950 r. Izrael respektował ustawodawstwo z czasów mandatu brytyjskiego w Palestynie, w tym rozporządzenie z 1943 r. dające władzom możliwość konfiskowania ziem dla potrzeb publicznych za minimalnym odszkodowaniem oraz z 1945 r. – dające dowódcom wojskowym prawo, do ogłaszania niektórych obszarów strefami zamkniętymi. Przypomina się również, że po pierwsze, w Państwie Izrael najwyższym organem ustawodawczym jest demokratycznie wybrany Kneset, którego uchwały stanowią obowiązujące w kraju prawo, a po drugie, że oparty na systemie brytyjskim izraelski system prawny nie uznaje zasady Prawa Rzymskiego, zgodnie z którą prawo nie działa wstecz (a zatem ustawa z 1950 r. mogła być retroakcyjna)⁹.

Rygorystyczna realizacja prawa z 1950 r. spowodowała wyodrębnienie w Izraelu sporej grupy osób pochodzenia arabskiego, którzy co prawda z czasem uzyskali obywatelstwo Państwa Izrael, ale równocześnie odmówiono im zwrotu wcześniej posiadanych, a przejętych przez państwo jako – „opuszczone” nieru-

⁸ Izraelskie MSZ, "The Declaration of the Establishment of the State of Israel", <http://www.israel-mfa.gov.il/mfa>.

⁹ Izraelski Dziennik Urzędowy (IDU), 1950 r., nr 37, s. 86. Ustawa zwana – „Absentee Property Law” została uchwalona przez Kneset w dniu 20.03.1950 r. Była pięciokrotnie nowelizowana, w latach: 1951, 1956, 1965, 1967 i 1974; *Land and Planning Policy in Israel*, <http://www.arabhra.org/article26/factsheet2.html>.

chomości. Status prawny tych osób określa się mianem „obecni – nieobecni”¹⁰. Duże niezadowolenie izraelskich Arabów wzbudziło też dokonanie przy okazji wprowadzania w życie ustawy z 1950 r. konfiskat części mużulmańskich dóbr kościelnych administrowanych przez tzw. *wakfy* (m.in. w Jafie)¹¹.

Według izraelskich Arabów przykładem świadczącym o utrzymywaniu się do dziś w izraelskim ustawodawstwie przepisów dyskryminujących ludzi ze względu na pochodzenie etniczne i przekonania religijne są uregulowania prawne odnoszące się do przyznawania obywatelstwa Państwa Izrael. O ile Żydom – zgodnie z uchwalonym przez Kneset w 1950 r. tzw. *Prawem powrotu* – z urodzenia przysługuje prawo do imigracji (*ali*) do Izraela i obywatelstwa izraelskiego, to Arabowie takiego przywileju są pozbawieni¹². Przy tej okazji ci drudzy przypominają, że w pierwszych latach po powstaniu Państwa Izrael ludność miejscowa napotykała na szereg trudności w otrzymywaniu izraelskiego obywatelstwa¹³.

Nie bez znaczenia dla statusu prawnego i ekonomicznego izraelskich Arabów pozostaje też nieobjęcie tej grupy społecznej obowiązkiem służby wojskowej w izraelskich siłach zbrojnych (IDF). Co prawda, sami izraelscy Arabowie nie są i nigdy nie byli do służby w IDF nastawieni entuzjastycznie, ale tracą w ten sposób wiele przywilejów, w tym np. możliwość skorzystania z atrakcyjnych kredytów dla żołnierzy odchodzących do cywila czy rozpoczęcia kariery zawodowej w branżach związanych z dominującym w Izraelu sektorem zbrojeniowym. Jedynymi reprezentantami społeczności arabskiej, którzy pełnią służbę w IDF, są Druzowie oraz część ludności beduińskiej¹⁴.

Sytuacja ludności arabskiej w Izraelu zaczęła się poprawiać na początku lat 50. Po uchwaleniu w 1952 r. ustawy o obywatelstwie, izraelskie władze zaczęły szeroko przyznawać miejscowym Arabom obywatelstwo Państwa Izrael. W celu przezwyciężenia barier dzielących obie społeczności zdecydowały się też na wiele

¹⁰ *The Unrecognised Villages*, <http://www.arabhr.org/article26/factsheet4.htm>. Wiele z osób uznanych za nieobecne, które zdecydowały się na budowę nowych domów bez uzyskania odpowiednich zezwoleń, spotkało się z trudnościami związanymi z zalegalizowaniem „samowoli budowlanych”. Według obliczeń arabskich organizacji humanitarnych obecnie w ok. 100 wioskach (istnienia których nie uznają władze Izraela) mieszka, według różnych danych, między 100 a 200 tys. izraelskich Arabów „obecnych-nieobecnych”; Par. 18 *Absentee Property Law* mówił, że jeśli ktoś został uznany za „nieobecnego” omyłkowo, wówczas przysługiwało mu prawo do uzyskania finansowego odszkodowania.

¹¹ J. Ciment, *op. cit.*, s. 39-40; A. Bukowska, *op. cit.*, s. 153-174; *A policy of discrimination. Land expropriation, planning and building in East Jerusalem*, ed. by E. Felner from B'Tselem, Jerusalem 1997, s. 9-10.

¹² IDU, 1950 r., nr 51, s. 159. O niekonsekwencjach *Prawa powrotu* świadczy m.in. głośny w Izraelu casus polskich Żydów – brata Daniela (Oswalda Ruffeisena) z Hajfy oraz ks. Grzegorza Pawłowskiego z Tel Awiwu, którzy choć przybyli do Izraela na podstawie tego prawa, to już na miejscu odmówiono im – jako katolikom – uznania, iż są Żydami.

¹³ *A Survey of Arab-Israeli Relations 1947-2001*, ed. D. Lea, London 2002, s. 3. W dniu 14.07.1952 Kneset uchwalił tzw. *Prawo o narodowości i obywatelstwie*, działające wstecz od 14.05.1948 r., zgodnie z którym Arabowie oraz inni mieszkańcy Państwa Izrael pochodzenia nieżydowskiego mogli uzyskać obywatelstwo poprzez naturalizację, o ile udowodnili, że byli obywatelami Palestyny w okresie mandatu brytyjskiego, a ich nazwiska znalazły się w spisie powszechnym w Izraelu z 01.03.1952 r. Równocześnie, w sposób automatyczny przyznano izraelskie obywatelstwo wszystkim osobom pochodzenia żydowskiego, bez względu na ich kraj pochodzenia, które przebywały w Państwie Izrael; *Discrimination in Israel Law*, <http://www.arabhr.org/article26/factsheet1.htm>; Izraelski MSZ – *Acquisition of Israeli Nationality*, <http://www.israel-mfa.gov.il/mfa/go.asp?MFAH00m20>.

¹⁴ N. Ariti, *The Druze*, http://www.us-israel.org/jsource/Society_&_Culture/druze.html.

kroków pojednawczych w stosunku do mniejszości arabskiej. Zezwolono na istnienie odrębnych sądów muzułmańskich i chrześcijańskich ds. rodzinnych (odpowiedniki sądów rabinackich), w kompetencji których są m.in. śluby i rozwody, zwiększono wydatki na rozwój infrastruktury na obszarach arabskich oraz przekazano *wakfom* kontrolę nad islamskimi miejscami świętymi (w tym nad Wzgórzem Świątynnym w Jerozolimie), zajętymi podczas wojny 1967 r.¹⁵

Obecnie, szczególnie po 1993 r., deklarując się jako jedyny demokratyczny kraj na Bliskim Wschodzie (BW), Izrael stara się nie wprowadzać nowych lub ograniczać stare uregulowania prawne dyskryminujące obywateli pochodzenia arabskiego. Przykładem tych działań jest m.in. oficjalne uznanie języka arabskiego za drugi po hebrajskim urzędowy język w Izraelu. Izraelskim Arabom przysługują w większości te same prawa i przywileje obywatelskie co Żydom – co do udziału w wyborach, swobody zrzeszania się i wypowiedzi (ograniczonej obowiązującą cenzurą wojskową), do odwołania się od decyzji administracji i sądów do Sądu Najwyższego (SN)¹⁶, świadczeń socjalnych, opieki medycznej, zasiłków na dzieci, emerytur i edukacji. Na uwagę zasługuje znaczna rozbudowa sieci szkolnictwa arabskiego w zakresie szkół podstawowych i średnich, nauczającego, w których nauka odbywa się w języku arabskim i hebrajskim. W październiku 2003 r. otwarto w Ibilin (w zachodniej Galilei) pierwszy w Izraelu uniwersytet arabski. Państwo finansuje też nadawanie w języku arabskim audycji radiowych i telewizyjnych. Pomimo tych wysiłków nadal widoczne są znaczne dysproporcje ekonomiczne między społecznością arabską i żydowską, w tym w kwestii dostępu do edukacji. Jak wskazują przedstawiciele arabskich organizacji humanitarnych, przeszło dwukrotnie więcej dzieci izraelskich Arabów żyje w ubóstwie, niż dzieci z rodzin żydowskich¹⁷.

Mimo tych różnic przywileje ekonomiczno-socjalne wynikające z posiadania obywatelstwa izraelskiego oraz obawy przed niestabilnością, jaka panuje obecnie w Autonomii Palestyńskiej (AP), skłoniły część Arabów z Jerozolimy Wsch. i Wzgórz Golan (Druzów) do występowania o nadanie izraelskiego obywatelstwa. Większość zdecydowała się jednak na przyjęcie jedynie prawa stałego pobytu w Izraelu, przy równoczesnym zachowaniu dawnych (tzn. sprzed 1967 r.) obywatelstw – jordańskiego lub syryjskiego. Arabowie z Jerozolimy Wsch. bez względu

¹⁵ E. Lefkovits, *16 Wakf workers barred from Temple Mount*, „The Jerusalem Post”, 17.10.2003. Choć status quo osiągnięty po 1967 r. między władzami Izraela a społecznością muzułmańską jedynie muzułmanom daje prawo do modłów na Wzgórz Świątynnym, to, jak wykazał incydent z października 2003 r., gdy policja izraelska zabroniła 16 urzędnikom *wakfu* wkraczania na teren Wzgórz, po tym gdy ci wyrazili sprzeciw odnośnie decyzji władz zezwalającej na ponowne wkraczanie Żydów na teren Wzgórz (zamkniętego od września 2000 r.), miejscowe władze nie wahały się przed wkraczaniem w kompetencje *wakfu*.

¹⁶ *Discrimination Diary*, <http://www.arabhr.org/dd/dd10-21.htm>. W 1995 r. grupa izraelskich Arabów wystąpiła do SN ze skargą spowodowaną odmową sprzedaży im domów w położonym w pobliżu Umm al Fahm żydowskim osiedlu Kacir. W 1999 r. pierwszy izraelski Arab – Abd ar-Rahman Zuabi – zasiadł w SN, <http://www.us-israel.org/jsource/Politics/arabci.html>.

¹⁷ J. Algaży, *Arab University opens in Galilee*, „Haaretz”, 22.10.2003; *Arab Children's Rights in Israel*, <http://www.arabhr.org/article26/factsheet6.htm>. Jak wynika z raportu opracowanego przez Centrum ds. Nauki i Rozwoju Beduinów, w 1997 r. 42% uczniów arabskich i 57% beduińskich nie kończyło szkoły (wobec 12% uczniów izraelskich). W tym samym czasie maturę uzyskało 44% uczniów żydowskich, 23% arabskich i 10% beduińskich.

na to, czy przyjęli obywatelstwo izraelskie, czy też posiadają jedynie kartę stałego pobytu w Państwie Izrael, jako stali mieszkańcy Jerozolimy mają oni prawo – od czasu oficjalnego włączenia Jerozolimy Wsch. do Izraela – brać udział w wyborach municypalnych (nie przysługuje im jednak prawo do uczestniczenia w wyborach parlamentarnych w Izraelu). W praktyce wybory samorządowe w Jerozolimie są przez tamtejszych Arabów bojkotowane (zazwyczaj uczestniczy w nich do kilkunastu procent arabskich wyborców). Bojkot Arabowie uzasadniają obawami, że ich ewentualny masowy udział w wyborach mógłby *de facto* oznaczać usankcjonowanie władzy Izraela nad Jerozolimą Wsch. Stanowisko w sprawie bojkotu popierają przedstawiciele duchowieństwa muzułmańskiego w Jerozolimie Wsch. Efektem niebrania udziału większości arabskich mieszkańców Jerozolimy Wsch. w wyborach jest ich skromny udział we władzach municypalnych miasta. Pociąga to za sobą np. znacznie gorszy, w stosunku do żydowskiej części miasta, rozwój infrastruktury miejskiej w Jerozolimie Wsch. (co z kolei powoduje wysuwanie przez społeczność arabską zarzutów, że izraelskie władze nie dbają o Jerozolimę Wsch.)¹⁸.

W ostatnim okresie, w warunkach przedłużającej się intifady *Al-Aksa* oraz wzrastającego zagrożenia wynikającego z – często wyolbrzymionych – informacji w mediach na temat zwiększającego się udziału izraelskich Arabów w atakach terrorystycznych¹⁹, nałożono na miejscowych Arabów ograniczenia odnośnie zawierania przez nich związków małżeńskich z osobami, które nie są obywatelami Izraela, co odbiło się głośnym echem w świecie arabskim. Ostatecznym usankcjonowaniem tej sytuacji było zatwierdzenie przez Kneset 31 lipca 2003 r., stosunkiem głosów 53 do 25, prawa, zgodnie z którym współmałżonkom izraelskich Arabów (najczęściej pochodzenia palestyńskiego) nie jest przyznawane obywatelstwo Państwa Izrael. Przeciwno głosowali jedynie posłowie arabscy oraz z Partii Pracy (PP). Zwolennicy uchwalenia przez Kneset tak restrykcyjnego prawa argumentowali to tym, że Palestyńczycy przedostający się do Izraela z AP poprzez związki małżeńskie z izraelskimi Arabami (od 1993 r. ok. 50 tys. osób) stanowią potencjalne zagrożenie dla bezpieczeństwa kraju²⁰.

¹⁸ K. B. Rouhana, *The Reality of Jerusalem's Palestinians Today*, „Jerusalem Quarterly”, Summer 2001, s. 39-43. Obywatelstwo izraelskie przyjęło ok. 22% jerozolimskich Arabów; *Israeli Arabs to visit Syria*, <http://www.arabicnews.com/ansub/Daily/Day/970804/1997080428.html>; U. Huppert, *The Standing of Jerusalem: Historical, Religious, Political and National Perspectives*, „Świat i Polska”, nr 12, 2003, s. 77-81.

¹⁹ Izraelski MSZ – <http://www.mfa.gov.il/mfa/go.asp?MFAHQnpr0>, 11.08.2003 policja izraelska zatrzymała trzech izraelskich Arabów planujących zorganizowanie zamachów w Izraelu; M. Gutman, *Three Israeli Arabs indicted for soldier's murder*, „The Jerusalem Post”, 30.09.2003; E. Lefkovits, *3 Jerusalem Arabs held for No. 2 bus bombing*, „The Jerusalem Post”, 09.10.2003; M. Gutman, *Tannenbaum said 'sold' by Israeli Arab*, „The Jerusalem Post”, 14.10.2003.

²⁰ A. Batarseh, *A slow squeeze: Discrimination and Israeli Law*, „News from Within”, Vol. XIX, No 8, September 2003, s. 18-21; S. Carroll, *Arabs contemplate demographic assault*, <http://www.jewish.com/bk011130516.shtml>; NPR Programming – *Knesset approves bill preventing Palestinians who marry Israeli Arabs from gaining Israeli Citizenship* http://www.npr.org/programs/atc/transcripts/2003/jul/030731_gradstein.html.

Aktywność polityczna izraelskich Arabów

Bezpośrednio po uzyskaniu prawa wyborczego większość izraelskich Arabów (poza Druzami) nie przejawiała dużego zainteresowania wyborami. Uczestnicząca w wyborach mniejszość zwyczajowo oddawała głosy głównie na izraelską partię komunistyczną, która jako pierwsza poparła pełne równouprawnienie ludności arabskiej. Z czasem dużą popularność wśród społeczności arabskiej zyskała sobie PP. W ostatniej dekadzie Arabowie stanowią najbardziej nieprzewidywalną pod względem frekwencji wyborczej część izraelskiego elektoratu. W zależności od rozwoju sytuacji politycznej wybory bojkotują (jak w 1996 r. – na znak protestu przeciwko rozpoczęciu przez Izrael operacji „Grona Gniewu” w Libanie, w 2001 r. – po krwawych zajściach w rejonach arabskich w Izraelu na początku intifady *Al-Aksa* i w 2003 r. w proteście przeciwko polityce A. Szarona) lub uczestniczą w nich masowo (jak w 1999 r. dla poparcia pokojowego programu Ehuda Baraka czy w wyborach samorządowych z października 2003 r.).

Podczas równoczesnych wyborów parlamentarnych oraz na urząd premiera 17 maja 1999 r. w wyborach wzięła udział rekordowa ilość – ponad 90% – uprawnionych do głosowania Arabów. Poza obietnicą pełnego zrównania w prawach z Żydami, E. Barak zachęcał wówczas wyborców arabskich zapowiedzią zainwestowania w rejonach zamieszkiwanych przez Arabów w ciągu pięciu lat 4 mld NIS – w ramach implementacji tzw. „Planu 4 mld NIS” (ok. 1 mld USD). Dzięki masowemu udziałowi w wyborach społeczności arabskiej, poza bezprecedensowym zwycięstwem E. Baraka i bardzo dobrym wynikiem uzyskanym przez PP (wchodzącą wówczas w skład koalicji Jeden Izrael), do parlamentu weszło wówczas 5 arabskich posłów ze Zjednoczonej Listy Arabskiej (UAL), 3 z Demokratycznego Frontu na Rzecz Pokoju i Równości (Hadasz) i 2 ze Zgromadzenia Narodowo-Demokratycznego (NDA-Balad)²¹.

Odwroćenie się Arabów od PP i E. Baraka było spowodowane fiaskiem szczytu w Camp David i śmiercią 13 obywateli izraelskich pochodzenia arabskiego wkrótce po wybuchu intifady *Al-Aksa* (28 września 2000 r.) podczas demonstracji, do jakich doszło na północy Izraela w dniach 1–8 października 2000 r. Liderzy arabscy oskarżyli wówczas rząd E. Baraka o celowe doprowadzenia do śmierci demonstrantów. Dla wyjaśnienia tej sprawy 15.10.2000 r. powołano specjalną Komisję śledczą pod kierownictwem sędziego SN – Teodora Ora. Wyrazem spadku poparcia dla PP i jej kandydata na premiera było m.in. zbojkotowanie specjalnych wyborów na premiera w dniu 6 lutego 2001 r., w których bezprecedensowe zwycięstwo odniósł Ariel Szaron, uzyskując poparcie 62,3% wyborców. Premier E. Barak zdobył jedynie 37,7% głosów. W rejonach zamieszkałych przez ludność arabską głosowało niespełna 15% wyborców.

Wyraźnym sygnałem utrzymywania się złych nastrojów wśród społeczności arabskiej były ostatnie wybory parlamentarne z 28 stycznia 2003 r. Tracąc głosy „arabskie”, PP uzyskiwała najgorszy rezultat w swej historii. Mimo to do parla-

²¹ *Elections to the Fifteenth Knesset*, <http://www.us-israel.org/jsource/Politics/knesset99b.html>.

mentu weszło wówczas 3 arabskich posłów z partii Hadasz (Muhammad Baraka, Isam Machul i Ahmad Tibi), 3 z NDA-Balad (Azmi Biszara, Dżamal Zachalka i Wasal Taha) oraz 2 z UAL (Abd al-Malik Dahamsza i Talib as-Sani')²².

Wśród nielicznych przedstawicieli mniejszości arabskiej, którzy zaistnieli w świecie izraelskiego establishmentu, znaleźli się m.in. Walid Mansur, pierwszy Druz, który w 1999 r. został ambasadorem Izraela w Wietnamie oraz Ibrahim Busznak, doradca ds. arabskich premierów Ehuda Baraka i Ariela Szarona w latach 1999–2002, a od października 2002 r. honorowy konsul Chile w Izraelu²³.

Znacznie bardziej widoczni są izraelscy Arabowie na szczeblu municypalnym, co potwierdzają m.in. wyniki ostatnich wyborów samorządowych z 28 października 2003 r., podczas których największą liczbę głosujących, 80–90% odnotowano w rejonach arabskich (wobec ok. 40% dla całego Izraela)²⁴. Dużą aktywnością odznaczają się izraelscy Arabowie w organizacjach pozarządowych. Szczególną uwagę zwraca działająca w Hajfie arabska organizacja humanitarna walcząca o prawa człowieka – *Adala*. Sporą aktywność wykazują też niezależni arabscy intelektualiści i dziennikarze publikujący interesujące teksty w prasie i w internecie. Niektórzy walczą o prawa człowieka, angażując się w przygotowywanie różnych konferencji międzynarodowych (w tym oenztowskich)²⁵.

Sytuacja ludności arabskiej po wybuchu intifady

Od końca 2000 r. w wyniku równoczesnego nałożenia się na siebie kilku niekorzystnych czynników, zewnętrznych i wewnętrznych – ogólne pogorszenie sytuacji gospodarczej w państwie, przedłużanie się intifady i bojkot przez Żydów arabskiego przemysłu i handlu – obserwowane jest znaczne pogorszenie się nastrojów społecznych wśród Arabów, potwierdzone przez kolejne sondaże opinii publicznej.

Wyraźnie zwiększyło się bezrobocie, które według niektórych ekspertów dochodzi obecnie (w 2003 r.) do ok. 20% i jest niemal dwukrotnie wyższe niż w całym Izraelu (gdzie w listopadzie 2003 r. wynosiło ok. 10,7%)²⁶. Szczególną uwagę zwraca duże bezrobocie wśród absolwentów wyższych uczelni pochodzenia arabskiego. Perspektywa braku pracy po skończeniu studiów wynikająca m.in. z trudności ze znalezieniem przez absolwentów pochodzenia arabskiego zatrudnienia w dużej części przedsiębiorstw związanych z przemysłem obronnym i high-tech, co przez pracodawców jest argumentowane względami bezpieczeństwa, powoduje powtarzające się strajki i protesty studentów pochodzenia arabskiego. Tra-

²² Elections to the Sixteenth Knesset, <http://www.us-israel.org/jsource/Politics/knesset03.html>.

²³ First Druze Ambassador, <http://www.us-israel.org/jsource/Politics/druzeamb.html>.

²⁴ Y. Ettinger, U. Ash, Arson attempt on holy site could set Nazareth elections ablaze, „Haaretz”, 14.10.2003; Likud takes a pounding in apathetic local elections „Haaretz”, 29.10.2003; D. Rudge, Strong Islamic sentiment drives Arab elections, „The Jerusalem Post”, 30.10.2003.

²⁵ Adalah – The Legal Center for Arab Minority Rights, <http://www.adalah.org/eng/index.php>.

²⁶ A. Hold, Future Unknown – The Political Identities of Israeli Arabs and the Challenge to the Israeli State, <http://heiwww.unige.ch/~atkins03/holdtdoc>, s. 2.

dycyjnym ich miejscem są najczęściej uczelnie w Hajfie, gdzie na miejscowym uniwersytecie oraz politechnice – Technijon studiuje znaczny odsetek Arabów.

Na pogorszenie sytuacji ekonomicznej w rejonach arabskich wpłynęło też załamanie się w ostatnich trzech latach przemysłu turystycznego, który stanowił podstawę egzystencji mieszkańców wielu miast i miejscowości arabskich, w tym szczególnie Starego Miasta w Jerozolimie i Nazaretu (uboczną konsekwencją tego faktu jest emigracja z Izraela Arabów chrześcijan). Arabowie wskazują też na nierówność szans w rolnictwie. Jak twierdzą, nie tylko że nie otrzymują tych samych subwencji finansowych co Żydzi, ale dodatkowo władze blokują szereg przedsięwzięć związanych z rozbudową infrastruktury w osiedlach i miastach arabskich. Często w związku z brakiem zgody ze strony odpowiednich władz różne obiekty wznoszone są nielegalnie. Arabscy obrońcy praw człowieka argumentują, że stanowiąc 19% populacji kraju, izraelscy Arabowie są właścicielami jedynie 3-4% ziemi w Państwie Izrael²⁷.

W ostatnich latach pojawiły się nowe, polityczno-religijne ogniska konfliktów, które jeszcze bardziej zaostrzyły stosunki z jednej strony między władzami a miejscowymi Arabami, a z drugiej strony wewnątrz społeczności arabskiej. Powodem tych napięć jest zarówno zaktywizowanie się miejscowych radykalnych sił islamskich (co znalazło m.in. wyraz w wynikach wyborów samorządowych z 28 października 2003 r.), jak i polityka władz Izraela. Ewidentnym przykładem tego zjawiska był konflikt w Nazarecie, gdzie aktywiści islamscy usiłowali wznieść kontrowersyjny meczet w pobliżu Bazyliki Zwiastowania²⁸.

Głośnym echem odbiła się też w Izraelu sprawa szejka Ra'ida Salaha z Ruchu Islamskiego (istniejącego od 1989 r.), któremu w lutym 2002 r. na mocy decyzji szefa resortu SW – Eljahu Jiszaji – izraelskie władze zakazały opuszczania kraju, a w maju 2003 r. uwięziły pod zarzutem współpracy z organizacjami terrorystycznymi²⁹. Nie mniej głośna była sprawa arabskich posłów do Knesetu – Ahmada Tibi i Azmiego Biszary – których w styczniu 2003 r., Centralna Komisja Wyborcza próbowała nie dopuścić do udziału w wyborach parlamentarnych, argumentując to prowadzeniem przez nich działalności na szkodę państwa³⁰.

Pomimo złych nastrojów społecznych wśród izraelskich Arabów należy podkreślić, że jak dotychczas, poza jednostkowymi (często motywowanymi krymi-

²⁷ *Discrimination in Israeli Law...* Na przykład różnica w budżecie (liczonym na głowę mieszkańca) arabskiego miasta Szafa Amr w stosunku do żydowskiego – Migdal Haemek wynosiła 1,495 do 2,587 NIS.

²⁸ „The Jerusalem Post”, 02.07.2003. W grudniu 1997 r. aktywiści Ruchu Islamskiego rozpoczęli okupację terenu w pobliżu Bazyliki Zwiastowania, na którym miał powstać plac parkingowy dla pielgrzymów spodziewanych w mieście w związku ze zbliżającym się jubileuszowym rokiem 2000. W 1999 r. w celu pozyskania głosów wyborczych dominujących wśród społeczności arabskiej muzułmanów E. Barak zapowiedział wydanie pozwolenia na budowę meczetu. Islamiści rozpoczęli prace budowlane jeszcze przed otrzymaniem oficjalnej zgody na budowę. W 2002 r. w wyniku nacisku światowej opinii publicznej, w tym Watykanu i Białego Domu, władze nakazały wstrzymanie prac budowlanych. W czerwcu 2003 r. izraelski rząd wydał ostateczną decyzję w sprawie zrównania meczetu z ziemią.

²⁹ E. Schechter, *The Islamic Movement: Between uncompromising ideology and terrorism*, „The Jerusalem Post”, 14.05.2003.

³⁰ *Silencing Dissent, A Report on the Violation of Political Rights of the Arabs Parties in Israel*, by the Arab Association for Human Rights, October 2002, s. 16-17, <http://www.arabhra.org/SilencingDissentFinal.pdf>. A. Batarseh, *op. cit.*, s. 20. Decyzję Centralnej Komisji Wyborczej uchylił dopiero SN; A. Holdt, *op. cit.*, s. 29.

nalnie) przypadkami, nie doszło do czynnego popierania przez izraelskich Arabów – palestyńskiej intifady. Co więcej, pojawiły się inicjatywy, które mają zbliżyć do siebie obie społeczności. Przykładem tego był wspólny wyjazd do Polski w końcu maja 2003 r. grupy izraelskich Arabów i Żydów, zorganizowany przez ojca Emila Szufani z Nazaretu (arabskiego chrześcijanina), którego celem było poznanie przez izraelskich Arabów żydowskich cierpień związanych z Holocaustem. W intencji organizatorów wyjazdu poznanie tragicznej przeszłości Żydów miało izraelskim Arabom umożliwić zrozumienie perspektywy z jakiej osoby pochodzenia żydowskiego podchodzą do konfliktu na BW. Podczas pobytu w Polsce grupa realizowała wspólny program zwiedzania żydowskich miejsc zagłady³¹.

Bardzo ważnym wydarzeniem dla przyszłych relacji izraelskich Żydów i Arabów było ogłoszenie 2 września 2003 r. raportu Komisji Ora. Choć głównym celem powołania Komisji było wyjaśnienie okoliczności, w jakich doszło w październiku 2000 r. do śmierci 13 izraelskich Arabów, to publikacja raportu stała się okazją do publicznej debaty na temat sytuacji ludności arabskiej w Izraelu. W swych rekomendacjach Komisja skoncentrowała się na działaniach jakie władze powinny podjąć w celu zapobieżenia kolejnym tego typu incydentom. Komisja przyznała, że jedną z głównych przyczyn tragicznych wydarzeń z października 2000 r. był brak rozeznania ówczesnego rządu E. Baraka w sprawie rzeczywistych nastrojów wśród ludności arabskiej. Bardzo ostro skrytykowano działalność izraelskiej policji, która w ocenie Komisji zareagowała na wystąpienia nieprawidłowo. Stwierdzono, że wydanie wówczas rozkazu otwarcia ognia do demonstrantów nie było uzasadnione rozwojem sytuacji. W paragrafach 24-32, raportu wskazano m.in. potrzebę zwiększenia dotacji budżetowych dla gmin arabskich oraz poruszono sprawę usunięcia nieprawidłowości związanych z utrudnieniami w uzyskaniu przez izraelskich Arabów pozwoleń budowlanych. Wśród zaleceń znalazła się konieczność przeprowadzenia reformy działalności struktur policji pracującej w rejonach arabskich, tak by stróże prawa odnosili się z większą sprawiedliwością i życzliwością do tamtejszych mieszkańców. Podkreślono, że konieczny jest też dialog policji z liderami społeczności arabskiej³².

W wielu komentarzach, jakie pojawiły się w izraelskiej prasie po opublikowaniu raportu Komisji Ora, większość analityków była zgodna, że kluczem do przywrócenia normalnych stosunków między ludnością arabską i żydowską jest zakończenie palestyńskiej intifady.

Perspektywy na przyszłość

Zważywszy na utrzymujące się niekorzystne dla Żydów trendy demograficzne oraz przedłużanie się intifady *Al-Aksa*, wiele wskazuje, że to właśnie izraelscy Arabo-

³¹ Y. Sheleg, *United in Pain*, „Haaretz”, 05.06.2003.

³² *The official summation of the Or Commission report*, „Haaretz”, 25.09.2003; <http://www/ShArt.jhtml?itemNo=335594&contrassID=2&subContrassID=1&sbSubContrassID=0&lis03-09-25>; M. Datal, *October 2000. Law & Politics before the Or Commission of Inquiry*, ed. by Adalah, July 2003, s. 16-35.

wie mają szansę stać się w przyszłości języczkiem u wagi w rozwiązywaniu konfliktu na BW. Już dziś wielu izraelskich polityków, w tym z grona życzliwie ustosunkowanej do idei pełnej integracji miejscowych Arabów PP, z niepokojem myśli się o perspektywie przejścia przez miejscową społeczność arabską (za 30-40 lat) przy użyciu metod demokratycznych – poprzez uczestnictwo w wyborach – władzy w Państwie Izrael³³.

W tej sytuacji pojawiają się w Izraelu różne propozycje kroków, które uniemożliwiłyby – lub oddaliłyby w czasie – spełnienie się takich prognoz. Stosunkowo dużą popularnością w kręgach prawicowych w Izraelu cieszą się idee, lansowane również przez niektóre partie zasiadające obecnie w koalicji rządzącej (głównie przez Narodową Partię Religijną), odnośnie ewentualnego transferu z Izraela osób pochodzenia arabskiego do przyszłego państwa palestyńskiego. Jednak z uwagi na demokratyczny charakter Państwa Izrael nic nie wskazuje na to, by takie rozwiązania mogły zdobyć poparcie większości miejscowego (żydowskiego) społeczeństwa³⁴.

Nieco bardziej realne wydają się być propozycje zakładające wymianę terytoriów między Izraelem a przyszłą niepodległą Palestyną. Zwolennicy takich rozwiązań wskazują na możliwość wymiany – zamieszkałego głównie przez Arabów obszaru – „Złotego trójkąta”, na niektóre osiedla żydowskie z ZB (m.in.: Ma'ale Adumim, Ariel, Gusz Ecijon). Pomysły te (a szczególnie transfer) w ostatnich latach wzbudziły ostry sprzeciw społeczności arabskiej, której przedstawiciele zapowiadają, że nigdy nie opuszczą obecnego miejsca zamieszkania. Przy tej okazji podkreślają również, że pragną pozostać lojalnymi obywatelami Państwa Izrael.

Zważywszy na fakt, że poglądy Izraelczyków pochodzenia żydowskiego w kwestii transferu czy wymiany terytoriów z AP są podzielone i że w Izraelu wciąż duże jest poparcie (szczególnie w społeczności liberalno-laickiej) dla idei pełnej integracji izraelskich Arabów, w dniu obecnym implementacja każdego z rozwiązań nie jest przesądzona. Duży wpływ w tym względzie będzie miała z jednej strony zdolność władz Izraela do wprowadzenia zmian zaleconych przez Komisję Ora, a z drugiej postawa samych izraelskich Arabów wobec konfliktu izraelsko-palestyńskiego.

³³ G. Hoffman, *Labor warns of Palestinian majority*, „Haaretz”, 27.10.2003.

³⁴ A. N. Pasko, *Transfer vs. Separation*, <http://www.geocities.com/miyadnkm/transfer.html>; J. Al gazy, *Minority report*, „Haaretz”, 03.10.2003. Według ostatnich badań opinii publicznej w Izraelu 32% osób pochodzenia żydowskiego opowiada się za odebraniem izraelskim Arabom prawa do udziału w wyborach. 38% zgadza się na użycie przeciwko miejscowym Arabom siły. Większość Żydów uważa, że izraelscy Arabowie stanowią zagrożenie dla bezpieczeństwa państwa.

Andrzej Kapiszewski

**DEMOCRATIZING THE ARAB STATES.
THE CASE OF MONARCHIES OF THE GULF, 1991-2004**

Democracy deficit in the Arab world

The *Arab Human Development Reports 2002 and 2003*, prepared by a group of leading Arab intellectuals under the auspices of the UNDP and the Arab Fund for Social and Economic Development brought a very pessimistic view of the Arab world.¹ The combined gross domestic product of the 22 Arab countries was lesser than Spain's. Labor productivity in these countries dropped between 1960 and 1990, while it soared elsewhere in the world. Even Africa outperformed the Arab world in rates of economic growth. An exploding population cannot be supported by scarce resources and every other citizen is ready to emigrate. At the same time, the wealthiest 85,000 Saudis have overseas assets of \$700 billions.

At the same time, as Freedom House survey showed, there is also a dramatic gap between the levels of freedom and democracy in Arab countries and the rest of the world.² First of all, there are no true Western-type democracies in the Arab world or really free Arab countries. In particular, none of the 16 Arab majority countries has a democratically elected government. Secondly, in the last more or less three decades, this world, as a whole, has not seen any significant improvement in political openness, respect for human rights, and transparency, contrary to the trends in all other parts of the world. Democracy is now present in states following every major religious or philosophical tradition: Christian, Hindu, Buddhist, Confucian, Muslim and Jewish. It is present in rich as well as very poor states, in big and small countries. But, as Larry Diamond pointed out, "by any category that is meaningful in the world today, there is only one set of countries that is completely undemocratic: the

¹ *Arab Human Development Report 2002 and 2003*, New York, www.undp.org.

² *Freedom in the World 2002: The Democracy Gap*, Freedom House, New York 2002, p. 5.

Arab world.”³ *The Economist* described the state of democracy in all Arab countries in the following table:

Democracy in the Arab world, 2004

Score: 1 – dismal, 10 – perfect

State	Political Freedom ¹	Rule of Law ²	Religious Freedom ³	Press Freedom	Economic Openness ⁴	Women's Rights ⁵	TOTAL
Morocco	4	6	6	6	7	6	35
Lebanon	4	4	6	6	7	7	34
Iraq	4	1	7	7	8	5	32
Jordan	4	6	6	3	7	6	32
Qatar	3	6	4	4	8	6	31
Bahrain	3	6	4	3	8	6	30
Kuwait	4	6	4	6	6	4	30
Palestinian Territories	4	2	5	5	7	7	30
Tunisia	1	3	9	1	7	8	29
United Arab Emirates	1	6	4	3	9	6	29
Oman	2	6	4	1	7	6	26
Yemen	4	3	4	6	5	4	26
Egypt	2	4	4	3	5	6	24
Sudan	3	1	2	5	7	3	21
Syria	1	2	8	1	1	7	20
Algeria	3	2	4	3	2	4	18
Libya	1	2	4	1	2	5	15
Saudi Arabia	0	3	0	2	7	1	13

Source: *The Economist*, April 3, 2004.

¹ The right to vote in fair elections, oust rulers from office, form political parties

² Respect for human rights, independence of judiciary, access to speedy justice, humane treatment in prison

³ Freedom of worship, freedom from state intervention in religion and from religious intervention in state affairs

⁴ Freedom to invest, freedom from bureaucratic control and corruption

⁵ Level of political, economic and social equality

On the 0-60 points scale the most democratic Arab state, Morocco, barely crossed the middle point, while several countries, with Saudi Arabia at the top, did not even reach a quarter of the possible level of democracy.

This situation increasingly worries enlightened intellectuals in the Arab world and Western governments. It is typical for sudden and violent conflicts, which can de-stabilize the whole region of high strategic importance, and for further spread of terrorism. This is why, Arab elites and Western governments try to analyze causes for such state of affairs and propose remedies for change.

³ L. Diamond, „Universal democracy?”, *Policy Review*, June 2003.

According to the authors of *Arab Human Development Report*, the main reason for the dramatic situation in the Arab world is poor governance. "But the wave of democracy that transformed governance in most of the world has barely reached the Arab world... The freedom deficit undermines human development and it is one of the most painful manifestations of lagging political development." A group of experts from the Carnegie Endowment for International Peace, on the other hand, believe that there have been three major reasons for democracy deficit in the Middle East: (1) lack of previous experience with democracy, which, for example, facilitated transitions in Central and Eastern Europe; (2) lack of the prolonged periods of economic growth and the resulting changes in educational and living standards as well as life styles, which led several Asian countries to democratic changes (in fact there is a socioeconomic deterioration in the Middle East); (3) lack of a positive "neighborhood effect", the regional, locally exerted pressure to conform, which helped to democratize Latin America.⁴ Moreover, what makes the democratization of the region more difficult to achieve is: a fear of illiberal Islamic movements, which have broad support in most of the Arab countries and which can win democratic elections, if introduced, and while in power abrogate democracy itself; the Israeli occupation of the West Bank and Gaza, the fact that is regularly exploited by rulers of the Arab countries to deflect attention of their citizens from domestic problems; the negative perception of the United States, whose promotion of democracy in view of Washington's support of Israel and occupation of Iraq is perceived as a new American attempt to dominate the Arab world.⁵

There are, naturally, a number of more fundamental questions related to the potential democratization of the Islamic states. Is democratization in the Western meaning of the term possible in such states at all, especially in the countries whose rulers use Islam to legitimate themselves and where religious establishment plays significant role in politics?⁶ Opinions on the matter have been diversified.⁷ For example, Samuel P. Huntington in his early works presented the view that "Islam ... has not been hospitable to democracy".⁸ Elie Kedourie believed that "the idea of democracy is quite alien to the mind-set of Islam".⁹ Similarly, Lisa Anderson explained, that: "Islam's failure to distinguish the realms of Caesar and God, its insistence that sovereignty rests with God and that the essence of the law is divinely revealed and therefore

⁴ M. Ottaway, T. Carothers, A. Hawthorne, D. Brumberg, "Democratic Mirage in the Middle East", *Policy Brief*, Carnegie Endowment for International Peace, October 2002.

⁵ Some reformists would not even use the term 'democracy' to describe their plans "because in the Arab world that term has become a codeword for hip-hugger blue jeans, sex on television, dysfunctional family life and all other aspects of western culture the Arabs find objectionable", K. Pollack and D. Byman, "Democracy as realism", *Prospect*, April 2003, p. 27.

⁶ F. G. Gause III, *Oil Monarchies. Domestic and Security Challenges in the Arab Gulf States*, Council of Foreign Relations, New York 1994.

⁷ See, e.g., R. Kazem El-Solh, "Representative democracy in the Arab region: An overview", in: Y. al-Hassan, *The Dialogue between Civilizations*, The Emirates Center for Developmental and Strategic Studies, Sharjah, UAE 1995, pp. 199-211.

⁸ S. P. Huntington, "Will more countries become democratic?", *Political Science Quarterly* 1984, no. 2, p. 208.

⁹ E. Kedourie, *Democracy and Arab Political Culture*, Institute for Near East Policy, Washington DC 1992, p. 1.

beyond human emendation, its discriminatory treatment of women and non-Muslim minorities, all appear quite inconsistent with democratic politics."¹⁰

According to Adam Garnfinkle, Arab societies, although in different degrees, lack three pre-requisites for democracy¹¹: (1) the belief that the source of political authority is intrinsic to society ("of the people, by the people, for the people"). Muslims believe that it does come from God or from an accepted source outside the society; therefore the idea of political pluralism as well as the legitimacy of a "loyal opposition" cannot be accepted, while tolerance for any other set of social, political or religious principles that the Islamic one amounts to heresy (2) a concept of majority rule; without it, the idea of elections as a mean to form a government does not make sense. Yet Muslims are used to governance through consensus-building so the idea that someone who has won 51 per cent of the vote in an election should get 100 per cent of power, while the person who has won 49 per cent should get none is perceived by them as both illogical and dangerous: an invitation to civil strife. Moreover, in Western democracy, it is the majority view that prevails, but in Islam matters should be decided according to the Koran and the tradition of the prophet Mohammed and not according to the views of the people.¹² (3) equality of all citizens before the law: this idea is in conflict with nearly all Islamic traditional authority, where men are "more equal" than women, the educated more than illiterate, the pious more than non-religious, the elderly more than the youth, and members of the ruling family more than the commons.

At the same time, there are also quite opposite views, explaining that democracy can be implemented in Muslim societies and states. First of all, there are reasonably democratic Muslim states, like Turkey. Then, there are millions of Muslims living in democratic states of Europe, United States or Asia who have successfully combined their religion with demands of the democratic system. According to Huntington, who later changed his mind, the "Islamic doctrine ... contains elements that may be both congenial and uncongenial to democracy" and that the only question is to find out how and under what circumstances elements in Islam favorable to democracy 'can supersede the undemocratic aspects'.¹³ In turn, Garnfinkle stressed, that "there certainly are theological and cultural predicates for democracy within Islam."¹⁴

Finally, there are Arab countries, not only the non-Arab Muslim states, that experimented with democracy. Jordan, Iraq, Egypt, and Syria all had relatively democratic constitutions during the period of French and British mandate, even if only on paper. Currently, most of these countries, plus Lebanon and Morocco, have functioning parliaments now and at least a certain degree of democracy. They prove that democratic procedures, like elections, can be held in the predominantly

¹⁰ L. Anderson, "Democracy in the Arab world: A critique of the political culture approach", in: R. Brynson, B. Korany, P. Noble, *Political Liberalization and Democratization in the Arab World*, Boulder and London 1995, vol. 1, p. 87.

¹¹ A. Garnfinkle, "The new missionaries", *Prospect*, April 2003, pp. 22-24.

¹² H. Saleh, "Iraq's future worries Saudis", *BBC News*, May 11, 2003.

¹³ S. P. Huntington, 'Democracy's Third Wave', *Journal of Democracy* 1991, no. 2, p. 28.

¹⁴ A. Garnfinkle, "The new missionaries"...

Islamic states. Moreover, among the Arab countries there is a distinctive group of states, which in recent years, with only few exceptions, implemented political reforms, broadened political participation of citizens, liberalized the media, gave more rights to women, etc. Although they continue to be autocratic regimes, they also did more to democratize themselves than many other countries of the region. This paper analyzes the cases of these countries: Saudi Arabia, Kuwait, Bahrain, Qatar, Oman, and the United Arab Emirates (UAE): members of the so-called Gulf Cooperation Council (GCC).

Monarchies of the Gulf

Saudi Arabia, Kuwait, Bahrain, Qatar, Oman, and the United Arab Emirates are conservative Arab monarchies. They have relatively small populations, but abundant natural resources. The number of citizens (nationals) in these states totals almost 22 million, ranging from less than 200,000 in Qatar to almost 17 million in Saudi Arabia.¹⁵ Huge oil and gas deposits make most of the GCC states rich and strategically significant for global economy. They possess about 46% of global oil reserves while their production capacity is in the range of 17-18% of that of the world. The GDP per capita places most GCC states among the richest countries in the world.

The character of the GCC regimes – an absolute monarchy – gives rulers great leeway in terms of decision-making, and places legislative, executive and, to some extent, judicial power in their hands.¹⁶ What has been even more important, the rulers themselves have been the *de facto* owners of the oil-related wealth. Moreover, because taxes as state revenues have not been needed, governments have neither recognized the necessity to offer citizens much participation in the decision-making process, nor subjected themselves to the ordinary obligation of domestic accountability (the “no taxation, no representation” rule). Therefore, the people who populate these countries, and who are very slowly becoming citizens (from being just subjects before), have not in most cases been equal partners in the national development.

Nevertheless, people would not protest against such relations as rulers used to be able to meet their aspirations and financial expectations. Moreover, rulers were getting additional credits from the public as defenders of people's faith, the Islam, against radical Arab nationalism, communism and Zionism.

From the Western point of view, relations between rulers of the GCC states and their citizens looked differently. Taking into account political rights and civil

¹⁵ The total population of these countries is much larger, almost 35 million, ranging from some 700,000 in Bahrain and Qatar to over 24 million in Saudi Arabia. Yet, a large share of the population, on average almost 40%, is composed of temporary foreign labor force with no citizenship rights (ranging from about 25% in Oman and 30% in Saudi Arabia to 80% in the United Arab Emirates). See: A. Kapiszewski, “The changing status of Arab migrant workers in the GCC,” *Journal of Social Affairs*, no. 78, Summer 2003, p.36.

¹⁶ H. Hamdan Al-Alkim, “The prospect of democracy in the GCC countries”, *Critique. Journal for Critical Studies of the Middle East*, Fall 1996, pp. 29-42.

liberties, monarchies of the Gulf have not been democratic at all. They have experienced lack of freedom, especially freedom of expression and association there, public participation in government, or democratic elections, women and certain minorities have been discriminated, etc. Therefore, these countries have scored very low on the highly publicized, although controversial, Freedom House democracy scale.¹⁷ Only Kuwait was rated a „partly free” country in 2002, while all other GCC states were considered “not free”, with Saudi Arabia joining world’s ten most repressive regimes (in 2003 Bahrain moved to the “partly free” category). Similarly, in the first worldwide Press Freedom Index published by “Reporters Without Borders” in 2002, out of 139 countries listed, the GCC countries scored low: Bahrain came 67th, Kuwait 78th, and Saudi Arabia 125th.¹⁸

Nevertheless, since 1991, significant political, ‘protodemocratic’ reforms have taken place in most of the GCC states.¹⁹ Rulers of these countries took actions which led towards opening of the regimes in various areas, gave citizens more to say in state politics and broadened people’s freedom. Discussion of the issue of democracy became more open.

In a context of governance, the situation in the GCC states looked quite good in comparison to the one existing in other Arab, or even world, countries.

The *Arab Human Development Report 2002* analyzed major aspects of governance in the Arab world, perceived broadly as the traditions and institutions by which authority is exercised. They include: (1) the process by which governments are selected, monitored and replaced, (2) the capacity of the government to formulate effectively and implement sound policies, and (3) the respect of citizens and the state for the institutions that govern economic and social interactions among them. The *Report* used special aggregate indicators describing the governance process, government capacity and respect for the rule of law.²⁰ The GCC states scored in most cases best results among all Arab states and in many clusters also quite good results in comparison with the world mean.²¹ In ‘political stability’

¹⁷ *Freedom in the World 2002-2003*, New York 2003.

	Political rights*	Civil liberties*	Freedom rating**
Bahrain	5	5	Partly free
Kuwait	4	5	Partly free
Oman	6	5	Not free
Saudi Arabia	7	7	Not free
Qatar	6	6	Not free
UAE	6	5	Not free

* with “1” representing the most free and “7” the least free.

** “Free” countries are those whose ratings average ranges from 1 to 3; “Partly free” from 3 to 5.5; and “Not free” from 5.5 to 7.

¹⁸ http://www.rsf.fr/article.php3?id_article=4116. Other GCC states were not evaluated.

¹⁹ G. Bahgat, “The Gulf monarchies: Economic and political challenges at the end of the century”, *The Journal of Social, Political and Economic Studies* 1998, no. 2, pp. 147-175; H. Hamdan Al-Alkim, “The prospects of democracy...”.

²⁰ D. Kaufmann, A. Kraay and P. Zoido-Lobaton, *Segregating Governance Indicators and Governance Matters*, World Bank, Research Working Papers no. 2195 and 2196, 1999.

²¹ *Arab Human Development Report 2002*..., p. 143.

– Qatar, Oman, the UAE and Kuwait were in four top positions in the Arab world, with Saudi Arabia occupying the sixth place. In ‘government effectiveness’ – Oman was on the first place, Qatar on the fourth, Bahrain on the sixth and the UAE on the eighth, all above the mean of the world distribution. In ‘regulatory burden’ – Bahrain occupied the first place, Qatar fourth, Oman fifth, the UAE sixth, all above average indicators. In ‘rule of law’ all the GCC states did better than average, with Qatar, Oman, Kuwait and the UAE occupying top four positions among Arab countries. In ‘graft’, measuring the quality of institutions, only three Arab countries had scores above the average, but Kuwait and Qatar were in top two positions among Arab states. Only in ‘voice and accountability’ the GCC states scores low (like all Arab states for that matter); only Kuwait’s score equaled the mean of the world distribution. All other failed below the mean. In *The Economist’s* table of democracy presented above, most of GCC states scored relatively well: they took the 5th, 6th, 7th, 10th and 11th positions among 18 Arab states; only Saudi Arabia ranked last.

The West, aware of oil importance of the region, and convinced that the spread of its type of democratization usually offers better guarantees for peace and stability, has carefully watched all occurrences in the GCC states. Neighbors of the Gulf monarchies and broader Arab world have also been vitally interested in the outcome of changes taking place there; some worry that limitation of rulers’ traditional prerogatives can destabilize their countries and the whole region in general as well as potentially bereave decline the authorities of large benefits of being in power; others, in turn, look for good models to reform their countries as well.

Political participation in the Gulf emirates. The historical background

The issue of political participation became debated in the Gulf emirates very early. There were movements in Bahrain, Dubai and Kuwait that called for the establishment or institutionalization of rulers’ advisory councils in those emirates in the 1920s and 1930s already.²² In Kuwait, a Legislative Council was established in 1938, although the emir dissolved it just six months after its creation. Then, the problem of people’s representation surfaced with all its intensity with the beginning of rapid economic and social transformation related to the oil boom in the latter half of the 20th century. Arab immigrant workers and specialists who came to the Gulf countries from more “progressive” states began spreading ideas of people’s representation that was part of the program of the socialist and Arab nationalist movements to which many of them belonged.²³ In Saudi Arabia, in particular, the so-called Free Officers movement of the late 1950s and early 1960s, largely

²² U. Rabi, “The Kuwaiti royal family in the postliberation period: Reinstitutionalizing the ‘First Among Equals’ system in Kuwait”, in: *Middle East Monarchies. The Challenge of Modernity*, J. Kostiner (ed.), Boulder and London 2000, p. 153.

²³ See, e.g., L. G. Martin, *The Unstable Gulf*, Lexington and Massachusetts 1984; R. N. El Rayyes, ‘Arab nationalism and the Gulf’, in: B. R. Pridham (ed.), *The Arab Gulf and the Arab World*, London 1988.

influenced by Egyptians, called for limiting the absolute authority of the monarch and introducing a Western style constitution.²⁴ Such activities, which were perceived a threat to Gulf monarchies, were strongly prosecuted by local authorities. Nevertheless, the issue of political participation surfaced again and was debated in several small Gulf countries while they were gaining independence (Kuwait in the early 1960s, and Bahrain, Qatar and the United Arab Emirates in the early 1970s), and was to some extent addressed in the constitutions adopted by those countries.²⁵ Kuwait and Bahrain embarked on parliamentary experiences, establishing partially elected assemblies. The UAE and Qatar set up ruler-nominated consultative bodies but with no real legislative power or exercise of control over government. Oman followed suit establishing its State Consultative Council in 1981. Only Saudi Arabia did not establish any formal structures for political participation, believing that rulers' traditional type of contacts with religious and tribal leaders as well as leading members of the business community were sufficient for that (although elections to the local municipality councils were held in the 1950s and 1960s).

Since the beginning of the oil-related prosperity in the GCC countries, to diminish the potential threat from unequally positioned population, the autocratic rulers decided to share a substantial part of oil benefits with citizens in return for a tacit agreement not to challenge the royal families' ultimate prerogatives. The increased wealth of the general population made such arrangement possible.²⁶ At the same time, just in case, rulers prepared themselves to defend their positions by force. Using huge oil revenues being at their disposal, they constructed large patronage networks, built a bloated government bureaucracy that employs the great majority of working nationals, developed numerous security agencies, and brought organizations of 'civil society', which might form the basis for political challenges to the regimes, under strict control.

However, the ever-growing role of the state combined with expanded education of the citizenry, economic problems arising at certain times, discrimination of some groups, etc., eventually led to conflicts related to political representation as people began to seek a degree of control over governments that so powerfully affected their lives.²⁷ For example, Sunni authorities in Bahrain, concerned about the composition of the Bahraini parliament (which included many Shi'ites and pan-Arab nationalists), dissolved the assembly in 1975, just a year after its inauguration.²⁸ Since then, protests against the limiting of popular representation have been recorded in Bahrain. In Kuwait, as a result of the parliament's frequent criticism of the government decisions, the emir twice suspended it un-constitutionally, giving

²⁴ See, e.g., J. B. Kelly, *Arabia, the Gulf and the West*, USA, Basic Books 1980; M. Abir, *Saudi Arabia. Government, Society and the Gulf Crisis*, London 1993.

²⁵ See, e.g., R. Said Zahlan, *The Making of the Modern Gulf States. Kuwait, Bahrain, Qatar, the United Arab Emirates and Oman*, Ithaca Press 1998; or K. Hasan al-Naqeeb, *Society and State in the Gulf and Arab Peninsula. A different Perspective*, London and New York and the Centre for Arab Unity Studies 1990.

²⁶ G. Luciani (ed.), *The Arab State*, London 1990.

²⁷ F. G. Gause III, *Oil Monarchies...*

²⁸ See, e.g., A. Khalaf, *Unfinished Business-Contentious Politics and State Building in Bahrain*, Research Reports in Sociology, Lund University 2000.

rise to pro-democratic demonstrations and prosecution of their organizers.²⁹ In turn, in Saudi Arabia, clashes between the discriminated Shi'ites and government authorities occurred frequently.³⁰

The issue of political representation of citizens, or even the broader issue of democracy as such, was highlighted during the second war in the Gulf (1990-91). The Kuwaiti defeat and the necessity of bringing foreign (especially American) troops to defend the Gulf despite earlier expenditure of billions of 'oil' dollars on military defense, made citizens of several Gulf countries question their governments' ability to protect them and demand more control over government activities. In such a situation, the rulers become aware of the need to reinforce the weakening socio-political agreement with their subjects. For example, the exiled Kuwaiti emir, partially discredited through his poor performance during the Iraqi invasion, held the unprecedented "People's Conference", attended by more than 1000 Kuwaitis, in Taif, Saudi Arabia, in October 1990. In return for the assurance of loyalty and support of the Kuwaiti citizenry, the emir agreed to restore the constitution and the parliament suspended in 1986 upon liberation.

The war also brought other happenings. During the fighting, the authorities in all GCC countries broadcasted live CNN news to keep their population updated about the current situation. It was the first time for the people in the Gulf to be able to watch Western television. This opening broadened their political consciousness, offered them a chance of self-examination, and acquainted them with independent media. In the following years, another lesson for the GCC people to learn from was the democratization of Eastern Europe after the collapse of the communist regimes there.

In effect of all these developments, numerous political reforms began to take place in all the GCC states, either in response to pressures from the opposition, or as precautionary measures against possible protests from the rulers themselves.

Political developments in the GCC states since early 1990s

The most important occurrences for the region took place in Saudi Arabia, although not many deep reforms have been introduced there yet. Kuwait, for decades the most "democratized" monarchy in the Gulf, has not reformed itself much since 1991 and was overtaken by Bahrain and Qatar – two smallest emirates which, under their young new rulers, went through significant political changes in the last few years, opening and liberalizing their regimes. Oman, under the leadership of Sultan Qaboos for more than the last thirty years, has slowly but consequently broadened political representation in the country. Only in the United Arab Emirates, due to the country's stability, wealth, and population structure there have been hardly any noteworthy political actions in the last three decades. Political move-

²⁹ M. A. Tetreault, *Stories of Democracy. Politics and Society in Contemporary Kuwait*, New York 2000, p. 70-71.

³⁰ M. Abir, *Saudi Arabia in the Oil Era. Regime and Elites; Conflict and Collaboration*, London 1988.

ments, important undertakings and debated and introduced reforms in each GCC state are presented and analyzed below.

Saudi Arabia

Saudi Arabia is one of the most conservative monarchies in the world, and, according to Western standards, a very authoritarian regime. The King rules by decrees. There is no constitution to regulate affairs of the country, as it is believed that Sharia determines all aspects of not only private but also public life. Political parties, trade unions, collective bargaining, strikes, and public demonstrations are prohibited. Freedom of expression is severely restricted, in particular by prohibitions of criticism of Islam and the ruling family. Women are denied many basic rights and segregated. Judicial independence is undermined by the influence of the royal family and its associates. In general, the Saudi political system constitutes the most complete expression of so-called 'Islamic exception', the general rejection of the Western system of law and support for the view that all legitimacy should come from the Koran and the Sunna.

The country was established and has been ruled since 1744 by the al-Saud family in cooperation with the religious authorities of the movement following the strict Hanbali doctrine of Islam, in the West called the Wahhabis after the founder of the movement.³¹ In some matters, the King has complete authority, although he would never dare to make a decision against the religious establishment. In other matters, the *ulama* can be critical of the rulers, but in no way to suggest they might want to see them overthrown. Often, the king asks *ulama* for the approval of decisions, which could be perceived as un-Islamic, before taking them.³² What has weakened the religious appeal of the regime, is the close cooperation between the rulers and the "Satanic West", mainly on the matters of security and economy (protection of the monarchy by the Western powers against regional threats to guarantee free flow of oil and gas to the West), which, however, brings about a significant Western presence in the Kingdom. What has been mostly criticized by the *ulama* is the 'decadent', Western life-style of the ruling elites. To counterbalance these claims, to stress the religious aspect of ruler's legitimization to power, King Fahd bin Abdel Aziz started to use the title of the Custodian of the Two Holy Mosques (in Mecca and Medina).

Despite maintaining a very conservative, Islamic identity, Saudi Arabia since the beginning of the 1990s, has witnessed political activity that, while not directly questioning the religious base of the country's identity and legitimacy of the rulers, has called for changes in the manner of state governance.

First, in December 1990, a group of 43 'liberals' and 'secularists' (academics, writers, businessmen, and government officials) circulated a petition in which they appealed to King Fahd for introduction of basic laws regulating the

³¹ M. Al-Raheed, *A History of Saudi Arabia*, Cambridge 2002.

³² P. Lawson, *SAIS Review: Saudi Arabia*, Internet dialogue, June 2002.

functioning of government, and for the strengthening of the principle of equality of all citizens, as well as for the elimination of discrimination based on religion, tribal affiliation, family background and social status. The signatories of the petition criticized the functioning of the legal system and members of the royal family interfering with it. The petitioners urged the King to establish the long-proposed Consultative Council and provide it with a broad range of powers, including the right to oversee the work of executive agencies.³³ They also advocated the establishment of consultative councils in Saudi provinces, more independence to the media, and the introduction of a framework of regulations for issuing *fatwa*, religious edicts on various issues, which, as they suggested, contrary to the existing tradition, should be subject to 'assessment, evaluation, discussion, and response without limit or restriction'.

In turn, in May 1991, over 400 hundred Islamists, including the leading *ulama*, presented to the King a memorandum demanding extensive reform of the political and judicial system and calling for strict application of Islamic norms and values in public life as well as in economic and foreign policy issues. It criticized the corruption of government officials and called for consideration to be given to qualifications and merit rather than to kinship in the process of appointing the government. It also stressed that the planned Consultative Council should be completely independent and should be vested with broad powers. Moreover, the memorandum called for the development of a strong army and for a 'national' foreign policy, not based on foreign alliances with non-Islamic countries.

The very fact of petitions and memorandums, the never before used means of communication with the King, was a sign of serious tensions in the country. Therefore, on March 1, 1992, King Fahd decided to take some actions to calm down the situation. He decreed the long-promised Basic Laws – a constitution-like document, the statute for a new consultative council, and a system of regional government for the kingdom's 14 provinces.

The most important decision taken was that on the Consultative Council, established as a debating assembly consisting of 60 members appointed by the King.³⁴ The Council was to study all government regulations, treaties and international accords before they are promulgated through royal decree, as well as to deliberate upon and evaluate economic and social development programs. It was also to discuss annual reports submitted by ministers and state-owned organizations and present recommendations, and was empowered to question the cabinet members. The Council cannot, however, initiate debates on issues: it either has to obtain permission from the King to do so or await submission from the government. The King retained the power to dissolve or reorganize the Council at will.

The introduction of the Basic Law and the decision to establish the Consultative Council did not satisfy the opposition and calls for political reforms did not stop.

³³ F. G. Gause III, *Oil Monarchies...*, pp. 94-97 and G. Kramer, "Good counsel to the King: The Islamist opposition in Saudi Arabia, Jordan, and Morocco", in: J. Kostiner, *Middle East Monarchies...*, pp. 263-264.

³⁴ S. Jahl, "A Parliament According to *Sharia*", *Arabian Trends*, April 1998, pp. 26-31.

In May 1993, several prominent Islamist scholars and academics established the Committee for the Defense of Legitimate Rights, the first ever opposition organization in the Kingdom openly challenging the monarchy, accusing the government and senior *ulama* for not doing enough 'to protect the legitimate Islamic rights of the Muslims', including political participation. Government authorities disbanded the Committee within two weeks, fired its founders from the state-paid positions and arrested its spokesman. Nevertheless, for the next few years the Committee members managed to question the very foundation of the regime: the contract between rulers and the religious establishment, and criticize the behavior and decisions taken by Saudi authorities, and King Fahd in particular. For that purpose they skillfully used the new media (faxes and Internet), first from within the Kingdom and later from the exile in London.³⁵

Then the Shi'ite leaders also wrote a petition to the King, in which they strongly supported the establishment of a consultative council. At the same time, they demanded the discontinuation of discrimination against Shi'ites in the country, especially in the labor market, universities and the army, as well as the cessation of the harassment they faced while performing their religious functions (Shi'ites are approximately 10 per cent of the Kingdom's population).

Although these petitions brought no immediate results, the sole idea of formulating demands in writing and presenting them to the King established a new, important precedent in the country.

The Consultative Council finally set to work in mid-1990s and quickly established itself within Saudi political system. This is why, in 1997, the Council was enlarged from 60 to 90 members, and the King included three Shi'ite Muslims among the appointed members. In May 2001, the Council was expanded again to 120 members. Members of the Council were chosen from among the country's regions and important constituent groups: religious establishment, government bureaucracy and the business community, followers of both conservative and liberal ideologies. They have usually been highly-educated and experienced people, considered experts in their respective fields (academics, retired senior officers, ex-civil servants and private businessmen), asked to perform the Islamic function of *shura*, meaning provision of counsel. Sheikh Mohammed bin Ibrahim bin Joubayr, a respected Hanbali jurist and former Minister of Justice became the President of the first State Council and of successive ones. The influence of the Council, not grounded in law, has been a function of its members prominence and diversity. It also reflects the tradition of governance, which "prizes consensus, strives to maintain harmony through consultation and is deeply averse to conflict".³⁶ While the verdicts of the Council are neither binding on the King, nor on the government, usually either the ministers accept the recommendations of the Council or the two parties reach a compromise.

³⁵ J. Teitelbaum, *Holier Than Thou. Saudi Arabia's Islamic Opposition*, The Washington Institute for Near East Policy, Washington 2000.

³⁶ "Can Saudi Arabia reform itself?", International Crisis Group Middle East Report no. 28, Cairo-Brussels, July 14, 2004, p. 6.

Further changes in the Saudi political scene have taken place since Crown Prince Abdullah became *de facto* ruler in the late 1990s due to the deteriorating health of King Fahd. Abdullah has been perceived as a more pragmatic leader than many other, top-positioned members of the ruling family, the man who well understands challenges facing the Kingdom in modern times. He began to enact reforms to offset economic problems, budgetary deficit and unemployment. He also started to work carefully to defuse the biggest potential threat to al-Saud's legitimacy: educated middle-class Islamists, who for years, with the increased intensity, have loudly been denouncing corruption and demanding a change in the country. For that purpose, he released several radical Sunni fundamentalist prisoners, hoping to calm down existing tensions.

Despite these actions, in July 1999, a new 'Memorandum of Advice' was prepared and signed by a large group of more than a hundred lower-level *ulama*, including many members of faculties at Islamic colleges and universities, and sent to Sheikh Abd al-Aziz Ibn Baz, the head of the Council of Senior Scholars and Secretary General (with the ministerial rank) of the Administration of Religious Studies, Legal Opinion, Mission and Guidance.³⁷ The memorandum repeated many themes from the earlier petitions, such as the criticism of corruption, nepotism and favoritism, lack of respect of individual rights, the denial of freedom of expression (for Islamic preachers, teachers and activists) and close cooperation and dependence on Western powers. It requested independent judiciary system and establishment of a consultative council. At the same time the memorandum called for strict application of the Sharia, the abolition of all un-Islamic laws and revision of treaties with non-Muslim states and institutions. The signatories complained that the *ulama* were not being consulted by state authorities in crucial economic, political and military matters and demanded that more power be given to them. In general, the memorandum requested the creation of purely Islamic state.

The attacks on the New York World Trade Center and the Pentagon with hijacked planes on September 11, 2001, had a profound impact on Saudi political scene. Out of 19 hijackers, 15 were Saudis. Then, it occurred that majority of the al-Qaeda soldiers, arrested in Afghanistan and brought to Guantanamo base were Saudis. Osama bin Laden used to be a Saudi citizen and his organization was supported by contributions from Saudis. Thus, many people in the West started to believe that Saudis "waged war" against them, that they were "financing the spread of the idea that free societies must be overthrown and totalitarian Wahhabi Islam must be imposed by force".³⁸ "The country's rulers, its religious beliefs, social customs and educational curricula became targets of endless hostile commentary. The Kingdom came to be portrayed as a breeding ground for terrorism, an anachronistic, backward country that ... teaching its children to hate the West."³⁹ In such an atmosphere, in November 2003, members of the U.S. Congress introduced even

³⁷ J. Kostiner and J. Teitelbaum, "State-formation and the Saudi monarchy", in: J. Kostiner, *Middle East Monarchies...*, pp. 142-143; G. Kramer, "Good counsel to the King"..., p. 264.

³⁸ M. Barone, "Our enemies the Saudis", *U.S. News and World Report*, March 6, 2002.

³⁹ "Can Saudi Arabia reform itself?"..., p. 8.

the draft of the Saudi Arabia Accountability Act, which would impose sanctions on the Kingdom unless the U.S. President certified that Riyadh continued to make maximum effort to fight terrorism. (The legislation eventually went on voting as an amendment to the foreign aid bill requesting to add Saudi Arabia to the list of countries which "has funded terrorists and fostered hatred of the West", and was rejected, 231-191 as the State Department declared that Saudi Arabia has taken actions to disrupt domestic al-Qaeda cells and improved anti-terrorist cooperation with the U.S.) At the same time President Bush announced the new American policy towards the region, admitting that 60 years of supporting dictatorships in the region had not made Americans safe.⁴⁰ In the carefully chosen words he encouraged political reforms in the Kingdom, saying that "by giving the Saudi people a greater role in their own society, the Saudi government can demonstrate true leadership in the region". In another speech he added, with an obvious reference to Saudi Arabia, that "suppressing dissent only increases radicalism".⁴¹

Accusations of supporting terrorism as well as the U.S. pressure to reform their system infuriated many Saudis. Many accused the West, the U.S. in particular, of staging a propaganda war against them. As their anger could easily turn against Saudi authorities closely cooperating with the US government on various issues, Prince Abdullah met with the *ulama* and warned them against staging any campaign on the matter. At the same time, in the wake of a possible Western intervention in Iraq in 2003, the action aimed to replace Saddam Hussein's regime with a democratic government, Saudi Arabia Crown Prince Abdullah called for reforms in the Arab states. He stated that "internal reform and enhanced political participation are essential steps for the building of Arab capabilities and for providing the conditions for a comprehensive awakening and development of Arab human resources".⁴²

The reform-oriented groups in the Kingdom decided to use the situation to intensify the pressure for political, social and educational reforms. In 2003, they submitted several petitions to the King calling for change.

The first one, called "A Vision for the Present and the Future of the Nation", was prepared in January, among others by Abdullah al-Hamed, an Islamist from Riyadh, Mohamed Said Tayyeb, a liberal lawyer from Jeddah and Jaafar al-Shayeb, a Shi'ite activist. It was signed by 104 academics, businessmen, religious scholars and professionals from various regions and representing different religious and political orientations.⁴³ Staying within the framework of *Sharia*, the signatories called for the convening of an "open national conference" to discuss existing problems, providing the Consultative Council with legislative and control powers and made it an elected body, as well as for an independent judiciary, freedom of expression and the establishment of civil society institutions. They also requested

⁴⁰ President George Bush's speech to the National Endowment of Democracy, 6 November 2003.

⁴¹ President Bush's remarks during the June 2004 NATO summit in Istanbul.

⁴² *Arab News*, January 16, 2003.

⁴³ R. Dekmejian, "The liberal impulse in Saudi Arabia", *Middle East Journal*, no. 3, Summer 2003; J. A. Russel, "Political and economic transition on the Arabian Peninsula: Perils and Prospects", *Strategic Insights*, May 2003.

fair distribution of wealth among different regions and introducing measures to fight corruption, bribery and the abuse of official powers. The petition, despite its non-confrontational tone and respectful language towards the monarchy, essentially suggested the establishment of institutions to curb the power of the ruling family and guarantee popular participation in decision-making, replacing a system with ruler's absolute power with the constitutional monarchy in which power is shared with elected representatives.⁴⁴

The end of April witnessed the second petition, prepared in turn by the Shi'ite community and signed by 450 men and women. It was entitled "Partners in One Nation" to reaffirm the Shi'ite loyalty to the state (often questioned by radical Sunni Islamists). It followed the spirit of the January petition but urged government particularly to end the discrimination of Shi'ites in employment and allow them to practice their religious rites.⁴⁵ Moreover, the petition appealed to put an end to "fanatical sectarian tendencies stimulating hatred", unlawful arrests, the deprivation of the right to travel, etc., as well as a public announcement by country's leaders to respect Shi'ite rights and equality with other citizens. (Shi'ites are often perceived by Wahhabi religious establishment as infidels and their veneration of saints and shrines, celebration of the prophet Mohammed's birthday and other rituals as sinful).

The Shi'ite petition should be understood in the context of sectarian tensions, which heightened in Saudi Arabia after the beginning of the Iraqi war. What has happened across the border has an impact on the situation in Saudi Arabia (as well as in other countries with major Shi'ite populations, i.e. Kuwait and Bahrain). Clashes between Shi'ites and U.S. troops in Iraq have inspired feelings of solidarity there, while the vision of a future Shi'ite-led government in Baghdad made some people anxious, as such a development could strengthen demands for far-reaching political reforms in Bahrain or in Shi'ite-dominated Eastern provinces of Saudi Arabia. Just before the Iraqi war, on February 3, 2003, an article in the *Wall Street Journal*, subsequently translated into Arabic and reprinted in the region, suggested that the Shi'ite in Al-Hasa region would be willing to separating from the Kingdom, seeking to re-establish their state in that part of the Peninsula. That was accompanied by rumors that "liberating" the Eastern Province in such a way had in fact become official US policy.⁴⁶ To calm down tensions, Prince Abdullah met with the Shi'ite reform group and listened to their complaints, while the nation's most senior religious leader, Sheikh Abdul Aziz bin Abdullah al-Sheikh, declared that accusation of other Muslims, who may obey different doctrine, of being disbelievers is not permitted under Islam and such an approach "results in murdering innocent people, destroying facilities, disorder, and instability".⁴⁷

The lack of visible results of the January petition prompted new appeals. In September 2003, more than 300 Saudis, including at this time 50 women, Sunnis and Shi'ites from all parts of the Kingdom, signed a petition entitled "In Defense of

⁴⁴ "Can Saudi Arabia reform itself?...", p. 14.

⁴⁵ T. Jones, "Social Contract for Saudi Arabia", *Middle East Report*, no. 228, Fall 2003.

⁴⁶ T. Jones, "Seeking a social contract for Saudi Arabia", *ibidem*.

⁴⁷ K. Murphy, "Saudi Shi'ites take hope from changes next door", *Los Angeles Times*, May 8, 2003.

the Nation". In it they basically repeated the demands from the previous petition but in the view of the emergence of terrorist activity in the Kingdom, openly blamed the existing political restrictions for its development. "Being late in adopting radical reforms and ignoring popular participation in decision-making have been the main reasons that helped the fact that our country reached this dangerous turn, and this is why we believe that denying the natural rights of the political, cultural and intellectual society to express its opinions has led to the dominance of a certain way of thinking that is unable to dialogue with others... which is what helped create the terrorist and judgmental mind that our country is still plagued with."⁴⁸ Moreover, the signatories of the petition criticized "unilateral and judgmental thinking, pretending to hold and monopolize the truth" and called for "nurturing a pluralistic atmosphere that paves the way...towards the acceptance of the different."

The Saudi government, to improve its image, organized in October, 2003, the international human rights conference, first of its kind in the Kingdom. During the conference, on a call from the dissident, London-based Movement for Islamic Reform in Arabia, hundred of Saudis, men and women, took on the streets of Riyadh in the first in decades large-scale protest in the country. From the authorities they demanded political, economic, and administrative reforms. Saudi police fired warning shots, used tear gas and arrested many demonstrators. Next week, only a heavy police presence thwarted further demonstrations in several cities. As the follow-up of the conference, the quasi-independent National Human Rights Organization was established in March 2004. It was composed of 41 male and female members, headed by Abdullah ibn Saleh Al-Obaid, former secretary-general of the Muslim World League and member of the Consultative Council. It is supposed to monitor the human rights situation in the Kingdom, including rights violation against women.⁴⁹

As many reformers who signed the January petition decided not to sign the September one as too liberal and anti-Islamic, another petition was prepared in December, this time again jointly by a diversified group of Islamists, liberals and Shi'ites. It was titled "An Appeal to the Leadership and the People: Constitutional Reform First". Calling for the implementation of the reforms outlined in the January petition, the signatories this time went further, demanding adoption of the constitution, which would construct "a modern Arab Islamic state".⁵⁰

In meantime Prince Abdullah called three "National Dialogue" sessions. They were of major importance. The first one, held in Riyadh in June 2003, gathered religious leaders from various Islamic currents and sects: *ulama* from the official religious establishment, popular *salafi* preachers⁵¹, Shi'ites and Sufis. The presence of the last two was of a particular note, as they are not considered brothers in faith by the dominant Wahhabis. The meeting was probably aimed at bringing

⁴⁸ www.arabrenewal.com. Translation by Gwenn Okhrulik and Yara Youssef.

⁴⁹ A. Gha four, "First independent Human Rights Organization established", *Arab News*, March 3, 2004.

⁵⁰ *Ibidem*.

⁵¹ *Salafis* is the termed used commonly in Saudi Arabia for the orthodox Islamists, that have been termed "Wahhabis" in the West.

some Sunni-Shi'ite understanding, the issue of special significance in times of change in neighboring Iraq, where Shi'ites were growing in power.⁵²

The second session took place in Mecca in December 2003. Entitled "Extremism and Moderation, a Comprehensive View", it gathered 60 intellectuals, clerics and businesspeople, including 10 women (seated in a different room). Problems with the rise of Islamic militancy were openly discussed at the meeting as well as various political, social and educational issues. The meeting ended in the formulation of 18 recommendations which were later formally presented to Prince Abdullah. They included holding elections for the Consultative Council and local consultative councils, encouraging establishment of trade unions, voluntary associations and other civil society institutions, separating the legislative, executive and judiciary powers, developing new school curricula promoting spirit of tolerance, dialogue and moderation as well as broadening freedom of expression.⁵³

The third "National Dialogue" session was held in Medina in June 2004 and was devoted to "Rights and Duties of Women". Although every other of the 70 participants was a woman, the meeting was dominated by conservative men. In effect, controversial topics, like lifting the ban on women drivers, or allowing them to travel without a male guardian, were avoided. This was also why, a delegation of women went separately to see Prince Abdullah and submitted to him an alternative set of specific recommendations, which he promised to consider.⁵⁴ It is worth noting that a few days before the session, a group of nearly 130 religious scholars issued a joint statement asserting that total equality between men and women would contravene Islam. The statement also criticized several Saudi newspapers for being "proponents of Westernization" in relation to women.⁵⁵

Although in Saudi Arabia's political and cultural environment organizing such sessions was a definitive opening on behalf of the authorities to a dialogue with the opposition, their impact should not be overestimated. They were government-sponsored and controlled events, and recommendations adopted by the participants are unlikely to be implemented soon, if at all. Some even believe that the sessions "were essentially gimmicks meant to co-opt critics and project a more acceptable face of the regime to both domestic and international audiences".⁵⁶ In February 2004, 880 participants in the "National Dialogue" meetings along with the petition-writers, frustrated with lack of any signs of reforms, sent Prince Abdullah a letter urging him to announce a timetable for the implementation of the recommendations adopted at the second session.⁵⁷ Nevertheless, organizing the "National Dialogue" sessions was not the only reaction from the authorities to petitions. In general, the reaction was mixed.

On the one hand, the government, allowed Saudi dissidents to speak more openly in public 'to let off the steam', and let newspapers publish articles criticiz-

⁵² "Can Saudi Arabia reform itself?"..., p. 16.

⁵³ *Al Sharq Al Awsat*, January 4, 2004.

⁵⁴ *Al Hayat*, June 15 and 18, 2004.

⁵⁵ *Al Quds Arabi*, June 9, 2004.

⁵⁶ "Can Saudi Arabia reform itself?"..., p. 18.

⁵⁷ www.arabrenewal.com.

ing government (though no criticism of the royal family or publication of the texts of petitions was allowed). One of the prominent Islamist dissidents, Ahmad al-Tuweijeri, received an appointment to the Consultative Council. Many others have been rewarded with audiences with members of the royal family to air their gripes. Then, what was seen as a remarkable gesture, the Crown Prince Abdullah met with a whole group of signatories of the January petition to discuss their demands and later included some of them in the government-sponsored "National Dialogue" debates. Moreover, the government took a decision to organize elections, choosing the least important and risky, namely, elections to municipal councils. The high-ranking officials for the first time adopted the expression "expanding political participation". Prince Abdullah stated in his address to the Consultative Council that "municipal elections will be the beginning of the Saudi citizens' participation in the political system", while the Foreign Minister, prince Saud Al-Faisal, similarly remarked that Saudi Arabia "has reached a stage in our development that requires expanding political participations". In turn, Prince Turki al-Faisal said that "reforming the Kingdom is not a choice, it is a necessity".⁵⁸ Such vocabulary used to be taboo among the ruling family.⁵⁹

In this liberalized mode, the issue of elections became widely discussed throughout the Kingdom. As Islamist reformer, Abd al-Aziz al-Qasim stated: "It is hard to overestimate the importance of this step in a society where non-interference in politics is considered the condition of good citizenship."⁶⁰ Prince Sultan bin Abdel Aziz, the minister of defense and a key figure in a ruling family told the Consultative Council, that the country leadership agrees with demands that this body should be developed and given further powers, to 'monitor' and 'supervise' the government in particular. Later on, however, Prince Sultan announced that the country was not ready for elections yet.⁶¹ Most of Saudi officials, have continued to be afraid of such a move. They believe that this would pose too great a risk to stability of the country and strengthen the hand of radical Islamists. According to some of them "because conformity to strict religious dogma remains the principal criterion for judging matters public and private ... political debates could potentially turn into religious clashes", while "the culture of democracy accepts the pluralism of opinions and relativity in all things. How can you reconcile relativity with a society that is governed by religion?" and "democracy right now will produce something very similar to the Taliban".⁶²

With such thoughts in mind, the government decided to go ahead only with elections to municipal councils (following a well tested pattern in neighboring Bahrain and Qatar). In October 2003 it was announced that they will be held within the next twelve months. Eventually, in August 2004, it was decided that, first, only half of the seats will be filled in this way (the remaining are expected to be made of

⁵⁸ T. Jones, "Social contract for Saudi Arabia"...

⁵⁹ K. Al-Dakhil, "2003: Saudi Arabia's Year of Reform", Carnegie Endowment for International Peace, March 16, 2004.

⁶⁰ "Can Saudi Arabia reform itself?"..., p. 19.

⁶¹ Reuters, March 22, 2004.

⁶² As reported in: "Can Saudi Arabia reform itself?"..., p. 19 and 20.

nominated incumbents with the experience to assist the new members), second, that elections in 178 municipalities will be held in three phases: in mid-November, after Ramadan, in Riyadh, and before and after *hajj* in other parts of the country, ending in January 2005. That approach was for the authorities to take a step and evaluate the impact of elections before proceeding to the next phase. It can be expected that once this is seen to work, the next elections will be for the whole municipal councils, then for regional councils, and eventually for the Consultative Council.

In addition to that, the royal decree of November 29, 2003, enhanced also the Consultative Council rights to act as a partly legislative as opposed to purely advisory body. In particular, individual members were granted authority to propose new legislation and to have more power in disputes with the cabinet. At the same time, it was decided to begin, for the first time, televised coverage of the weekly sessions of the Consultative Council. That became an interesting development, as Saudis have a traditional aversion to public debate, preferring instead deciding matters behind the closed doors.

Some reforms were introduced also to the judiciary. A new bill regulating the rights of defendants and suspects before courts and police came into effect, in particular allowing lawyers to present arguments in criminal courts. In February 2004, the international organization – Human Rights Watch, was granted access to the Saudi judicial system, including its prisons.

Steps were also taken to change the situation of women. In the year 2000, Saudi Arabia finally ratified the UN convention on elimination of all forms of discrimination against women. Thanks to the efforts of Prince Abdullah, women were for the first time allowed to present their grievances to the Consultative Council, in particular complaints about their marital status and dowries. A female member of the royal family was appointed Undersecretary at the Ministry of Education – the highest position ever held by a Saudi woman. The government began issuing identity cards to women thus allowing them to be listed as citizens rather than dependents on husband's or father's cards. Responding to long-time popular pressure for reform of the neglected female education, the control of the General Presidency for Girl's Education, run by the religious establishment before, was transferred to the government's Ministry of Education, which added prestige and financial capacities to the education of girls. Finally, in May 2003, the Council of Ministers issued a decree allowing women to obtain commercial licenses in their own names, without the need for a male guardian permission. At the same time, the document appealed to government departments and Chamber of Commerce to create more jobs for women. That was especially important as, according to official figures, only about 5 per cent of Saudi working age women were employed.

On the other hand, conservative forces continue to oppose any changes in the status of women. For example, Saleh bin Humaid, speaker of the Shura Council, stated that talk about women members of the Consultative Council "was premature".⁶³

⁶³ R. Muhammed Salih, "No role for women in Saudi council", *Aljazeera*, October 27, 2003.

On January 17, 2004, there was an interesting incident at the Jeddah Economic Forum, attended by such personalities as Bill Clinton. The keynote address was given by Lubna Olayan, a leading Saudi business woman, connected to the ruling family. She was introduced by Prince Mohammed Al Faisal, the grandson of King Faisal. Women attending the Forum were separated from their male colleagues by a partition only (i.e. not segregated into a separate room). Pictures of Olayan's unveiled face appeared next day in some Saudi newspapers, making her the first Saudi woman appearing in such a way in the media.⁶⁴ In reaction to that incident, the Grand Mufti of Saudi Arabia, the Kingdom leading religious official appointed by the government, strongly condemned such a behavior. Yet at the same time, *Akbaria*, an all-news Saudi TV channel began featuring three non-*muhajaba* women anchors, and *Okaz*, a popular Saudi daily ran a photo of them. Another cultural border was crossed.

All of these, in the Saudi context, were significant moves. But altogether the issue is so emotional and symbolic, and always ready to mobilize wide opposition that the government cannot go much further with granting women more rights.⁶⁵

The Saudi press, to a great extent privately owned, continues to play an increasingly important role in the political discourse. "While refraining from either publishing or discussing any of the reform petitions, they opened their columns to unprecedented criticism of [...] such matters as education (accused of inadequacy as well as of inculcating extremism), poverty, unemployment, drug use, the mistreatment of foreign workers and more generally problems confronting the younger generations. Some opinion writers have called into question elements of the Wahhabi discourse, suggesting a link between certain attitudes promoted by the religious establishment and the rise of violent extremism."⁶⁶ A good example of the openness of newspapers is a commentary written on the first anniversary of the September 11 attacks by Rasheed Abu-Alsamh in the *Arab News*:

First, we must stop denying that any of the hijackers were Saudis or even Arab. We must also stop saying that the September 11 attacks were a CIA-Zionist plot to make the Arabs and Islam look bad. That is utter nonsense. We must be mature and responsible enough to admit that these sick minds that hatched and perpetrated these dastardly attacks, were, sadly, a product of a twisted viewpoint of our society and our religion ... We must stop the hatred being taught to our children in schools.

Since the suicide bombings of Western residential compound in Riyadh on May 12, 2003, in which 35 people died, newspapers have run a series of unusually bold editorials on the problems of Saudi society.⁶⁷ The extraordinary article was published by Prince Bandar bin Sultan, the Saudi ambassador to Washington, in *Al-*

⁶⁴ Earlier only pictures of non-Saudi women could appear in the media.

⁶⁵ F. G. Gause III, "Saudi Arabia at a crossroads? Notes from a recent visit", *Strategic Insights*, vol. 3, February 2004, p. 4.

⁶⁶ *Ibidem*, p. 21.

⁶⁷ N. Blanford, "Reformist impulse in Saudi Arabia suffers setback", *Christian Science Monitor*, June 5, 2003.

Watan, on June 1, 2004. The Prince recognized the Saudi effort against terrorism as 'feeble', and went on saying that terrorism "has nothing to do with America or Israel or the Christians or Jews... So let us stop these meaningless justifications for what those criminals are doing and let stop blaming others while the problem comes from within us." Elsewhere in the article he noted that the Kingdom's religious scholars "have to declare *jihad* against those deviants and to fully support it, as those who keep silent about the truth are mute devils." The Saudi-owned, but London-based, *Asharq al-Awsat* followed the line of that argument. Turki al-Hamad wrote in it: "the official clergy in Saudi Arabia denounce violence, but theoretical base of Wahhabism is a problem. It is not enhancing or encouraging violence directly, but if you analyze the creed itself, you will reach these results."⁶⁸

But it is difficult to find much support for such ideas in the Kingdom. The reality has been different. "The attempt to expose and uproot the ideological and theocratic influences used to justify terrorist attacks were suppressed by the religious establishment, [the same] which helped the Saud family consolidate its rule when the Kingdom was founded more than 70 years ago."⁶⁹ The religious establishment and those members of the ruling elite who follow their guidance promote a different viewpoint. According to them, "the perpetrators of these heinous crimes are influenced by ideologies alien to our country and to the nature of our people, who throughout the ages advocated tolerance and coherence." Prince Mohammed bin Fahd, governor of the Eastern Province and the son of King Fahd, was quoted as saying after the Khobar attacks: "Those militants are the outcome of Guantanamo, Abu Gharib, Sharon and the American policy of the region; they are angry against anything foreign and want to retaliate against anything foreign". For Muh-sen Awaji, a prominent Islamist lawyer, "it was not Wahhabism which produced them, they were the other circumstances in the region."⁷⁰ Such views are prevailing among the Saudis. Most of them greatly resent the implication that their religion has any connection to terrorism.

Under such circumstances, broadening the freedom of the press was, of course, possible only because its criticism of certain matters, especially extremism, coincided with the official viewpoints. With the un-written boundaries violated, journalists continued to pay a heavy price. For example, a well-known editor of *Al-Watan* was dismissed in May 2003 after the newspaper aroused the religious establishment by publishing a series of articles critical of the clerics.

Altogether, the press scored certain victories in recent years. In March 2002, press criticism of behavior of the head of religious institutions in charge of girls' education forced him to resign, the first such case in the history of the Kingdom, after the scandal surrounding the death of 15 schoolgirls in a fire in Mecca. In 2004, journalists obtained important concession from the government, which approved the establishment of a long-sought Saudi Journalists' Association, an organization aimed to protect the rights of reporters.

⁶⁸ "The Saudis. Whose side are they on in the war on terror", *Time*, September 15, 2003.

⁶⁹ N. MacFarquhar, "The Saudis fight terror, but not those who wage it", *New York Times*, June 6, 2004.

⁷⁰ *Ibidem*.

All the events mentioned above are political in nature and could happen only because of the demands of the opposition and willingness of the authorities to introduce certain changes. Nevertheless, this did not mean that the government, the ruling family, or at least a large part of it, was content with these happenings. They totally opposed such proposals as independence of the judiciary, redistribution of wealth or transparency of public finances, as reforms in these areas would seriously jeopardize their socio-economic position in the country.⁷¹ Prince Nayef, the Minister of Interior, when asked about the January petition remarked: "no to change, yes to development".⁷² "Change means changing something that already exists. Whatever exists in the Kingdom is already well-established; however, there is a scope for development – development that does not clash with the principles of the nation." With such opinion common in the government, it became obvious that at certain moment the authorities must restrict actions of the reformers. It happened in December 2003, when Prince Nayef summoned a group of opposition figures and threatened them with arrest if they continued their activities.⁷³ A few weeks later, Crown Prince Abdullah, usually perceived as more open and pragmatic person in the ruling family than the others, also warned the reformers: "...the state will not allow anybody to destroy national unity or disturb the peace of its people under the pretext of reforms ... We will not leave the security of the nation and the future of its people to the mercy of opportunists, who start with provocation and end with arbitrary demands."⁷⁴ Finally, in March 2004, the authorities arrested several pro-reform activists, including al-Hamed and Tayyeb, and asked them to sign pledges that they would cease their activism.

The government does not have much flexibility in terms of reforms, even if one assume that it is interested in them at all. As it is engaged in a fight against extremists who accuse it of deviation from the path of Islam, the regime cannot afford to jeopardize his relations with religious forces that also oppose violence, justify its legitimacy and are supported by the majority of conservative Saudi society. And these forces are strongly against certain reforms, a dialogue with various groups and elections in particular. The domestic pro-reform movement and external pressures seem not to be strong enough to enforce far-reaching changes, especially in times of terrorist attacks in the Kingdom. The age of the rulers and problems with succession additionally limit the potential for change. Therefore, what can be expected consists only of cautious steps toward reforms, while occasionally cracking down on reformers. The only phenomenon which can speed up the process is the Saudi changing society. In probably the first, relatively independent opinion pool on the matter conducted in the latter half of 2003, 85 per cent of re-

⁷¹ J. A. Russel, "In defense of the Nation"....

⁷² T. Jones, "Social contract for Saudi Arabia"...

⁷³ *Financial Times*, January 17, 2004.

⁷⁴ *Arab News*, January 15, 2004. There is quite a disagreement among Saudi experts about divisions in the royal family into 'pro-reformers' and 'conservationists'. See J. A. Russel, "In Defense of the Nation": Terror and reform in Saudi Arabia", *Strategic Insights*, October 2003; and M. Scott Doran, "The Saudi paradox", *Foreign Affairs*, January/February 2004.

spondents thought that political reform would be beneficial for the country, 90 per cent wanted to grant more rights to women, and fewer than 59 per cent supported the official clergy.⁷⁵ Unemployment was the most pressing concern for respondents (80 per cent), while political reforms, corruption, education, or religious extremism did not exceed 10 per cent. Somewhat contradictory, only 12 per cent of respondents had a positive view of liberal reformers, probably because they associated them only with the writing of inefficient petitions.

It is also worthwhile to point out that, at least to some extent, the issue of reforms in Saudi Arabia is not so much between those who want them and those who do not. A growing number of people, including some members of the ruling family and the religious establishment, probably favors changes in the face of rapid modernization of the country and its population growth. The problem hinges on the kind of reforms that different groups want. Here, the key issue (and disagreement) are the relations between reforms and secular modernity. A large part of the Saudi religious establishment, in the tradition of the conservative reformist, Sheikh Muhammad ibn Abd al-Wahhab, believes that modernization comes only at the cost of secularization and for that reason must be rejected. Some reformers believe however, that it is possible to have modernization without secularization and therefore call for enhancing political participation, greater transparency, rights for women, etc., at the same time claiming that it can be done within the framework of their conservative, Islamic values. Yet, as nobody talks about secularization of the public life, Western type of political reforms are very unlikely. Pessimists go even further. "No matter what happens in Saudi Arabia, whether the insurgents actually unseat the ruling family, or the Saudis manage to accommodate the militants, there will be no 'liberal reform' in the Kingdom for a long time", wrote Lee Smith.⁷⁶ "In all likelihood, that country is going to become even more conservative."

It is difficult for the royal family to move against the Islamists. After the Islamic militants took over the Grand Mosque in Mecca in 1979 and held hundreds of pilgrims hostage, the authorities, to avoid similar occurrences in future, decided to accommodate the Islamists. "The royal family handed over education, the courts and cultural affairs to the imams. Many of the rigid features of modern Saudi life: no women on television, no music in any media, an overdose of religion in schools, stores closed during prayer times, increased powers for the religious police were passed in the early 1980s."⁷⁷ Now the authorities are afraid that if they take on the religious establishment, "the imams will stop preaching about infidels and start talking about royal family decadence".

The radical Islamists are generally against reforms. They are afraid that reforms may de-Islamize the Kingdom. A good example of that attitude was a statement released by 156 Salafi scholars and judges in December 2003, protesting the educational reform, meaning mostly a deletion of material offensive to Christian and Jews.

⁷⁵ The survey was conducted by the independent Saudi National Security Assessment Projects. See: N. Obaid, "What the Saudi public really thinks?", *Daily Star*, June 23, 2004.

⁷⁶ L. Smith, "The Saudi civil war. Who is fighting? Who will win?", *Slate*, June 18, 2004.

⁷⁷ F. Zakaria, "The Saudi trap", *Newsweek*, June 28, 2004.

They accused the government of capitulating to American pressure on the matter and called teachers and parents to oppose the new curriculum.

On the other hand, there is an agreement between moderate Islamists and secular modernists that what Saudi Arabia needs are some political, economic and social reforms. According to these factions, these could "head off the collision between the two extremes – Bin Laden's Islam and George Bush's America – that could ultimately destroy it".⁷⁸ The trouble is that the terrorist attacks in the Kingdom make significant reforms unlikely, because the terrified regime is afraid to make any moves which potentially could destabilize the situation even further. On the other hand, terror make reforms more necessary, because it has been causing exodus of the now dramatically targeted foreign nationals, which results in the drying up of foreign investment, and in consequence worsening of the socio-economic situation, which in turn helps to breed the militants.

What also weakens the chances for substantial reforms is that those who stand for them are mostly intellectuals and academics – not a strong political force in the Saudi society. The business community at large is not generally against reforms, which, if implemented, can give it a greater say in the economy of the liberalized country. At the same time, however, businessmen are often unwilling to get actively involved in the reform movement because of their dependence of the government and risk of losing the already possessed privileges.

Commenting on the Saudi reform movement, Khalid Al-Dakhil stressed that unlike the opposition of the 1950s, 1960s and 1970s, the 'new liberals' declare that the Saudi monarchy is legitimate and reflective of the social, religious and political reality and the history of the Saudi society.⁷⁹ Therefore, they provide an important framework for maintaining national unity. At the same time, reformers criticized government for ignoring the fact that social reality is not constant, that the country and its people transformed dramatically over the decades and these changes need to be reflected in the political and legal institutions of the state and in the domestic and foreign policies. According to these liberal reformers, when the government responds to their demands at all, it does so maintaining old values and traditional institutions, to please the most conservative *ulama* and preachers. "In this sense, the threat to the Saudi state comes not only from the spread of religious radicalism, but also from the government's response to this radicalism."

To conclude, it is worth noticing that a large share of analysts believe that Saudi Arabia cannot afford a lengthy debate on its reforms. The rapid pace of globalization risks leaving the Kingdom behind the rest of the world unless it accelerates the pace of change.⁸⁰ Saudi Arabian author Turki al-Hamad remarked that "ten, twenty years ago, we had the luxury of time. We could choose the kind of reform pace we wanted. Now, we either reform quickly or collapse."⁸¹

⁷⁸ "Kingdom threatened by collision of worlds", *The Guardian*, May 14, 2003.

⁷⁹ K. Al-Dakhil, "Saudi Arabia's reform movement: a historical glimpse", Carnegie Endowment for International Peace, October 16, 2003.

⁸⁰ N. Blanford, "Reformist impulse in Saudi Arabia suffers setback"...

⁸¹ Associated Press, February 9, 2003.

Kuwait

Kuwait has been ruled by the al-Sabah family since 1756. When the country gained full independence in 1961, the constitution confirmed this situation, giving the Emir broad executive powers. In particular, it is he who appoints the prime minister and the cabinet. At the same time, the constitution established a partially elected parliament with some legislative powers; for several decades it had been the only national assembly in the GCC states of that kind.⁸² The parliament has never been a rubber-stamp and always discussed openly the vital Kuwaiti issues. Its criticism of the government, or from the other perspective, its activities perceived as threatening the political stability of the country, caused the Emir to dissolve it in 1976 (until the reestablishment in 1981) and again in 1986. When Saddam Hussein attacked Kuwait, the parliament was still disbanded. After the liberation of Kuwait from the Iraqi forces, the Emir, Sheikh Jabir al Ahmad al-Sabah was not eager to keep his earlier-made promises of prompt restoring the assembly. Only after the mobilization of all Kuwaiti political factions, culminating in the presentation of a petition in the spring of 1991, did the emir agree to hold parliamentary elections in October 1992.

The election campaign was very lively.⁸³ Individual candidates in their *diwaniyyas* as well as various voluntary and professional associations were effective in articulating critical views, helping to increase political awareness and activities of different groups of society. In effect, the election brought to the parliament a majority of opposition and independent deputies, critical of the existing political arrangements in the country.

Right after the election the opposition called for the separation of the previously combined offices of prime minister and crown prince, as traditionally in Kuwait, the crown prince (as well as the whole al-Sabah family) were not subject to any criticism and control. Only when in a conciliatory move, the Emir appointed several members of parliament (who retained some credibility due to the fact that they had been popularly elected) as ministers for the first time, the opposition eventually gave up and accepted the status quo. Nevertheless, parliamentary committees initiated a series of investigations including inquiries into the events leading to the Iraqi invasion, government responsibility for the Kuwaiti defeat, alleged corruption and mismanagement in the Kuwait Investment Office (which manages the country's overseas capital), and the cost-effectiveness of arms-deals with Western powers. These were very sensitive issues whose investigation led to confrontation with top government officials, including members of the ruling family. This was the first time in the history of the GCC countries that such people were pub-

⁸² J. Crystal and A. al-Shayehji, 'The pro-democratic agenda in Kuwait: Structures and context', in: R. Brynen, B. Korany, P. Noble, *Political Liberalization and Democratization in the Arab World*, Boulder and London 1995, vol. 1, pp. 101-125.

⁸³ S. Ghabra, 'Kuwait: Elections and issues of democratization in a Middle Eastern state', *International Journal of Islamic and Arabic Studies* 1993, no. 1.

licly questioned, strongly criticized and forced to take responsibility for their actions. The whole term of parliament was alive with heated debates over the issue of power and wealth sharing, corruption and waste in defense expenditure, the way the privatization was conducted and other important issues. The parliament also decided to broaden the base of its electorate, extending the right to vote to the large number of sons of naturalized Kuwaiti citizens (naturalized men are eligible to vote only if they have held Kuwaiti citizenship for at least 20 years).

After tough experiences with dealings with the opposition, the government made serious efforts to influence the results of next elections, and the parliament chosen in October 1996 was not as confrontational as the previous one had been. Nevertheless, tensions between Islamist groups and the government did not subside. First, in 1998, the parliament blocked the government deal with the US to buy the so-called Paladin artillery due to irregularities in the procurement process. Secondly, in 1999, the Islamists attempted to bring down Sheikh Saud Nasser al Sabah, the Minister of Information. His ministry had permitted around 160 books critical of Islamic orthodoxy to be displayed in the international book fair in Kuwait. The minister had to resign. The government perceived the action of the opposition as a breach of the unwritten agreement that Islamists would never attack members of the ruling family. The Crown Prince and Prime Minister, Sheikh Saad al Abdallah al-Sabah warned that criticizing the ruling family jeopardize the security of the country, and that this security would be always put "over and above democracy".⁸⁴ The Islamists, however, continued to criticize the government. In turn, they attacked the Minister of Religious Affairs for publishing a version of the Koran with typographical errors. Tensions increased. When the whole cabinet threatened to resign, the Emir dissolved parliament and called for new elections.

The election campaign was again characterized by intense activity on the part of various political groupings.⁸⁵ During traditional political meetings in *di-waniyyas*, candidates openly charged the government with conspiracy, interference in the elections, incompetence, corruption, etc. Women's political rights became a central issue in the campaign as the Emir, in a surprising move, announced his intention to award women the right to participate in future elections. Islamic groups opposed the decision and the Emir's decree was eventually defeated in the all-male parliament. Another highly debated issue was the suspended right to hold tribal primaries, whose results had significantly affected previous general elections.

Altogether, 288 candidates competed for the 50 parliamentary seats during the elections of July 3, 1999. Only 113,000 men out of a total Kuwaiti population of 793,000 cast their ballots. Six groupings played a crucial role in the elections campaign and won seats in the parliament: the Islamic Constitutional Movement (closely connected to the Muslim Brotherhood), the Kuwaiti Democratic Forum (the alliance of liberals, Arab nationalists, leftists, and independents), the Islamic Popular Bloc (an orthodox Salafi group demanding strict implementation of the

⁸⁴ Y. Al-aonueh, "Islamists Movements", *Arabies Trends*, June 1998, pp. 15-16.

⁸⁵ G. Alnajjar, "The Challenges Facing Kuwaiti Democracy", *Middle East Journal* 2000, vol. 54, no. 2, pp. 242-258.

Islamic law), the Salafi Movement (a splinter of the Popular Bloc), the National Islamic Alliance (a Shi'ite Islamist group) and the National Democratic Bloc (a liberal group connected with the academic and business communities). In the elections the Islamists won 18 seats altogether: six went to Shi'ite candidates and remaining 12 to Sunnis. The main losers were the pro-government candidates, with 11 major incumbents losing what earlier had been considered secured seats.

The winning Islamists, in a short period of time, undertook a number of actions in the new parliament. In effect an entirely new Sharia-inspired version of the penal code was adopted together with a ban on festivals and concerts "that are against tradition and morality". Later the Islamists also managed to force the government to re-introduce gender segregation at the Kuwaiti university. In general, Islamists have wanted to widen the role of the Islamic law. They would like to amend the constitution, changing the clause that Sharia is "a main source of legislation" for "the source of the legislation". They also requested the right that no law may be promulgated unless it has been passed by the National Assembly.⁸⁶ Finally, they would like to get Kuwait's political parties licensed and formally written into the country's legal system.

In 2002 a new crisis between parliament and the government occurred when the Finance Minister, Youssef al-Ibrahim was accused of abuse of power and misappropriation of public funds. In particular, Islamist and independent deputies wanted him to acknowledge officially that senior ruling family members authorized the expenditure of billions of dollars without the supervision of the Audit Bureau, the legislature watchdog for monitoring state finances. The interpellation proceeded to a vote of confidence. But when Sheikh Sabah, the Acting Prime Minister, threatened that the whole cabinet would resign if the minister lost the vote, the majority of deputies decided not to support the no-confidence motion. Another crisis was avoided.

The following parliamentary elections were held on July 5, 2004. They were affected by the political situations in the region.⁸⁷ Removal of Saddam Hussein influenced the campaign as government could not use the Iraqi threat any more to secure support for its candidates. In times of change in the Gulf, liberals pushing for modernization of the country expected to obtain more seats in the assembly. On the other hand, Shi'ites also hoped to do better thanks to internal mobilization of the group, caused by developments in Iraq, with the Shi'ite majority gaining power, after years of discrimination under the Ba'ath party regime. Tensions between the US and Iran, in the period when Kuwait was improving its relations with the Islamic Republic, were also expected to influence the election results. Those expectations proved wrong. First of all, liberals suffered a stunning setback. Both members of the Democratic Platform present in the previous assembly, including prominent opposition leader Abdallah al-Nibari, lost their seats. Independent liberals went down from six seats to four. "Shock and horror. Parlia-

⁸⁶ W. Kristianasen, "We don't want to box Islam in". Kuwait's Islamists, officially unofficial", *Le Monde diplomatique*, June 2002.

⁸⁷ A. Ali Hassan, "First parliamentary elections in post-Saddam Kuwait", *Al-Hayat*, June 30, 2003.

ment topples liberals" was the headline in the daily *Al Anbaa*. The Islamist traditionalists, both Sunni and Shi'ite, became the election winners, taking 21 of the 50 seats. At the same time, the members of parliament affiliated with existing political groupings went down from 32 to 25, probably due to government's efforts to weaken all the unofficial political parties. The so-called "service" candidates, who emphasized their constituent services rather than political or ideological platforms, did also well in a number of districts. Interestingly, two of three Islamist political groupings also lost seats. The Islamic Constitutional Movement (in the past connected with Muslim Brotherhood) went from five to two seats, while the National Islamic Alliance (Shi'ite) went from three seats to one. In turn, the *salafi* groupings gained seats, with the Salafi Movement rising from a single seat to three. Independent Sunni Islamists went up from five seats during the previous term to six and independent Shi'ite Islamists – from two to three. The defeat of liberals was probably much influenced by the American politics in the Middle East. President Bush's initiative to bring democracy to the region while occupying Iraq "sends many native liberals and democrats under their beds", worrying of being labeled as American puppets.⁸⁸ Elections were not completely clean: there were accusations of increased vote buying, switching districts and registering in different areas.⁸⁹

The election polarized the Kuwaiti political scene into "the triumvirate of the incumbent regime, the tribal center, and opposition Islamists".⁹⁰ Most other political groupings in between were discredited. Many tribal voters, who in the past used to support government policies, moved in the other direction to support the opposition. The issue of extending vote to women became again an important issue in the campaign, especially among liberals. Some women voted in a mock election as a demonstration of their desire to obtain more political rights in the country.

Right after the elections, Kuwait's Emir, Sheikh Jaber, appointed Sheikh Sabah al-Ahmad al Sabah the prime minister. For the first time in the history of Kuwait, the post of the prime minister was separated from the post of the Crown Prince, officially as a response to the public demand, in reality maybe only due to the poor health of Crown Prince. The decision placed the prime minister before legal inquiries in the parliament, which had been impossible in the past as the Kuwaiti constitution grants full immunity to the ruler and the crown prince. Moreover, despite expectations, the new cabinet was not constructed as a counter-balance to Islamist dominated parliament and a pro-reform body. "Separation between the posts of crown prince and prime minister did not bring any positive changes", Musallam al Barrak declared in the parliament.⁹¹ "The government does not really want reforms", wrote former Kuwaiti Minister of Information, Saad al Ajmi.⁹²

The first major clash between new parliament and the government occurred in March 2004. After inquiry, many deputies tried to force the resignation of the Minister of Finance, Mahmoud Al Nouri over allegations of mismanagement and

⁸⁸ R. G. Khuri, "Kuwait's election and the freezing of Arab politics", *Daily Star*, July 10, 2003.

⁸⁹ S. Al Ajmi, "Gerrymandering and reform in Kuwait", *Gulf News*, June 25, 2004.

⁹⁰ *Ibidem*.

⁹¹ "Kuwait MPs lament corruption, nepotism in government sector", *Gulf News*, February 12, 2004.

⁹² S. Al Ajmi, "Gerrymandering"...

squandering public money. Eventually, the minister won the non-confidence vote (by four votes); nevertheless the opposition accused the government of applying pressure on numerous deputies to achieve that goal.

In May 2004, the government introduced a bill allowing women to vote and to stand for election. The parliament, however, has remained divided on the issue of women's suffrage and has taken no action on the bill yet. At the same time, the Ministry of Islamic Affairs, responding to pressure from Islamist parliamentarians, announced *fatwa* "forbidding women singing to men, reveal part of their body and using vulgar words and dancing".⁹³ To attend or watch such concerts and provide any assistance or investment in them were also forbidden. Several Islamist deputies have also been trying to ban music education from schools as anti-Islamic activity.

Tensions between government and the opposition occurred again in June 2004, when voting on a long debated bill on reducing the number of electoral districts (to eliminate vote-buying, a strategy that is easy in small districts) was postponed until the fall. Liberal deputies accused government and many of their colleagues in the assembly of trying to maintain the undemocratic status quo.⁹⁴ However, if this bill is passed, the government will probably push harder for women's suffrage. The government anticipates that on the whole, women will constitute a moderate, pro-government force, which can mitigate the destabilizing effects that redistricting would have on Kuwait's complex political scene.⁹⁵

One of the important factors in the politics of the Kuwaiti opposition, composed mostly of well-educated, wealthy businessmen, has been that it does not aim at overthrowing the al-Sabah rule. The opposition has wanted a stronger say in the decision making process, constitutional guarantees for the existence of political opposition and free expression, a merit-based government willing to share some power with them, and more opportunities for their private businesses, but not the change of the existing regime.⁹⁶

Democracy in Kuwait is not limited to the holding of elections and the functioning of the parliament. While it is true that the parliament is a foundation of Kuwaiti democracy, the press, being mostly privately owned newspapers, has also played an important role in safeguarding the democratic principles in the country. Furthermore, many public associations and organizations, despite expanded government control, have been able to undertake certain political activities and hold free elections for officers, educating a broad range of people on the basics of democratic procedure. On the other hand, journalists highly criticize the existing press and publications laws enacted in 1961. According to Saoud Alanezi, editor of the left-wing *Al Talee'ah* weekly: "you could get life imprisonment for something

⁹³ BBC News, May 24, 2004.

⁹⁴ S. Al Ajmi, "Gerrymandering"...

⁹⁵ H. Abdulrahman Al Mughni, "The politics of women's suffrage in Kuwait", Carnegie Endowment for International Peace, July 19, 2004.

⁹⁶ U. Rabi, 'The Kuwaiti royal family'..., pp. 159-160.

you write, even execution".⁹⁷ The amendments to these laws have been debated since 1999, but have not been approved yet. Moreover, political formation has been almost a taboo subject in Kuwait. The justifications put forward for not permitting establishment of formal political parties have been very feeble. "It is maintained in official circles that political parties would upset the delicate social balance which includes local nationals with more rights than others, tribal powers, stateless Arabs and influential trading families." But Ahmed Al Khateeb, a former deputy speaker of the parliament, called such justification "phony".⁹⁸

The mood at the beginning of the 21st century in Kuwait, in contrast to its Bahraini and Qatari neighbors, is not very optimistic. Many Kuwaitis feel that their country is stagnating, that authorities and parliamentarians are caught up in endless squabbles over minor issues, instead of transforming the country, which many young, innovative rulers of the neighboring GCC states did already.⁹⁹ There are voices questioning any possibility of further democratization of the state. Ghanim Alnajjar believes, that "structural and political weaknesses in the Kuwaiti political system continue to hinder the spread of democracy, and may yet cause its failure, which might result in a major future political crisis".¹⁰⁰ According to many, the reasons for limited progress toward the more participatory government is the ruling family's tacit alliance with Islamic fundamentalists (for example, to please them the government in recent years established a committee on Islamization of the law, refused to register civil society institutions except Islamic charities and introduced more religious instruction into the schools curricula).¹⁰¹ "We have lost the 12 years since the liberation because of the resistance of the political Islamic movement" said Saud Nasir Sabah, oil minister and former ambassador to the United States.¹⁰² "There is not a democratic system in Kuwait, there is not democracy here", said Mohammed Qadiri, a former diplomat, who quit the foreign service over the dissolution of parliament in 1986. "We are marginally better than our neighbors, but this is not democracy."¹⁰³ In turn, Ahmad al Khateeb said: "Many Kuwaitis believe there is democracy in our country but the whole world believes the opposite". As women, soldiers and youth between 18 and 21 cannot participate in election by law, only about 15% of the Kuwaitis actually vote. "That turned democracy into a democracy of a minority".¹⁰⁴ Similarly, Saad Al Ajmi stated in June 2004, that "the time has come for Kuwaitis to admit that their country is not a democracy."¹⁰⁵

Widespread corruption ranks highly among other issues criticized by re-

⁹⁷ T. Goudsouzian, "Amend press law, says journalists", *Gulf News*, April 23, 2004.

⁹⁸ B. Za'za, "Former deputy speaker says democracy in Kuwait is a sham", *Gulf News*, January 23, 2004.

⁹⁹ N. MacFarquhar, "Infirmary of its senior sheiks leaves Kuwait stagnating", *The New York Times*, June 13, 2002.

¹⁰⁰ G. Alnajjar, "The Challenges facing Kuwaiti democracy"..., p. 258.

¹⁰¹ S. B. Glaser, "Democracy in Kuwait is promise unfulfilled", *Washington Post Foreign Service*, February 27, 2003.

¹⁰² *Ibidem*.

¹⁰³ *Ibidem*.

¹⁰⁴ M. al Rumaihi, "Democracy in Kuwait", *Al-Hayat*, July 23, 2003.

¹⁰⁵ S. Al Ajmi, "Gerrymandering"...

formist deputies. "Elections are precooked as some parliamentarians buy votes", stated Ahmed al Khateeb, former deputy speaker of the assembly".¹⁰⁶ "The Kuwait City Municipality has become the seat of corruption in the country", alarmed Ahmed Saadoun in the parliament.¹⁰⁷ Although such comments did not bring immediate results, they show, on the one hand, a large degree of freedom of expression in Kuwait, and on the other the depth of the analysis of the existing problems in the country.

Among several reasons for this lack of progress toward modernization of the country, the most important is probably the relatively weak leadership caused by the old age and the poor health of the leaders. The ailing Emir, Sheikh Jabir past 75 years of age in 2003, having been on the throne for more than 25 years. Crown Prince Saad Abdallah Sabah is about the same age and is also ill.

The situation in Kuwait has been, of course, a complex one. By many measures Kuwait has had a more developed civil society than found elsewhere among the GCC states. It has critical press enjoying relative freedom, a tradition of public debate in the *diwaniyyas* and active parliament, which exercises significant influence and control over governance by the ruling family. On the other hand – a fact emphasized every year by the US State Department report on human rights – there is a restricted freedom of assembly, as well as discrimination of women, Shi'ites and foreign residents, censorship of "morally offensive" materials, and lack of the independence of the judiciary, to mention a few problems only. Altogether, the country remains a tightly controlled hereditary emirate, where al Sabah family still wield unquestionable power.

Bahrain

Bahrain has been a state vulnerable to political conflicts. First of all, the country is relatively poor when compared to its oil-rich neighbors; therefore rulers cannot offer their subjects as much as in the neighboring countries and the unemployment in the country has always been high. Secondly, it is ruled by Sunni minority, and Shi'ite majority in the island has often considered itself as discriminated against. The al-Khalifa family ruling the country since 1783 had a monopoly on power until the adoption of the constitution in 1973, which provided for a partially elected National Assembly. The Assembly was short lived though. In 1975 the emir called its activities "obstructionist" and dissolved it. With the Iranian revolution of 1979 and the accompanying spread of its Islamic ideas, resentment among Bahrain's Shi'ite population against the regime intensified. Since then the Shi'ites clashed with the government numerous times. The opposition demanded the restoration of the National Assembly through direct and free elections as mandated by the constitution, hoping that in such a way it may have more to say in the country's affairs.

¹⁰⁶ B. Za'za, "Former deputy speaker says democracy in Kuwait is a sham"...

¹⁰⁷ "Kuwait MPs lament corruption"...

Tensions grew also after the Second Gulf War. In July 1992 over 200 hundred Bahrainis, both Sunnis and Shi'ites, signed and submitted to the Emir a petition demanding liberalization of the regime. Rather than complying with their demands, Emir Sheikh Isa bin Sulman al-Khalifa established the appointed Consultative Council. Like its Saudi or UAE counterparts, the Bahraini Council could only review legislation sent to it by the government. Nevertheless, in an attempt to improve relations with the opposition, 30 members of the Council were divided between Sunnis and Shi'ites, and a Shi'ite, former minister of transportation Ibrahim Hamidan, became its President. Despite that protests continued. When the Committee of the Popular Petition, created in 1994, sent another petition to the Emir calling for greater popular participation in government, the leaders of the Committee were arrested, leading to a two-year long wave of demonstrations and riots. At the same time the difficult economic position of the country, with no major oil or gas deposits and ineffective administration, increased tensions.

The situation began to change only in 1998, when after the death of Sheikh Isa, his son, Sheikh Hamad bin Isa al-Khalifa, decided to liberalize the system. In the beginning of the year 2000, he appointed new members to the Consultative Council, including non-Muslims for the first time: a Jewish, a Christian and an Indian Bahraini, as well as four women. Then, the Emir abolished the emergency laws that were in the force in the country for 25 years and pardoned more than 900 prisoners and exiles; in effect many prominent figures of the former opposition, mostly Shi'ites, returned to the country. Moreover, the Human Rights Committee was set up. At the same time Sheikh Hamad promised to grant nationality to several thousand of *bidoon*, mostly Shi'ite stateless inhabitants, which became another source of tension. The Emir decided also to compensate hundreds of government employees, mostly Shi'ites, for salaries lost while they were detained without a trial for up to three years in connection with the political unrest of the 1990s. As all these measures were welcomed by the Shi'ite majority, the Emir became ready to significantly reform his country.

In December 2000, the special committee operating under Emir's instructions proposed far-reaching changes to the political system of Bahrain. "The National Action Charter" proposed by the Committee, stated that "HH the Emir possesses the ambition to achieve a democratic way of life" and that "there is agreement on the need to modernize the constitution of the country to benefit from the democracy experiences of other peoples in expanding the circle of popular participation in the tasks of ruling and administration."¹⁰⁸ The Charter, a constitutional declaration, made Bahrain a constitutional monarchy; Sheikh Hamad the King and the al-Khalifa family hereditary rulers of the island. A parliament was to be established and consist of two chambers with equal legislative powers: Council of Deputies consisting of 40 members elected by popular vote, and a consultative council, the Shura Council, also composed of 40 people but appointed by the King. The executive power, the legislature, and the judiciary were to be separated. All

¹⁰⁸ Quoted after A. Khalaf, "Bahrain: Democratization by decree", paper presented at the British Society for Middle East Studies, Edinburgh, July 2001, p. 4.

citizens were made equal in the eyes of law regardless of their religion, sect or social class. Constitutional Court and Audit Bureau were to be established and enjoy full independence. The Ombudsman was to be appointed to investigate complaints from the public.

On February 14, 2001, the changes proposed in the National Action Charter were submitted to a referendum and overwhelmingly approved by the Bahrainis (98.4%), including the Shi'ite opposition.

On the first anniversary of the referendum, on February 14, 2002, Sheikh Hamad issued royal decrees reinstating the suspended 1973 constitution and amending it to implement the above-mentioned changes, which was practically the promulgation of the new constitution.

Opposition was not completely satisfied with these developments. They would have preferred the restoration of the old constitution without changes and reinstatement of the elected parliament. They were further dissatisfied with the new constitution that confirmed most of the powers in the ruler's hands. The king's prerogatives include control of the government, dismiss the prime minister, and dissolve parliament if he has a "sufficient reason" to do so, as well as in case of "emergences".¹⁰⁹ The opposition also criticized the way the reforms were introduced; the King unilaterally made constitutional changes, contrary to the unambiguous provisions of the 1973 constitution itself, and in the absence of elected legislature. Moreover, the opposition criticized the fact, that the appointed chamber would have a direct legislative role equal to that of the elected chamber and even taking certain precedence over the elected one, as its chairman was to be the speaker of the whole new bi-cameral National Assembly (the government argues that the appointed Shura Council is needed to guarantee that experienced and highly educated public figures would be able to take part in the process of policy making).

Despite the shortcomings of the introduced reforms, in the new situation in the country, non-governmental organizations of all types: cultural, religious, political and civic have mushroomed. By January 2004 there had been 322 registered political, social and professional organizations as well as 38 trade unions.¹¹⁰ In particular, numerous political groups, the so-called "societies", ranging from fundamentalist to Marxists, came into being. They have practically played the role of political parties but have not been allowed neither to assume the name of party nor operate as such.

After amending the constitution, the king called for the first elections: at the municipal level. Women were allowed to participate as well as foreigners who owned property and were legal residents and other GCC states' nationals residing on the island. Political groupings actively engaged themselves in the election process. They tried to secure as much democracy in the process as possible. In particular, senior Shi'ite clerics voiced their grievances that "the government is playing

¹⁰⁹ H. S. Olyan, "Royal Bahrain's journey to democracy", *Daily Star*, February 24, 2002.

¹¹⁰ Interview with the Minister of Labour and Social Affairs, *Gulf News*, June 29, 2003.

the sectarian card and trying to derail the democratic process through gerrymandering".¹¹¹ The authorities were criticized for redrawing the map of electoral constituencies to moderate, if not totally eliminate, the effects of the Shi'ite majority in most regions of Bahrain. King Hamad himself was trying to mend fences with the opposition and decided just before the polling day that all members of the Bahraini Defense Force, the National Guard, the police and security services would not be eligible to vote. Therefore, a solid bloc of some 15,000 Sunni voters was removed from the scene, giving more chances to Shi'ite candidates. The King, addressing the public before the Election Day called on his subjects "to exercise their constitutional right in complete freedom and responsibility. To exercise this right is a duty because without it democracy will be not able to survive."¹¹²

The elections took place on May 9 and 16, 2002, in two rounds of voting. Over 300 candidates, including 31 women, were registered for five 10-seats councils. Voters' turnout was substantial: 40-80%, depending on the constituency. Religiously affiliated candidates became the important winners, obtaining 38 out of 50 seats; remaining candidates were considered independent runners. The Islamic National Wafaq Society, a coalition of Shi'ite clerics, networks and individuals, generally in opposition to the King, succeeded in placing most of its candidates in the councils. The failure of liberal and leftist candidates to win a single seat in the municipal councils meant that they were unable to present themselves to the public as a viable alternative to candidates supported by the clerical establishment. The poor turnout of women was not really surprising in the traditional, male-dominated society, especially as in most cases they ran against male candidates from the same political organization. Nevertheless, after the elections all of women candidates urged the King "to order an investigation into the transgressions witnessed during the elections and to take the necessary steps against those behind them."¹¹³ They complained that some male candidates used mosques and religious community centers to launch attacks on female candidates. The leading leftist group, the National Democratic Action Society also criticized undemocratic practices exercised by many candidates on the polling day, including illegal campaigning and vote buying.

The municipal elections were not that important in itself, the municipal councils are responsible only for public works and roads, but everybody perceived them as the "dress rehearsal" for the forthcoming crucial polls to elect members to the new parliament.

When the parliamentary elections were approaching, in August 2002, 78 Bahraini intellectuals presented the King with a petition, protesting against the ban on the participation of political associations in the elections campaign. Then, four major opposition groups (the Islamic National Wafaq, the National Democratic Action, the Islamic Action and the Democratic Nationalist Tajammu) sent a letter to the King demanding again the restoration of the un-changed 1973 constitution. They believed that the new parliament would not be able to perform its legislative

¹¹¹ A. Khalaf, in: *Daily Star*, May 20, 2002.

¹¹² *Daily Star*, May 8, 2002.

¹¹³ *Gulf News*, May 20, 2002.

duties as the amended constitution gave equal power to the appointed council. In response to these protests, the King allowed political associations to participate in the election campaign. Nevertheless, as other demands were not met, major opposition groups decided to boycott the elections. Only some minor groups decided to participate in it, like the ex-Marxist Progressive Democratic Tribune.

In such circumstances, only 190 candidates registered, much fewer than for the far less important municipal elections. Eight women decided to run in the elections, receiving full, official and highly publicized support from the King's wife.

To improve the atmosphere before the elections, the new labor and trade unions law was introduced by King Hamad, giving more rights to the already existing unions, giving workers the possibility of collective bargaining and strike, and allowing foreign workers to join unions. Trade unions were, nevertheless, not satisfied with the new law, due to some ambiguous provisions it incorporated.

On October 24, the first round of parliamentary elections took place. Despite calls from the opposition to boycott the elections, 53.2% voters went to the polls, well above most expectations. Nineteen candidates who obtained more than 50% of the vote were elected to the 40-seat Parliament in the first round, including three who ran unopposed. The remaining 21 seats were decided in the run-off elections on October 31.

Elections went smoothly. The Bahraini Human Rights Society was allowed to monitor the polls. Nevertheless, opposition groups said that the government used authoritarian tactics to thwart the boycott. Moreover, voters had their passports stamped, leading to fears among citizens that they might suffer consequences if they did not have the stamp.

Sunni Islamists became the winners of the election, obtaining, together with their sympathizers, a majority in the lower house. Two Shi'ite Islamists were elected as well, despite the fact that their numerous co-religionists stayed home obeying the boycott call from their party leaders. Both woman candidates who made it to the second round run-off were defeated. Therefore, to balance the composition of the state bodies and to lower future potential problems in the legislature, the King himself appointed a large number of pro-government "secularists", "liberals" and women to the upper house. In particular, he nominated several defense officials and public servants, six women and a Jewish trader.

Immediately after the elections, the King enacted a new press and publishing law, by some perceived as very progressive, but criticized by others as again giving too much power to the executive. He also issued a highly controversial edict extending impunity to all government officials, civil servants, security and military officers, for all acts committed in the past. This outraged the opposition, who claimed that the real democratic transformation must include dealing with the past and punish people responsible for repressions, misrule and corruption.

Political life in the country intensified further after the parliamentary elections. The Council of Deputies demanded more legislative and monitoring powers

for itself.¹¹⁴ Several members of the Council submitted a proposal to legalize political parties. In April 2003, the deputies formed a commission to investigate the collapse of two government-managed pension funds. In January 2004, despite government objections, they submitted a report providing information of extensive mismanagement and corruption by the funds' senior staff and recommended that the deputies question the Minister of Finance, the Minister of Labor, and Minister of State on the matter (the first step before a vote of no-confidence). Eventually, the three ministers were questioned, a move with historical significance as it established a parliamentary tradition.¹¹⁵ The government, however, managed to gain the upper hand using legal technicalities. Ministers were not asked certain questions or were held accountable for certain actions; finally they remained in their posts intact. At the same time, the government promised to rescue two pension funds and compensate members for their losses.

In turn, the nominated Shura Council, trying also to stress its role in the country's political system, urged the media to play a greater role in the democratization process, and asked the government to draw up a comprehensive national strategic plan of social and economic developments for the next 20 years, to establish a Financial Monitoring Bureau to help combat corruption and an Administrative Monitoring Bureau to verify the soundness and legality of administrative systems and their compatibility with international quality standards in this regard.¹¹⁶

Six of Bahrain's major political groups, religious and secular, signed in March 2003 a "charter of unity", aimed to coordinate their opposition to the kingdom's amended constitution, which they claimed to have eliminated the principle of separation of power. There were three Islamists groups: The Islamic National Wefaq Society, the Islamic Arab Wasat Society, and the Islamic Action Society and three secular groups with left-wing inclinations: the National Democratic Action Society, the Progressive Democratic Minbar Society, and the Nationalist Block. All these groups boycotted the parliamentary elections as they insisted that the elected council should have exclusive legislative powers. In April, they started a campaign of collecting signatures on a petition to the king to change the constitution. In their opinion, the government controls the parliament and the elected house is unable to respond to the public needs.¹¹⁷ The Bahraini royal court warned organizers that what they were doing was illegal, and that only the National Assembly and the king himself had the right to propose or endorse constitutional changes. Eventually, in May 2004, several activists collecting signatures were arrested. In February 2004, four of these societies (the Wefaq, the Islamic Action, the National Democratic Action and the Nationalist Bloc) organized a controversial "constitutional" conference to discuss the issue of establishing of a genuine constitutional monarchy in Bahrain and for restriction of powers of the Shura Council to only consultative ones. The government at the beginning would oppose the conference, but finally allowed it,

¹¹⁴ "Bahrain's House seeks more powers", *Gulf News*, January 22, 2003.

¹¹⁵ A. Khalaf, "Bahrain's parliament: The Quest for a Role", Carnegie Endowment for International Peace, May 16, 2004.

¹¹⁶ "Bahrain Shura Council urges press to play greater role", *Khaleej Times*, January 31, 2003.

¹¹⁷ "Bahrain warns opposition groups", *Gulf News*, April 28, 2004.

although denied admittance of invited foreign experts, saying that foreigners should not intervene in purely domestic Bahraini affairs.

To summarize, while many praise King Hamad's actions as really introducing some democracy in the Kingdom, the opposition claims that they have just been a window-dressing, calculated to deflect domestic and international criticism.¹¹⁸

The Bahrain Human Rights Society acknowledged that Bahrain has taken "a giant step" in liberalizing its political system and extending personal freedoms but stressed that much more needs to be done. "Political rights have been restricted to candidacy and voting in the municipal and parliamentary elections when the issue is much broader one."¹¹⁹

According to Sheikh Ali Salman, chairman of the Shi'ite popular mainstream Al Wefaq Society, "the security situation has calmed down but the political one is still a stalemate".¹²⁰ Public protests became acceptable and there have not been arbitrary arrests. More freedom of worship and expression was granted to Shi'ites, although they continue to be disadvantaged in state jobs.

A possible future source of tensions can be the growing power of religious fundamentalists, both Sunni and Shi'ite. Some Bahrainis worry that the radicals may eventually move to restrict personal freedoms and attempt to amend constitution to make Sharia the sole source of the legislation. Religious fundamentalists already demand greater public observance of Islamic practices. First indication of this was their proposal to ban alcohol sales to Muslims, closing down hotels catering for weekend tourists from the GCC states, restricting mixing of sexes at Bahrain's University and stop public concerts of Westernized Arab singers.

Yet, taking all the developments into account, Bahrain can definitely be said to have become the most advanced GCC country in the democratic process.

Qatar

Qatar, the smallest GCC country, is ruled under the 1970 constitution by male representatives of the al-Thani family. The Emir holds absolute power, though he consults with leading Qataris on policy issues and works to achieve consensus with the appointed 30-member Consultative Council (whose members have not changed since 1975).

In January 1992, 54 leading citizens presented the Qatari Emir with a petition criticizing the lack of freedom of expression in the media and unclear laws regarding citizenship and naturalization, as well as demanding the establishment of a new consultative assembly with "wide legislative and investigative authority through which actual political participation is provided".¹²¹ The authors of the pe-

¹¹⁸ A. Khalaf, *Daily Star*, December 3, 2002.

¹¹⁹ "Bahrain needs to do more to provide equality", *Gulf News*, February 21, 2003.

¹²⁰ "Bahrain quietly pushes reforms, democratization as new order emerges in the region", Reuters, February 13, 2004.

¹²¹ F. G. Gause III, *Oil Monarchies...*

tition called for this body to prepare immediately a new constitution "that guarantees the establishment of democracy". They also expressed concern over the abuse of power in the country. The petition did not bring any results. The old Emir, Sheikh Khalifa bin Hamad al-Thani had rejected any liberalization of the regime, and the broadening of political participation did not begin until his son, Sheikh Hamad bin Khalifa, assumed power in 1995 (staging a successful coup against his farther).

First, the new Emir abolished the Ministry of Information, a move calculated to demonstrate his willingness to limit government censorship of the media. Then, in the new atmosphere, the now famous independent al-Jazeera satellite TV channel was opened. The channel, seen and heard in all Arab countries, introduced controversial and provocative new programs and news bulletins that criticize Arab rulers, governments and policies as well as the lack of rights and freedoms in the Arab world, and advocate the need for significant change in Islamic law. Opposition figures and women often participate in al-Jazeera programs, which shortly became the most popular TV program in the whole Arab world.

Next move by Sheikh Hamad was to call for general elections for the Central Municipal Council, a 29-member advisory body that oversees the work of nine municipalities. The Emir allowed women to vote for and run as candidates for seats on the Council.¹²²

This latest move faced certain opposition. In June 1998, 18 noted Islamist figures presented a petition to the Emir that criticized the idea, given that such election would afford women "public authority" and the potential for "leadership over men".¹²³ The petition, however, did not have any effect on Emir's policies.

Sheikh Hamad, in his speech at Georgetown University in 1998, while describing his reforms, quoted President John F. Kennedy's remark that those who fail to make peaceful revolutions possible make violent revolutions inevitable. "We have simply got to reform ourselves. We're living in a modern age. People log on to the Internet. They watch cable TV. You cannot isolate yourself in today's world. And our reforms are progressing well. In a tribal country like Qatar, however, it could take time for everyone to accept what we've done."¹²⁴

The first election in Qatar, even before the one to the Municipal Council, was for the board of the Chamber of Commerce, whose members had previously been nominated by the Emir. Close to 3,700 Qatari businessmen cast secret ballots in April 1998, electing 17 members of the board. In turn, the Ministry of Education called for the establishment of elected student unions in all schools. In another exercise of democracy, in November 1998, the Ministry of Finance and Economy canceled the elections for the board of al-Muntazah Consumer Association after it had been discovered that the number of ballots cast was higher

¹²² L. Bahry, "Elections in Qatar: A window of democracy opens in the Gulf", *Middle East Policy* 1999, vol. 6, no. 4, pp. 118-127. In fact, this was not the first experiment in Qatar with elections to the Municipal Council. The first elections of this kind took place in 1963. It lasted few years, but its work was never publicized and have faded away from the view without any noticeable impact on Qatar's public awareness.

¹²³ *Ibidem*, p. 126.

¹²⁴ Quoted after M. A. Weaver, "Democracy by decree", *New Yorker* 2001, November 20.

than the number of eligible voters; new elections were simultaneously called for.

The elections to the Central Municipal Council took place on March 8, 1999 without incidents.¹²⁵ On the ballot were 227 candidates, including six women, and about 95 per cent of eligible voters participated in election in Doha, with only a slightly lower percentage participating in the rest of the country (though the number of registered voters was only 22,225 people, which accounted for a small percentage of the total local population of approximately 160,000). The winners of the elections were mostly young technocrats and professionals, elected on the basis of personal preference or family and tribal ties. Significantly, two noted political figures, often critical of the government, lost in the election: Najib Muhammad al-Rubai, a former Minister of Justice, and Muhammad Salih al-Kawari. No women were elected, suggesting that Qatar remains a traditional society.

Despite the fact that the Municipal Council has a limited importance and supervises only the implementation of laws and resolutions concerning the Ministry of Municipal and Agricultural Affairs, the very idea of elections to a governmental body was an important step in democratization of the regime.¹²⁶

The successful municipal elections made Sheikh Hamad easier about conducting the next step: introduction of a permanent constitution (a temporary one has been in effect since 1972) providing for the establishment of elected parliament to be chosen by all Qataris, regardless of gender.

On July 2, 2002, the 32-member committee preparing the new constitution, presented a draft of the document.

On April 29, 2003, in a popular referendum, more than 96% Qataris voted in favor of the constitution (but only 24,000 people registered themselves for voting, not even every other eligible Qatari).

The constitution describes Qatar as a democratic state, grants universal suffrage, and confirms the role of the state in providing for the social, economic, and educational well-being of its citizens. It also confirms Qatar as a hereditary state and specifies Sharia as the main source of legislation. The constitution creates a 45-member council (Majlis al Shura) to legislate, vote on the stage budget and monitor the government activities with the right to question ministers and to vote them out of office through a vote of confidence. The 20 members of the council were to be elected and the remaining 15 were to be appointed by the Emir. All Qataris over 18 years of age were to be eligible to vote and run for office. The constitution was also to provide for freedom of association, expression and religious practice, as well as an independent judiciary.

On June 8, 2004, Emir Hamad promulgated the constitution, although it will not come into full effect for another year. During this period new constitutional institutions will be formed and appropriate laws enacted. In the meantime, in May 2004, Emir issued decrees allowing creation of professional societies and trade unions (with a right to organize strikes).

¹²⁵ L. Bahry, "Elections in Qatar"...

¹²⁶ R. Allen and J. Drummond, "Emir's claims for democracy have yet to be tested", *Financial Times* 2001, November 7.

There are at least two reasons why Emir Hamad decided to broaden political participation in Qatar. First, having some problems with the support from members of the older generation, he wanted to obtain it from younger Qataris, many of whom had obtained Western education and were more cosmopolitan. For many of them, democratization means making Qatar prominent among its neighbors, and obtaining a dynamic and leading role in the region.¹²⁷ Secondly, Hamad wanted to win friendship in the West, to oppose threats from his ousted father and to balance off pressures from his more powerful GCC neighbors. In this context it is worth to note, that in 2003 the US moved to Qatar all its forces formerly stationed in Saudi Arabia, and that the main US command center for the Iraqi invasion was also located in the emirate. In Saudi eyes, the close, though sometimes conflicting relations between Riyadh and Doha, and the countries' shared ultra-conservative Wahhabi version of Islam, make Qatar a particularly relevant testing ground for the establishment of a partially elected legislature in Saudi Arabia. Reforms introduced by Emir Hamad have also been carefully watched by all other GCC states.

Although from a certain point of view Qatar is often described as being at the vanguard of democratization in the Arab world, one has to be aware of the shortcomings of its constitution.¹²⁸ It qualifies the right of people to assembly and does not allow operation of political parties. The Emir appoints the government and controls its agenda, has the power to block any legislation, can implement laws by decrees, and can dissolve the parliament at will. The legislation becomes law only with the vote of two-thirds majority and the emir's endorsement. But this has to be understood in the country's context. Qatar citizenry is free of sectarian, ethnic, or even significant political divisions. There is no questioning of the legitimacy of the ruling Al Thani family. Therefore, reforms have been promulgated from the top and not as a response to popular discontent.

Reforms in Qatar did not end in promulgating a new constitution and organization of a municipal election. The recently introduced reform of the educational system can also have a significant impact on the future politics of the country. Classes of Science and English were introduced at the expense of religious courses. In 2002 women were allowed for the first time to study at the engineering faculty of the Qatar University, etc. Moreover, in 2003 Emir Hamad nominated Ahmed al-Mahmud the Minister of Education – the first female cabinet minister in the GCC states. At the same time he appointed Sheikha Abdullah al-Misnad the president of the Qatar University. Emir's wife, Sheikha Mouza Bint Nasser al-Misnad, has been strongly involved in promotion of education and women's rights. Thanks to her personal involvement the so-called Education City was established in Doha where Western universities were allowed to open their branches. Further supporting the role of women, Sheikh Hamad appointed a number of women to important positions in public offices; one became a public prosecutor – the first

¹²⁷ A. Rathmell, K. Schulze, "Political reform in the Gulf"..., p. 15.

¹²⁸ A. Hawthorne, "Qatar's New Constitution: Limited Reform from the Top", Carnegie Endowment – Arab Reform Bulletin, June 11, 2003.

women to held such a post in the GCC states. Along with having voting rights, Qatari women were granted a unique status in the monarchies of the Gulf.

Oman

Oman, once a great maritime power among Arabs, is has been ruled since the 18th century by the al bu Said dynasty. After a series of internal and external conflicts in the 1950s and 1960s, and most significantly the Dhofar rebellion, Qaboos bin Said al-Said carried a coup in 1970 against his unsuccessful father. Supported by the British, Qaboos won and became the Sultan. He quickly proved to be an effective and modern leader. Under his rule, Oman has become one of the success stories in the Arab world. The country advanced economically despite limited oil reserves; education became a government priority, relations with the neighbors were normalized, former internal rivals were incorporated into the system of government, etc.

In the 1990s Oman made several strides towards broadening of the political participation; this happened on the sole initiative of the ruler, without any demands from the public (there is practically no opposition in Oman¹²⁹). First, in 1991, Sultan Qaboos established the new Consultative Council (*Majlis al-Shura*), replacing the old State Consultative Council (*Majlis al-Istishari lil-Dawla*) existing since 1981. The 59-seat Council was granted the right to debate on economic, social and development issues, review laws, evaluate government plans and question ministers, and hold joint meetings with the government twice a year. At the same time, it has no right to be heard in Oman's foreign, defense and security policies. The Sultan's decree provided that elders, prominent businessman and intellectuals from each of Oman's 59 provinces choose two potential assembly members and the Sultan appoints one of those two nominees to represent that province. The president of the Council is appointed by a Royal Decree, while his two deputies are elected by the members of the Council in a secret ballot.

After the end of the first three-year term, in 1994, the Council was expanded to 80 seats, giving the Sultan a chance to nominate more people to it, especially former government officials. In a groundbreaking decision, the Sultan appointed the first two woman members of the Council. It was the first case for women to be allowed to participate in a political process of any kind in all GCC states.¹³⁰

In 1997, membership of the Council was expanded to 82 persons and in 2000 to 83 because of the increase in the country's population. Moreover, the Sultan allowed women to stand for election and to vote for candidates to the Council. Over 20 women were among the several hundred nominees in the 1997 elections, and the Council had eventually two women members.

¹²⁹ Only in 1994, some 200 were detained in connection with an alleged plot to destabilize the country. A. H. Cordesman, *Bahrain, Oman, Qatar and the UAE. Challenges of Security*, Boulder and Colorado 1997, pp. 136-137.

¹³⁰ A. Juma Alhaj, "The politics of participation in the Gulf Cooperation Council States: The Omani Consultative Council", *Middle East Journal* 1996, no. 4, pp. 560-571.

In 1997, Sultan Qaboos established a new 41-seat consultative body, the all nominated State Council (*Majlis al-Dawla*). This Council, akin to an upper house, reviews the proposals of the *Majlis al-Shura* and forwards those it deems important to the government or to Sultan Qaboos; it can also deal with more important political matters. *Majlis al-Shura* and *Majlis al-Dawla* comprise together the *Majlis Oman*, or Council of Oman.¹³¹

One of the reasons to establish new council was to give the Sultan a chance to accommodate those who were unsuccessful in the elections to the *Majlis al-Shura* and to eliminate potential tensions between rival clans, tribes and businessmen created by the election results. This was clearly visible in the formation of the first *Majlis al-Dawla*, whose nominated members became former ministers, under-secretaries, ambassadors, judges or retired officers. Five women were selected to it as well.

Sultan Qaboos, further supporting the idea of introducing women to the country political life, appointed in 1998-99 the first woman ambassador (to the Netherlands) and named three women deputy ministers in the cabinet. He also included the first woman to the board of directors of the Omani Chamber of Commerce. Finally, in March 2003 he appointed Sheikha Aisha Bint Khalfan bin Jumiel Al Siyabiqah as President of the Public Authority for Craft Industries at the rank of a minister.

The electoral body has been consequently expanded; in the September 2000 elections to *Majlis al-Shura* the electorate consisted of 175,000 people, a quarter of Omani adults (as compared to only 50,000 in 1997 elections, about three per cent of the population, and 5,000 in 1991). Voters were chosen by tribal councils selected by the *walis* or governors and their representatives in the country's 59 *wilayats*. Out of them 114,567 registered for voting, with 87.8% actually casting their ballots. Total of 541 candidates, including 21 women, were in the fray (but only two women were successful, both from the Muscat governorate). In a move towards the goal of having the whole *Majlis al-Shura* elected directly, in 2000, candidates with the highest numbers of votes were for the first time automatically given seats on the Council, rather than being picked from among the top scores by the Sultan.

In the 2003 elections for the first time all Omani citizens who have attained the age of 21 (approximately 822,000), both men and women, were eligible to vote. Nevertheless, only 262,000 (i.e. 32%) registered, and only 74% of the registered, that is around 194,000 actually cast their votes on October 2. The elections did not bring much change in the composition of the *Majlis al-Shura*. Only 15 women stood for election, out of 506 candidates, and, as before, only two (actually the same as during the previous term) were elected, despite even the fact that a third of registered voters (95,000) were women.

During the elections, the authorities promoting national integration, called on citizens to rise above their tribal loyalties and vote for the candidates deemed

¹³¹ A. Juma Alhaj, "The political elite and the introduction of political participation in Oman", *Middle East Policy*, June 2000, no. 3, pp. 97-110.

right to represent them. The main slogan of an awareness campaign launched by the Ministry of the Interior in the summer of 2000 was 'Vote for Oman, not for your tribe'. Nevertheless, in all elections held so far most voters have stuck to tribal and clan loyalties when it came to casting their ballots. "Despite the existence of modern state structures, contemporary Omani society continues to be run by a tribal mentality."¹³²

Consultative councils quickly started to play an important role in the country's political life. They met regularly, debated important social and economic matters, proposed new laws, questioned government's officials. Hearings at the *Majlis al-Shura* have been broadcasted live on television.

Another action of crucial importance for the development of democracy in Oman, was the introduction of the Basic Law – the first *de facto* constitution – in 1996. It promulgated the principles governing the Sultanate, highlighted the rights and responsibilities of citizens, and, above all, defined the powers and duties of the executive. It provided for an independent judiciary, due process of law, freedom of press and of assembly, and prohibition of discrimination of any kind. Several laws and regulations required to implement these provisions have been enacted in the following years. In particular, the Supreme Court in Muscat as well as courts of appeals in various *wilayas* were established, and the new press and publication law was introduced.

Oman has a relatively liberal environment, although the sultanate is an absolute monarchy with no political parties.¹³³ All matters are subject to the Sultan's interpretation and decrees. He has a complete authority over all decision-making. The Sultan is both the head of the state and the prime minister, as well as the commander-in-chief of the armed forces; moreover, he controls the portfolios of defense and foreign affairs. But at the same time, Sultan Qaboos is a fair-minded, liberal ruler who tries to maximize the support base for his policies by taking advice from as broad a spectrum of people as possible, but especially tribal leaders, in accordance with Omani tradition and cultural norms. His gradual approach to democratization of the country and political reforms are often praised in the Gulf as the best possible way to do so.

The United Arab Emirates

The United Arab Emirates is a federation of a group of tribally-based sheikhdoms, established as a unified state structure in 1971. Thanks to huge oil revenues, the UAE managed to transform itself in a short period of time into a very modern and wealthy country. Under the constitution, rulers of the seven emirates make up the Federal Supreme Council, the highest legislative and executive body. The Council

¹³² *Ibidem*, p. 101.

¹³³ "Oman – Ruling Structure", *APS Review Gas Market Trends*, February 23, 2004; J. E. Peterson, "Oman: Three and a half decades of change and developments", *Middle East Policy*, no. 2, Summer 2004, pp. 125-137.

elects a state president and the president appoints the prime minister and cabinet. Sheikh Zayed bin Sultan Al Nahyan, the ruler of Abu Dhabi emirate, has been the President since the beginning, 1971.

The UAE, like Saudi Arabia, have the least developed system of political representation. The male-only, rulers' nominated 40-members Federal National Council, plays only an advisory role, cannot introduce bills or debate any matter of public concern if the government objects (that is, "if it is detrimental to the higher interest of the union").¹³⁴ Nevertheless, in the late 1990s, the number of issues discussed by the Council, and the number of cabinet ministers appearing before it (including some members of the ruling family) increased. Moreover, its members had the possibility to elect the president of the Council in a rather free manner. In some emirates local consultative bodies to advice rulers have also been developed.

The issue of the establishment of an elected parliament has not yet been put forward, one reason for that being that there is no opposition or any political groups operating in this rentier state.

For approximately a quarter of a century, the UAE did not have a permanent constitution, as numerous attempts to approve one failed due to lack of agreement among the emirates on the prerogatives of the federal authorities; small emirates have traditionally worried that large and rich emirates, like Abu Dhabi, would dominate them. The temporary 1971 constitution became eventually permanent in 1997, though practically no changes were introduced to it at that time, despite the criticism that it contains outdated laws.

The judicial system comprises both Sharia and the secular courts. The judiciary is not independent; its decisions are subject to review by the political leadership. Nevertheless, the basic due process of law exists. Media are controlled by the government but non-censored foreign television broadcasts via satellite and internet are widely available. There are no trade unions in the country; the government limits freedom of assembly and associations.

Women are well represented in the workforce and are well educated (the Emirati women occupy 40% of public sector posts, while 70% of all university students are women) but do not held any high-level positions in the government. Expectations that first women may be nominated to the Federal National Council have not materialize yet. Nevertheless, the First Lady, Sheikha Fatima Bint Mubarak, the chairperson of the Women's General Union often claims that there is nothing preventing women from taking part in the political life, noting that this is a right which is neither forbidden by religion nor prevented by the constitution. Only the progressive ruler of Sharjah appointed five women to his local consultative council. In the interesting developments, the Crown Prince of the emirate of Ras Al Khajmah was dethroned by his father in June 2003, apparently largely due to the activity of his wife, criticized by conservative members of the ruling elite for being a women's rights activist.¹³⁵

¹³⁴ H. Hamdan Al-Alkim, 'The prospect of democracy in the GCC countries'..., p. 34.

¹³⁵ *Gulf Studies Newsletter*, June 2003.

In general, the country, especially the highly cosmopolitan emirate of Dubai, has been much more liberal and open to the world than other GCC states. One of the reasons for that has been that citizens, local Arabs, constitute only about 25 per cent of the population, the rest being foreign workforce.

Among limited recent political developments, the UAE, under the pressure from the International Labor Organization, have initiated measures to allow formation of workers' organizations in the country. Moreover, the election of officers was allowed in certain public institutions, including the Chambers of Commerce and Industry, suggesting that authorities are testing the possibility of introducing such democratic procedures in other public bodies.

In general, the UAE is the only GCC country where so far no significant movements towards broadening of the political representation have taken place. There is no pressure from the public at large to change the situation as the enormous wealth of the country continues to make most people satisfied. Fatma Al Sayegh argued that restructuring the UAE's political system will be "laden with difficulties", but is nonetheless feasible.¹³⁶

Prospects for further democratization of the Gulf monarchies

Will the broadening of political participation in the GCC states continue? Can the occurrences presented above really lead towards the Western type of democracy?

On one hand, there are many obstacles to the democratization process.

First of all, as times have shown, Gulf monarchies are quite stable regimes, contrary to stereotypical views in the West, where they are frequently seen as anachronistic systems and destined to disappear with modernization.¹³⁷ Thus, rulers do not always see the necessity to transform their regimes quickly and extensively to stay in power. Moreover, they do not think they need the support of their people to govern; constitutions and traditions legitimize their positions. They also feel secure given that the United States and other Western countries, despite the changes in their approach they sometimes pronounced to non-democratic regimes, do not like to de-stabilize the region further after the Iraqi experience and with few exceptions continue to be committed to the maintenance of the GCC countries' status quo due to strategic importance of oil they possess.¹³⁸ In such circumstances, rulers often perceive the broadening of political participation in their countries as another gracious gift they may offer their subjects, rather than an action required to satisfy the vital needs of their populations. The circumstances have seemed differ-

¹³⁶ F. Al Sayegh, "Post-9/11 changes in the Gulf: the case of the United Arab Emirates", *Middle East Policy*, no. 2, Summer 2004, pp. 107-124.

¹³⁷ For example, a well-known U.S. expert F. G. Gause III even recently (June 2002) was convinced that for Saudi Arabia "the short-term prognosis for regime stability is good, because it seems that there will be enough oil money to keep the system working, because the United States will continue to support the regime against regional and domestic enemies, and because the ruling family will not have to face that serious succession issue for at least a decade." *SAIS Review: Saudi Arabia*.

¹³⁸ G. Baghat, "The Gulf monarchies"...

ent only in Saudi Arabia and Bahrain, where pressure from the West and the al-Qaeda terrorist attacks in the first place, as well as the demands of the Shi'ite-led opposition in the latter, are factors strongly influencing the change.

In turn, the "subjects" at large, maybe except of the Shi'ite population, do not look for political reforms themselves, being worried that change could negatively affect their socio-economic situation. They have generally been satisfied with what they get from their governments, and even the existing extensive control the regimes exercise over them do not dispose them negatively to their rulers. This is why, for example, even the demands of opposition groups have only called for reforms, not for revolution: the opposition has wished to improve the operation of the existing regimes, not to overthrow them.¹³⁹ The middle class in the GCC states – usually the main reformist, pro-democracy grouping in other parts of the world – has little reason to support the downfall of the monarchy. Members of this class, mostly private businessmen, learned that several countries in the region, Iraq and Iran in particular, have not done well since their monarchies were abolished, experiencing, among other disasters, bloody and destroying wars. And, significantly, the professionals and traders suffered in all these developments as much as everybody else. The military and majority of tribal sheiks, large beneficiaries of the existing regimes, usually strongly support the rulers. So far, there has been no "revolutionary proletariat" in the GCC states; in future, only a growing number of young, unemployed school graduates may lead to the establishment of such a group. Last but definitely not least, most people lack political awareness; the civil society, the ultimate source of political change, is in the very preliminary stage of development.

Another reason why prospects for further democratization are not very good is that the existing opposition groups which demand changes in Saudi Arabia, Bahrain and Kuwait, are relatively weak and divided, and have not produced charismatic leadership. As such, they cannot be compared with such movements as the Muslim Brotherhood in Egypt or the Islamic Salvation Front in Algeria, which have strongly challenged authorities. In Oman, Qatar and the UAE there is practically no opposition at all.

On the other hand, there are many factors which can further enhance the broadening of political representation and the "democratization drive".

First of all, as has already been mentioned, in several GCC states: in Kuwait, Bahrain and Saudi Arabia, there are significant groupings pushing for democratization. Moreover, the presence of active parliaments and free media, wherever they are present, often boosts democratization process.¹⁴⁰

Then, the economic situation can have a significant impact on the process. At the beginning of the 21st century, the GCC countries are earning far less than they used to during the oil bonanza three decades ago. While they are still relatively rich, several are running budget deficits, borrowing nationally and internationally, and are turning to expense cutting. Moreover, while until recently many

¹³⁹ *Ibidem*.

¹⁴⁰ M. Herb, "Emirs and parliaments in the Gulf", *Journal of Democracy* 2002, vol. 13, no. 4, p. 47.

services were free in the GCC countries, some regimes have begun to charge their citizens for them, and have even considered introducing income taxes. Should citizens be obliged to pay for the running of the state, the state will be forced to open up to their scrutiny.

Another factor that can influence the change is the population of the GCC countries: not only is it growing at a rate that makes the maintenance of so generous welfare states problematic, but it is also becoming more literate, educated, and urban: features that are characteristic for other societies that, in similar conditions, have usually experienced a political upheaval leading to further democratization.

Problems with succession, not clearly determined in all the GCC countries, can have destabilizing impact on the situation, which, paradoxically, can help to reform the regimes. In the case of Saudi Arabia there is a question of who will run the country when the end of the line of the sons of Abdel Aziz is reached. King Fahd is of poor health, and his two potential successors, Crown Prince Abdullah and Prince Sultan, are over 70 years of age as well. In Oman, who will succeed Sultan Qaboos, who has no offspring; in Kuwait, who will succeed Emir Jabir al-Ahmad al-Sabah and the Crown Prince Sheikh Saad al-Abdullah al-Sabah, who are both old and in a very poor health. Will the future successions in the UAE go to the sons of the very old current ruler, or to sons of the Crown Prince, future ruler-to-be. A change for stronger, more determined and better educated, young leader, possible in these countries in the future, can allow for more regime liberalization, as has already been the case in Bahrain and Qatar.¹⁴¹

The continued existence of the Gulf monarchies is obviously not guaranteed forever. According to some scholars, monarchies may even contain the seeds of their own destruction within themselves; Samuel Huntington referred to the situation as to "the king's dilemma".¹⁴² As F. Gregory Gause III explained: "In an age of increasingly participatory and nationalist politics, the king must present himself as a reformer, as someone who not only represents the nation but listens to it and works to improve its condition. But in doing so, he calls forth both societal demands and social groups that eventually undermine the monarchy. So kings can either be overthrown by 'reformers' early on, or they can stave off such efforts by actually reforming themselves, but this only postpones their day of reckoning."¹⁴³

Western (American) attempts to democratize the GCC regimes can bring both negative and positive results. On the one hand, they are often perceived as a plot to increase Western influence in the region and for that reason reforms, even proposed by the local Arabs, are often rejected "as realizing the American agenda". On the other, the U.S. and European initiatives sometimes enhance actions by the GCC reformists; they provide them with additional rational and certain means to undertake them.

Events in the neighboring states: Egypt, Iran, Yemen, and the new Iraq, which all have more political representation of citizens in the process of govern-

¹⁴¹ J.-F. Seznec, "Stirrings in Saudi Arabia", *Journal of Democracy* 2002, no. 4, p. 40.

¹⁴² S. Huntington, *Political Order in Changing Societies*, New Haven 1968.

¹⁴³ *SAIS Review. Saudi Arabia...*

ance, indirectly influence also the peoples' thinking across the borders; mostly through media reports but also through their citizens living in the GCC states.

The political reforms can weaken the existing regimes, or even de-stabilize the countries. The opposition forces in most GCC states are to a large extent rooted in Islamic fundamentalism, which, if coming to power through otherwise praised democratic elections, can reform the political system into a much less democratic (rather of the religious theocracy type) than the present one; in the latest parliamentary elections in Kuwait and Bahrain the Islamists already won the majority and continue to press for Islamization of the countries.¹⁴⁴ Vahan Zanoian predicts that may happen in the near future:

The suppression of free flow of ideas in the past, the pent-up demand for change and the strong sense of frustration with both regional political conditions and domestic economic conditions will combine to give a strong initial lead to those with extremist religious or anti-modernization views. Those aspiring for civil society with liberal ideals, considerable religious and cultural tolerance and modernization are nowhere near as well organized as their opponents, simply because historically they were not allowed to be. Thus, these reforms could backfire if any single group or faction, including the religious establishment, had monopoly access (or even disproportionate access) to the means influencing public opinion or to setting the agenda for public debate.¹⁴⁵

Not to jeopardize the future of their countries, but at the same time to prolong existence of their own regimes, the GCC governments need to address basic and long-neglected problems. Some experts believe that the single most important step is to enlarge the domestic political support base of each government and then to change the mode of governance, which "while not necessarily taking the form of full democratization, would entail the formal establishment of civil liberties, recognition of limits on the powers of the state, and the establishment of meaningful procedures for popular political participation".¹⁴⁶ According to Zanoian:

An important pre-requisite to all of the above is a fundamental recognition of the need to establish a consequential dialogue – one that leads to real policy changes – about the role of religion, the relationship of each society with the international community, the objectives of development, the uses of public power and the rights and responsibilities of citizenship... Each country needs to 'make peace' with itself by arriving at a sustainable domestic political reconciliation, and every GCC government needs to arrive at a new 'social contract' with its own population.¹⁴⁷

It remains to be seen whether the rulers of the GCC countries will be bold enough to take further actions to address these challenges.

Democratization is always a long lasting process. One can foresee further developments in the GCC states, which can lead towards that goal, but there are

¹⁴⁴ M. Ottaway, T. Carothers, A. Hawthorne, D. Brumberg, *Democratic mirage in the Middle East*, Carnegie Endowment for International Peace, Policy Brief, October 2002.

¹⁴⁵ V. Zanoian, "Time for making historic decisions in the Middle East", Kuwait, Center for Strategic and Future Studies, November 2002.

¹⁴⁶ *Ibidem*.

¹⁴⁷ *Ibidem*.

also many obstacles which can slow it down, or even reverse. What is, however, important is that the importance of democracy seems to be a growing understanding among the GCC peoples. In an interesting study carried out by the *Al Khaleej* newspaper in the UAE on March 12, 2002, 36 per cent out of 600 interviewed nationals declared that a lack of democracy is the reason for the failure of Arabs in achieving their expectations.

Summarizing the analysis of political transformations in the GCC states, one can agree with the opinion of Hassan Hamdan al-Alkim that "although democracy may not be realized within the coming decade, it is acquiring a significant importance in the GCC states political life. Thus, its realization becomes a matter of time".¹⁴⁸ A thought that, however, should always be taken into account, is that democratization may not immediately produce more peaceful and stable GCC regimes.

External efforts to democratize the Arab world. Impact of 9/11, the U.S. war on terror and the Iraqi war

In addition to domestic reasons to enhance political representation or even more broadly to democratize existing regimes, there has been in recent years an increased foreign pressure to enhance democratization of the Arab world, and Gulf monarchies in particular. After 9/11, with the U.S.-proclaimed "war on terror" there has been a number of voices in the United States calling Washington to "save the Arabs from corrupt autocrats and radical Islam as it once was about saving the world from communism" and to "pressure Arab states to democratize rather than shielding them".¹⁴⁹ Rohan Gunaratna in his book *Inside al Qaeda* asks: 'Why is so many terrorists produced by Saudi Arabia? Because it's not democratic, it's not representative of the people.'¹⁵⁰ Some have believed that the U.S. should start seriously supporting pro-democratic movements in the Arab world (as was the case earlier in Europe, while fighting communism) and therefore support people who want to modernize Islam and create open societies there, and stop supporting autocratic regimes, which is done only for short-term political, economic or military gains. Commenting on elections in Bahrain, S. Rob Sobhani wrote in the *Washington Times* on November 25, 2002, that "the United States has a vested interest in the success of King Hamad's reform movement because tiny Bahrain can be a model for the rest of the Arab world, especially in neighboring Saudi Arabia. Shi'ite compromise a majority in the oil-rich eastern province of Saudi Arabia, where 25 per cent of the world's remaining oil reserves is located. Therefore Bahrain should be rewarded and singled out for its bravery, friendship and pursuit of democracy".

¹⁴⁸ Al-Alkim, "The prospect of democracy"..., p. 41.

¹⁴⁹ S. Sachs, "Remembering how to rig a democracy", *The New York Times*, June 30, 2002.

¹⁵⁰ R. Gunaratna, *Inside al-Qaeda: Global Network of Terror*, New York 2002.

Since September 11 the goal of democratizing the Arab Middle East has become elevated by the American government from a verbal ideal to national security imperative. As Washington became convinced that autocracies were making Muslims, and particularly Arabs, especially vulnerable to the appeal of radical Islamist ideologies, the White House came to the conclusion that something has to be done with it.¹⁵¹ First, the administration decided that promotion of democracy should become a key component of the new National Security Strategy, initially released in September 2002. This document, which outlines the government's overall plan for defending the United States and advancing its interest and values, declared that "America must stand firmly for the nonnegotiable demands of human dignity and the rule of law; limits on the absolute power of the state; free speech; freedom of worship; equal justice; respect for women; religious and ethnic tolerance; and respect for private property." It claimed further that "We will actively work to bring the hope of democracy, development, free markets, and free trade to every corner of the world."¹⁵²

In December 2002, Collin Powell, the Secretary of State unveiled the "US-Middle East Partnership Initiative".¹⁵³ The initiative rested on three pillars, planning that the U.S. government will: (1) "engage with public and private sector groups to bridge the jobs gap with economic reform, business investment, and private sector development"; (2) "partner with community leaders to close the freedom gap with projects to strengthen civil society, expand political participation, and lift the voices of women"; (3) "work with parents and educators to bridge the knowledge gap with better schools and more opportunities for higher education." Powell announced that \$29 million was allocated for the first part of the plan.¹⁵⁴ The essence of the initiative was supposed to be partnership with different indigenous Arab reformers. Assistant Secretary of State for Near Eastern Affairs Bill Burns explained that it "means that we in the U.S. governments must listen to ideas and advice and criticism and proposals from the region."¹⁵⁵ While noble in theory, the realization of the program was highly criticized. Most of the money was spent through Arab governments or on training for government officials, not on programs aimed at developing nongovernmental pro-reform organizations. Altogether, the program did not stand a chance to serve "as a catalyst for a tangible political change."¹⁵⁶

Then the administration decided to reorient U.S. diplomacy and American foreign aid policy to lend support to pro-democratic movements in the region as well as develop public diplomatic campaign to win Arab "hearts and minds". In

¹⁵¹ T. [Cofman] Wittes, "Arab democracy, American ambivalence. Will Bush's rhetoric about transforming the Middle East be matched by American deeds?", *The Weekly Standard*, February 23, 2004.

¹⁵² P. J. Dobriansky [U.S. Under Secretary of State for Global Affairs], "Promoting democracy in the 21st century: an essential tool against terrorism", Remarks to the Baltimore Council on Foreign Affairs, February 9, 2004, www.state.gov.

¹⁵³ www.state.gov.

¹⁵⁴ As reported in the *Christian Science Monitor*, January 21, 2003.

¹⁵⁵ Speech delivered at the Center for the Study of Islam and Democracy, May 16, 2003, www.islam-democracy.org.

¹⁵⁶ T. Wittes, "Arab democracy, American ambivalence..."

particular, the special Arab-language radio stations were to promote American values, especially of religious tolerance, open debate and women rights; the Sawa (Together) radio-station and Al-Hurrah (The Free) television station were established. In turn, study tours, scholarships and English-language studies were offered to expose Arabs to American democratic institutions and help them to learn and understand the country better. At the same time, for the first time ever, the United States government linked the provision of aid to human rights case in the Arab world. In August 2002, the White House rejected the Egyptian aid request to protest against sentencing of Egyptian-American democracy activist Saad Eddin Ibrahim and his colleagues to prison for alleged fraud and defamation.

In the meantime, President Bush himself became a great supporter of democratization of the Middle East, and Iraq in particular. In the commencement speech at West Point Military Academy on June 1, 2002, he declared that "the peoples of the Islamic nations want and deserve the same freedom and opportunities as people in every nation. And their governments should listen to their hopes." Addressing the United Nations in September 12, 2002, he stated that "liberty for the Iraqi people is a great moral cause and a great strategic goal. The people of Iraq deserve it; the security of all nations requires it."

The pro-democracy ideology adopted by the U.S. representatives was accompanied by endless editorials and articles in major American newspapers "expounding an extraordinarily expansive, optimistic view of new democratizing mission for America in the Middle East".¹⁵⁷

Then, in March 2003, President George W. Bush decided to take enormously large and costly action to change the regime in Iraq. Among other motives for the action was his belief that overthrowing Saddam Hussein would allow to democratize the country rapidly, which, in effect, would produce a democratic boom in the Middle East, comparable to the successful one which occurred earlier in Eastern Europe and put an end to the Cold War.¹⁵⁸ To stress the importance of that argument, the operation was termed Iraqi Freedom. There were two other reasons for Bush to invade Iraq: in the U.S. Saddam Hussein was perceived as an accomplice, if not a sponsor, of Osama bin Laden, and Iraq was believed to have weapons of mass destruction threatening the region. As both reasons turned out to have nothing in common with reality, the argument of the importance of democratizing Arab countries to win the war on terror has become an especially important one. Interestingly enough, before the invasion, the State Department expressed doubt that installing a new regime in Iraq will foster the spread of democracy in the Middle East. The State Department's Bureau of Intelligence and Research produced a report dated February 26, 2003, which argued that "even if some version of

¹⁵⁷ M. Ottaway, "The Broader Middle East and North Africa Initiative: A hollow victory for the United States", Carnegie Endowment for International Peace, June 12, 2004.

¹⁵⁸ Hanson justified Bush action: "Establishing lawful rule in lawless places entails real costs and dangers. Thus, war or the threat of force may be necessary catalyst. Germany and Japan did not abandon fascism voluntarily. Noriega and Milosevic had to be forced out." D. Hanson: "Democracy in the Middle East it's the hardest solution", *The Weekly Standard*, October 21, 2002.

democracy took root ... anti-American sentiment is so pervasive that Iraqi elections in the short term could lead to the rise of Islamic-controlled governments hostile to the United States."¹⁵⁹ But President Bush did not take such advice into account and proceeded with his invasion plan.

Arabs did not believe in Bush argumentation at all. For them "controlling oil", "protecting Israel" and "weakening and dominating the Arab world" have been the motives behind the invasion and occupation of Iraq.¹⁶⁰ "Bringing democracy" has not been the reason they would believe at all. Large majority of Arabs has expected that the war in Iraq would result in more terrorism against the United States and less democracy in the region. For Arabs Saddam Hussein and Osama bin Laden remained highly admired world leaders.¹⁶¹ Trying to change such opinions, the State Department established the U.S. Advisory Group on Public Diplomacy in the Arab and Muslim World and appointed Edward Djerejian, former ambassador to Syria, to lead this team of experts to improve America's communication with the region.

On November 6, 2003, President Bush delivered the now-famous address on the need to strengthen democracy around the world and, in particular, to support its development in the Middle East. He called to end "sixty years of Western nations excusing and accommodating the lack of freedom in the Middle East" and to adopt "a new policy, a forward strategy of freedom in the Middle East".¹⁶² In terms of Iraq, Bush optimistically stated that the success for democracy there will "send forth the news, from Damascus to Teheran, that freedom can be the future of every nation. The establishment of a free Iraq at the heart of the Middle East will be a watershed even in the global democratic revolution." He mentioned, however, that everybody should be aware of the fact that democracy takes time to develop and because of that American commitment to democracy in the Middle East "must be the focus of American policy for decades to come." Bush also pointed out that "modernization is not the same as Westernization" and democratization must always reflect cultures and tradition of the region. Moreover, democracy can be realized in different political systems "constitutional monarchies, federal republics, or parliamentary systems." He spoke positively of the rulers of Morocco, Oman, Kuwait, Yemen, Bahrain and Qatar, supported Saudi Arabia's "first steps toward reform" and urged Egypt to "show the way towards democracy in the Middle East." President rejected exceptionalism of the Middle East as the region not hos-

¹⁵⁹ Quoted in P. Basham, "Gambling with history: bringing democracy to the Middle East", www.cato.org.

¹⁶⁰ "Arab Attitudes towards Political and Social Issues, Foreign Policy and the Media". A Public Opinion Poll by the Anwar Sadat Chair for Peace and Development at the University of Maryland/Zogby International in May 2004 and in April 2002 by Zogby International in Jordan, Lebanon, Morocco, Saudi Arabia and the United Arab Emirates. www.bsos.umd.edu and www.zogby.com. From 64 percent of respondents in Lebanon to 90 percent in Saudi Arabia said they believed the war would result in more terrorism against the U.S. while from 57 percent in Lebanon to 82 percent in Morocco said that war had brought less democracy to the region.

¹⁶¹ *Ibidem*.

¹⁶² www.whitehouse.gov. Characteristically, but what didn't go unnoticed in the Arab world, President Bush delivered that speech at the convention of the National Endowment for Democracy, an institution of right wing, neo-conservative character and unconditional supporter of Israel, being often criticized for trying to influence domestic politics of foreign countries.

pitiable to democracy, the idea which had often used to dominate thoughts of Western politicians.

The American reaction to the speech was mixed.¹⁶³ Many commentators praised it, some even compared it to President Ronald Reagan's famous June 1982 speech to members of the British Parliament, in which Reagan predicted the imminent demise of communism because of its failure to respect freedom and human rights and reward individual creativity. Others criticized it on the ground that he launched "a moral crusade in politically volatile regions without regard to potentially negative consequences", warning that it may unintentionally bring into power Islamic regimes in the Middle East or plunge the region into a major turmoil.¹⁶⁴ They drew comparisons to Jimmy Carter's policy, which in their opinion unintentionally helped to destabilize the Shah's regime while advocating human rights in Iran. Conservative realists, as Adam Garfinkle, criticized Bush saying that what he really proposed was either "a major shift in U.S. attitudes toward the undemocratic ruling classes in Saudi Arabia, Egypt, Jordan and others which we long called our friends", what could jeopardize U.S. interests in the region, or "a permanent condition of blatant diplomatic hypocrisy", unacceptable as well.¹⁶⁵ According to Thomas Carothers from the Carnegie Endowment for International Peace, Bush has confirmed by that speech his split personality: "Bush the realist actively cultivates warm relations with friendly tyrants in many parts of the world, while Bush the neo-Reaganite makes ringing calls for a vigorous new democracy campaign in the Middle East."¹⁶⁶ Finally, there were skeptics, who claimed that Bush's professed U.S. commitment to democracy was just rhetoric and would eventually surrender to the pressures of economic and political interests.

In the Middle East reaction to Bush's speech was generally negative. Media in the region, usually state-controlled, criticized Washington's arrogance, hypocrisy, and interference in Arab internal affairs.¹⁶⁷

President Bush in his speech did not announce any new initiatives, nor did he define a specific set of policy guidelines. That was left for the White House administration which began working on details of the plan which later became called "The Greater Middle East Initiative". The project proposed technical assistance to countries that hold elections by 2006, setting up centers to train women managers, journalists and NGOs activists as well as women primary school teachers (100,000 by 2008). It called for economic transformation "similar in magnitude to that undertaken by the formerly communist countries of Central and Eastern Europe", mainly through the strengthening the private sector by proposed microfi-

¹⁶³ C. Gershman [president of the National Endowment for Democracy], "A democracy strategy for the Middle East", January 22, 2004. <http://international.ucla.edu>.

¹⁶⁴ Samuel Huntington termed it the "democracy paradox": sometimes democracy can foster forces hostile to its paragon, the West.

¹⁶⁵ A. Garfinkle, "The impossible imperative? Conjuring Arab democracy", *The National Interest*, autumn 2002.

¹⁶⁶ T. Carothers, "Promoting democracy and fighting terror", *Foreign Affairs*, January/February 2003.

¹⁶⁷ M. Fahmy, "Indignant Arabs say Bush democracy speech a sham", News Center, November 7, 2003, www.commondreams.org.

nancing: \$400 loans to 1.2 million entrepreneurs (with women accounting for 750,000 of that number) spread over five years. Besides these, the project proposed establishment of a Greater Middle East Development Bank, creation of free zones and pressure for Arab countries to join the World Trade Organization. Bush wanted to obtain broad international support for his initiative and planned to launch it at the G-8 summit. The plan was also supposed to alarm the G-8 members, emphasizing that poverty, illiteracy and unemployment in the region, being the roots of extremism, terrorism, international crime and illegal migration were becoming a major threat to their security. At the same time, the plan presented the already existing European Middle East initiative (the "Euro-Mediterranean Partnership", the so-called Barcelona process) and the U.S. State Department sponsored "US-Middle East Partnership Initiative" as complimentary efforts. It also invoked the multilateral reconstruction efforts in Afghanistan and Iraq as if they were part of the same policy.¹⁶⁸ The project was addressed to what was named the Greater Middle East, the area from North-West Africa to Afghanistan, including not only Arab states but also Israel, Turkey, Iran and Pakistan.

The working version of the project under the title "The G-8 Greater Middle East Partnership" leaked to liberal Arabic daily *Al Hayat* based in London in February 2004, was met with strong criticism from Arab governments, intellectuals and media. They saw in it an unacceptable intrusion in their internal affairs (despite the fact that the project heavily drawn from the Arab-authored Arab Human Development Report).¹⁶⁹ One of the first and angriest Arab critiques of the proposal was written by the chief editor of the Arab Human Development Report, the Egyptian Nader Fergany. He accused the current U.S. administration of "the arrogant mentality", which "behave as if it can decide the fate of states and peoples", and called the Arab states to reject the project.¹⁷⁰ Egyptian President, Hosni Mubarak followed the line, describing any attempt to impose reform from outside "delusional" and warned that it would lead to "anarchy". Bahrain's Prime Minister, Sheikh Khalifa bin Salman Al Khalifa, asserted that "the imposition of any foreign view is not in the interest of the countries of the region". Saudi Arabian Foreign Minister, Prince Saud al-Faisal emphasized that the U.S. proposal included "clear accusations against the Arab people and their governments that they are ignorant of their own affairs... those behind this plan ignore the fact ... that we are able to handle our own affairs".¹⁷¹ The Syrian Vice President, Abdel Halim Khaddam went as far as to claim that the initiative was "reminiscent of the situation after World War One, when major powers sought to carve up the region".¹⁷² The Arab League Secretary-General Amre Moussa said that the project was "an unacceptable attempt at dictating the development paths the people should take without consulting

¹⁶⁸ G. Achcar, "Greater Middle East: the U.S. plan", *Le Monde Diplomatique*, April 2004.

¹⁶⁹ As reported by the Carnegie Endowment for International Peace, March 17, 2004; www.ceip.org.

¹⁷⁰ N. Fergany, "Critique of the Greater Middle East project: the Arabs sorely need to refuse a reform from abroad", *Al-Hayat*, February 19, 2004.

¹⁷¹ As quoted by K. Gajendra Singh, "America's democracy initiative in Middle East", South Asia Analysis Group, paper no. 1052, www.saag.org.

¹⁷² *Ibidem*.

them."¹⁷³ The Tunisian human rights activists Moncef Marzouki stressed "the total lack of credibility of the U.S. policy to promote democracy in the Arab world" and went on saying "that U.S. policy as a whole greatly facilitates the growth of extremist Islamist forces, as we are seeing in Iraq and will see elsewhere."¹⁷⁴ Questions were also raised about the new U.S.-proposed concept of the Greater Middle East, whose only common denominator seems to be that it includes countries "where hostility to the U.S. is strongest, in which Islamic fundamentalism in its anti-Western form is most rife".¹⁷⁵

The Arab leaders' criticism of the Bush plan were strengthened even further by the comments of U.S. Vice President Dick Cheney that like democracy was a precondition for peace and prosperity in Western Europe, the democratic reform is also essential to a resolution of Arab-Israeli conflict.¹⁷⁶ To many, this suggested a justification for postponing efforts to solve this conflict. Moreover, as Zbigniew Brzezinski noted, the plan for the Middle East "ignored the historical reality that democracy can flourish only in an atmosphere of political dignity. As long as Palestinians live under Israeli control and are humiliated daily, they will not be attracted by the virtues of democracy. The same is largely true of the Iraqis under the American occupation... The program for Arab democracy will be more successful, and find wider acceptance, if it is matched by efforts to grant sovereignty to the Iraqis and Palestinians. Otherwise, democracy will be seen to many in the Arab world to be window dressing for continued external domination."¹⁷⁷

Many European commentators were also very critical about the U.S. proposal. Gilbert Achcar wrote in *Le Monde Diplomatique* in April 2004 that Americans now "in the name of democratization" plan "to strengthen [their] grip on Middle Eastern oil wealth and markets and extend its network of military bases and facilities." European governments did not find the American initiative appealing either. They perceived it as a duplication of their long-term efforts to engage with Arab countries on issues of economic and political reform through the Euro-Mediterranean Partnership. They feared that American neo-conservatives would appropriate European ideas to support "democratic imperialism" and that the U.S. initiative would jeopardize their own "soft" approach.¹⁷⁸ Thus, European governments and the E.U. itself increased their democracy promotion efforts in the Middle East, "facilitating but not imposing change" and "building partnership" with countries of the region. In particular, they have increased governance funding and aid for the Arab governments that have agreed to negotiate the human rights plans. Great Britain proposed a project entitled "Task Force for Dialogue with the Islamic

¹⁷³ *Ibidem*.

¹⁷⁴ M. Marzouki, "The US project for democracy in the Greater Middle East. Yes, but with whom?", *Al-Hayat*, February 23, 2004.

¹⁷⁵ G. Achcar, "Greater Middle East". Achcar subtitled that article: "Fantasy of a region that doesn't exist".

¹⁷⁶ World Economic Forum in Davos, Switzerland, January 24, 2004; www.weforum.org.

¹⁷⁷ Z. Brzezinski, "The wrong way to sell democracy to the Arab world", *New York Times*, March 8, 2004.

¹⁷⁸ R. Youngs, "Europe and the Greater Middle East Initiative", the Carnegie Endowment for International Peace, April 15, 2004; www.ceip.org.

World", while Germany unveiled the program "Engaging with the Islamic World", both stressing the partnership approach. European initiatives do not focus directly on promoting democracy in the region; political reforms are rather "hidden" within broader governance and development proposals, "the logic being that the more surreptitious external actors' efforts, the better the chance for success."¹⁷⁹

In such a situation, facing all this criticism, the U.S. government scaled-down the original proposal and at the G-8 summit at Sea Island, Georgia, on June 8-10, 2004, presented a new version of it under the name "The Broader Middle East and North Africa Initiative".¹⁸⁰ That plan was eventually approved by the G-8 leaders. The resolution adopted at that meeting called for "partnership for progress and a common future with the region". That goal is to be achieved through the establishment of the "Forum for the Future", a framework for regular ministerial meetings as well as parallel gatherings of civil society and business leaders to discuss political and economic reforms.¹⁸¹ The initiative includes a microfinance program to help small entrepreneurs, a support for training programs for businesses and a project to enhance literacy. A call to settle down the Israeli-Palestinian conflict, the idea conspicuously absent from the earlier version of the plan, causing wide criticism, was this time included in the document. The plan acknowledged also that reforms cannot be imposed from outside and that different societies will change at different rates.

Thinking about ways to successfully democratize the Arab world, the U.S. recalled the successful Cold War's so-called Helsinki process, where the West and the communist countries finally recognized European borders and committed themselves not to overturn each other's governments by force; in exchange they agreed to a dialogue on human rights and increased freedom for civic groups at home. Such an agreement is, however, impossible with the Middle East, at least in the foreseeable future. Thus, in the G-8 plan, despite some wording aimed to "soften" the approach, the Middle East states were treated as "targets" of the reform dialogue and Arab autocrats were not to receive much to be convinced to loosen control of their societies.¹⁸² At the same time, however, the plan includes business and civic actors into its dialogue on democracy; not limiting it only to governments, it provides these groups with the potential for influencing Western policies towards the region (if they grasp the opportunity themselves).

The G-8 adopted reform plan for the Middle East, along with the UN Security Council resolution on Iraq voted at almost the same time indicated an important shift in Bush's approach to foreign policy matters. In both cases the President accepted far-reaching compromises with the international community: it was the emphasis on multilateralism, quite in contrast with highly criticized earlier American unilateral actions. Time will show whether this was truly a fairly permanent change in the U.S. dealings with the world's problems or just the election-year image management.

¹⁷⁹ *Ibidem*.

¹⁸⁰ The term „greater" in the draft version was changed for „broader", as some countries objected to the first one as having some negative political connotations.

¹⁸¹ M. Ottaway, „The Broader Middle East and North Africa Initiative...

¹⁸² T. [Cofman] Wittes, "Seize the moment for Arab reforms", *Daily Star*, June 16, 2004.

President Bush continued the promotion of the democratization agenda during his trip to the NATO summit in Turkey. He called on these Muslims nations to embrace democracy and warned Middle East autocrats, including American allies, that they "must recognize the direction of events of the day".¹⁸³ The President furthermore acknowledged that Western nations helped to feed extremism by supporting repressive regimes for the sake of the region's stability. Such policy "did not serve the people of the Middle East... and it has not made Western nations more secure". Speaking at Galatasaray University Bush stated again that to confront terrorism Muslims nations must modernize. He also warned the Middle East leaders that "suppressing dissidents only increases radicalism."

Despite a new, better form, the G-8 reform plan received a cold reception in the Arab world. Only five Arab countries accepted President Bush's invitation for launching it at the summit (only Bahrain from among the GCC states). The most important Arab countries: Saudi Arabia and Egypt (as well as close U.S. allies: Kuwait and Morocco) turned the invitation down, making it clear that they would have nothing to do with the project. Only Jordan openly welcomed the plan as "reflective of the priorities of the region", but even it warned that reform imposed from outside could backfire. "Opponents of political and social reform will conveniently label reform efforts as mere implementations of a western agenda against the interests of the Arab world and will probably get away with it."¹⁸⁴ Later also the Emir of Qatar, Sheikh Hamad bin Khalifa Al Thani, approvingly stated that "the calls for reform coming from abroad need reflection by the people of our region",¹⁸⁵ while some Arab intellectuals declared that the U.S. plan could give impetus to homegrown reform movement.¹⁸⁶ Nevertheless, many people in the Arab world view the democratization plan as a bargaining tactic by the U.S. to pressure longtime Arab allies into unpopular and difficult decisions, as e.g. pushing the Palestinians to accept unfavorable terms of agreement with the Israelis and supporting American policy in Iraq.

The problem is not that Arab politicians, journalists, intellectuals and people reject what Bush is proposing as such. Majorities of Arabs and other broader Middle East populations support ideas of democracy; they want to live in the states where leaders are freely elected, where there is a freedom of speech and association, where there is equality of all citizens and where the rule of law is respected.¹⁸⁷ The problem is that the same people are against American ideas of democracy and the U.S. policies towards their countries (the U.S. Middle East policy in general, support of Israel, and invasion and occupation of Iraq are the reasons most often cited). "The problem is the messenger not the message" – said the Arab League representative, Nassif Hitti.¹⁸⁸ In general, the U.S. image in the Arab world is very

¹⁸³ S. Sachs, "Bush urges all autocrats to yield now to democracy", *New York Times*, June 30, 2004.

¹⁸⁴ H. Saïeh, "U.S. plan for Middle East worries Arab rulers", *Financial Times*, June 11, 2004.

¹⁸⁵ H. bin Khalifa Al Thani, "Out of the fog through Arab reform", *Daily Star*, June 21, 2004.

¹⁸⁶ "US reform plan can boost Arab movements", Associated Press, July 8, 2004.

¹⁸⁷ The Pew Research Center for the People and the Press.

¹⁸⁸ Nassif Hitti, "Find a fitting cure for the 'sick man of the world'", *Daily Star*, July 22, 2004."

negative and in the last few years has continued to deteriorate: between 2002 and 2004 the number of Arabs who rated the U.S. favorably declined in Morocco from 38 to 11 per cent; in Jordan from 34 to 15 per cent; in Egypt from 15 to 2 per cent; in Saudi Arabia from 12 to 4 per cent.¹⁸⁹ "After what has happened in Iraq, there is unprecedented hatred [of Americans] never equaled in the region", said President Hosni Mubarak of Egypt, the key ally of the U.S. in the region where nearly 100 percent of the population held an unfavorable opinion of the country.¹⁹⁰ Trust towards the U.S. has plunged so deeply that even if Bush is not re-elected, any new administration will find regaining it a very difficult task.

Critics of new American foreign policy goals especially object to selectivity of the neoconservatives: their support of authoritarian regimes in Uzbekistan, Pakistan, Tunisia and Jordan, as opposed to their eagerness to invade Iraq in the name of bringing democratic rule there or attempts to remove from office democratically elected Yasser Arafat. This rises the question whether Washington's declared policy to support democratization of the Middle East is going to be stable, or is the neoconservative attitude towards democracy a "marriage of convenience" rather than a permanent commitment based on certain ideology.¹⁹¹ In the past, especially during Reagan's presidency, 'neocons' supported friendly autocratic regimes and non-democratic right-wing 'freedom fighters'; in 1991 they did not oppose canceling first democratic elections in Algeria, only because it was to bring into power anti-American Islamists. It was only after September 11 and the Afghanistan campaign that neocons began to admit that anti-American terrorism was caused by oppressive Arab autocracies and promote the "democratization drive" in the Middle East. As a result, they changed the direction of their previous policy accordingly. Another question asked here is whether the newly proclaimed promotion of democracy in the Arab world will ever rank in the "neocons'" policy priorities as high as their commitment to Israeli security (their main argument for strategic alliance with Israel has been that the Jewish state is the only democratic state in the Middle East among Arab autocracies). There are certain doubts about that.

The paradox of the current situation is that the United States has never enjoyed greater power than it does today, yet at the same time U.S. possesses little influence on developments in most countries in the world. The Washington government can compel, but far too often cannot persuade.¹⁹² In effect, many American initiatives, like advancing reforms in the Middle East or defeating terrorism, may not fully succeed.

¹⁸⁹ See note no. 162.

¹⁹⁰ Interview with *Le Monde*, April 20, 2004. Many Americans don't believe that. "The Arab masses probably hate us less than they abhor their own governments for lack of freedom and economic progress" said Hanson. He also repeated the argument that "both extremist and moderate governments in the Middle East... seek to survive largely through bribery, oppression, and censorship, and by scapegoating Israel and America... In the absence of elections, free speech, or any public audit of government finances, our 'friends' must divert the attention of their restless populations to the bogeyman of the West... We must expect and not fear anti-Americanism." Hanson: "Democracy in the Middle East".

¹⁹¹ J. Lobe, "Democracy and the neocons: a marriage of convenience", *Daily Star*, July 21, 2004.

¹⁹² S. R. Berger, "Foreign policy for a democratic president", *Foreign Affairs*, May/June 2004.

Arab pro-democracy declarations. A response to the U.S. plans?

In the last two or so years some Arab states decided to introduce certain political reforms.¹⁹³ Morocco expanded rights of women; Qatar adopted a new constitution providing for a partially elected parliament and held municipal elections; Bahrain became a constitutional monarchy with an elected parliament and active opposition; Saudi Arabia's rulers called for political and economic reform in the whole Arab world (the so-called Prince Abdullah plan), organized several debates with broad range of participants, including Islamists and other opposition figures, and announced first municipal elections. Moreover, in the first half of 2004, the League of Arab States as well as different parties in several Arab countries produced declarations on the need for broad political, social, and economic reforms. There is no doubt that many of these actions were inspired or at least invigorated by American democratization initiatives.

First, in January 2004, there was a large international conference in Sanaa, Yemen, where the declaration was adopted calling for periodically elected legislatures in Arab countries, a free media, the separation of institutional powers and women's empowerment. The conference established the Arab Democratic Dialogue Forum aimed at promoting dialogue, strengthening democracy, human rights and civil liberties, especially freedom of opinion and expression, and reinforcing the partnership between public authorities and civil society.¹⁹⁴

Then, on March 3, the banned Muslim Brotherhood unveiled in Cairo its own reform initiative. The initiative demanded that the Egyptian government rescinds the emergency law and other restrictions on political activity and limit the power of the presidency. The plan further called for reducing the role of the military in politics, privatization of Egypt's economy, purging non-Islamic materials from the media and fostering independence of the judiciary system.

A few days later, on March 12-14, intellectuals and civil society activists, together with former Arab ministers and other government officials discussed the issue of reform in Alexandria, Egypt. The adopted declaration demanded putting an end to the emergency laws existing in many Arab countries, executive term limits, regular elections and a clear-cut separation between legislative and executive powers.¹⁹⁵ The declaration further stressed the universal character of democratic values and the urgent need to promote them in the Arab world. "It is a call on the Arabs to adopt democracy – not because the West wants them to, but because it is best for them."¹⁹⁶ Characteristically, the statement did not mention the occupation of Iraq and Palestine as an obstacle to reforms in the region.

The Arab League, for the first time in its history, managed to take a position on the political reform issue at its summit in Tunis in May 2004 (although not

¹⁹³ A. Kapiszewski, "Democratizing the Arab world"...

¹⁹⁴ R. Roumani, "Will Arab leaders risk losing power to implement reforms?", *Daily Star*, June 12, 2004.

¹⁹⁵ www.arabreformforum.com.

¹⁹⁶ "A loud silence in Tunis", *New York Times*, April 1, 2004.

without problems; the first meeting in Tunis in March was cancelled at the last minute due to disagreements over the summit outcome¹⁹⁷). The declaration, adopted at the May summit pledged to 'reaffirm attachment' to human rights, and to 'reinforce' freedom of expression, thought, and worship, and the independence of judiciary as well as to "consolidate democratic practice, broaden participation in political and public life, reinforce the role of all components of civil society... and widen women's participation in the political, economic, social, cultural and educational fields."¹⁹⁸ However, the declaration said that reforms should be implemented in accordance with "A Course for Development and Modernization in the Arab World" – a framework document prepared in Cairo before the summit, where it was explained that reforms should take place according to each country's "cultural, religious, and civilizational understandings and values, circumstance and capabilities". The Tunis summit also adopted a revised version of the Arab Charter on Human Rights, which will enter into force once it has been ratified by seven member states.

In turn, on June 3-4, 2004, the Qatar University hosted a conference of Arab democracy advocates: civil society activists, professors, journalists and members of political movements from across the region. The Emir of Qatar, Sheikh Hamad bin Khalifa Al Thani, in his widely reported speech opening the event stated that: (1) Arab states should consider U.S. proposals for democratic reform rather than rejecting them outright; (2) there are many problems of Arab own creation "that have nothing to do with the outside world", in particular, the ones that do not "spring only from the Palestinian cause"; (3) many Arabs have claimed that if popular participation is broadened it would only result in bringing to power those who would endanger peace security. "Yet, the adoption of reforms has always been the right way to stability".¹⁹⁹ There are not many Arab leaders who would say such things so openly, opposing the popular Islamist standpoint. The conference adopted "The Doha Declaration for Democracy and Reform", calling all Arab states to get modern, democratic institutions; hold free, fair and regular elections; place limits on executive powers; guarantee freedom of association and expression; permit full participation of women in political life; and end extra-judicial procedures, emergency laws, and torture. It also called for the creation of a body to monitor Arab governments' progress on reform and to track the fate of other reform initiatives launched recently in the region. Finally, the declaration stated that "hiding behind the necessity of resolving the Palestinian question before implementing reform is obstructive and unacceptable".

All these declarations have constituted a new phenomenon in the Arab world. Reformists, civil society activists, intellectuals, journalist, although not the un-invited Islamists, with the approval of their governments, and usually with participations of the heads of state and other officials openly debated vital issues related to democratization. But, as Rosemarie Hollis remarked, "it should not stop at

¹⁹⁷ N. MacFarquhar, "Summit's collapse leaves Arab leaders in disarray", *New York Times*, March 29, 2004.

¹⁹⁸ "Arab leaders embrace reform plan", *Arab News*, May 24, 2004.

¹⁹⁹ H. bin Khalifa Al Thani, "Out of the fog through Arab reform"...

the issuing of a statement that everybody is committed to reform. Unless it is accompanied by some real changes, it is insufficient to address the issue."²⁰⁰ On the other hand, these events have provided an opportunity for the West, and the United States in particular, to obtain new forums and identify individuals who could become real and important partners in their democratization attempts.

²⁰⁰ As quoted in R. Roumani, „Will Arab leaders risk losing power”...

Agnieszka Bakalarz

POLACY NA PÓŁWYSPIE ARABSKIM W XIX WIEKU

W średniowiecznej Polsce źródłem wiadomości o Arabach była przede wszystkim Biblia. To także chrześcijaństwo skłaniało Polaków do podróży na Wschód, głównie do Ziemi Świętej (w celu odbycia pielgrzymki). Niektórzy polscy pielgrzymi docierali również do granic Arabii¹. Od XVIII wieku Polacy udawali się na Wschód po konie. Ponad sto arabsów zakupił od koczujących na pustyni beduinów najśłynniejszy polski podróżnik po Wschodzie, hrabia Wacław Seweryn Rzewuski (ok. 1785-1831). W ślad za nim podążali kolejni rodacy, by wymienić tu choćby hrabiego Juliusza Dzieduszyckiego. Osobną grupę Polaków udających się na Bliski Wschód stanowili Tatarzy. Celem ich podróży była przede wszystkim Mekka – miejsce dorocznej pielgrzymki muzułmanów.

Niniejszy artykuł poświęcony jest Polakom, którzy po utracie przez Polskę niepodległości pod koniec XVIII wieku wyemigrowali do Imperium Osmańskiego. To właśnie ten kraj miał – według polskiej tradycji – nie uznać rozbiorów Rzeczypospolitej, a tym samym stawał się swoistego rodzaju schronieniem dla wielu Polaków. Pełniąc rozmaite, często odpowiedzialne funkcje, przede wszystkim na dworach sułtana tureckiego bądź paszy egipskiego, kilku Polaków dotarło także na Półwysep Arabski. Najczęściej podróżowali oni w najbardziej dostępne obszary półwyspu, a więc przede wszystkim na tereny położone w jego północnej części oraz te leżące nad Morzem Czerwonym. W rzeczywistości bowiem jedynie Hidżaz znajdował się pod osmańską kontrolą, pozostałe natomiast rejony rządzone były przez miejscowych szejków plemiennych, często wzajemnie się zwalczających. A to czyniło podróż w głąb pustyni niebezpieczną, tak ze względu na klimat, jak i ataki beduinów.

¹ O Polakach na Wschodzie zob. J. Reychman, *Podróżnicy polscy na Bliskim Wschodzie w XIX wieku*, Warszawa 1972; J. Bystron, *Polacy w Ziemi Świętej, Syrii i Egipcie*, Kraków 1930; M. M. Dzickan, *Polacy a świat arabski*, Gdańsk 1998.

Już w 1813 roku wyemigrował z Polski Antoni Bońkowski (1788-1848). Do 1819 r. przebywał w Egipcie, gdzie nauczył się języka arabskiego i tureckiego. Wzbogacił się jako pośrednik handlowy i antykwariusz, wreszcie pozyskał łaski sułtana Mahmuda II, który nadał mu tytuł pułkownika². Polak ów, pod sturczonym imieniem Hedajat bej lub Bonkovski bej miał podobno rezydować z ramienia Turcji w Mekce³. Bliższych informacji na jego temat nie ma, jednak ciekawy wydaje się pewien zbieg okoliczności. Otóż w 1840 roku jeden z polskich lekarzy pełniący służbę u paszy egipskiego Muhammada Alego, Feliks Hermanowicz⁴, podczas jednej ze swych wypraw do Hidżazu miał odwiedzić na *Dzebel Karat*⁵ (góra niedaleko Mekki) swego rodaka, cieszącego się wielkim szacunkiem wśród Arabów. Znany był on tutaj pod imieniem Hadajad Bej (bardzo podobnym do tureckiego pseudonimu Bońkowskiego). Polak ów mieszkał w niewielkim domku na samym szczycie góry. „Ujrzałem przed sobą – mówił Hermanowicz – starca wysokiego wzrostu, z długą siwą brodą, z bystrem wejrzeniem, miernej tuszy, ubranego po arabsku w maszlaku”⁶. Ów bej powiedział przybyłemu doktorowi, że mieszka tutaj od dawna, że „ma osiemdziesiąt osiem lat i wszelkie prawo mieszkania przy grobie Proroka”⁷. Na pytanie o swoje polskie nazwisko odpowiedział: „Nazwisko moje Rzewuski, o resztę mię proszę nie pytać, bo już nie pamiętam i pamiętać nie chcę”⁸. A zatem ten Hadajad bej utożsamiał się ze słynnym polskim podróżnikiem, Wacławem Sewerynem Rzewuskim, który spędził kilka lat na Wschodzie. Zaginął w niewyjaśnionych okolicznościach w bitwie pod Daszowem (1831 r.), co dało powody do szerzenia się legendy, wedle której Rzewuski wrócił na Wschód i żyje wśród beduinów. Słusznie jednak Hermanowicz zauważył, że nie mógł to być ten Wacław Rzewuski, co można wywnioskować chociażby po wieku (w 1840 roku Rzewuski miałby około 55 lat⁹), a także po wyglądzie (o tym także wspomina Hermanowicz¹⁰). Polskiemu lekarzowi udało się jeszcze dowiedzieć, że ten tajemniczy Hadajad bej spędził wcześniej kilka lat w Persji, gdzie miał dwóch synów¹¹. Zatem najprawdopodobniej nie był to także Antoni Bońkowski, choć interesująca jest tutaj zbieżność nazwiska Hedajat (Hadajad) bej, którym posługiwało się w tym samym czasie i w tym samym mniej więcej miejscu (Mekka i jej okolice) dwóch Polaków.

W służbie u paszy egipskiego Muhammada Alego pozostawał także inny polski lekarz o nazwisku Sternatowicz. W liście z 5 kwietnia 1835 roku z miasta Fajjum (Egipt), orientalista Antoni Muchliński pisał do Mansweta Aulicha (zakon-

² Zob. A. Lewak, *Bońkowski Antoni*, [w:] *Polski Słownik Biograficzny* (PSB), t. 2, Kraków 1936; J. S. Łątka, *Odaliści, poturczęcy i uchodźcy. Z dziejów Polaków w Turcji*, Kraków 2001, s. 132.

³ J. S. Łątka, *Polacy w Turcji*, Lublin 1980, s. 23.

⁴ K. Dopierała, *Emigracja polska w Turcji w XIX i XX wieku*, Lublin 1988, s. 49.

⁵ Być może chodzi tutaj o Dzebel Arafat (miejsce jednej z najważniejszych części hadżdzu). Nazwa tej góry była czasami zniekształcana i brzmiała np. Gebel (Dzebel) Harafat. Zob. wyd. K. A1 Ankary, *The Arabian Peninsula in Old European Maps. From the end of the 15th century to the beginning of the 19th century*, Paryż 2001.

⁶ M. Mann, *Podróż na Wschód*, Kraków 1854, t. 3, s. 187.

⁷ *Ibidem*, s. 188 (grób proroka Mahometa znajduje się w Medynie).

⁸ *Ibidem*.

⁹ Dokładna data urodzin Rzewuskiego nie jest znana, najczęściej podaje się rok 1785.

¹⁰ M. Mann, *op. cit.*, s. 188-189.

¹¹ *Ibidem*, s. 190.

nika z Krakowa): „Kilku rodaków medyków przybyło od kilku miesięcy do nas, i wnet zostali umieszczeni: jeden w Aleksandryi, drugi w Mece Sternatowicz z Warszawy, a trzeci w Kairze Leopold Feliks z Warszawy”¹². Jak widzimy, kolejny Polak, przypuszczalnie niemuzułmanin, przebywał w XIX wieku w Mekce.

Wielu Polaków, znalazłszy się w Imperium Osmańskim, przechodziło na islam. Podróżujący po Turcji w 1814 roku Edward Raczyński spotkał w Stambule (16 października) „zburmanionego Polaka z familii Hulewiczów, który w wojskowej w Moskwie zostając służbie, zniechęcony przykrem zwierzchników swoich obchodzeniem, z moskiewskiego do tureckiego uszedł obozu i wiarę mahometańską przyjął. Po zawartym pokoju¹³ w roku 1812, Hulewicz otrzymał od Dywanu¹⁴ *timar*, czyli dobra, i pielgrzymkę do Mekki odprawił. Zamierzałem powziąć od niego wiadomość o ostatniej wojnie Porty z Rosją, i świeżo odbytej do Arabii podróży; uprzedzono mię atoli, że Hulewicz stronił od chrześcijan, a więcej jeszcze od ziomków swoich, bądź że się wstydział, bądź też że się Turkom w podejrzenie podać nie chciał”¹⁵. O tym samym człowieku pisze Ignacy Pietraszewski: „Znałem w Konstantynopolu i drugiego zażyłego Polaka. Jest to jakiś Hulewicz, zbiegły w roku 1809 z kasą ruską jako pułkownik. Wyrzekł się on żony, która z Polski tam do niego przybywała, zmuzułmańskił syna i siebie, przyjął imię Kijajet bej i dziś żyje w najzacieklejszym muzulmaństwa fanatyzmie w okolicy Ejüba”¹⁶.

Hulewicz nie był oczywiście jedynym Polakiem w Turcji, który przeszedł na islam. Dr Teodor Tripplin w swych *Wspomnieniach z ostatnich podróży* wymienia trzech kolejnych, których jednak pełnych nazwisk nie podaje. Twierdzi natomiast, że Polacy za radą niejakiego ojca Rył... często celowo zmieniali wiarę, by wchodząc w towarzystwo tureckie, łatwiej im było je chrystianizować. Jednym z tych Polaków był pan Drez... W 1846 roku okoliczności zmusiły go do wyjazdu do Prus i do Francji, a w tym czasie jego narzeczoną wstąpiła do klasztoru karmelitek. Pan Drez... ponownie wyjechał z kraju: tym razem do Austro-Węgier, wreszcie znalazł się w Konstantynopolu. Tutaj poznał ojca Rył... i przeszedł na islam. Uzyskał posadę kapitana żandarmerii konnej, składającej się z tzw. poturczeńców, którzy przyjęli islam, a dodatkowo znali język turecki. Po niefortunnym małżeństwie i ucieczce jego żony z jakimś kozakiem, walczył Drezdyn... w Syrii. „Żył tak jak żyją żołnierze niesłużący własnej sprawie, własnemu krajowi, własnej wierze i własnej rodzinie – pisał Tripplin – w wielu przebywał krainach, aż w Bagdadzie, w Mece, w Medynie, w Kairze, w Memphis, wiele widział, lecz mało o tem mówi, zawsze bowiem pogrążony w własnych ponurych myślach i w tym stanie ciągłej alkoholizacji, który z człowieka robi coś do bydłęcia nader podobnego”¹⁷. Dając wiarę słowom Tripplina, mamy kolejnego Polaka, który dotarł na Półwysep Arabski; być może odbył on nawet pielgrzymkę, choć – wobec tylko „pozornego wy-

¹² M. Aulich, *Dziennik dwunastoletniej misji apostolskiej na Wschodzie*, cz. I, Kraków 1850, s. 187.

¹³ Pokój w Bukareszcie, kończący wojnę rosyjsko-turecką.

¹⁴ dywan – osmańska rada państwowa.

¹⁵ E. Raczyński, *Dziennik podróży do Turcji odbytej w roku MDCCCXIV*, Wrocław 1821, s. 190.

¹⁶ I. Pietraszewski, *Uroki Orientu*, [w:] *Wyjątki z opisu podróży ośmioletniej po Wschodzie Profesora Dra Pietraszewskiego*, „Przyjaciel Ludu” (Leszno) 1846, s. 203.

¹⁷ Dr T. Tripplin, *Wspomnienia z ostatnich podróży*, Warszawa 1878, t. 1, s. 65-69.

rzeczenia się Chrystusa”¹⁸ przez Drez... – wydaje się to mało prawdopodobne. Niemniej miał on zwiedzić dwa święte miasta muzułmanów, Mekkę i Medynę.

W 1864 roku pielgrzymkę do Mekki miał odbyć osobisty lekarz Halima paszy (najmłodszego syna Muhammada Alego), Ignacy Żagiell (1826-1891). Jemu zawdzięczamy pierwszą szerszą relację (w języku polskim) z podróży na Półwysep Arabski (pt. „Podróż historyczna po Abisynii, Adel, Szoa, Nubji, u źródeł Nilu, z opisaniem jego wodospadów oraz po krajach podrównikowych do Mekki i Medyny, Syrii i Palestyny, Konstantynopolu i po Archipelagu, z dodaniem małego słownika najużywanych wyrazów arabskich”). Pierwszego kwietnia 1864 roku – zgodnie z opisem Żagiella – „przybyliśmy do portu Jambo, gdzie książę ma dni kilka pozostać”¹⁹. Kolejnym etapem podróży była Dżedda: „Widok Dżeddy z morza jest piękny i okazały. Rzut oka z portu na miasto kazałby wnosić, że tam panuje porządek i pomyślność; lecz zaledwo się weszło do miasta, złudzenie to znika. Przed oczami naszymi roztaczają się ulice brudne, tam i ówdzie rozrzucone domki biedne, pobielane wprawdzie lecz odarte z tynku; z pomiędzy zaś tego całego nieładu wygląda hardo kilka dużych i wspaniałych domów, należących do familij wielkich szeryfów Mekki²⁰, jacy bywali u steru duchownego rządu w Mekce i Medynie. Mur kwadratowy, szeroki na dwie stopy otacza miasto Dżedda; na nim wznoszą się, w pewnych odległościach od siebie, słabe wieże i forty, które, przed lada siłą dzisiejszych armat, musiałyby ulec prędkiemu zniszczeniu, w skutek bombardowania. [...] Samo miasto Dżedda, odległe o 80 kilometrów od Mekki, położone jest o pół wiorsty od portu. Ma 45,000 mieszkańców”²¹. Następnie komentuje Żagiell sytuację gospodarczą miasta, wspomina także swą wizytę u francuskiego doktora Chenu. Potem „zwiedziłem miejsce szanowane przez muzułmanów, uważane za grób Ewy”²². [...] Składa się on z sześciu marmurowych kamieni, położonych jeden na drugim, w kształcie małej piramidy, przedstawiającej starożytną budowę, bez wyraźnego stylu. W bliskości tego pomnika mieszka dużo Arabów, pierwobytnych fanatyków, oraz tak zwani, starzy Beduini, którzy po nocy napadają na przechodzących, mianowicie Europejczyków. Podczas rzezi Europejczyków w Dżedda, r. 1860, starzy Beduini byli pierwszymi, którzy w niej wzięli udział”²³. Po zwiedzeniu grobu Ewy doktor Żagiell wezwany został przez księcia Halima. Miał wówczas usłyszeć następujące słowa: „Przyzwałem cię, doktorze, by ci oznajmić mój stanowczy zamiar: pojutrze wyjeżdżamy do Mekki, wracając zaś stamtąd, zwiedzimy Medynę”²⁴. Powodem, dla którego książę postanowił wziąć ze sobą Żagiella, była panująca w świętym mieście muzułmanów cholera. Aby jednak uniknąć niebezpieczeństwa ze strony „fanatyków mieszkających w Mekce i Medy-

¹⁸ *Ibidem*, s. 66.

¹⁹ I. Żagiell, *Podróż historyczna po Abisynii, Adel, Szoa, Nubji, u źródeł Nilu, z opisaniem jego wodospadów oraz po krajach podrównikowych do Mekki i Medyny, Syrii i Palestyny, Konstantynopolu i po Archipelagu, z dodaniem małego słownika najużywanych wyrazów arabskich*, Wilno 1884, s. 16.

²⁰ Szeryf (arab. szaríf) – potomek proroka Mahometa.

²¹ I. Żagiell, *op. cit.*, s. 18.

²² W Dżeddzie ma być pochowana biblijna Ewa.

²³ I. Żagiell, *op. cit.*, s. 20.

²⁴ *Ibidem*.

mie”²⁵, doktor miał udawać muzułmanina. Sam zresztą ksiązę już wcześniej celowo miał opowiadać przy zgromadzonych u gubernatora gościach, że „udało mię nawrócić na islamizm uczonego doktora, który uznał wyższość wiary naszej”²⁶. I tak następnego dnia o 5 rano wyruszyła z Dżeddy karawana składająca się z 260 wielbłądów. „O sześćdziesiąt kilometrów od Dżeddy, stanęliśmy na odpoczynek i nocleg w okolicy zwanej Hadda. Jest to mała wioszczyna u podnóża gór, zamieszkała przez trzy familie Beduinów. W bliskości Hadda jest źródło dobrej wody, a obok niego dwa palmowe drzewa, (fenix dactilifera), które wyglądają jakby stróże tego źródła”²⁷. Po noclegu tutaj spędzonym, „nazajutrz rano, o godzinie 5-ej, na głos trąby, cała nasza karawana gotową była do wymarszu. O godzinie 7-ej zbliżyliśmy się do gór, zwanych Gebel-Arafat [Dżebel]. Tu musieliśmy przebywać wąwóz i miejsca przepaściste; w kilku zakrętach zwłaszcza, wielbłądy nasze przechodziły ponad urwiskami skał i ogromnemi jarami, bardzo wąską ścieżką; w końcu dostaliśmy się szczęśliwie do owej wioski Arafat, złożonej z 15 domów. Nie opodał od wsi, na górcie niewysokiej, okrągło spadzistej, pielgrzymi jadący do Mekki, co roku, składają ofiary z zarżniętych baranów, które tysiącami odsyłają dla biednych, do Mekki, położonej o 10 km od Arafat. Tu karawana nasza zatrzymała się na parę godzin. Ksiązę i my wszyscy zsiadliśmy z wielbłądów i, po odprawionej modlitwie, zabraliśmy się do śniadania”²⁸. [...] Była godzina 4-ta z południa, gdyśmy stanęli przed bramami Mekki. [...] U wrót miasta, zwanych: Baab-el Nebi, (brama proroka) spotkał nas Wielki szeryf Mekki, z wielką okazałością, w asystency całego wyższego duchowieństwa, władz cywilnych i wojennych”²⁹.

Żagiell uczestniczył w wizycie u szeryfa Mekki, a następnie udał się na pielgrzymkę. Niestety, w swoim opisie podróży wymienia przede wszystkim ogólne zasady odbywania przez muzułmanów hadżdżu (choć podaje również kilka mniej znanych informacji, np. o egipskiej tradycji wysyłania *mahmilu* [lektyki], niosącego dary do Mekki wraz z *kiswą*, nakryciem Kaaby³⁰). O sobie mówi tylko przy dwóch okazjach (z reguły wypowiada się w pierwszej osobie liczby mnogiej). Twierdzi, że „pod wielkim sekretem, przy pomocy gafira czyli stróża miejsc świętych, udało mi się widzieć ten cudowny kamień”³¹. Jest to kawał bazaltu, prawdopodobnie część jakiegoś sarkofagu, na którym rzeczywiście można zobaczyć ślad wyciśniętej stopy”³². Po raz drugi mówi w swoim imieniu przy okazji modlitw i śpiewów w Wielkim Meczezie, które „przypomniały mi ewangelie, odczytywane w naszych kościołach, w czasie processyi Bożego Ciała”³³.

²⁵ *Ibidem*, s. 21.

²⁶ *Ibidem*.

²⁷ *Ibidem*, s. 23.

²⁸ *Ibidem*, s. 24.

²⁹ *Ibidem*, s. 25.

³⁰ *Ibidem*, s. 29.

³¹ Prawdopodobnie Żagiell miał tutaj na myśli święty dla muzułmanów bazaltowy Czarny Kamień znajdujący się w Kaabie. Jednak ślad stopy Abrahama widoczny jest na innym kamieniu (tzw. Stacja Abrahama), który również znajduje się na terenie meczetu w Mekce.

³² I. Żagiell, *op. cit.*, s. 32.

³³ *Ibidem*, s. 33.

Szczególnie interesujący wydaje się opis Żagiella meczetu w Mekce: „Wszedłszy do świątyni, znajdujemy się w ogromnej sali, której sklepienie oparte na 412 kolumnach: 300 marmurowych białych, 12 żółtych alabastrowych i 100 z granitu różowego wykutych. Na środku, pod sklepieniem, widać siedem wsporników kopuł, podobnych do kopuły św. Piotra w Rzymie; pod nimi zawieszono piękne, duże lampy starego Damaszku, w liczbie 180”³⁴.

O samym mieście pisze Żagiell, że „zbudowane w piaszczystej dolinie, rozległe jest ludne – ma 400,600 mieszkańców stałych, oprócz ciągle przybywających, – przytem bogate i ładne; gdyż oprócz dawnych pomników, posiada wiele fabryk i okazałych siedzib zamożnych muzułmanów. Domy wysokie, o kilku piętrach, murowane, niektóre zaś całe marmurowe, rzucają głęboki cień na ulice, dając możność przechodniom uchronienia się przed gorącym promieni słonecznych. Jednakże ulice Mekki, chociaż dość szerokie, [...] nie są brukowane. [...] W środku miasta wznosi się kwadratowa budowa, przedstawiająca ogromny bazar. Niedaleko Mekki znajduje się piękny ogród, zwany Taifa”³⁵.

Doktor miał bawić w Mekce osiem dni. „Codzień z rana, o godzinie 10-ej, książę i my wszyscy chodziliśmy do świątyni proroka, gdzie Wielki szeryf celebrował nabożeństwo. Każdy z nas trzymał w ręku różaniec, zwyczajem przyjętym u muzułmanów, którzy liczą na paciorkach, ile razy wymówią: Allah! Wieczory spędzaliśmy razem, w salonach Wielkiego szeryfa, gdzie nam czas dość przyjemnie schodził, przy dźwiękach muzyki arabskiej i balecie, złożonym z tancerek arabskich i syryjskich”³⁶. W Mekce miał Żagiell ponadto przeprowadzać operacje, m.in. oczu córki szeryfa. Wreszcie udali się morzem, najpierw do Dżeddy, później do Jambo, a stamtąd do Medyny.

„Droga prowadząca do Medyny, wązka i górzysta, przechodzi przez wąwóz, pomiędzy łańcuchem gór, zwanych Radwa. Na przestrzeni tej dają się widzieć, dość gęsto usadowione, małe wioseczki Beduinów, składające się, każda z 6 do 8 domików a raczej lepianek niepozornych”³⁷. Tutaj właśnie „miejsce to u źródła, na dolinie Radwa, nazywają: Bir-el-Nebi, co znaczy, źródło proroka. Tu on bawił dni 10 i ciągle się modlił, podczas swej ucieczki z Mekki. Jest to miejsce święte. Każdy z pielgrzymów zabiera flaszkę tej wody z sobą do domu, gdyż ona ma być pomocną od bólu oczu”³⁸.

Medyna – według relacji Żagiella – „posiada wiele ładnych domów, lecz ulice wązkie i dość zaniedbane. Otaczają miasto w około wille i ogrody palmowe, w których też rosną inne różne drzewa”³⁹ [...]. Wille te i ogrody należą po większej części do bogatych baszów, osiadłych tu na dewocyj, którzy piastując niegdyś rozmaite urzędy w Turcji, Persji oraz innych krajach muzułmańskich, dorobili się fortuny, i przybyli na spokojne mieszkanie do Medyny, aby tu umrzeć w bliskości grobu proroka. W ogrodach można widzieć dużo przechadzających się kobiet, na-

³⁴ *Ibidem*, s. 32-33.

³⁵ *Ibidem*, s. 34-35.

³⁶ *Ibidem*, s. 35.

³⁷ *Ibidem*, s. 40.

³⁸ *Ibidem*, s. 41.

³⁹ *Ibidem*, s. 48.

leżących do haremów tychże starych baszów. Są one pilnie strzeżone przez eunu-chów, a chodzą zwykle zakryte woalami lub innemi zasłonami, zwanemi *jaszma-k, feresie*⁴⁰.

„Medyna liczy od 18 do 22 tysięcy mieszkańców stałych oprócz ciągle przybywających. [...] Pielgrzymi przybywający do Medyny, mieszczą się na wiel-kim placu publicznym, w środku miasta, zwanym Monakt, pod namiotami, które im wynajmują mieszkańcy miasta za wysoką opłatą⁴¹. Medyna mieści w sobie 14 większych meczetów i 12 mniejszych architektury arabskiej, po nad którymi góruje wspaniały meczet grobu Mahometa, o dwóch wysmukłych wieżyczkach, tzw. mi-naretach, które z dala widnieją⁴². Ten najważniejszy meczet Medyny miał zwie-dzić Ignacy Żagiell: „Wszedłszy do wnętrza świątyni, na samym środku, upadli-śmy wszyscy na twarz przed sarkofagiem proroka, który się wydawał jakby zawieszonym w powietrzu, pod sufitem złożonym, mozaikowym. Meczet cały zbudowany z alabastru egipskiego, kolumny zaś, których jest 62, z białego marmu-ru. Trumna czyli sarkofag, w którym spoczywają zwłoki Mahometa, trzymający się niby w powietrzu, jest cały złożony, wysadzany drogiemi kamieniami; otaczają go w około wspaniałe lampy dawnej fabryki Damaszk, na których, kolorowemi płą-skorzeźbionemi literami arabskimi, napisano kilka paragrafów z Koranu. Muzuł-manie są przekonani, że trumna wielkiego proroka utrzymuje się w powietrzu siłą Boską⁴³, tymczasem Żagiell stwierdził, że „sarkofag Mahometa zawieszony jest pod sufitem na dwóch miedzianych łańcuchach, które są przytwierdzone do grube-go, metalowego połączanego draga wmurowanego w sklepienie. Udało mi się to zobaczyć samemu, przy pomocy starego stróża meczetu, który nie wiedząc o co mi chodzi, oprowadzał mię po wszystkich miejscach, skarbcach i piątach świątyni, aż do samego sarkofagu. [...] Zdaje mi się, że to odkrycie ja tylko mogłem zrobić. Muzułmanie pewnie się nie posuną do tej śmiałości i wątpliwości w wierze, aby się chcieli przekonywać o prawdzie tradycji, która wierzyć każe: iż, sarkofag wielkie-go proroka utrzymany jest w powietrzu siłą Boską niewidzialną, tajemniczą, niedo-stępną dla wiedzy grzeszników i ludzi zwyczajnych⁴⁴. Żagiell miał niewątpliwie tendencję do przechwalania się, o czym świadczy powyższy cytat. Należy bowiem zauważyć, że już w XVI wieku jeden z pierwszych Polaków zwiedzających kraje Bliskiego Wschodu, który zostawił obszerny opis swych podróży, książkę Mikołaj Krzysztof Radziwiłł, zwany Sierotką także wypowiadał się na temat sarkofagu Proroka. Pisał on: „Będąc w Cairo, pilniem pytał i samych Turków, którzy bywali w Mesze (Mekce)⁴⁵ jeśli to prawda, co pospolicie powiadają o grobie Mahometo-wym, iżby miała trumna jego żelazna między kamiennymi magnesami jakoby na powietrzu wisieć. Ale powiadali, że tego nie masz, jedno że ciało jego w tej trum-nie jest wysoko od ziemi na słupach albo kolumnach cienkich, więc, że w ciemnym

⁴⁰ *Ibidem*, s. 49.

⁴¹ *Ibidem*.

⁴² *Ibidem*, s. 50-51.

⁴³ *Ibidem*, s. 43.

⁴⁴ *Ibidem*, s. 45.

⁴⁵ Sarkofag Mahometa znajduje się w Medynie. Miasto to jest zwykle odwiedzane podczas pielgrzymki do Mekki.

miejscu, a w małym sklepiku, a światło tylko tam od lamp, tym podobno, którzy z daleka patrzą, tak się zdać może, ale powiedzieli, kto zbliżka przystąpi, widzieć, że na kolumnach⁴⁶. W Medynie Ignacy Żagiell brał udział w procesji wokół grobu Proroka, a także w uczcie u *kajmakama*, czyli gubernatora tego miasta.

Następnym etapem podróży polskiego lekarza miała być al-Hudajda nad Morzem Czerwonym oraz Jemen. Dość trudno jednak jest w pełni weryfikować autentyczność podróży Ignacego Żagiella na Półwysep Arabski. O ile jednak jego podróż do Abisynii jest poddawana w wątpliwość⁴⁷, o tyle jego pobyt w Mekce i Medynie nie jest kwestionowany⁴⁸.

Kolejnym lekarzem w służbie osmańskiej, tym razem na dworze tureckiego sułtana Abdul Hamida II, był Justyn Karliński (1862-1909). W roku 1891 i 1893 otrzymał on zadanie towarzyszenia pielgrzymom z Bośni⁴⁹. Każda pielgrzymka miała bowiem przewodnika odpowiedzialnego przed rządem za grupę pielgrzymów, natomiast sam rząd umożliwiał wiernym odbycie pielgrzymki w średnich cenach oraz przydzielał im lekarza⁵⁰. I właśnie tę ważną funkcję powierzono dwukrotnie Karlińskiemu.

Justyn Karliński, absolwent wydziału medycznego Uniwersytetu Jagiellońskiego w Krakowie, wkrótce po ukończeniu studiów zyskał sobie opinię specjalisty od chorób zakaźnych. Największe doświadczenie zdobył w Bośni, która w XIX wieku uważana była za kraj o najwyższym zagrożeniu sanitarnym i epidemiologicznym. W Mekce panowała wówczas epidemia cholery i zachodziła obawa zarówno o życie pielgrzymów, jak i niebezpieczeństwo rozprzestrzenienia się choroby na ogromnym obszarze Imperium.

Według wiarygodnych szacunków w 1893 roku przybyło do Mekki około pół miliona pielgrzymów, w tym ok. 120 z Bośni⁵¹. Nie było możliwości zapewnienia wszystkim odpowiedniego zakwaterowania oraz wody zdatnej do picia. Pielgrzymi, ubrani jedynie w ihram i z odkrytymi głowami, masowo przeziębiali się w związku z różnicami temperatur w dzień i w nocy, a osłabieni łatwiej zapadali na choroby zakaźne. Dr Karliński jako niemuzułmanin nie mógł wejść do Mekki, ale bośniaccy pielgrzymi relacjonowali mu sytuację w mieście i opowiadali o ulicach pokrytych ciałami zmarłych, których personel nie był w stanie usunąć. Równocześnie pełno było chorych pozostawionych bez opieki, bez lekarstw oraz środków do dezynfekcji⁵².

Niezwłocznie po zakończeniu hadżdżu rozpoczęła się „wielka ucieczka” z zainfekowanego miasta. Władze medyczne Dżeddy, aby uniemożliwić wejście do miasta pielgrzymom chorującym na cholere, ustawiły kordon wojskowy wokół bram miejskich. Zmarłych pozostawiano na ziemi, natomiast chorych kierowano

⁴⁶ Mikołaja Krzysztofa Radziwiłła *peregrynacja do Ziemi Świętej (1582-1584)*, Kraków 1925, s. 23.

⁴⁷ Zob. S. Chojnacki, *Dr. Żagiell's „Journey” to Abyssinia. A piece of Polish Pseudo-Ethiopia*, 1973.

⁴⁸ W. Ślabczyński, *Polscy podróżnicy i odkrywcy*, Warszawa 1988, s. 152.

⁴⁹ W. i T. Ślabczyńscy, *Słownik podróżników polskich*, Warszawa 1992.

⁵⁰ J. Karliński, *Sous le pavillon jaune! Observations sanitaires faites pendant un voyage en Arabie et dans l'Asie Mineure*, Paryż 1894, s. 1.

⁵¹ *Ibidem*, s. 7.

⁵² *Ibidem*, s. 9.

do specjalnie zorganizowanych szpitali⁵³. Trudno jest ocenić liczbę zmarłych podczas pielgrzymki, jako że lista ofiar śmiertelnych obejmuje tylko tych pielgrzymów, którzy umarli w szpitalach przeznaczonych dla osób zarażonych cholerą. Sam Karliński ze swych wycieczek na pustynię wspomina stosy nie zakopanych w piasku zwłok. Pielgrzymi, którzy umarli podczas podróży, nie byli przez nikogo liczeni i nie figurują na listach zmarłych⁵⁴.

Pomoc i doświadczenie Karlińskiego umożliwiły pomyślne zakończenie pielgrzymki bośniackich muzułmanów, co więcej, dzięki jego opiece udało się także uniknąć rozprzestrzenienia się epidemii cholery w Bośni. Za swoje zasługi w 1891 roku został on uhonorowany Kawalerskim Orderem cesarza Austro-Węgier, Franciszka Józefa, a dwa lata później otrzymał Order Osmanija, jedno z najwyższych odznaczeń przyznawanych przez Sułtana, i został jednocześnie osobistym lekarzem tureckiego władcy⁵⁵.

Zainteresowany higieną, chciał Karliński zbadać także świętą wodę ze studni Zamzam. Przede wszystkim chciał sprawdzić, czy została ona zainfekowana. Miało to istotne znaczenie dla dalszego rozprzestrzeniania się cholery, gdyż woda ta była nie tylko pita przez pielgrzymów, ale także ofiarowana w charakterze prezentów. Miał jednak Karliński wielkie trudności w zdobyciu tej świętej wody, jako że nie jest ona dostępna niemuzułmanom. Wcześniej prób jej zbadania miał się podjąć niejaki profesor dr E. Frankland z Londynu. Stwierdził, że jest gorsza niż woda z kanałów Londynu, jednak Karliński wątpił w pochodzenie analizowanej przez profesora wody, jako że nawet najbiedniejszy muzułmanin nie mógłby sprzedać świętej wody niewierzącemu⁵⁶.

Karliński podczas pielgrzymki mieszkał w Dżeddzie, która – jak pisał – „składa się z tłumu domów posiadających od czterech do pięciu pięter. Domy zbudowane są z ubitej i suchej ziemi i formują małe brudne uliczki. Miasto okrążone jest dużym murem. Nie posiada jednak żadnej kanalizacji, by dostarczyć wodę do miasta. W tym celu wodę przynosi się na grzbietach wielbłądów ze źródeł mieszczących się w odległości kilku godzin od miasta. Następnie rozdaje się ją mieszkańcom, którzy przechowują ją u siebie w małych cysternach”⁵⁷.

Ponadto Karliński ubolewa nad higieną miasta: „Na szczęście psy i sępy oczyszczają miasto znajdując tutaj wystarczająco dużo pożywienia pomiędzy licznymi zwłokami zwierząt i odchodami ludzkimi. Czy w takich warunkach można się dziwić, że miasto Dżedda otoczone jest gęstą mgłą przeszywającego zapachu? Szczególnie w momencie powrotu pielgrzymów zapachy Dżeddy stają się nie do zniesienia”⁵⁸. Podobny odór musiał unosić się także – jak przypuszczał lekarz – nad doliną Muna podczas Święta Ofiarowania, „jako że mięso ofiarowanych zwie-

⁵³ *Ibidem*, s. 10.

⁵⁴ *Ibidem*, s. 11.

⁵⁵ P. Szarejko, *Karliński Justyn*, [w:] PSB, t. 12, Wrocław-Warszawa-Kraków 1966-1967.

⁵⁶ J. Karliński, *op. cit.*, s. 14.

⁵⁷ *Ibidem*, s. 2-3.

⁵⁸ *Ibidem*, s. 3.

rzat jedzone jest tylko przez najbiedniejszych pielgrzymów i istnieją trudności z zakopaniem pozostałej wielkiej ilości zwierzęcych zwłok”⁵⁹.

Podróże Polaków na Wschód świadczą o dużym zainteresowaniu tym rejonem świata. Polska przez długie lata graniczyła z Imperium Osmańskim, a co za tym idzie, jego kultura, tudzież polityka nie mogły być jej zupełnie obce. Wiadomości zdobywane przez Polaków podczas podróży dodatkowo wzbogacały wiedzę o ziemiach arabskich. Mimo że Polska już w czasach średniowiecza nie ustępowała innym krajom zachodniej Europy swą znajomością Wschodu⁶⁰, to jednak bezpośrednie sąsiedztwo Imperium Osmańskiego zmuszało w pewien sposób do pogłębiania tej wiedzy.

Ciągłe walki Polski – jako przedmurza chrześcijaństwa – z Turcją zakończone zostały dopiero w 1699 roku na mocy pokoju karłowickiego. Kolejny wiek w dziejach Rzeczypospolitej przybliżał ją coraz bardziej do upadku państwa, wreszcie do utraty niepodległości. Koniec XVIII wieku otwiera w zasadzie nowy rozdział w stosunkach z dotychczasowym wrogiem Polski – Imperium Osmańskim. Po pierwsze, kraj ten nie uznał rozbiorów Rzeczypospolitej, a po drugie, uwikłany był w konflikty z Rosją, przez co stawał się naturalnym sprzymierzeńcem Polaków. Nie tylko po utracie niepodległości, ale także w wyniku innych wydarzeń politycznych, m.in. upadku powstania listopadowego oraz Wiosny Ludów schronienie w Turcji znalazło wielu naszych rodaków. Tutaj część z nich przyjęła islam (choćby słynny generał Józef Bem), w związku z czym istnieje duże prawdopodobieństwo, że choć niektórzy z nich dopełnili jednego z pięciu filarów islamu i odbyli pielgrzymkę do Mekki, a tym samym powiększyli grono Polaków będących na Półwyspie Arabskim.

⁵⁹ *Ibidem*, s. 6.

⁶⁰ J. Głuski, *Stosunki polsko-arabskie po II wojnie światowej*, Warszawa 1973, s. 6.

Tomasz Walczuk

PLANOWANIE ROZWOJU GOSPODARCZEGO W ARABII SAUDYJSKIEJ

Królestwo Arabii Saudyjskiej powstało w 1932 r. Jego rozwój ekonomiczny przez pierwsze 40 lat był ograniczony ze względu na niedobór środków finansowych. Zintensyfikowana eksploatacja ropy naftowej, głównego źródła dochodów państwa w okresach późniejszych, zaczęła się dopiero pod koniec lat 60. Również struktura państwa i instytucje rządowe rozwijały się powoli: w 1952 r. powstał Bank Centralny Arabii Saudyjskiej (SAMA), a w 1962 r. Główna Organizacja ds. Nafty i Zasobów Mineralnych (Petromin).

We wczesnych latach 70. sytuacja gospodarcza zupełnie się zmieniła. Wzrosło wydobywanie i eksport ropy naftowej, a tym samym wpływy do budżetu państwa z tytułu licencji na eksploatację złóż i z podatków nakładanych na zagraniczne firmy, a także z uwagi na stały wzrost cen ropy¹. Te szybko rosnące dochody² umożliwiły saudyjskim władzom rozpoczęcie wprowadzania znaczących zmian strukturalnych w krajowej gospodarce. Wymagało to planowania procesów gospodarczych.

W 1965 r. utworzono struktury rządowe odpowiedzialne za planowanie rozwoju gospodarczego. Powstała Organizacja Centralnego Planowania, która po dziesięciu latach (w 1975 r.) uzyskała status Ministerstwa Planowania (od 2003 r. funkcjonuje ono jako Ministerstwo Gospodarki i Planowania)³. Organizacja Centralnego Planowania wraz z innymi ministerstwami, agencjami i organami władzy

¹ Ceny ropy naftowej w latach 1948-1972 utrzymywały się na poziomie ok. 2,5-3,0 USD za baryłkę (12-15 USD w cenach stałych 2000 r.), podczas gdy w 1973 r. wzrosły do 10 USD za baryłkę (ok. 35 USD w cenach stałych 2000 r.) i przez kolejne 10 lat stale rosły do ponad 35 USD za baryłkę w 1982 r. (ok. 58 USD w cenach stałych 2000 r.). Źródło: WTRG Economics, London-Arcansas 2002.

² Roczne dochody Arabii Saudyjskiej ze sprzedaży ropy w 1973 r. wyniosły 4,3 mld USD, podczas gdy w 1980 wzrosły do 101,8 mld USD. Źródło: El-Kuwaiz Abdullah, *OPEC and the International Oil Market: The Age of Realism*, „OPEC Review” 1986 (Oxford) 10, no. 4.

³ „Profile of Saudi Arabia”, Ministry of Information, Kingdom of Saudi Arabia, 2003.

państwowej, zajmowała się tworzeniem i wdrażaniem kolejnych planów rozwoju, których realizację prowadzono w okresach pięcioletnich⁴.

Od początku lat 90. kolejne plany pięcioletnie przygotowywane są w oparciu o zaaprobowany przez Królewską Radę Konsultacyjną (Madżlis asz-Szura) i Radę Ministrów dokument określający strategiczne cele rozwoju kraju. Na tej podstawie tworzony jest szczegółowy program realizacji planu. Program ten zakłada prowadzenie określonych działań, jak również przewiduje kontrolę ich wykonania. Składa się z czterech części:

- Planu Głównego – określającego przyjęte cele i metody ich realizacji w ujęciu makroekonomicznym. Dokument zawiera także założenia rozwoju na poziomie poszczególnych sektorów gospodarki w perspektywie pięciu lat, kiedy to plan będzie realizowany. Przewidziane w planie głównym działania odzwierciedlają tezy zawarte w przyjętej strategii długookresowego rozwoju kraju.
- Planu Operacyjnego – określającego cele i zawierającego szczegółowe dyrektywy dla poszczególnych ministerstw i agencji rządowych biorących udział w procesie realizacji planu. Dokument określa także środki i instrumenty, którymi będą dysponowały poszczególne instytucje.
- Raportów Regionalnych – opisujących socjoekonomiczne warunki w poszczególnych regionach, ich potrzeby rozwojowe, a także strategiczne założenia rozwoju tych obszarów. Ma to szczególne znaczenie w kontekście dążenia władz do równomiernego rozwoju kraju. Raporty te pozwalają ocenić efektywność przeprowadzanych działań na poziomie lokalnym.
- Raportów Kontrolnych – w oparciu o które monitoruje się i ocenia przebieg realizacji planu, a także wprowadza niezbędne korekty jeszcze w trakcie jego trwania.

Obok Ministerstwa Planowania odgrywającego pierwszoplanową rolę w procesie tworzenia planów rozwoju, w ich przygotowanie i realizację zaangażowane są także: Rada Ministrów, Rada Konsultacyjna, poszczególne ministerstwa, Bank Centralny (SAMA), a także agencje i fundusze rządowe.

Pierwszy Pięcioletni Plan Rozwoju opracowano pod koniec lat 60., a jego realizację zaplanowano na lata 1970-1975. Plan zakładał osiągnięcie bardzo szybkiego tempa rozwoju (9,8% PKB rocznie) oraz istotnego wzrostu znaczenia sektora nienaftowego, co wiązało się z koncepcją dywersyfikacji bazy ekonomicznej kraju, a tym samym zmniejszeniem jego zależności od dochodów z produkcji ropy naftowej. Plan przewidywał wydatki w wysokości 9,2 mld USD przeznaczone głównie na przemysł, edukację i infrastrukturę⁵. Niespodziewany skok cen ropy naftowej w następstwie kryzysu paliwowego (1973-1974), przyczynił się do wyjątkowo wysokich wpływów budżetowych, a tym samym do osiągnięcia bardzo szybkiego tempa wzrostu gospodarczego, szczególnie w sektorze nienaftowym. Ostatecznie

⁴ „Saudi Arabia – A Country Study”; The Library of Congress of US, Washington 1992.

⁵ Podawane w artykule dane statystyczne opierają się na informacjach Ministerstwa Planowania Królestwa Arabii Saudyjskiej, są one niekiedy rozbieżne z danymi podawanymi przez inne instytucje i organizacje, ale dobrze, jak się wydaje, charakteryzują kierunki zachodzących zmian.

wydatki budżetowe w latach 1970-1975 wyniosły 21 mld USD, a średnioroczny wzrost PKB w tych latach osiągnął niesłychanie wysoki poziom – 18,7%⁶.

Drugi Plan Rozwoju wdrażany był w latach 1975-1980. Zakładał on realizację celów rozpoczętych w poprzednim planie. Przewidywał jednocześnie nowe zadania, którymi było wprowadzenie bezpłatnej służby zdrowia i szkolnictwa, systemu pomocy społecznej, tanich kredytów gospodarczych i mieszkaniowych oraz subsydiów do podstawowych towarów. Przewidywano, że gospodarka będzie się rozwijać w tempie 10% rocznie. Ponownie szczególny nacisk położono na rolę sektora nienaftowego. Na realizację planu przewidziano aż 140 mld USD, prawie siedmiokrotnie więcej niż w pierwszej pięcioletce, co było wynikiem wspomnianego wzrostu cen ropy naftowej na rynkach światowych po roku 1973, a także zakładanym znacznym wzrostem wydobycia tego surowca w Arabii Saudyjskiej, a co za tym idzie wielokrotnie wyższymi wpływami budżetowymi⁷. 49,3% środków skierowano na rozwój infrastruktury, 28% na przemysł i rolnictwo, 14,7% na zasoby ludzkie oraz 8% na kwestie socjalne. Już w trakcie przygotowywania tego programu planiści przewidywali, że tak wysokie nakłady inwestycyjne będą miały swoje reperkusje dla całej gospodarki i społeczeństwa. Gwałtowny wzrost konsumpcji i rozwój inwestycji potwierdził te obawy. Np. ogromny import zablokował porty w Królestwie, a infrastruktura drogowa była niewystarczająca, by podołać gwałtownie rosnącym potrzebom transportu. Raptownie wzrosły ceny towarów i usług⁸. Aby rozwiązać te problemy i usunąć ograniczenia rząd saudyjski zwiększył wydatki budżetowe na rozwój infrastruktury i budownictwa. Ostatecznie poniesione nakłady w okresie tej 5-latki to ok. 200 mld USD, tj. o ponad 40% więcej niż pierwotnie zakładano i 950% więcej niż pochłonęła realizacja pierwszego planu (w cenach stałych z 1974 r. był to wzrost z 63,6 mld SR do 498 mld SR)⁹. Mimo znaczącego zwiększenia środków w czasie trwania Drugiego Planu uzyskano wzrost PKB w wysokości 9,2%, czyli poniżej oczekiwanych 10%. Było to wynikiem niższego niż zakładano wzrostu produkcji ropy naftowej oraz sytuacji na międzynarodowych rynkach tego surowca, na których ceny ustabilizowały się. Nastąpił natomiast znaczący wzrost w sektorze nienaftowym i osiągnął poziom 14,8%, przy planowanych 13,3%.

Trzeci Plan Rozwoju, przypadający na lata 1980-1985, zakładał nieznaczny wzrost środków na jego realizację (do 213 mld USD). Wynikało to ze stabilizacji cen na rynku ropy, a także obaw co do możliwości wzrostu inflacji oraz ewentualnych negatywnych skutków społecznych wywołanych zbyt szybkim tempem rozwoju. Zmieniła się także struktura alokacji nakładów, z których 30,7% przeznaczono na cele gospodarcze, 41,1% na infrastrukturę, 18,4% na zasoby ludzkie i 9,8% na kwestie socjalne. Okres realizacji Trzeciego Planu zbiegł się w czasie ze

⁶ „Saudi Arabia – A Country Study”, The Library of Congress of US, Washington 1992.

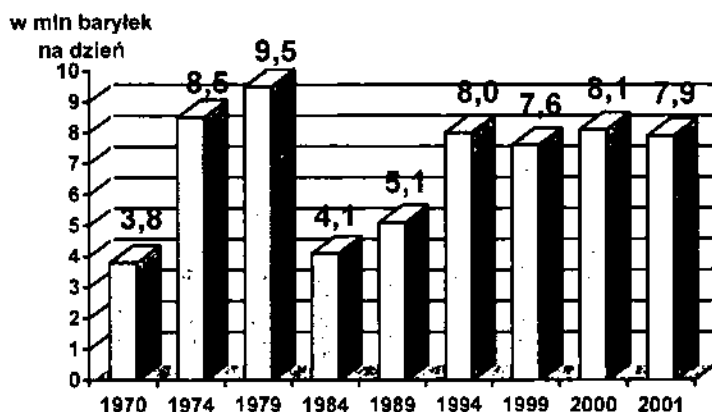
⁷ „Saudi Arabia Enters the 21st Century”, Anthony H. Cordesman, Center for Strategic and International Studies, Washington 2002.

⁸ W. Ochsenwald, Saudi Arabia and the Islamic Revival, „International Journal of Middle East Studies”, vol. 13, no. 3, s. 271-286.

⁹ „Achievements of the Development Plans Facts and Figures – Twentieth Issue”, Ministry of Planning, Kingdom of Saudi Arabia, 2002.

znacznym spadkiem produkcji ropy naftowej w Arabii Saudyjskiej, co było następstwem polityki OPEC windującej ceny ropy na światowych rynkach. W wyniku tej sytuacji importerzy ropy ograniczyli swoje zapotrzebowanie na ten surowiec poprzez racjonalizację konsumpcji, wprowadzanie oszczędniejszych technologii, a także rozpoczęcie wydobywania w nowych, dotąd nie opłacalnych do eksploatacji polach naftowych (np. na Alasce i Morzu Północnym)¹⁰. Podczas gdy w 1980 r. produkcja ropy naftowej wynosiła 9,9 mln baryłek dziennie, w 1985 r. tylko 2-3 mln. Nastąpił ogromny spadek przychodów naftowych, które jeszcze w 1981 r. wynosiły 101,81 mld USD, podczas gdy w 1983 r. spadły do 37,35 mld USD¹¹. Skutkiem tej sytuacji był ujemny przyrost PKB w wysokości -1,5% rocznie, przy założonym w planie wzroście o 1,3%. Mimo tych niekorzystnych okoliczności sektor naftowy w dalszym ciągu notował wzrost rzędu 6,4% rocznie, a rolnictwo aż 8,1%.

Wydobycie ropy naftowej



Źródło: „Achievements of the Development Plans Facts and Figures – Twentieth Issue”, Ministry of Planning, Kingdom of Saudi Arabia, 2002.

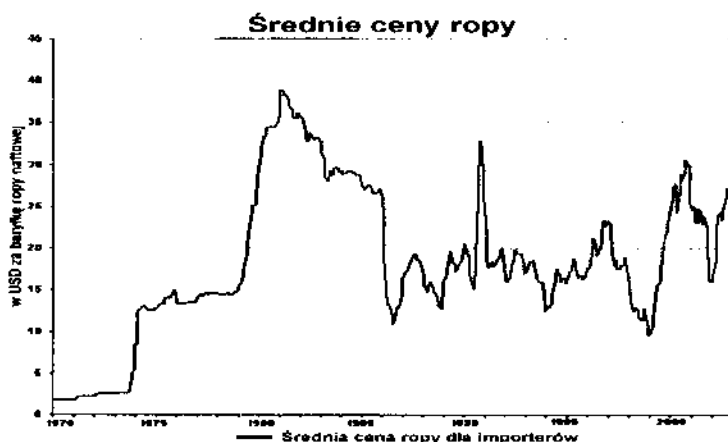
Czwarty Plan Rozwoju, realizowany w latach 1985-1990, koncentrował się na rozwoju gospodarczym i zasobów ludzkich, ograniczając środki na dalszą rozbudowę infrastruktury. Zakładano środki na jego realizację w wysokości ok. 267 mld USD. Plan podkreślał także znaczenie sektora prywatnego dla całej gospodarki jako elementu polityki dywersyfikacji. Uzyskany w tym okresie wzrost gospodarczy wyniósł średnio 1,4% rocznie, poniżej zakładanych 4%, co było spowodowane gwałtownym spadkiem wpływów z produkcji ropy naftowej. Wskutek krachu na rynku ropy w 1986 r. cena za baryłkę spadła do 12,5-13,5 USD, podczas gdy rok

¹⁰ Nowa powszechna encyklopedia PWN, Warszawa 1996.

¹¹ P. W. Wilson, D. F. Graham, *Saudi Arabia – the Coming Storm*, Armonk-New York 1995.

wcześniej oscylowała między 26-27 USD¹². W związku z tym w większości sektorów nie osiągnięto zakładanego tempa rozwoju. Miał natomiast miejsce nadal dynamiczny wzrost produkcji rolnej: rocznie średnio o 13,4%.

Piąty Plan Rozwoju (lata 1990-1995) przewidywał mniejsze zaangażowanie środków (w wysokości ok. 105,4 mld USD). Było to związane z utrzymującym się od 1983 r. w państwie deficytem budżetowym¹³, spowodowanym znaczącym spadkiem cen ropy naftowej na rynkach światowych w latach 1982-1986, której eksport jest głównym źródłem wpływów budżetowych Królestwa. Dochody Arabii Saudyjskiej ze sprzedaży tego surowca zmniejszyły się gwałtownie ze 101,1 mld USD w 1981 r. do 37,4 mld USD w 1983 r.¹⁴ Mimo zmniejszonych wpływów rząd saudyjski nie mógł ze względów i społecznych znacząco ograniczać wydatków, w szczególności na cele socjalne. Tym samym deficyt stopniowo się zwiększał, a także rosło zadłużenie. Wydatki budżetowe zmniejszono głównie w sektorze firm państwowych, transporcie i komunikacji; w pozostałych obszarach pozostały one na poziomie zbliżonym do Czwartego Planu. Piąty Plan wzywał do wykorzystywania osiągnięć poprzednich 20 lat oraz stworzonej infrastruktury, apelował o dalsze dążenie do dywersyfikacji struktury gospodarczej, szczególnie poprzez rozwój rolnictwa i przemysłu lekkiego skupiającego firmy sektora prywatnego. Ponadto rozpoczęto prywatyzację firm państwowych, założono giełdę papierów wartościowych oraz reformowano sektor finansowy. Wzrost zanotowany w tym okresie, to ok. 4,4% PKB, w stosunku do zaplanowanego 3,2%. Było to efektem dalszego rozwoju produkcji rolnej i sektora usług, a także większego niż zakładano wzrostu produkcji ropy naftowej¹⁵.



Źródło: „History of oil prices”, Illinois Oil and Gas Association, Mt. Vernon, Illinois 2003.

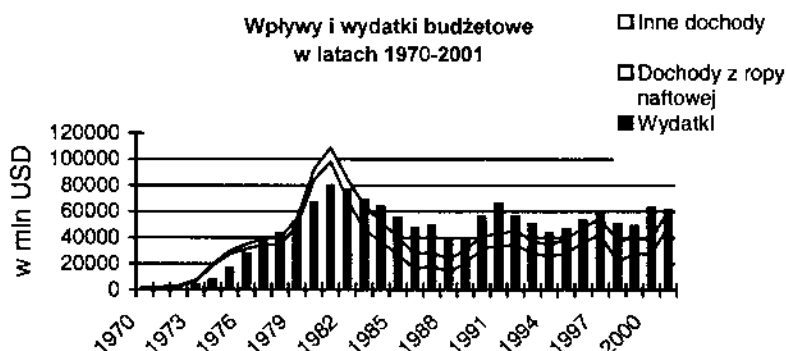
¹² „History of oil prices”, Illinois Oil and Gas Association, Mt. Vernon, Illinois 2003.

¹³ „Country Study: Saudi Arabia, The Economist Intelligence Unit”, Library of Congress of US, Washington 1992.

¹⁴ Sh. T. Hunter, *The Gulf Economic Crisis and its Social and Political Consequences*, „The Middle East Journal” 1986, vol. 40, no. 4.

¹⁵ Central Department of Statistics, Ministry of Planning, Kingdom of Saudi Arabia, 2002.

Na realizację Szóstego Planu Rozwoju (1995-2000) przeznaczono 133,3 mld USD. Plan kładł szczególny nacisk na rozwój zasobów ludzkich oraz poprawę standardu życia ludności, na realizację czego skierowano 53,5% wszystkich środków. Podkreślał także znaczenie utrzymywania niskiej inflacji oraz stałej wartości krajowej waluty (ustalonej w 1986 r. na poziomie 3,745 rijali [SR] za 1 dolara amerykańskiego). Cele te osiągnięto: średni roczny wskaźnik wzrostu cen w tym okresie wyniósł 1,2%, a rijal zachowywał niezmienny kurs w stosunku do dolara. Wzrost gospodarczy uzyskany w tym okresie wyniósł ok. 1,6% PKB¹⁶.



Źródło: Saudi Arabian Monetary Agency – Annual Report 37th issue.

Obecnie realizowany Siódmy Plan Rozwoju (lata 2000-2005) kontynuuje realizację wcześniejszych założeń, koncentrując większość ze 130 mld USD środków będących w dyspozycji budżetu na rozwój zasobów ludzkich (56,7%) oraz na realizację celów polityki społecznej i zdrowotnej (19,6%). W sferze gospodarki wzywa on do dalszego rozwoju tak sektora prywatnego, jak i nienaftowego w ramach polityki dywersyfikacji.

Na przestrzeni lat zmieniały się priorytety kolejnych planów gospodarczych Arabii Saudyjskiej odnoszące się do bieżących problemów i potrzeb, uwzględniając przemiany zachodzące w zmieniającej się rzeczywistości. Podczas gdy początkowo kładziono szczególny nacisk na rozwój infrastruktury i przemysłu ciężkiego, z czasem coraz większą uwagę zaczęto przywiązywać do rozwoju społeczeństwa, kwestii socjalnych, wspierania sektora prywatnego i nienaftowego¹⁷. Niemniej jednak, można wyszczególnić obszary, na których koncentrowały się

¹⁶ „Achievements of the Development Plans Facts and Figures – Twentieth Issue”, Ministry of Planning, Kingdom of Saudi Arabia, 2002.

¹⁷ E. O'Sullivan, „Middle East Economic Digest”, November 1996.

działania wszystkich planów rozwoju. Są to: infrastruktura, przemysł, rolnictwo, sektor prywatny i polityka społeczna.

Infrastruktura

Jednym z podstawowych założeń kolejno wdrażanych planów gospodarczych było stworzenie infrastruktury jako niezbędnej bazy dla prawidłowego i ciągłego rozwoju kraju, a zwłaszcza jego gospodarki. Tendencję tę odzwierciedla fakt, iż w ramach Pierwszego Planu na rozwój infrastruktury przeznaczono 3,4 mld USD, co stanowiło 41,4% całości funduszy przewidzianych w tym planie. W kolejnym programie nakłady na infrastrukturę znacząco wzrosły, do poziomu 48,8 mld USD i stanowiły 49,3% całości środków budżetowych. Kolejny, Trzeci Plan Rozwoju zakładał wykorzystanie 75,5 mld USD na rozwój infrastruktury, co stanowiło 41,1% całości zaplanowanych funduszy budżetowych. Wraz ze zrealizowaniem większości najistotniejszych projektów infrastrukturalnych środki przeznaczone na ten cel w ramach Czwartego Planu Rozwoju zmalały do 26,8 mld USD, co stanowiło 28,9% całości nakładów. Należy jednak zaznaczyć, że okres realizacji Czwartego Programu przypadł na czas dramatycznego spadku cen ropy naftowej, co miało negatywny wpływ na sytuację całego budżetu Arabii Saudyjskiej. Piąty Plan Rozwoju to nakłady na infrastrukturę w wysokości 19,8 mld USD, czyli 22% wszystkich środków. W ramach Szóstego Planu fundusze na rozwój infrastruktury ponownie ograniczono, do 18 mld USD, co odpowiadało 15,9% wartości wszystkich projektów realizowanych w tym okresie¹⁸.

Pierwszoplanową rolę w planach tworzenia krajowej infrastruktury odgrywała sieć komunikacyjna, niezbędna do prowadzenia działalności gospodarczej oraz prawidłowego i równomiernego rozwoju kraju. Szczególną rolę przywiązywano do stworzenia sieci dróg jako podstawowego elementu infrastruktury komunikacyjnej. Budowa dróg była także istotna ze względu na potrzebę integracji różnych regionów kraju. W kolejnych latach realizowania planów inwestycyjnych zbudowano nowoczesną infrastrukturę drogową o łącznej długości dróg utwardzonych 46,9 tys. km w 2001 r. (w 1970 r. liczyła ona tylko 8 tys. km), dodatkowo rozwijając sieć dróg lokalnych. Powstał także system nowoczesnych autostrad i dróg ekspresowych.

Duże znaczenie miała rozbudowa portów morskich i ich możliwości przeładunkowych, które wcześniej stanowiły wąskie gardło transportu towarów. W ramach przeprowadzonych w latach 1979-2001 inwestycji podwojono liczbę doków, co umożliwiło rozwój obrotów handlowych z zagranicą, które w większości prowadzone są drogą morską. Wzrost przepustowości portów ilustruje fakt, iż w 1970 r. przeładowano w nich 1,8 mln ton towarów, podczas gdy w 2001 r. było to już 100,6 mln ton. Kolejnym elementem infrastruktury komunikacyjnej, który przeszedł intensywny proces rozwoju, jest lotnictwo cywilne, obecnie świadczące usługi na

¹⁸ „Achievements of the Development Plans Facts and Figures – Twentieth Issue”, Ministry of Planning, Kingdom of Saudi Arabia, 2002.

światowym poziomie i dysponujące rozbudowanym zapleczem technicznym. Innym elementem, choć już nie tak istotnym, infrastruktury komunikacyjnej było stworzenie sieci połączeń kolejowych, których wybudowano ok. 1400 km, łącząc niektóre ośrodki przemysłowe.

Wraz z postępem technologicznym niezbędne stało się zbudowanie wydajnej infrastruktury telekomunikacyjnej. Sektor ten szybko się rozwijał. O ile w 1970 r. liczba linii telefonicznych w całym kraju wynosiła 76,6 tys., to w 2001 r. było ich już 4,6 mln, co oznacza średnioroczny wzrost na poziomie 13,5%. Równolegle z tworzeniem infrastruktury komunikacyjnej rozwijano infrastrukturę wodno-kanalizacyjną i energetyczną. Te sektory w jeszcze większym stopniu niż komunikacja uznawane były za strategicznie istotne, zarówno w aspekcie gospodarczym, jak i społecznym. Potwierdza to fakt, iż podczas gdy począwszy od Czwartego Planu Rozwoju następował stopniowy spadek funduszy przeznaczanych na budowę infrastruktury, udział tych dwóch sektorów w kolejnych budżetach systematycznie wzrastał. W ramach inwestycji w infrastrukturę wodno-kanalizacyjną stworzono rozbudowaną sieć wodociągów o łącznej długości 33 tys. km i blisko milion domów przyłączono do tej sieci. Zbudowano także rozległą sieć kanalizacyjną, w skład której wchodzi kilkadziesiąt oczyszczalni ścieków. Ponadto zrealizowano wiele projektów wykorzystujących wody powierzchniowe (tamy i sztuczne zbiorniki wodne) oraz liczne odsalarnie wody morskiej. Tym niemniej kwestia gospodarowania zasobami wody pozostaje nadal poważnym problemem, zważywszy że Arabia Saudyjska jest jednym z krajów o najniższym współczynniku posiadanych zasobów wody, a także w związku z wielkim zapotrzebowaniem na wodę w rolnictwie.

Rozwój energetyki był również priorytetem każdego z planów rozwoju. Wiąże się to ze strategicznym znaczeniem dostaw energii elektrycznej niezbędnej w każdym sektorze gospodarki. W ramach kolejnych planów zwiększano możliwości produkcyjne krajowej energetyki – z 1,8 mld kwh w 1970 r. do 133,8 mld kwh w 2001 r. Liczba odbiorców energii elektrycznej w tym okresie wzrosła z 216 tys. podmiotów do 3,79 mln. W 2000 r. utworzono Saudyjskie Przedsiębiorstwo Energetyczne, w ramach którego skonsolidowano wszystkie firmy sektora energetycznego. Przedsiębiorstwo to pełni obecnie rolę regulatora krajowego rynku energii elektrycznej, odpowiedzialnego m.in. za politykę cenową. W ramach działań zmierzających do racjonalizacji wykorzystania energii elektrycznej wprowadzono nowy system taryf mających skłaniać odbiorców do oszczędzania prądu. Obecnie obowiązuje zasada, że im więcej energii się zużywa, tym płaci się wyższą stawkę jednostkową.

Przemysł

Przemysł Arabii Saudyjskiej uznawany był zawsze za jeden z filarów kolejnych planów rozwoju. Długoterminowa strategia Królestwa przewidywała skoncentrowanie wielkich środków finansowych na rozwój krajowego przemysłu, co z bie-

giem czasu zaowocowało znaczącym wzrostem wartości produkcji, a tym samym zwiększeniem udziału przemysłu w tworzeniu PKB, a także powiększeniem wpływów z eksportu. Rozwój ten był ukierunkowany na podnoszenie efektywności produkcji, ale także na rozwój gałęzi przemysłu o wyższej wartości dodanej wytwarzanych dóbr, takich jak przemysł chemiczny, mineralny i rafineryjny. Istotną była również stopniowa dywersyfikacja bazy produkcyjnej, co należało do podstawowych celów wszystkich planów rozwoju. Ogrom przeprowadzonych działań w tym obszarze oddaje wartość poczynionych inwestycji, które w 1970 r. wyniosły 41,4 mln USD, a w 2001 r. już 10,8 mld USD. Nakłady te znalazły również odzwierciedlenie w liczbie funkcjonujących fabryk, których liczba w 1970 r. wynosiła 199, o łącznej kapitalizacji 682,9 mln USD, podczas gdy w 2001 r. wzrosła do 3418, o kapitalizacji 64 mld USD. Oznacza to 86-krotny wzrost. Równocześnie zatrudnienie w przemyśle wzrosło z 14 do 319 tys. osób. W kontekście tych zmian i rosnących potrzeb rząd saudyjski przywiązywał dużą wagę do wykorzystywania nowoczesnych technologii i rozwiązań, które można było pozyskać dzięki przyciąganiu zagranicznych inwestorów posiadających niezbędną wiedzę i know-how. Aby uczynić Królestwo obszarem bardziej atrakcyjnym dla inwestorów, Rada Ministrów utworzyła w 2000 r. Saudyjską Agencję Inwestycji (SAGIA), powołaną do kompleksowej obsługi inwestorów. Ponadto przyjęto nowe przepisy regulujące kwestie związane z inwestycjami zagranicznymi, na mocy których usprawniono procedury wydawania licencji i zezwoleń. Zabezpieczono prawa własności nieruchomości prywatnych, wydłużono okres zwolnień i ulg podatkowych, a także zagwarantowano zagranicznym inwestorom prawa i przywileje przysługujące dotąd jedynie przedsiębiorcom krajowym. Dzięki tym i wcześniejszym zmianom liczba przedsiębiorstw z udziałem kapitału zagranicznego osiągnęła poziom 475 zakładów, co odpowiada 14% wszystkich zakładów przemysłowych w Arabii Saudyjskiej.

Godnym uwagi jest również rola, jaką w rozwoju przemysłu odegrał sektor prywatny. W wyniku wprowadzenia programu udzielania tanich kredytów inwestycyjnych znaczenie sektora prywatnego w strukturze przemysłu znacząco wzrosło. I tak, podczas gdy w 1970 r. tylko 33,1% wartości produkcji przemysłowej było generowane w sektorze prywatnym, tak w 2001 r. udział ten wzrósł do 51,1%. Dodatkowym wkładem sektora prywatnego w rozwój przemysłu był wpływ, jaki wywarł on na całą gospodarkę poprzez ciągłe dążenie do podnoszenia wydajności i efektywności, zachowań charakterystycznych dla firm prywatnych.

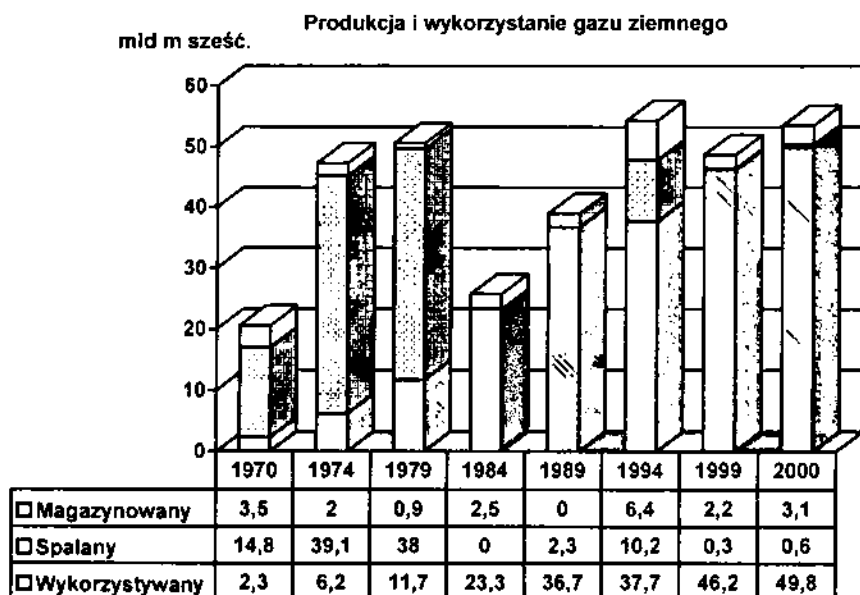
W ramach przyjętej strategii gospodarczej realizowanej podczas kolejnych planów pięcioletnich utworzono szereg centrów przemysłowych, tzw. miast przemysłowych, których budowa umożliwiła równomierny, w aspekcie geograficznym, rozwój kraju, jednocześnie zapewniając nowe miejsca pracy okolicznym mieszkańcom. Dotychczas powstało 10 takich centrów; największe z nich to Dżubajl i Janbu. Ośrodki te stały się atrakcyjnymi lokalizacjami dla inwestorów, m.in. odgrywając istotną rolę w przyciąganiu inwestycji zagranicznych. Na terenie miast przemysłowych zlokalizowano największe zakłady przemysłowe saudyjskich potentatów, jakimi są SAUDI ARAMCO i SABIC.

Największą firmą Arabii Saudyjskiej jest Saudi Arabian Oil Company – SAUDI ARAMCO. Wcześniej, od 1933 r., firma ta nosiła nazwę Standart Oil Company of California i była amerykańską firmą posiadającą licencję na eksploatawanie saudyjskich złóż ropy naftowej. W okresie trwania Pierwszego Planu Rozwoju rząd Arabii Saudyjskiej odkupił 25 procent akcji firmy, następnie w 1974 r. zwiększył swój udział do 60%, by wreszcie w 1980 r. przejąć całość udziałów, tym samym firma, stała się w pełni państwową, saudyjską organizacją. Król Arabii Saudyjskiej wydał dekret zmieniający nazwę firmy na SAUDI ARAMCO. W 1993 r. Rada Ministrów podjęła decyzję o włączeniu do struktury firmy wszystkich rafinerii i przedsiębiorstw związanych z dystrybucją i przetwarzaniem ropy naftowej. SAUDI ARAMCO stało się więc odpowiedzialne za całość procesów wydobywania, przetwarzania i sprzedaży ropy oraz produktów ropopochodnych. ARAMCO jest największym producentem ropy na świecie, kontrolującym 25% światowych zasobów tego surowca. Firma ARAMCO ma znaczący wkład w tworzenie PKB Arabii Saudyjskiej oraz odgrywa dominującą rolę w saudyjskim eksporcie. Jest też uznawana za krajowego lidera w dziedzinie zarządzania i innowacyjności. Prowadząc rozległą działalność na całym świecie i będąc partnerem największych światowych koncernów, ARAMCO odgrywa rolę kanału dla nowoczesnych technologii i specjalistycznej wiedzy, czym istotnie wpływa na modernizację całej gospodarki. ARAMCO obsługuje rurociągi i gazociągi o łącznej długości ponad 25000 km, zarządza 7 krajowymi rafineriami, terminalami morskim do załadunku ropy, siecią dystrybucji paliw, flotą tankowców, współzarządza kilkoma zagranicznymi (gdzie jest częściowym udziałowcem) firmami paliwowymi, a także opracowuje programy inwestycyjne, jak np. plan budowy infrastruktury do przemysłowego wykorzystania gazu ziemnego na potrzeby sektora chemicznego i energetyki. Rola SAUDI ARAMCO jest więc trudna do przecenienia, a realizowane przez nią programy stanowią istotny element kolejnych planów rozwoju. Działalność ARAMCO ma korzystny wpływ na działalność lokalnego biznesu saudyjskiego. Miejscowi podwykonawcy otrzymują od spółki pomoc techniczną, materiałową i finansową. Otrzymują również kontrakty. ARAMCO ma także istotne znaczenie w wymiarze społecznym, gdyż zatrudnia prawie 55 tys. ludzi, ma znaczący wkład w rozwój oświaty, gdyż prowadzi liczne programy szkoleniowe, organizuje warsztaty naukowe, finansuje stypendia krajowe i zagraniczne, a także zakłada liczne szkoły zawodowe¹⁹.

Kolejnym filarem przemysłu Arabii Saudyjskiej jest SABIC (Saudi Arabian Basic Industries Corporation – spółka akcyjna). Firma ta powstała w 1976 roku w celu wykorzystania znajdujących się na terenie Królestwa zasobów naturalnych, a w szczególności gazu ziemnego (wcześniej tylko spalanego jako produkt uboczny towarzyszący wydobywaniu ropy naftowej). Dziś SABIC zajmuje się przede wszystkim produkcją chemikaliów, metali i polimerów, w większości we współpracy z różnymi międzynarodowymi firmami naftowymi i chemicznymi. SABIC jest jednym ze światowych potentatów w branży chemicznej, o rocznej wartości

¹⁹ J. Zdanowski, *Arabia Saudyjska*, Warszawa 2004, s. 269.

produkcji w wysokości ok. 6,4 mld USD, a jego udział w światowej produkcji petrochemikaliów oceniany jest na 10%²⁰. Odgrywa istotną rolę dla całej gospodarki Arabii Saudyjskiej. Zatrudnia ponad 14 tys. osób, wykorzystuje najnowocześniejsze technologie, czym pozytywnie oddziałuje na inne saudyjskie przedsiębiorstwa, które pod jego wpływem modernizują swoją produkcję. SABIC posiada własne centra naukowo-badawcze, które przyczyniają się do postępu krajowej nauki i stwarza możliwości rozwoju firmom prywatnym, które pełnią rolę dostawców lub podwykonawców.



Źródło: „Achievements of the Development Plans Facts and Figures – Twentieth Issue”, Ministry of Planning, Kingdom of Saudi Arabia, 2002.

Innym przedsiębiorstwem o dużym znaczeniu dla rozwoju przemysłu Arabii Saudyjskiej jest Saudi Arabian Mining Company MA'ADEN, utworzone na mocy królewskiego dekretu w 1997 r. jako jednoosobowa spółka skarbu państwa. MA'ADEN powstało w celu przyspieszenia rozwoju górnictwa. W ramach tego przedsiębiorstwa działa około piętnastu kopalń wydobywających rudy metali, złota, srebra, fosforanu i innych pierwiastków. Prowadzi ono także badania geologiczne i poszukiwania nowych złóż zasobów naturalnych.

²⁰ Energy Information Agency, „Saudi Arabia”. Washington, Department of Energy 2002.

Rolnictwo

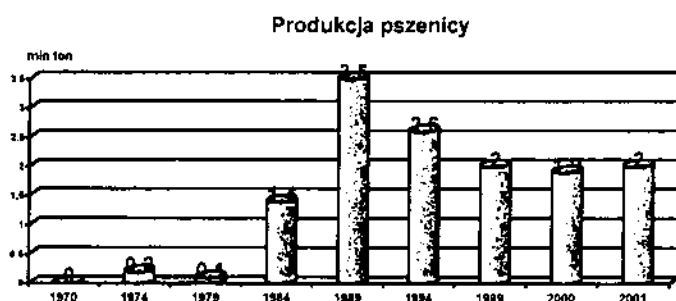
Rolnictwo jest jednym z sektorów gospodarki saudyjskiej, do którego rozwoju rząd przykładał przez długie lata szczególne znaczenie ze względu na dążenie do uzyskania samowystarczalności w produkcji żywności, postrzeganej jako strategicznie ważna kwestia dla bezpieczeństwa państwa, a także ze względu na przyjęte założenie dywersyfikacji bazy gospodarczej. Kolejno wdrażane programy miały na celu stworzenie warunków dla szybkiego rozwoju rolnictwa i zakładały powstanie niezbędnej infrastruktury. Wprowadzały system bezpośrednich i pośrednich subwencji, szczególnie istotnych dla funkcjonowania rolnictwa prywatnego. Ważną rolę, jaką przywiązywano do rozwoju rolnictwa, potwierdzają nakłady w kolejnych planach rozwoju. I tak w ramach Pierwszego Planu na rolnictwo przeznaczono 137 mln USD, Drugiego Planu – 775 mln USD, Trzeciego Planu – 1,76 mld USD, Czwartego Planu – 3,95 mld USD, Piątego Planu – 7,45 mld USD, Szóstego Planu – 8,92 mld USD, a w obecnie realizowanym Siódmym Planie nakłady te utrzymują się na poziomie zbliżonym do Szóstego. W ujęciu procentowym oznacza to stopę średniorocznego wzrostu nakładów na rozwój rolnictwa w latach 1970-2002 na poziomie 15,6%.

Zainicjowany wraz z rozpoczęciem Pierwszego Planu Rozwoju program dla rolnictwa zakładał stymulowanie wzrostu poprzez poprawę wydajności i efektywności, przy wykorzystaniu nowoczesnych metod uprawy i hodowli, a także poprzez wsparcie udzielone rolnikom przez instytucje państwowe. Jednocześnie kładziono nacisk na realizację projektów inwestycyjnych, takich jak systemy nawadniania i melioracji, budowa tam, dzięki którym magazynuje się wodę z opadów, a także rozpoczęto poszukiwania podziemnych złóż wody pitnej. Inwestycje te realizowano w dużym stopniu przy wykorzystaniu firm prywatnych, tym samym przyczyniając się do rozwoju sektora prywatnego. Ogrom poczynionych inwestycji w tym zakresie obrazuje fakt, iż w latach 1970-2001 zbudowano 200 tam. Programom inwestycyjnym towarzyszył proces dystrybucji ziemi rolnej, który w ogromnym stopniu przyczynił się do zwiększenia areалу upraw na terenie Arabii Saudyjskiej. W ramach tego programu w latach 1970-2001 przekazano ponad 116 tysiącom farmerów około 3 miliony hektarów ziemi.

W wyniku tych działań już w trakcie Trzeciego Planu Arabia Saudyjska osiągnęła samowystarczalność pod względem produkcji jaj, artykułów mlecznych i zbóż, a nawet rozpoczęła eksport pszenicy. W kolejnych latach szybko wzrastała również produkcja innych płodów, w tym owsa, warzyw i owoców, a także produkcja mięsa, drobiu i ryb. Wraz z rozpoczęciem Piątego Planu rząd zainicjował proces stopniowej racjonalizacji polityki rolnej, kładąc szczególny nacisk na oszczędne wykorzystanie wody (rolnictwo pochłania prawie 80% całej konsumpcji kraju). W wyniku przyjętej polityki zredukowano produkcję pszenicy i żyta, jednocześnie podnosząc wydajność uprawy tych zbóż. Dodatkowo rozpoczęto badania nad wykorzystywaniem mniej wodochłonnych gatunków. Znaczenie, jakie przykładano do kwestii gospodarowania wodą, ilustruje fakt, iż w 2001 roku stworzono

odrębne Ministerstwo Zasobów Wodnych, którego zadaniem jest przygotowywanie i realizacja polityki gospodarowania wodą.

Integralnym elementem programu rozwoju rolnictwa w ramach kolejnych planów pięcioletnich, który zachęcał do inwestowania w sektor rolny był system tanich kredytów oferowanych przez Bank Rolny Arabii Saudyjskiej (SAAB). Bank ten udziela krótko- i średniookresowych pożyczek przeznaczonych na prowadzenie działalności rolniczej, finansowanie indywidualnych projektów inwestycyjnych oraz na zakup sprzętu rolniczego. Skumulowana wartość udzielonych pożyczek w latach 1970-2000 to około 8,39 mld USD; ich wartość rosła średnio o 8,4% rocznie.



Źródło: „Achievements of the Development Plans Facts and Figures – Twentieth Issue”, Ministry of Planning, Kingdom of Saudi Arabia, 2002.

Polityka rolna Arabii Saudyjskiej zakładała również stosowanie bezpośrednich subsydiów do produkcji rolnej i artykułów spożywczych. System subsydiów stworzony został w celu stymulowania rozwoju rolnictwa, a także realizowania celów społecznych i strategicznych. Niemniej jednak, wraz ze wzrostem produkcji i zaspokojeniem potrzeb ludności, a tym samym osiągnięciem zakładanych rezultatów, rząd Królestwa (pod koniec lat 80.) zdecydował się istotnie ograniczyć wysokość dotacji do żywności i produkcji rolnej. W 1994 r. przyjęto także założenie o zmniejszaniu zużycia wody przez rolnictwo o 2% rocznie²¹. Dążenie do osiągnięcia samowystarczalności w produkcji płodów rolnych już w połowie lat 80. okazało się nieracjonalne. Produkcja była bowiem zdecydowanie droższa niż import, a bezpieczeństwo w postaci nieprzerwanych dostaw żywności można było osiągnąć poprzez rozbudowę magazynów i silosów. Ponadto realizowana polityka subsydiów bezpośrednich i pośrednich (zaniżone ceny wody, energii elektrycznej, paliw itd.) prowadziła do niegospodarności, czego najlepszym przykładem był wspomniany eksport pszenicy, nie uzasadniony z ekonomicznego punktu widzenia.

²¹ *The End of Self-Sufficiency*, „Gulf States Newsletter” 1998, vol. 23, no. 584.

Sektor prywatny

Kolejne plany rozwoju wdrażane w Arabii Saudyjskiej kładły duży nacisk na zwiększanie roli sektora prywatnego. Wprowadzano rozwiązania zakładające stworzenie właściwych warunków firmom niezbędnym dla ich rozwoju, jak i dywersyfikacji struktury krajowej produkcji oraz realizacji inwestycji. Cel ten planowano osiągnąć poprzez zintegrowane polityki gospodarcze i system zachęt, które miały zwiększać efektywność produkcji i organizacji, a także stymulować wzrost inwestycji krajowych realizowanych przez sektor prywatny. Do najistotniejszych z nich należą: rozbudowa infrastruktury, zapewnienie specjalistycznego wsparcia techniczno-menedżerskiego, a także stworzenie systemu łatwych do uzyskania i tanich pożyczek przyznawanych firmom prywatnym. Ponadto z czasem rozpoczęto wspomniany już wcześniej proces prywatyzacji firm i instytucji państwowych²². Dążenie do wzrostu znaczenia sektora prywatnego w strukturze całej gospodarki jest skutkiem strategii dywersyfikacji. Ma także istotne znaczenie z punktu widzenia sytuacji budżetowej (wobec utrzymującego się od połowy lat osiemdziesiątych deficytu budżetowego). Udział sektora prywatnego w tworzeniu PKB systematycznie wzrastał i szacowany był na ok. 50% w 2001 r.²³ Jednocześnie strategia wzrostu gospodarczego kładzie nacisk na aktywizację ekonomiczną obywateli jako warunek niezbędny dla harmonijnego rozwoju kraju i zapewnienia równiejszej dystrybucji dochodu narodowego wśród obywateli.

By ułatwić sektorowi prywatnemu realizowanie inwestycji, rząd Arabii Saudyjskiej stworzył system preferencyjnych kredytów. W dużym stopniu dzięki temu systemowi już podczas Pierwszego Planu łączna wartość zrealizowanych prywatnych inwestycji osiągnęła wysoki poziom, w tym: 69 mln USD w rolnictwie, 117 mln USD w przemyśle (oprócz przemysłu naftowego i petrochemicznego), 125 mln USD w handlu, 1512 mln USD w budownictwie, 119 mln USD w sektorze finansowym i 56 mln USD w sektorze usług. W kolejnych latach nakłady inwestycyjne w sektorze prywatnym wzrastały, w zależności od branży w tempie od kilku do kilkunastu procent rocznie. W czasie trwania Szóstego Planu Rozwoju skumulowana wartość prywatnych inwestycji wzrosła do: 8,9 mld USD w rolnictwie, 12,1 mld USD w przemyśle, 31,8 mld USD w budownictwie (z czego 29 mld USD w budownictwie mieszkaniowym), 9,9 mld USD w sektorze finansowym i 6,5 mld USD w usługach. Wielkości te najlepiej odzwierciedlają rosnącą rolę sektora prywatnego w strukturze gospodarki, jak i jego szybki wzrost, w dużej mierze zdeterminowany potrzebami szybko powiększającej się populacji kraju oraz rosnących potrzeb życiowych ludności.

Uznając znaczenie sektora prywatnego, władze saudyjskie przyjęły strategię zakładającą realizację działań wspierających firmy prywatne. I tak w Pierw-

²² „Thirty Eight Annual Report”, Saudi Arabian Monetary Agency, Saudi Arabia 2002, s. 68-71. W 2002 r. rząd Arabii Saudyjskiej przyjął strategię prywatyzacji, która zakłada dopuszczenie firm prywatnych do pewnych sektorów gospodarki (np. usługi pocztowe, telekomunikacja, usługi medyczne), a także prywatyzację firm państwowych (np. dalsza prywatyzacja SABIC, prywatyzacja The Saudi Electricity Company).

²³ CDS National Accounts/MOP – Macroeconomic Calculations 2001.

szym Planie Rozwoju zaangażowano sektor prywatny w budowę infrastruktury publicznej. Ponadto zlecono firmom prywatnym świadczenie usług, w ramach których zajęły się one obsługą już istniejących, a także nowo powstających obiektów publicznych. Dzięki temu powstało wiele firm prywatnych, które początkowo realizowały głównie kontrakty rządowe, by z czasem zacząć działać na wolnym rynku komercyjnym. Drugi i Trzeci Plan Rozwoju zakładał dalsze stymulowanie wzrostu sektora prywatnego, opowiadając się jednocześnie za swobodą działalności gospodarczej, umożliwiając produkcję i dystrybucję większości towarów i usług przez ten sektor. Równocześnie Plan wprowadził szeroki zakres zachęt i subsydiów, które umożliwiały firmom wykorzystywanie nowoczesnych technologii i prowadzenie prac rozwojowo-badawczych. W tym celu stworzono Saudyjski Fundusz Rozwoju Przemysłu (SIDF), który zajął się udzielaniem niskoprocentowanych i prostych do uzyskania kredytów. Ponadto umożliwiono firmom prywatnym obsługę nowo powstałych ośrodków przemysłowych, w tym zarządzanie hotelami, komunikacją publiczną, centrami turystycznymi, a także transportem. Powstał także Fundusz Rozwoju Nieruchomości udzielający kredytów mieszkaniowych, co znacząco wpłynęło na intensyfikację produkcji budowlanej, realizowanej głównie przez sektor prywatny. Czwarty i Piąty Plan Rozwoju koncentrował się w dalszym ciągu na wspieraniu rozwoju przedsiębiorczości poprzez tworzenie możliwości inwestycyjnych dla prywatnych inwestorów, skoncentrowanych w przemyśle petrochemicznym, produkcji metali i żywności. Ponadto zainicjowano proces prywatyzacji przedsiębiorstw państwowych. Rząd zachęcał banki do zwiększania działalności kredytowej kierowanej do krajowego sektora prywatnego zamiast inwestowania za granicą, dzięki czemu obywatele mieli uzyskać łatwiejszy dostęp do funduszy umożliwiających zakładanie i prowadzenie własnych firm i gospodarstw, a także tworzenie spółek akcyjnych. Szósty Plan Rozwoju podkreślał potrzebę przygotowania strategicznego, długookresowego programu prywatyzacji. Założono, że państwowe przedsiębiorstwa pozostaną tylko w obszarach o strategicznym znaczeniu. W dziedzinach, w których rząd chce posiadać pewien wpływ na funkcjonowanie przedsiębiorstw, a jednocześnie urynkwować ich działanie, firmy będą miały statut spółek publiczno-prywatnych. W obszarach o charakterze konsumenckim zostanie przeprowadzona pełna prywatyzacja, w wyniku której przedsiębiorstwa staną się w 100% prywatne.

Rozpoczęto prace nad przygotowaniem programów prywatyzacji w telekomunikacji i transporcie. Plan zwracał uwagę na istotną rolę sektora prywatnego w aspekcie działań mających na celu tworzenie nowych miejsc pracy. W tym kontekście sformułowano założenia dotyczące unarodowienia rynku pracy, tzw. Saudization (koncepcja ta pojawiła się już w Czwartym Planie), czyli programu zastępowania Saudyjczykami obcej siły roboczej, która stanowi obecnie ok. 27% ludności.

Obecnie wdrażany Siódmy Plan Rozwoju kładzie duży nacisk na wspieranie małych i średnich przedsiębiorstw jako segmentu mającego największy wpływ na rozwój sektora prywatnego, jak i całej gospodarki. Ponadto plan ten zwraca uwagę na rosnące znaczenie inwestycji zagranicznych, co znalazło odzwierciedlenie we wprowadzonych reformach administracyjnych (np. powstanie SAGIA –

Saudyjskiej Agencji Inwestycji), przyjętych nowych regulacjach prawnych w zakresie prawa własności nieruchomości, a także innych zachęt dla inwestorów zagranicznych. Do zajmowania się wspieraniem prywatnych inwestycji powołano Najwyższą Radę Gospodarczą oraz Urząd Inwestycji Publicznych. Najwyższa Rada Gospodarcza została przy tym wyznaczona przez Radę Ministrów do wprowadzania i nadzorowania przebiegu procesu prywatyzacji. W ramach przyjętego programu założono prywatyzację portów morskich, sektora telekomunikacyjnego, poczty, kolei, energetyki, linii lotniczych SAUDIA, a także przedsiębiorstwa komunalnego obsługującego dwa miasta przemysłowe Dżubajl i Janbu²⁴.

Polityka społeczna

W sferze polityki społecznej głównym założeniem kolejnych planów rozwoju było systematyczne podnoszenie standardu życia obywateli, a zwłaszcza zapewnienie im dostępu do edukacji i opieki zdrowotnej. Na przestrzeni ponad 30 lat dokonano znaczącego postępu we wszystkich dziedzinach życia społecznego.

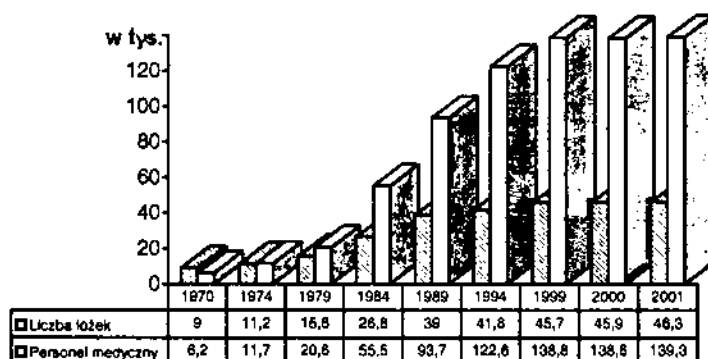
Jednym z podstawowych celów, jaki postanowiono zrealizować w ramach kolejnych planów, była, jak już wspomnieliśmy, poprawa opieki zdrowotnej. W związku ze wzrostem liczby ludności planowano tworzenie nowych zakładów służby zdrowia, tak by usługi medyczne stały się bardziej dostępne dla obywateli. Równocześnie kładziono nacisk na podnoszenie jakości świadczonych usług, jak również powszechniejsze stosowanie profilaktyki. Za realizowanie polityki zdrowotnej odpowiedzialne jest Ministerstwo Zdrowia, które koordynuje wdrażane programy, a także czuwa nad prawidłowym funkcjonowaniem służby zdrowia. Na realizację tych celów przeznaczono w latach 1970-2000 ok. 312 mld SR w cenach bieżących, co odpowiada (przy obecnie obowiązującym kursie dolara amerykańskiego) ponad 83 mld USD. Rozmiar postępu, jaki się dokonał, ilustruje wzrost liczby szpitali, których w 1970 r. było 74, a w 2001 r. już 322, natomiast liczba łóżek szpitalnych w tym okresie wzrosła ponad 5-krotnie. Ponadto zbudowano 1786 przychodni zdrowia, zapewniających podstawą opiekę medyczną ludności. Rozwojowi temu towarzyszył równie znaczący wzrost ilościowy personelu medycznego: liczba lekarzy wzrosła w okresie 1970-2001 ponad 26-krotnie, liczba pielęgniarek ponad 20-krotnie. Dodatkowo umożliwiono świadczenie usług medycznych przez placówki należące do sektora prywatnego, w ramach którego działają 93 szpitale oraz ok. półtora tysiąca ambulatoriów i klinik. Tak znaczący wzrost liczby placówek, jak i personelu w zdecydowany sposób przyczynił się do poprawy poziomu opieki zdrowotnej. Należy jednak zauważyć, że na przestrzeni omawianych 30 lat liczba ludności Arabii Saudyjskiej wielokrotnie się zwiększyła. Podczas gdy w 1970 r. populacja Arabii Saudyjskiej była oceniana na 5,4 mln osób, w 2000 r. już na 20,7 mln²⁵. Niemniej jednak, mimo wzrostu populacji postęp w poziomie opieki zdrowotnej jest niezaprzeczalny. Na przykład umieralność

²⁴ „Saudi Arabia: Plans to privatize SCT are under way”, The Economist Intelligence Unit 2003.

²⁵ World Development Indicators, World Bank 2002.

niemowląt, która jeszcze w 1970 r. wynosiła 118 przypadków na tysiąc, w 2001 r. spadła do 19 (dla porównania w Polsce wynosiła ok. 9 przypadków na tysiąc²⁶). Podobnie zdecydowanie wydłużyła się średnia długość życia – z 53 lat w 1970 roku do 71 lat w 2001 roku (w Polsce w 2000 roku średnia długość życia mężczyzn to 70,2 lat, a kobiet 78,4 lat²⁷, w sąsiednim Jemenie, średnia długość życia kobiet to 61 lat, a mężczyzn 58 lat²⁸).

Służba zdrowia



Źródło: „Achievements of the Development Plans Facts and Figures – Twentieth Issue”, Ministry of Planning, Kingdom of Saudi Arabia, 2002.

Kolejnym celem, na który we wszystkich planach przeznaczono znaczne środki finansowe, był rozwój edukacji jako kluczowego czynnika w rozwoju społeczeństwa, mającego także przygotować to społeczeństwo do stawienia czoła nowym lokalnym i międzynarodowym wyzwaniom. Na realizację tych zamierzeń przeznaczono w latach 1970-2000 ok. 730 mld SR w cenach bieżących, co odpowiada (przy obecnie obowiązującym kursie dolara amerykańskiego) ponad 194 mld USD. W ramach zrealizowanych planów liczba szkół i gimnazjów wzrosła w latach 1969-2001 ponad siedmiokrotnie, do 23947, w tym 11918 szkół dla chłopców i 12029 dla dziewcząt (w 1970 r. było tylko 511 szkół dla dziewcząt). Szczególnie należy podkreślić wzrost, jaki dokonał się w edukacji dziewcząt, których w 2001 r. uczyło się 2,3 mln, podczas gdy jeszcze w 1969 r. tylko 397 tys., co oznacza sześciokrotny wzrost. Także liczba uczniów szkół średnich znacznie wzrosła – z 77 tys. do ok. 1,88 mln w tym samym okresie, co oznacza wzrost ponad 24-krotny. Jeszcze większy, bo 55-krotny przyrost nastąpił w liczbie studentów szkół wyższych. Poprawę zanotowano również w liczebności kadry nauczycielskiej. Przemiany te wskazują na wagę, jaką przywiązują władze do rozwoju zasobów ludzkich, a także na wzrost możliwości

²⁶ *Rocznik statystyczny RP*, GUS, Warszawa 2001.

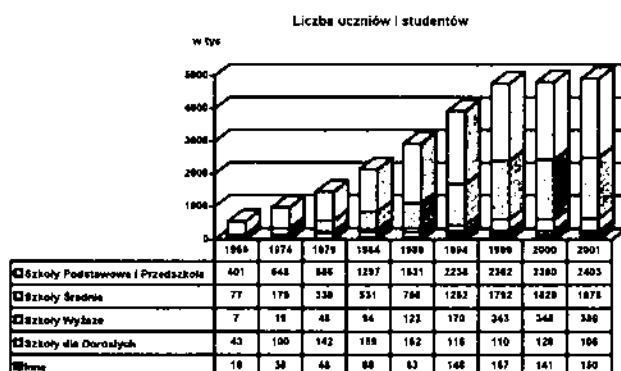
²⁷ *Rocznik statystyczny RP*, GUS, Warszawa 2002.

²⁸ CIA, World Factbook 2002.

kształcenia dla kobiet. Dodatkowo położono nacisk na rozwój szkolnictwa technicznego i zawodowego, a także na programy dokształcania.

Kolejnym elementem polityki społecznej było stymulowanie wzrostu zatrudnienia, a właściwie tworzenie nowych miejsc pracy, zwłaszcza w sektorze państwowym. Wśród czynników wpływających na zwiększenie liczby miejsc pracy był także rozwój sektora prywatnego, w tym rolnictwa i usług, a także dostępność tanich kredytów, umożliwiających samozatrudnienie. Konieczność podjęcia działań stymulujących wzrost liczby miejsc pracy wynikała z faktu rosnącego od połowy lat 90. bezrobocia. Według danych Ministerstwa Planowania w 1990 r. tylko 29,9% Saudyjczyków w wieku produkcyjnym miało pracę, przy czym wśród mężczyzn wskaźnik ten wynosił 54,4%, a wśród kobiet jedynie 5,3%²⁹. Natomiast w 2001 r. oficjalny wskaźnik bezrobocia wśród Saudyjczyków wynosił 15%³⁰. Według danych zagranicznych instytucji i ekspertów wskaźnik sięgał ok. 28%³¹.

Innym poważnym problemem na rynku pracy jest stale rosnąca liczba młodych ludzi w wieku produkcyjnym, którzy nie mają możliwości znalezienia zatrudnienia. CIA podaje szacunki, wedle których rokrocznie na rynek pracy wkracza ok. 223 tysięcy młodych Saudyjczyków (płci męskiej). W tym kontekście CIA ocenia, iż roczne zapotrzebowanie na nowe miejsca pracy to ok. 440 tys. (uwzględniając kobiety i obecnych bezrobotnych)³². Dodać należy, że w 2000 roku ponad 45,6% populacji było poniżej 14 roku życia, a ponad 73,9% poniżej 29 roku życia. Warto dodać, że liczba ludności w Arabii Saudyjskiej stale rośnie, a współczynnik płodności, określający statystyczną ilość dzieci przypadającą na jedną kobietę należy do najwyższych na świecie i wynosi 5,5³³. Szacunki Banku Światowego przewidują, że w 2015 r. liczba ludności w Arabii Saudyjskiej wzrośnie do 32,1, z 20,7 milionów w 2000 r.³⁴



Źródło: „Achievements of the Development Plans Facts and Figures – Twentieth Issue”, Ministry of Planning, Kingdom of Saudi Arabia, 2002.

²⁹ A. Kapiszewski, *Nationals and Expatriates in the GCC states. Cultural pluralism at work*, [w:] *Book of abstracts. Symposium on „Islam and the Dialogue of Civilizations”*, Riyadh 2002.

³⁰ „The Saudi Economy at Mid Year 2002”, Saudi American Bank, Riyadh, August 2002.

³¹ A. H. Cordesman, *Saudi Arabia Enters the 21st Century*, Washington DC 2002.

³² *Ibidem*.

³³ Saudi Central Department of Statistics, Riyadh 2002.

³⁴ The World Bank database for World Development indicators, 2000.

Pewną rolę w rozwoju rynku pracy odegrał także wspomniany proces saudyzacji, zainicjowany wraz z rozpoczęciem Czwartego Planu. Jak dotąd przyniósł on rezultaty głównie w sektorze publicznym, natomiast niewielkie w sektorze prywatnym, gdzie zatrudnionych jest 85% wszystkich pracujących cudzoziemców. Według danych z 1999 r. siła robocza w Arabii Saudyjskiej wynosiła 7,2 mln osób. Z tej liczby tylko 2,5 mln Saudyjczyków, a 4,7 mln (czyli około 65%) cudzoziemców. Przy czym 25–30% wszystkich pracujących stanowili Arabowie pochodzący z krajów nie leżących nad Zatoką Perską³⁵. Nacisk na efektywniejsze realizowanie procesu saudyzacji siły roboczej w Królestwie położono w Szóstym i Siódmym planie, wprowadzając zaostżenia w procedurach wizowych, deportując nielegalnych pracowników oraz nakładając obowiązek zatrudniania Saudyjczyków na firmy prywatne³⁶. Tak więc kwestia procesu unaradawiania siły roboczej wydaje się być jednym z ważniejszych zadań na najbliższe lata. Wiąże się ona jednak z pewnymi problemami kulturowymi, a mianowicie z tym, że Saudyjczycy niechętnie podejmują pracę w zawodach o niskim statusie społecznym oraz preferują pracę w sektorze publicznym.

Dużą wagę przywiązywano także w minionym okresie do umożliwienia każdemu obywatelowi nabycia nowego mieszkania, co stało się faktem dzięki oferowanym preferencyjnym kredytom. Wartość nowo oddawanych mieszkań i domów systematycznie się zwiększała, w 1969 r. wynosiła 92,6 mln USD, a w 2001 r. wzrosła do 6,3 mld USD. Równolegle z rozwojem budownictwa mieszkaniowego nastąpił wielki postęp w obszarze usług komunalnych, takich jak wodociągi, elektryczność, kanalizacja, telekomunikacja i transport, co w istotny sposób podniosło standard życia obywateli.

W ramach wdrażanych planów gospodarczych istotne miejsce przyznano rozwojowi systemu ubezpieczeń społecznych, jak i roli państwa w udzielaniu pomocy najbardziej potrzebującym. Aby sprostać tym problemom, stworzono sieć domów dziecka i domów wychowawczych, instytucji zajmujących się osobami umysłowo upośledzonymi i niepełnosprawnymi, domów starców i przytułków dla bezdomnych. Ponadto na przestrzeni ostatnich 30 lat powstało wiele organizacji dobroczynnych, które zajmują się różnymi społecznie istotnymi problemami, jak np. opieką nad upośledzonymi dziećmi lub wspieraniem ubogich rodzin. Pieczę nad prawidłowym funkcjonowaniem tych ośrodków i organizacji sprawuje Ministerstwo Polityki Społecznej, które udziela im finansowego wsparcia. Jednocześnie Ministerstwo kontroluje funkcjonowanie systemu ubezpieczeń społecznych, gwarantując osobom niepełnosprawnym środki do życia. Roczna wartość wypłacanych rent wzrosła z 9,6 mln USD w 1969 r., do 695 mln USD w 2001 r. Jednocześnie na przestrzeni ostatnich lat bardzo rozwinął się system świadczeń emerytalnych, który w 1973 r. obejmował 145 tys. osób, by w 2001 r. wzrosnąć do 2,6 mln osób.

³⁵ A. Kapiszewski, *Arab labor migration to the GCC states*, "Arab migration in the globalized world conference", Cairo 2002.

³⁶ A. H. Cordesman, *op. cit.*, Washington DC 2002.

* * *

Saudyjskie plany rozwoju przyczyniły się do ogromnego postępu cywilizacyjnego Królestwa. W ich ramach wielkim wysiłkiem i nakładami, liczonymi w setkach miliardów dolarów, Arabia Saudyjska zbudowała, w wielu dziedzinach niemal od zera, imponującą infrastrukturę, przemysł i zaplecze socjalne. Realizacja tak szeroko zakrojonych i kompleksowych programów gospodarczych jest zawsze skomplikowana, a przewidzenie niezbędnych na ich realizację funduszy – bardzo trudne. Zważywszy na fakt, iż ceny ropy na rynkach światowych istotnie się zmieniały, a to z jej sprzedaży w dużej mierze pochodziły środki na inwestycje, niezbędne było elastyczne podejście do realizacji czynionych założeń. Na przestrzeni lat zmieniały się także priorytety kolejnych planów gospodarczych, co wynikało z rosnących potrzeb w określonych obszarach, ich stopniowego zaspakajania, i koncentrowania się na innych zagadnieniach. Tak stało się na przykład w przypadku infrastruktury, która w czasie pierwszych trzech planów była celem podstawowym, podczas gdy w kolejnych priorytetem stały się cele społeczne.

Od 1969 roku do 2001 roku średnia roczna stopa rozwoju gospodarczego, liczonego w procentach Produktu Krajowego Brutto (w cenach stałych) wyniosła ok. 4,5%. PKB osiągnął w 2001 r. wartość 171,23 mld USD, podczas gdy w 1969 r. wynosił on 34,82 mld USD. Równocześnie następowała dywersyfikacja gospodarki. Wkład sektora nienaftowego w powstawanie PKB na przestrzeni lat 1969-2001 wzrósł z 51,1 do 70,2%. Wartości te odzwierciedlają istotę przemian, jakie się dokonały w Arabii Saudyjskiej w okresie wdrażania kolejnych planów pięcioletnich.

Udział sektora prywatnego w tworzeniu PKB przez cały ten okres systematycznie wzrastał, w średniorocznym tempie 5,8%, z poziomu 12,05 mld USD w 1969 r. do 87,49 mld USD w 2001 r. Oznacza to, że udział sektora prywatnego w tworzeniu PKB wzrósł w tym okresie z 34 do 51%. Obecnie sektor prywatny jest obok przemysłu naftowego siłą napędową gospodarki saudyjskiej, a rząd w dalszym ciągu wspiera jego rozwój, wprowadzając rozwiązania ułatwiające działalność firm prywatnych i zapewniając im warunki skutecznego konkurowania na rynkach międzynarodowych.

Stopniowo liberalizowany system gospodarczy sprawił, iż przedsiębiorstwa, w szczególności prywatne, musiały się przystosować do wolnorynkowych warunków ekonomicznych. Rosnąca wydajność firm prywatnych skłoniła także władze do rozpoczęcia procesu prywatyzacji, chcąc urynkować zasady funkcjonowania przedsiębiorstw i podnieść ich efektywność. Program prywatyzacji daje ponadto szanse sektorowi prywatnemu na rozwój, a także na przyciągnięcie partnerów zagranicznych. To także ważny element strategii dalszej liberalizacji polityki gospodarczej, której celem jest członkostwo Arabii Saudyjskiej w Światowej Or-

ganizacji Handlu (WTO), które w znacznym stopniu ułatwiłoby dostęp saudyjskim produktom do najważniejszych rynków światowych³⁷.

Najbardziej widocznym osiągnięciem realizowanych planów gospodarczych jest rozwój infrastruktury. Obecnie Arabia Saudyjska dysponuje bardzo nowoczesną i rozbudowaną siecią komunikacyjną, której poziom spełnia najwyższe światowe standardy. Jej rozwój najlepiej ilustruje postęp, jaki dokonał się w Królestwie.

Okres realizacji planów pięcioletnich to także rozwój polityki społecznej i infrastruktury socjalnej. Postęp w tej dziedzinie prezentowany był wcześniej, godnym podkreślenia jest jednak rozwój edukacji, w tym stworzenie możliwości edukacyjnych dla kobiet, zdecydowana poprawa warunków życia ludności oraz poprawa funkcjonowania służby zdrowia. Postulaty społeczne są obecnie najważniejszymi elementami kolejnych planów gospodarczych, co jest związane z tendencjami światowymi, które zakładają, iż zasoby ludzkie to najważniejszy czynnik rozwoju krajów. Tym niemniej, rozwiązanie kwestii demograficznych, a co za tym idzie bezrobocie, stworzenie szans zawodowych dla młodych czy aktywizacja zawodowa kobiet będą w najbliższych latach największymi wyzwaniami dla saudyjskich władz.

Obecnie Arabia Saudyjska jest na półmetku Siódmego Planu Gospodarczego, przed którym postawiono nowe wyzwania. Do najważniejszych kwestii, które wymagać będą także podejmowania działań w następnych latach należą: dalsza dywersyfikacja struktury gospodarczej, urynkowanie niektórych gałęzi gospodarki, aktywizacja sektora prywatnego i prywatyzacja, przywrócenie równowagi budżetowej oraz zapewnienie wystarczającej ilości miejsc pracy nowym pokoleniom Saudyjczyków.

Reasumując, Arabia Saudyjska na przestrzeni ostatnich 30 lat dokonała wielkiego skoku cywilizacyjnego, przeistaczając się z lokalnego, zacofanego kraju w nowoczesne państwo o znaczeniu międzynarodowym. Prawdą jest, że swój postęp i dobrobyt Saudyjczycy zawdzięczają w dużym stopniu bogactwu złóż ropy naftowej, nazywanej darem Boga. Ale jak pokazują przykłady innych krajów, taki dar trzeba umieć wykorzystać, a to jest wyłączną zasługą samych Saudyjczyków.

³⁷ J. Zdanowski, *Arabia Saudyjska...*, s. 284.

Andrzej Pikulski

ROZWÓJ GOSPODARCZY JEMENU PO ZJEDNOCZENIU

Jemen jest kolebką najstarszych cywilizacji zwanych południowoarabskimi. Od X wieku p.n.e. istniały tu silne państwa (Saba, Himjar), które swój dobrobyt opierały na handlu tranzytowym z Indiami i Afryką Wschodnią oraz na produkcji i eksporcie kadzidła i mirry¹. Przez wieki gospodarka Jemenu opierała się na rolnictwie i była niemalże samowystarczalna. Dopiero w drugiej połowie XX wieku, wraz z importem tanich dóbr konsumpcyjnych, Jemen szybko zaczął zmieniać się w kraj uzależniony od importu. Rozwój gospodarczy w tym okresie zależał w istotny sposób od uwarunkowań politycznych. W latach 70. i 80. ekonomia Jemenu Północnego uzależniona była w znaczący sposób od pomocy Arabii Saudyjskiej i innych krajów Zatoki, podczas gdy Jemen Południowy stał się zależny od Związku Radzieckiego i innych krajów bloku komunistycznego. Odkrycie złóż ropy naftowej w połowie lat 80. stworzyło nadzieję na szybki rozwój gospodarczy kraju.

Obecna Republika Jemenu utworzona została 22 maja 1990 r. w pokojowym procesie zjednoczeniowym Arabskiej Republiki Jemenu (Jemenu Północnego), i Ludowo-Demokratycznej Republiki Jemenu (Jemenu Południowego).

Proces podziału Jemenu na północny i południowy nastąpił po zajęciu Adenu przez Brytyjczyków w 1839 roku i ponownej okupacji północnej części Jemenu przez Imperium Otomańskie w 1849 roku². W początkach XX wieku obydwa mocarstwa wyznaczyły granice swych wpływów – na brytyjskie południe i otomańską północ. Na północy, po latach walk o niepodległość pod przywództwem imama Zajda, Turcja przyznała imamowi w 1911 roku znaczną autonomię, by w końcu wycofać się ostatecznie z Jemenu Północnego w roku 1918. Przez kolejne 44 lata imam Jahja ibn Muhammad i jego syn – Ahmad – tworzyli państwo monarchiczne.

¹ J. Danecki, *Kultura Islanu. Słownik*, Warszawa 1997, s. 101.

² Po raz pierwszy armia Imperium Otomańskiego opanowała Jemen w 1538 r. Jemeńczycy odzyskali niepodległość niemal 100 lat później po latach walk kierowanych przez zwolenników imama Zajda.

Było ono jednak odizolowane od wpływów zewnętrznych, co powodowało zastój ekonomiczny i polityczny kraju. Dopiero rewolucja w 1962 roku pod przywództwem Abd Allaha as-Sallala obaliła rządy imama, dając początek Arabskiej Republice Jemenu.

Historia Jemenu Południowego rozpoczęła się w 1958 roku, gdy sześć niewielkich „państweczek” dawnego protektoratu brytyjskiego utworzyło Federację, by po przyłączeniu Adenu i kilku sąsiednich terenów utworzyć w 1965 roku Federację Południowej Arabii. Wielka Brytania wycofała się z Jemenu w 1967 roku. W tym samym roku proklamowano powstanie Ludowej Republiki Południowego Jemenu, przekształconej w 1970 na Ludowo-Demokratyczną Republikę Jemenu z ustrojem o orientacji marksistowskiej. Stopniowe zbliżenie gospodarcze pomiędzy obydwojema odmiennymi politycznie krajami rozpoczęło się w 1980 roku dzięki wysiłkom ich przywódców. Po dość niespodziewanym zjednoczeniu w 1990 roku, Ali Abd Allah Salih – przywódca Północnego Jemenu – został prezydentem kraju, podczas gdy Ali Salim al-Bajd i Hajdar Bakr al-Attas z Południowego Jemenu otrzymali stanowiska wiceprezydenta i premiera.

Na trudny proces zjednoczeniowy i niezwykle kruchą stabilność polityczną nałożyły się negatywne skutki wojny w Zatoce Perskiej, które miały poważny wpływ na gospodarkę Jemenu, a to głównie za sprawą wydalenia Jemeńczyków z wielu bogatych krajów arabskich za poparcie, jakie prezydent Jemenu udzielił Saddamowi Husajnowi. W wyniku tego blisko milion obywateli jemeńskich powróciło do kraju, zasilając w większości szeregi bezrobotnych. Ataki bombowe, zabójstwa polityczne i liczne demonstracje w latach 1991-1992 spowodowane tak trudnościami ekonomicznymi, jak i tarciami politycznymi wywołały szybko następujące po sobie gwałtowne wzrosty cen. W rezultacie pogłębiających się napięć politycznych w 1994 r., wybuchła wojna domowa pomiędzy siłami Południa i Północy (które dotąd utrzymywały oddzielne wojska). Wojna trwająca ponad dwa miesiące pochłonęła tysiące ofiar i przyczyniła się do załamania gospodarczego. Spowodowała też znaczące zniszczenia infrastruktury kraju, szczególnie w Adenie i w al-Mukalla, i ogromne osłabienie waluty jemeńskiej³. Wojna zakończona została zwycięstwem Północy i utrzymaniem zjednoczonego Jemenu.

Pierwsze pięć lat jemeńskiej jedności (1990-1994) było świadkiem istotnych przemian polityczno-gospodarczych, choć nadal trudność sprawiało pogodzenie odmiennych politycznie i ekonomicznie systemów połączonych w jeden organizm państwowy. Wskaźniki ekonomiczne dobrze odzwierciedlały ten trudny etap. Przede wszystkim obniżał się Produkt Narodowy Brutto. Wskaźnik wzrostu był ujemny (-1%) we wszystkich sektorach, z wyjątkiem eksploatacji ropy, której poziom wzrastał od 1993 roku. W 1995 roku bezrobocie osiągnęło poziom 30%⁴.

³ W marcu 1994 roku 18 rijali jemeńskich (YRI) odpowiadało wartości 1 dolara amerykańskiego, i wartość ta spadała gwałtownie. W 1996 roku kurs wymiany dolara amerykańskiego był na poziomie 56,6 rijala jemeńskiego, a w 2001 roku 168,67 (161,72 w 2000 r., 155,72 w 1999 r., 135,88 w 1998 r., 129,28 w 1997 r., 94,15 w 1996 r., 40,84 w 1995 r. oraz 12,01 w latach 1991-1994 – stały kurs oficjalny), według: www.cia.doc.gov (Country Information on Yemen).

⁴ Źródło: www.cia.gov/cia/publications/factbook.

Jednakże pomimo ogromnych trudności Jemen, będący jednym z najuboższych krajów arabskich, zdołał przełamać impas i zanotować w końcu lat 90. poważny wzrost gospodarczy. Niemal natychmiast po wojnie domowej rząd rozpoczął wdrażanie szeregu reform mających na celu poprawę stanu gospodarki. Wysiłki zmierzające do jej uzdrowienia skupiły się na przemyśle petrochemicznym, na rozbudowie potencjału rolniczego i rybackiego oraz na kształceniu i rozwoju infrastruktury kraju. Motorem napędowym było rozpoczęcie wydobywania ropy naftowej, choć okresowe wahania cen ropy znacznie hamowały postęp gospodarczy.

Od 1995 r. Jemen rozpoczął wdrażanie programu restrukturyzacji gospodarki zaproponowanego przez Międzynarodowy Fundusz Walutowy (wspieranego przez Bank Światowy), co zaowocowało znaczącymi redukcjami większości długów i restrukturyzacją pozostałych. Centralnym punktem programu było zmniejszenie deficytu budżetowego z 16,7% (w 1994 roku) do poziomu 2,5%. Programem objęto reformę systemu walutowego, prywatyzację przedsiębiorstw państwowych, inwestycje infrastrukturalne, redukcję lub wyeliminowanie dopłat do zboża i jego przetworów, paliw i energii elektrycznej. Warunkiem porozumienia z Międzynarodowym Funduszem Walutowym i Bankiem Światowym było wdrożenie programu prywatyzacyjnego⁵. Prywatyzacją objęte zostały państwowe gospodarstwa rolne, spółdzielnie rolnicze, firmy budowlane, energetyczne, rafinerie i system przesyłu ropy naftowej, przedsiębiorstwa żeglugowe i telekomunikacyjne. Jednakże proces ten przebiegał dość wolno. Rząd zdecydował też nie prywatyzować w pełni rafinerii w Adenie, lecz wystawić na sprzedaż tylko część akcji.

Trzeba pamiętać, iż był to okres realizacji pierwszego planu 5-letniego, uchwalonego na lata 1996-2000. Biorąc pod uwagę warunki społeczno-ekonomiczne kraju i wartości islamskie, plan ten określał rolę państwa w dwóch przestrzeniach ekonomicznych: pierwsza to stworzenie ramy makroekonomicznej, opartej na uwolnieniu cen w poszczególnych sektorach gospodarczych, druga to rozwój infrastruktury społecznej. Główne cele planu skupiały się na: przyspieszeniu wzrostu gospodarczego, zwiększeniu zatrudnienia, polepszeniu wykształcenia i służby zdrowia, ochronie środowiska i zasobów wodnych, reformie systemu fiskalnego i bankowego, przyspieszeniu programu prywatyzacyjnego (planowano objąć prywatyzacją 70% z 212 przedsiębiorstw państwowych) oraz rozwoju turystyki. Pomimo trudności w latach 1995-1999 przyrost produktu narodowego brutto osiągnął 5,6% (średnio), a inflacja sięgająca 71% w 1994 roku spadła do 8,7%, w roku 1999⁶. Około połowy 1996 r. ustabilizowały się też ceny. Tym niemniej budżet narodowy w 1999 roku przyniósł deficyt (dochody: 1,786 mln \$, wydatki: 1,995 mln \$)⁷. Wraz z postępującymi reformami gospodarczymi Bank Światowy stopniowo zwiększał swą pomoc. W latach 1996-1997 utworzył linie kredytowe w wysokości 78 mln \$ rocznie, w 1998 – 124 mln \$, w 1999 r. – 196,6 mln \$. W kolejnych latach pomoc kredytową jednak zmniejszono (w 2000 roku do

⁵ *Yemen in the 1990s: From Unification to Economic Reform*, ed. K. Enders, IMF 2001.

⁶ Źródło: „Republic of Yemen. 10 Years of Achievements 1990-2000”, Ministry of Planning and Development, s. 122-135.

⁷ Według Banku Światowego w 2001 liczby te wynosiły 3 mld \$ i 3,1 mld \$, www.worldbank.org/data.

poziomu 144,8 mln \$, a w 2001 do 142,3 mln \$) z powodu opóźnienia we wdrażaniu wielu projektów. W ostatnich latach zaciągane przez rząd kredyty wspomagały wiele przedsięwzięć socjalnych, takich jak: Child Development Project (dotyczący opieki zdrowotnej nad matką i dzieckiem, wyżywieniem i nauką), Basic Education Expansion Project (mający na celu poprawę wykształcenia, głównie dziewcząt), Civil Service Modernization Project (ukierunkowany na reformy administracyjne), Rural Water Supplied and Sanitation Project (wspierający budowę lokalnych systemów wodno-kanalizacyjnych), Irrigation Improvement Project (mający za zadanie wspomaganie rolników modernizujących systemy nawadniania i udoskonalających produkcję rolną) czy też Rural Access Project (finansujący budowę dróg łączących odległe wioski ze światem)⁸.

Produkt Narodowy Brutto w 2001 roku wyniósł 9,3 mld \$, co w przeliczeniu na głowę mieszkańca dało 510 \$⁹. Jednak 15,7% populacji posiada dochody poniżej 1 dolara dziennie, a populacja o dochodach poniżej 2 dolarów dziennie stanowi 45,2%, co plasuje Jemen bardzo nisko na tle innych krajów tego regionu¹⁰. W diecie dominuje ryż, chleb, warzywa, ryby i baranina, a rolnictwo stanowi nadal podstawę gospodarki kraju. Niemal 76% społeczeństwa utrzymuje się z rolnictwa lub usług związanych z rolnictwem. W samym rolnictwie zatrudnienie znajduje około 60% siły roboczej¹¹, pomimo że grunty uprawne stanowią zaledwie niecałe 3% powierzchni Jemenu. Z uwagi na warunki topograficzne i klimatyczne wyróżnia się trzy regiony rolnicze. W regionie wybrzeża zachodniego uprawia się zboża, banany, papaje, daktyle, mango, guawę, melony, arbuzy, pomidory, okrę, bawełnę, sezam i tytoń. W regionie górskim, na tradycyjnych terasach, uprawiane są zboża, w tym proso i sorgo, winogrona, orzechy, jabłka, granaty, dynie, pomidory, cebula, fasola, ziemniaki oraz kawa, i niechętnie wykazywany w statystykach khat¹². Region wybrzeża wschodniego z wyżynami znany jest z upraw pszenicy i sorga, cebuli, cytrusów, sezamu, pomidorów i oczywiście daktyli.

W latach 1990-1999 zdołano powiększyć tereny uprawne z 1 630 972 do 1 668 858 hektarów, przy czym wydajność produkcji większości upraw znacznie się zwiększyła, zwłaszcza warzyw i owoców. Bez wątpienia ma to związek ze zwiększeniem areалу terenów nawadnianych. Od lat 80. rolnictwo jemeńskie wdrożyło wiele projektów nawodnieniowych, zmieniając tym samym pustynię w tereny uprawne. W latach 1990-1999 wywiercono 825 studni głębinowych w terenach wiejskich kosztem 10 mld jemeńskich rijali (YRI). Całkowite spożycie wody osią-

⁸ Ibidem.

⁹ www.worldbank.org/data, dane porównawcze z lat 1990-2000 w YRI zawarto w tabeli zamieszczonej na końcu niniejszej publikacji.

¹⁰ Ibidem.

¹¹ Źródło: „Republic of Yemen. 10 Years of...”, s. 164-177, CSO podaje 58% za rok 1999, www.yemeninfo.gov.ye.

¹² khat, qat, quatt, tchat – lekko narkotyczna roślina z gatunku *Catha edulis* (*Celastrus edulis*). Jest to duży krzew dorastający wielkości małego drzewa, pochodzący z Etiopii, uprawa którego rozprzestrzeniła się na wiele krajów od Kenii, poprzez Malawi, Ugandę, Tanzanię, Arabię, Jemen, Kongo, Zambię, aż do Południowej Afryki. Uważa się, że uprawiany w Jemenie kat (od siedmiuset lat) ma najwyższą jakość. Uprawia się go głównie na plantacjach kawy. Zawiera szereg halucynogennych alkaloidów należących do grupy amfetamin, powodując podniecenie i zwiększenie aktywności, w tym pobudzenie ośrodków mowy. Kat zawiera też dużą ilość kwasu askorbinowego. Źródło: Trade and Environmental Database, www.american.edu/ted.

gnęło w 1996 roku wielkość 2815 mln m³ i zwiększało się o blisko 2% rocznie do roku 1999. Aż 92% wody zużywa rolnictwo¹³, a grunty nawadniane w roku 1988 obejmowały powierzchnię 4900 km². Obecna efektywność nawadniania oceniana jest na 35-45%¹⁴, co oznacza, że marnowana jest ponad połowa kurczących się gwałtownie zasobów wody. Struktura gospodarstw rolnych odzwierciedla warunki środowiskowe – 37% stanowią gospodarstwa poniżej 0,5 ha, a tylko 4% terenów rolniczych zajmują gospodarstwa o powierzchni powyżej 10 ha. Coraz większy udział w strukturze upraw zajmuje uprawa roślin przemysłowych, takich jak bawełna, kawa, sezam, tytoń i khat, z czego najbardziej dochodową jest uprawa tej ostatniej. Ocenia się, że obecnie nawet 25% gruntów nawadnianych zajmuje uprawa khatu. Khat pochłania też znaczną część budżetów gospodarstw domowych¹⁵.

Udział hodowli zwierząt gospodarskich w produkcji rolniczej sięga 20%. W latach 1990-1999 znacznie, bo aż o 25%, zwiększyła się hodowla owiec i kóz¹⁶, hodowla bydła mlecznego wzrosła w tym czasie o 9%, co zaowocowało znacznym przyrostem w produkcji mięsa i mleka¹⁷. Mimo tak znacznego zwiększenia produkcji zwierzęcej nadal nie osiągnięto zamierzonej samowystarczalności¹⁸. Głównymi problemami jemeńskiej gospodarki rolnej są: ograniczone zasoby słodkiej wody, niewystarczające zasoby wody pitnej, przepasanie, erozja gleb i pustynienie. Pomimo iż rząd czyni wiele starań, by zmniejszyć degradację środowiska to jednak FAO ocenia, że w okresie 1990-2000 powierzchnia lasów, i tak bardzo mała, zmniejszała się o niemal 2% rocznie¹⁹. Rybołówstwo jest istotną gałęzią gospodarki jemeńskiej. Tuńczyk, makrela, dorsz, kalmary i homary są łowione przemysłowo i dostarczane na rynek, świeże lub suszone; na wybrzeżu działa kilka zakładów przetwórstwa rybnego. Świeże, solone, konserwowane i suszone ryby, skorupiaki i głowonogi morskie stanowią znaczny odsetek jemeńskiego eksportu. Tradycyjnie wiele produktów wytwarza się ręcznie i sprzedaje na rynku miejscowym. Materiały tkane, szkło, wyroby ze skóry, wyroby garncarskie i jubilerskie są wytwarzane przez rzemieślników i sprzedawane na bazarach.

Jednak to ropa naftowa zdominowała gospodarkę. W 1984 i 1986 odkryto złoża ropy zarówno w Północnym, jak i w Południowym Jemenie, a pierwszy eksport ropy nastąpił z Północy pod koniec 1987 roku. Największe złoża ropy odkryto na początku lat 90. Eksploatacja osiągnęło poziom 143 mln baryłek w roku 1999²⁰, 160 milionów baryłek w 2001 roku (co daje 438 500 baryłek dziennie). Krajowe zużycie ropy wynosi 74 000 baryłek dziennie. Potwierdzone zasoby ropy naftowej w 2001 wynosiły 3,2 mld baryłek, a dalsze poszukiwania potwierdziły

¹³ Źródło: „Republic of Yemen. 10 Years of...”, s. 272-279.

¹⁴ FAO. 1997. www.fao.org.

¹⁵ Uważa się, że 90% społeczeństwa oddaje się relaksacyjnemu zuciu lekko narkotycznych liści katu, Trade and Environmental Database. www.american.edu/ted.

¹⁶ Źródło: „Republic of Yemen. 10 Years of...”, s. 164-179.

¹⁷ *Ibidem*, s. 407.

¹⁸ Produkcja krajowa pokrywa tylko jedną trzecią zapotrzebowania na żywność, choć w niektórych produktach, jak np. sorgo i proso produkcja miejscowa pokrywa potrzeby, źródło: „Republic of Yemen. 10 Years of...”, s. 164-179.

¹⁹ Udział terenów leśnych w powierzchni kraju nie przekraczał 8%, www.fao.org.

²⁰ Źródło: „Republic of Yemen. 10 Years of...”, s. 198-210.

istnienie większych zasobów; na poziomie 4 mld baryłek²¹. Zasoby te koncentrują się głównie w pięciu obszarach: Marib-Dzauf – Block, 18 (490 mln baryłek) na północy kraju, wschodnia Szabwa – Block 10A (180 mln) i Masila – Block 14 (powyżej 500 mln) na południu, oraz Dżanna – Block 5 (345 mln) i Ijad – Block 4 (135 mln) w środkowym Jemenie. Rząd jemeński twierdzi, że do końca 2003 r. dzienna produkcja ropy naftowej osiągnęła 500 000 baryłek dziennie. Zdolności przerobowe dwóch jemeńskich rafinerii wynoszą 130 000 baryłek dziennie, z czego 120 000 przerabia rafineria w Adenie²² będąca własnością Aden Refinery Company, a rafineria w Marib będąca własnością Yemen Hunt Oil Company tylko 10000 (produkuje prawie wyłącznie benzynę i olej na-pędowy na rynek lokalny)²³. Jemen podpisał w grudniu 2002 r. porozumienie z Hadramawt Refinery Company, popieraną przez saudyjskich inwestorów, na budowę w Mukalla zakładu przetwórstwa ropy naftowej o zdolności produkcyjnej 50 000 baryłek dziennie i wartości 450 mln dolarów, która ma być ukończona w ciągu dwóch lat. Planuje się też budowę kolejnej rafinerii w Ras Isa nad Morzem Czerwonym o zdolności produkcyjnej 100 000 baryłek dziennie²⁴. Analitycy oceniają, że jeśli zasoby ropy i gazu zostaną mądrze wykorzystane mogą przyczynić się do rozwoju gospodarczego Jemenu na miarę XXI wieku. W czerwcu 2000 r. Jemen i Arabia Saudyjska zawarły porozumienie kończące ich wieloletni konflikt graniczny, ciągnący się od 1930 r. Porozumienie to otwiera możliwość zwiększenia saudyjskiego handlu i inwestycji w Jemenie, jak też rozpoczęcia eksploatacji czy sprzedaży koncesji eksploatacyjnych na terenach przygranicznych.

Jemen posiada także złoża gazu ziemnego. Potwierdzone w 2001 r. zasoby gazu ziemnego wynoszą 480 mld m³. Największe złoża (oceniane na 10,2 Tcf) koncentrują się na polach Ma'rib-Dżawf i zapewniają roczną produkcję gazu płynnego na poziomie 6,2 mln ton przez 25 lat. W 1995 roku Jemen podpisał porozumienie z TotalFinaElf obejmujące budowę rurociągów, zakładów przetwórczych i zbiorników w Bal Hal nad Zatoką Adeńską, których koszt ocenia się na 3 miliardy dolarów amerykańskich. Do projektu włączyły się: Hunt Oil ExxonMobil i południowokoreańska SK Corp, a w 1998 Hyundai. Przedsięwzięcie to miało zostać wdrożone już w 2000 roku, lecz nadal nie może wyjść z fazy projektowej²⁵.

Produkcja energii elektrycznej w 2001 r. wyniosła 3,01 mld kWh²⁶ z elektrowni o łącznej mocy 810 MW, ale kraj stale cierpi na braki energetyczne. W ramach reformy tej branży Jemen zamierza podwoić produkcję energii. Obecnie mniej niż 1/3 gospodarstw domowych jest zelektryfikowana. Plany obejmują budowę w pobliżu Ma'rib elektrowni gazowej o mocy 400 MW²⁷.

²¹ *Yemen factbook*, www.cia.gov/cia/publications/factbook.

²² Rafineria w Adenie, której zdolność produkcyjną obliczono na 170 000 baryłek dziennie została częściowo zniszczona w czasie wojny domowej w 1994 r.

²³ *Yemen profile*, www.bisnetworld.net/bisnet/countries/yemen.

²⁴ *Yemen factbook*, www.cia.gov/cia/publications/factbook.

²⁵ „Middle East Economic Survey”, vol. XLV, no. 27, 8 July 2002.

²⁶ *Yemen factbook*, www.cia.gov/cia/publications/factbook.

²⁷ *Ibidem*.

Jemen posiada także złoża węgla, złota, ołowiu, niklu, miedzi, żelaza i siarki, lecz brak jest szczegółowych badań ich zasobności. W produkcji przemysłowej wykorzystuje się: sól kamienną, wapiń, marmur i alabaster. Roczne wydobycie soli wynosi 140 000 ton, z czego 120 000 ton jest eksportowane. Kopalnia soli w Salif produkuje też około 70 000 ton gipsu, z czego 15 000–20 000 ton zużywa cementownia w Badzil. Największe zbadane złoża gipsu, oceniane na 2,2 mln ton, znajdują się w rejonie Ahwar. Warto wspomnieć, iż sól produkuje się również w procesie odparowywania wody morskiej w okolicach Adenu w ilości 150 000 ton rocznie²⁸.

Import Jemenu przekracza znacznie eksport. Głównymi produktami eksportowymi są: ropa naftowa, tekstylia, skóry, kawa, warzywa i suszone ryby. Głównymi importerami z Jemenu są: Chiny, Południowa Korea, Singapur, Japonia, Stany Zjednoczone, India, Arabia Saudyjska i Bahrajn²⁹, natomiast głównymi eksporterami do Jemenu są: Zjednoczone Emiraty Arabskie, Arabia Saudyjska, Stany Zjednoczone, Kuwejt, Australia, Francja, Wielka Brytania, Włochy, Malesja, Rosja i Turcja. Wartość importu w 2002 wyniosła 2,9 mld USD, a głównymi produktami były: żywność, żywe zwierzęta, maszyny i urządzenia, produkty chemiczne. W tym samym roku eksport wyniósł 3,4 mld USD³⁰.

Jemen posiada cztery międzynarodowe lotniska: Sana'a, Aden, Taizz, Al-Hudajda i niezłe rozwinięty system transportu powietrznego. Porty morskie w Adenie i w Al-Hudajda umożliwiają dostęp do większości szlaków morskich. Rozwijająca się szybko sieć dróg asfaltowych zastępuje szlaki ziemne. W 1999 roku sieć dróg asfaltowych liczyła 5955 km, a dróg bitych było jeszcze 4008 km. Transport samochodowy obsługuje większość transportu lądowego, chociaż osły i wielbłądy są nadal wykorzystywane jako siła pociągowa.

Bank Światowy w raporcie z września 2001 r. przewiduje duże trudności w rozwoju gospodarki Jemenu. Po pierwsze, wydobycie ropy naftowej z istniejących złóż będzie się zmniejszało i w 2008 roku osiągnie 1/3 poziomu z roku 2000, a w roku 2011 tylko 1/6. Skutkować to będzie znaczącym dla gospodarki zmniejszeniem dochodów z eksportu, nawet gdy utrzymają się wysokie ceny ropy. Jeśli nawet zostaną odkryte nowe złoża, to pełną produkcyjność będą mogły osiągnąć dopiero po wielu latach prac przygotowawczych. Po drugie, zasoby wód podziemnych w zaludnionych obszarach górskich i wyżynnych, obecnie używane głównie do nawadniania upraw rolniczych, w większości zostaną wyczerpane. Po trzecie, utrzymujący się wysoki przyrost naturalny powoduje szybki wzrost siły roboczej³¹ przy bardzo niskim przyroście miejsc pracy. Nakładające się na to wewnętrzne problemy polityczne komplikują działania rządu w obrębie restrukturyzacji gospodarki. Głównymi zadaniami rządu, według Banku Światowego, są: stworzenie sprzyjających warunków dla prywatnych inwestycji, kompetentna administracja państwowa, ochrona zasobów wodnych i racjonalna gospodarka nimi,

²⁸ *Yemen profile*, www.bisnetworld.net/bisnet/countries/yemen.

²⁹ Źródło: „Republic of Yemen...”, s. 240-242 (wg CIA, w 2002 r.: Indie 21,1%, Tajlandia 16,9%, Korea 11,2%, Chiny 11,1%, Malesja 7,7%, Stany Zjednoczone 6,7%, Singapur 4%).

³⁰ *Yemen factbook*, www.cia.gov/cia/publications/factbook.

³¹ Przyrost naturalny szacowany jest na poziomie 3,4-3,5%.

wykształcenie, opieka zdrowotna, znalezienie społecznej alternatywy dla narkotycznych sesji kat i poprawa bezpieczeństwa.

W ostatnich dwóch latach udało się zrealizować niektóre z tych postulatów, zwłaszcza w sferze polepszenia warunków dla inwestycji prywatnych. Przyjęto nowe prawo, gwarantujące więcej autonomii dla Banku Centralnego, zlikwidowano podatki eksportowe, a wprowadzono podatek od towarów i usług. Planuje się też sprywatyzowanie lub likwidację przynoszących straty państwowych banków i innych przedsiębiorstw. Wprowadzono nowe prawo administracyjne, będące dużym krokiem w kierunku demokratyzacji życia społecznego. Rząd podjął decyzję o użytkowaniu systemów wodnych na zasadach komercyjnych. Ograniczono także dopłaty do oleju napędowego i elektryczności, co ma zmniejszyć wielkość subsydiów rządowych, jak również zmniejszyć ciśnienie na ograniczone zasoby wód podziemnych i polepszyć warunki inwestycji prywatnych w dziedzinie wytwarzania energii. Bez wątpienia są to ważne kroki, ale daleko im do sprostania stojącym przed tym krajem wyzwaniom.

Anna Barska

RODZINA I JEJ PRZEMIANY W KRAJACH MAGHREBU

Wprowadzenie

Obszar Afryki Północnej określany geograficznym terminem Maghreb zamieszkują Berberzy, rdzenni mieszkańcy Północnej Afryki, i Arabowie, którzy w VII wieku przybyli z Półwyspu Arabskiego¹. Inwazje i osadnictwo sprawiły, iż dokonywała się, w mniejszym lub większym stopniu, „wymiana kulturowa”, o czym świadczą zachowane do dzisiaj ślady obecności kultury fenickiej, kartagińskiej, rzymskiej, bizantyńskiej czy tureckiej, a także europejskiej. Mieszkańcy Maghrebu w ciągu dziejów ulegali wpływowi różnych stylów życia, co znalazło odbicie w postrzeganiu rodziny i rozumieniu płci, kształtowanym przez tradycję śródziemnomorską, religię muzułmańską, kulturę arabską i kulturę europejską, głównie francuską i hiszpańską.

Niezwykle ważny współcześnie problem rodziny i jej przemian analizuję w kontekście trzech krajów – Tunezji, Maroka i Algierii – które niepodległość uzyskały w połowie XX wieku, Tunezja i Maroko – w 1956 roku, natomiast Algieria w 1962 roku. Najwcześniej działania w kierunku zmiany tradycyjnych ról w rodzinie podjęto w Tunezji, co potwierdza ogłoszony tuż po odzyskaniu niepodległości *Kodeks prawa cywilnego (Madzalla)* zakazujący m.in. wielożeństwa². W Algierii dyskusja nad kształtem kodeksu rodzinnego trwała ponad dwadzieścia lat. Zalegalizowany w 1984 roku *Kodeks rodziny (Code de la famille)* nikogo nie zadowolił

¹ Arabowie, podbijając w VII wieku Afrykę Północną, określili ją jako *al-Maghrib*, co w języku arabskim oznacza Zachód. Współcześnie występuje szerokie i wąskie rozumienie słowa Maghreb. W pierwszym przypadku obejmuje ono Tunezję, Algierię, Maroko, Mauritanie, Libię i Saharę Zachodnią; w drugim ogranicza się do Tunezji, Algierii i Maroka. W niniejszym tekście przyjęto wąskie rozumienie Maghrebu. W 2000 roku Tunezję zamieszkiwało około 9,5 mln osób, Algierię 31,1 mln (w tym 83% Arabów i 17% Berberów), a Maroko ponad 30 mln (w tym około 60% Arabów, niecałe 30% Berberów, poniżej 1%, inni – chrześcijanie i Żydzi). Algierscy Berberzy dzielą się na następujące grupy etniczne: Kabylów, Mzabitów, Górali Szauja i Tuaregów.

² *Kodeks prawa cywilnego* ogłoszono 13 sierpnia 1956. Tunezyjki ten dzień obchodzą jako święto kobiet.

i w konsekwencji wywołał falę krytyki³. Sytuację w Algierii komplikuje trwająca od 1992 wojna domowa między fundamentalistami a władzą państwową. Fundamentalisci sprzeciwiają się przyznaniu kobiecie praw obywatelskich i jej aktywności zawodowej. Marokański dokument *Mudawwana*, głęboko osadzony w prawie religijnym *szari'a*, ujrzał światło dzienne w 1958 roku. Wprawdzie w latach osiemdziesiątych pojawiały się słowa krytyki wskazujące na legalizację nierówności płci, ale nie przyniosły one żadnej poprawy. Dopiero w latach dziewięćdziesiątych XX wieku Marokanki rozpoczęły batalię o zmianę zapisów dyskryminujących rodzinę, kobiety i domagały się wprowadzenia rozwiązań dających kobiecie większe prawo do nauki, ochrony zdrowia, zatrudnienia. Żądały równych praw na gruncie rodziny i w społeczeństwie. Swoje postulaty artykułowały m.in. w trakcie wielkiej manifestacji zorganizowanej 12 marca 2000 roku w Casablance. W kwietniu 2001 roku na wniosek króla Muhammada VI powołano komisję, której powierzono zadania konsultacyjne związane z reformą kodeksu. Gremium to, którego skład był większości męski, tworzyli zwolennicy nowelizacji – prawnicy, filozofowie, etycy, religioznawcy itp. Wyniki pracy komisji zostały wykorzystane w debacie parlamentarnej, a zwłaszcza w projekcie przedstawionym przez króla Muhammada VI, który 10 października 2003 roku na forum parlamentu zaproponował zreformowanie *Mudawwany*⁴. Prace nad nowym dokumentem trwały kilka miesięcy i 23 stycznia 2004 roku parlament zatwierdził znowelizowany *Kodeks rodziny* (*Code de la famille*) wzorowany na tekście tunezyjskim. Kodeks tunezyjski i nowa wersja marokańska mają znamiona nowoczesności, natomiast kodeks algierski nadal jest zachowawczy.

Kultura patriarchalna

Współczesna rodzina pod wpływem czynników zarówno wewnętrznych, jak i zewnętrznych ulega pewnym modyfikacjom. Przede wszystkim zmienia się formuła relacji między mężem a żoną, dziećmi a rodzicami oraz rodzeństwem między sobą. Przemiany funkcji i roli rodziny wyraźnie zarysowały się w krajach Maghrebu na przełomie XX i XXI wieku. Niezwykle interesujące okazały się kwestie związane z ewolucją rodziny, różnorodnością jej form oraz pozycją kobiety i mężczyzny w rodzinie. Dokonyujące się przeobrażenia naruszyły status obowiązującej kultury patriarchalnej, ale jej nie zniósły, o czym świadczą ciągle obecne takie wartości, jak: pokrewieństwo, idea honoru, cnota i waloryzacja przestrzeni domowej postrzeganej jako idealny model socjalizacji. Można zatem stwierdzić, że mimo zmian, w dalszym ciągu jednym z podstawowych wyznaczników rodziny jest kultura patriarchalna.

³ Zob. N. Saadi, *La femme et la loi en Algérie*, Alger 1991; L. Pruvost, *Le code algérien de la famille à la recherche d'une projet de société*, „AWAL” 1999, nr 20, s. 7-21.

⁴ D. Legarde, *Une modernité conforme à l'islam*, „L'Express” 2003, nr 2736 (11-17 XII), s. 22 (wywiad z M. Boucetta); A. Lamchichi, *Promesse royal en faveur d'une réforme audacieuse du statut de la femme*, „Confluences. Méditerranée” 2003-2004, nr 48, s. 177-185.

W ramach systemu społecznego kultura patriarchalna utrzymuje się w rozmaitych formach. Wtapia się w normy, które adaptują się i modyfikują w interakcjach życia codziennego. Kulturę tę wyróżnia genealogiczna koncepcja jednostki, koncepcja uznająca dom za porządek rodzinny: jednostka przynależy do grupy, której strategia polega na formalnym respektowaniu tradycji. Zwłaszcza powiązania genealogiczne są szczególnie ważne, gdyż każdy mężczyzna odpowiada za kontynuację rodu. Koncepcja ta akcentuje przekazanie kapitału genetycznego z ojca na syna, bo ciało jest traktowane jako dar Boga. Stąd kontrola nad relacjami seksualnymi, gdyż płeć jest własnością przodków, którzy narzucili zwyczaj podtrzymywania ich pamięci. W tej perspektywie bezpłodność uchodzi za wielkie nieszczęście, a obsesją kobiety jest posiadanie potomstwa, zwłaszcza płci męskiej. Poprzez urodzenie chłopców nabywa ona prawa matki i żony, i równocześnie wypełnia obowiązki jakie nakłada na nią grupa domowa. Należy podkreślić, że poprzez wydawanie na świat potomstwa kobieta zyskuje pozycję uprzywilejowaną w reprodukcji społecznej.

Kultura patriarchalna przyznaje kobiecie dojrzałej – matce, teściowej – status decydentki, gdyż przede wszystkim ona określa relacje domowników. Ma też szczególną władzę nad synową, która niekiedy bardziej obawia się teściowej niż własnego męża. Konflikty między braćmi, synem i ojcem mają szansę na błyskawiczne rozwiązanie, gdy rozjemcą staje się matka, natomiast konflikty z synową są groźne, bo mogą doprowadzić do zaostrzenia sytuacji z powodu przyznania przez syna racji matce, a niekiedy nawet do tzw. odepchnięcia, które może zakończyć się rozwodem⁵.

Kultura patriarchalna neguje indywidualizm, postrzegając autonomię jednostki jako zagrożenie. Socjalizacja wzmacnia postawę akceptacji podporządkowania jednostki krewnym, braciom, kuzynom i wypełniania obowiązków wobec nich. Kultura patriarchalna jest matrycą referencji porządkujących więzy społeczne, ale ta matryca jest wyobrażeniem, z którym nie korespondują układy społeczne. Relacje ojciec – syn, mąż – żona, ojciec – córka, siostra – brat są niekiedy modyfikowane w wyniku transformacji, której ulegają grupy społeczne.

Tradycyjne cechy rodziny w krajach Maghrebu

Problematyka rodziny krajów Maghrebu podejmowana jest przez wielu badaczy, w tym socjologów, antropologów czy demografów. Badania socjologiczne pokazują

⁵ Przebywając w Maghrebie wiele lat (Tunezja 1982-1984, Algieria 1986-1991, Maroko – kilkutygodniowe wyjazdy z Algierii) prowadziłam rozmowy również na temat struktury, funkcji i stabilności rodziny. Z tych relacji wiem, że pomimo obowiązującej procedury rozwodowej, zdarza się, iż formalne rozwiązanie małżeństwa poprzedzone jest tzw. odepchnięciem. Mąż wypowiada trzykrotnie koraniczną formułę „Rozwodzę się z tobą”, tym samym nakazuje żonie opuszczenie jego domostwa. Zgodnie z obyczajem, powinna ona powrócić do swoich rodziców lub krewnych, ale współcześnie trudna sytuacja ekonomiczna bliskich powoduje, że często pozostaje na ulicy bez środków do życia. Zob. A. Barska, *Status kobiety w tunezyjskim systemie obyczajowo-obrzedowym*, Opole 1994; A. Barska, *Konflikt kulturowy w społeczeństwie algierskim w drugiej połowie XX wieku*, Opole 1998.

jej przemiany zapoczątkowane w latach sześćdziesiątych⁶. W przedstawionych analizach często przewijają się określenia: niepodzielna, agnatyeczna i patriarchalna, którym odpowiada rodzina poszerzona (*a'illa*), skupiająca kilka małżeństw pod jednym dachem. Tworzy ona „wielki dom” (lub „wielki namiot”). Patriarchalność objawia się rolą ojca lub najstarszego z rodu jako „głowy rodziny”. On narzuca grupie dyscyplinę, czuwa nad jej spójnością i zarządza wspólnym majątkiem. Agnatyeczność akcentuje powoływanie się na wspólnego przodka w linii męskiej. Sukcesja dóbr dotyczy mężczyzn i przechodzi z ojca na syna, co ma na celu ochronę majątku. Rodzina poszerzona liczy często od kilkunastu do kilkudziesięciu członków należących do trzech generacji. Niepodzielność jej przejawia się z jednej strony w opiece ojca nad dziećmi i wnukami, a z drugiej zamieszkaniem pod dachem ojca mężczyzn, którzy założyli własne rodziny.

W Maghrebie, w przeciwieństwie do innych krajów, więzy krewnicze są mocno osadzone w strukturze rodzinnej i społecznej. Wyższą rangę mają krewni po ojcu niż po matce. Zawarcie związku z synem stryja ma charakter wręcz modelowy, scala bowiem nie tylko rodzinę, ale chroni czystość krwi i przede wszystkim nie narusza majątku. Zgodnie z panującym obyczajem kuzyn ma prawo pierwszeństwa w poślubieniu kuzynki, nawet jeżeli już została przyrzeczona komuś innemu. Współczesne badania potwierdzają zawieranie małżeństw endogamicznych i egzogamicznych, ale w dalszym ciągu za wzorcowy uznaje się związek między krewnymi. W przypadku małżeństwa egzogamicznego wybór małżonka również nie może być przypadkowy, wiąże się on z ustaleniem rodowodu i pokrewieństwa mężczyzny i kobiety, aby uniknąć niespodzianek i mezaliansów.

Zachowanie i postępowanie członków rodziny w Maghrebie wiąże się z rozumieniem idei honoru, wartości etycznej oddziałującej na różne sfery życia społecznego. Honor rodziny pojmowany jest bardzo szeroko, oznacza bowiem m.in. dyskrecję, prestiż, cnotę, działanie, szacunek, a także swoistą świętość, co z kolei pozwala w pewnej mierze na identyfikację z *sacrum*. Ujawnienie tajemnicy rodziny bądź wyrządzenie jej krzywdy skutkuje zemstą. W honorze należy doszukiwać się separacji płci i opozycji wewnętrzny/zewnętrzny. W ramach tego układu kobieta przynależy do świata wewnętrznego, zamkniętego, a mężczyzna do świata zewnętrznego, otwartego.

Zgodnie z tradycją ochronę intymności rodziny zapewniają obyczaje, których naruszenie zobowiązuje mężczyznę (bez względu na uczucia) do zemsty, gdyż tylko przelana krew może zmyć skazę na honorze; współcześnie mają taką moc instancje sądownicze⁷. W każdym z krajów Maghrebu szczególną wagę przywiązuje się do dziewictwa panny młodej. Aby zapobiec nieszczęściu, małe dziewczynki wychowuje się w atmosferze kultu dziewictwa, poczucia wstydu, skromności, dyskrecji, pracowitości, unikania kontaktów, nawet wzrokowych, z obcym

⁶ Zob. R. Descloîtres, L. Debzi, *Système de parenté et structures familiales en Algérie*, Aix-en-Provence 1965, s. 43; M. Boutefnouchet, *La famille algérienne. Evolution et caractéristiques récentes*, Alger 1982, s. 30-31; L. Addi, *Les mutations de la société algérienne. Famille et lien social dans l'Algérie contemporaine*, Paris 1999, s. 26-30; P. Vermeren, *Le Maroc en transition*, Paris 2002, s. 105-115; F. Sandrom, B. Gastineau, *La transition de la fécondité en Tunisie*, Paris 2002, s. 85-87.

⁷ Zob. A. Barska, *Konflikt kulturowy...*, s. 75.

mężczyzną⁸. Dochowanie dziewictwa do nocy poślubnej według tradycyjnych poglądów stanowi gwarancję „czystości krwi” danego rodu⁹. Informacja o poślubieniu dziewczicy i sprawności seksualnej mężczyzny jest uroczystą manifestacją ocalenia honoru, a także dowodzi kontynuacji tradycji¹⁰. Utrata dziewictwa i ujawnienie tego faktu w noc poślubną, zobowiązuje rodzinę do oczyszczenia honoru. Zwłaszcza w środowiskach ortodoksyjnych zdarzały się zabójstwa dziewcząt, które z różnych powodów w noc poślubną nie dowiodły niewinności. Oględziny pośmiertne zamordowanej bardzo często wykazywały brak podstaw do oskarżeń¹¹. Aby uniknąć tej trudnej sytuacji, zwłaszcza w miastach, rodzice zaopatrują się w świadectwo lekarskie stwierdzające obecność błony dziewiczej u córki wydawanej za mąż. W każdym z krajów w większym lub mniejszym stopniu w zależności od typu rodziny dziewczyna i młoda mężatka podlega szczególnej ochronie. Trafnie tę sytuację opisuje C. Lacoste-Dujardin: „Zamykanie młodej dziewczyny jest narzucone przez mężczyzn, ale ów nakaz wypełniają kobiety. [...] Matka, ciotki, babki tworzą wokół [niej] sieć wzmocnionej czujności”¹².

Typologia rodziny

W wyniku prowadzonej polityki, propagowanej w mediach, obok rodziny poszerzonej pojawił się zwłaszcza w miastach typ rodziny nuklearnej, ograniczonej do małżonków i ich dzieci. Rodzina nuklearna występuje w dwóch postaciach: tradycyjnej i nowoczesnej. Rozróżnienie to nie ma charakteru wykluczającego, ale implikuje komplementarność: w każdym z typów mamy treści tradycyjne i nowoczesne. O istocie danego typu rodziny decydują wartości utrwalone tradycją lub ukształtowane współcześnie w postaci układów partnerskich. Ponadto w miastach w latach dziewięćdziesiątych zaistniał w ograniczonym wymiarze typ rodziny niepełnej, kierowanej przez matkę wdowę lub rozwiedzioną.

Klasyczny obraz rodziny poszerzonej (*a'ila*) został naruszony w latach siedemdziesiątych XX wieku. Zachwianiu uległa bowiem niepodzielność, a w miejsce rodziny *stricte* patriarchalnej pojawiła się rodzina z wszechwładzą ojca jako „głowy rodziny” i z przywilejowaniem krewnych w linii męskiej. Przyczyny tego zjawiska należy upatrywać w płaszczyźnie ekonomicznej, stwarzającej możliwości zatrudnienia poza rolnictwem w przemyśle lub innych zakładach bądź w usługach, oraz w płaszczyźnie kulturowej, lansującej powszechność nauczania. Migracja do miast spowodowała, że „wielki dom”, skupiający w swoich murach liczną rodzinę, zatracił dawny status. Został zastąpiony mieszkaniem w bloku, apartamentem

⁸ Por. A. Bouhdiba, *La sexualité maghrébine à la question sexuelle*, „Cahiers Internationaux de Sociologie” (Paris) 1984, t. 76, z. 1, s. 91-110.

⁹ Por. C. Lacoste-Dujardin, *Des mères contre les filles. Maternité et patriarcat au Maghreb*, Paris 1986, s. 28; M. Chebel, *Le corps dans la tradition au Maghreb*, Paris 1984, s. 58-59.

¹⁰ A. Bouhdiba, *op. cit.*, s. 99.

¹¹ Por. G. El Khayat-Bennai, *Le monde arabe au féminin*, Paris 1985, s. 43-49.

¹² C. Lacoste-Dujardin, *op. cit.*, s. 71; zob. też: S. Naamane-Guessous, *Au - delà de toute pudeur. La sexualité féminine au Maroc*, Casablanca 1990, s. 30-31.

w kamienicy pokolonialnej lub domem jednorodzinnym. Wielkie bloki rozpowszechnione w końcu lat siedemdziesiątych budowano, zwłaszcza w Algierii, z przeznaczeniem dla rodzin nuklearnych, a zasiedlały je rodziny poszerzone. W tej sytuacji pojawił się problem ich adaptacji i sposobu użytkowania. Pod koniec lat osiemdziesiątych i w latach dziewięćdziesiątych zauważa się w przypadku algierskich rodzin zamożnych tendencję do budowania willi. Miasto w swej architekturze okazało się miejscem całkowicie nieprzystającym do środowiska wiejskiego, co z kolei wymagało przełamywania lęków i wtapienia się w rzeczywistość z jednej strony obcą, a z drugiej, w perspektywie przyszłości, już „swoją”. Migracja zarobkowa i zmiany miejsca zamieszkania rozbiły przede wszystkim powiązania finansowe, jakie występowały w rodzinie wielopokoleniowej (*a'ila*).

Przeobrażenia w rodzinie poszerzonej dokonywały się też pod wpływem własnych członków wykształconych, zarówno w krajach Maghrebu, jak i w Europie. Zderzenie zachowań utrwalonych tradycją i przyniesionych z zewnątrz w konsekwencji dawało możliwość modyfikacji stylu życia.

O przemianach w rodzinie świadczy jej liczebność. Na przełomie XX i XXI wieku, liczba członków rodziny wyraźnie ulega zmniejszeniu. Rodziny wykształcone w miastach deklarują chęć posiadania trojga lub czworga dzieci, przy czym nie preferują płci męskiej, czyli odbiegają w swoich postulatach od nakazu tradycji. Również wśród tego typu rodzin pojawia się tendencja partnerskich układów w prowadzeniu domu, przez co należy rozumieć udział męża w wychowaniu dzieci, a także pracach domowych. A zatem obowiązki tradycyjnie przypisane kobiecie podejmowane są przez mężczyzn, ale jedynie w rodzinach nuklearnych zamieszkujących w miastach.

Przemiany, jakie dotyczą każdy typ rodziny, mają charakter ambiwalentny. Znaczenie tradycji ujawnia się w uroczystościach rodzinnych lub w sposobie kojarzenia małżeństw (najczęściej wyboru małżonka dokonują rodzice). Małżeństwo może być zawarte pomiędzy rodzinami powiązanymi aliansami lub zupełnie obcymi. W pierwszym przypadku uwidacznia się silna pozycja teściowej, w drugim jest ona ograniczona do minimum, co narusza przywileje teściowej wynikające z tradycji. Młoda małżonka zyskuje prawo podejmowania decyzji wraz z mężem¹³.

Jak już wspomniałam, najbardziej otwarta na zmiany jest rodzina tunezyjska. Natomiast współczesna rodzina algierska pod wpływem m.in. galopującego przyrostu naturalnego, bezrobocia, trudności mieszkaniowych, działań terrorystycznych ma skomplikowaną sytuację. Również rodzina marokańska lokuje się w złożonej rzeczywistości ekonomicznej. Aktualnie czynniki demograficzne i społeczno-kulturowe nie stwarzają możliwości sprzyjających polepszeniu sytuacji ekonomicznej rodziny. Nadzieję daje nowy kodeks rodziny.

¹³ Zob. S. Khodja, *Nous les Algériens. La grande solitude*, Alger 2002, s. 70.

Opozycja: przestrzeń zamknięta/przestrzeń otwarta

Wyraźne naruszenie tradycyjnych zachowań, systemu wartości i norm zauważa się w edukacji i w podejmowaniu przez kobiety wynagradzanej pracy w różnych sektorach życia społecznego. Kobieta – zgodnie z obowiązującym kodeksem obyczajowym – realizuje się w obrębie rodziny, a pojawienie się jej na rynku pracy w przestrzeni zarezerwowanej dla mężczyzn można uznać za przekroczenie norm. Aktywność zawodowa kobiety dowodzi pojawienia się pewnej rysy, by nie rzec „pęknięcia rodziny”. Modyfikacji ulegają trwale relacje między sferą domową, w której skupiają się jednostki i przestrzenią nasyconą „zamętem miejskim”, stanowiącą zagrożenie. Noszenie *hidżabu* przez młode kobiety na ulicy ma dowodzić chęci konstruowania przestrzeni publicznej zgodnej z porządkiem rodzinnym, który oddala regulację państwową.

Przestrzeń zewnętrzna Tunezji, Algierii i Maroka jest zdominowana obecnością mężczyzn. Kobiety są tam tolerowane. Dopuszcza się pojawienie w niej kobiet w podeszłym wieku bądź kobiet idących lub wracających z pracy. Młodej kobiecie wybacza się, jeżeli jest w towarzystwie matki, ojca, brata, dzieci. Kobieta sama w mieście jest osobą podejrzaną i dla zwolenników tradycji świadczy o utracie przez rodzinę autorytetu, a także honoru. W przestrzeni publicznej nie dostrzega się kobiety jako jednostki, ale tylko jej ciało. Podział przestrzeni na sferę domową, czyli królestwo kobiet, i świat zewnętrzny przynależny mężczyznom jest rezultatem pewnej dynamiki, która ogranicza relacje seksualne w rodzinie i kończy się prokreacją. Mężczyźni traktują swoje żony jako matki ich dzieci, a nie jako partnerki seksualne. Kobieta, podejmując działania tradycyjnie przypisane mężczyźnie, narusza zasady moralne, wzbudza pożądanie, a pozamałżeńskie relacje seksualne formalnie są zakazane. Dlatego też kobieta w obszarze poza domostwem jest utożsamiana z pojęciem *fitna*, co oznacza nieład, rebelię.

Prawo do edukacji i wynagradzanej pracy dało kobiecie możliwość legalnej obecności w przestrzeni publicznej, ale jej wyjścia podlegają kontroli domowników. Sytuacja zaczęła się zmieniać wraz z upowszechnianiem od końca lat siedemdziesiątych kontrowersyjnego *hidżabu*. Kobiety w długiej, luźnej sukni z rękawami i chustką szczelnie okrywającą włosy mogą swobodnie poruszać się poza domem. *Hidżab* stanowi gwarancję bezpieczeństwa. Strój ten w drugiej połowie lat osiemdziesiątych XX wieku najczęściej nosiły dziewczęta i młode kobiety, tłumacząc, że ma on wymiar obyczajowy, religijny i jest modą¹⁴.

Współczesne prawodawstwo a przemiany w rodzinie

Na przemiany w rodzinie znacząco wpłynęło również współczesne prawodawstwo obowiązujące w poszczególnych krajach. Wymiar prawny nadano tradycyjnej za-

¹⁴ A. Barska, *Algierskie kobiety a współczesność*, [w:] *Kobiety krajów pozaeuropejskich wobec problemów współczesności*, red. A. Mrozek-Dumanowska, Warszawa 1995, s. 140.

sadzie traktowania męża i ojca jako głowy rodziny. Tunezyjski *Kodeks prawa cywilnego* w paragrafie 24 przyznaje mężowi wszelkie prawa dotyczące rodziny: „Kobieta musi respektować prerogatywy małżonka jako głowy rodziny i w tym zakresie winna mu posłuszeństwo”¹⁵. Algierski *Kodeks rodziny* w artykule 39 paragraf 1 stwierdza: „Żona jest zobowiązana do posłuszeństwa mężowi jako głowie rodziny”¹⁶. Artykuł 36, paragraf 2 marokańskiej *Mudawwany* głosi, że: „Żona zobowiązana jest do posłuszeństwa mężowi jako szefowi rodziny zgodnie z przyjętymi konwenansami”¹⁷. Ten nowy dokument, który moc prawną zyskał na początku lutego 2004 roku, podkreśla znaczące miejsce rodziny, o czym świadczą równe prawa małżonków i ich wspólna odpowiedzialność za rodzinę.

Analizując przemiany w rodzinie krajów Maghrebu, odwołać się też trzeba do wybranych zapisów w aktach prawnych. Tunezyjski *Kodeks prawa cywilnego* (*Madżalla – Le code du statut personnel*) zakazał poligamii na rzecz monogamii w kraju, gdzie islam jest religią państwa, a także przyznał kobiecie liczne prawa niedostępne w ustaleniach wcześniejszych opartych na prawie koranicznym. Zmiana obejmowała korzystne dla kobiety zasady legalizacji związku małżeńskiego i jego skutki, orzeczenie rozwodu, sukcesję i opiekę. Prawo obowiązujące do 1956 roku nie określało dolnej granicy wieku zezwalającego na zawarcie małżeństwa, skutkiem czego wydawano za mąż nieletnie dziewczęta. Tę formę związku regulowało tzw. prawo przymusu matrymonialnego (*dżabr*), na mocy którego ojciec lub opiekun matrymonialny mógł zmusić nieletnią dziewczynę do zawarcia małżeństwa¹⁸. Wydając córkę za mąż, uwalniano się od obowiązku ochrony jej dziewictwa. Określenie dolnej granicy wieku położyło kres związkom przedwczesnym, a jednocześnie chroni niepełnoletnią młodzież przed obowiązkami, do których nie jest przygotowana. Dolną granicę wieku uprawniającą do zawarcia małżeństwa ustalono na 15 lat dla dziewczyny i 18 dla chłopców (art. 5). W 1964 roku zmodyfikowano ten zapis, podwyższając dopuszczalny wiek, u dziewcząt do 17 lat, zaś u chłopców do 20 lat. W uzasadnieniu powoływano się na umożliwienie wolnego wyboru przyszłym małżonkom. Funkcję opiekuna matrymonialnego zachowano dla dziewcząt niepełnoletnich, których małżeństwo jest rejestrowane z powodu tzw. racji wyższych. Opiekunem matrymonialnym w świetle art. 8 może być bliski krewny dziewczyny płci męskiej. Dyspozycja ta wyraźnie dyskryminuje matkę, pozbawiając ją uprawnień w momencie legalizacji małżeństwa niepełnoletniej córki. To ograniczenie tłumaczy *hadis*: „Kobieta nie wydaje za mąż kobiety”¹⁹.

W świetle nowych ustaleń prawnych oboje małżonkowie w obecności świadków i przedstawiciela urzędu stanu cywilnego wyrażają zgodę na zawarcie małżeństwa. Podkreślając równe prawa płci, wyeliminowano opiekuna matrymonialnego, reprezentującego pannę młodą. Pełnoletnia Tunezyjka sama zatem decyduje o swoim małżeństwie (art. 3). Zgodnie z prawem *malikiickim* za warunek waż-

¹⁵ Cyt. za: N. Lakehel-Ayat, *La femme tunisienne et sa place dans le droit positif*, Paris 1978, s. 15.

¹⁶ „Code de la famille”, Alger 1989, s. 12.

¹⁷ Cyt. za: A. Moulay R'chid, *La femme et la loi au Maroc*, Alger 1991, s. 62.

¹⁸ Zob. N. Borrmans, *Statut et famille au Maghreb de 1940 à nos jours*, Paris 1977, s. 233.

¹⁹ „Une femme ne marie pas une femme”, cyt. za: A. Ch. Chamari, *La femme et la loi en Tunisie*, Alger 1991, s. 41.

ności małżeństwa uznaje się dar małżonka (arab. *mahr* lub *sadaq*) odnotowany w kontrakcie. Dar małżonka oznacza obowiązek przekazania przez narzeczonego lub jego rodzinę przyszłej żonie pewnej sumy pieniędzy lub przedmiotów wartościowych²⁰. Akt prawny wskazuje na żonę jako jedyną jego właścicielkę (art. 12). Jest to ważny zapis, gdyż małżonków nie obowiązuje wspólnota majątkowa. Funkcję daru jako swoisty nakaz religijny prezentują liczne wersety Koranu i *hadisy*²¹.

Zgodnie z prawem *szari'at* muzułmanka może poślubić wyłącznie wyznawcę religii Mahometa, podczas gdy mężczyźni zezwala się na małżeństwo z chrześcijanką lub żydówką. W pierwszej wersji *Madżalli* zniesiono tę nierówność, ale na skutek interwencji ze strony zwolenników tradycji legislatorzy, odwołując się do prawa *szari'a*, na mocy rozporządzenia z 5 XI 1973 roku przywrócili wersję pierwotną zapisu. Tunezja już w 1956 roku jako pierwszy kraj arabsko-muzułmański wprowadziła nakaz przeprowadzania procesów rozwodowych. Rozwód może być orzeczony w następujących przypadkach: gdy ewidentna jest wina jednego z małżonków i określona została wysokość rekompensaty finansowej poszkodowanemu i gdy strony doszły do porozumienia i uzgodniły ewentualne odszkodowanie; gdy wniesiony zostaje jednostronny pozew o anulowanie małżeństwa nawet bez wskazania przyczyny. Te zasady prawne zniosły prerogatywy mężczyzny jakie w tej dziedzinie gwarantuje mu *szari'a* (art. 31). Ważne były też ustalenia prawne dotyczące systemu rekompensat po rozwodzie, zakładające jednakowe warunki dla obojga małżonków.

Natomiast w dziedzinie sukcesji dokument stanowi kontynuację idei malkickiej, w świetle której każda muzułmanka ma prawo do spadku po rodzicach. Przy podziale preferowani są mężczyźni, którym przypada dwukrotnie więcej, niż kobiecie (art. 103, §3). Wdowa otrzymuje jedną ósmą część spadku, jeżeli jej zmarły mąż pozostawił dzieci. Natomiast w przypadku braku uprawnomocnionych sukcesorów dziedziczy jedną czwartą (art. 94, §2). Należy zaznaczyć, że przed 1959 rokiem bezdzietną wdowę w ogóle pozbawiano spadku po mężu, gdyż cały majątek przejmował skarb państwa. System opieki nad bezdzietną wdową, począwszy od 1957 roku, był dwukrotnie reformowany (1966, 1981).

Troska o dobro rodziny została wyrażona rozporządzeniem prezydenta z 9 lutego 1984r., na mocy którego powołano Ministerstwo Rodziny i Promocji Kobiety.

Za odważne posunięcie w prawodawstwie tunezyjskim należy uznać rozporządzenie z 16 marca 1960 roku zezwalające na import i reklamę środków antykoncepcyjnych. Zaś ustawą z 9 stycznia 1961 roku dopuszczono oficjalnie do sprzedaży wszelkie środki antykoncepcyjne. Na mocy dekretu z 14 grudnia 1960 roku przyznano zasiłek rodzinny tylko dla czworga dzieci. Rozporządzenie to znówelizowano 5 maja 1988 roku, zmniejszając liczbę dzieci uprawnionych do zasiłku do trojga. Dekretem z 1 lipca 1965 roku zezwolono na usuwanie ciąży w trzech pierwszych miesiącach, pod warunkiem posiadania nie mniej niż pięciorga dzieci,

²⁰ O. Spies, *Mahr*, [w:] *Encyclopédie de l'Islam. Nouvelle édition*, t. 6, Paris 1986, s. 76-78.

²¹ *Koran*, tłum. J. Bielawski, Warszawa 1986, s. IV, w. 4, s. 93: „I dawajcie kobietom wiana jako dar”; s. IV, w. 25, s. 98: „Poślubiajcie za pozwoleniem ich rodzin i dawajcie wiana zgodnie z uznanym zwyczajem”; El B o k - h a r i, *L'autentique tradition musulmane. Choix de Hadith*, tłum. G. H. Bousquet, Paris 1986, s. 182-183, w. 67.

a także w przypadku zagrożenia życia matki. Okres urlopu macierzyńskiego dla kobiety zatrudnionej w myśl przepisu (art. 78) z 1960 r. wynosił dwa miesiące. Prawodawstwo tunezyjskie uchodzi za najbardziej nowoczesne w krajach Maghrebu, chociaż ustalenia przyjęte w Maroku w lutym 2004 roku w niektórych zapisach są nowocześniejsze.

Kodeks rodziny w Algierii jest, jak już wspomniałam, zachowawczy. Przede wszystkim pozostawiono poligamię. Algierka nie może poślubić niemuzułmanki, w przeciwieństwie do mężczyzny, który może pojąć za żonę chrześcijankę lub żydówkę (art. 31). O ważności zawartego związku małżeńskiego decyduje zgoda przyszłych małżonków, reprezentującego dziewczynę opiekuna matrymonialnego, którym może być ojciec lub krewny ze strony ojca albo sędzia oraz odnotowana w kontrakcie ślubnym kwota daru małżeńskiego (*mahr*) (art. 9). Podobnie jak w Tunezji, w algierskiej rodzinie nie występuje wspólnota majątkowa. Zalegalizowana funkcja opiekuna matrymonialnego potwierdza żywotność systemu tradycyjnego. Wyeliminowano tę funkcję w Tunezji i w nowej wersji kodeksu marokańskiego.

Małżeństwo może być zawarte, gdy dziewczyna ukończy 18 lat, a chłopiec 21. Jest to niewątpliwie innowacyjny zapis w porównaniu z prawem *szari'a*, które zezwalało na małżeństwa nieletnich. Pomimo odpowiednich rozporządzeń prawnych, małżeństwa nieletnich zawierane na zasadzie przymusu matrymonialnego (*dżabr*) notowano jeszcze w latach sześćdziesiątych i siedemdziesiątych XX w.²² Miały one na celu pominięcie ustaleń zawartych w dokumentach, w tym m.in. przywłaszczenie sobie sumy zapisanej pannie młodej jako daru małżonka przez osobę, która go wynegocjowała. Najczęściej był nią ojciec lub opiekun matrymonialny wyznaczony testamentem, a w razie braku odpowiedniego zapisu całą kwotę przywłaszczał sobie sędzia (*kadi*). Ch. Dib-Marouf pisze o trzech możliwościach zawarcia związku małżeńskiego w latach osiemdziesiątych: przed *dżama'a*, [zgromadzenie autorytetów lokalnych] nie potwierdzane w urzędzie, lub w obecności urzędnika państwowego bądź w urzędzie stanu cywilnego. Dwie ostatnie formy są rejestrowane²³.

Kodeks zezwala Algierce na wniesienie do sądu sprawy o unieważnienie małżeństwa, jednak w pozwie musi być przedstawiony jeden z powodów zapisanych w dokumencie prawnym: „ukryte wady męża, unikanie partycypowania w kosztach utrzymania rodziny, dłuższa nieobecność małżonka, jego wstrzymanie seksualna oraz niemoralne prowadzenie się”²⁴. Anulowanie związku może nastąpić na podstawie odszkodowania przekazanego przez żonę mężowi. Natomiast mąż uzyskuje rozwód bez dokumentowania swoich racji.

Jak już wspomniałam, zalegalizowany w 1984 roku algierski *Kodeks rodziny* poprzedzony był ponaddwudziestoletnią dyskusją zwolenników tradycji i nowoczesności, a w momencie ogłoszenia został przez obie strony odrzucony. Zwolennicy tradycji przeciwstawiali się przywilejom przyznanym kobiecie, natomiast ich

²² Zob. F. M. Rabet, *La femme algérienne suivi les Algériennes*, Paris 1983, s. 60-89.

²³ Ch. Dib-Marouf, *Fonction de la dot dans la cité algérienne – le cas d'une ville moyenne: Tlemcen et son „hawz”*, Alger 1984, s. 72-74.

²⁴ „Code de la famille”..., s. 15.

oponenci krytykowali m.in. poligamię, podporządkowanie kobiety mężczyźnie, ograniczone prawa rozwodowe. W kampanii wyborczej (1997) prezydent Liamine Zéroual zaproponował wniesienie poprawek do kodeksu rodzinnego. Podstawę akceptacji stanowiły ustalenia wypracowane na seminarium zorganizowanym pod patronatem premiera i stowarzyszeń kobiecych w Algierze w dniach od 16-18 kwietnia 1996 roku. Żądano na nim nowelizacji artykułów, cytowanego wyżej 39 oraz 37, proponując zapis zobowiązujący męża do opieki nad żoną, ochrony jej honoru i godności; 52 – w kwestii przyznania w przypadku rozwodu kobiecie opieki nad dziećmi niepełnoletnimi; 53 – gwarantującego pomnożenie powodów uprawniających do występowania o unieważnienie związku małżeńskiego przez kobietę.

Poprawki wniesiono na posiedzenie Rady Ministrów 24 maja 1998 roku i po przegłosowaniu skierowano je do parlamentu. Zwolennicy nowoczesności, popierając działania związane z modyfikacją Kodeksu, nie byli do końca przekonani o ich powodzeniu. Źródłem owego lęku było głębokie przywiązanie algierskiego społeczeństwa do tradycji, zwłaszcza w sferze rodziny. Fundamentalści islamscy w swej propagandzie pozycję kobiety sprowadzają przede wszystkim do obowiązków domowych. Ponadto 40% społeczeństwa nie posiada wykształcenia, z czego większość stanowią kobiety. Dla tej grupy wartości tradycyjne są swoistą wyspą bezpieczeństwa. Jeżeli jeszcze weźmie się pod uwagę, że wiele kobiet zamieszkałych w mieście i wykształconych identyfikuje się z ideologią fundamentalizmu islamskiego, to w konsekwencji żądania wprowadzenia „prawa cywilnego” mogą skończyć się fiaskiem, co potwierdza rzeczywistość, gdyż do końca 2003 roku żadne kroki w tym zakresie w parlamencie nie zostały podjęte. Należy również wspomnieć, iż wielu Algierczyków nie identyfikuje się z poglądami fundamentalistów, ale aktywizację kobiety w przestrzeni publicznej postrzega jako odmianę kolonializmu i naśladowanie kobiet z kręgu kultury zachodniej. Grupa ta głosi, że powrót do tradycji jest ostatnim etapem „dekolonizacji mentalności”, upowszechnianej zarówno przed odzyskaniem niepodległości, jak i w niepodległej Algierii²⁵. Zachowawczość dokumentu algierskiego potwierdzają m.in.: obecność opiekuna matrymonialnego kobiety przy zawieraniu związku małżeńskiego, pozycja męża jako decydenta rodziny, posłuszeństwo żony wobec męża i jego bliskich, brak wspólnoty majątkowej małżonków.

W nowelizacji marokańskiego *Kodeksu rodziny* uwagę zwraca zniesienie funkcji opiekuna matrymonialnego dziewczyny przy zawieraniu związku małżeńskiego, podniesienie wieku dziewczyny zezwalającego na zawarcie związku małżeńskiego z 15 do 18 lat, przyznanie kobiecie prawa do rozwodu. Nie odrzucono tu całkowicie poligamii, zezwalając na jej praktykowanie w sytuacjach nadzwyczajnych. Ograniczono, jak napisano w komentarzu, w sposób drakoński, możliwość odsunięcia kobiety (*la repudiation*), zwłaszcza zakazano formy werbalnej. Swoistym *novum* jest zapis dotyczący ochrony dzieci, przyznanie matce prawa do opieki nad dziećmi oraz ustanowienie ojcostwa dla dzieci urodzonych poza mał-

²⁵ B. Gacemi, *Le Code de la famille: compromis et résistance*, „Les Cahiers de l'Orient” 1998, nr 51, s. 67-74.

żeństwem²⁶. Nowatorskie i odważne rozwiązania prawne mogą okazać się rozwiązaniem „papierowym”, gdyż marokańskie społeczeństwo cechuje wysoki poziom analfabetyzmu, zwłaszcza wśród kobiet.

Zakończenie

W końcu XX wieku tradycyjna rodzina w Maghrebie utraciła swoją siłę, co można tłumaczyć pojawieniem się rodziny nuklearnej, prawem kobiety do edukacji i wynagradzanej pracy. Na obniżenie autorytetu mężczyzny wyraźnie wpływa edukacja i awans zawodowy kobiet i dzieci. Osłabienie dominacji ojca i męża potwierdza też obecność kobiety w przestrzeni zewnętrznej, tradycyjnie zarezerwowanej dla mężczyzny, a także ograniczenie władzy związanej z podejmowaniem decyzji, którą w nowej rzeczywistości otrzymała kobieta. Dokonuje się zatem zamiana ról, mężczyzna traci przywileje symboliczne i rzeczywiste, a kobieta je zyskuje.

W szczególnej sytuacji znajduje się współczesna rodzina algierska, która pod wpływem czynników demograficznych, ekonomicznych i społeczno-kulturowych poddaje się z jednej strony procesowi dekompozycji, a z drugiej – ponownej rekonstrukcji (*la recomposition*).

Istotną rolę w transformacji rodziny odegrały takie procesy, jak: urbanizacja, migracja, industrializacja i edukacja. Przyczyniły się z jednej strony do postępującej nukleryzacji rodziny, a z drugiej wywołały zachowania opowiadające się za typem rodziny opartej na kulcie przodków (*a'ila*), czyli rodziny poszerzonej, która współcześnie pozostaje instytucją relatywnie silną.

Relacje w rodzinie zmieniają się w wielu przypadkach na korzyść kobiety, ale w dalszym ciągu brak wyraźnej akceptacji aktywności żony w sferze publicznej. Ukonstytuowany tradycją *habitus* niechętnie poddaje się modyfikacji. Największą autonomią cieszy się kobieta w Tunezji, a od kilku miesięcy też w Maroku. Natomiast w Algierii różnorakie działania w tym zakresie okazują się nieskuteczne. Największą przeszkodę w ukonstytuowaniu przestrzeni publicznej dla kobiety stanowi kultura patriarchalna i wskazująca przynależność kobiety do ojca albo męża, tym samym wskazuje na niebezpieczeństwa i rozwiązłość w miejscach publicznych (miejsca pracy, targowiska, ulica). Inaczej mówiąc, uznając że anonimowość miejsca publicznego jest największym zagrożeniem dla kobiety, a tym samym dla rodziny.

Restrykcje narzucone zwłaszcza kobietom są w istocie iluzoryczne, mają na celu wzmocnienie świadomości mężczyzn opartej na kulturze patriarchalnej wobec nieodwracalnego ruchu rekompozycji ról i statusów.

Podejmowane działania wskazują, że zarówno kobiety, jak i mężczyźni poszukują możliwości poprawy swojej sytuacji i w sferze domowej i kolektywnej.

²⁶ Informacje na temat nowego Kodeksu pochodzą z następujących źródeł: D. Legarde, *Maroc la femme égale de l'homme*, „L'Express” 2003, nr 2736 (11-17 XII), s. 20-21; *Code de la famille: des signaux forts en faveur de la promotion la condition féminine. Dossiers sur Le Matin*, www.lematin.ma/dossier/dossier.asp?id=101, s. 1-2; Moudawana: *Réforme du statut de la femme*, www.bladi.net/modules/dossiers/sujet-102.html, s. 1.

Narzucenie zachowań moralnych na ulicy może być postrzegane jako restrykcja skierowana wobec wolności jednostki z punktu widzenia współczesnej kultury politycznej, ale zbytne skupienie się na tym aspekcie może przyczynić się do zapomnienia o istocie: życzeniu współżycia w grupie, w przestrzeni szerszej niż rodzina, z której kobiety nie byłyby wykluczone; stąd przymus zachowywania się zgodnie z normami obowiązującymi w przestrzeni domowej. Jeżeli porządek rodzinny otwiera się na ulicy, to znaczy, że przestrzeń publiczna, która z punktu widzenia kultury patriarchalnej jest tłumiona, poddaje się pewnej rekonstrukcji, dopuszczając nowe relacje między grupami społecznymi, a zwłaszcza między mężczyzną a kobietą. Swoiste osvajanie przestrzeni publicznej potwierdza noszenie *hidżabu* przez kobiety. Strój ten może w rezultacie przyczynić się do utrwalenia obecności kobiety w obszarze publicznym.

Zmianą najbardziej spektakularną jest przyznanie matce obowiązków, tradycyjnie przypisanych mężczyźnie, co przyczyniło się do osłabienia pozycji ojca. Władza ojca została ograniczona, a matka dzięki nowemu statusowi dorosłych dzieci i możliwości podejmowania wynagradzanej pracy zyskała przywileje, których nigdy nie posiadała.

Katarzyna Jarecka-Stępień

POLACY W LIBII

Wśród wielu krajów arabskich Libia cieszyła się u polskich podróżników mniejszym zainteresowaniem. Prawdopodobnie przyczyn należy szukać w jej położeniu geograficznym. Leżąc między dwoma historycznie tak bogatymi krajami, jak Tunezja – ze starożytną Kartaginą, i Egipt – z krainą faraonów, Libia nie wydawała się godna uwagi. Pierwsze wizyty w Libii miały więc w większości charakter przypadkowy i wiązały się na ogół z podróżami do innych krajów basenu Morza Śródziemnego.

Pierwszym Polakiem, który dotarł do Libii był zapewne Prokop Pieniążek-Odrowąż z Nowego Targu (1536-1589), admirał floty maltańskiej¹. Według Miłosza Gembarzewskiego „zdobył on Algier, zwycięsko walczył w Tunisie; na morzu pobił muzułmanów pod Marabeką, a w bitwie morskiej pod Clolertem podpłynął do największego okrętu nieprzyjacielskiego i przedostawszy się tam na pokład zabił jednego z dowódców tureckich. Siebie nie szczędził: w Algierze był ciężko ranny, a w wojnie z Maurami niestrudzoną czujnością wybawił swych towarzyszy od podstępного napadu wroga”². W 1575 roku rozbił algierskich korsarzy pod Trypolisem. Pozwoliło mu to jako pierwszemu Polakowi zwiedzić zajęte już wtedy przez Turków miasto³.

W XVIII wieku w Libii wylądował Tomasz Stanisław Wolski z Uniejowa (1700-1736). Okręt, na którym odbywał pielgrzymkę do Ziemi Świętej, rozbił się w pobliżu Trypolisu w 1726 roku. W oczekiwaniu na inny statek Wolski zwiedził stolicę Trypolitonii i jej okolice⁴. Z kolei w XIX wieku do Libii dotarł Aleksander

¹ *Polacy na szlakach libijskich*, „Wychodźca” (Warszawa), 03.07.1939, nr 12, s. 10.

² M. Gembarzewski, *Pierwszy Polak admirałem*, „Morze” 1934, nr 5, s. 3.

³ S. Gołębek, *Związki Polski i Polaków z Afryką do roku 1945*, Łódź 1978, s. 13.

⁴ Podczas swej podróży odwiedził on m.in.: Jaffę, Jerozolimę, Akkę i Aleksandrię, walczył z „niewiernymi”, został w 1726 roku Kawalerem Maltańskim, a w 1730 roku papież mianował go admirałem swej floty, która walczyła na Morzu Śródziemnym przeciwko Turkom. Zob.: P. Czerwiński, *Zakon Maltański i stosunki jego z Polską na przestrzeni dziejów. Szkic historyczny*, Londyn [b.r. (1962?)], s. 149.

Jabłonowski z Goźlina na Mazowszu (ur. 1829)⁵. „Dla bliższego poznania wpływów orientalnych”⁶ spędził w Trypolisie cały rok 1870, a swoje wrażenia z wyprawy opublikował w prasie warszawskiej. W „Wędrowcu” czytamy m.in.: „[Libia], kraj to po największej części smutny i jałowy. [...] Cały kraj jest pustynią, ożywiona tylko oazami, na których rosną palmy daktylowe, drzewa figowe i krzaki migdałowe. Mieszkańcy przeto trudnią się pasterstwem, polowaniem i rybołówstwem, a jak wszędzie w tych stronach potrosze i rabunkiem. Miasta nadmorskie niewielkie, bo porty, po większej części zasypane piaskiem... [...] W ogóle oprócz zaspokojenia ambicyi, trudno wiedzieć coby za korzyść odniosły Włochy bądź inne jakie państwo z objęcia w posiadanie tej nieużytecznej ziemi”⁷. To pierwszy opis tej krainy przez Polaka.

Kolejnym Polakiem, który znalazł się w Libii był Tadeusz Gasztowtt (1881-1936). Żył przez lata w Turcji, gdzie związał się z Młodoturkami; jako Sejfeddin bej pisał artykuły do prasy tureckiej⁸. W Libii znalazł się w 1911 roku jako ochotnik w armii tureckiej podczas wojny Turcji z Włochami.

W dwudziestoleciu międzywojennym Polacy zaczęli częściej pojawiać się w Libii, włoskiej już wówczas kolonii. Libijską granicę przekroczyła w tym okresie także pierwsza Polka, Maria Wicherkiewiczowa ze Sławskich z Poznania. „Trypolitania powstaje z piasków jak feniks z popiołów” – pisała w 1925 roku, płynąc u wybrzeży libijskich⁹. Niestety jako kobieta nie mogła sobie pozwolić na bardziej dokładne zwiedzanie Libii, na zapoznanie się z życiem, jakie wiedli jej mieszkańcy. Stały temu na przeszkodzie względy kulturowe i społeczne oraz ograniczona swoboda kobiety w krajach arabskich. Odwiedziła jednak m.in. Leptis Magna¹⁰, o którym tak pisała: „Było kiedyś słowo uparcie powracające w mej myśli jako marzenie, tęsknota, cel westchnień. Słowo promienne i zapomniane. Jak słoneczna ruina w piaskach pustyni. Leptis Magna”¹¹.

Zaczęli odwiedzać Libię także polscy naukowcy. Był wśród nich m.in.: Ludomir Sawicki (1884-1928) – wybitny geograf, profesor Uniwersytetu Jagiellońskiego. W 1927 roku podróżował po Północnej Afryce i Egipcie. Udało mu się dotrzeć do Trypolisu, stolicy dzisiejszej Libii. Stamtąd wyprawił się do innych libijskich miast: Zuwary, Mizdy i Bani Walid, a następnie przeniósł się do Benghazi, skąd udał się do Tobruku¹².

W latach 1925-1931 na terenach dzisiejszej Algierii i Libii prowadził badania naukowe Zygmunt Smogorzewski, arabista, profesor Uniwersytetu Lwów-

⁵ *Autobiografia Aleksandra Jabłonowskiego*, wyd. F. Bujak, Lwów 1939.

⁶ *Ibidem*, s. 12.

⁷ *Tripolis i Marokko*, „Wędrowiec”, 16.06.1881, IX, nr 233, s. 379.

⁸ J. S. Łątka, *Z dziejów Polonii. Polacy w Turcji*, Lublin 1980, s. 71.

⁹ M. Wicherkiewiczowa ze Sławskich, *Trypolis. Wrażenia z podróży do Afryki i Włoch*, Poznań 1927, s. 34.

¹⁰ Leptis Magna jest jednym z trzech starożytnych miast w Trypolitanii założonym przez Fenicjan ok. X wieku p.n.e. Do dziś zachowały się tam w bardzo dobrym stanie ruiny antycznego miasta-portu.

¹¹ M. Wicherkiewiczowa ze Sławskich, *Trypolis...*, s. 1.

¹² Zob.: L. Sawicki, *Trypolitania odzyskana*, Kraków 1928, s. 4; 9 *wieków geografii polskiej*, red. B. Olszewicz, Warszawa 1967, s. 427.

skiego¹³. Z kolei dwukrotnie, w roku 1932 i 1933, przebywał w Trypolitanii inny znany orientalista, profesor Bohdan Richter¹⁴. Do Libii udał się też lekarz, dr Gustaw Raciążek z Warszawy, w celu prowadzenia badań z zakresu medycyny tropikalnej¹⁵. W 1937 roku dotarł do Libii Jan Szaflarski (1908-1989), profesor geografii i kartograf z Uniwersytetu Jagiellońskiego. Opublikował on następnie prace na temat specyficznego osadnictwa, z jakim zetknął się podczas swojej podróży po tym kraju, tzw. osadnictwa troglodytycznego¹⁶. Szaflarski odwiedził tereny, gdzie ludzie żyli w „kwadratowych dołach w ziemi, którego każdy bok wznosił się jakieś osiem metrów, był głęboki na dwa piętra, o prostopadłych ścianach, z otworami u dna prowadzących do wygrzebanych w glinianym gruncie jaskiń, służących za mieszkania dla ludzi i zwierząt”¹⁷. Nietypową, ciekawą i fascynującą postacią był Kazimierz Nowak. W latach 30. podróżował po całej Afryce na rowerze, a swą podróż rozpoczął właśnie od libijskiego Trypolisu¹⁸.

Do Libii dotarło także wielu dziennikarzy z Polski¹⁹. Wśród nich znalazł się m.in. Bronisław Krystyn Wierzejski, który trzykrotnie w latach 1932-1934 objechał całą Libię, z każdej wyprawy przesyłając reportaże do warszawskiego „Kurier Porannego”. Po powrocie opublikował powieść *Forty na piasku*. Możemy dzięki niej poznać różnorodność społeczeństwa ówczesnej Libii. „Na ulicach dużo Włochów. Reprezentują wszystkie warstwy społeczne, od władz kolonialnych począwszy poprzez wolne zawody, handel, rzemiosło, rolnictwo do służby domowej włącznie. [...] Wszędzie tłum różnojęzyczny i różnokolorowy – Włosi, Arabowie, Żydzi, Berberzy, murzyni. Ogromna różnorodność typów oraz barwy skóry – od białej poprzez całą gamę odcieni oliwkowo-brązowych do czarnej jak smoła włącznie”²⁰. Wchodzimy w dzielnice arabską. Małe zakratowane okienka, i wąskie cuchnące uliczki, pełne Arabów w białych burnusach, przeważnie podartych i brudnych. [...] Zagłębiając się w najstarszą dzielnicę. Uliczki jeszcze węższe i zakratowane okna jeszcze rzadsze. Gdzieś tam arkada łuku nad ulicą – to przejście z jednego domu do drugiego. Tu i ówdzie bania meczetu, nad którą wystrella minaret. [...] Dużo Żydów, przybranych w czerwone fezy, białe, dość szerokie spodnie, przywiązane w pasie sznurkiem, oraz białe lub kolorowe koszule luźno puszczone. Żydówki wychodzą na ulicę mocno umalowane i owinięte w białe jedwabne szerokie płaszcze”²¹. Kolejnym dziennikarzem, który znalazł się w Libii w 1935 roku był Roman Fajans. Swe wspomnienia z tej podróży spisał on w książce *Wskrzeszone dzieło Cezarów. Z podróży do Libii*. Pisał w niej m.in.: „Libja jest dotychczas jeszcze rezerwatem [...] najczystszy egzotyzy, skarbnicą przechowującą prawdziwe

¹³ S. Gołąbek, *Związki Polski i Polaków...*, s. 64.

¹⁴ *Polacy na szlakach libijskich...*, s. 9.

¹⁵ *Ibidem*, s. 9.

¹⁶ Zob.: *Osadnictwo podziemne dżebel trypolitańskiego*, „Wiadomości Szkoły Geograficznej” 1938, z. 1, s. 3.

¹⁷ B. K. Wierzejski, *Forty na piasku*, Warszawa [b.r.], s. 38.

¹⁸ K. Nowak, *Rowerem i pieszo przez czarny ląd. Listy z podróży afrykańskiej z lat 1931-1937*, zebrał i oprac. Ł. Wierzbicki, Poznań 2000.

¹⁹ Artykuły na temat Libii ukazywały się m.in. w: „Wędrowcu”, „Kurierze Warszawskim”, „Czasie”, „Wszelkich światach”, „Na szerokim świecie”.

²⁰ B. K. Wierzejski, *Forty na...*, s. 16.

²¹ *Ibidem*, s. 22.

klejnoty z zamierzchłych czasów Islamu, w ich pierwotnej nieskazitelnej formie. [...] Aż dziw, że w tak niewielkiej stosunkowo odległości od Europy zachował się tego rodzaju rezerwat, nieodkryty i niezbanalizowany, uratowany dotychczas od niszczycielskich wpływów tzw. cywilizacji. Żyją tu ludzie dziś tak samo jak przed pięciuset laty, wierzą jak wierzyli w pierwszych latach Islamu, uprawiają swą wspaniałą, nawskroś oryginalną sztukę, miesiącami całeni nie widzą Europejczyka [...]”²². W porównaniu z innymi krajami, jak pisał „Wychodźca” w 1939 roku, „niewielu podróżników polskich widziała dotąd Libia, niewielu nawet zwykłych turystów, gdyż i ich ilość nie przekroczyła 300 osób”²³. Tym niemniej redaktor „Wychodźcy” zauważał, że „atrakcyjność innych ziem, przepięknych zabytkami starożytności, rzuciła zasłonę zapomnienia i obojętności na Libię, kraj przyszłości [...]”²⁴.

Poza Polakami, którzy przebywali w Libii czasowo, mieszkali tam również Polacy, dla których ten kraj stał się drugą ojczyzną. Polska społeczność była niewielka, ale znacząca, Polacy zaliczali się do elity intelektualnej tego kraju²⁵. Byli to przede wszystkim architekci, lekarze i inżynierowie. Ponadto żyło tam kilku polskich rzemieślników, krawców, szewców, robotników wykwalifikowanych zatrudnionych w kopalniach, na budowach i w hutach szkła. Kilka Polek było żonami włoskich oficerów, którzy odbywali służbę wojskową w Afryce. Polacy ci mieszkali głównie w miastach, handlarze i drobni rzemieślnicy przede wszystkim w Trypolisie²⁶. Do najzamożniejszych wówczas ludzi w Libii należał niejaki Gadziński²⁷. Jego przodkowie wyemigrowali z Polski po powstaniu styczniowym do Turcji, skąd później ojciec w charakterze lekarza w służbie tureckiej wysłany został do Trypolisu. Gadziński choć z polskością się utożsamiał (co potwierdza fakt zachowania przez niego do lat pięćdziesiątych polskiego obywatelstwa), języka polskiego już nie znał. Przez kilkadziesiąt lat jego rodzina dorobiła się znacznego majątku; mieli własny młyn i fabrykę sztucznego lodu. Zajmowali się też handlem zbożem i mąką na dużą skalę oraz sprowadzali farmaceutyki.

W czasie II wojny światowej na terenie Libii znaleźli się polscy żołnierze²⁸. Libia od początku była terenem działań wojennych, początkowo będąc zapleczem włoskiej ofensywy, a następnie obszarem walk 8 Armii brytyjskiej²⁹. Jedną z najważniejszych batalii tej wojny była obrona twierdzy Tobruk prowadzona przez oddziały 9 Australijskiej Dywizji Pancerniej wraz z innymi jednostkami aliantów – w tym Samodzielną Brygadą Strzelców Karpackich (SBSK). Gdy gen. Sikorski zgodził się na użycie SBSK do obrony Tobruku, 19 sierpnia 1941 roku

²² R. Fajans, *Wskreszone dzieło Cezarów. Z podróży do Libii*, Warszawa 1935, s. 35.

²³ *Polacy na szlakach libijskich...*, s. 10.

²⁴ *Ibidem*, s. 10.

²⁵ Z powodu tak niskiej liczebności Polaków w Libii, podobnie jak w Sudanie i Mauretanii, nie ustanowiono tam nawet placówek dyplomatycznych (Konsulatów Honorowych RP).

²⁶ J. Knopek, *Migracje Polaków do Afryki Północnej w XX wieku*, Bydgoszcz 2001, s. 92 n.

²⁷ *Ibidem*, s. 127.

²⁸ 2 kwietnia 1940 roku gen. Władysław Sikorski wydał rozkaz utworzenia Brygady Strzelców Karpackich, która to formowała się w Syrii (rejon Homsu), a jej dowódcą został pułkownik Stanisław Kopański. W czerwcu 1940 roku Brygada liczyła już 2786 żołnierzy. Po upadku Francji przeniesiono ją na terytorium Palestyny, a następnie do Egiptu. Tam 12 stycznia 1941 roku przekształcono ją w Samodzielną Brygadę Strzelców Karpackich, co dawało jej samodzielność taktyczną; zob.: J. Bielatowicz, *Brygada Karpacka*, Rzym 1947.

²⁹ Ł. Hirszowicz, *III Rzesza i arabski Wschód*, Warszawa 1963.

żołnierze wyruszyli tam z obozu al-Amirija pod Kairem. Tak opisywał te działania jeden z Karpaczków, Wiesław Fusek: „27.08.1941. Była już noc, zdaje się godzina 11, gdy przybyliśmy do nowego dla nas łądu, pogrążonego w piekielnych ciemnościach, do tego »ciemnia w boku nieprzyjaciela« – jak to określił Churchill – do twierdzy Tobruk”³⁰. Twierdzy Brygada bohatersko broniła do 10 grudnia 1941 roku³¹. Przez cały ten czas, tj. przez 110 dni, Polacy stawiali opór oddziałom niemiecko-włoskim. „»Polska« wieża była obiektem szczególnie zaciekle ataków. Ziemia wokół niej wyglądała jak ser szwajcarski...”³². Fusek pisał: „15.09.1941. Tobruk. Libia. W takim gradzie bomb jeszcze nie byłem i jeszcze tylu nie widziałem, co tu ich się na nas sypie przez jedną noc... w piasku trudno rano odróżnić nowe leje od starych. [...] W palestyńskiej gazecie piszą, że życie w Tobruku jest niezwykle ciężkie. Trochę w tym rzeczywiście prawdy, bo żaden z nas dosłownie nie zna swego dnia, ani godziny”³³. Nie tylko walka, ale i warunki życia codziennego dawały się wszystkim we znaki. Dokuczały polskim żołnierzom czterdziestopięcioletnie upały, pustylny wiatr *chamsin*, brak dostatecznej ilości wody pitnej, jednostajne pożywienie, niewygody i brud.

W listopadzie 1941 roku żołnierzy odwiedził gen. Władysław Sikorski. Przybył do twierdzy pomimo intensywnego ostrzału wojsk nieprzyjaciela. Swymi słowami podtrzymywał na duchu młodych żołnierzy: „Wypadło Wam bić się daleko od Kraju – mówił – Krew Waszych poległych i rannych wsiąka w piaski afrykańskie. [...] Wy jesteście pierwszym wojskiem polskim na tej starożytnej pełnej wspomnień historycznych ziemi. Wasze sukcesy na tym niezmiennie ważnym froncie, otwierają nam drogę do wyzwolenia Polski”³⁴. Po obronie Tobruku Brygada brała następnie udział w bitwach pod Ghazalą, Darną i Bardiją³⁵. W rejonie Ghazali żołnierze polscy przebywali do stycznia 1942 roku. Następnie Brygada powróciła do Palestyny, gdzie 3 maja 1942 roku na jej bazie powstała 3 Dywizja Strzelców Karpackich³⁶. Na alianckim cmentarzu w Tobruku pozostały groby 132 polskich „Szczurów Tobruku”, którzy nigdy nie powrócili do ojczyzny. Co roku 1 listopada na cmentarz ten przyjeżdżają przedstawiciele ambasady RP w Libii i Polacy aktualnie tam pracujący, odprawiana jest uroczysta msza święta, a na grobach składane są kwiaty i zapalane znicze...

³⁰ W. Fusek *Przez piaski pustyni. Z dziennika Żołnierza Brygady Karpackiej*, Wrocław 1960, s. 292.

³¹ W. Biegański, *Libijskie drogi żołnierza polskiego 1941-1943*, „As-Sadaka” 1981, nr 3, s. 48.

³² S. Ozimek, *W pustyni i w Tobruku*, Warszawa 1982, s. 83.

³³ W. Fusek, *Przez piaski pustyni. Z dziennika...*, s. 297 n.

³⁴ Z. Kotkowski, *Na kontynencie afrykańskim*, Londyn 1972, s. 74.

³⁵ S. Kopański, *Wspomnienia wojenne 1939-1946*, wyd. 2, Londyn 1972, s. 188 n.

³⁶ Weszła ona w skład II Korpusu gen. Andersa. Por. S. Gliwicz, *Zarys działań wojennych na Bliskim Wschodzie w latach 1940-1943 i udział w nich oddziałów polskich*, „Wojskowy Przegląd Historyczny” 1957, nr 1, s. 128-165; idem, *Tobruk*, ibidem, 1957, nr 2, s. 138-168; idem, *Bitwa pod Gazalą*, ibidem, 1958, nr 2, s. 92-118; idem, *Zdobycie Bardii. Fragment kampanii libijskiej 1940-1942*, ibidem, 1961, nr 4, s. 230-267; idem, *Końcowe działania Samodzielnej Brygady Strzelców Karpackich w Cyrenajce*, ibidem, 1963, z. 1, s. 219-250; W. Biegański, *Kilka uwag o zdobyciu Bardii w 1942 r.*, ibidem, 1963, z. 4, s. 311-315; idem, *Szczurami Tobruku ich zwali. Z dziejów walk polskich formacji wojskowych w Afryce Północnej w latach 1941-1943*, Warszawa 1988; idem, *Moje spotkanie z Brygadą Strzelców Karpackich*, „Weteran Walk o Niepodległość Polskich Sił Zbrojnych na Zachodzie” 1997, nr 8, s. 9 n.

Bezpośrednio po II wojnie światowej liczba osób polskiego pochodzenia w Libii nadal była niewielka. Mieszkało tam zaledwie kilkadziesiąt osób. Były to przeważnie osoby wywodzące się z uchodźstwa wojennego, pracownicy brytyjskiej administracji kolonialnej oraz kilkoro przedwojennych emigrantów³⁷.

Kilka lat po wojnie sytuacja jednak diametralnie się zmieniła. Powstanie niepodległego państwa libijskiego w 1951 roku umożliwiło władzom PRL-u nawiązanie z Libią współpracy politycznej oraz gospodarczej. Ta ostatnia związana była z szybkim rozwojem Libii, możliwym dzięki eksportowi ropy naftowej. W jej efekcie zaczęli napływać do Libii polscy specjaliści z różnych dziedzin przemysłu, nauki, medycyny czy rolnictwa³⁸. Polska eksportowała do Libii kompletne zakłady i obiekty przemysłowe, nadzorowała następnie ich budowę.

W latach 70. i 80. społeczność polska w Libii wynosi już około 1500 osób. Była to największa liczba osób polskiego pochodzenia przebywająca w krajach Afryki Północnej³⁹. Jak pisał Jerzy Samusik w swoich *Obrazkach*: „Można ich [Polaków] spotkać w dużych miastach i małych miasteczkach, na śródziemnomorskim wybrzeżu i w saharyjskich oazach. Dokonują tam pomiarów geodezyjnych i sporządzają mapy topograficzne, prowadzą poszukiwania wody i surowców mineralnych, przygotowują plany urbanistyczne i plany technicznego uzbrojenia terenu, wykładają na uniwersytetach i w szkołach zawodowych, wykonują usługi agrotechniczne i nadzorują inwestycje wykonywane przez inne kraje”⁴⁰.

Polsko-libijskim małżeństwom sprzyjała często fascynacja Polek odmienną i mało znaną kulturą arabską, nie bez znaczenia była egzotyczna, słowiańska uroda Polek i atrakcyjność muzułmanów. Zdarzało się także, że powodem była po prostu zwykła samotność czy też brak możliwości znalezienia sobie partnera Polaka⁴¹. Ze względu na długoletni pobyt w Libii kobiety uzyskiwały specjalne wize, tzw. „wize małżeńskie”, dające im prawo stałego pobytu. Prawo libijskie nie zezwala bowiem na przyznanie obywatelstwa osobie, która nie wyznaje islamu. Aby ułatwić sobie życie z dala od kraju oraz wzajemne kontakty „polskie Libijki” założyły „Samorząd Polek Zamężnych z Libijczykami”. Do głównych zadań tego stowarzyszenia należy organizowanie różnych spotkań integrujących Polaków mieszkających w Libii: wspólne obchodzenie świąt, wycieczki, odczyty, koncerty. Z kolei w Benghazi powstał „Samorząd Rodzin Polsko-Libijskich” mający na celu ułatwienie wychowywania dzieci z mieszanych małżeństw w polskiej kulturze⁴².

³⁷ Krzysztof Kolęda spotkał tam np. Polaka, który służył w wojsku polskim i brytyjskim. Gdy został ranny, zostawiono go w Libii już jako pracownika wywiadu angielskiego. Pełnił tę funkcję do 1965 roku. „Jak sam mi opowiadał – pisze Krzysztof Kolęda – powoli wrastał w kulturę arabską, zżył się z tym narodem, a ponieważ cała jego rodzina zginęła, postanowił zostać w Afryce. [...] Wyglądał oplakanie. Brudny i zarosnięty, w ludowym ubiorze arabskim, nie przypominał wcale Europejczyka...; K. Kolęda, *Donos na konsula*, Warszawa 1992, s. 83 n.

³⁸ Por. *Nowa emigracja i wyjazdy zarobkowe za granicę*, red. W. Misiak, Wrocław 1991.

³⁹ Dla porównania Maroko zamieszkiwało wówczas około 300 Polaków, Mauretanię tylko 20, Algierię 180-200, Tunezję 300-350, Sudan 200-250, a Egipt od 700 do 800.

⁴⁰ J. Samusik, *Obrazki z Libii*, Warszawa 1985, s. 20.

⁴¹ A. E. Rzepecka, *Małżeństwa Polek z wyznawcami islamu*, [w:] *Być kobietą w Orientie*, red. D. Chmielewska, B. Grabowska, E. Machut-Mendecka, Warszawa 2001, s. 179 n.

⁴² „Raport Ambasady RP w Libii za rok 1998”, sporządzony przez Adama Kulacha, I Sekretarza Ambasady, z dnia 10.01.1999, s. 7, „Raport Konsulatu Generalnego RP w Benghazi Libia, z dn. 4.01.1999”.

Kultywowanie polskich tradycji w domach polsko-libijskich, gdzie islam jako religia głowy rodziny ma dominujące znaczenie, nie jest jednak łatwe⁴³. Kobieta – Polka-katoliczka poddawana jest silnej presji otoczenia. W takim środowisku ulega zwykle szybkiej asymilacji, która często kończy się przejściem na islam i zerwaniem z rodzinnymi tradycjami. Tak pisał na ten temat polski konsul z Trypolisu w 1999 roku: „Z przykrością należy stwierdzić, że tutejsze środowisko polonijne (a zwłaszcza dzieci) w dużym stopniu asymiluje się. Umacnianiu więzi z krajem nie sprzyjają również istotne różnice kulturowe i religijne, zdecydowanie różne od zwyczajów i tradycji, jakie panują w tym zakresie w Polsce. Tradycyjne środki sprzyjania zachowaniu i kultywowaniu polskości w środowiskach polonijnych, tj. Kościół katolicki czy szkoła polska, w tutejszych warunkach mają wręcz marginalne znaczenie dla kształtowania oblicza Polonii. Obywatelki RP, decydując się na ślub z obywatelem Libii i stałe zamieszkanie w tym kraju, przechodzą na islam (zazwyczaj początkowo nie orientując się nawet w podstawowych zasadach tej religii). Dzieci pochodzące z małżeństw mieszanych nie znają wręcz podstaw języka polskiego, gdyż jedynym używanym w domu językiem jest arabski. Sytuację – zwłaszcza w ostatnich kilku latach – w pewnym stopniu ratuje powszechność dostępu do polskojęzycznych stacji telewizji satelitarnych, ale oczywiście dotyczy to rodzin dobrze sytuowanych. [...] Często mężowie Polek nie są w stanie zapewnić przyzwoitego poziomu życiowego, co nierzadko prowadzi do konfliktów małżeńskich, prób powrotu Polek do Polski, nie zawsze możliwych z uwagi na brak środków finansowych. Co istotne, prawo miejscowe nie pozwala żonie na opuszczenie męża z dziećmi bez jego zgody, a brak umowy bilateralnej w sprawie wykonywania orzeczeń sądowych w sprawach cywilnych i rodzinnych uniemożliwia dochodzenia świadczeń alimentacyjnych zasadzonych przez sądy RP”⁴⁴.

Pracownicy kontraktowi opuszczający Polskę na kilka czy kilkanaście miesięcy, a niektórzy nawet na kilka lat tworzyli w Libii zbiorowości specjalnego rodzaju. Przede wszystkim mieszkali oni zazwyczaj w osobnych, „polskich” osiedlach, tzw. „kampach”. Powstawały one w każdej miejscowości, w której pracowała większa liczba Polaków. W osiedlowych domkach mieszkało od kilkuset do dwóch tysięcy osób. Ich mieszkańcy byli całkowicie niezależni od otoczenia arabskiego. „Osiedla te zapewniają Polakom noclegi, całodzienne wyżywienie we własnych stołówkach i bufetach oraz opiekę lekarską i stomatologiczną. [...] Wszystkie pomieszczenia zarówno mieszkalne, jak i biurowe są zradiofonizowane. Z miejscowego radiowęzła nadawane są różnego rodzaju komunikaty, muzyka, w niedziele i święta transmitowana jest też msza św. w języku polskim”⁴⁵.

Przy eksporcie usług osoby wyjeżdżające podpisywały umowy z pracodawcą polskim bądź libijskim. Gdy w grę wchodziły duże inwestycje, zawierano kontrakty zbiorowe. Zajmowały się tym specjalnie przeznaczone do tego firmy –

⁴³ Por. A. E. Rzepecka, *Małżeństwa Polek z wyznawcami islamu*, [w:] *Być kobietą w...*; takie małżeństwa zawierane między dwojgiem ludzi wyznających odmienne religie należą do szczególnie trudnych. A odmiennosc przekonań i światopoglądu często utrudnia kompromis.

⁴⁴ „Notatka nt. Polonii w Libii”, MSZ Departament Polonii, Warszawa dnia 9.02.1999.

⁴⁵ S. Barszczak, W. Baś, J. Szyller, *Dromex i polscy specjaliści na drogach świata*, Warszawa 1989, s. 195.

Przedsiębiorstwa Handlu Zagranicznego, jak „Budimex”, „Dromex”, „Kopex”, „Polimex-Cekop” oraz „Polservice” (ten ostatni obsługiwał także wyjazdy indywidualne⁴⁶). Umowy zwierane były przeważnie na okres jednego roku z możliwością przedłużenia pracy nawet do kilku lat. Warunki pracy nie były łatwe, szczególnie ciężkie dla pracujących z dala od wybrzeża, gdzie panuje wyjątkowo trudny klimat: wysokie temperatury, a od strony pustyni wieje suchy, gorący wiatr, tzw. *gibli*⁴⁷. Nie należy zapominać, że trudność sprawiały także odmienne warunki kulturowe kraju. Wszystkie te niedogodności rekompensowały bardzo wysokie – jak na ówczesne polskie warunki – zarobki, „w 99% powodem wyjazdu nie były motywy przygody czy awanturnictwa, chodziło o zarobienie pieniędzy...”⁴⁸.

Osobną część tej „kontraktowej” grupy stanowili polscy lekarze. Już w 1976 roku Polska podpisała z Libią pierwsze porozumienie o współpracy w zakresie medycyny i ochrony zdrowia⁴⁹. Wkrótce ze względu na wysokie, w porównaniu z Polską, dochody do Libii zaczęli wyjeżdżać lekarze, pielęgniarki, wykładowcy medycyny i konsultanci. Jak wiodło się naszym lekarzom, najlepiej pokazuje fragment wspomnień Jerzego Samusika: „Do Zliten przyjechałem w ostatnim dniu 1977 roku, aby wraz z dużą, niemal 200-osobową grupą polskiego personelu medycznego rozpocząć pracę w wybudowanym tam kilka lat wcześniej nowoczesnym szpitalu. Początki mieliśmy niełatwe. Zderzyliśmy się od razu z barierą językową. Bardzo szybko okazało się, że znajomość angielskiego, której od nas przy wyjeździe wymagano, była tam w codziennej pracy zupełnie nieprzydatna. Natomiast język arabski – całkowicie dla nas obcy – nie przypominał żadnego spośród znanych nam języków. Wydawało się, że nigdy nie zdołamy opanować go na tyle, aby mógł nam służyć do porozumiewania się. Jeszcze dzisiaj czuję nieprzyjemne dreszcze na plecach, gdy przypominę sobie, jak w pierwszych dniach pracy słuchałem przerażony potoków dziwnych, niezrozumiałych mi zupełnie słów i zastanawiałem się gorączkowo, czego moi pacjenci mogą chcieć ode mnie i co ja nieszczęsny mam im odpowiedzieć...”⁵⁰.

Wkrótce *tabib bulandi* [lekarz Polak] został całkowicie zaakceptowany przez libijskie społeczeństwo. I jak pisze jeden z lekarzy: „Z czasem nie tylko my nauczyliśmy się języka arabskiego, również miejscowa ludność zaczęła przyswajać sobie polską mowę. Już po kilku miesiącach naszego pobytu, na ulicach Zliten – zamiast arabskiego pozdrowienia »kef halik daktur« – można było usłyszeć wymawiane prawie nienaganną polszczyzną przez libijskiego przechodnia »jak się masz, doktorze« lub zwykle »dzień dobry«”⁵¹.

⁴⁶ C. Lewiński, *Przez Polservice do Afryki*, „Kontynenty” 1977, nr 4.

⁴⁷ Por. C. Zwierz, *Problemy zdrowotne grup polskich zatrudnionych na budowach eksportowych w krajach o klimacie tropikalnym*, „Przegląd Orientalistyczny” 1990, nr 1-2, s. 115 n.

⁴⁸ L. Dzięgieł, *Praca wśród obcych – polscy robotnicy i eksperci w krajach Bliskiego Wschodu*, odczyt wygłoszony w ramach interdyscyplinarnego seminarium dr hab. J. Pstrusińskiej, 14 marca 2002, Kraków, Instytut Filologii Orientalnej UJ.

⁴⁹ A. Jarosz, *20 lat wspólnej pracy*, „Służba Zdrowia” 1982, nr 22, s. 5; zapis o współpracy w wielu dziedzinach służby zdrowia: wymiana specjalistów, naukowców, szkolenia, badania analityczne, z rozwoju przemysłu farmaceutycznego, lecarskie, stomatologiczne itd.

⁵⁰ J. Samusik, *Trypoliskie ABC*, Warszawa 1987, s. 196.

⁵¹ *Ibidem*, s. 199.

Wraz z pojawieniem się dużej ilości rodzin polskich powstał problem zorganizowania szkolnictwa dla dzieci i młodzieży. Uruchomiono więc szkołę podstawową i liceum ogólnokształcące w Trypolisie. Także i w innych miejscowościach, gdzie dzieci w wieku szkolnym było dużo, organizowano regularne zajęcia szkolne; powstały filie szkół w Darnie, Zalitan, al-Chumsie, Benghazi, Barce, al-Bajdzie i Tobruku⁵². Tworzono także specjalne punkty konsultacyjne, których zadaniem było coroczne egzaminowanie dzieci polskich specjalistów. Istnienie takich punktów konsultacyjnych miało duże znaczenie, gdyż większość dzieci mieszkała poza głównymi centrami miejskimi i nie mogła regularnie uczestniczyć w zajęciach organizowanych przez szkoły.

Po przemianach, jakie zaszły w Polsce po 1989 roku, zmniejszyła się liczba osób chcących wyjeżdżać do pracy zarobkowej do krajów arabskich, w tym także do Libii. Polacy nie chcą już wyjeżdżać tak chętnie jak dawniej z różnych powodów. W przypadku Libii można ich wymienić kilka: kryzys systemu politycznego i ekonomicznego w Polsce spowodował mniejsze zainteresowanie regionem północnoafrykańskim i możliwościami wymiany handlowej; spadek priorytetu dolara na polskim rynku, spowodował, że w latach 90., w dobie gospodarki wolnorynkowej, polscy specjaliści mogli zarobić tyle samo, a nawet więcej w Polsce bez konieczności wyjazdów do krajów Trzeciego Świata; w krajach arabskich wykształcono również swoich obywateli (przysyłano ich m.in. na nasze uczelnie); na Libię nałożono embargo za popieranie międzynarodowego terroryzmu⁵³.

Według danych z 1998 roku liczba osób posiadających polskie obywatelstwo i zamieszkujących w Libii na stałe nie przekroczyła 200 osób. Obejmuje ona właściwie tylko polskie żony Libijczyków i ich dzieci. Liczba takich polsko-libijskich rodzin szacowana była na ok. 25-30⁵⁴, z czego tylko 15-17 utrzymywało częsty kontakt z Ambasadą RP⁵⁵. Oprócz tego w Libii przebywało w tym roku ok. 1120 osób na kontraktach czasowych w różnych częściach kraju⁵⁶. Ponadto kilku polskich księży prowadziło polską parafię w Trypolisie w ramach Wikariatu Apostolskiego.

Jak widzimy, Libia powoli budziła sobą zainteresowanie wśród Polaków. Początkowo była to tylko niewielka grupka podróżników, zapalonych naukowców i dziennikarzy, którzy w swych wояażach trafili także tam. W czasie II wojny światowej niektórym naszym żołnierzom przyszło właśnie wśród libijskich piasków walczyć o wolność kraju. Natomiast okres powojenny to czas, gdy Libia stała się atrakcyjnym miejscem pracy i przebywało w niej jednorazowo nawet 10 tysięcy osób polskiego pochodzenia.

Libia nadal pozostaje dla Polski obszarem gospodarczo atrakcyjnym. Łączą nas z nią tradycje długiej i korzystnej współpracy. Pomimo trudności widocz-

⁵² Aktualnie w Libii są trzy szkoły polskie: w Trypolisie, Benghazi i Darnie, utrzymywane przez MENiS.

⁵³ J. Knopek, *Przemiany tożsamości polonijnej w krajach Afryki Północnej w latach 80. i 90.*, s. 4 [na prawach maszynopisu, w posiadaniu autora].

⁵⁴ Jak podają źródła, od kilku lat liczba rodzin polonijnych w Libii nie jest stała. Coraz częściej Polki nalegają na co najmniej kilkumiesięczne coroczne pobyty w Polsce. A niektóre rodziny, korzystając z prawa mężów Libijczyków do stałego pobytu w Polsce, mieszkają po kilka lat na przemian w Libii i w Polsce.

⁵⁵ „Raport Ambasady RP w Libii za rok 1998”, Trypolis, s. 7.

⁵⁶ A. Kapiszewski, W. Bożek, *Polacy i polonia w krajach arabskich w II połowie XX wieku*, „Przegląd Polonijny” 2001, z. 1, s. 35.

nych m.in. w niedostosowaniu prawa libijskiego do wymogów ogólnoświatowych nadal na rynku libijskim są obecne polskie przedsiębiorstwa. Mają one realną szansę na poszerzenie współpracy z partnerami libijskimi, gdyż sami Libijczycy przyznają: „Traktujemy Polskę jako kraj przyjazny, któremu przyznajemy specjalny priorytet przy współpracy handlowo-gospodarczej”⁵⁷.

Począwszy od 2001 roku, Polska podjęła szereg działań zmierzających do poprawy stosunków z krajami arabskimi⁵⁸. W tym także z Libią. Wiąże się to ze zmianami w naszej polityce zagranicznej. W 1999 roku Polska stała się członkiem Sojuszu Północnoatlantyckiego, co zmodyfikowało polską politykę bezpieczeństwa. Z przystąpieniem do Unii Europejskiej wiąże się obok bezpośredniego wejścia w sprawy europejskie również aktywniejsze uczestnictwo w tzw. Procesie Barcelońskim. Dialog euroarabski dotyczy przyszłości nie tylko państw leżących nad Morzem Śródziemnym, lecz wszystkich krajów stanowiących wspólną Europę.

⁵⁷ Ramadan Mabruk – dziennikarz *Az-Zahaf al-Ahdar*, 06.1999.

⁵⁸ Zob. R. Chałaczekiewicz, *Państwa Bliskiego Wschodu i Afryki Północnej*, „Rocznik Polskiej Polityki Zagranicznej” 2002, s. 327 n.

Ibrahim El-Cheikh

PRZYCZYNY WOJNY DOMOWEJ W LIBANIE W LATACH 1975-1990

Wstęp

Współczesny Liban jest krajem arabskim ze względu na język, kulturę i arabskie tradycje jego mieszkańców, których więcej niż połowa wyznaje islam. Równocześnie ten kraj poddany był w ciągu wieków wpływom Zachodu i przyswoił sobie wiele z jego cywilizacji oraz kultury. Na terenie Libanu w sposób najbardziej wyraźny doszło do zetknięcia się cywilizacji arabskiej i europejskiej oraz ukształtowania się wzorów tolerancji i wzajemnego poszanowania między ludnością muzułmańską i chrześcijańską, mimo licznych problemów i różnej natury trudności. Ten mały kraj posiada długą, bogatą i skomplikowaną historię: już samo położenie geograficzne Libanu wyznacza jego ekonomiczną i polityczną rolę w całym rejonie Bliskiego Wschodu. O znaczeniu Libanu w życiu całego regionu tak pisał kiedyś jeden z najwybitniejszych znawców historii Arabów – Philip K. Hitti: „Liban jest jedną z tych ziem, która może być określona jako mikroskopijna pod względem wielkości, ale makroskopijna pod względem wpływów”¹.

System polityczny

Liban to specyficzne państwo, w którym poszanowanie interesów grup wyznaniowych stanowi podstawową zasadę ustroju politycznego. W 1926 roku otrzymał konstytucję republikańską, która opracowana została jeszcze w okresie mandatu. Jej twórcy pozostawali pod silnymi wpływami konstytucji francuskiej III Republiki i zdaniem wielu nie uwzględnili w należytej mierze realiów libańskich. Zwyczajowo ustalono, że prezydentem powinien być chrześcijanin – maronita,

¹ Ph. K. Hitti, *Lebanon in History. From the earliest times to the present*, London 1957, s. 4-5.

premierem muzułmanin – sunnita, a przewodniczącym parlamentu muzułmainin – szyita.

Wspólnoty zamieszkujące Liban od 1943 roku egzystują w ramach państwa zgodnie z tak zwaną Kartą Narodową – ustnym porozumieniem, jakie zawarł wówczas muzułmański premier Rijad as-Sulh z chrześcijańskim prezydentem kraju Biszarą al-Churim. Z formalnego punktu widzenia Karta Narodowa zawiera szereg zasad dotyczących organizacji systemu politycznego niepodległego kraju. Zgodnie z przyjętymi wówczas ustaleniami, muzułmanie libańscy zobowiązali się zrezygnować z dążeń do wcielenia Libanu do jakiegokolwiek unii państw arabskich, a zwłaszcza z przyłączenia do Syrii, przyjmując za podstawę odrębność polityczną i terytorialną. Chrześcijanie natomiast zrezygnowali z jakichkolwiek form gwarancji ze strony państw zachodnich, a zwłaszcza tradycyjnego protektora – Francji.

Karta Narodowa zřęcznie omija kwestię narodowościową, kładąc nacisk na jedność i niepodległość powstałej w określonych granicach geograficznych nowej jednostki politycznej. W ramach paktu ustalona została również zasada proporcjonalnej reprezentacji ludności chrześcijańskiej i muzułmańskiej w parlamencie libańskim. Podstawą do określenia stosunku deputowanych chrześcijańskich do deputowanych muzułmańskich jak 6:5 były wyniki spisu powszechnego z 1932 roku uwzględniające także obywateli libańskich zamieszkałych na stałe poza granicami kraju.

System konfesjonalny i początek antagonizmów

Nie sposób przecenić rangi i znaczenia Karty Narodowej dla ustroju politycznego Libanu, gdyż stała się ona podstawą funkcjonującego do dziś systemu wyznaniowego. Dzięki niemu ugrupowania chrześcijańskie zajęły uprzywilejowaną pozycję w państwie, mimo że z biegiem lat ponad 60% ludności Libanu wyznawało już islam. Konsekwencją tej odwróconej proporcji było zakwestionowanie przez ludność muzułmańską dotychczasowego układu wyznaniowego jako podstawowej zasady ustroju politycznego. Ludność muzułmańska zaczęła domagać się położenia kresu uprzywilejowanej pozycji chrześcijan.

W konstytucji libańskiej konfesjonalizmowi poświęcony jest artykuł 95, który stanowi, że „w imię sprawiedliwości i zgody społeczności będą sprawiedliwie reprezentowane w aparacie administracyjnym i przy tworzeniu rządu”. Ponadto w artykułach 9 oraz 10 konstytucji mówi się o tym, że państwo uznaje wszystkie religie i wyznania. W konsekwencji w odróżnieniu od konstytucji innych państw arabskich brak jest jakichkolwiek postanowień uznających islam za religię państwową. Także chrześcijaństwo nie stanowi religii państwowej, w ogóle konstytucja libańska nie daje tego przywileju żadnej religii.

W dyskusji nad systemem konfesjonalnym, jaka toczyła się w Libanie w latach siedemdziesiątych, ścierały się dwie tendencje. Pierwszą z nich reprezentowały koła konserwatywne, które wychodziły z założenia, że od momentu uzyskania niepodległości Liban był narażony na wiele niebezpieczeństw z uwagi na czynniki historyczne, geograficzne oraz społeczne. Dlatego też podstawowym ce-

lem winno być zapewnienie Libanowi międzynarodowych gwarancji jego niepodległego bytu oraz unikanie jakichkolwiek gwałtownych zmian w życiu społecznym, religijnym, gospodarczym i politycznym.

Analizując genezę powstania niepodległego Libanu, opierali się na założeniu, że głównym czynnikiem przemawiającym za utworzeniem samodzielnego państwa był pluralizm religijny jego mieszkańców. Naturalną więc konsekwencją, wręcz nakazem, jest usankcjonowanie i zinstytucjonalizowanie mozaiki religijnej, w celu osiągnięcia harmonijnej koegzystencji różnych wspólnot, z których każda wniesie swój wkład do ogólnego dobra. Wypowiadali się więc za taką organizacją parlamentu, w którym każda grupa wyznaniowa znalazłaby swoją reprezentację, a także za pielęgnowaniem tradycji kulturowych wszystkich wspólnot. Byli natomiast przeciwni wszelkiej gwałtownej ingerencji w istniejące układy społeczne (rodowo-religijne). Ponadto politycznym credo konserwatywnych ugrupowań chrześcijańskich było utrzymanie specjalnej pozycji Libanu na Bliskim Wschodzie, jego politycznej neutralności oraz położenie kresu zbrojnej obecności Palestyńczyków na jego terenie.

Drugą tendencję wyrażały partie patriotyczne i postępowe, które nawoływały do utworzenia państwa, w którym zniesione zostaną ustawy inspirowane względami religijnymi, a parlament zostanie wybrany na zasadzie proporcjonalnego prawa wyborczego obowiązującego na terenie całego kraju. Postulowano również, aby władza wykonawcza była odpowiedzialna przed parlamentem, a armia została pozbawiona politycznego charakteru i żeby jej rola ograniczała się do obrony terytorium narodowego. Poza tym partie te opowiadały się za silniejszymi więzami Libanu ze światem arabskim i popierały palestyński ruch oporu.

Należy obiektywnie stwierdzić, że konfesjonalizm z jednej strony pozwolił Libańczykom przez wiele lat żyć w sytuacji wewnętrznej stabilizacji i w pokoju, czego mogły mu pozazdrościć inne państwa arabskie. Z drugiej jednak strony ten sam konfesjonalizm stał się hamulcem postępu społecznego, utrudniał likwidację uwarunkowanych historycznie różnic w poziomie i sposobie życia poszczególnych wspólnot. Hamował także ewolucję systemu partyjnego, który miałby reprezentować interesy różnych klas społecznych.

Przesłanki wybuchu wojny domowej w Libanie

Wydaje się, że najlepszą klasyfikacją uczestników konfliktu z 1975 roku byłby podział na zwolenników daleko idących i wszechstronnych reform społeczno-gospodarczych oraz na ich przeciwników opowiadających się za utrzymaniem *status quo*. Pierwszych nazywa się powszechnie obozem lewicy, a drugich obozem prawicy. Obóz lewicy był w zasadzie luźnym przymierzem palestyńskiego ruchu oporu działającego w Libanie i różnorodnych libańskich grup postępowych oraz organizacji społeczno-politycznych. Najważniejsze z nich to: Socjalistyczna Partia Postępowa pod przywództwem Kamala Dżumbulata, syryjska Narodowa Partia Społeczna, Libańska Partia Komunistyczna, Organizacja Akcji Komunistycznej,

Ruch Naserystów Niezależnych, Socjalistyczna Partia Odrodzenia Arabskiego – BAAS. Obóz prawicy tworzyły: Falanga Libańska, Partia Narodowo-Liberalna oraz milicja byłego prezydenta Farandżiji. Neutralność natomiast w nadciągającym konflikcie zachowali: Blok Narodowy oraz tradycyjni przywódcy muzułmańscy, jak Sa'ib Salam, Raszid al-Karami, Kamal Asad i inni.

Rozwój sytuacji wewnętrznej w Libanie był uzależniony od wielu różnych czynników, a zasadniczy wpływ miały przede wszystkim dwie ich grupy, które można nazwać pośrednimi (strukturalnymi) oraz bezpośrednimi. Pierwsze z nich immanentnie tkwiące w istniejącym systemie społeczno-politycznym Libanu były właściwą przyczyną konfliktu libańskiego. Natomiast czynniki bezpośrednio zaostrzały konflikty wewnętrzne i stały się jakby katalizatorem przyspieszającym tragedię społeczeństwa libańskiego.

Do czynników strukturalnych (pośrednich) zaliczyć należy:

- 1) ścieranie się tendencji panarabskich z dążeniami do odrębności Libanu w świecie arabskim,
- 2) mozaikę wyznaniową ludności Libanu, tworzącej oderwane od siebie, hierarchicznie zorganizowane wspólnoty,
- 3) mało elastyczny system polityczny opierający się na zasadzie konfesjonalizmu, który w praktyce nie zezwalał na głębsze reformy społeczno-polityczne,
- 4) zróżnicowaną strukturę społeczną charakteryzującą się istnieniem olbrzymich dysproporcji majątkowych między warstwami uprzywilejowanymi a upośledzonymi,
- 5) słabość, małą efektywność oraz korupcję centralnego aparatu państwowego.

Do czynników bezpośrednich zaliczamy:

- 1) zbrojną obecność na terytorium Libanu palestyńskiego ruchu oporu,
- 2) ciągłe napady Izraela na południową i centralną część kraju,
- 3) ostre napięcia polityczne między państwami rejonu bliskowschodniego.

31 sierpnia 1920 roku francuski wysoki komisarz wydał dekret ustanawiający nowe państwo – Wielki Liban – ze stolicą w Bejrucie. W jego skład zostały włączone: terytorium dawnego autonomicznego Libanu (tzw. sandżak Libanu), pas nadbrzeżny z miastami Trypolis Bejrut, Sydon (Sajda), Tyr oraz żyzna dolina al-Bikaa i góry Baalbek. Przyłączając nowe tereny, Francja naruszyła wcześniejszą i tak niezbyt trwałą równowagę religijną. Doprowadziło to do zaostrzenia się waśni na tle religijnym, ponieważ muzułmańska większość zamieszkująca te tereny znalazła się pod zarządem chrześcijan, czyli nastąpiło oderwanie tych obszarów od arabskiego świata muzułmańskiego. Ludność przyłączonych terenów występowała z żądaniami przyłączenia wspomnianych terenów do Syrii, jednakże nie był to ruch jednorodny i zwarty. Zwłaszcza elita muzułmańska obawiała się w przypadku połączenia z Syrią utraty tych przywilejów, jakie dawał jej system konfesjonalny. W wyniku powiększenia terytorium państwa libańskiego zmiany uległy proporcje między ludnością wyznania chrześcijańskiego i muzułmańskiego. Maronici z chwilą przesunięcia granic, chociaż nadal stanowili największą pojedynczą wspólnotę wyznaniową, zaczęli jeszcze bardziej polegać na swych francuskich protektorach. Muzułmanie zaś na ogół przeciwni byli odrębności Libanu i obecności Francuzów.

W 1943 roku główne siły polityczne Libanu zawarły między sobą porozumienie, które przeszło do historii jako wspomniana już Karta Narodowa. Z biegiem czasu stała się ona w istocie niepisana, ale najważniejszą częścią konstytucji libańskiej. W stosunkach wewnętrznych utrzymana została zasada klucza wyznaniowego, na zewnątrz Liban deklarował się jako państwo arabskie. Zobowiązywał się do solidarności ze światem arabskim i odżegnywał się od kolonialnej polityki mocarstw zachodnich, zwłaszcza Francji. Deklaracja o przynależności Libanu do świata arabskiego od początku budziła niechęć ludności chrześcijańskiej, która jeszcze przed uzyskaniem przez Liban samodzielności zdobyła uprzywilejowaną pozycję dzięki poparciu Francji upatrującej w niej sojusznika w walce z arabskim nacjonalizmem.

Sytuacja wewnętrzna Libanu od zarania niepodległości wymagała utrzymania równowagi między interesami poszczególnych grup ludności. Pierwszy prezydent niepodległego Libanu – Biszara al-Churi – nie zawsze umiał, zwłaszcza w końcowym okresie swej prezydentury, rozwiązać we właściwy sposób sprzeczności nurtujące ówczesne społeczeństwo libańskie². Jednakże przez większą część swych kadencji wykazał się znaczną biegłością w prowadzeniu polityki gabinetowej, co pozwoliło mu przetrwać mimo licznych kryzysów wewnętrznych i zewnętrznych państwa. Jego następcą został Kamil Szamun – polityk o silnych sympatiach prozachodnich, niechętny ideom panarabskim. Za jego kadencji (1952–1958) zaostrzyły się konflikty wewnętrzne, gdyż uparcie starał się wyeliminować swych oponentów i osłabić podstawę ich siły. Po inwazji Francji, Wielkiej Brytanii i Izraela na Egipt w 1956 roku Liban jako jedyny kraj arabski nie zerwał stosunków dyplomatycznych z Francją i Wielką Brytanią z uwagi na swe głębokie powiązania w różnych dziedzinach z tymi państwami. Jednakże w Libanie występowały podobne nastroje i dość silna presja szerokich mas społeczeństwa na rząd, aby poszedł w ślady innych państw arabskich. Rząd przychylił się do tych żądań, ale prezydent Szamun nie wyraził zgody i odmówił zerwania stosunków dyplomatycznych z agresorami. Doprowadziło to do tego, że w całym kraju znacznie nasiliły się tendencje panarabskie i przeciwne mocarstwom zachodnim.

Liban był również jedynym krajem świata arabskiego, który aprobował tzw. doktrynę Eisenhowera w sprawach Bliskiego Wschodu³. Posunięcie to wywołało duże oburzenie w świecie arabskim i określane było jako zdrada arabizmu⁴. Powszechne nastroje opozycyjne, sprzeczne stanowiska czołowych polityków w najważniejszych dla państwa sprawach oraz ostra kampania wyborcza w 1957 roku doprowadziły do poważnego zaostrzenia sytuacji, a nawet do rozruchów ulicznych i demonstracji, które przerodziwszy się w konflikty wyznaniowe, spowodowały ofiary w ludziach. Jeden z polityków muzułmańskich w Bejrucie i wielokrotny premier – Sa'ib Salam – publicznie oskarżył rząd, że wiąże się z Zachodem.

² K. S. Salibi, *Uwagi o historii Libanu*, Bejrut 1965, s. 170.

³ 5 stycznia 1957 roku prezydent USA Eisenhower w przemówieniu wygłoszonym w Kongresie przedstawił swą doktrynę polityczną w stosunku do Bliskiego Wschodu. Zakładała ona udzielenie wszechstronnej pomocy państwom Bliskiego Wschodu – przede wszystkim wojskowej – oraz możliwość wysłania sił zbrojnych USA do tych państw, które zwrócą się o taką pomoc w związku z agresją zewnętrzną.

⁴ M. Gdański, *Arabski Wschód. Historia – gospodarka – polityka*, Warszawa 1963, s. 536–551.

dem i izoluje Liban od świata arabskiego, stwarzając poważne zagrożenie dla równowagi politycznej, religijnej i społecznej oraz jedności narodowej istniejącej od 1943 roku⁵.

Najbardziej kryzysowym okazał się jednak rok 1958. W lutym powstała z połączenia Egiptu i Syrii Zjednoczona Republika Arabska, co niezwykle ożywiło nastroje solidarności, zwłaszcza wśród ludności muzułmańskiej Libanu. Długotrwałe wewnętrzne zamieszki doprowadziły do strajku generalnego, który przeobraził się w zbrojne powstanie narodowe przeciwko polityce rządu trwające od maja do października 1958 roku.

Kulminacyjnym momentem dla dalszego biegu wydarzeń było obalenie 14 lipca 1958 roku monarchii w Iraku w wyniku rewolucji kierowanej przez generała Kasima. W obawie przed konsekwencjami tych nastrojów rewolucyjnych i ich wpływem na sytuację wewnętrzną w Libanie prezydent Szamun zwrócił się z apelem o pomoc wojskową do Stanów Zjednoczonych. Apel nie pozostał bez odpowiedzi – w Libanie wylądowało 10 tysięcy żołnierzy amerykańskich. Obca interwencja wywołała bardzo ostrą reakcję na całym świecie i w wyniku międzynarodowej akcji Zgromadzenie Ogólne ONZ uchwaliło rezolucję wzywającą do natychmiastowej ewakuacji obcych wojsk pod nadzorem ONZ i Ligi Arabskiej. Prezydent został zmuszony do ustąpienia, a jego miejsce zajął generał Fuad Szihab. Premierem został jeden z przywódców powstania – Raszid Karami. Nowy rząd koalicyjny prowadził politykę równowagi sił i odrzucił zdecydowanie doktrynę Eisenhowera. Po powstaniu narodowym w 1958 roku zarówno teki ministerialne, jak i wszystkie stanowiska rządowe rozdzielone zostały w proporcji 6:6, tak jak to określają Libańczycy⁶. Muzułmanie domagali się jednak sprawiedliwszej reprezentacji także w parlamencie, gdzie stosunek 6:5 nie został zmieniony.

Tarcia między zwolennikami odrębności Libanu a rzecznikami idei panarabskiej były nadal jednym z głównych problemów politycznych tego kraju. Dowodem jeszcze jedna nieudana próba zamachu stanu Syryjskiej Partii Ludowej w nocy z 30 na 31 grudnia 1961 roku. Celem zamachu było połączenie Libanu z Syrią.

O ile w pierwszym dwudziestolecu istnienia Libanu ścieranie się tendencji panarabskiej i dążenie do odrębności kraju było bardzo wyraźne, o tyle w okresie późniejszym wszystkie czynniki strukturalne, które doprowadziły do wojny domowej w 1975 roku wzajemnie się przeplatały i trudno byłoby je wyizolować.

W odróżnieniu od innych państw bliskowschodnich Liban, którego terytorium przez wieki na skutek uwarunkowań historycznych i geograficznych służyło jako azyl dla rozmaitych opozycyjnych prądów w chrześcijaństwie i islamie, ma skomplikowaną mozaikę wyznaniową. Ukształtowało się tu kilkanaście odrębnych, trwałych i dobrze zorganizowanych wspólnot wyznaniowych. Wywierają one silny wpływ na większość ludności i nierzadko pełniły funkcję organizacji społecznych, politycznych, a czasami także i organów państwowych. Istotny wpływ religii na życie społeczno-polityczne kraju oraz tworzenie partii politycznych głównie na zasadzie konfesjonalnej powodują, że obywatele Libanu są bardziej związani ze

⁵ T. Fryzeł, *Liban – islam i chrześcijaństwo*, „Znak”, nr 220, październik 1972.

⁶ G. Wujek, T. Wujek, *Liban i jego problemy*, Warszawa 1983, s. 17.

swymi partiami niż z państwem jako całością. Jak zauważył prawnik libański E. Rabbat, „większość obywateli Libanu może uczestniczyć w życiu społecznym wyłącznie za pośrednictwem własnych wspólnot i w tych warunkach każde poczucie solidarności narodowej znajduje swój wyraz przez te pośrednie i nieuchronne czynniki... Libańczyk widzi swój kraj przez pryzmat wspólnoty”⁷.

Liban – Szwajcaria Lewantu, bankier Bliskiego Wschodu – te nazwy przez dziesiątki lat funkcjonowały w nomenklaturze międzynarodowej. Z operacji bankowych i turystyki kraj ten czerpał olbrzymie dochody. Boom gospodarczy, jaki rozpoczął się w latach sześćdziesiątych ubiegłego wieku spowodował rozkwit kraju i wyraźną poprawę sytuacji życiowej jego ludności. Rząd libański zerwał z tradycją państw tego regionu i zniósł kontrolę dewizową, dopuszczając jednocześnie cudzoziemców do działań gospodarczych na libańskim rynku wewnętrznym. Następstwem tego kroku był szybki rozwój banków i obrotów w handlu zagranicznym. Znaczenie Bejrutu jako światowego centrum finansowego i handlowego stale wzrastało, aż do momentu wybuchu wojny domowej w 1975 roku. Według szacunkowych danych dochód narodowy Libanu wynosił w 1974 roku 1070 dolarów na jednego obywatela⁸.

System polityczny oparty na zasadach konfesjonalizmu sprawił, że boom gospodarczy prowadził przede wszystkim do szybkiego bogacenia się elity chrześcijańskiej zajmującej dominującą pozycję w kraju. Oczywiście wcale nie znaczy to, że w Libanie brakowało bogatych muzułmanów lub biednych chrześcijan. Dysproporcje majątkowe stały się jedną z głównych przyczyn narastających antagonizmów społecznych. Biedniejsze warstwy coraz ostrzej krytkowały uprzywilejowaną wąską warstwę feudalno-burżuazyjną bardzo silnie powiązaną ze światową finansjerą. Wymowną miarą istniejących w Libanie stosunków społeczno-ekonomicznych był fakt, że zaledwie 5% mieszkańców dysponowało 50% dochodu narodowego⁹, podczas gdy na robotników przemysłowych, rolnych i budowlanych przypadało mniej niż 15%¹⁰.

Konflikty społeczne narastały w ciągu kilku lat. Jeszcze przed wybuchem walk wiele dzielnic „pasa nędzy” praktycznie wymknęło się spod kontroli policji i administracji publicznej. Mieszkańcy odmawiali płacenia czynszów, nie płacili też za wodę i elektryczność. Utworzone zostały komitety ludowe, które przejęły administrację tych dzielnic i zapewniały bezpieczeństwo ich mieszkańcom. Skomplikowane i nakładające się na siebie podziały geograficzne, religijne, kulturalne i społeczne utrudniają jednoznaczne określenie przyczyn wojny domowej w Libanie. Generalnie słuszną jest jednak opinia, że chodzi przede wszystkim o walkę biednych z bogatymi¹¹.

Eskalacji bratobójczych walk nie zdołała zapobiec centralna władza państwowa. O słabości centralnego aparatu państwowego decydował brak silnej armii

⁷ J. Siedow, *Tragedia libańska*, Warszawa 1986, s. 18.

⁸ G. Wujek, T. Wujek, *Liban i jego problemy...*, s. 64.

⁹ T. Fryzeł, *Kryzys libański i jego międzynarodowe reperkusje...*, „Sprawy Międzynarodowe” 1977, nr 6, s. 87.

¹⁰ A. Żeromski, *Wojna domowa w Libanie*, „Nowe Drogi” 1976, nr 3, s. 78.

¹¹ K. Al-Hasan, *Kryzys libański*, Amman 1987, s. 78.

i służby bezpieczeństwa. Każdy z głównych przywódców rodowych posiadał własne siły zbrojne, a wiele partii politycznych tworzyło oddziały paramilitarne. W efekcie stałe siedziby członków elity libańskiej przypominały małe twierdze, a tereny zamieszkane przez członków danej wspólnoty religijnej stanowiły swoiste suwerenne państewka ich przywódców. Palestyńczycy na terytorium Libanu nie tworzyli więc jedynego „suwerennego ośrodka władzy” osłabiającego prestiż rządu, jak to usiłowali przedstawić przywódcy prawicy libańskiej, ale byli jednym z wielu takich ośrodków¹².

Rzeczywistym centrum podejmowania najważniejszych decyzji politycznych nie był ani rząd, ani parlament, ale spotkania przywódców najważniejszych partii i ugrupowań, na których wypracowywano niezbędne kompromisy umożliwiające działalność rządu. W efekcie więc rządziła Libanem oligarchia rodowo-wyznaniowa, nawet bez piastowania stanowisk rządowych. Teoretycznie Liban był republiką, w której funkcjonował rozbudowany system parlamentarny.

Jeżeli chodzi o Liban, to układ sił politycznych przez lata wydawał się być zrównoważony. Problem polegał przed wszystkim na tym, że praktycznie nie istniało zintegrowane społeczeństwo, jednostki również niewiele znaczyły, liczyły się tylko grupy, partie, wspólnoty religijne. Obywatel, który nie przynależał do żadnej z grup, znajdował się zupełnie poza teatrem politycznym¹³. Ponieważ każda grupa dążyła głównie do realizacji własnych interesów, często sprzecznych z interesami innych grup, przestawało istnieć państwo w znaczeniu aparatu władzy służącego wszystkim obywatelom, pojawiło się natomiast państwo jako instrument służący celom przywódców poszczególnych wspólnot.

Tak więc istotną przyczyną wojny domowej w Libanie w 1975 roku był archaiczny system społeczno-polityczny oparty na zasadach wyznaniowych obowiązujących we wszystkich instytucjach władzy państwowej. Zasada konfesjonalizmu okazała się bardzo szybko nieadekwatna do rzeczywistości istniejących układów sił w społeczeństwie, tymczasem uprzywilejowane grupy społeczne nie godziły się na jej reformę lub zniesienie. Do ważnych powodów konfliktu wewnętrznego zaliczyć należy także zróżnicowany stosunek muzułmanów i chrześcijan do projektów zjednoczeniowych, różnego typu wpływy polityczne, zarówno wewnętrzne, jak i zewnętrzne, zaostrzające się antagonizmy społeczno-ekonomiczne i wreszcie niezwykle kontrowersyjną kwestię palestyńską.

Czynnik palestyński

Obecność Palestyńczyków na terenie Libanu była efektem masowej emigracji palestyńskiej spowodowanej powstaniem w 1948 roku w Palestynie żydowskiego państwa Izrael. W wyniku wojny arabsko-izraelskiej w 1967 roku, a następnie tragicznych wydarzeń w Jordanii w 1970 roku liczba palestyńskich uchodźców w Li-

¹² G. Wujek, T. Wujek, *Liban i jego problemy...*, s. 124.

¹³ M. Majdoub, *Negatywne cechy systemu libańskiego*, „Al-Manaber” 1989, nr 7, s. 47.

banie znacznie się zwiększyła. Szacunkowe dane mówią o 400 tysiącach przy około 3,7 mln ludności całego kraju¹⁴.

Od 1948 roku ONZ uchwałała liczne rezolucje potwierdzające prawo Palestyńczyków do powrotu do swej ziemi ojczystej. Wykonanie tych uchwał zostało jednak uniemożliwione przez jednostronną akcję Izraela. Utraciwszy nadzieję na zrealizowanie swych dążeń do suwerenności i niepodległości na płaszczyźnie politycznych rozwiązań, Palestyńczycy zdecydowali dochodzić swoich praw poprzez walkę zbrojną¹⁵. Począwszy od lat sześćdziesiątych, prowadzili operacje wojskowe przeciw Izraelowi z terytorium południowego Libanu, gdzie posiadali swe bazy. Powodowało to systematyczne napady zbrojne Izraela na ziemie libańskie w odwecie za działalność partyzantów palestyńskich. Działania Palestyńczyków spotykały się ze sprzeciwem ze strony rządu libańskiego i prawicowych ugrupowań chrześcijańskich i doprowadziły do konfliktów między armią libańską a partyzantami palestyńskimi.

Wymownym przykładem komplikowania się problemów wewnętrznych i narastających trudności była sytuacja po izraelskim napadzie na międzynarodowe lotnisko w Bejrucie w grudniu 1968 roku. Doszło wtedy do ostrych starć między armią libańską i Palestyńczykami, co było zresztą celem Izraela w atakach na Liban. Prezydent Francji Charles de Gaulle wyraził wtedy publicznie przekonanie, że Izraelczykom chodziło w tym wypadku nie tyle o ukaranie Libanu za Palestyńczyków, ile o przekonanie chrześcijan libańskich, iż jedyną szansą ich przetrwania może być sojusz z Tel-Awivem¹⁶. W konsekwencji tych wydarzeń upadł nawet rząd, a prezydent Libanu Charles Hilu potrzebował aż siedmiu miesięcy na sformowanie nowego gabinetu.

Agresja izraelska powodowała wzrost sympatii religijnych i polaryzację polityczną. Z jednej strony pojawiła się sympatia dla uchodźców palestyńskich i wrastał nacjonalizm arabski. Z drugiej strony rodziła się nienawiść do Palestyńczyków, zwłaszcza wśród falangistów, oraz determinacja w walce o odrębność Libanu, a nawet jego podział. Prawica chrześcijańska od początku bardzo niechętnie traktowała obecność Palestyńczyków na terytorium Libanu, gdyż obawiała się przede wszystkim radykalnych nurtów w organizacjach palestyńskich i ich wpływu na ludność muzułmańską, a także uważała, że działalność oddziałów partyzanckich może doprowadzić do wciągnięcia Libanu w wojnę z Izraelem¹⁷.

W sierpniu i październiku 1969 roku doszło do krwawych starć między partyzantami a armią libańską. Liban za pośrednictwem ambasadora Egiptu w Bejrucie poprosił prezydenta Dżamala Abd an-Nasira o mediację. Jasir Arafat i generał Emil al-Bustani – głównodowodzący armii Libanu – spotkali się w Kairze, gdzie zawarli tajne porozumienie. Uzgodniono pewne ograniczenia w palestyńskiej działalności zbrojnej skierowanej przeciw Izraelowi i ograniczono prawo posiadania ciężkiej broni przez Palestyńczyków w bazach w południowej części kraju.

¹⁴ T. Fryzel, *Kryzys libański i jego międzynarodowe reperkusje...*, s. 84.

¹⁵ K. Al-Hasan, *Kryzys libański...*, s. 92.

¹⁶ G. Dziedzińska, *Korzenie zdrady*, Warszawa 1986, s. 6.

¹⁷ A. Żeromski, *Wojna domowa w Libanie*, „Nowe Drogi” 1976, nr 3, *passim*.

Lewica libańska od początku popierała działalność palestyńskiego ruchu oporu, gdyż uważała ją za nieodłączną część walki z agresją izraelską. Po stronie palestyńskiej stanęli także niektórzy przywódcy muzułmańscy, starając się wykorzystać Palestyńczyków do wzmocnienia własnych pozycji w walce o władzę. Między innymi dlatego układ kairski w praktyce nie przyniósł zasadniczego rozwiązania. Pomimo tego w 1970 roku rząd libański osiągnął porozumienie z Palestyńczykami w sprawie zamrożenia akcji przeciwko Izraelowi oraz zaprzestania szkolenia wojskowego w obozach uchodźców. Utworzono komisje palestyńsko-libańskie czuwające nad realizacją porozumienia i układu kairskiego. Sytuację natychmiast wykorzystał Izrael i w maju 1970 roku jego wojska wkroczyły na terytorium Libanu, atakując miasta i wioski leżące w pobliżu jego południowej granicy. Problem działalności partyzantów palestyńskich pozostał nadal otwarty i pojawił się na nowo z całą siłą w bardzo poważnych walkach między armią libańską a partyzantami palestyńskimi w 1973 roku. Po dłuższym kryzysie politycznym nowo utworzony rząd Amina al-Hafiza ogłosił narodowy stan oblężenia i przekazał pełną odpowiedzialność za bezpieczeństwo narodowe armii.

Kolejny rok przyniósł dalsze pogorszenie sytuacji wewnętrznej kraju, nie ustawały w zasadzie akty agresji z powietrza, ziemi i morza dokonywane przez Izrael na obozy palestyńskie i cywilne obiekty libańskie. Izrael dążył do maksymalnego skłócenia rządu z Palestyńczykami. Liban wielokrotnie wnosił skargi na forum Rady Bezpieczeństwa ONZ, która potępiała izraelskie akcje militarne, ale nie odnosiło to widocznego skutku. W związku z tym w lipcu 1974 roku odbyła się w Kairze nadzwyczajna konferencja ministrów spraw zagranicznych i obrony państw arabskich zrzeszonych w Lidze Państw Arabskich. Postanowiono tam udzielić Libanowi pełnej pomocy politycznej, finansowej i wojskowej, która polegać miała na rozmieszczeniu w Libanie wojsk innych państw arabskich. Jednak rząd Libanu nie zgodził się na te propozycje, aby nie dostarczać Izraelowi pretekstu do wzmożenia zbrojnych napadów. Tak więc narastający wewnętrzny kryzys libański zaczynał mieć coraz szersze międzynarodowe reperkusje. Sam problem obecności Palestyńczyków na terytorium Libanu stał się swego rodzaju katalizatorem istniejących od dawna napięć społecznych i oczywistej potrzeby reform całego systemu. Izrael poprzez swą politykę doprowadził do powstania podziałów między Libańczykami na tle ich stosunku do palestyńskiego ruchu oporu.

Czynnik regionalny

Analizując tło i przyczyny wybuchu krwawej wojny domowej, zaakcentować należy fakt, że od samego początku nie był to tylko wewnętrzny konflikt w kraju, w którym od dawna narastały sprzeczności społeczno-polityczne, ale konflikt budzący zainteresowanie wielu sił zewnętrznych. Często były one bezpośrednio zaangażowane w przebieg działań i udzielały wsparcia zwalczającym się stronom lub poszczególnym ugrupowaniom. Wojnę domową w Libanie należy rozpatrywać z szerszej perspektywy ówczesnej sytuacji na Bliskim Wschodzie i stosunków

arabsko-izraelskich, jak również arabskich rozbieżności, zwłaszcza w kontekście sytuacji po wojnie październikowej w 1973 roku. Ważne znaczenie miała także dyplomacja „małych kroków” H. Kissingera, która doprowadziła do zawarcia między Egiptem i Izraelem porozumień wojskowych w sprawie częściowego wycofania wojsk izraelskich z półwyspu Synaj (styczeń 1974 rok i wrzesień 1975 rok). Nie trzeba dodawać, że rozwój wydarzeń w Libanie był dyskontowany i systematycznie podsycany przez Izrael, któremu przynosił całkiem wymierne korzyści polityczne (między innymi chodziło o rozbięcie świata arabskiego, likwidację ruchu palestyńskiego, a tym samym o ukazanie fiaska koncepcji państwa opartego na zasadach ugody wyznaniowej, postulowanego również w doktrynie Palestynczyków odnośnie utworzenia demokratycznego państwa palestyńskiego, gdzie na równych prawach mieszkaliby Arabowie i Żydzi).

Przy takich uwarunkowaniach rozwijająca się wojna domowa w Libanie wyzwała aktywność polityczną szeregu stolic arabskich, często prezentujących sprzeczne interesy. Była ona zarazem elementem przyczyniającym się do polaryzacji stanowisk w obozie arabskim, co bardzo wyraźnie uwidoczniło się w późniejszych etapach konfliktu. Stanowiła jednocześnie zasadniczą przeszkodę w podejmowaniu jakichkolwiek poważniejszych inicjatyw celem całościowego rozwiązania kryzysu bliskowschodniego, gdyż wspomniane wyżej porozumienia synajskie doprowadziły do pogłębienia rozbieżności w obozie arabskim. Szczególnie ostro krytykowała je Syria, oskarżając Egipt o chęć zawarcia separatystycznego pokoju z Izraelem i pozostawienia jej samej na placu boju. Przewodniczący Organizacji Wyzwolenia Palestyny Jasir Arafat, wypowiadając się na temat walk w Libanie, stwierdził, że są one „echem porozumienia, jakie rząd egipski zawarł z Izraelem i realizują one marzenia wroga”¹⁸. W innym wywiadzie wyraził przekonanie, że istnieje spisek mający na celu podział Libanu i przekształcenia go w drugi Cypr.

Zakończenie

Układ sił wewnętrznych w Libanie po agresji izraelskiej w 1982 roku uległ wyraźnym zmianom. Grupą religijną, która odniosła największy sukces, okazali się szyici, co spowodowało powstanie organizacji Hezbollah, wysuwającej hasło powstania państwa islamskiego. Szyici odegrali główną rolę w walce z okupacją izraelską, co doprowadziło do wykształcenia się ich własnej tożsamości i zapoczątkowało dążenie do odegrania najistotniejszej roli w kraju. Szyici obecnie stanowią 38 proc. ludności kraju, co czyni ich największą grupą wyznaniową w Libanie. Drugą grupą, która wyraźnie powiększyła kontrolowany przez siebie obszar, byli druzowie stanowiący 7% ludności kraju. Ich tradycyjny rejon to góry asz-Szuf. Do 1975 roku nie były to homogeniczne obszary druzyjskie. Po wybuchu wojny domowej i związanych z nią ruchach migracyjnych tereny te opuszczała coraz większa liczba ludności innych wyznań. W 1985 roku stały się już prawie jednolite pod względem

¹⁸ „Egypt Mail”, 25.10.1975.

wyznaniowym, jednocześnie druzowie rozszerzyli swoją kontrolę na obszarach aż do wybrzeża Morza Śródziemnego, stając się tym samym drugą pod względem siły militarnej grupą po szyickim ruchu Amal.

Poważne straty w wyniku toczącej się wojny domowej ponieśli sunnici stanowiący 23% ludności kraju. Do 1975 roku byli główną grupą wśród społeczności muzułmańskiej. W roku 1985 pod ich wyłączną kontrolą nie znajdowało się żadne większe terytorium, z wyjątkiem niektórych dzielnic Sydonu i Trypolisu. Politycy sunniccy odgrywają jednak nadal poważną rolę we władzach centralnych Libanu i próbują występować w imieniu wszystkich muzułmanów.

Jeżeli chodzi o obszary chrześcijańskie to składają się one z trzech części (południowe rejony Libanu graniczące z Izraelem). Rozciągają się od wschodniego Bejrutu do rejonów położonych na południe od miasta i do gór Libanu na wschodzie. Znajdują się pod kontrolą Frontu Libańskiego, którego główny trzon stanowi milicja Falangi. Widoczne są tam jednocześnie wpływy Falangi jako ugrupowania politycznego.

Faktycznie Liban uległ kantonizacji i w poszczególnych „państewkach” utworzonych na bazie religijnej zbiera się oddzielne podatki i wprowadza własną administrację, istnieją tam również odrębne systemy bezpieczeństwa. Najwcześniej odrębny system administracyjny i fiskalny utworzony został przez Falangę we wschodnim Bejrucie. Pod koniec 1983 roku poczynione zostały próby powołania autonomicznej administracji w górach asz-Szuf. W państewku szyickim (na południu wspieranym przez Hezbollach – Partię Boga) podjęto również wiele decyzji odróżniających ten obszar od pozostałych regionów Libanu. Wzorując się na zasadach rewolucji irańskiej, wprowadzono niektóre zasady prawa islamskiego.

Już od wiosny 1985 roku rozpoczęły się regularne ataki szyickiej organizacji Amal na obozy uchodźców palestyńskich. W tle walki politycznej w Libanie nastąpiły bowiem nowe przegrupowania i zmiany aliansów. Sojusz, który połączył organizacje muzułmańskie, druzyjskie, lewicowe i palestyńskie w walce z chrześcijańską prawicą, a później z armią izraelską, uległ dezintegracji. Czynnikiem nowej polaryzacji stał się stosunek do obecności w Libanie Syrii, która interweniowała w tej wojnie w 1976 roku pod hasłem zakończenia wojny domowej. Syria próbowała wykorzystywać różnice polityczne, zawierając sojusze z poszczególnymi frakcjami. Do dzisiaj Syria pozostaje trwałym komponentem politycznych układów w Libanie. Nawet chrześcijańskie siły libańskie podzieliły się na prosyryjskie i antysyryjskie. Zerwanie stosunków między OWP a Damaszkiem musiało więc rzutować na sytuację Palestyńczyków w Libanie. Dodać jeszcze trzeba, że Libańczycy, kierując się swoim narodowym interesem, boją się umocnienia sił palestyńskich i odtworzenia infrastruktury OWP.

W marcu 1989 roku rozgorzała prawdziwa wojna między siłami zbrojnymi części ugrupowań chrześcijańskich w Bejrucie wschodnim a niektórymi grupami muzułmańskimi wspieranymi przez Syrię. Wojna bejrucka miała jednak swoje dodatkowe podteksty; otóż ugrupowania chrześcijańskie w Bejrucie wschodnim dysponowały ogromnym arsenałem zbrojnym wzmocnionym przez Irak. W ten sposób na ziemi libańskiej rozpoczynała się konfrontacja iracko-syryjska. Można

powiedzieć, że z biegiem czasu libańska scena polityczna miała coraz więcej aktorów sterowanych przez coraz większą liczbę zewnętrznych reżyserów.

W wyniku mediacji państw arabskich doszło w październiku 1989 roku do podpisania porozumienia w at-Taif (Arabia Saudyjska) między zwaśnionymi ugrupowaniami libańskimi. Członkowie parlamentu libańskiego uzgodnili plan reform politycznych zmierzających do rozszerzenia udziału muzułmanów w strukturach państwowych i do zakończenia wojny domowej w Libanie. Projekt rozwiązania konfliktu przedstawiony przez Ligę Arabską przewidywał, że po utworzeniu rządu pojednania narodowego i zmianach w konstytucji wojska syryjskie zostaną najpierw przemieszczone, a po dwóch latach rozpocznie się ich całkowite wycofanie. Osiągnięcie kompromisu było trudne, ponieważ ugrupowania chrześcijańskie przeciwnie wiązaniu reform i ewakuacji syryjskiej żądały przede wszystkim tego drugiego, podczas gdy ugrupowania muzułmańskie domagały się zastosowania odwrotnej kolejności. Były premier Sa'ib Salam powiedział, że obrady nie mogą zakończyć się porażką, gdyż groziłoby to wybuchem jeszcze straszniejszej wojny domowej.

W porozumieniu z at-Taif jego sygnatariusze, w tym także politycy chrześcijańscy, po raz pierwszy uznali „szczególną rolę Syrii w Libanie”¹⁹. Przypieczętowanemu w Taif *pax syriana* próbował się przeciwstawić chrześcijański premier Michel Aun, ale szyki pokrzyżował mu kryzys kuwejcki. Aun sprzymierzył się z Saddamem Husajnem, który od dawna był zwaśniony z prezydentem Syrii al-Asadem. Gdy Saddam latem 1990 roku napadł na Kuwejt i wystąpił przeciw niemu cały świat, Aun musiał zrezygnować z takiego poplecznika i jego pomocy. Natomiast prezydent Syrii Hafiz al-Asad w pełni wykazał się politycznym kunsztem, gdy nieoczekiwanie przyłączył się do montowanej przez Amerykanów koalicji antyirackiej, która dała mu w zamian wolną rękę w Libanie. Wówczas wojska syryjskie wkroczyły do Bejrutu wschodniego, a Aun uznał, że dalszy opór jest bezcelowy i poprosił o azyl w ambasadzie francuskiej w Bejrucie. Tak więc wojna domowa w Libanie zakończyła się klęską chrześcijan i osłabieniem sunnitów, a zwycięsko wyszła z niej Syria, choć miała być tylko arbitrem i mediatorem.

Porozumienie z at-Taif przewidywało, że w 1992 roku winny odbyć się powszechne wybory do libańskiego parlamentu. W sierpniu tego roku główne partie chrześcijańskie solidarnie wezwały swych zwolenników do ich bojkotu ze względu na obecność wojsk syryjskich. Chrześcijanie od spotkania w at-Taif nieprzerwanie domagali się wycofania Syryjczyków podkreślając, że jest to bezwzględny warunek, aby wybory mogły być naprawdę wolne i demokratyczne. Jednakże Damaszek dał do zrozumienia, że wycofa się z Libanu dopiero wtedy, gdy Izrael zaprzestanie wspierania chrześcijan na południu kraju i zwróci Syrii ważne strategicznie wzgórze Golan.

Po zakończeniu wojny domowej w Libanie w 1990 roku w wyniku porozumienia między walczącymi stronami i rządem libańskim doszło do rozbrojenia wszystkich partii i organizacji militarnych z wyjątkiem Hezbollahu. Ten zachował

¹⁹ M. Maszek, *Konsumowanie małżeństwa z rozsądku*, „Gazeta Wyborcza” 21.08.1992.

broń i militarne struktury, a władze libańskie, ulegając między innymi naciskom Syrii, zostawiły mu swobodę działania w południowym Libanie. Chodziło o działania skierowane przeciw armii izraelskiej. Syria nalegała, i nadal nalega, na pozostawienie swobody Hezbollahowi, gdyż stanowi on jeden z najważniejszych środków nacisku w negocjacjach pokojowych z Izraelem. Ta partia włączyła się do gry politycznej i reprezentowana jest w parlamencie libańskim.

Syria nadal żywo jest zainteresowana politycznym podporządkowaniem sobie Libanu i skutecznym włączeniem go do konfrontacji z Izraelem. Mając w rękach Liban, będzie dysponowała dodatkowymi atutami strategicznymi, co umożliwi jej stawianie bardziej ostrych warunków w czasie bliskowschodniej konferencji pokojowej. Tak więc kryzys libański pozostaje głęboko związany z kwestią palestyńską i że głęboko tkwi w całokształcie złożonych problemów Bliskiego Wschodu. Całkowite i skuteczne rozwiązanie libańskich problemów wydaje się możliwe tylko w ramach całościowej regulacji problematyki tamtego regionu.

Po wojnie władze libańskie starały się odbudować zniszczoną infrastrukturę kraju, powołać nowe instytucje polityczne, chcąc zjednoczyć naród libański. Jak na razie podziały społeczne i polityczne zostały zlikwidowane, a poszczególne grupy zgodnie współżyją ze sobą. Pomimo to Liban musi borykać się z wieloma problemami gospodarczymi.

Po 14 latach od zakończenia wojny domowej nadal istnieją czynniki, które mogą przyczynić się do destabilizacji tego kraju, ponieważ jego część jest nadal okupowana przez Izrael. W maju 2000 roku znaczna część wojsk izraelskich opuściła kraj, ale nie rozwiązało to problemu. Drugą sprawą, która może podzielić naród libański jest obecność armii syryjskiej w tym kraju, która według porozumienia z at-Taif miała wycofać się w 1992 roku. Ostatnio Syria pod naciskiem opozycji libańskiej została zmuszona do wycofania się z Bejrutu i z innych miast do Doliny al-Bikaa, graniczącej z Syrią. Ta dolina ma strategiczne znaczenie dla Syrii w konfrontacji z Izraelem. Należy przypomnieć, że Syria jest w stanie wojny z Izraelem, ponieważ okupuje on Wzgórze Golan od 1967 roku.

Pozostaje jeszcze problem obecności Palestyńczyków w tym kraju. Liban odmawia im prawa do integracji w społeczeństwie libańskim. Oni sami także nie chcą się asymilować w nadziei na powrót do domostw, z których zostali wypędzeni. Domagają się prawa do legalnej pracy, poprawy trudnej sytuacji życiowej, w której się znaleźli.

Bibliografia

- Al-Hasan K., *Kryzys libański*, Amman 1987.
Bakradoni K., *Przyczyny wojny domowej*, Bejrut 1989.
Bukowska A., *Palestyńczycy, ich życie i walka*, Warszawa 1988.
Churshil Ch., *Miedzy друзami i maronitami pod panowaniem tureckim*, Bejrut 1984.
Chury E., *Gorące lata w Libanie*, Bejrut 1982.
Domarańczyk Ż., *Strzały w Bejrucie*, Warszawa 1986.

- Dziedzińska G., *Korzenie zdrady*, Warszawa 1986.
- Gdański M., *Arabski Wschód. Historia – Gospodarka – Polityka*, Warszawa 1963.
- Hitti P. K., *Dzieje Arabów*, Warszawa 1969.
- Hitti P. K., *Lebanon and history. From the earliest times to the present*, London 1957.
- Hourani A. H., *Syria and Lebanon, A political essay*, London 1946.
- Hudson M., *The precarious republic*, New York 1968.
- Iskandar A., *Bureaucracy in Lebanon*, Bejrut 1964.
- Jaber H., *Hezbollah – walka i zemsta*, Warszawa 1999.
- Maunayer M., *Lebanon in crisis*, New York 1979.
- Randot P., *Grupy wyznaniowe w Republice Libanu*, Bejrut 1984.
- Salibi K. S., *Uwagi o historii Libanu*, Bejrut 1965.
- Siedow J., *Tragedia libańska*, Warszawa 1986.
- Skuratowicz W., *Liban*, Warszawa 1969.
- Wujek, G., Wujek T., *Liban i jego problemy*, Warszawa 1983.

Elżbieta Puchnarewicz

PAŃSTWO I SPOŁECZEŃSTWO W EGIPCIE. OBSZARY TRUDNYCH NEGOCJACJI

Państwo i społeczeństwo nie stanowią ściśle wyodrębnionych od siebie bytów; to dwie przenikające się, lecz dające się określić przestrzenie „realizowania się” stosunków społecznych. Relacje między stronami sprowadzają się do nieustannego dialogu, który w dłuższym horyzoncie czasowym obfitować może w okresy pokojowego współtworzenia, ale także głębokich konfliktów. Zgodzono się co do tego, że demokratyczne formy rządzenia występujące w powiązaniu z wysokim zaawansowaniem rozwoju gospodarczego oraz zespołem przemian kulturowych mogą, przy wszystkich zastrzeżeniach, najlepiej służyć realizacji celów jednostkowych i wspólnotowych obywateli, najbardziej minimalizując możliwość wystąpienia ostrego, długotrwałego konfliktu między działaniami państwa a interesami różnych aktorów społecznych¹. W wielu społeczeństwach zmiany modernizacyjne nie przebiegają w sposób koherentny. W krajach postkolonialnych dokonują się one z opóźnieniem w porównaniu do świata najwyżej rozwiniętego ekonomicznie; przejmowanie gotowych wzorów urządzania i funkcjonowania instytucji natrafia na poważne bariery.

Państwo stanowi scentralizowaną organizację, która w najlepszych wizjach opiewających ją teoretyków winna przyjąć takie rozwiązania instytucjonalne i tak działać, by zapewnić obywatelom dostatni, bezpieczny i godny byt. Historia państwa pokazuje wielość wariantów integracji społeczeństw i zapewniania im przetrwania. Tocząca się obecnie debata na temat roli państwa przynosi bogatą refleksję dotyczącą zmiany jego funkcji i znaczenia nie tylko w świetle postępującej globalizacji, lecz także w odniesieniu do specyficznych, regionalnych uwarunkowań historycznych, gospodarczych i społecznych. Często bywa określane jako „słabe państwo” lub „niby państwo” takie, które nie może wypełniać prawidłowo swoich funkcji, do czego przyczyniły się np. długa zależność kolonialna, zderzenie

¹ Por. R. Inglehart, *Modernisation, and Postmodernisation. Cultural, Economic and Political Change in 43 Societies*, Princeton-New Jersey 1997.

obcych instytucji z rodzimym porządkiem społecznym, zapóźnienie gospodarcze ze wszystkimi jego konsekwencjami społecznymi.

Współczesne państwo egipskie określa tradycja religijna, kulturalna i etniczna. Swoje znaczenie ma również fakt, że jest to państwo postkolonialne, a jego wzrost i istnienie związane są z kręgiem cywilizacji islamskiej². W odniesieniu do państw muzułmańskich należałoby szczególnie zaakcentować sposoby sprawowania władzy oparte na silnie scentralizowanym aparacie zarządzania i kontroli. W Egipcie od co najmniej stu lat trwa dysputa, czy i na ile państwo ma mieć charakter świecki, czy reformy różnych instytucji nie osłabią rodziny i więzi społecznych, nie ograniczą przekazu wartości duchowych i kulturowych – nie przeobrażą tego wszystkiego, co składa się na bycie Egipcjaninem.

Zmiany przeprowadzane w sferze gospodarczej i politycznej zderzają się tu ze starymi sposobami aktywności społecznej, zwykle zamkniętymi w obrębie systemu religijnego, tradycyjnych powiązań rodowo-plemiennych i – wzmocnionych przez te dwa pierwsze – solidarności lokalnych³. Działania elit odbierane są często jako narzucone przez kraje rozwinięte, które mając olbrzymią przewagę gospodarczą, mogą dyktować warunki. Stare systemy solidarności społecznej wspiera religia islamu, głęboko angażująca się w sferę funkcjonowania państwa, a także życie codzienne obywateli w wymiarze rodzinnym i pozarodzinnym. W tym świetle kontestacja nowych rozwiązań wprowadzanych przez państwo może przybierać formy religijne⁴.

Szczególnie wrażliwe sfery relacji sił i ugrupowań społecznych z instytucjami państwa stanowią kwestie udziału reprezentacji ugrupowań religijnych w rządzeniu państwem, regulacji prawa rodzinnego i statusu osobowego oraz zmian statusu kobiety, a także polityki planowania rodziny. Jest to uwarunkowane spłotem wartości uznawanych przez Egipcjan, na czele których znajdują się: liczna rodzina oraz przywiązanie do jej tradycyjnego wizerunku, solidarność i odpowiedzialność w ramach społeczności religijnych. Towarzyszą temu obawy przed rozbięciem swojskiego, spójnego świata przez obce wpływy. Skrajne ugrupowania religijne znajdują zwolenników obrony wiary i kultury narodu przed inwazją globalnej kultury masowej.

Państwo a ruchy religijne

Pierwszym politykiem, któremu przyszło się zmierzyć z kwestiami ugrupowań religijnych i próbami wywarcia przez nie nacisków na sposób rządzenia państwem,

² *The Arab State*, ed. G. Luciani, Berkeley-Los Angeles 1990. Autorzy tomu sięgają do źródeł arabskiego systemu politycznego, określają charakter rentierskiego państwa w świecie arabskim, wyróżniają właściwy tej kulturze typ biurokracji, a także wskazują na charakter legitymizacji i integracji państwa oparty na islamskiej i panarabskiej integracji.

³ J. Migdal, *Strong Societies and Weak States: State – Society Relations and State Capabilities in the Third World*, Princeton 1988; H. Barakat, *The Arab World. Society, Culture, and State*, Berkeley 1993.

⁴ Por. J. Zdanowski, *Świat arabski wobec wyzwań rozwoju i zacołowania w świetle Arab Human Development Report 2002*, [w:] *Globalizacja i tożsamość*, red. J. Zdanowski, Warszawa 2003, s. 102.

był Dżamal Abd an-Nasir (Naser). Objąwszy władzę w niedługim czasie po rewolucji Wolnych Oficerów, w której brał aktywny udział, zadeklarował swoje przekonanie do ustroju socjalistycznego i w tym kierunku szły jego działania polityczne. Przemiany modernizacyjne przybrały na pewien czas postać „socjalizmów arabskich”⁵.

Cele rewolucji zostały zawarte w preambule do konstytucji 1956 roku: „Wyłączenie wszystkich aspektów imperializmu; unicestwienie feudalizmu; wyłączenie monopolu i kontrolowanie kapitalistycznego wpływu na system rządzenia; ustanowienie silnej narodowej armii, ustanowienie sprawiedliwości społecznej i demokratycznego społeczeństwa”⁶. Nigdzie nie wspomniano o islamie przy formułowaniu celów wczesnego naseryzmu. W pracy prezydenta Nasera *Filozofia rewolucji* islam jest wspomniany jako egipskie dziedzictwo kulturowe, które stanowi jeden z trzech ważnych geograficznych i historycznych kręgów, do których kraj ten należał: arabskiego, afrykańskiego i islamskiego⁷.

Na przełomie lat pięćdziesiątych i sześćdziesiątych siły lewicowe doszły do władzy w Syrii, Iraku i Algierii i wydawać by się mogło, że zwolennicy traktowania państwa jako sfery wyłącznie świeckiej umocnią się. Stało się jednak inaczej – organizacje muzułmańskie zyskiwały coraz szersze poparcie społeczne. Z czasem napięcie społeczne wokół kwestii religijnych zmusiło przywódcę do zajęcia stanowiska w tej sprawie. Naser, odpowiadając na wezwania Braci Muzułmanów i pragnąc zmobilizować obywateli wokół celów „arabskiej rewolucji socjalistycznej”, podjął próbę zwrócenia się do religii: „Rząd w coraz większym stopniu uznaje islam jako najszerszą i najbardziej efektywną bazę dla osiągnięcia konsensusu w promowaniu nacjonalizmu, patriotyzmu, świeckości i socjalizmu”⁸. Rząd przejął kontrolę nad działalnością Uniwersytetu al-Azhar oraz części meczetów.

Reformy wprowadzane odgórnie nie były akceptowane przez szeroką większość obywateli. W orientacji państwa, jego instytucji, prawie i polityce więcej było mowy o ideach i celach egipskich przywódców niż o przekonaniach tamtejszego społeczeństwa. Przeniesione z realiów socjalizmu Europy Wschodniej instytucje państwa nie wytrzymały czasu próby.

Po śmierci Nasera w 1970 roku władzę objął Anwar as-Sadat, który od początku prowadził politykę zjednywania sobie autorytetów religijnych. Dbal o wizerunek bardzo pobożnego władcy. Rozpoczął swoje przemówienia w „imię Boga”, a kończył werselem z Koranu⁹, zwiększył liczbę programów religijnych w szkołach, na uniwersytetach i w mediach. Za jego kadencji w samym Kairze wybudowano tysiąc nowych meczetów. Podniósł znacząco dotacje dla Uniwersytetu al-Azhar. Polityka docenienia i współpracy z autorytetami religijnymi dała Sadatowi większe pole manewru w jego poczynaniach: mógł liczyć na wsparcie najważniejszych uczonych z Al-Azhar w egipsko-izraelskim traktacie pokojowym,

⁵ Por. H. Barakat, *The Arab...*, s. 145.

⁶ F. Sayegh, *The Theoretical Structure of Nasser's Arab Socialism*, „Middle Eastern Affairs” 1965, nr 4, s. 13.

⁷ G. Abd al-Nasser, *Egypt's Liberation: Philosophy of the Revolution*, Washington D.C. 1955, s. 86-87.

⁸ M. Berger, *Islam in Egypt: Social and Political Aspects of Popular Religion*, Cambridge 1970, s. 47.

⁹ H. Hanafi, *The Relevance of the Islamic Alternative in Egypt*, „Arab Studies Quarterly” 1982, nr 1 i 2, s. 63.

reformie rodzinnego prawa muzułmańskiego, krytykowaniu eksternistycznych ruchów islamskich¹⁰.

Od połowy lat siedemdziesiątych wsparcie Sadata dla w kwestiach religii znacznie osłabło. Coraz trudniejsza stawała się kontrola rozwoju samej myśli i działań organizacji Braci Muzułmanów. Powrót do islamu wyrażał się w różny sposób: jako wzrost liczby uczestniczących w modlitwach, przyjęcie islamskich strojów przez mężczyzn i kobiety, wzrost zainteresowania religijną literaturą i muzyką, rozrastanie się organizacji islamskich. Środowiska przywódców religijnych domagały się wprowadzenia szariatu, prawa kierującego życiem wyznawców islamu.

W szeregi organizacji islamskich wstępowali przede wszystkim ludzie młodzi. Studenci i absolwenci byli zachęcani do brania aktywnego udziału w ruchach religijnych w miejscowych meczetach, szkołach, uczelniach i tajnych komórkach¹¹. Oddzieleni od swoich rodzin i społeczności wiejskich, znajdowali oparcie w organizacjach kierowanych przez przywódców religijnych. Zachodnie ubiory i swobodne zachowanie młodzieży na ulicach wywoływały u młodych Egipcjan pochodzących ze wsi, odciętych od tożsamości i wsparcia społeczności, poczucie alienacji. Młodzi imigranci wywodzący się z tradycyjnych środowisk wiejskich poznawali współczesne nowoczesne życie i jego sprzeczności: bogactwo i kontrastujące z nim przeludnione dzielnice nędzy, biedy i bezrobocia.

Sadat wprowadził reformę prawa rodzinnego prezydenckim dekretem, wykorzystując wakacje parlamentarne, próbując w ten sposób ominąć konfrontację z opozycją. W nowym prawie poszerzono możliwość rozwodu inicjowanego przez żonę i ugruntowano jej prawa do alimentów. Bracia Muzułmanie zaatakowali reformy jako antyislamskie. Krytycy islamscy odebrali je jako reprezentujące zachodni model rodziny; nieodpowiedni i budzący zastrzeżenia, podobnie jak zachodnie modele politycznego i ekonomicznego rozwoju. Fakt, że Sadat otrzymał wsparcie mianowanego przez siebie rektora Uniwersytetu al-Azhar, w żadnej mierze nie uspokoił nastrojów. Reformy prawa rodzinnego postrzegano jako atak na tradycyjną rodzinę muzułmańską. Obawiano się, że mogą osłabić więzy rodzinne i dać przyzwolenie na swobodę seksualną.

Prezydent Egiptu podjął działania wykluczające oponentów z życia publicznego. W odwecie jedna z islamskich organizacji militarnych targnęła się na jego życie. Spisek, jaki się zawiązał przeciwko Sadatowi, sięgał bardzo wysoko, odstąpił alians wojskowych, cywilnych i religijnych polityków¹². Rozczarowanie dominacją zachodniej polityki i kultury sprawiło, że islam stał się punktem odniesienia dla grup antyrządowych¹³.

W okresie rządów prezydenta Mubarak Bracia Muzułmanie starali się utrzymać wizerunek grupy umiarkowanej i działającej w ramach systemu politycznego. W wyborach do parlamentu w 1984 roku uformowali koalicję z Nową Partią Wafd i zdobyli 12,7% miejsc w parlamencie. W szybkim tempie powstawały reli-

¹⁰ J. Esposito, *Islam and Politics*, Syracuse-New York 1987, s. 199.

¹¹ S. E. Ibrahim, „Egypt's Islamic Militants. MERIP Reports” 1982, nr 103, s. 118.

¹² E. Puchnarewicz, *Modernization of the State and the Family: an Egyptian View with a Glance at Poland*, Warsaw 2001, s. 17-48.

¹³ Ch. Fahrer, *The Geography of Egypt's Islamists Insurgency*, „The Arab World Geographer” 2001, nr 3.

gijne organizacje i partie opozycyjne upominające się o prawa do swobodnego wyrażania poglądów i działania.

Nastroje egipskiej opozycji nacjonalistycznej i religijnej jak również narażające antyamerykańskie nastroje dały o sobie znać w grudniu 1985 roku, kiedy na Półwyspie Synaj zaczepiony na granicy strażnik zabił siedmiu izraelskich turystów. Opozycyjne gazety, partie polityczne i przywódcy islamscy, jak szejk Hafiz Salama, bronili tej akcji jako zwróconej przeciwko wrogom narodu. Podjąwszy zdecydowane działania, prezydent Mubarak nie dopuścił do konfrontacji islamskich bojowników i rządu. Po tych zdecydowanych działaniach i zwolennicy ortodoksyjnego islamu nigdy się już nie podnieśli i nie próbowali wywierać nacisku.

Na początku lat 90. powstało wiele grup powołujących się na islam jako podstawę jedności celów i działania: bojówki używające przemocy, różne islamskie koalicje zorientowane na pokojowe mediacje, wzrosła liczba uprawiających ascezę *sufich*. Do kręgu zwolenników większego udziału religii w życiu publicznym można zaliczyć Uniwersytet al-Azhar oraz szereg instytucji świeckiego państwa, takich jak Ministerstwo Wakfów oraz Główną Radę Islamską. Wzrost nastrojów religijnych przejawia się we wznoszeniu dużej liczby prywatnych meczetów, ich liczba wzrosła z czterdziestu tysięcy w 1981 roku do siedemdziesięciu w 1989. Od 1975 do 1990 roku liczba stowarzyszeń islamskich wzrosła o ponad 100%. W tym czasie wydano niezwykle dużo książek i kaset o tematyce religijnej. W 1994 roku na rynku znajdowało się ponad 25% książek związanych z wiarą muzułmańską. Na kairskich targach książki w 1995 roku 85% sprzedanych książek wydały przez organizacje i wydawnictwa religijne¹⁴.

Presja ugrupowań islamskich odbiła się na treści programów telewizyjnych. Opinia publiczna stała się bardzo krytyczna wobec konsumpcji alkoholu, serwowania drinków w barach, sklepów z alkoholem oraz nocnych klubów przeznaczonych dla Egipcjan. Ożywienie i wpływ kół ortodoksyjnego islamu daje się zauważyć w wielu świeckich instytucjach, masowych mediach, państwowej edukacji oraz komunalnych usługach socjalnych. Pięć tysięcy muzułmańskich organizacji pozarządowych prześcignęło w swoich działaniach dziewięć tysięcy organizacji świeckich. Uważa się, że lepiej są finansowane, lepiej zarządzane i działają sprawniej¹⁵.

Egipcjanie znajdują oparcie w islamie w sytuacji – ich zdaniem – rosnącej deprivacji państwa: gospodarczej zależności, „wyprzedaży kultury” i narodowym upokorzeniu (mam tu na myśli powszechnie wyrażane opinie o klęsce w wojnie izraelsko-arabskiej w 1967 roku oraz niechęć wielu do układu w Camp David)¹⁶. W obawie przed naporem zachodniej kultury, sposobu gospodarowania oraz organizacji instytucji politycznych religia muzułmańska jest postrzegana jako jedyna myśl rodzima mogąca przynieść pożądane zmiany.

¹⁴ „Al-Ahram”, 5 December 1981.

¹⁵ S. E. Ibrahim, *Grassroots Participation in the Development of Egypt*, „Cairo Papers in Social Science” 1997, nr 3.

¹⁶ Por. G. Kemp, R. Harkavy, *Strategic Geography and the Changing Middle East*, Brookings 1997.

Negocjacje w zakresie prawa rodzinnego i praw kobiet

Niewiele uzyskano w zakresie ustawodawstwa dotyczącego statusu osobowego, spraw rodziny, a także poszerzenia możliwości uczestnictwa kobiet w życiu publicznym. Świecka elita polityczna obawiała się, że każdy krok w tym kierunku może zdestabilizować życie społeczne, wobec czego liderzy koncentrowali się na podtrzymywaniu pokoju społecznego, rezygnując przy tym z wielu przedsięwzięć modernizacyjnych w sferze społecznej.

Pierwsza krytyka wprowadzania europejskich modeli prawnych przyszła nie ze strony instytucji związanych z prawem *szari'a*. W latach trzydziestych Raszyd Rida pierwszy wyraził niepocholebny sąd o prawie francuskim, uznając je za nieodpowiednie dla Egiptu ze względu na różnice kulturowe. Zapoczątkowało to nasilenie działań polegających na włączeniu do egipskich ustaw prawa opartego na szariacie¹⁷. Ideolog Braci Muzułmanów, Abd al-Kadir Auda, jednoznacznie opowiadał się za usankcjonowaniem prawa islamu jako jedynie odpowiadającego rozwojowi społeczeństwa. Za głoszone poglądy został stracony w 1954 roku. Wołanie o powrót do szariatu w latach 60. i 70. stało się najważniejszym celem ruchów muzułmańskich wszystkich odłamów. Muzułmańskiego prawa nie odczytywano już jako normy związanej z określonymi instytucjami i praktykami, lecz raczej jako zespół identyfikacyjnych zasad; stało się ono miernikiem, na ile społeczeństwo i system polityczny są muzułmańskie. Projekty odejścia od tego prawa narażały pomysłodawców na zarzut szerzenia niemoralnych treści i działań przeciwko ustalonemu porządkowi¹⁸.

Powstała paradoksalna sytuacja – proces sekularyzacji prawa w jednych dziedzinach funkcjonowania państwa, takich jak: działalność gospodarcza, handel, system podatkowy, organizacja instytucji administracyjno-publicznych, zdrowie, edukacja, zatrudnienie i wiele innych, wzmógł presję ośrodków religijnych na wzmocnienie obecności religii w pozostałych, nie zislamizowanych jeszcze dziedzinach. Wielu alimów było zdania, że lepiej nie ingerować w substancję tego prawa poprzez nową kodyfikację. Inni natomiast, reprezentujący poglądy reformatorskie, chętnie brali udział w pracach kodyfikacyjnych, starając się przyczynić do zreformowania prawa rodzinnego. Stało się ono obiektem przetargów między zwolennikami obydwu opcji¹⁹.

W takiej atmosferze gotowości do obrony wartości religijnych wprowadzony w 1949 roku kodeks cywilny został oparty na „zasadach prawa islamu”, a także na „zwyczajach i prawie naturalnym”. Objawwszy władzę na początku lat pięćdziesiątych, prezydent Naser znalazł się w trudnej sytuacji: jedne ugrupowania zwalczały go za rewolucyjne zmiany we własności i systemie gospodarowania, inne zaś – domagały się wprowadzenia państwa religijnego. Skupiając się na zmia-

¹⁷ Zob. E. Hill, *Al-Sanhuri and Islamic Law*, „Cairo Papers in Social Science” 1987, nr 10; H. Enayat, *Modern Islamic Political Thought*, Austin 1982, s. 77-78.

¹⁸ N. J. Brown, *Shari'a and State in the Modern Muslim Middle East*, „International Journal of Middle East Studies” 1997, nr 29, s. 370-371.

¹⁹ *Ibidem*, s. 363.

nie systemu gospodarczego i społecznego na podstawie wzorców sowieckich, nie wkraczał Naser w kwestie prawa rodzinnego, przedmiotu już bardzo drażliwego, bo upolitycznionego²⁰.

Debata nad kształtem prawa rodzinnego rozpoczęła się dopiero za rządów prezydenta Sadata. Znalazł się on pod rosnącą presją sił konserwatywnych, a „polityka otwartych drzwi” zobowiązywała go równocześnie do tego, żeby ukazać Zachodowi oblicze cywilizowanego przywódcy, uznającego prawa jednostki. Podjął on ryzyko reformy prawa rodzinnego oraz przyznania kobietom większych uprawnień, nie znając ceny jaką będzie musiał zapłacić.

Konserwatyści przeciwni jego zamiarom mieli ważne wsparcie z zewnątrz. Rewolucja Chomejniego wprowadzająca szariat jako prawo państwowe ukazała możliwość ustanowienia państwa religijnego. Klęskę w wojnie z Izraelem w 1967 roku interpretowano jako karę za odejście od zasad wiary.

W parlamencie długo debatowano nad kilkoma propozycjami ustaw związanych ze statusem osobowym. Prezydent, obawiając się przewagi opozycji muzułmańskiej oraz pragnąc przyspieszyć uzyskanie zgody, wydał dekret, który następnie parlament ratyfikował bez debaty nad jego treścią. W 1979 roku ustawa nr 44 weszła w życie, jednakże na krótki czas, bowiem ugrupowania z różnych stron sceny politycznej nie akceptowały sposobu wprowadzenia prawa oraz sformułowań niektórych artykułów. Sprawę wniesiono do Trybunału Konstytucyjnego, który ją rozważał przez około sześć lat. W maju 1985 roku podjął decyzję unieważniającą ustawę z 1979 roku. Dwa miesiące później rząd – już na czele z prezydentem Mubarakiem – poddał pod obrady parlamentu projekt nowej ustawy, opatrzonej numerem 100. Właściwie była to ustawa nr 44 z 1979 roku, z jednym wyjątkiem dotyczącym warunków określających możliwość zawierania związków poligamicznych. Zmiany zachodzące we współczesnych rodzinach, jak i w relacjach społecznych wymogły potrzebę sformułowania nowych przepisów. Ustawę uznano za „kamień milowy” przyszłych reform prawnych. W ustawie nr 100 z 1985 roku znalazły się zmiany w stosunku do dwu ustaw: z 1920 i 1926 roku. W ustawie nr 25 z 1920 roku zmieniono artykuł 1, zaś ustawę numer 25 z 1929 roku uzupełniono szeregiem nowych artykułów, które precyzowały warunki rozwodu, okoliczności, w których mężczyzna mógł pozostawać w związku poligamicznym, rozstrzygały sprawy alimentacji żony i dzieci po rozwodzie oraz kwestie opieki nad dziećmi.

Jakkolwiek szariat pozostał w mocy, to samo uszczegółowienie praw kobiety w różnych okolicznościach rozpadu związku małżeńskiego oraz wymóg udokumentowania przez obie strony stanu faktycznego poprzez odpowiednio potwierdzone dokumenty stworzyły sytuację równości mężczyzny i kobiety w obliczu instytucji sądu. Znormalizowanie procedur za pomocą współczesnej biurokracji ukróciło możliwość fałszywego świadczenia. Kadi, sędzia tradycyjny, miał coraz mniej okazji do uznaniowego rozstrzygania sporów, opartego na jego znajomości i rozumieniu prawa *szari'a*.

²⁰ A Textbook on Muslim Law, personal by D. Pearl, London 1979.

W ustawie numer 100 z 1985 roku zamieszczono sformułowanie, że mąż, który wypowiedział formułę rozwodową „rozwodzę się z tobą” (może to zrobić nie podając przyczyny) w odpowiednim trybie, musi ją poprzeć pisemnym oświadczeniem, potwierdzonym u notariusza nie później niż w 30 dni od faktycznego rozvodu. Notariusz winien dostarczyć byłej żonie kopię tego oświadczenia.

Sprawa poligamii przewijała się kolejno przez wszystkie akty, począwszy od ustaleń w prawie kalifatu z 1917 roku. W ustawie z 1985 roku zawarto sformułowanie, że mąż w sporządzanym akcie małżeńskim musi stwierdzić swój stan cywilny. Jeśli jest już żonaty, winien podać dane osobowe pierwszej żony lub żon i wskazać miejsce ich zamieszkania. Notariusz ma obowiązek zawiadomić je listem poleconym o nowym małżeństwie męża. Pierwsza żona może wystąpić o rozwód, jeśli w związku poligamicznym doznaje fizycznych lub psychicznych krzywd, tak że jej dalsze współżycie w tym związku jest niemożliwe. Nowością w tym prawie jest to, że może ona wystąpić o rozwiązanie małżeństwa nawet wtedy, gdy nie uczyniła zastrzeżenia w kontrakcie ślubnym, iż nie wyraża zgody na małżeństwo poligamiczne. Jeśli żona nie wiedziała o kolejnym związku męża, ma czas na wniesienie sprawy rozwodowej od dnia, kiedy dotarła do niej ta informacja. Nowa żona może wnieść o rozwód na podobnych warunkach. Rozbudowanie tej części ustawy i uszczegółowienie praw kobiet pozostających w poligamicznym związku z jednym mężczyzną może również świadczyć o rodzajach oraz wielości konfliktów, które mają miejsce na tym tle. Liczbę związków poligamicznych w Egipcie pod koniec lat siedemdziesiątych oceniano na około 8%. Faktycznie tego typu związków może być więcej, bowiem na wsiach zdarzają się przypadki nierejestrowania małżeństw²¹.

Jeśli żona okazuje mężowi nieposłuszeństwo, ten może zawiesić wydatki na jej utrzymanie od dnia odmowy. Żona winna sądowi pierwszej instancji przedłożyć prawny dokument, który potwierdzi, iż jej nieposłuszeństwo spowodowane było ważnymi przyczynami, inne dowody nie będą uznawane. Sąd ma obowiązek zbadać przyczyny nieporozumień i pośredniczyć w sprawie sporu, tak aby pogodzić strony.

Zaostrzono powinności byłego męża wobec byłej żony. Jeśli rozwiódł się wbrew jej woli i nie z jej winy, zobowiązany jest łożyć na jej utrzymanie minimum dwa lata po rozwodzie lub dłużej, w zależności od jego statusu materialnego. Ustawa zobowiązuje ojca do utrzymywania dzieci; córki, dopóki nie wyjdzie za mąż lub sama zarobi na swoje utrzymanie, syna, do czasu kiedy ukończy 15 lat i będzie już miał możliwość zarobienia odpowiedniej kwoty. Syn może dłużej otrzymywać środki na utrzymanie, jeśli jest poważnie chory lub kontynuuje naukę²². Ojciec jest zobowiązany utrzymywać dzieci na poziomie odpowiednim do ich statusu i standardu życia. Winien utrzymywać nie tylko dzieci, lecz również ich matkę lub inną opiekunkę. Żona po rozwodzie może zdecydować, czy pozostanie

²¹ A. Azer, *Law as an Instrument for Social Change: an Illustration from Population policy*, [w:] *Law and Social Change: Problems and Challenges in Contemporary Egypt*, Cairo 1979, s. 71.

²² „Law no 100 of 1985”, transl. by D. El Ala mi, „Law and Society” 1994, nr 1, s. 116-130.

z dziećmi w dotychczasowym domu czy mąż powinien dla niej wynająć i opłacać inne mieszkanie.

Rozbudowano również artykuł 1 ustawy numer 25 z 1920 roku mówiący o szczególnych przypadkach łżenia na utrzymanie. Jeśli małżeństwo jest unieważnione ze względu na niewłaściwie sporządzony kontrakt ślubny, żona powinna otrzymywać środki na życie, „nawet jeśli jest bogata lub wyznaje inną religię”. Choroba żony nie pozbawia jej środków utrzymania ze strony męża. Utrzymanie nie należy się żonie, która odstąpiła od wiary, nie jest posłuszna woli męża bez jego winy lub opuści dom małżeński bez woli męża. Podobnie, jeśli rozpoczęła pracę poza domem, a nie było to zastrzeżone w kontrakcie ślubnym.

Interesujące dla nas Europejczyków jest sformułowanie dotyczące spotkań ugodowych skłóconych małżonków. Prawo wyznacza konkretne osoby, które mogą negocjować między stronami i określa sposoby negocjacji. Mają one zdać sprawę przed sądem o przedmiocie konfliktu i racjach stron. Jeśli ani arbitrzy, ani sąd nie są w stanie pogodzić stron, i jeśli żona nalega na rozwód, traci wszystkie prawa finansowe, ponadto winna zapłacić kompensatę, jeśli sąd tak uzna. Jest to więc przypadek stwierdzenia rozpadu małżeństwa, ale inicjatywa rozwodowa żony pozbawia ją wszelkich należności finansowych, które by otrzymała, gdyby mąż zainicjował rozwód. W ustawie z 2000 roku równouprawnienie w sprawie inicjowania rozwodu poszło nieco dalej, lecz materialne konsekwencje dla żony są podobne, jak w ustawie z 1985 roku.

Dzieci mogą po rozwodzie pozostawać przy matce: syn do ukończenia 10 lat, a córka – do 12²³. Sąd może wydłużyć ten wiek w przypadku chłopca do 15 lat, a córki do zamążpójścia. Jakkolwiek formalnie dzieci przechodzą pod opiekę ojca, krótki okres opieki matki nad dziećmi zrodził problem, która kobieta z jego rodziny miałaby ją zastąpić. Prawo rozstrzyga, że mogą to być krewnie ojca dzieci w linii prostej; siostry, ich córki oraz ciotki. Dzieci przechodzą więc pod opiekę ojca i wielkiej rodziny, do której on należy.

Odniesione sukcesy w zakresie modernizacji prawa rodzinnego należy przypisać umiejętnościom dyplomatycznym i sztuce wyważania sił politycznych prezydenta Mubaraka. Zanim doszło do uchwalenia w lutym 2000 roku ustawy dotyczącej zmian w sytuacji prawnej i społecznej kobiety egipskiej, w parlamencie toczyły się gorące dyskusje. Konfrontacja odbywała się również na innych forach. Głos zabierali zwolennicy tradycyjnego prawa *szari'a*, organizacje kobiece, duchowni z kręgu muzułmańskich uczonych uniwersytetu Al-Azhar, czasopisma „Al-Ahram”, „Egyptian Gazette”, politycy bardziej otwarci na konieczność zmian, skupieni wokół prezydenta i jego żony, elity intelektualne, świeccy naukowcy i pisarze. Mobilizacja po obydwu stronach była powszechna²⁴. Przesądził układ sił w parlamencie, w rezultacie przegłosowano zmiany, a także poprawki, których domagała się znaczna część wykształconych kobiet i mężczyźni bardziej egalitarne nastawieni do roli kobiety w społeczeństwie.

²³ *Ibidem*, s. 127.

²⁴ W „Al-Ahram”, 13-19 (January 2000) oraz w „Egypt Today”, March 1999, ukazano jak szerokie rozmiały przybrała kampania na rzecz zmian w prawie statusu osobowego.

Największą zdobyczą kobiet egipskich jest prawo rozwodu *chul* mówiące, że żona bez udowadniania szkód moralnych czy fizycznych może wystąpić o rozwód i otrzymać go (po próbie godzenia małżonków ze strony sądu), jeśli zwróci mężowi dar ślubny *mahr* i zrzeknie się wszelkich praw finansowych, które posiadałyby przy zaistnieniu rozwodu przeprowadzonego ze strony męża. Jak już wspomniano, był to kolejny krok w stronę równouprawnienia, chociaż podtrzymano sformułowanie z ustawy nr 100 z 1985 roku, że w przypadku inicjatywy rozwodowej ze strony żony nie może ona mieć roszczeń majątkowych ani alimentacyjnych. Poprzednio (1985 rok) musiała udokumentować krzywdy, jakich doznała od swojego małżonka²⁵. Zgodnie z publicznym oświadczeniem samego szejka Al-Azharu, Muhammada Sajjida Tantawiego, 35 spośród 40 członków Al-Azharskiej Akademii Badań Religijnych zaakceptowało *chul* wykorzystując do tego hadis mówiący o tym, jak to kobieta przyszła do Proroka Muhammada z prośbą o pozwolenie na rozwód, ponieważ już nigdy nie chciała żyć z mężem. Prorok zezwolił na to, ale zażądał, aby zwróciła część ziemi, którą mąż wniósł jako wiano.

Silną opozycję przeciw *chul* skupił wokół siebie profesor prawa z Uniwersytetu Kairskiego, Tharwat Badawi, twierdząc, że jest to prawo sprzeczne zarówno z konstytucją, jak i z islamem. Według szariatu żona mogła inicjować rozwód, czekało ją także pozbawienie roszczeń majątkowych, ale mąż musiał wyrazić zgodę na takie rozwiązanie. Prawo *chul* było więc umową dwustronną, a nie jednostronnym aktem, dowodził²⁶. Przedstawicielki kobiecych organizacji starały się rozproszyć obawy sił konserwatywnych argumentując, iż po uchwaleniu aktu ruszy lawina lekką ręką dawanych i branych rozwodów. Starano się takiej ewentualności zapobiec, wydłużając procedurę rozwodową. Po zarejestrowaniu sprawy rozwodowej i przesłuchaniu stron następują dwa okresy trzymiesięczne, w tym czasie mediatorzy próbują pogodzić skłócone strony.

Do ważnych innowacji prawnych należy zebranie wszystkich spraw sądowych związanych z rodziną w sądzie rodzinnym, gdzie sędzia odgrywa ważną rolę w rozwiązywaniu problemów rodzinnych. Przeprowadza w trakcie procesu rozwodowego szybkie dochodzenie w sprawie dochodów męża, aby skrócić okres oczekiwania na alimenty. Do sądu rodzinnego będą teraz wpływać wszystkie sprawy dotyczące rodziny, dawniej rozproszone po wielu instancjach i miejscowościach. Mamy tu do czynienia ze wspomnianą już regulacją działania instytucji rodzinnych i – mimo obowiązywania prawa *szari'a* – wtapienia ich w spójny system sądowniczy państwa. Zwiększa to przejrzystość działania prawa, ułatwia zdobycie wiedzy prawniczej i dostęp do odpowiednich urzędów, ukróćając jednocześnie dowolność werdyktów podejmowanych w oparciu o autorytet sędziego i jego wiedzę prawniczą.

Potwierdzono też zawarty już w ustawie z roku 1985 zapis o likwidacji rozwodów *in absentia*, gdzie żona nie musiała być zawiadamiana o tym fakcie przez męża, jak też nie musiała być informowana, gdy mąż postanowił przywrócić

²⁵ D. S. El Alami, *The Marriage Contract in Islamic Law in the Sharia'h Personal Status Law in Egypt and Morocco*, London 1992.

²⁶ H. Mostafa, *What's New Law*, „Egypt Today”, March 2000, s. 61.

ją do prawnej pozycji żony. Wcześniej ten stan rzeczy powodował wiele dramatów ludzkich.

Śluby tradycyjne *urfi* zawierane przy świadkach, ale nie rejestrowane w odpowiednich urzędach podniesiono do rangi ślubów zwyczajnych, co nakłada na małżonków prawa i obowiązki wynikające z prawa rodzinnego. W przypadku par pozostających w związkach zwyczajowych *urfi* zaistniała, podobnie jak w małżeństwach zwyczajnych, możliwość rozwodu, regulacji praw spadkowych i innych spraw małżeńskich i rodzinnych.

Najwięcej oporów przed zmianą wywołała obowiązująca dotychczas konieczność zezwolenia męża na podróż żony. Wystarczyło oświadczenie pisemne lub ustne męża zakazujące odbycia podróży na każdym etapie jej przygotowywania – starań o paszport, zakupu biletu lub nawet w chwili przekraczania granicy²⁷. W gorącej dyskusji wypracowano kompromis. Żona wprowadzie w dalszym ciągu musi mieć zgodę męża na podróż, ale w przypadku, gdy zwróci się do sądu z wyraźnym powodem i wyjaśnieniami co do zaistniałej sytuacji – ten ma prawo dać jej pozwolenie²⁸.

We współczesnej konstytucji egipskiej ogólne ramy dla ustawodawstwa rodzinnego wyznacza artykuł 2 z części pierwszej określającej charakter państwa. Zapisano tu demokratyczny charakter państwa oraz przynależność Egipcjan do narodu arabskiego. Religii muzułmańskiej nadano rangę religii państwowej: „Islam jest religią państwa, a język arabski jest oficjalnym językiem. Islamskie prawodawstwo jest głównym źródłem ustawodawstwa”²⁹.

Część druga tego dokumentu określa podstawowe zasady organizacji społecznej oraz charakter społeczeństwa, jak również gwarantowane przez konstytucję działania dla dobra ogółu. W artykule 9 powiedziano, że: „Rodzina jest podstawą społeczeństwa opierającego się na religii, moralności i patriotyzmie. Państwo ma obowiązek zachować unikalny charakter egipskiej rodziny, z którą są związane wartości i tradycje, jednocześnie rozwijając ten jej charakter w stosunkach z egipskim społeczeństwem”. Konstytucja nawiązuje do religii i tradycji jako fundamentów, na których opiera się rodzina, jednakże nie powołano się bezpośrednio ani na *Koran* ani na prawo szariatu. Świadczy to o chęci stworzenia pewnego dystansu do tradycyjnego prawa rodzinnego, które reguluje stosunki rodzinne, stanowiąc podstawę pakietu praw jednostki.

W artykule 10 części drugiej stwierdza się, że państwo powinno zagwarantować ochronę macierzyństwa, troszczyć się o dzieci i młodzież oraz zapewnić odpowiednie warunki dla rozwoju ich talentów. Konstytucja bierze w obronę najbardziej czułe i wymagające wsparcia sfery życia rodzinnego. W artykule 11 zaznaczono, że: „Państwo powinno gwarantować właściwą koordynację pomiędzy obowiązkami kobiety względem rodziny, a jej pracą w sferze społecznej, biorąc pod uwagę jej równe z mężczyzną możliwości życiowe w sferze politycznej, społecznej, kulturalnej i ekonomicznej bez łamania zasad islamskiego prawodaw-

²⁷ „Egypt Today”, March 1999.

²⁸ „Egypt Today”, March 2000.

²⁹ *Constitution of the Arab Republic of Egypt*, „Arab Law Quarterly” 1992, vol. 7, part 4, s. 251-260.

stwa". W cytowanym ustępie wskazuje się na konieczność umiejętnego negocjowania zadań domowych i społecznych kobiet, tak aby nie dochodziło do przekroczenia zasad religijnych.

W cytowanych i dalszych sformułowaniach zamieszczonych w konstytucji, a bezpośrednio dotyczących rodziny można wyróżnić kilka ważnych elementów. Podstawą bytu rodziny są wartości tradycyjne, oparte na normach religijnych, ważne rozstrzygnięcia dotyczące szans kobiet w zakresie aktywności zawodowej i społecznej pozostawiono do rozważenia, czy ich nowe role nie pozostają w sprzeczności z obyczajnością i zasadami prawa islamu. I wreszcie, wskazuje się na fakt, że gwarancja prywatności życia w domu podnosi jakość życia rodzinnego, zapewniając jego uczestnikom bezpieczeństwo i swobodny rozwój.

Ostatni okres rozwoju nowoczesnego organizmu państwowego można określić jako pragmatyczny. Do głosu doszły siły polityczne wyrażające poglądy zachowawcze, związane z utrzymaniem silnego wpływu islamu na sposób rozstrzygania kwestii rodzinnych. Elity znajdujące się obecnie u władzy wybrały „politykę środka”, chociaż przez wielu określaną jako „islamska opcja” kierowania państwem. Reformowanie systemu prawnego wyniknęło z konieczności utrzymania równowagi władzy pomiędzy ugrupowaniami konserwatywnymi i modernizacyjnymi. W rezultacie powstało prawo rodzinne, które rządzi się zasadami szariatu, ale równocześnie jest lepiej przystosowane do współczesnych zachowań ludzi. Prawo rodzinne zyskało wymiar polityczny, ujawniało skrajnie przeciwne stanowiska. Dla muzułmańskich tradycjonalistów prawo szariatu zredukowane obecnie do prawa rodzinnego jest już prawem nienaruszalnym, najważniejszą instytucją, na której rodzina jest zbudowana. Dla świeckich modernistów prawo to nie jest zgodne z potrzebami współczesnego życia. Przedstawicielki organizacji feministycznych są przekonane, że stanowi ono źródło dyskryminacji i nierówności kobiet. Debaty tradycjonalistów i modernistów zaostriżyły się; za decyzjami wprowadzającymi lub odwołującymi kolejne ustawy rodzinne kryją się obawy przed niezadowolaniem środowisk religijnych.

Źródła sporów w różnych krajach arabskich należy upatrywać w tym, że uległa zachwianiu równowaga sił między religią a państwem. Obecnie wydaje się, że religijne i polityczne cele oraz żądania zostały ujęte w spójny system, w którym czasami trudno jest określić zakres wpływów każdej ze stron. Kwestie prawne kobiet i mężczyzn stały się również integralną częścią tej polityki; refleksje na temat zmieniającej się pozycji kobiety w świecie muzułmańskim stały się zarzewiem gorących polemik. Początek XX wieku odznaczał się śmiałymi posunięciami, uwzględniającymi rozstrzygnięcia oparte na wzorach zachodnich. Dopiero potem fundamentalści ogłosili powrót do tradycyjnych wartości. Nie godzili się na odejście od prawa rodzinnego szariatu uznając, że mogłoby to naruszyć harmonię i porządek oparty na religii. Moderniści zmierzali w innym kierunku. Dowodzili, że utrzymywanie przepisów szariatu w nienaruszalnej postaci kłóci się z potrzebą przebudowy społecznej w kierunku społeczeństwa egalitarnego.

Polityka planowania rodziny i jej efekty

W 1961 prezydent Naser zaproponował program zawarty w dokumencie „Karta Narodowa”. Znalazło się w nim następujące sformułowanie: „Wysoki przyrost naturalny stanowi najbardziej niebezpieczną przeszkodę podniesienia standardu życia Egipcjan”³⁰. Jednakże dopiero w kilka lat później sformułowano bardziej konkretny cel, gdzie założono zmniejszenie wskaźnika urodzeń o jeden 1‰ rocznie.

W 1965 roku zainicjowano w Egipcie narodowy program planowania rodziny. Powstało trzy tysiące centrów nadzorowanych przez Ministerstwo Zdrowia Publicznego i prowadzonych przez Egipskie Towarzystwo Planowania Rodziny. Udogodnienia wprowadzone w tamtym czasie działają do chwili obecnej. Poradę i środki antykoncepcyjne można uzyskać w przychodniach, poradniach dla dzieci, szpitalach oraz wiejskich ośrodkach zdrowia. Miejskowa produkcja środków antykoncepcyjnych nie napotyka żadnych przeszkód, zaś ich import jest zwolniony od cła. Ośrodki planowania rodziny otrzymują te środki za darmo i sprzedają je po symbolicznych cenach³¹.

Mimo starań instytucji międzynarodowych oraz krajowych organizacji społecznych polityka ludnościowa w tamtym okresie nie przyniosła wymiernych rezultatów. Rząd był głównie skoncentrowany na sprawach militarnych. Ze względu na wojnę z Izraelem w 1967 roku jeszcze mniej zaprzętało sobie głowę sprawami planowania rodziny³². Czy rzeczywiście mobilizacja miliona młodych mężczyzn do armii rozmieszczonej na siedem lat wzdłuż Kanału Sueskiego przyczyniła się do spadku wskaźnika przyrostu ludności, trudno powiedzieć; należy to raczej potraktować jako ironiczne stwierdzenie przeciwników Nasera³³.

W 1974 roku, wkrótce po demobilizacji oddziałów, sformułowano kolejny program. Uwzględniał on powiązania pomiędzy przyrostem liczby ludności a rozwojem społeczno-gospodarczym. Wzięto pod uwagę wzrost standardu życia, mechanizację rolnictwa i przemysłu, wykształcenie, podniesienie statusu kobiet, rozszerzenie programu zabezpieczenia socjalnego, zmniejszenie śmiertelności niemowląt i dzieci. Program ten był odpowiedzią na postulaty i ustalenia, jakie miały miejsce w ramach Światowej Konferencji Ludnościowej w Bukareszcie. Wpisał się w nurt łączenia rozwoju ludności z rozwojem społeczno-gospodarczym i w związku z tym wyartykułował potrzebę ubiegania się krajów biednych o zwiększoną pomoc gospodarczą. Ta lista postulatów w praktyce była mało realna. W dalszym ciągu wzrastała liczba ludności oraz obserwowano niski poziom rozwoju gospodarczego.

Prezydent Husni Mubarak od początku objęcia swojej funkcji uznaje politykę ludnościową jako jedno z głównych zadań państwa. Drugi etap narodowej

³⁰ „Egypt's National Charter” 1961, Department of Information, Cairo.

³¹ A. Azer, *Law...*, s. 80-84.

³² S. Cochrane, E. Massiah, *Egypt: Recent Changes in Population Growth, Their Causes and Consequences*, Washington D.C. 2002, s. 10.

³³ S. E. Ibrahim, B. L. Ibrahim, *Egypt's Population Policy: The Long March of State and Civil Society*, [w:] *Do Population Policy Matter? Fertility and Politics in Egypt, India, Kenya and Mexico*, ed. A. Jain, New York 1998, s. 24.

polityki ludnościowej rozpoczął się w roku 1980, kiedy to rząd zatwierdził narodową strategię rozwoju ludności i planowania rodziny³⁴. W tym i innych dokumentach można przeczytać po raz pierwszy jasno sformułowane założenia i plan ich realizacji. Zakładają one m.in. zmniejszenie wskaźnika urodzeń o 20% do roku 2000 (w 1980 roku 40,9%). To nowe podejście skłoniło władzę do zwołania Narodowej Konferencji Ludnościowej w 1984 roku i powołania do życia Narodowej Rady Ludności. W pierwszych latach działalności prezydent Husni Mubarak osobiście kierował tą instytucją. W 1986 Rada sformułowała trzeci plan ludnościowy. Jak się ocenia, charakteryzował się on najdalej posuniętym pragmatyzmem. Położono nacisk na „wolny wybór” obywateli w zakresie regulacji wielkości rodziny i możliwości migracji wewnętrznej i zewnętrznej. W założeniach tego planu wyraźnie widać echo działań podjętych w skali międzynarodowej – programów sformułowanych na konferencjach ludnościowych w Bukareszcie i w Meksyku. Rząd Egiptu włączył do planu następujące zadania: uczestnictwo społeczności lokalnych, wzmocnienie roli kobiet, likwidację analfabetyzmu, skupienie się na kwestiach ochrony środowiska i położenie nacisku na rozwój działalności organizacji pozarządowych. Trzeci plan ludnościowy został wpisany w pięcioletni narodowy plan rozwoju 1987/88-1991/92. Uchwalenie odpowiednich ustaw poprzedziła debata parlamentarna; przeznaczono środki budżetowe na jej wprowadzenie.

Prezydent Mubarak bardzo zabiegał o zwołanie kolejnej Światowej Konferencji Ludnościowej w Kairze, spodziewając się z tego tytułu zwiększenia środków na realizację polityki ludnościowej, a także żywiąc przekonanie, że idee związane z potrzebą planowania rodziny i świadomego rodzicielstwa przenikną do społeczeństwa egipskiego. Konferencja kairska z 1994 roku przyniosła ważne przesłania i apele o konsekwentne prowadzenie polityki ludnościowej przez wszystkie zainteresowane strony, od rodziny, poprzez społeczności lokalne, organizacje pozarządowe, instytucje państwa, jak również agendy i pomoc międzynarodową. Procesy globalizacji – rozpowszechnienie się wolnorynkowej gospodarki w wydaniu liberalnym, rewolucji informatycznej i informacyjnej oraz znaczny wzrost postaw konsumeryzmu – tworzyły nowy kontekst polityki planowania rodziny; te czynniki muszą również oddziaływać na decyzje związane z zakładaniem rodziny i jej liczebnością.

W 1993 roku ministrem do Spraw Ludności oraz Dobrobytu Rodzin został sekretarz generalny Rady. W kilka lat później połączono Ministerstwo Zdrowia i Ludności, by lepiej zarządzać sprawami planowania rodziny. Ministerstwo Spraw Socjalnych poprzez sieć organizacji pozarządowych stało się główną instytucją wprowadzającą w życie projektowane posunięcia. W latach 90. kwestia planowania rodziny stała się sprawą najwyższej rangi. Prezydent Mubarak zdawał sobie sprawę, że szybki przyrost liczby ludności niweluje osiągnięcia w sferze społeczno-ekonomicznej.

W Egipcie nie zabrakło krytycznych głosów w tej kwestii. Formułowano zarzut, że w praktyce realizacja programu sprowadza się do dystrybucji środków

³⁴ *Ibidem*, s. 14.

antykonceptyjnych poprzez kliniki planowania rodziny. Takie zawężenie działań częściowo wynikało z braku rozeznania w innych możliwościach, częściowo zaś z niedostatku środków finansowych. Sprawy dotyczące rodzenia dzieci przeważały nad kwestiami edukacji, podziału dóbr lub podnoszenia statusu kobiet. W efekcie najlepiej opracowane zostały raporty oceniające wprowadzanie zmian na polu świadomego macierzyństwa.

Tak surowa krytyka nie wydaje się słuszna, bowiem w wielu dziedzinach życia społecznego dokonał się postęp, zwłaszcza w dziedzinie edukacji i wprowadzania w życie nowej ustawy podnoszącej status kobiet (ustawa z 2000 r.). Zwłaszcza wprowadzenie w życie postanowień ustawy zwiększającej uprawnienia kobiet wymagało wielu negocjacji i żmudnej batalii parlamentarnej. W obliczu globalizacji procesów gospodarczych i społecznych oraz radykalizowania się religijno-narodowych ruchów konserwatywnych elita rządząca ma o wiele bardziej niż dawniej ograniczone możliwości działania, a instytucje państwowe okrojone możliwości wykonawcze.

Działania dotyczące planowania rodziny są prowadzone przez Ministerstwo Zdrowia i Ludności, lokalne organizacje pozarządowe pod kontrolą Ministerstwa Spraw Socjalnych, aptek i przychodni prywatnych. Obecnie istnieje około 16 000 punktów zajmujących się planowaniem rodziny (w 1964 – 3000 punktów), przy równoczesnym zaangażowaniu 100 000 prywatnych lekarzy i więcej niż 20 000 aptek. Dostarczanie usług w tej dziedzinie ewoluje w stronę sektora publicznego, który odpowiada za dystrybucję 36% wszystkich środków planowania rodziny³⁵.

Rząd oraz instytucje biorące udział w programie współpracują ze środkami masowego przekazu. Reklamy telewizyjne, wiadomości i „dydaktyczne” serie, często z udziałem znanych aktorów i aktorek, propagują planowanie rodziny. Radio zostało zmobilizowane w podobny sposób. Czas antenowy poświęcony planowaniu rodziny wzrósł w latach 1980-1990 ponad siedmiokrotnie. Zgodnie z badaniami w zakresie demografii i zdrowia ponad 70% kobiet egipskich dowiedziało się o planowaniu rodziny z telewizji. Od początku lat osiemdziesiątych Ministerstwo Szkolnictwa zaczęło prowadzić akcję edukacyjną w zakresie planowania rodziny w ramach przedmiotu „gospodarstwo domowe” i w ramach przedmiotów przyrodniczych w klasach żeńskich szkół średnich. W połowie lat osiemdziesiątych podobne programy wprowadzono do szkół dla chłopców. Na początku lat dziewięćdziesiątych zintegrowano planowanie rodziny z wiedzą innego typu – z nauczaniem języka arabskiego, prawa oraz nauk społecznych.

Do lat trzydziestych XX w. wartość współczynnika urodzeń oscylowała wokół 50%. Jego stabilny choć powolny spadek rozpoczął się we wczesnych latach czterdziestych XX w., do około 40‰ w roku 1960, niewielki trend spadkowy utrzymał się i osiągnął 36,6‰ w roku 1988. Od tej pory spadek był szybszy – 31‰ w 1991 i 28,6‰ w roku 1995³⁶. W latach 1960-1992 liczba dzieci urodzonych przez kobiety w wieku 15-49 lat spadła z 7,09 do 3,9. Nieco wolniejszy spadek

³⁵ „Egypt Demographic and Health Survey (EDHS)”, Cairo 1988; EDHS 1995, Cairo 1996.

³⁶ S. E. Ibrahim, B. L. Ibrahim, *Egypt's Population...*, s. 28.

zaznaczył się w latach dziewięćdziesiątych – w roku 1999 przypadało 3,6 urodzeń żywych na jedną Egipcjanke³⁷.

Ważnym czynnikiem spadku wskaźnika przyrostu liczby ludności jest zmiana wzorca rodziny. Wiek wstępowania w związki małżeńskie zmienił się znacząco w Egipcie w ostatnich latach. Systematycznie zmniejsza się okres przebywania w związku małżeńskim. W tym okresie udział kobiet w wieku 16 lat i więcej, które nigdy nie pozostawały w związku małżeńskim wzrósł z 12% do 20%. Przesunięcie wieku zawierania małżeństw oznacza krótszy okres rozrodczy i dłuższe odstępstwa między pokoleniami. Średnia wieku kobiet wstępujących w związek małżeński po raz pierwszy wzrosła z 18,3 do 20,7 lat pomiędzy początkiem lat siedemdziesiątych a połową lat dziewięćdziesiątych³⁸. Taka zmiana wieku wychodzenia za mąż może być powiązana ze wzrastającym poziomem wykształcenia kobiet, zmianą orientacji młodych ludzi w kierunku wartości indywidualnych, trudnościami na rynku pracy i, co się z tym wiąże, obawą przed trudami życia w związku. Wymienione czynniki mają znaczący wpływ w miastach. Trzeba bowiem odnotować, że ponad 20% kobiet wiejskich ciągle jeszcze wychodzi za mąż poniżej prawnego wieku minimum – 16 roku życia.

Decydenci odpowiedzialni za politykę ludnościową sformułowali różnorodne, wzajemnie się uzupełniające programy, włączając także wysiłki w zakresie edukacji kobiet, ich szkolenia, zatrudnienia i uczestnictwa w życiu publicznym. Jednakże koordynatorzy tej polityki, Narodowa Rada Ludnościowa oraz w ostatnich latach Ministerstwo Zdrowia i Ludności, praktycznie mieli utrudnioną kontrolę nad agencjami rządowymi, które wprowadzały w życie te programy. Z kolei decydenci państwowi często wykazywali ograniczone zainteresowanie dziedzinami polityki ludnościowej, poza planowaniem rodziny. Rywalizacja pomiędzy centrami decyzyjnymi Rady, Ministerstwem Zdrowia i Ministerstwem Spraw Społecznych przenosiła się na poziom władz wojewódzkich, a nawet do społeczności lokalnych.

Jak już wspomniano, chęć posiadania większej liczby dzieci jest uwarunkowana kulturowo. Statystyki z innych krajów arabskich pokazują, że polepszająca się relatywnie sytuacja ekonomiczna nie pociąga za sobą automatycznie zmniejszenia przyrostu naturalnego. Trudno stwierdzić, na ile państwo egipskie zawdzięcza polityce ludnościowej spadek liczby urodzeń. Wszak stałe obniżanie się tego wskaźnika zachodzi w większości krajów rozwijających się. Gdyby zestawić roczne tempo przyrostu ludności, jakie odnotowano w 2000 roku w takich krajach arabskich, jak Egipt – 1,82%, a z drugiej strony Arabia Saudyjska – 3,49% i Irak – 2,70%, gdzie prowadzi się ostrą politykę pronatalistyczną, to można zaryzykować stwierdzenie, że antynatalistyczna polityka państwa egipskiego, aczkolwiek w łagodnym wydaniu, w połączeniu z innymi jego działaniami mogła mieć pewien wpływ na obniżenie tego wskaźnika³⁹.

³⁷ „Middle East Report 213”, Winter 1999, s. 9.

³⁸ S. E. Ibrahim, B. L. Ibrahim, *Egypt's Population...*, s. 30.

³⁹ Por. A. Kelly, R. Schmidt, *The Demographic Transition and Population Policy in Egypt*, [w:] *Research in Population Economics*, ed. T. Schultz, vol. 6, 1988, Greenwich 1988, s. 69-110.

* * *

Przestrzeń między aktorami życia społecznego a zmieniającym się państwem jest polem nieustannych negocjacji, co w efekcie umożliwia utrzymywanie pewnej równowagi między preferencjami w formułowaniu celów określonych przez najwyższe organa władzy i polityką ich realizacji, a porządkiem ważności spraw uznanym przez tych pierwszych. Mimo trudnych do rozwiązania problemów, takich jak: przeludnienie, zbyt duże obciążenia socjalne, słabość struktur mogących przyspieszyć rozwój gospodarczy, państwu egipskiemu udaje się utrzymać płynność instytucji, wiarygodność i zaufanie w oczach obywateli.

Z perspektywy 50 lat funkcjonowania współczesnego państwa egipskiego widać, że wytworzyły się tam mechanizmy utrzymywania dialogu między instytucjami państwa a różnymi przejawami życia społecznego, które pozwalają rozwiązywać trudne, a z powodu ścierania się różnych poglądów i sił społecznych, mogące prowadzić do poważnych konfliktów – kwestie. Przystosowywanie państwa do wymogów współczesności odbywa się w Egipcie z wielkim wyczuciem społecznej gotowości do zmian. Jest to trwała zdobycz współczesnych elit politycznych Egiptu.

Pod wpływem takich czynników, jak: edukacja, migracje, urbanizacja, kontakty ze światem zewnętrznym w sferze stosunków społecznych, w Egipcie, podobnie jak w innych krajach Bliskiego Wschodu, zachodzą poważne zmiany. Należy żywić nadzieję, że sieć tradycyjnych powiązań ulegnie osłabieniu, tworząc przestrzeń dla bardziej dynamicznych przemian społecznych i politycznych.

Magdalena Góra

POLSKA WOBEC POWSTANIA PAŃSTWA IZRAEL. STOSUNKI WZAJEMNE W LATACH 1945-1950¹

Postawa Polski wobec powstania państwa żydowskiego w Palestynie zdeterminowana była od ostatnich lat II wojny światowej sytuacją polityczną w kraju, a przede wszystkim znalezieniem się Polski od 1944 roku w orbicie wpływów sowieckich. Lata powojenne to nie tylko utrwalanie przez proradzieckich polityków zdobytej władzy, ale również zdecydowane podporządkowanie się moskiewskiej koncepcji polityki zagranicznej również w stosunku do Palestyny i Bliskiego Wschodu. Józef Kukułka omawiany okres w polskiej polityce zagranicznej nazywa wasalizacją i klientyzmem: „Władze te [PKWN i Rządu Tymczasowego – M.G.] godziły się ze statusem klienta i dlatego ich dyplomacja była wykorzystywana tylko pomocniczo przez dyplomację radziecką”². Jednak obok niewielkiej możliwości manewru w zakresie polityki zagranicznej należy podkreślić specyfikę stosunków między Polską a społecznością żydowską w Palestynie, a później niepodległym Izraelem. Najbardziej ujawniło się to w zakresie decyzji politycznych dotyczących kwestii emigracji obywateli polskich pochodzenia żydowskiego³ z Polski do Palestyny i Izraela. W artykule tym skoncentrowałam się na kwestiach związanych ze sferą polityki zagranicznej: poparciem przez polski rząd aspiracji żydowskich na forum Organizacji Narodów Zjednoczonych, a następnie proces nawiązania stosunków dyplomatycznych i podstawowych treściach wzajemnych relacji. Z powodu ograniczonych ram pracy nie będę się zajmować kwestiami dotyczącymi polityki wewnętrznej w Polsce i w Izraelu. Z tych samych powodów pominęłam również społeczno-kulturalny wymiar wzajemnych stosunków.

¹ Artykuł powstał w oparciu o moją pracę magisterską pt. *Stosunki polsko-izraelskie po II wojnie światowej*, obronioną w 2000 roku na Wydziale Prawa i Administracji w Instytucie Nauk Politycznych Uniwersytetu Jagiellońskiego pod kierunkiem prof. dr. hab. L. Zyblikiewicza.

² J. Kukułka, *Dyplomacja polska w latach 1944-1989*, [w:] *Historia dyplomacji polskiej X-XX w.*, red. G. Labuda i W. Michowicz, Warszawa 2002, s. 583.

³ W artykule stosuję zamiennie określenia: obywatele polscy żydowskiego pochodzenia i Żydzi polscy.

Nawiązanie w maju 1948 roku stosunków dyplomatycznych z Izraelem było kontynuacją obecności dyplomatycznej Polski w Palestynie. Od lat dwudziestych w Jerozolimie działał bowiem Konsulat Generalny RP, w 1927 roku rozpoczął działania Konsulat Generalny w Tel Awiwie⁴. Wtedy również uruchomiono połączenia morskie i lotnicze. Aktywność dyplomatyczna na obszarze mandatu brytyjskiego w Palestynie związana była głównie z opieką konsularną nad emigrującymi tam obywatelami polskimi pochodzenia żydowskiego. W Palestynie funkcjonowała wówczas dobrze zorganizowana społeczność żydowska zwana *Iszuw*⁵, jej przedstawiciele nawiązywali kontakty z polskim rządem. Z władzami w Warszawie w okresie międzywojennym kontaktowali się przedstawiciele Agencji Żydowskiej (Jewish Agency for Palestine), organu zarządzającego *Iszuwu*, złożonego zarówno z syjonistów⁶, jak i przedstawicieli innych opcji politycznych⁷. Dużą aktywność w stosunkach z Polską wykazywał lider rewizjonistów⁸, Władimir (Zeew) Żabotyński, znany z fascynacji ustrojami autorytarnymi i przyjaźni nie tylko z Piłsudskim, ale również z Mussolinim⁹. Przedwojenne kontakty działaczy żydowskich z polskimi politykami potwierdzają, że część polskich elit politycznych widziała w emigracji Żydów rozwiązanie wielu wewnętrznych problemów Polski, zwłaszcza ekonomicznych. Przykładem jest fakt, że przed wojną przedstawiciele rządu polskiego wyrażali poparcie dla idei osadnictwa żydowskiego w Palestynie na forum międzynarodowym, na przykład na sesjach Ligi Narodów¹⁰. W okresie powojennym można zauważyć pewną kontynuację tej linii polityki. Była ona widoczna przede wszystkim w niepozbawionym wpływu radzieckiego popieraniu przez delegację polską rozwiązania tzw. kwestii palestyńskiej na forum ONZ.

⁴ S. Bieleń, *Stosunki izraelsko-polskie*, [w:] *Współczesny Izrael*, red. K. A. Wojtaszczyk, Warszawa 2001, s. 82.

⁵ *Iszuw* – nazwa używana dla określenia zorganizowanej wspólnoty żydowskiej w Palestynie w latach obowiązywania mandatu brytyjskiego 1920-1948; zob. D. Peretz, G. Doron, *The Government and Politics of Israel*, Westview Press 1998, s. 28; A. Dowty, *Jewish Political Traditions and Contemporary Israeli Politics*, „Jewish Political Studies Review”, vol. 2, nr 3-4, wiosna 1990, s. 55-85.

⁶ syjonizm – żydowski ruch polityczny zainicjowany w latach 90. XIX w. przez Teodora Herzla, mający na celu utworzenie państwa żydowskiego w Palestynie.

⁷ Agencja Żydowska była formalnie organem doradczym przy brytyjskich władzach mandatowych. W pierwszym okresie jej funkcję pełniła Światowa Organizacja Syjonistyczna, od 1929 w jej skład weszli przedstawiciele innych niż syjoniści opcji politycznych. Zob. D. Peretz, G. Doron, *op. cit.*, s. 39-45, A. Chojnowski, J. Tomaszewski, *Izrael*, Warszawa 2001, s. 13.

⁸ rewizjonizm – odłam syjonizmu założony przez Władimira (Zeewa) Żabotyńskiego w latach 20. XX w., ruch prawicowy kładł nacisk na pracę polityczną i działania (także militarne) zmierzające do utworzenia państwa żydowskiego na obu brzegach rzeki Jordan. Rewizjonizm stał się zapleczem politycznym partii Cherut (Wolność), a później koalicji politycznej Likud (Jedność).

⁹ Na temat ruchu rewizjonistycznego przed wojną zob. Y. Sharit, *Jabotinsky and the Revisionist Movement*, London 1988, s. 24-27, 210-223; Y. Shapiro, *The Road to Power. Herut Party in Israel*, New York 1991, s. 9-25, 29-42; S. Dothan, *A Land in the Balance. The Struggle for Palestine 1918-1948*, Tel Aviv 1993, s. 278-279.

¹⁰ A. Chojnowski, *Polska – Izrael. Przelamywanie uprzedzeń*, „Rocznik Polskiej Polityki Zagranicznej” 1991, Warszawa 1993, s. 110.

Postawa bloku wschodniego na arenie ONZ wobec kwestii podziału Palestyny

Podstawowym dyplomatycznym celem ZSRR w odniesieniu do Bliskiego Wschodu, a zwłaszcza Palestyny, była wyparcie Brytyjczyków z tych terenów¹¹. Za przykład może służyć popieranie paramilitarnych organizacji żydowskich o wyraźnie antybrytyjskim charakterze, takich jak Irgun Cwai Leumi (Ecel lub ICL), Grupa Sterna znanej też jako Lochamej Cherut Israel (Lechi)¹². Co ciekawe, obie organizacje powiązane były z prawicowym ruchem rewizjonistycznym pod kierownictwem Menachema Begina (po śmierci Żabotyńskiego w 1940 r.), który przybył w 1943 roku do Palestyny z Polski, gdzie był przywódcą Betaru – ruchu młodzieżowego związanego z rewizjonistami. Warto zwrócić uwagę, że Ecel i Lechi były bardzo radykalne, wykorzystywały terrorystyczne metody w walce z Brytyjczykami. Po powstaniu Izraela ich polityczny organ, partia Cherut, była głównym ugrupowaniem prawicowym. Wspieranie przez ZSRR wymienionych wyżej grup paramilitarnych o prawicowym charakterze wskazuje, że dla Stalina celem najważniejszym było wyparcie z Palestyny Brytyjczyków, bez względu na to jakimi metodami, stąd wspieranie bojówek bardzo odległych ideologicznie. Związek Radziecki i blok wschodni udzielały również pomocy militarnej Haganie, wojskowej organizacji żydowskiej działającej przy Radzie Narodowej¹³.

Kolejnym przykładem antybrytyjskiej polityki Związku Radzieckiego była jego strategia wobec kwestii podziału Palestyny. Do 1947 roku ZSRR wspierał obie strony: tak żydowską, jak i arabską. Były to działania przeciwko Brytyjczykom. Politycy radzieccy prowadzili swoją politykę na forum Narodów Zjednoczonych z wykorzystaniem delegacji trzech krajów: Polski, Jugosławii i Czechosłowacji. Polska i Czechosłowacja przyjęły zdecydowaną prożydowską postawę, Jugosławia popierała aspiracje arabskie. Wymienione kraje, w przeciwieństwie do ZSRR, miały w Palestynie swoje placówki konsularne¹⁴. Od 1 lipca 1946 roku działał w Jerozolimie przy brytyjskim Wysokim Komisarzu do spraw Palestyny Delegat Rządu RP, po miesiącu urząd delegata został przekształcony w konsulat generalny obejmujący swą jurysdykcją umiędzynarodowioną część Jerozolimy (plany umiędzynarodowienia miasta nigdy nie weszły w życie). 16 sierpnia tego samego roku powstał również konsulat generalny w Tel Awiwie, którego kompetencja terytorialna obejmowała cały mandatowy obszar Palestyny¹⁵. Decyzja stwo-

¹¹ A. Dagan, *Moscow and Jerusalem. Twenty Years of Relations between Israel and Soviet Union*, London 1970, s. 21 n.; Y. Ro'i, *Soviet Decision-Making in Practice. The USSR and Israel 47-54*, New Brunswick 1980, s. 25.

¹² Y. Ro'i, *op. cit.*, s. 45.

¹³ Rada Narodowa (Waad Leumi) była najważniejszą instytucją samorządu żydowskiego w Palestynie powołaną w 1920 roku przy brytyjskich władzach mandatowych, które zezwalały każdej wspólnotie religijnej na tworzenie własnych instytucji przedstawicielskich. W ramach Rady Narodowej działała Egzekutywa, która zajmowała się między innymi sprawami edukacji, zdrowia, a także samoobrony (Hagana). Zob. D. Peretz, G. Doron, *op. cit.*, s. 39-45.

¹⁴ Y. Ro'i, *op. cit.*, s. 98.

¹⁵ *Stosunki dyplomatyczne Polski 1944-1979. Informator, t. 5, Afryka i Bliski Wschód*, Wydawnictwo Ministerstwa Spraw Zagranicznych, Departament Archiwum i Dokumentacji Historycznej, Warszawa 1982, s. 145.

zenia i utrzymywania dwóch placówek o różnej jurysdykcji może być uznawana za manifestację poparcia Polski dla planów podziału Jerozolimy.

Placówki konsularne Polski, Czechosłowacji i Jugosławii stały się dla ZSRR głównym źródłem informacji na temat dramatycznie rozwijającej się sytuacji w Palestynie. Prawdopodobnie informacje dostarczone przez polskiego konsula stały się podstawą przemówienia Andrieja Gromyki, szefa delegacji radzieckiej do Narodów Zjednoczonych, podczas rozpoczętej 28 kwietnia 1947 r. Pierwszej Specjalnej Sesji Zgromadzenia Ogólnego. 14 maja 1947 roku Gromyko po raz pierwszy oficjalnie poparł ideę powstania państwa żydowskiego¹⁶.

Dzień później, 15 maja 1947 roku, powołano Specjalną Komisję Narodów Zjednoczonych do spraw Palestyny (United Nations Special Committee on Palestine – UNSCOP). Do Komisji liczącej 11 członków weszły delegacje Czechosłowacji i Jugosławii. Głównym celem UNSCOP-u było zbadanie i przedstawienie Zgromadzeniu Ogólnemu ONZ planu rozwiązania kwestii palestyńskiej. W czasie obrad członkowie Komisji podzielili się na zwolenników federacji lub podziału terytorium pomiędzy dwa narody i umiędzynarodowienia Jerozolimy. Jugosławia poparła pierwszą opcję, Czechosłowacja zaś drugie rozwiązanie. Jaakow Ro'i przedstawia ciekawą koncepcję, wyjaśniającą różnice w postawach obu państw bloku wschodniego: „Jugosłowiańsko-czechosłowacka różnica zdań wydawała się być manifestacją porozumienia między ZSRR a wschodnioeuropejskimi demokracjami ludowymi, która umożliwiła później maksymalną możliwość manewru w czasie głosowania przez społeczność międzynarodową tej kwestii”¹⁷. Tę wersję wydarzeń zdają się potwierdzać takie fakty, jak współpraca między Czechosłowacją, Jugosławią i władzami Iszuwu, która dotyczyła przemycania broni z Czechosłowacji, przez porty jugosłowiańskie, do Palestyny. Kolejnych dowodów można szukać w kontaktach ZSRR z krajami arabskimi. Miesiąc przed głosowaniem propozycji UNSCOP-u przez Zgromadzenie Ogólne Związek Radziecki zaproponował państwom arabskim poparcie ich stanowiska w zamian za głosowanie za przyjęciem Ukrainy do Rady Bezpieczeństwa ONZ¹⁸. Ro'i powołuje się także na relację Vladimira Simicia, członka delegacji jugosłowiańskiej, który stwierdził w rozmowie z Davidem Horowitzem, delegatem Agencji Żydowskiej do Narodów Zjednoczonych, że podczas zamkniętego spotkania członków delegacji bloku wschodniego Andriej Wyszyński ostatecznie zdecydował o głosowaniu całego bloku za podziałem Palestyny. Spotkanie to odbyło się na początku października 1947 roku. Co ciekawe, delegacja jugosłowiańska wstrzymała się od głosu podczas głosowania nad rezolucją o podziale Palestyny¹⁹. Wpływ polityków radzieckich na reprezentantów krajów bloku wschodniego nie był więc tak znaczny, jak pisze Ro'i.

¹⁶ „Doc. 5. Speech by A. Gromyko, Soviet Delegation to the UN, 14 May 1947, Official Records of First Special Session, the General Assembly of the UN”, vol. 1, [w:] *The Rise of Israel. A Documentary Record from the Nineteenth Century to 1948. A Facsimile Series Reproducing Over 1 900 Documents in 39 volumes, United Nations Discussion on Palestine 1947*, ed. M. Cohen, vol. 37, General Editor H. M. Sachar, New York-London 1987, s. 127 n.

¹⁷ Y. Ro'i, *op. cit.*, s. 80.

¹⁸ *Ibidem*, s. 83-84.

¹⁹ *The Origins and Evolutions of the Palestine Problem, 1917-1988*, United Nations, New York 1990; [w] www.un.org/depts/dpa/qpa/dpr/DPR_pp_2.htm.

Zachowanie delegacji jugosłowiańskiej można rozpatrywać jako manifestację samodzielnności.

Druga Sesja Zgromadzenia Ogólnego rozpoczęła się 16 września 1947 roku. W trakcie spotkania powołano Komisję *ad hoc* do spraw Kwestii Palestyńskiej, w której skład weszło 17 państw, między innymi USA, ZSRR, Polska, Czechosłowacja i Węgry²⁰. Zarówno Czechosłowacja (3 października), jak i Polska (8 października) opowiedziały się jednoznacznie za podziałem Palestyny. Stanowisko to poparli również reprezentanci USA i ZSRR. W efekcie Zgromadzenie Ogólne 29 listopada 1947 roku przyjęło Rezolucję o Podziale Palestyny. Za głosowało 33 członków, przeciw 13, 10 wstrzymało się. Polska głosowała za przyjęciem rezolucji.

Dzięki polskiemu stanowisku wobec powstania Izraela na forum ONZ, a także współpracy Polskiej Głównej Komisji Badań Zbrodni Hitlerowskich z oskarżycielami w Procesie Norymberskim, masowej emigracji Żydów z Polski między Polską i tymczasowymi organami politycznymi Iszuwu, a potem Izraelem panowała dobra atmosfera polityczna.

Nawiązanie stosunków dyplomatycznych między Polską a Izraelem

15 maja 1948 roku, dzień po proklamowaniu powstania Państwa Izrael przez Tymczasową Radę Narodową (Provisional State Council)²¹, Mosze Szertok (później zmienił nazwisko na Szaret) – pierwszy izraelski minister spraw zagranicznych – wysłał do polskiego szefa dyplomacji depeszę²², w której poinformował stronę polską o proklamowaniu Izraela. Skierował też prośbę o uznanie nowego państwa i jego tymczasowych władz. Jednocześnie minister Szertok w imieniu swego rządu wyraził „uznanie Rzeczypospolitej Polskiej za wybitne poparcie udzielone przez Rząd RP i Delegatów RP do Narodów Zjednoczonych sprawie Państwa Żydowskiego w Palestynie”²³. W imieniu rządu polskiego minister spraw zagranicznych Zygmunt Modzelewski przekazał 18 maja 1948 roku do Tel Awiwu depeszę, w której uznał nowo powstałe państwo i wyraził wolę współpracy²⁴.

Dla Izraela szybkie uzyskanie uznania międzynarodowego miało kluczowe znaczenie. Dzień po proklamowaniu powstania Izraela nowe państwo zostało zaatakowane przez siedem państw arabskich, które nie uznały rezolucji o podziale Palestyny²⁵. Jako pierwsze Izrael uznały Stany Zjednoczone, kilkanaście minut po

²⁰ *Ibidem*.

²¹ P. Y. Medding, *The Founding of Israeli Democracy, 1948-1967*, Oxford 1990, s. 14-15.

²² „Depesza Ministra Spraw Zagranicznych Państwa Izrael do Ministra Spraw Zagranicznych Polski, Tel Aviv, 15 maja 1948”, [w:] *Zbiór Dokumentów PISM*, red. J. Makowski, poz. 24, nr 5, 1948, s. 291-294.

²³ *Ibidem*, s. 292.

²⁴ „Odpowiedź Ministra Spraw Zagranicznych Polski na depeszę Ministra Spraw Zagranicznych Państwa Izrael, Warszawa, 18 maja 1948”, [w:] *Zbiór Dokumentów PISM*..., poz. 25, nr 5, 1948, s. 294-295.

²⁵ Z. Schiff, *A History of the Israeli Army, 1874-Present*, London, 1987, s. 33-35. Wojnę Izraelowi wypowiedziało siedem państw arabskich: Egipt, Transjordan, Liban, Syria, Irak, Arabia Saudyjska i Jemen; jednak w działaniach wojennych nie brały udziału wojska Arabii Saudyjskiej i Jemenu; zob. *Historia dyplomacji od 1945 roku*, red. M. A. Charlamow, W. S. Siemionow, t. 5, cz. 1, Warszawa 1980, s. 220-221.

proklamowaniu niepodległości. Było to uznanie *de facto*. Dwa dni później Związek Radziecki uznał Izrael *de iure* i potępił inwazję arabską²⁶.

Pierwszym izraelskim przedstawicielem dyplomatycznym w Polsce został Israel Barzilaj, który 29 września 1948 roku objął stanowisko posła pełnomocnego²⁷. Do tej pory jedynym oficjalnym reprezentantem interesów izraelskich było Biuro Imigracyjne Agencji Żydowskiej²⁸. Interesy polskie w Izraelu reprezentowali konsulowie generalni w Tel Awiwie i Jerozolimie. Pierwszym Konsulem Generalnym w Tel Awiwie został Rafał Łoc, zaś Konsulem Generalnym w Jerozolimie prof. Olgierd Górka. Podstawowymi kwestiami poruszonymi przez dyplomatów izraelskich w Polsce w okresie 1948-1950 były: kwestie emigracji żydowskiej do Izraela (m.in. możliwości zorganizowania drogą morską transportu emigrantów z polskich portów), sprawy związane z realizacją umów handlowych, a także kwestie dostaw broni dla Hagany²⁹. Osobnym problemem poruszonym wielokrotnie przez dyplomatów izraelskich w Polsce, jak i w stosunku do przedstawicieli polskich w Izraelu była kwestia podniesienia rangi polskiego przedstawicielstwa z konsula na posła pełnomocnego³⁰. Strona polska tłumaczyła się z utrzymywania tylko służb konsularnych głównie niewystarczającymi zasobami finansowymi bądź brakiem odpowiedniego kandydata na stanowisko posła w Izraelu³¹. Brak równowagi w randze dyplomatycznej przedstawicielstw obu stron, mimo usilnych starań strony izraelskiej, utrzymał się do końca 1954 roku.

Emigracja żydowska z Polski do Palestyny i Izraela

Izraelską politykę zagraniczną determinowała w omawianym okresie przede wszystkim specyfika sytuacji politycznej w najbliższym otoczeniu międzynarodowym. Izrael, od powstania 14 maja 1948 roku, narażony był na ciągłe zagrożenie ze strony wrogo nastawionych sąsiadów arabskich. W pierwszym okresie po powstaniu państwa, Izrael opowiadał się za opcją niezaangażowania (*nonalignment*) po żadnej ze stron konfliktu zimnowojennego. Choć Dawid Ben Gurion znacznie większe nadzieje pokładał we współpracy z mocarstwami zachodnimi, nie mógł jednak wejść w konflikt ze Związkiem Radzieckim, głównie z powodu pozostają-

²⁶ H. M. Sachar, *Israel and Europe. An Appraisal in History*, London 1999, s. 55.

²⁷ *Stosunki dyplomatyczne Polski 1944-1979. Informator...*, s. 146 n.

²⁸ Biuro imigracyjne z siedzibą w Warszawie było jedynym przedstawicielstwem Agencji Żydowskiej w całej Europie Wschodniej. Przed powstaniem Izraela utrzymywano kontakty z reprezentantami tych krajów w ONZ lub w Waszyngtonie. Zob. *State of Israel. Israel State Archives, World Zionist Organisation, Central Zionist Archives. Political and Diplomatic Documents, December 1947-May 1948, Companion Volume*, Jerusalem 1979, s. XXII.

²⁹ „Notatka dla Ob. Ministra Z. Modzelewskiego i Sekretarza Generalnego MSZ Ob. Ambasadora Wierbłowskiego z rozmowy w Wydziale Wschodnim z przedstawicielami poselstwa Izrael z 01.02.49”, Archiwum MSZ (dalej AMSZ), Samodzielny Wydział Wschodni, Notatki z rozmów, zespół 11/tom 266/wiązka 14.

³⁰ Zob. „Doc. nr 83, I. Barzilaj (Warsaw) to M. Sharett. 9 February 1950”, Orig. 130.11/2501/10, [w:] *State of Israel. Israel State Archives. Documents on the Foreign Policy of Israel*, vol. 5, 1950, Companion Volume, ed. Y. Freundlich, Jerusalem 1988, s. 59-61.

³¹ „Notatka z 18.02.49 dotycząca wizyty posła Państwa Izrael p. Barzilaya w Wydziale Wschodnim”, AMSZ, Samodzielny Wydział Wschodni, Notatki z rozmów, zespół 11/tom 266/wiązka 14.

cych za żelazną kurtyną Żydów, których ewentualna emigracja do Izraela znacznie wzmocniłaby potencjał demograficzny tego państwa. Jak podkreśla Michael Brecher, okres ścisłej bipolarności systemu międzynarodowego trwał do 1956 roku³². Do tego też czasu można mówić o próbach utrzymania pozycji niezaangażowania Izraela³³. „Neutralność dla Izraela musi oznaczać zależność od obu światowych ugrupowań, bez faworyzowania któregośkolwiek, ponieważ Izrael uzależniony jest od amerykańskiego kapitału i od radzieckiej emigracji”³⁴.

Jednym z głównych zadań dyplomacji izraelskiej było wspieranie emigracji Żydów z Polski i całego bloku wschodniego. Europa Środkowo-Wschodnia była największym rezerwuarem potencjalnych imigrantów, gdzie nie tylko doświadczenia Holocaustu, ale również niechęć ze strony społeczeństw w państwach dotychczasowego zamieszkania oraz zła sytuacja ekonomiczna skłaniały do emigracji.

W deklaracji niepodległości ogłoszonej wraz z proklamacją powstania Państwa Izrael 14 maja 1948 roku zapisano: „Izrael będzie otwarty dla żydowskich imigrantów z wszystkich krajów, w których są rozproszeni”³⁵. Podczas jednego z posiedzeń Knesetu, w marcu 1949 roku, Dawid Ben Gurion stwierdził: „Polityka zagraniczna, która nie służy naszemu bezpieczeństwu, alii³⁶ i naszemu osadnictwu – nie jest polityką zagraniczną Państwa Izrael, lecz obcych agentów”³⁷. Dla polityków izraelskich imigracja była główną i najbardziej efektywną strategią budowania państwa. Premier Izraela w kwietniu 1949 roku stwierdził: „Wewnętrzna i zewnętrzna polityka jest zawsze determinowana przez centralny interes państwa [...] którym jest alija mogąca nas znacząco wzmocnić, bardziej niż cokolwiek innego [...]”³⁸. Od końca II wojny światowej do powstania państwa Izraela do Palestyny przybyło około 70 tys. Żydów, z czego ponad 90% stanowili Żydzi z Europy Środkowo-Wschodniej. Podczas największej masowej imigracji w okresie powojennym, przypadającej na lata 1948–1951, do Izraela przybyło prawie 700 tys. Żydów, z czego olbrzymia większość z Europy Środkowej i Wschodniej (w 1948 r. 85% imigrantów pochodziło z tego rejonu)³⁹.

Zdecydowanym priorytetem było sprowadzenie do Izraela Żydów z bloku wschodniego, a starania potęgowały mnożące się pogromy i antysemityzm. Głównym celem dyplomatycznych wysiłków było umożliwienie wyjazdu Żydom z terenów ZSRR. Władze w Moskwie sprzeciwiały się emigracji własnych obywateli pochodzenia żydowskiego. Przyczyny takiego stanowiska były głównie ideologiczne. Najczęściej pojawiające się argumenty propagandy wskazywały, że po pierwsze, tzw. problem żydowski istnieje tylko w krajach kapitalistycznych i stam-

³² M. Brecher, *The Foreign Policy System of Israel. Setting, Images, Process*, Oxford 1972, s. 36.

³³ Z. Levy, *Israel and the Western Powers, 1952-1960*, London 1997, s. 81-87.

³⁴ M. Brecher, *op. cit.*, s. 40.

³⁵ „The Proclamation of the State of Israel”, [w:] I. Rabinovich, J. Reinharz, *Israel in the Middle East: Documents and Readings on Society, Politics and Foreign Relations, 1948-present*, New York 1984, s. 12-14.

³⁶ alija – (hebr. wznoszenie się) imigracja Żydów do Palestyny, później do Izraela. Przed wojną wymienia się pięć głównych alij zapoczątkowanych w 1882 roku; zob. D. Peretz, G. Doron, *op. cit.*, s. 34 n.

³⁷ G. Goldberg, *Ben-Gurion and Jewish Foreign Policy*, „Jewish Political Studies Review”, vol. 3, nr 1-2, Spring 1991, s. 93.

³⁸ U. Bialer, *Between East and West: Israel's Foreign Policy Orientation, 1948-1956*, Cambridge 1990, s. 59.

³⁹ C. Goldscheider, *Israel's Changing Society. Population, Ethnicity and Development*, London 1999, s. 41-51.

tąd powinna wywodzić się główna fala emigracji do Izraela. Po drugie, Żydów jest tak dużo w krajach kapitalistycznych, że wystąpią problemy z ich absorpcją⁴⁰. Jednak warto zauważyć, że niechęć władz radzieckich do wypuszczania rosyjskich Żydów mogła być spowodowana też tym, że stanowili oni sporą część wykwalifikowanej siły roboczej i inteligencji. Chęć emigracji w krajach bloku radzieckiego, poza ZSRR, była przez władze nowych reżimów przyjmowana z ulgą. Decydenci izraelscy zdawali sobie sprawę, że za żelazną kurtyną po wojnie pozostało około 2,5 miliona Żydów, z czego 80% w ZSRR⁴¹. Do 1947 roku Związek Radziecki popierał emigrację Żydów wschodnioeuropejskich do Palestyny. Odbывała się ona głównie przez obozy dla tzw. *displaced persons* w Austrii i Niemczech, zwłaszcza w amerykańskiej strefie okupacyjnej, tam bowiem działały biura werbunkowe, które umożliwiały nielegalne przedostanie się do Palestyny. Wspieranie przez ZSRR tej fali emigracji miało na celu wzmożenie presji na USA i Wielką Brytanię i wymuszenie rozwiązania problemu palestyńskiego. Trzeba pamiętać, że w tym czasie obowiązywał zakaz imigracji żydowskiej do Palestyny wydany przez brytyjskie władze mandatowe⁴². Najlepszym przykładem takiej polityki Związku Radzieckiego była emigracja obywateli polskich żydowskiego pochodzenia, którzy przetrwali wojnę w ZSRR. Szacuje się, że zanim ten proces się rozpoczął, latem 1945 roku w Polsce przebywało około 50 tys. Żydów. Natomiast na terytorium ZSRR wojnę przetrwało około 250, a nawet 300 tys.⁴³ obywateli polskich żydowskiego pochodzenia, których stopniowo wypuszczano do Polski na podstawie pierwszej polsko-radzieckiej umowy repatriacyjnej z 6 lipca 1945 roku⁴⁴. W samym 1946 roku Polskę opuściło 150 tys. Żydów, kierując się do Niemiec i Austrii. W sumie od końca wojny do końca 1947 roku z Polski, w sposób legalny i nielegalny, wyjechało około 200 tys. Żydów⁴⁵.

Nastawienie rządów krajów obozu wschodniego do emigracji zmieniło się po raz pierwszy w 1948 roku, kiedy to zaczęto limitować wyjazdy. Postawę taką można wiązać z osiągnięciem w 1948 roku przez ZSRR dyplomatycznego celu, którym było ostateczne wyparcie Brytyjczyków z Palestyny. Jednak stosunek do emigracji w poszczególnych krajach różnił się i nie zależał wyłącznie od zaleceń płynących z Moskwy. Zwłaszcza władze polskie popierały emigrację Żydów do

⁴⁰ Y. Ro'i, *op. cit.*, s. 141-142.

⁴¹ U. Bialer, *op. cit.*, s. 60; A. Krammer, *The forgotten Friendship. Israel and the Soviet Block, 1947-1953*, London 1974, s. 158.

⁴² Od 1937 roku polityka władz mandatowych coraz bardziej się zaostrzała. W 1939 roku rząd Neville'a Chamberlaine'a nałożył kolejny limit imigrantów żydowskich – 75 tys. w ciągu następnych 5 lat. W końcowym okresie wojny imigracja do Palestyny była w zasadzie całkowicie nielegalna; zob. C. Goldscheider, *op. cit.*, s. 45; M. Raviv, *op. cit.*, s. 3.

⁴³ U. Bialer, *op. cit.*, s. 68; Y. Ro'i, *op. cit.*, s. 28.

⁴⁴ „Umowa między Polską i ZSRR o prawie do zmiany obywatelstwa oraz ewakuacji grup ludności zamieszkałych na terytorium obydwu państw, Moskwa, 6 lipca 1945 r.”, [w:] *Stosunki polsko-radzieckie w latach 1945-1972. Dokumenty i materiały*, red. E. Basiński i T. Walichnowski, Warszawa, 1974, s. 24-26. Umowa ta objęła również obywateli polskich pochodzenia żydowskiego. Zob. H. Shlomi, *The 'Jewish Organising Committee' in Moscow and the 'Jewish Central Committee' in Warsaw, June 1945-February 1946: Tackling Repatriation*, [w:] *Jews in Eastern Poland and the USSR, 1939-1946*, ed. N. Davies, A. Polonsky, London 1991, s. 240.

⁴⁵ M. Pisarski, *Emigracja Żydów z Polski w latach 1945-1951*, [w:] *Studia z dziejów i kultury Żydów w Polsce po 1945 roku*, red. J. Tomaszewski, Warszawa 1997, s. 27.

Palestyny, potem Izraela, nawet gdy oficjalnie zamknięto granice Polski w lutym 1947 roku, a restrykcje emigracyjne ogólnie zaostrzono. Paszporty dla tych, którzy zamierzali wyjechać do Palestyny, a później do Izraela były dalej dostępne⁴⁶, nawet oficerom armii polskiej pochodzenia żydowskiego zezwalano na wyjazdy. Choć polskie władze starały się uszczelnić granice kraju, nie dotyczyło to obywateli polskich pochodzenia żydowskiego udających się do Palestyny.

Ciekawym zabiegiem stosowanym w tym okresie przez organizacje żydowskie i wysłanników izraelskich dla ułatwiania emigracji przez władze były łapówki, nazywane przez koordynujący działania na rzecz alii Mosad: „kosztami smarowania” (*lubricating expenses*)⁴⁷. Trzeba pamiętać, że w sytuacji, gdy pozwolenia na emigrację wydawały urzędy administracyjne, wiele zależało od nastawienia urzędników, którzy mogli przyspieszać lub utrudniać procedurę uzyskania pozwolenia na wyjazd. W późniejszym okresie dyplomaci izraelscy próbowali wykorzystywać do tego celu umowy handlowe. W okresie po roku 1948, kiedy dla decydentów w Izraelu stało się jasne, że jakiegokolwiek wysiłki na rzecz rozpoczęcia alii ze Związku Radzieckiego napotykają na wrogość ze strony władz i nie przynoszą zamierzonych efektów, skoncentrowano się na wspieraniu emigracji do Izraela Żydów z innych krajów Europy Wschodniej.

4 września 1949 roku polskie Ministerstwo Administracji Publicznej ogłosiło wprowadzenie nowych zasad emigracji⁴⁸. Zgodnie z nimi Żydzi zamierzający opuścić Polskę powinni się zarejestrować do 31 sierpnia 1950 roku, dodatkowo złożyć pisemne zaświadczenie, w którym wyrażają zgodę na zrzeczenie się polskiego obywatelstwa i co za tym idzie, wszelkich roszczeń majątkowych, musieli także podpisać oświadczenie, że docelowym miejscem pobytu będzie Izrael⁴⁹. Owe rozwiązania miały na celu, po pierwsze, uniemożliwienie emigracji do krajów zachodnich, po drugie, poprzez odebranie obywatelstwa pozbawienie Żydów możliwości powrotu oraz wysuwania roszczeń wobec zagarniętego przez Niemców i przejętego przez państwo polskie majątku. Jednocześnie propaganda w Polsce zapewniała, że jedynie niewielki odsetek Żydów opuszcza kraj. Wprowadzono również poważne ograniczenia dotyczące ilości waluty wywożonej z Polski, do 280 dolarów amerykańskich, a także innych dóbr, takich jak biżuteria, buty, książki itd. W sumie, od maja 1948 do końca grudnia 1951 roku do Izraela przybyło ponad 100 tys. polskich Żydów⁵⁰, w samym tylko 1949 roku – 47 tys.⁵¹

Ochłodzenie od początku lat 50. stosunków między Izraelem a blokiem wschodni a zwłaszcza z ZSRR prawie całkowicie zahamowały emigrację Żydów z tego regionu. Od początku 1951⁵² roku emigracja z Polski była w zasadzie niemożliwa, nawet w przypadku tzw. łączenia rodzin. Sytuacja ta zaczęła się zmieniać

⁴⁶ M. Chęciński, *Poland, Communism, Nationalism, Antisemitism*, New York 1982, s. 13.

⁴⁷ U. Bialer, *op. cit.*, s. 78-90.

⁴⁸ M. Pisarski, *op. cit.*, s. 63.

⁴⁹ B. Weinryb, *op. cit.*, s. 310 n.

⁵⁰ A. Krammer, *op. cit.*, s. 155.

⁵¹ T. Segev, *The First Israelis 1949*, New York 1986, s. 96.

⁵² *State of Israel, Israel State Archives. Documents of the Foreign policy of Israel*, vol. 6, 1951, ed. Y. Rosenthal, Companion Volume, Jerusalem 1991, s. XXXIII.

w 1955 roku na fali destalinizacji i demokratyzacji. Pozwolenia na wyjazdy wydawano w tak zwanych humanitarnych przypadkach, czyli na przykład łączenia rodzin.

Stosunki handlowe

Ściśle powiązane ze wspieraniem emigracji żydowskiej z Polski były działania dyplomatów izraelskich dotyczące zawarcia dwustronnej umowy handlowej. Izrael rozpoczął takie zabiegi natychmiast po przybyciu do Warszawy pierwszego izraelskiego posła, Israela Barzilaja. W trakcie negocjacji na ten temat Barzilaj depeszcował do Mosze Szareta: „Nie wierzę, po prostu, że możemy kupić aliję przy pomocy umowy handlowej, ale taka umowa byłaby nieskończenie pomocnym czynnikiem w kwestiach emigracji [...]”⁵³. Próby „kupienia” emigracji z Polski wynikały z efektywności podobnych metod, zwłaszcza w Rumunii i na Węgrzech. Izrael kierował się również motywami czysto ekonomicznymi. Gospodarka tego kraju na przełomie lat czterdziestych i pięćdziesiątych dopiero się rodziła. Kraj nie posiadał zasobów naturalnych ani finansowych, brakowało rezerw walutowych i infrastruktury przemysłowej. Izraelski import w latach pięćdziesiątych i sześćdziesiątych stanowił około 35% wartości PKB⁵⁴. W 1949 roku wartość izraelskiego eksportu dóbr wynosiła 11% importu⁵⁵. W dużym stopniu finansowa pomoc z Zachodu, a zwłaszcza diaspory żydowskiej w USA, pozwoliła młodemu państwu przetrwać. Stały dopływ „twardej” waluty umożliwiał zakup potrzebnych produktów, którego dokonywano także w Europie Środkowej i Wschodniej. Rumunia i Czechosłowacja były w zasadzie wyłącznymi dostawcami drewna, Polska dostarczała węgiel.

21 maja 1949 roku Polska i Izrael podpisały pierwszą umowę o wymianie handlowej. Izrael miał zakupić w Polsce do końca maja 1950 roku dobra za ponad 16 milionów dolarów. Ponad 60% wartości zakupionych towarów Izrael miał zapłacić w dolarach, 20% miał pokryć eksport produktów izraelskich do Polski. Pozostała część miała być finansowana poprzez „transfer” własności żydowskich emigrantów, której nie mogli z Polski wywieźć.

Władze polskie, jak już wspominałam, limitowały ilość majątku i pieniędzy, które emigranci mogli zabrać ze sobą. Zaproponowano więc, że jeżeli emigranci wpłacą pozostałą gotówkę na specjalne konto bankowe, będzie istniała możliwość negocjacji na temat tych funduszy z władzami izraelskimi. Natomiast Izrael miał nadzieję na podjęcie negocjacji na temat nieruchomości żydowskich w Polsce. Strona izraelska szacowała wartość obydwu kategorii majątku żydowskiego na milion funtów brytyjskich⁵⁶. Deklaracje zawarte w Manifeście PKWN,

⁵³ U. Bialer, *op. cit.*, s. 92.

⁵⁴ Y. Aharoni, *The Israeli Economy. Dreams and Realities*, London 1991, s. 274-275.

⁵⁵ P. Rivkin, *The Israeli Economy*, London 1992, s. 81.

⁵⁶ U. Bialer, *op. cit.*, s. 94; 1 funt brytyjski w systemie z Bretton Woods od 1944 roku równał się 4,03 dolara amerykańskiego. W 1949 roku 1 funt równał się 2,8 dolara, a w 1967 roku 2,4 dolara. Zob. P. Stephen, *Politics and the Pound. The Tories, the Economy and Europe*, London 1996, s. XIII-XV.

jak i w późniejszych aktach prawnych⁵⁷ władz polskich gwarantowały zwrot majątku zagarniętego przez niemieckie władze okupacyjne. Utworzono specjalne Biuro Własności Opuszczonej i Zagarniętej, które zajmowało się majątkiem tak osób prywatnych, jak i prawnych. Jednak zwrot tego majątku nie przebiegał zgodnie z przepisami prawnymi. Warto zwrócić uwagę, że trzy miesiące po podpisaniu umowy handlowej władze polskie wydały nowe zasady emigracji Żydów z Polski, o czym szczegółowo pisałam wyżej.

Do połowy 1950 roku Izrael nie wywiązał się nawet z połowy płatności zagwarantowanych w umowie z 1949 roku (jej obowiązywanie przedłużono do grudnia 1950 roku). W styczniu 1951 roku władze polskie poinformowały partnera o wstrzymaniu emigracji Żydów z Polski. W tym samym miesiącu polska delegacja pojechała do Tel Awiwu i rozpoczęła negocjacje ze stroną izraelską związane z następną umową. Polacy przede wszystkim odmówili „transferu” własności żydowskiej. W końcu kolejną umowę handlową i płatniczą podpisano w 1951 roku. Tym razem jej wartość opiewała na 5,5 miliona dolarów, z czego 41% miały stanowić zakupy izraelskie za „twardą” walutę, a resztę miał pokryć izraelski eksport do Polski⁵⁸. Na niższą wartość kontraktu wpływ miała zmiana klimatu politycznego na początku lat pięćdziesiątych.

Podsumowując ten krótki opis stosunków handlowych między Polską a Izraelem, warto jeszcze raz zaznaczyć, że niektórzy autorzy sugerują związek przyczynowy między podpisywanymi umowami handlowymi a pozwoleniami na emigrację polskich obywateli żydowskiego pochodzenia do Izraela. Trudno znaleźć na to bezpośrednie dowody, niewątpliwie jednak podpisywanie umów handlowych i ich realizacja wpływały na poprawę wzajemnych kontaktów. W sprawozdaniach z działalności Samodzielnego Wydziału Wschodniego polskiego Ministerstwa Spraw Zagranicznych znaleźć można relację z wizyty izraelskiego posła, Izraela Barzilaja: „Barzilaj poruszył również sprawy gospodarcze. Przeczytał jakoby istniało *iunctum* między tymi sprawami a zagadnieniem emigracji”⁵⁹.

Współpraca militarna

15 maja 1948 roku rozpoczęła się oficjalnie wojna między Izraelem a krajami arabskimi, choć działania militarne trwały w Palestynie już od końca drugiej wojny światowej. Także w okresie międzywojennym, podczas trwania mandatu brytyjskiego w Palestynie, dochodziło do utarczek zbrojnych między ludnością arabską i żydowską. Społeczność żydowska była przygotowana do tego typu starć. Obok zorganizowanego życia politycznego Iszuwu, funkcjonowały jednostki wojskowe tzw. Hagany. Także rewizjoniści dysponowali zorganizowanymi jednostkami militarnymi. Były to wspomniane już wyżej Irgun Cwai Leumi (Ecel lub ICL) i Gru-

⁵⁷ B. Weinryb, *op. cit.*, s. 263-265.

⁵⁸ U. Bialer, *op. cit.*, s. 95.

⁵⁹ „Notatka sprawozdawcza o rozmowie z posłem Izraela Barzilajem z 07.04.49”, AMSZ Samodzielny Wydział Wschodni, Notatki z rozmów, zespół 11/tom 266/wiązka 14.

pa Sterna (Lochamej Cherut Israel – Lechi)⁶⁰. Wszystkie te organizacje zbrojne jeszcze przed drugą wojną światową próbowały nielegalnie dozbrajać swoje oddziały. W 1937 roku Chaim Weizmann, przewodniczący Agencji Żydowskiej, centralnego organu syjonistów, spotkał się z polskim ministrem spraw zagranicznych Józefem Beckiem. Poza obietnicami poparcia przez Polaków podziału Palestyny syjoniści uzyskali możliwość zakupu broni dla Hagany. W tym samym roku emisariusz Hagany kupił od armii w Polsce broń maszynową i karabiny⁶¹. Sprzęt przemycano do Palestyny, załutowany w walcach drogowych. W tym czasie bowiem obowiązywało embargo na dostawy broni wprowadzone przez Brytyjczyków⁶². Tak samo przemycano również broń kupowaną w Czechosłowacji. Natomiast Żabotyński spotykał się pod koniec lat trzydziestych z Józefem Beckiem, premierem Felicjanem Sławojem-Składkowskim i marszałkiem Edwardem Rydzem-Śmigłym. Władze polskie zezwoliły na utworzenie koło Zakopanego obozu treningowego dla członków Irgunu⁶³.

Świadomi nieuchronnego ataku arabskiego i trudnej sytuacji militarnej, politycy żydowscy zabiegali o pomoc wojskową jeszcze przed powstaniem Państwa Izrael. Obok wysiłków skierowanych na pozyskanie broni lub urządzeń do jej produkcji w Stanach Zjednoczonych starano się również pozyskać sprzęt w Europie Wschodniej. Pierwsze efekty działań agentów Agencji Żydowskiej w tej części świata przyniosły kontakty z władzami czechosłowackimi. Kontrakt został podpisany w styczniu 1948 roku⁶⁴. Umowa była tajna, a agenci żydowscy występowali jako reprezentanci Etiopii⁶⁵. Współpraca z Czechosłowacją kwitła i w 1948 roku wartość zakupów broni w tym kraju stanowiła 60% zakupów broni w całej Europie, a ich wartość to około 9 milionów dolarów⁶⁶. Dawid Ben Gurion stwierdził: „Oni uratowali kraj. Nie ma co do tego wątpliwości. Wątpię, czy bez tej broni moglibyśmy wygrać. Kontrakt z Czechami był największą pomocą, jaką otrzymaliśmy”⁶⁷.

W kwietniu 1948 roku z Palestyny do Polski przybył Antek (Icchak) Zuckerman, przywódca Żydowskiej Organizacji Bojowej w Warszawie w czasie II wojny światowej. Miał za zadanie sprawdzić szczegóły oferowanego przez Polaków kontraktu na sprzedaż broni. Spotkał się z przedstawicielem Ministerstwa Obrony Narodowej, który zaproponował mu zakupy broni z listy polskiego posiadania. Jednak decydenci w Palestynie zdecydowali się nie zawierać kontraktu, podając jako główną przyczynę kwestie techniczne. Ro'i, który przytacza powyższe informacje, zauważa, że przyczyny odmowy mogły być inne. Rząd polski, w przeciwieństwie do Czechosłowacji, nie chciał pokazać sprzętu ani zezwolić na jego testowanie w Polsce. Dodatkowo Izrael, związany już wtedy umową z Czechosłowacją, zainteresowany był takim sprzętem,

⁶⁰ L. Brenner, *The Iron Wall. Zionist Revisionism from Jabotinsky to Shamir*, London 1984, s. 100.

⁶¹ *Ibidem*, s. 100.

⁶² D. Lapierre, L. Collins, *O Jerusalem! Dramatyczna opowieść o powstaniu państwa Izrael*, Wrocław 1998, s. 78-79.

⁶³ L. Brenner, *op. cit.*, s. 103; Y. Sharit, *op. cit.*, s. 222.

⁶⁴ H. Sachar, *op. cit.*, s. 56.

⁶⁵ U. Bialer, *op. cit.*, s. 174.

⁶⁶ *Ibidem*, s. 174-175.

⁶⁷ Z. Schiff, *op. cit.*, s. 35.

jakiego Czechosłowacja nie posiadała. W polskich magazynach znajdował się akurat ten sam asortyment broni. Jednak, jak pisze Ro'i, można domniemywać, że niewielka ilość sprzętu została w Polsce kupiona⁶⁸.

W 1948 roku czeski sprzęt docierał do Palestyny, a później do Izraela przez porty jugosłowiańskie i rumuńskie⁶⁹. Władze polskie w tym czasie nie zdecydowały się na udostępnienie portu w Gdyni mimo zabiegów dyplomatów izraelskich⁷⁰.

Pomoc wojskowa dla Izraela była aprobowana przez władze ZSRR. Zgodnie z relacją Szlomo Mikunisa, sekretarza Komunistycznej Partii Izraela, opartą na wiadomościach z bułgarskiego rządu to Stalin zezwolił na pomoc militarną dla Izraela⁷¹. Ehud Awriel nie zgadza się jednak z tezą, że ZSRR próbował przy pomocy państw bloku wschodniego wypełnić lukę, jaka powstała po wycofaniu się Brytyjczyków z Palestyny. Twierdzi, że początek współpracy wojskowej „nie zależał od satelickiego w stosunku do ZSRR rządu w Pradze, lecz od czechosłowackiego rządu, który był zdolny do podejmowania samodzielnych decyzji, wynikających z tradycyjnego, przyjaznego stosunku tego rządu do syjonizmu”⁷². Trzeba jednak pamiętać, że wspomniany przez Awriela rząd, w którym funkcję szefa dyplomacji pełnił Tomasz Masaryk, sprzedał broń Syrii⁷³. Umowa między fabryką Skody i rządem syryjskim została podpisana pod koniec 1947 roku⁷⁴.

Zrealizowanie podstawowego wówczas założenia strategicznego Związku Radzieckiego na Bliskim Wschodzie, którym było wyparcie Brytyjczyków, spowodowało pod koniec 1948 krótkotrwale zamrożenie współpracy militarnej między blokiem wschodnim a Izraelem. Jednak zabiegi dyplomatów izraelskich umożliwiły wznowienie rozmów na ten temat. Czechosłowacja potrzebowała „twardej” waluty, więc przychylnie traktowała potencjalnych kontrahentów⁷⁵. Kolejne dostawy broni z Czechosłowacji zaczęły docierać do Izraela już w 1949 roku⁷⁶. W 1950 roku władze polskie zgodziły się na tranzyt broni pochodzącej z Czechosłowacji. Transporty broni odpyływały z Gdyni jeszcze w 1951 roku. Proces Słan-sky'ego definitywnie zakończył współpracę w tej dziedzinie.

Blok wschodni wspierał Izrael szkoląc żołnierzy. Obozy treningowe powstały za zgodą ZSRR głównie w Polsce i Czechosłowacji⁷⁷. Wysłannicy Hagany przebywali w Polsce już w 1947 roku. Akcję ze strony polskiej koordynował Wa-

⁶⁸ Y. Ro'i, *op. cit.*, s. 153 i 165. Autor jako źródła tych informacji podaje wywiady z Iechakiem Zucker-manem, Mordechajem Orenem, izraelskim działaczem komunistycznym, którego aktywność w kwestiach zakupów broni w Europie Środkowej i Wschodniej przyczyniła się do podpisania umów z Czechosłowacją, oraz prof. Juliuszem Katz-Suchym.

⁶⁹ Y. Ro'i, *op. cit.*, s. 152.

⁷⁰ U. Bialer, *op. cit.*, s. 178.

⁷¹ Z. Schiff, *op. cit.*, s. 37.

⁷² E. Avriel, *Prague and Jerusalem: The Era of Friendship*, [w:] *The Jews of Czechoslovakia. Historical Studies and Surveys*, vol. 3, Philadelphia 1983, s. 563. Autor odegrał znaczącą rolę w zorganizowaniu militarnej współpracy czechosłowacko-izraelskiej. Później był pierwszym izraelskim przedstawicielem dyplomatycznym w Pradze.

⁷³ D. Lapierre, L. Collins, *op. cit.*, s. 71.

⁷⁴ I. Black, B. Morris, *Israel's Secret Wars. A History of Israel's Intelligence Services*, New York 1991, s. 66-67.

⁷⁵ Z. Schiff, *op. cit.*, s. 38.

⁷⁶ U. Bialer, *op. cit.*, s. 177.

⁷⁷ B. Szaynok, *Żydowscy żołnierze z Bolkowa*, „Odra”, nr 9 (455), wrzesień 1999, s. 23.

claw Komar. Rozmowy na temat powstania obozu w Bolkowie trwały do początku 1948 roku. Wiosną do Bolkowa zaczęli docierać pierwsi ochotnicy. Kierowani byli przez otwierane w wielu miastach Polski biura werbunkowe. W czerwcu 1948 roku w obozie szkoliło się około 1500 osób. Do października tegoż roku przeszkolonych zostało 2 500 zmobilizowanych⁷⁸. Obóz został zlikwidowany pod koniec 1948 roku. W tym samym czasie izraelscy piloci trenowali w Czechosłowacji obsługę zakupionego tam sprzętu. Czesi zaproponowali również przyjmowanie oficerów z Izraela na szkolenia do ich akademii wojskowych. We wrześniu 1948 roku rząd czechosłowacki zgodził się na utworzenie w swoim kraju tzw. Czeskiej Brygady, która po przeszkoleniu miała walczyć w Izraelu. Brygadę zorganizował major Antonin Sochor, który służył w Armii Czerwonej podczas drugiej wojny światowej. W jej skład wchodził żydowski ochotnicy, a także nieżydowscy weterani drugiej wojny światowej. W listopadzie 1948 roku 600 żołnierzy wyruszyło do Izraela⁷⁹. Owocna dla Izraela współpraca wojskowa z blokiem wschodnim skończyła się wraz z ochłodzeniem stosunków politycznych w latach pięćdziesiątych.

Podsumowanie

Początek lat 50. przyniósł ochłodzenie stosunków między Izraelem a całym blokiem wschodnim. Jego apogeum przypadło na rok 1953. Poważna zmiana we wzajemnych relacjach zaszła na początku lat 50., kiedy to w Pradze rozpoczął się proces Rudolfa Slansky'ego, byłego Sekretarza Generalnego Komunistycznej Partii Czechosłowacji. Jeszcze przed wydarzeniami praskimi wpływ na ochłodzenie stosunków dyplomatycznych z całym blokiem wschodnim miały wydarzenia międzynarodowe. Po pierwsze, zmiana postawy izraelskiej na forum ONZ w sprawie kryzysu koreańskiego odebrana została przez ZSRR jako ukłon w stronę Zachodu i rezygnacja z polityki niezaangażowania (*nonalignment*)⁸⁰. Po drugie, toczące się od 1951 roku negocjacje z Republiką Federalną Niemiec w sprawie odszkodowań⁸¹ i noty do czterech mocarstw, a zwłaszcza zabiegi o odszkodowanie od Niemiec Wschodnich⁸² spowodowały napięcia w kontaktach z ZSRR. Wydaje się, że wydarzenia te nieprzypadkowo zbiegły się z narastającą kampanią antysemicką i procesem praskim oraz sprawą lekarzy kremlowskich.

20 listopada 1952 roku w Pradze 14 działacze komunistycznych oskarżono o udział w siatce światowej „żydowskiej, nacjonalistycznej, syjonistyczno-imperialistycznej” konspiracji⁸³. 11 oskarżonych było pochodzenia żydowskiego. Co warto podkreślić, zarzuty, jak i cała propaganda towarzysząca tym wydarzeniom miały nie

⁷⁸ *Ibidem*, s. 24–26.

⁷⁹ H. Sachar, *op. cit.*, s. 58.

⁸⁰ *Ibidem*, s. 62; A. Krammer, *op. cit.*, s. 175; A. J. Klinghoffer, J. Apter, *Israel and the Soviet Union. Alienation or Reconciliation?*, Boulder, Colorado 1985, s. 18.

⁸¹ Zob. L. Gardner Feldman, *The Special Relationship between West Germany and Israel*, Boston 1984, s. 32–46.

⁸² A. Timm, *Assimilation of History: The GDR and the State of Israel*, „The Jerusalem Journal of International Relation”, vol. 14, no. 1, 1992, s. 39–41.

⁸³ S. Bhutani, *Israeli Soviet Cold War*, Delhi 1975, s. 33 n.

tylko wymiar antyżydowski, ale również antyizraelski. Miesiąc po rozpoczęciu procesu władze polskie wystosowały do poselstwa izraelskiego notę, w której ostrzegały przed „perfidnymi próbami i wysiłkami, zmierzającymi do uaktywnienia szczątków organizacji syjonistycznych w Polsce Ludowej [...]”⁸⁴. Następnym krokiem było uznanie, w grudniu 1952 roku, izraelskiego posła akredytowanego w Polsce i Czechosłowacji, Arie Leona Kubowy, za *persona non grata*⁸⁵. Nota z 19 grudnia 1952 roku nawiązywała do podobnych w tonie poprzednich oświadczeń strony polskiej skierowanych do dyplomatów izraelskich 30 listopada 1951 roku, 7 lipca 1952 roku i 25 sierpnia 1952 roku⁸⁶.

Kilka miesięcy po rozpoczęciu procesu Slansky’ego, 13 stycznia 1953 roku, prasa radziecka opublikowała wiadomość o odkryciu spisku lekarzy kremlowskich, którzy rzekomo mieli zamiar zlikwidować politycznych i wojskowych przywódców ZSRR. Spośród 9 oskarżonych siedmiu było pochodzenia żydowskiego. Miesiąc później, 9 lutego 1953 roku, na terenie poselstwa radzieckiego w Izraelu wybuchła bomba. Był to pretekst do zerwania stosunków dyplomatycznych przez ZSRR⁸⁷.

Wydarzenia te miały szeroki oddźwięk w Izraelu. Dwie główne proradzieckie partie polityczne: Zjednoczona Partia Robotników (Mapam) i Izraelska Partia Komunistyczna (Maki), jako jedyne broniły jeszcze opcji proradzieckiej w polityce zagranicznej Izraela⁸⁸. Jednak wydarzenia 1953 roku ostatecznie przesądziły o wyborze przez polityków izraelskich opcji prozachodniej. Dodatkowych argumentów za takim rozwiązaniem dostarczyły wydarzenia zapoczątkowane egipsko-czechosłowackim układem o dostawach broni na Bliski Wschód z września 1955 roku, następnie zaś proarabska polityka ZSRR w czasie kryzysu sueskiego⁸⁹.

Po śmierci Stalina kontakty bloku wschodniego, jak i Polski z Izraelem powróciły do normy, nawiązano poprawne stosunki dyplomatyczne. Jednak z powodu zaangażowania Izraela po stronie Zachodu i pomocy krajów socjalistycznych dla świata arabskiego stosunki trudno było uznać za przyjazne. Apogeum aktywności dyplomatycznej między Polską a Izraelem przypadło na lata 1945-1950.

⁸⁴ „Nota Ministra Spraw Zagranicznych Polskiej Rzeczypospolitej Ludowej do Poselstwa Państwa Izrael, Warszawa, dnia 19 grudnia 1952 roku”, [w:] *Zbiór Dokumentów PISM...*, poz. 15, nr 1, 1953, s. 207.

⁸⁵ *State of Israel, Israel State Archives. Documents of the Foreign Policy of Israel*, vol. 7, 1952, ed. Y. Freundlich, Companion Volume, Jerusalem 1992, s. XVI n.

⁸⁶ E. J. Pałyga, *Dyplomacja Polski Ludowej, 1944-1984 (kierunki – treści – mechanizmy)*, Warszawa 1984, s. 318-319.

⁸⁷ „Nota Rządu ZSRR do Rządu Państwa Izrael w sprawie przerwania stosunków dyplomatycznych, Moskwa 11 lutego 1953”, [w:] *Zbiór Dokumentów PISM...*, poz. 49, nr 3, 1953, s. 468 n.; Y. Govrin, *Israeli-Soviet Relations 1953-1967. From Confrontation to Disruption*, London 1999, s. 3-20.

⁸⁸ Więcej na ten temat zob. G. Goldberg, *The Jewish Factor in the Israeli Reaction to the Doctor's Plot in Moscow*, [w:] *Israel and Diaspora Jewry. Ideological and Political Perspectives*, ed. E. Don-Yehiya, Jerusalem 1991, s. 187-194; „The Prague Trial, Severing of Diplomatic Relations with Israel by the Soviet Union” [w:] *Major Knesset Debates, 1948-1981*, vol. 3, ed. N. Lorch, London 1993, s. 754-809.

⁸⁹ A. Klinghoffer, J. Apter, *op. cit.*, s. 22.

Katarzyna Brataniec

HISTORYCZNE KORZENIE ARABSKIEGO RESENTYMENTU WOBEC EUROPY

Kiedy obserwujemy obecne wydarzenia polityczne na świecie, których areną jest Bliski Wschód, stykamy się z gniewem i pogardą ludności muzułmańskiej wobec Zachodu, rodzi się pytanie, dlaczego nie jest już możliwa swobodna wymiana myśli i idei religijnych. Dlaczego współcześnie istniejące bariery kulturowe zaostrzają się i wydają nieprzekraczalne zamiast prowadzić do dialogu między różnymi kulturami. Wydaje się, że współczesna cywilizacja, zarówno europejska, jak i islamska, zatraciła zdolność wchłaniania i przetwarzania odmiennych elementów kulturowych, co w przeszłości stanowiło o ich rozwoju. Odmienność kulturowa stała się linią frontu, gdzie strony prezentują swoje racje, zawsze gotowe do walki. Zachód jest przekonany o swojej cywilizacyjnej misji, słuszności idei nieustannego postępu i rozwoju, islam natomiast trwa w skostniałych formach myślowych sprzed kilku wieków i niewolniczo trzyma się własnej tradycji. W obliczu istniejących dysproporcji cywilizacyjnych odpowiedzią Wschodu jest resentment.

Jego źródła tkwią u początków zetknięcia się dwu cywilizacji: chrześcijańskiej i muzułmańskiej, które miało miejsce podczas wypraw krzyżowych. Wtedy to chrześcijanie zaczęli wykazywać szczególne zainteresowanie wiarą muzułmanów, lecz pojmowali ją jako błędną interpretację religii chrześcijańskiej i traktowali jak herezję. Muhammad zatem nie był prawdziwym prorokiem, a *Koran* objawieniem słowa Bożego, lecz dziełem człowieka stworzonym dla określonych celów politycznych¹.

Wyprawy krzyżowe miały niezwykle negatywne skutki tak dla Zachodu, jak i dla islamu. Przyczyniły się do zbudowania nieprawdziwego obrazu religii Proroka na Zachodzie oraz podcięły polityczną i religijną jedność islamu. Ponadto okrucieństwo i barbarzyńskie postępowanie chrześcijan wobec ludności muzułmańskiej stało się częścią dziedzictwa historycznego muzułmanów i określiło na wieki wzajemne stosunki. Wymiana intelektualna między chrześcijanami a Araba-

¹ N. Daniél, *Islam and the West. The Making of an Image*, Edinburgh 1960, s. 273.

mi została przerwana, a uprzywilejowana pozycja chrześcijan jako animatorów życia kulturalnego zniszczona².

Najpoważniejszym zarzutem wysuwany przeciwko islamowi przez średniowiecznych scholastyków był zarzut swoistego pragmatyzmu: otóż islam miał realizować potrzeby tamtejszej społeczności, odpowiadać konkretnym wymogom czasu, miejsca i odmiennej natury ludzkiej. Wszystko to miało przemawiać za jego nieprawdziwością i zaprzeczać boskiemu pochodzeniu doktryny.

Najsilniej krytykowano islam za jawną przemoc oraz nieskrywaną zmysłowość. Ten, ukształtowany w średniowieczu, obraz islamu przetrwał wieki z powodu swojej spójności i zakorzenił się w świadomości Zachodu. Należy jednak pamiętać, że został on stworzony przez cywilizację będącą wówczas na niższym poziomie rozwoju niż islam, krytyka taka była zapewne zabarwiona resentymentem.

Rozważając istnienie arabskiego resentymentu wobec Europy traktowanej jako cywilizacyjno-kulturowa całość, należy podkreślić, iż jest to nastawienie stosunkowo nowe i wręcz kulturowo obce cywilizacji islamu. Poczucie niższości wobec innych społeczeństw i bezsilności wobec ich działań względem krajów arabskich narodziło się dopiero pod koniec XVIII wieku, kiedy to ekspansja krajów europejskich była już znacznie zaawansowana. Do dziedzictwa kulturowego Arabów należy raczej przekonanie o własnej cywilizacyjnej wyższości, zarówno pod względem religijnym, jak i kulturowym; czynniki ekonomiczne nigdy nie były brane pod uwagę, gdyż traktowano je jako wypadkową posłusznej Bogu polityki państwa i dobrego prowadzenia się jednostek. Innymi słowy, świadczyły o przychyłności Boga wobec wspólnoty wiernych i akceptacji przez Niego jej działań.

Przekonanie o wyższości własnej religii ukształtowało się już u początków tworzenia wspólnoty religijnej przez Muhammada, kiedy to islam musiał przeciwstawić się żydowskiej krytyce Objawienia. Żydzi twierdzili, że przesłanie Muhammada nie może być prawdziwe, ponieważ w tekście Biblii nie ma o nim wzmianki jako o ostatnim proroku mającym przedstawić kompletną wersję Objawienia. Odpowiedzią Muhammada było oskarżenie Żydów i chrześcijan o posiadanie niepełnej i niepoprawnej wersji przesłania Boskiego, w przeciwieństwie do wspólnoty muzułmanów. Mimo to Arabowie traktowali chrześcijaństwo jako jedną z religii Księgi, zatem okazywali mu szacunek i uznawali prawdy głoszone przez Jezusa jako niepełną, lecz istotną część objawienia Boskiego dla ludzkości. Jezus był jednym z proroków, którzy poprzedzali przesłanie Muhammada, należał zatem zarówno do chrześcijan, jak i do muzułmanów. Muzułmanie wierzyli, iż Bóg stworzył świat pozostawiając Sobie prawo ingerencji w wewnętrzny bieg rzeczy, tak aby był zgodny z Jego wolą. Dlatego też Bóg nie pozostawił człowieka samemu sobie, wysłał proroków, aby wskazali mu drogę do Niego. Jednakże wszystkie kolejne Boskie przesłania były w sposób niedoskonały odczytane przez ludzi, zniekształcali oni Objawienie i nie stosowali się do jego wskazań³.

Żydzi uznali się za lud wybrany i Objawienie Mojżesza odnosili wyłącznie do siebie, podczas gdy skierowane było do całej ludzkości. Natomiast chrześcijanie

² S. Runciman, *Dzieje wypraw krzyżowych*, przeł. J. Schwakopf, t. 3, Warszawa 1988, s. 437-439.

³ W. C. Smith, *Islam in Modern History*, Princeton-New Jersey 1957, s. 11-15.

nie uznali Jezusa wyłącznie za proroka, wysłannika Boga, lecz zaczęli go czcić, jakby on był prawdziwym Bogiem. Dla muzułmanów Jezus pozostał człowiekiem, a chrześcijanie popełnili fundamentalną pomyłkę i trwają w wielkim błędzie. Pro-roctwo Muhammada zmieniło ten niedoskonały stan rzeczy, przypomniało ludz-ziom, iż tylko Bóg może im przewodzić i wskazywać właściwą drogę.

Także istniejąca w klasycznym okresie islamu doktryna świętej wojny – dżihadu – i nawracania niewiernych nie daje nam żadnych podstaw, by sądzić, że resentyment tkwił immanentnie u podstaw tej cywilizacji. Należy raczej sądzić, iż istotne dla Arabów wartości i idee obowiązujące przez wieki nie mogą już obecnie być realizowane i, co więcej, nie zapewniają im poczucia jedności i stabilizacji. Jest wręcz przeciwnie – przyczyniają się do rozłamu w świecie arabskim i do we-wnętrznym konfliktów w poszczególnych państwach. To właśnie niemożność rea-lizowania tych wartości we współczesnym świecie przyczyniła się do powstania resentymentu z gruntu obcego tej kulturze. Konieczność poddania się gospodarce rynkowej, nowoczesnej ekonomii, idąca za tym polityczna zależność i wewnętrzny rozłam społeczeństw wytworzyły jakość zupełnie dla muzułmanów nową i trudną do przyjęcia. Można uznać, iż ataki terrorystyczne są wyrazem niemożności pogo-dzenia się z postawą resentymentu, która trawi część świata arabskiego i jako takie nie są jego manifestacją. Odwołują się one jednak do poczucia siły i pewności, że obrany kierunek działania jest głęboko słuszny, lecz nie należy ich traktować jako odpowiedzi całego świata arabskiego na zachodnią dominację. Dlatego nie bę-dziemy się tutaj zajmować terroryzmem.

Najbardziej fascynującym problemem jest nie owo „zderzenie cywilizacji”, które przyjęło się rozważać w jego negatywnym wymiarze, lecz swoiste przebu-dzenie starej, zorientowanej wokół własnej tradycji kultury, która znalazła się w głębokim kryzysie i zmuszona jest dokonać w swoim łonie radykalnych prze-wartościowań, jeżeli chodzi o podstawy.

Nie jest to bynajmniej taki sam kryzys, jaki dotyka kultury europejskiej, gdzie podstawy tejże, jej główne wartości są znane i określone. Kryzys, o którym mowa, zasadza się na pewnej nierównowadze elementów składowych, a środki za-radcze dawno są już przepisane, co czyni go nieco zblazowanym. W odróżnieniu od Europy, świat arabski podejmuje różne próby zbudowania swej nowej tożsamo-ści na starych podstawach, lecz jak dotąd są one nieudane. Resentyment narodził się na gruncie utraty poczucia tożsamości kulturowej i narodowej, w czasie gdy tożsamość religijna przestała być wystarczająca. Można powiedzieć, że tożsamość kulturowa i narodowa w świecie arabskim tak naprawdę wcześniej się nie rozwi-nęła, gdyż zastępowała ją więź religijna.

Arabowie, określając własną tożsamość narodową, zawsze odwołują się do islamu i podbojów, które za sobą pociągnął. Również historycznej ciągłości Ara-bowie poszukują w jego początkach. Dlatego też, nie dopuszczając się nadużycia, można zamiennie stosować do krajów arabskich określenie kraje islamskie bądź muzułmańskie. Silna identyfikacja religijna nie została zachwiana przez odczucie resentymentu. Problem ten dotyczy bowiem wyłącznie sfery ekonomiczno-poli-tycznej i kulturalnej, podczas gdy rdzeń kulturowy pozostaje nienaruszony. Dlate-

go też wokół odrodzenia religijnego próbuje się odbudować przekonanie o własnej cywilizacyjnej ważności. Ten silny prąd powrotu do korzeni religijnych i chęć odnalezienia źródeł „czystej” religijności zostały nazwane przez zachodnich badaczy reformizmem lub rewiwalizmem⁴. Z tego to odłamu wywodzi się współczesny nam fundamentalizm islamski. Reformizm początkowo stanowił odpowiedź na upadek panowania otomańskiego, safawidzkiego i mongolskiego w świecie islamu.

„Czystą” wiarę starano się uzyskać poprzez studiowanie *Koranu*, hadisów i prawa oraz naśladowanie życia Muhammada. Próbowano odciąć się od popularnej religijności ludowej obejmującej kult świętych i ich grobów, praktyki magiczne i ezoteryczne, które uważano za przejaw politeizmu. Przedstawicielami tego ruchu byli ulemowie i wyznawcy sufizmu. Właściwe im było przekonanie, iż współczesne niepowodzenia narodów islamskich mają swoje uzasadnienie w zmierzchu religijności i nieposłuszeństwie wspólnoty wobec nakazów Boga. Do tego odłamu należał bez wątpienia wahhabizm w Arabii Saudyjskiej oraz Bracia Muzułmanie w Egipcie.

Druga postawa wobec dominacji europejskiej cechuje środowiska politycznej elity oraz kształconej według zachodnich standardów inteligencji. Muzułmański modernizm przyznawał się do słabości kulturalnej i politycznej społeczeństw arabskich we współczesnym świecie, a rozwiązanie problemu widział w dostosowaniu struktur państwa arabskiego do wymogów nowoczesności.

Uwaga modernistów skierowana była przede wszystkim na odnowę muzułmańskiego państwa w oparciu o poczucie tożsamości narodowej, nie religijnej. Odwoływano się do zasad racjonalności, aktywności na polu ekonomicznym i do rozwoju edukacji. Ruch nacjonalistyczny narodził się w latach pięćdziesiątych, wtedy to miano nadzieję na zjednoczenie świata arabskiego pod przewodnictwem Egiptu. Dziś możemy powiedzieć, że owo zjednoczenie się nie udało, a nacjonalizm nie wyniósł państw arabskich na pozycję równą państwom europejskim. Wciąż możemy obserwować daleko idącą zależność ekonomiczną i polityczną tych państw od Zachodu.

Niemniej jednak, żywa jest idea odrodzenia poprzez nadanie ruchom religijnym zabarwienia politycznego. Jako taka, idea ta nie odwołuje się do tradycyjnego pojmowania religijności, niewiele wspólnego ma z reformizmem, lecz nadaje islamowi jako religii zupełnie nowy wymiar. Otóż islam miałby być medium porozumienia między wszystkimi ludźmi jako nowy humanizm, obejmujący całość ludzkiego doświadczenia, odwołujący się zarówno do ciała, umysłu, jak i świadomości. Miałby stanowić odmianę nowej ludzkiej sprawiedliwości, rządzącej i organizującej życie nie tylko w wymiarze społecznym, ale i państwowym, a nawet międzynarodowym. To nowe ujęcie islamu odwołuje się wszakże do pojęcia uniwersalizmu, które jest przypisane tej religii. Jednocześnie wnosi nowy element do pojmowania islamu, mianowicie traktuje go jako swoistą utopię, symbol idealnej wspólnoty ludzkiej, zbudowanej na fundamencie wiary w jedyne Boga⁵. W ta-

⁴ I. M. Lapidus, *Contemporary Islamic Movements in Historical Perspective*, [w:] *Policy Papers in International Affairs*, Number 18, Institute of International Studies, University of California, Berkeley 1983, s. 11.

⁵ *Ibidem*, s. 45-46.

kim ujęciu islam staje się projektem, pewną potencjalnością, którą społeczeństwa arabskie powinny starać się zrealizować, łączy w sobie indywidualną religijność i wyznacza konkretne polityczne cele:

By contrast, the neo-Muslim movement take the deep psychological needs for faith and fellowship and project them into political causes. Religious belief, solidarity, and feeling are more and more channelled into politics, and political actions are more and more based on religious concepts and loyalties. In the modern era religious feeling becomes the basis of total commitments to nations and states, movements and causes. The merging of religion and politics may be a classic Islamic ideal, but only in the recent era are they actually being brought together⁶.

Nadanie religii politycznego wymiaru zmieniło muzułmańskie nastawienie do świata mające swoje korzenie jeszcze w czasach przed Objawieniem Muhammada, czyli nastawienie fatalistyczne, na rzecz idei przekształcania świata i uzyskania zbawienia jeszcze na ziemi. Zmieniło także nastawienie do władzy i państwa, które w przeszłości starały się o religijną legitymizację i poparcie ulemów, lecz nie były zależne od celów religijnych.

O ile społeczeństwa arabskie posiadają bogaty bagaż symboli, które mogą je prowadzić we współczesnym świecie, bowiem zwielokrotniają materialne ich siły, o tyle – jak wskazuje Jacques Berque⁷ – mimo że odwołują się one do wspólniejszej przeszłości i bogactwa języka arabskiego, mogą przyczynić się do utrwalenia zacofania tych społeczeństw poprzez ogromny kontrast między tymi symbolami, a możliwościami ich urzeczywistnienia. Berque przypuszcza, że prawdziwa niezależność świata arabskiego nie jest obecnie możliwa, ponieważ dopiero niedawno odkrył on swą narodową istotę i zrobił to w duchu romantycznego przebudzenia, za którym nie poszły żadne znaczące reformy wewnętrzne, jak i głębokie przemiany, które miały miejsce w Europie, czyli odkrycie świata zewnętrznego, rewolucyjne wynalazki i era przemysłowa. Francuski badacz jest przekonany o niemożliwości przeszczepienia dokonań jednej kultury na grunt drugiej, zupełnie jej obcej, bez ich przekształcenia. Pierwszym krokiem do przemiany powinno być, według Berque'a, krytyczne przemyślenie własnej tradycji i jej dziedzictwa oraz oddzielenie w niej tego, co dobre i wartościowe od tego, co wręcz „mordercze” dla danego społeczeństwa. Pierwszym krokiem powinno być przezwyciężenie uczucia resentymentu wobec Europy, urazów i złości, co oczywiście nie może obyć się bez wyzbycia się przez Europejczyków postawy imperialnej wyższości.

Berque widzi perspektywę przemiany kultury cywilizacji arabskiej w pesymistycznym świetle. Przekonany jest, że zdobycze współczesnej nauki i technologii wypływają z charakteru cywilizacji zachodniej i drogi, jaką ta cywilizacja przebyła, a która nie była udziałem społeczeństw arabskich. Przede wszystkim cywilizacja zachodnia pozostawała w swej istocie chrześcijańska, co implikowało dodatkowe różnice.

Porozumienie obu religii nie wydaje się możliwe, ponieważ różnice między nimi są zbyt duże. Kształtują one odmienne wzory człowieka i odwołują się do

⁶ *Ibidem*, s. 46.

⁷ J. Berque, *Die Araber*, Schauberg-Köln 1960.

odmiennych koncepcji Boga. Różnice są po części wynikiem przemian historycznych, jakie dotknęły społeczność chrześcijańską, a jakie nigdy nie miały miejsca w krajach islamu. Cywilizacja islamu nie doświadczyła przemian Odrodzenia ani Oświecenia, które w tak znaczący sposób zmieniły pojmowanie Boga na Zachodzie. Stał się On nieodwołalnie transcendentny, stworzył świat, lecz pozostawił go swojemu biegowi. Od Oświecenia człowiekowi niebawem zaczęła ciążyć zależność od Boga, człowiek poczuł się gotowy do jej odrzucenia, gdy pojmował Boga wyłącznie jako Boga Osobowego. Koncepcja Boga Osobowego niejako uświęcała człowieka, a ograniczała Boga.

Ponadto w Europie idea Boga traktowana była zbyt dosłownie. Uznawano Jego obiektywne istnienie obok istnienia innych bytów, równie rzeczywistych. Niezwykle trudno było pogodzić przekonanie o Jego wszechmocy i wszechobecności z transcendencją oraz nowymi odkryciami naukowymi⁸.

Chrześcijaństwo zawsze posiadało wymiar historycznej rzeczywistości, było również kształtowane przez historię, zatem rozwijało się w czasie. W przypadku islamu stosunek do czasu jest odmienny, ponieważ islam nie odnosi się do czasu ziemskiego, lecz do czasu ponadhistorycznego. A historyczny proces ma znaczenie transcendentalne, co znaczy, że każde budowanie ziemskiej sprawiedliwości i ładu dąży do zespolenia i integracji z wyższym porządkiem innego świata. Pomimo tej świadomości, islam uważał światowe, historyczne niepowodzenia muzułmanów za niepowodzenia samej religii. Wydarzenia niekorzystne dla muzułmanów znajdowały swoje przełożenie w dostrzeganym kryzysie wartości religijnych. Posiadanie władzy politycznej pociągało za sobą triumf religii. W chrześcijaństwie natomiast ścisły podział na to, co ziemskie i na to, co duchowe uniemożliwiał istnienie takich zależności. Przemiany historyczne nie odzwierciedlały przemian w sferze duchowej.

Świat islamu, zwłaszcza kraje arabskie, nie posiadają poza swoją religią żadnej świeckiej tradycji niosącej pozytywne wartości, które miałyby pozareligijny charakter. Wszelkie wartości zależne są od religii, dlatego kryzys religijny, jaki dotyka te kraje, posiada wymiar totalny. Islam jako religia objawiona przez Boga nie podlega żadnym zmianom i nie posiada historii, w tym sensie, w jakim istnieje historia chrześcijaństwa w postaci historii Kościoła. Islam jako religia będąca zarazem cywilizacją przeżywa jej porażkę, wartości religijne nie stają się przez to autonomiczne i nie są domeną prawdziwie duchową, lecz są zależne od praktycznego wymiaru. Obecnie łączy się to ze słabością tej religii, ponieważ cywilizacja będąca jej wytworem jest słaba.

Chrześcijaństwo w wyniku długotrwałego i stopniowego procesu sekularyzacji, któremu podlegało, zdołało ocalić wartości religijne jako niezależne od współczesnych przemian społeczno-politycznych, wydaje się nawet wzmocnione dzięki potędze cywilizacji, która je wspiera, choć ona sama ma charakter świecki.

Islam, szukając ratunku dla siebie, wpadł w pułapkę fundamentalizmu, stał się więc bardziej ideologią niż religią. Społeczność muzułmańska w swojej fanatycznej żarliwości zatracza podstawowe prawdy własnej wiary i poczucie Boga.

⁸ K. Armstrong, *Historia Boga. 4000 lat dziejów Boga w judaizmie, chrześcijaństwie i islamie*, Warszawa 1995.

Islam nigdy nie był systemem idei, tak jak chrześcijaństwo, gdzie wszelkie niepokoje religijne i kryzysy przebiegały na poziomie doktrynalnym, a spory i walka toczyły się w sferze idei. Na Wschodzie niepokoje te zawsze miały wymiar polityczny i praktyczny oraz posiadały bezpośrednie odniesienie do życia społeczności muzułmańskiej. Z kolei życie społeczności ogarniętej nieporządkiem i zwątpieniem wskazywało na głęboki kryzys wiary i chaos, który dotyka całego porządku uniwersum. Poczucie klęski w świecie islamu jest tak dojmujące i głębokie, ponieważ nie jest ograniczone wyłącznie do doczesnego świata.

Spotkanie dwóch cywilizacji rodzi problem tożsamości i alienacji, jak zauważa Albert Hourani w książce *Islam w europejskim myśleniu*⁹. Dlatego też Arabowie mogą się znaleźć we współczesnym świecie tylko za cenę utraty własnej autentyczności, gdyż ten świat jest dla nich obcy. Trudno pogodzić zbudowaną na historycznym dziedzictwie tożsamość z przyjęciem nowoczesności, która w swej istocie jest kosmopolityczna. Berque kwestionował wręcz zasadność uprawiania orientalistyki i możliwość zrozumienia Innego przez zachodnich badaczy.

Autentyczność bycia Arabem wypływa dla Berque'a z określonego sposobu życia, zakorzenionego w tradycji i historii – będących zarazem źródłem tego, co prawdziwe. Modlitwa pięć razy dziennie i całodzienny post w ramadanie wydają się prawie nie do pogodzenia z wymogami ekonomicznej wydajności i rytmem pracy nowoczesnego miasta. Berque zastanawia się, jak bardzo tradycja jest sprzeczna z nowoczesnym myśleniem i historycznymi wymogami naszych czasów, i na ile determinuje reakcje społeczeństw arabskich wobec nowego, pochodzącego z zewnątrz. Berque twierdzi, że Arabowie noszą maskę przysłaniającą im współczesny świat, żyją dążeniem do jedności, które jest jednakże ideą, postulatem, życzeniem nie mającym pokrycia w faktach. Ślepe przywiązanie do przeszłości i tradycyjnych form życia utrudnia zbliżenie do nowoczesnego świata, w obrębie którego Arabowie chcieliby się niewątpliwie znaleźć. Można zaryzykować stwierdzenie, że społeczność arabska żyje w stanie iluzji co do swojej kondycji jako nosiciela islamskiego dziedzictwa w otaczającym świecie¹⁰.

Przystosowanie do norm obowiązujących w zachodnim świecie może się wydawać trudne z jeszcze innego względu, z powodu niejednorodnej, dwoistej emocjonalności, która cechuje Arabów. Z jednej strony przekonanie o własnej szlachetności, mające źródło w świadomości pochodzenia od plemion dawnej Arabii, z drugiej poczucie bycia parweniusem i dorobkiewiczem osiadłym w mieście¹¹.

Na tle dziejów cywilizacji arabskiej te sprzeczności utrzymywane były we względnej równowadze, miasta stanowiły ośrodki kultury i stabilizacji, umożliwiały rozwój nauki i sztuki na powierzchni świata niestalego i gwałtownego, zwanego też barbarzyńskim, opanowanego przez nomadów. Każdy z tych światów niósł ze sobą jednak pewne wartości, które ukształtowały dziedzictwo Arabów. Życie beduinów na pustyni przyniosło jedyne w swoim rodzaju doświadczenie znikomości człowieka jako jednostki wobec świata i czasu, wszechmocy Boga i Je-

⁹ A. Hourani, *Islam in European Thought*, Cambridge University Press 1991.

¹⁰ J. Berque, *Die Araber...*, s. 28.

¹¹ *Ibidem*, s. 31-32.

go nieprzewidywalności wobec spraw ludzkich. Poczucie własnej zależności od siły wyższej nie ograniczało się do pesymistycznego fatalizmu, lecz zakładało pewną ufność w miłosierdzie i wspaniałomyślność Bożą oraz istnienie transcendentnych wartości. Jedną z takich wartości było zaufanie do własnego plemienia, najbliższej wspólnoty, dających oparcie jednostce i opierających się niszczącemu działaniu czasu. Nomadowie wykształcili swoisty „plemienny humanizm”, jak określa te pozytywne wartości W. Montgomery Watt¹², ponieważ to, co nadawało znaczenie życiu człowieka na pustyni, wiązało się nierozdzielnie z życiem wspólnoty. Szlachetność, hojność, honor wywodziły się z przynależności jednostki do określonej grupy i były niejako przez nią odziedziczone po przodkach, mogły też zostać przekazane następnym pokoleniom.

Do wartości właściwych życiu miejskiemu należał porządek i stabilizacja społeczna wsparta autorytetem władcy i ulemów. Ponadto miasto, jak pisał Ibn Chaldun, zawsze podlegało cyklom odrodzenia i rozkładu; jego substancja była odnawiana i wzbogacana przez siły zewnętrzne pochodzące z pustyni. Pustynia stanowiła antytezę miejskiej cywilizacji, która jednak kształtowała się wobec życia plemiennego¹³.

Wraz z bezwzględną ekspansją kolonializmu uporządkowany świat islamu przestał istnieć. Osadzone w tradycji formy życia społecznego uległy zmianie bądź zostały wypaczone, nadano im w imię nowego porządku nowe znaczenie. Dokonano przeformułowań w obrębie rozumienia własnej tradycji i religii, roli miasta i organizacji społeczeństwa. Niestety zmiany te nie stały się częścią naturalnej ewolucji, jaką mogłoby przechodzić to społeczeństwo, lecz wymuszoną koniecznością, która sprzyjała raczej wynaturzeniom fundamentalnych form życia społecznego w obrębie tej cywilizacji.

M. Gilsenan w swojej książce *Recognizing Islam. Religion and Society in the Modern Arab World* wykazuje, iż kluczem do zrozumienia kultury współczesnego islamu jest wyrazisty podział klasowy powstały w wyniku kolonializmu. Biedota miejska składająca się z wieśniaków, wykorzenionych, pozbawionych swojego terytorium plemion i drobnych najemników bez jakiegokolwiek własności utworzyła proletariat na dziewiętnastowieczną modłę. Wykształcone elity z kolei wraz z prowadzącymi interesy na wzór zachodni stworzyły nową burżuazję, której szeregi zostały zasilone również przez dawnych posiadaczy ziemskich. Te nowe klasy ukształtowały się w obrębie miasta, dla którego wieś nie stanowiła żadnej cywilizacyjnej przeciwwagi. Obecnie to miasto wyznacza kierunek przemian tak ekonomicznych, jak i kulturowych. Dlatego burżuazja widzi siebie jako uosobienie i strażnika prawdziwego islamu w opozycji do przesadnego i barbarzyńskiego islamu ludowego mieszkańców wsi, nomadów i proletariatu. Z kolei dla radykalnych ugrupowań wyrosłych z religii ludowej miasto jest miejscem niewiernych, siedliskiem zepsucia i nieczystości, od którego prawdziwi wyznawcy islamu powinni się odwrócić. Miasto utraciło swoje symboliczne znaczenie, stając się przestrzenią

¹² W. Montgomery Watt, *What is Islam?*, Longmans Librarie du Liban 1968.

¹³ M. Gilsenan, *Recognizing Islam. Religion and Society in the Modern Arab World*, New York 1982, s. 212-213.

miejską w europejskim znaczeniu. Polityka kolonialna odgradziła stare centrum miasta od jego reszty, historyczne centrum znalazło się pod kontrolą i wyłącznie tam miała rozwijać się kultura arabska, w izolacji od sił tradycyjnie ją tworzących.

Kolonializm starał się zniszczyć czasowo-przestrzenną organizację społeczeństwa i czynił to świadomie. Dotyczyło to przede wszystkim relacji produkcji i własności stanowiących podstawę życia społecznego na wsi. Celem było zniszczenie tradycyjnego rytmu życia przez uzyskanie pełnej kontroli nad czasem i podporządkowanie go wymogom zachodniej ekonomii. Pociągnęło to za sobą zmiany w strukturze rodziny, zniszczyło dotychczasowe hierarchie i autorytety tak w rodzinie, jak i wspólnocie. Zamysłem polityki kolonizacyjnej było najpierw zawładnąć umysłami ludzi, by potem łatwiej wprowadzić nowe ekonomiczne porządki. Przynajmniej taka była polityka francuska.

Rozłam w obrębie dotychczasowego świata i związane z tym rozwarstwienie społeczne doprowadziły do wypracowania przez każdą niemal grupę własnego modelu religijności. Przy czym zaczęto traktować te modele jako jedyne i prawdziwe wykładnie tradycji. Religia przestała tym samym legitymować społeczny porządek, dla warstw najbiedniejszych stała się siłą jednoczącą przeciwko kolonialnym wpływom i korupcji miejscowych notabli. Religia przestała też być podstawą państwowego porządku i integralną częścią życia, stała się jedną z form ideologii i poglądu na świat. W Turcji islam został ogólnie zdefiniowany jako religia najuboższych i stał się elementem opozycji wobec państwa.

Podobne przemiany dotknęły samą tradycję, która z czynnika integrującego społeczność stała się narzędziem służącym dominacji nad innymi i przekonaniu jednej grupy wobec innej o posiadaniu religijnego autorytetu. To, co należało do praktyki codziennego życia, nigdy naprawdę nie zostało uświadomione. Zaczęło więc wymagać zdefiniowania i określenia na nowo. W wyniku tego procesu powstało wiele tradycji uzurpujących sobie prawo do bezwzględnej ważności i będących w opozycji wobec siebie¹⁴.

Mimo wszystko należy mieć nadzieję, iż kultura arabska znajdzie wyjście z impasu. Wystarczy odwołać się do historii i zwrócić uwagę na niezwykłą zdolność tej kultury do asymilacji. Podczas wielkiego podboju w VII i VIII wieku zjednoczyła ona pod swoim panowaniem tak różne kultury, jak grecką, rzymską, starożytnego Bliskiego Wschodu oraz perską. Z tej różnorodności potrafiła zbudować jedność¹⁵. Z tego też okresu pochodzi utrzymujące się nadal przekonanie o łasce Boga wobec wspólnoty wiernych wyrażające się w odnoszeniu przez tę wspólnotę sukcesów militarnych i politycznych na arenie światowej. I z tego też źródła powinna czerpać społeczność arabska, aby zbudować swoje relacje z Zachodem na zasadzie równości pomimo przeszkód natury ekonomicznej i politycznej.

¹⁴ M. Gilsenan, *Recognizing Islam...*, s. 254-264.

¹⁵ B. Lewis, *The Arabs in History*, London 1996, s. 31-143.

Bibliografia

- Armstrong K., *Historia Boga. 4000 lat dziejów Boga w judaizmie, chrześcijaństwie i islamie*, Wydawnictwo Prima, Warszawa 1995.
- Berque J., *Die Araber*, Verlag M. Du Mont, Schauberg, Köln 1960.
- Daniel N., *Islam and the West. The Making of an Image*, The University Press, Edinburgh 1960.
- Gilsenan M., *Recognizing Islam. Religion and Society in the Modern Arab World*, Pantheon Books, New York 1982.
- Hourani, A., *Islam in European Thought*, Cambridge University Press 1991.
- Lapidus I. M., *Contemporary Islamic Movements in Historical Perspective*, [w:] *Policy Papers in International Affairs*, Number 18, Institute of International Studies, University of California, Berkeley 1983.
- Lewis B., *The Arabs in History*, Hutchinson University Library, London 1996.
- Montgomery Watt W., *What is Islam?*, Longmans Librairie du Liban 1968.
- Peters R., *Islam and Colonialism. The Doctrine of Jihad in Modern History*, „Religion and Society” 20 (1979), Mouton Publishers, The Hague 1979.
- Runciman S., *Dzieje wypraw krzyżowych*, przeł. J. Schwakopf, t. 3, PIW, Warszawa 1988.
- Scheler M., *Resentiment a moralność*, tłum. J. Garewicz, Czytelnik, Warszawa 1997.
- Smith W. C., *Islam in Modern History*, Princeton University Press, Princeton, New Jersey 1957.

Anna Dziewanowska, Juliusz Sienkiewicz

HENRYK SIENKIEWICZ A ŚWIAT ARABSKI

Sienkiewicz dwukrotnie spotkał się ze światem arabskim. Po raz pierwszy w 1886 roku podczas wizyty w Konstantynopolu. Po raz drugi pod koniec roku 1890 podczas podróży afrykańskiej. Wpływ tych ekskursji widoczny jest wyraźnie w dwóch powieściach: „Panu Wołodyjowskiem” oraz „W pustyni i w puszczy”. Relacje o przebiegu obu wypraw i doświadczenia zdobyte przez pisarza przedstawiają jego prawnuczka Anna Dziewanowska – Obłęgorek, oraz wnuk Juliusz Sienkiewicz – Muzeum Literackie Henryka Sienkiewicza w Poznaniu.

Sienkiewiczowski obraz świata arabskiego naznaczony jest zastanawiającą sprzecznością. Z jednej strony w licznych listach i notatkach pisarz daje świadectwo fascynacji egzotyczną krainą (jest to szczególnie widoczne w zapiskach dotyczących wyprawy do Konstantynopola¹), z drugiej – nie potrafi ukryć rozczarowania kulturą, która tak dalece odbiega od jego wyobrażeń (świadczą o tym przede wszystkim komentarze w „Listach z Afryki”).

Możemy się jedynie domyślać, jakie były powody tego dwuznacznego stosunku Sienkiewicza do świata arabskiego. Warto sięgnąć do źródeł, aby przypomnieć, co autor *W pustyni i w puszczy* miał na ten temat do powiedzenia.

Do Konstantynopola Sienkiewicz wyruszył 6 października 1886 roku w towarzystwie Antoniego Zaleskiego, wydawcy „Słowa”, oraz malarza Kazimierza Pochwalskiego. Podróżowali pociągiem z Krakowa, przez Bukareszt i Warnę. Pierwsze komentarze pojawiają się po przybyciu do Ruszczuku (Ruse) i po wpłynięciu do Bosforu w listach skierowanych do szwagierki pisarza, Jadwigi Janczewskiej:

Wczoraj wieczorem – pisze Sienkiewicz – słyszeliśmy doskonale muezina ogłaszającego, że zmrok zapada na ziemię i że Allah jest wielki. [...] W II klasie jedzie tylko jeden podróżny, [...] pod pokładem zaś cała gromada Turków [...], wyglądają malowniczo. Leżą obok siebie ciasno, rozmawiając mało, paląc, rozmyślając, śpiąc. Wieczorem w grupach po pięciu lub ośmiu przychodzą się modlić na pokład I klasy. Stają wówczas szeregiem, a przed każdym leży barania skóra. Jeden wysuwa się naprzód i poczyną śpiewać modlitwę głosem sennym, monotonnym, podobnym trochę do naszych śpiewów zakonnych. Co

¹ Pomysł podróży narodził się nieoczekiwanie, kiedy pisarz kończył pracę nad *Potopem*.

chwila rzucają się na kolana i biją czołem o skóry, to się znów podnoszą, to znów biją czołem, na koniec przewodniczący zwraca się ku pozostałym i siedząc w kuczki wysuwa ręce w ten sposób, że wielkim palcem dotyka reszty palców. W ten sposób siedzi czas jakiś – modli się jeszcze głośno, po czym wszystko skończone: nawdziewają pantofle i idą spać. W modlitwie zwracają się zawsze na wschód. [...] Jest to chwila, w której słońce już zaszło, świeci zorza wieczorna, a na rumianym niebie polyskują pierwsze gwiazdy, [...] całość tworzy poetyczny obraz. Te zawoje dotykające się miarowym ruchem ziemi, te twarze ciemne, oczy wzniesione, pewien smutek i skupienie w obliczach, wszystko to nakazuje jakiś szacunek i tłumaczy siłę Islamu. Ma on ją dotychczas, bo wyznawcy wierzą bardzo silnie².

Podobną scenę znajdujemy w „Panu Wołodyjowskim”:

Lipkowic posiadali z koni i rozciągnawszy na ziemi runa owcze, jeśli modlić się na klęczkach, z twarzami zwróconymi ku wschodowi. Głosy ich to podnosiły się, to zniżały; chwilami Alfa! Alfa! brzmiało przez całe szeregi, to znów cichli, wstawali i trzymając dłonie odwrócone do góry tuż przy twarzach, trwali w skupionej modlitwie, powtarzając tylko od czasu do czasu sennie jakby z westchnieniem: *Łochiczen, ach Łochiczen!*³

To znamienne fragmenty, które bardzo dobrze pokazują początkowy zachwyt Sienkiewicza nad kulturą arabską. Siła islamu, wiara wyznawców, zaangażowanie religijne, malownicze obyczaje – wszystko to jest przedmiotem wyraźnej fascynacji, która już kilka lat później przerodzi się w zdecydowaną niechęć. Zapewne wpłynął na to również stan zdrowia pisarza: „[...] po chorobie jestem zły, więc te mały arabskie przyprowadzają mnie do złości [...] Arabów nie lubię rzeczywiście” – wyznaje w jednym z listów zmagający się z codziennością podróżnika Sienkiewicz.

Kolejna podróż autora *W pustyni i w puszczy* trwała 120 dni (dokładnie od 29 grudnia 1890 do 21 kwietnia 1891). Tym razem Sienkiewicz zobaczył Egipt⁴, gdzie przede wszystkim bawił w Kairze, zwiedzał piramidy, Sfinksa, Al-Fajjum, Aleksandrię, Port Said i Suez.

Tak opisuje swoje wrażenia z momentu zawijania statku do portu w Port Saidzie:

Statek zbliża się coraz bardziej [...]. Dziesiątki łodzi otaczają parowiec [...]. Jeszcze balkony statku zamknięte i schodki nie spuszczone, a już tam na dole wrę jak w kotłach. Co za gwar, wrzask i jarmark! Arabowie, Beduini i Sudańczycy, na wpół ubrani, z piersią nagą i w jaskrawych kifijach na głowach, krzyżując w niebogłose, odpychają sobie wzajem łodzie bosakami i wiosłami. Każdy chciałby się pierwszy dostać na statek i porwać rzeczy podróżnych [...]. Widząc te rozpalone twarze, wytrzeszczone oczy, zęby przebliskujące z czarnych lub sinawych warg, słuchając tych słów wyrzucanych jakby w najwyższym uniesieniu wściekłości, sądzić by można, że za chwilę ludzie ci porwą się za gardła i poczną się rozdzierać zębami. Ale nie z tego! Robią to co dzieje [...], za każdym przybyciem statku. To tylko wschodni sposób dobijania się o zarobek⁵.

Natomiast z pobytu w Suezie zdaniem pisarza warte odnotowania było zdarzenie z tamtejszą ulicą:

² H. Sienkiewicz, *Listy*, t. 2, Warszawa 1996, s. 181.

³ Idem, *Pan Wołodyjowski*, [w:] *Pisma wybrane*, t. 16, Warszawa 1987, s. 181.

⁴ „Tymczasem z dziwnym wrażeniem spoglądałem na ów świetlisty rąbek ziemi [...]. Po raz pierwszy w życiu miałem zobaczyć Egipt i Afrykę”. Idem, *Listy z Afryki*, Kraków 1923, s. 11.

⁵ *Ibidem*, s. 14.



Henryk Sienkiewicz w Afryce

Tłum Arabów. Murzynów jeszcze brudniejszy, wrzaskliwy i więcej natrętny niż w innych miastach egipskich. Jest to zbiór najbardziej zakazanych figur, jakie zdarzyło mi się spotkać gdziekolwiek na świecie. Arabowie wydają się malowniczo nawet w lachmanach, ale każdy z nich ma w sobie coś takiego w twarzy, jakby dwa dni nie jadł. W ich gwałtownych ruchach i natarczywości, przechodzącej wszelką miarę, tkwi jakaś gorączka głodowa [...]. Podróżny jest tu po prostu lupem, na który rzuca się miejscowy tłum jak stado szakali⁶.

2 lutego 1891 roku niemieckim parostatkiem „Bundesrath”⁷ wyruszył z Su-
ezu do Zanzibaru, ówczesnej kolonii Sultanatu Omanu i dotarł tam w połowie lutego.

W czasie opisanej w Listach z Afryki audyencji Sienkiewicz miał sposob-
ność poznać Alego Saïda, ówczesnego sultana Zanzibaru:

Na twarzy jego widać czysto orientalny uśmiech, zarazem łagodny, smutny i nieco fałszy-
wy. Powitawszy każdego kordialnym „shakehandem” wprowadza nas do obszernej, prostokątnej Sali [...]. Spoglądam np., że sultan ma za pasem przepyszną zakrzywiony nóż indyjski, na palcach bry-
lanty wielkości orzechów laskowych, ale jest boso. Pod stopami miał tylko rodzaj drewnianych pode-
szew przytwierdzonych skórzanymi paskami do nogi. Strój jego nie różnił się zresztą niczym od
stroju następcy tronu, krewnych lub notabłów⁸.

Audyencja musiała wywrzeć na pisarzu niezapomniane wrażenie, skoro tak
podsumował swoje impresje:

Co właśnie jest przyjemnego w takich widowiskach, to to, że wydają się one jakimś baletem
lub operą a są rzeczywistością. Człowiek przypomina sobie, że coś podobnego widział, ale tamto było
złudzeniem, to jest życiem realnym – więc mówi sobie: jednak takie rzeczy istnieją, jednak świat
rzeczywiście nie jest wszędzie taki szary, bezbarwny i sztywny, jak nasz w Europie⁹.

Następnie skierował się do Bagamajo, gdzie dopłynął 28 lutego. 3 marca
pisarz wyruszył na pieszą wyprawę, w której towarzyszył mu Jan Tyszkiewicz.
Dotarł do góry M’Pangwe, a stamtąd wrócił do Bagamajo (17 marca). Pod koniec
wyprawy Sienkiewicz ciężko zachorował na febrę. 3 kwietnia francuskim statkiem
„Pei-Ho” powrócił do Kairu, gdzie w zasadzie zakończyła się jego afrykańska
przygoda.

Plonem wyprawy miała być publikowana w krajowej prasie koresponden-
cja z podróży. Projekt ten pisarz zrealizował niemal w całości po powrocie do Eu-
ropy w postaci „Listów z Afryki”. Cykl ten składa się z 23 tekstów. Pierwszy
z nich Sienkiewicz nadesłał jeszcze z Kairu 18 stycznia 1890 roku, pozostałe pisał
w Kaltenleutgeben w Austrii.

Z różnych źródeł wiadomo, że autor „Trylogii” nosił się z zamiarem napi-
sania powieści o handlu niewolnikami w Afryce Wschodniej¹⁰. Nie wiadomo, czy
pomysł ten zrodził się przed czy po afrykańskiej podróży. Ostatecznie jednak pi-

⁶ *Ibidem*, s. 34.

⁷ „Jesteśmy przecie w kraju, w którym wierzą w przeznaczenie. Ono widocznie chciało, bym [...] pod
równikiem jadł Leberwurst, Sauerkraut i Kalbsbrust mit Kartoffelsalat”; *ibidem*, s. 33.

⁸ *Ibidem*, s. 119-120.

⁹ *Ibidem*, s. 123.

¹⁰ *Ibidem*.

sarz go zarzucił. Zamiast powieści niewolniczej powstała powieść dla młodzieży *W pustyni i w puszczy*, gdzie problem niewolnictwa jest tylko jednym z wielu wątków.

Jakie i czym powodowane były odczucia pisarza wobec Arabów podczas tej wyprawy? Odpowiedzi na pytanie również musimy szukać w zachowanych do naszych czasów źródłach. W liście do Henryka Siemiradzkiego z 7 stycznia 1891 roku autor stwierdza: „Plagą pobytu w Egipcie jest natręctwo Arabów, od których trzeba się niemal kijem bronić”¹¹. Pisarz zdaje sobie jednak sprawę z przyczyn takiego zachowania, skoro komentuje:

Podróżny jest tu po prostu łupem [...]. Kto się nie umie bronić, tego rozerwą [...]. Niezmierne bogactwa przesuwają się tuż koło niego [Suez], ale tylko przesuwają, i ni ręce, ni usta pochwycić ich nie mogą. Port-Said zabrał Suezowi wszystko, nawet chleb powszedni¹².

Negatywne emocje dają o sobie znać również w listach do Janczewskiej:

Po chorobie jest się złym, więc te malpy arabskie przyprowadzają mnie do złości [...]. Gdy bardzo, który lezie w oczy, ściskam kij i idę na niego z taką nieudaną pasją, że każdy pomyka [...]. Dzineczka się oburzy, ale gdyby zobaczyła Arabów [...], ich bezwstyd, żebractwo, brak godności ludzkiej, nikczemność, to by wyrozumiała. [...] Ach, co to za upadła rasa¹³.

Wcześniejsza malowniczość islamu zmienia się tutaj nieoczekiwanie w bezwstyd, nikczemność i brak godności. Można oczywiście argumentować, że te negatywne opinie znajdują swoje źródło w wywołanej chorobą idiosynkrazji pisarza, ale takiej interpretacji zaprzecza ilość podobnych uwag. Sienkiewicz przy byle okazji powtarza te same frazesy na temat Arabów i ich kultury. Nie wykracza przy tym poza powierzchowną krytykę, która nie ma absolutnie żadnej wartości. Z jednym wszelako wyjątkiem. Mowa oczywiście o napisanej po 20 latach powieści *W pustyni i w puszczy*.

Jak wiadomo, akcja tej tak popularnej w swoim czasie lektury szkolnej toczy się w latach osiemdziesiątych XIX wieku w okresie świętej wojny ogłoszonej przez Muhammada Ahmada, który nazwał siebie Mahdim (czyli zbawicielem islamu). Powieść zaczyna się na kilka tygodni przed zdobyciem przez Mahdiego Chartumu, a kończy śmiercią „proroka” w roku 1885. Już na pierwszych stronach, w rozmowie Stasia i Nel, pojawiają się negatywne opinie o Mahdim: „Czy ty nie nie słyszałaś o Mahdim?” – Nel „Słyszałam, że jest brzydki i niegrzeczny” – odpowiada Nel. W następnych wersach Staś tłumaczył: „Czy jest brzydki – nie wiem. Sudańczycy utrzymują, że jest piękny. Ale powiedzieć, że jest niegrzeczny o człowieku, który wymordował już tylu ludzi [...]. Mahdi jest gorszy niż całe stado krokodyli. Rozumiesz?”¹⁴.

Dalej czytamy jednak:

¹¹ Idem, *Dziela*, t. 56: *Korespondencja*, cz. 2, Warszawa 1951, s. 127.

¹² Idem, *Listy z Afryki...*, s. 34-35.

¹³ Idem, *Listy...*, t. 2, cz. 2, s. 407.

¹⁴ Idem, *W pustyni i w puszczy*, [w:] *Pisma wybrane*, t. 17, Warszawa 1988, s. 5.

Staś stracił od razu całą nadzieję, wiedział bowiem, że jakkolwiek ludzie na wschodzie chciwi są i przekupni, to jednak gdy prawdziwy mahometanin spojrzy na jakąś rzecz od strony wiary, wówczas nie ma już na świecie takich skarbów, którymi dałby się skusić¹⁵.

Czytamy również opisy nie wolne już od ocen:

Po drodze widzieli wielu ludzi z obciętą jedną ręką lub jedną nogą. Byli to przestępcy, którzy zataili łupy, albo złodzieje. Kary wymierzone przez kalifów i emirów za nieposłuch, lub przekroczenie praw głoszonych przez proroka były straszne [...]. Ale sami kalifowie stosowali się do tych przepisów tylko pozornie, w domach zaś pozwalali sobie na wszystko, tak że kary spadały tylko na biednych ludzi, którym zgrabiono za jednym zamachem całe mienie¹⁶.

Tym razem widać wyraźnie, że ocena moralna jest tutaj znacznie ważniejsza od zwykłych, powierzchownych uprzedzeń, które tak często pojawiały się przed laty w pisanych bezpośrednio po podróży „Listach z Afryki”. Potwierdzają taką ocenę

W pustyni i w puszczy jest być może najlepszą reprezentacją zawikłanego stosunku Sienkiewicza do świata orientu. Nie znajdziemy na kartach tej powieści jednoznacznych ocen – i właśnie to decyduje o jej atrakcyjności.

¹⁵ *Ibidem*.

¹⁶ *Ibidem*.

Ilona Kielan-Glińska

MUZULMAŃSKA CHUSTA A IDEA LAICKOŚCI WE WSPÓŁCZESNEJ FRANCJI

Wprowadzenie zasady rozdziału Kościoła od państwa na podstawie prawa z 9 grudnia 1905 roku we Francji zostało poprzedzone długotrwałą debatą polityczną środowisk świeckich i katolickich. O fundamentalnym znaczeniu koncepcji republiki laickiej we francuskiej doktrynie politycznej świadczy również umieszczenie jej w preambułach zarówno Konstytucji IV Republiki z 1946 r., jak i V Republiki z 1958 r., gdzie podkreślono, że Francja jest państwem niepodzielnym, świeckim, demokratycznym i socjalnym¹. Za sprzeczne z istotą tej koncepcji uznaje się również wszelkie zapytania o wyznanie, dlatego nie spotykamy ich w spisach powszechnych, co utrudnia oszacowanie liczebności mniejszości religijnych. Świeckość (*laïcité*) w rozumieniu francuskim oznacza zatem postawę polityczną wyrażającą się w życiu publicznym absolutną neutralnością światopoglądową (świecka kultura polityczna). Wszelkie instytucje religijne mogą funkcjonować jedynie w sferze życia prywatnego, co umożliwia zasada tolerancji, nieodłączny element *laïcité* – o czym przekonują jej zwolennicy.

Przyjęcie niespełna wiek temu całkowitego rozdziału sfery spraw państwowych i życia duchowego oraz uznania tego ostatniego za prywatną sprawę każdego człowieka zamykało proces, który zapoczątkowała Wielka Rewolucja Francuska² i Oświecenie. Zwiastunem nadchodzących zmian był sukces republikanów, którym w latach 80. XIX wieku udało się zlaicyzować szkołę – fundament świeckiego społeczeństwa – mającą kształcić i wychowywać światłych obywateli, przyszłych

¹ Brzmienie artykułu 2. Konstytucji V Republiki Francuskiej z 4 października 1958 r. jest następujące: *La France est une République indivisible, laïque, démocratique et sociale. Elle assure l'égalité devant la loi de tous les citoyens sans distinction d'origine, de race ou de religion. Elle respecte toutes les croyances.* Źródło: oficjalny portal prawny francuskiego rządu: <http://www.legifrance.gouv.fr>.

² Preambuła Konstytucji z 1958 r. potwierdza przywiązanie do wartości zawartych w Deklaracji Praw Człowieka i Obywatela z sierpnia z 1789 r.

niezależnych działaczy w sferze publicznej³. Tak oto zakończono długotrwały spór „dwóch Francji”: Francji katolickiej i jej znacznie młodszej siostry: córy Rewolucji⁴. Odtąd republika francuska miała zapewniać wolność sumienia i wyznania oraz swobodę wyznawania swojej religii, ograniczone tradycyjnie dobrem publicznym, a także nie mogła oficjalnie uznać żadnej z religii ani finansować jej instytucji⁵. Dyspozycje prawne z 1905 r. ustanowiły zatem podwaliny francuskiej zasady laickości instytucjonalnej⁶.

Mając na względzie wagę współczesnych wydarzeń we Francji, jak również znaczenie prawa o rozdziale religii i państwa z 1905 r., postaram się przedstawić aktualną sytuację socjopolityczną związaną ze wznowieniem refleksji nad istotą idei laickości i pojawieniem się tendencji dążących do jej redefinicji. Moją intencją jest odpowiedź na pytanie, czy mamy dziś do czynienia z koniecznością redefinicji francuskiej koncepcji świeckości czy też toczący się w środowiskach intelektualno-politycznych dyskurs stanowi jedynie pogłębioną refleksję nad współczesną jej kondycją.

„Spór o chusty” u podstaw współczesnej dyskusji o świeckości państwa

Nurtem charakterystycznym dla postmodernistycznego Zachodu jest marginalizacja religii, odejście od jej autorytaryzmu i irracjonalności w kierunku gloryfikacji swobody, relatywizmu i nauki. Nie wszystkie jednak religie współcześnie przeżywają regres. Do takich z pewnością nie należy islam, który swoim zakresem obejmuje całokształt życia swoich wyznawców. We Francji wyznaje go około 4,5 miliona mieszkańców (obywateli i imigrantów). Taka rzesza muzułmanów żyjąca w granicach obcego kulturowo państwa europejskiego wywiera wpływ na jego funkcjonowanie. Pozornie świeckie społeczeństwo, pozostające pod silnym wpływem imigracji, stało się dziś mocno zróżnicowane na płaszczyźnie etniczno-kulturowej. Ostatnia z religii, która pojawiła się na terytorium Francji, próbuje znaleźć sobie odpowiednie miejsce.

Od 1989 roku toczy się w mediach francuskich szczególnie ostra polemika, która dotyczy funkcjonowania modelu państwa republikańskiego, nakreślonego prawem z 1905 r. i potwierdzonego w następnych aktach konstytucyjnych. Przyczynkiem stał się tzw. spór o islamskie chusty, który rozgorzał we wrześniu tego roku, niemal w dwusetną rocznicę wybuchu Wielkiej Rewolucji Francuskiej. Na początku roku szkolnego trzy uczennice z rodzin arabskich z gimnazjum Gabriel Havez w Creil przyszły na zajęcia w tradycyjnych muzułmańskich chustach na

³ Do innych działań opcji republikańskiej należało doprowadzenie do rezygnacji z zakazu pracy w niedzielę (1879), zświecczenia cmentarzy (1881), wprowadzenia możliwości korzystania z rozwodów (1884).

⁴ Por. J. Baubérot, *Histoire de la laïcité française*, Paris 2000, *passim*.

⁵ Fragment prawa z 1905 r.: Art. 1: *La République assure la liberté de conscience. Elle garantit le libre exercice des cultes sous les seules restrictions édictées ci-après dans l'intérêt de l'ordre public.* Art. 2: *La République ne reconnaît, ne salarie ni ne subventionne aucun culte [...]*. Źródło: <http://www.legifrance.gouv.fr>.

⁶ Jedynym wyjątkiem jest okręg Alsace-Moselle, gdzie obowiązuje konkordat zawarty jeszcze za czasów Napoleona.

głowach. Dyrekcja szkoły uznała to za zamach na laickość szkolnictwa i próbę wywierania presji na inne koleżanki, co – zdaniem dyrekcji – poskutkowało pogorszeniem stosunków z nauczycielami. Efektem było wykluczenie dziewcząt z uczestnictwa w lekcjach. Prawie natychmiast rozpoczęła się gwałtowna dyskusja w mediach. Pierwszy artykuł, który nadał sprawie rangę ogólnokrajową, ukazał się w „Libération” pod tytułem *Le port du voile heurte la laïcité du collège de Creil* (Założenie chusty uderza w świeckość gimnazjum w Creil)⁷, kolejne opublikował „Le Monde” pod znanymi tytułami: *Trois foulards contre la sérénité laïque. Les revendications des familles et la neutralité des établissements* (Trzy czadory przeciwko świeckiemu spokojowi. Rewindykacje ze strony rodzin oraz neutralność placówek oświatowych)⁸ oraz *L'Islam dans l'école de la République* (Islam w republikańskiej szkole)⁹. Zachowanie uczennic z Creil było szokiem dla tej części społeczeństwa francuskiego, która nie wywodzi się z imigracji, należy do grupy tzw. *Français de souche*, czyli Francuzów z urodzenia. W miarę doniesień prasowych o kolejnych przypadkach noszenia chust w szkołach przez młode muzułmanki zwiększała się liczba dyskusji o aktualnym funkcjonowaniu zasady laickości. Pod naciskiem środowisk muzułmańskich Rada Państwa 27 XI 1989 r. wydała oświadczenie, iż manifestowanie swojej przynależności religijnej samo w sobie nie jest sprzeczne z prawem pod warunkiem, że nie ma na celu prowokacji czy propagandy i nie odbywa się w sposób ostentacyjny¹⁰. Jednocześnie ówczesny minister edukacji Lionel Jospin podjął decyzję o przywróceniu praw uczniowskich wykluczonym muzułmankom. Stanowisko władz było oczywiste z punktu widzenia międzynarodowych zobowiązań Francji – podpisania Europejskiej Konwencji Praw Człowieka i Podstawowych Wolności oraz Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka. Dokumenty te nie znają pojęcia laickości, natomiast swobodę publicznego demonstrowania swoich poglądów uznają za nadrzędną zasadę¹¹.

Jednak dla wielu środowisk intelektualnych krok ten był sprzeczny z koncepcją świeckiego szkolnictwa. Argumentacja obrońców zasady laickości skupiała się na formułowaniu przestróg przed integryzmem niektórych środowisk muzułmańskich. Noszenie chust przez kobiety z rodzin arabskich uznano za przejaw dyskryminacji płciowej – niedopuszczalnej w kraju będącym ojczyzną praw człowieka¹². Nie wiadomo przecież, czy założenie tej specyficznej części garderoby było rzeczywiście dobrowolnym aktem pobożności muzułmańskiej czy zostało wy-

⁷ Tytuł tego artykułu jest mi znany wyłącznie z przekazu innego publicysty. Tekst tej publikacji nie jest dostępny w internetowym archiwum „Libération”. Nie potrafię też wskazać jego autora.

⁸ R. Rerolle, *Trois foulards contre la „sérénité laïque”*, „Le Monde”, 07.10.1989.

⁹ R. Sole, *L'Islam dans l'école de la République. Les revendications des familles et la neutralité des établissements*, „Le Monde”, 07.10.1989.

¹⁰ Oświadczenie Rady Państwa z 27 listopada 1989 r. Źródło: <http://www.legifrance.gouv.fr>.

¹¹ Zgodnie z artykułem 9. Konwencji Europejskiej: *Każdy ma prawo do wolności myśli, sumienia i wyznania; prawo to implikuje wolność do zmiany religii lub wyznania, wolność manifestowania swojej religii lub przekonań, indywidualnie lub zbiorowo, publicznie lub prywatnie, poprzez kult, nauczanie, praktyki religijne*. [tłum. J.K.G.]

¹² Obecnie oblicza się, iż jedna na 10 000 muzułmank przchodzi do szkoły zawołowana. Źródło: *La France et le voile*, „Le Nouvel Observateur”, 21.05.2003 (informacja prasowa przygotowana przez AFP bez podania nazwiska autora).

wołane presją rodziny¹³. Republikańska szkoła natomiast powinna zachować niezależność ideologiczną i filozoficzną, nie propagować żadnej religii, a raczej prezentować naukowe podejście do różnych światopoglądów. Idea laickości państwa nie może być jedynie rozwiązaniem prawnym, ale stanowić element francuskiej kultury, a nawet pewien etos wolności sumienia, możliwy dzięki wyzwoleniu się spod wpływów kleru. Dlatego każdy, kto zechce schronić się pod skrzydłami „Marianny” powinien uszanować zasady, jakie ona ustanowiła dla bezpieczeństwa swojego wielokulturowego społeczeństwa. Nie może być tak, że to państwo broni się przed narzucaniem woli przez mniejszości, które winny dzielić tradycje zamieszkiwanego kraju¹⁴. W prasie francuskiej pojawiły się i takie głosy, które otwarcie stwierdzały, iż imigracja nie jest zjawiskiem przymusowym, a zatem imigrant, swobodnie wybierając kraj docelowy, powinien podporządkować się regułom w nim obowiązującym¹⁵. Wielu publicystów przekonuje, iż to nie laickość powinna zostać zaadaptowana do zwyczajów islamu, lecz islam francuski powinien przyjąć reguły francuskiej *laïcité*¹⁶. Wiele miejsca we francuskich periodykach poświęca się polemikom na temat możliwości pogodzenia islamu i koncepcji republiki świeckiej, stawiając pytanie, czy terminy te są antynomiami, czy też mogą współistnieć obok siebie¹⁷. Odpowiedź jest ważna z punktu widzenia integracji kulturowej muzułmanów ze społeczeństwem europejskim. Nie to jest jednak przedmiotem mojego zainteresowania w tym artykule¹⁸.

Stanowisko Rady Państwa z listopada 1989 r. do dziś wywołuje ogromne spory polityczne. Decyzje ówczesnych władz oświatowych (lewicowe rządy z założenia unikały konfrontacji z islamem, przeciwnie były wartościowaniu kultur) stwarzały sytuacje pełne nieudomówień. Trudności interpretacyjne budził zwrot o „ostentacyjnym manifestowaniu swojej religii”, który stanowi do dzisiaj źródło zasadniczego sporu polityczno-semantycznego. Ponadto decyzję o pozwoleniu lub zakazie noszenia chust muzułmańskich pozostawiono indywidualnej ocenie dyrektorów szkół. Efektem było znaczne zróżnicowanie sytuacji uczennic muzułmańskich w skali kraju. Zdaniem wielu środowisk politycznych wymagało to uregulowania na poziomie krajowym poprzez przyjęcie odpowiedniego prawa. Pomysłodawcą był szef gabinetu francuskiego Jean Pierre Raffarin, który zajął w tej sprawie nieugięte stanowisko, sprzeciwiając się obecności jakichkolwiek

¹³ Por. D. Bouzar, S. Kada, *L'une voilée, l'autre pas*, Paris 2003, m.in. s. 35; oraz D. Bouzar, *Être musulman aujourd'hui*, Paris 2003, s. 54.

¹⁴ J. Daniel, *Décidément, non au voile!*, „Le Nouvel Observateur”, 15.05.2003.

¹⁵ C. Allégre, *Défendre la laïcité*, „L'Express”, 08.05.2003.

¹⁶ *Ibidem*.

¹⁷ W lutym 1997 r. z inicjatywy francuskiej Ligi Edukacyjnej została utworzona Komisja ds. Islamu i Laickości (*Commission Islam et Laïcité*), w której skład weszli działacze muzułmańscy na szczeblu krajowym i lokalnym, przedstawiciele organizacji świeckich i wyznaniowych, intelektualiści związani z życiem kulturalnym kraju. W panelach dyskusyjnych uczestniczą także wysocy funkcjonariusze państwowi, kolejni szefowie Ministerstwa ds. kultu religijnego, a także deputowani unijni. Zadaniem Komisji jest analiza stopnia integracji kulturowej i politycznej muzułmanów francuskich, przeszkód z tym związanych oraz walka z islamofobią, polegająca na organizowaniu akcji informacyjnych (spotkań, konferencji). Komisja funkcjonuje pod egidą Ligi Praw Człowieka (*Ligue des Droits de l'Homme*) i redakcji naukowej „Le Monde diplomatique”. Więcej informacji o działaniach Komisji można znaleźć na jej oficjalnej witrynie: <http://www.islamlaicite.org>.

¹⁸ Por. T. Ramadan, *Les Musulmans dans laïcité. Responsabilités et droits des musulmans dans les sociétés occidentales*, Lyon 1994; idem, *Les Musulmans d'Occident et l'avenir de l'islam*, Actes Sud 2003.

oznak religijnych w republikańskiej szkole – miejscu szczególnie istotnym z punktu widzenia przyszłości kraju¹⁹. Odpowiednia dyspozycja legislacyjna stanowić miała ochronę dla kobiet przed wpływami fundamentalistów, którą polityk neogaullistowskiego UMP (*Union du Mouvement Populaire*) uznał za kluczową, dając temu wyraz w następujących słowach: *Powiedzmy to jasno: tu nie chodzi o religię, a raczej o narzucenie przymusu kobietom. Mamy do czynienia z zamachem na prawa człowieka*²⁰. W podobnym duchu został także sformułowany raport komisji Bernarda Stasi, powołanej w celu zbadania funkcjonowania zasady laickości²¹. Raffarin podkreślał, iż jego ambicją jest Francja otwarta (*une France d'ouverture*) światopoglądowo, a osiągnięcie pełnej harmonii w społeczeństwie jest możliwe jedynie poprzez pełną laicyzację przestrzeni socjopolitycznej. Przyjęcie takiego sposobu patrzenia na funkcje państwa – przez pryzmat jego świeckich celów – pozwoliłoby, według Raffarina francuskim muzułmanom żyć w zgodzie z zasadami islamu²². Nie istniałaby wówczas konieczność stawiania założeń islamu i idei laickości w opozycji do siebie. Propozycje Raffarina zmierzały do podjęcia kroków legislacyjnych zakazujących używania symboli religijnych w szkołach publicznych.

Odpowiedzią na wniosek premiera były negatywne komentarze ze strony muzułmańskich działaczy. Dla przewodniczącego Unii Organizacji Muzułmańskich we Francji (UOIF), Lhaja Thamiego Breze, konsekwencją tej regulacji prawnej – niesprawiedliwej, bo utrudniającej muzułmanom tradycyjną praktykę religijną – byłby wzrost ilości szkół wyznaniowych (czytaj koranicznych), co jego zdaniem raczej osłabiłoby, aniżeli wzmocniło ideał państwa laickiego²³. W podobnym tonie wypowiedział się sekretarz generalny Ruchu przeciwko Rasizmowi i dla Przyjaźni Międzyludzkiej (MRAP), Mouloud Aounit, który uznał dążenia premiera Raffarina za atak na muzułmańską *ummet*, zmierzający do wykluczenia muzułmanów ze społeczeństwa francuskiego i sprzyjający ich gettoizacji. Nie było również jednomyślności w tej kwestii nawet wśród członków partii rządzącej (UMP), co uwiarydlała druga konwencja narodowa tej partii.

W lutym 2002 r. został przygotowany dla ministra edukacji narodowej raport dotyczący kształcenia religijnego w szkolnictwie francuskim²⁴. Obiektywną edukację religijną uznano w nim za podstawowy warunek zrozumienia współczesnego świata, a bezstronność takiego nauczania może gwarantować jedynie w pełni

¹⁹ Poglądy te premier Raffarin wygłosił podczas spotkania z rektorem Wielkiego Meczetu i zarazem przewodniczącym Francuskiej Rady Kultu Muzułmańskiego Dalilem Boubakerem. Raffarin jest jak dotąd pierwszym premierem, który odwiedził to miejsce od momentu ukończenia jego budowy w 1922 r. Jego wizyta w miejscu kultu muzułmańskiego spotkała się z dezaprobatą niektórych środowisk politycznych (m.in. parlamentarnej grupy przedstawicieli Partii Socjalistycznej), które uznały ją za przejaw dwuznaczności poglądów premiera w kwestii wykładni laickiego prawa. Jacques Chirac również gościł w Wielkim Meczecie na początku swojej pierwszej kadencji prezydenckiej, zapowiadając dialog kulturowy. *Raffarin: une loi en dernier recours*, „Le Monde” 18.10.2003 (w tekście nie podano nazwiska autora informacji).

²⁰ *Loi sur le voile: Raffarin ne convaincu pas*, „Le Nouvel Observateur”, 01.12.2003 (w tekście nie podano nazwiska autora informacji).

²¹ O raporcie będzie mowa w dalszej części artykułu.

²² *Raffarin: une loi en dernier recours*, „Le Monde”, 18.10.2003.

²³ *Loi sur le voile: Raffarin ne convaincu pas*, „Le Nouvel Observateur”, 01.12.2003.

²⁴ R. Debray, „L'enseignement du fait religieux dans l'école laïque”, Ministère de l'éducation nationale, Paris 2002; źródło: oficjalny portal ministerstwa edukacji narodowej: <http://www.education.gouv.fr/index>.

laicka szkoła, której zadaniem jest nie katechizacja, lecz informowanie. W raporcie czytamy, iż idea świeckości jest ściśle związana z wolnością wyznania. Nie stanowi ona sama w sobie postawy duchowej, lecz jej istnienie czyni możliwym koegzystencję różnych światopoglądów. Zapobiega analfabetyzmowi religijnemu (*l'inculture religieuse*), rozumianemu jako brak wiedzy z dziedziny religioznawstwa, ponadto uczy tolerancji i eliminuje uprzedzenia. Zlaicyzowane szkolnictwo jest również gwarancją rzetelnego kształcenia, bez prozelityzmu i moralizatorstwa. Jest nieodłącznym komponentem demokratycznej wizji państwa, przeciwdziała podziałom w jego łonie, umożliwia wymianę przekonań. Zdaniem autora raportu, R. Debraya, tak rozumiana laickość jest szansą dla islamu francuskiego i odwrotnie, ten ostatni może ją wzmacniać. Dlatego równie ważna jak nauczanie historii religii jest refleksja nad filozofią laickości. Sprawozdawca preferował jej tradycyjną wykładnię, krytykował sezonowe hybrydy, obarczone etykietami świeckości pluralistycznej czy otwartej. Nie negował jednak możliwości ewoluowania tej idei, które zresztą jest konieczne w tak różnorodnym społeczeństwie. Nieuniknionym według niego wydaje się być przejście od zasady nieingerowania państwa w sferę religii (*laïcité d'incompétence*) do postawy wyrażającej się w dążeniu do zrozumienia odmiennych poglądów (*laïcité d'intelligence*), i co za tym idzie do dialogu korzystającego z wszechstronnego humanistycznego wykształcenia.

W kierunku nowej ustawy o laickości – komisja „mędrców”

W kraju z kilkumilionową rzeszą muzułmanów – zwracającym się od lat 80. XX w. coraz bardziej ku trendom fundamentalistycznym – incydent zwany w literaturze francuskiej i prasie *l'affaire du foulard* nie mógł przejść nie zauważony. Jak już wspomniałam, od 1989 roku trwała ostra polemika dotycząca konieczności zachowania laickiego szkolnictwa, granic wolności obywatelskiej, równości, a nade wszystko kondycji prawa rozdziału religii od państwa z 1905 roku. Jej efektem było powierzenie przez Jacquesa Chiraca (dekret prezydenta z 3 lipca 2003 r.) Bernardowi Stasi – Mediatorowi Republiki – misji utworzenia specjalnej komisji „mędrców”²⁵ (*Commission de réflexion sur l'application du principe de laïcité*), której zadaniem

²⁵ W składzie 20-osobowej komisji znaleźli się: Bernard Stasi jako przewodniczący oraz członkowie: Mohammed Arkoun, honorowy profesor historii myśli muzułmańskiej na Sorbonie (Paryż III); Jean Bauberot, honorowy przewodniczący School Pratique of the High Studies, badacz problematyki historycznego i socjologicznego aspektu świeckości; Hanifa Cherifi, pełniący funkcję mediatora w Ministerstwie Edukacji; Jacqueline Coste-Lascoux, prawnik, kierownik naukowy w National Centre For Scientific Research; Régis Debray, filozof i pisarz, profesor uniwersytetów paryskich; Michel Delebarre, były minister, reprezentant – burmistrz Dunkerque; Nicole Guedj, prawnik; Ghislaine Hudson, dyrektor szkoły średniej w Dammarie-lès-Lys; Gilles Kepel, profesor uniwersytetów paryskich, Instytutu Nauk Politycznych w Paryżu; Marceau Long, honorowy wiceprzewodniczący Rady Państwa; Nelly Olin, senator – burmistrz Garges-lès-Gonesse; Henri Pena-Ruiz, filozof i pisarz, wykładowca w IEP w Paryżu; Gaye Petek, przewodniczący stowarzyszenia Elele; Maurice Quenet, wicekanclerz Akademii, kanclerz uniwersytetów paryskich; René Remond, profesor uniwersytetów paryskich, przewodniczący National Foundation of the Political Sciences; Raymond Soubie, przewodniczący Altédia; Alain Touraine, socjolog, kierownik badań naukowych w School of the High Studies in Social Sciences; Patric Weil, kierownik badań naukowych w National Centre For Scientific Research. Funkcję sekretarza pełnił. Rémy Schwartz, członek Rady Państwa, dzielnik komisarzy rządowych.

była analiza stosowania republikańskiej zasady świeckości²⁶ oraz sformułowanie projektu ustawy odnoszącej się do problemu chust muzulmańskich i innych symboli religijnych²⁷. W skład tego organu zostało powołane szerokie grono intelektualistów: prawników, filozofów, pisarzy, socjologów, którzy podczas prac komisji brali pod uwagę opinie przedstawicieli partii politycznych, deputowanych, autorytetów religijnych oraz przedstawicieli stowarzyszeń społecznych. Zgodnie z wytycznymi prezydenta refleksja nad laickością nie mogła być sprowadzona jedynie do kwestii symboli religijnych, ale winna była obejmować całokształt funkcjonowania rozdziału Kościoła od państwa we współczesnej Francji. Za sprawę pierwszoplanową uznano utrzymanie jedności narodowej i neutralności światopoglądowej, z jednoczesnym uwzględnieniem różnorodności religijnej Francji. W przemówieniu wygłoszonym w Pałacu Elizejskim (lipiec 2003 r.), towarzyszącym powołaniu komisji, Jacques Chirac wskazał na konieczność zapewnienia równouprawnienia osobom obydwu płci, kładąc szczególny nacisk na tak ważną płaszczyznę życia społecznego, jaką jest szkoła. Przypominał, iż równość obywateli i jedność państwa gwarantuje tzw. pakt republikański, który określił jako „sztukę życia razem, ugodę zawartą przez cały naród, zjednoczony wokół fundamentalnych idei”²⁸. Zdaniem prezydenta w interesie wszystkich obywateli leży samoograniczenie w kwestii publicznego manifestowania swoich poglądów, laickość bowiem nie jest tylko prawem, ale również obowiązkiem. W nieoficjalnej wypowiedzi prezydent wyraził swoją niechęć do ewentualnej rewizji prawa z 1905 r., porównując ją do otwierania puszkę Pandory. W sposób bardziej jasny wyraził się podczas swojej wizyty państwowej w Tunezji, rozmawiając z uczniami francuskiego Liceum im. Pierre’a Mendès-France w Tunisie²⁹. Zadeklarował się wówczas jako zdecydowany przeciwnik zakładania chust przez francuskie muzulmanki, uznając tym samym taką postawę za zamach na republikańskie ideały. Obowiązujące uregulowania prawne uznał za wystarczająco elastyczne, jeśli chodzi o możliwość swobodnego wyrażania swojego światopoglądu przez wyznawców różnych religii³⁰. Już w 1996 r. zamianowanie przez młode muzulmanki swojej tożsamości poprzez założenie chust interpretował jako odmowę integracji ze społeczeństwem francuskim oraz problem dyskryminacji kobiet.

Nie bez znaczenia dla prac komisji pozostawała wymagająca uporządkowania sytuacja panująca we francuskich szkołach publicznych. Regułą w zasadzie była nieobecność uczniów różnych wyznań w dni, które są ważnymi dla nich świętami religijnymi, przerwy w zajęciach przeznaczone na modlitwę, nieobecność na lekcjach historii czy biologii, żądania w kwestii specjalnego menu w szkolnych kantynach, zwolnienia lekarskie z lekcji wychowania fizycznego lub zajęć na pływalni przedstawiane przez uczennice-muzulmanki. Równie ważnym zagadnieniem

²⁶ Bernard Stasi en mission pour la laïcité, „Le Nouvel Observateur”, 01.08.2003 (krótka informacja prasowa przygotowana przez AFP bez podania nazwiska autora).

²⁷ Por. B. Gurrey, M. Chirac crée la commission Stasi pour redéfinir la laïcité, „Le Monde”, 01.07.2003.

²⁸ N. Mom, Les bases de la commission Stasi sont jetées <http://www.saphimet.info>.

²⁹ Chirac: le foulard à l'école est une agression, „Le Nouvel Observateur”, 05.12.2003 (krótka informacja prasowa przygotowana przez AFP bez podania nazwiska autora).

³⁰ B. Gurrey, M. Chirac crée la commission Stasi pour redéfinir la laïcité, „Le Monde”, 01.07.2003.

okazała się specyfika programów szkolnych (europocentryczna) obejmujących naukę o człowieku i o świecie.

Inicjatywa Jacquesa Chiraca dodała nowych sił kontrowersyjnej debacie. Ta stała się jeszcze bardziej zagorzana wobec kolejnych, niepokojących doniesień prasowych. Tym razem chodziło o władze gminne w Mons-en-Baroeul na północy kraju, które wyznaczyły na basenie miejskim specjalne godziny wyłącznie dla kobiet³¹. Podobna sytuacja zaistniała już w 1995 r. w Lille i Sarcelle. Decyzje merów, podjęte pod wpływem głosów organizacji żydowskich i muzułmańskich, czynniki rządowe tłumaczyły wyłącznie ich sferą kompetencyjną³² – konsekwencją decentralizacji. Tymczasem dla władz prowincjonalnych wola ewentualnego elektoratu nie pozostawała bez znaczenia przy podejmowaniu tego rodzaju decyzji. Jeszcze ciekawsze, i niestety bardziej drastyczne, wydają się przypadki, kiedy to mężowie i ojcowie muzułmanek zabraniają im poddawania się badaniom szpitalnym przeprowadzanym przez męski personel medyczny. Jednocześnie wielu młodych mężczyzn-muzułmanów zamieszkujących przedmieścia francuskich metropolii jawnie okazuje swoją aprobatę dla działań Osamy ben Ladena i samobójczych zamachowców palestyńskich. Wyrażają również niechęć w stosunku do zachodniej polityki bliskowschodniej. W tej sytuacji Francja czuje się osaczona i wyjścia z sytuacji upatruje w potwierdzeniu laickości V Republiki. We francuskich mediach dominują głosy o porażce spontanicznego modelu integracji muzułmanów z resztą społeczeństwa. Sami zainteresowani wskazują na częste sytuacje dyskryminacji społecznej, związanej przede wszystkim z brakiem szans na zatrudnienie. W tych warunkach odwoływanie się przez jedną lub drugą stronę do fundamentalnych wartości „wolności, równości i braterstwa”, tak charakterystycznych dla historii Francji nie jest łatwe.

Raport z prac komisji „mędrców” („Commission de réflexion sur l'application du principe de laïcité”) został przedstawiony 11 grudnia 2003 roku³³. Znajdujemy w nim 27 propozycji, które wskazują na potrzebę podjęcia odpowiednich kroków legislacyjnych, konkretnie o uchwalenie prawa, które ugruntowałoby sekularyzm państwa, z jednej strony precyzując reguły funkcjonowania świeckości w sektorze usług publicznych, a z drugiej – zapewniając różnorodność światopoglądową. W postulowanej regulacji prawnej miałyby znaleźć się zakaz używania określonych symboli związanych z przynależnością religijną (duży krzyż, chusta muzułmańska, jarmułka)³⁴ lub polityczną. Przewidziano również możliwość wprowadzenia dwóch dodatkowych dni wolnych w roku szkolnym, w terminach muzułmańskiego święta *al-Id al-Kabir* i żydowskiego *Jom Kipur*³⁵. Przyjęte unor-

³¹ Bernard Stasi en mission pour la laïcité, „Le Nouvel Observateur”, 01.08.2003 (krótka informacja prasowa przygotowana przez AFP bez podania nazwiska autora).

³² J. Alia, C. Barjon, Nicolas Sarkozy contre „l'intégrisme laïque”, „Le Nouvel Observateur”, 16.10.2003.

³³ Une loi contre les signes religieux „ostensibles” à l'école, „L'Express”, 12.12.2003 (zwięzła informacja prasowa bez podania nazwiska jej autora).

³⁴ Zakaz ten nie dotyczyłby tzw. symboli dyskretnych, takich jak: noszone na szyi niewielkie medaliki, małe krzyże, gwiazdy Dawida, dłonie Fatimy, miniaturowy Koran.

³⁵ Inne propozycje komisji to: zapewnienie lepszego poziomu kształcenia w przedmiocie religioznawstwa, kolonizacji, dekolonizacji i imigracji, przyjęcie tzw. Karty Laickości i jej popularyzacji przy różnych okazjach, ułatwienie dostępu do szkół we wszystkich gminach, przeciwdziałanie tworzeniu się gett miejskich i likwi-

mowania nakładać by miały na funkcjonariuszy publicznych i na pracowników przedsiębiorstw świadczących usługi w sektorze publicznym bezwzględny nakaz neutralności podczas wykonywania czynności służbowych. Kwestię ubioru i symboli religijnych w przedsiębiorstwach prywatnych pozostawiono późniejszemu uregulowaniu w kodeksie pracy. Przyszłe prawo – zdaniem komisji – powinno również zakazać odmawiania przez pacjentki opieki sprawowanej przez męski personel medyczny z uwagi na konieczność respektowania w szpitalach zasad higieny i zdrowia publicznego. Komisja zaproponowała także utworzenie placówek edukacyjnych, które promowałyby laicką i racjonalną dyskusję na temat islamu.

Komisja zainicjowała rzeczową i uporządkowaną debatę publiczną, angażując w nią członków rządu, reprezentantów partii politycznych, przedstawicieli stowarzyszeń świeckich i związków wyznaniowych – ludzi o zróżnicowanych poglądach filozoficznych i doświadczeniu życiowym³⁶. Jej delegaci zostali wysłani do Wielkiej Brytanii, Niemiec, Włoch, Belgii i Holandii, aby zebrać informacje o panujących tam stosunkach między instytucjami państwowymi a wyznaniem religijnymi. Do debaty zaproszono również przedstawicieli społeczności uczniowskiej z różnych szkół francuskich za granicą (w Ankarze, Bejrucie, Tunisie, Rzymie, Wiedniu, Pradze), których zachęcono do wypowiedzenia się w sprawie świeckości państwa na forum Senatu 5 grudnia 2003 r. O powadze toczącej się w społeczeństwie dyskusji świadczyły odniesienia do takich pojęć, jak wolność, religijność i tolerancja.

W przeświadczeniu członków komisji, i wielu innych intelektualistów biorących udział w dyskusji, sytuacja zagrożenia współczesnego świata ekstremizmem i sprzyjający temu niekończący się konflikt na Bliskim Wschodzie sprawia, iż restauracja ideałów republikańskich jest nieodzowna dla zachowania jedności narodowej, a co za tym idzie również wolności jednostki. Ideałem jest respektowanie – w imię dobra wspólnego – zasady laickości, podstawy paktu republikańskiego, na którą składa się wolność sumienia i wyznania oraz neutralność władz państwowych³⁷.

Publikacja efektów pracy komisji, pomimo prób zajęcia przez nią stanowiska kompromisowego, podzieliła środowiska polityczne, organizacje zawodowe i stowarzyszenia wyznaniowe we Francji. Ów kompromis komisji polegał między innymi na tym, iż zamiast słowa *ostentatoire* – proponowanego przez rządzącą UMP i użytego przez Radę Państwa dla określenia sposobu demonstrowania swej przynależności religijnej – użyto leksemu *ostensible*. Pierwszy oznacza dumną i wyniosłą manifestację poglądów lub symboli religijnych, drugi – dość umiarkowanie (ale szerzej) opisuje to samo zjawisko jako po prostu widoczne, oczywiste

dacja już istniejących poprzez reorganizację urbanistyczną, utworzenie urzędu do spraw walki z dyskryminacją, utworzenie krajowego ośrodka naukowego zajmującego się studiami nad islamem itd.

³⁶ Raport komisji wymienia tzw. osoby z terenu, mające w praktyce do czynienia z respektowaniem zasady laickości państwa, tj. lokalnych działaczy partyjnych, dyrektorów placówek oświatowych, szpitali, więzień, miejsc pracy, funkcjonariuszy policji.

³⁷ Raport komisji (*commission de réflexion sur l'application du principe de laïcité*), <http://www.premier-ministre.gouv.fr>.

lub oryginalne w sferze socjopolitycznej³⁸. W łonie samego gabinetu francuskiego nie było jednomyślności w tej materii. Podstawowe pytanie brzmiało następująco: Czy zakazać na poziomie krajowym używania znaków religijnych w publicznych szkołach, zgodnie z propozycją komisji, a jeżeli tak, to jakich symboli – „ostentacyjnych” czy po prostu „widocznych”? Ponadto otwartym pozostawał problem uznania jednego zachowania za ostentacyjne, a drugiego nie. Stosowanie jakich symboli może łączyć się z ostentacją? Na czym polega różnica? I tak spór ponownie przeniósł się na płaszczyznę semantyki.

Jak już wspomniano, komentarze polityków francuskich były bardzo zróżnicowane, wyrażały wątpliwości co do potrzeby ustanawiania prawa zakazującego wprowadzania symboli religijnych do szkół publicznych³⁹. Jack Lang – były minister edukacji z Partii Socjalistycznej – określił propozycje komisji „mędrców” jako zbyt skromne. Podobne poglądy reprezentowali inni jego koledzy partyjni, tacy jak Laurent Fabius czy Eric Besson⁴⁰. Niemniej jednak wielu socjalistów było przeciwnego zdania. Należał do nich François Hollande – sekretarz PS (podobnie Martine Aubry – mer Lille, Bertrand Delanoë – mer Paryża) – który jednak w momencie decydującym deklarował poparcie projektu przez PS⁴¹. Philippe de Villiers z Ruchu na Rzecz Francji (MPF) dostrzegł w propozycjach komisji chęć wyłączenia muzułmanów ze społeczeństwa, a nawet zakusy o charakterze totalitarnym⁴². Pojawiały się także głosy zarzucające rządowi francuskiemu, iż próbuje ukryć to, czego po prostu nie chce widzieć, a więc postkolonialnej spuścizny w postaci imigrantów. Wniknięcie w ich problemy byłoby zdecydowanie bardziej na miejscu. W łonie rządzącej UMP również nie istniała zgodność co do konieczności podjęcia prac legislacyjnych nad ustawą o laickości⁴³. Wprawdzie politycy, tacy jak Alain Juppé, przewodniczący partii Chiraca, czy Jean-Louis Debré, stojący na czele niższej izby parlamentu, gorąco popierali taki pomysł, ale inna ważna postać francuskiej sceny politycznej, minister spraw wewnętrznych Nikolas Sarkozy, był temu absolutnie przeciwny, lansując nowatorską ideę *dyskryminacji pozytywnej*, o której będzie mowa w dalszej części artykułu. Podobne stanowisko prezentował François Bayrou z Francuskiej Unii Demokratycznej (UDF), który za wystarczające w tej materii uważał dotychczasowe unormowania prawne. Z kolei Rada Narodowa Partii Zielo-

³⁸ Zgodnie ze słownikiem języka francuskiego *Le Robert Micro*, red. A. Rey, Paris 1995. Obydwa te wyrazy mogą być również używane w znaczeniu „ostentacyjny”. W ustawie o laickości szkół publicznych (10.02.2004) użyto słowa o szerszym znaczeniu – *ostensible*. Niemniej jednak w drodze kompromisu zawartego pomiędzy rządzącą UMP a socjalistami postanowiono, iż jeżeli przeprowadzona po roku obowiązywania ustawy jej ocena wykaże trudności w ustaleniu „symboli ostentacyjnych”, zakaz noszenia znaków religijnych będzie dotyczył wszystkich „widocznych” symboli, które podkreślają przynależność religijną. Polscy publicyści, odnosząc się do wydarzeń we Francji związanych z przyjęciem wspomnianego prawa, w większości posługiwali się zwrotem „symbole ostentacyjne”. Por. A. Szostkiewicz, *Francja – nietolerancja*, „Polityka”, 21.02.2004.

³⁹ Z uwagi na ogromne zróżnicowanie poglądów w ramach partii politycznych w przedmiocie propozycji komisji i ze względu na wypluwającą stąd trudność sprecyzowania jednolitych stanowisk ugrupowań przedstawiam opinie poszczególnych polityków.

⁴⁰ *Accueil mitigé au rapport Stasi*, „Le Nouvel Observateur”, 12.12.2003 (nie podano nazwiska autora informacji).

⁴¹ *A droite come à gauche, la controverse a divisé chaque parti*, „Le Monde”, 12.12.2003 (informacja prasowa przygotowana przez AFP bez podania nazwiska autora).

⁴² *Ibidem*.

⁴³ *Ibidem*.

nych opowiedziała się przeciwko przyjęciu prawa zakazującego noszenia mużulmańskich nakryć głowy przez uczennice, wręcz przeciwnie, uważała za stosowne oficjalne uznanie islamu przez państwo – z racji liczby wyznawców⁴⁴. Jean-Marie Le Pen z Frontu Narodowego również był przeciwny uchwaleniu dodatkowej regulacji prawnej w dziedzinie świeckości V Republiki. Natomiast Jean-Pierre Chevènement z Ruchu Republikańskiego i Obywatelskiego przekonywał, iż ustawa o laickości szkół jest niezbędna dla prawidłowego funkcjonowania państwa⁴⁵. Dla sekretarza krajowego partii komunistycznej (PCF) – Marie-George Buffet – podjęcie takich środków byłoby ryzykowne, stanowiłoby bowiem element ostracyzmu w stosunku do mużulmanów, torując drogę populizmowi⁴⁶. Wprost przeciwnie stanowisko deklarował Jean-Pierre Brard (członek wspomnianej PCF), *notabene* członek komisji Bernarda Stasi⁴⁷. W publicystyce pojawiały się opinie, iż pomysły komisji będą sprzyjać dalszemu wykluczaniu mużulmanów ze społeczeństwa francuskiego, pogłębiając tym samym klęskę procesu integracji. Inne głosy dowodziły, iż Francja dysponuje wystarczającym arsenałem prawnym⁴⁸, aby bez podejmowania nowych środków skutecznie zwalczać przypadki naruszania republikańskiej zasady laickości. Jeszcze inni wskazywali, iż rządowe czynniki decyzyjne pomyliły laickość państwa z zadekretowanym ateizmem⁴⁹. Wobec wagi problemu i braku wspólnego stanowiska w ramach poszczególnych partii politycznych deputowani wszystkich ugrupowań zostali zwolnieni z dyscypliny partyjnej podczas głosowania nad ustawą o laickości szkół.

Sam przewodniczący komisji do spraw laickości – Bernard Stasi – treść proponowanej regulacji prawnej uznał za wyraz otwarcia się w życiu społecznym, a nie za formę wykluczenia z niego kogokolwiek⁵⁰. Owa otwartość powinna sprzyjać pogodzeniu jedności narodowej z szacunkiem dla różnorodności, którą zapewnienia przestrzeganie przez państwo ścisłych reguł, w tym wolności sumienia, równości wobec prawa, neutralności instytucji publicznych⁵¹. Przedstawiciele organizacji reprezentujących wyznawców judaizmu, chrześcijaństwa i islamu byli zdecydowanie przeciwni przyjmowaniu jakiegokolwiek prawa zakazującego eksponowania symboli religijnych w szkołach lub miejscach pracy, argumentując, iż ograniczenia takie stoją w sprzeczności ze swobodą wyznawania wiary i brutalnie wkraczają w sferę jednej z bardzo ważnych wolności osobistych. Ich zdaniem rząd francuski

⁴⁴ *Les Verts pour la laïcité et contre le racisme*, http://www.les-verts.org/article.php3?id_article=646. Informacja przekazana prasie przez rzecznika Partii Zielonych Marie-Hélène Aubert 6 maja 2003 r.

⁴⁵ *A droite come à gauche, la controverse a divisé chaque parti*, „Le Monde”, 12.12.2003.

⁴⁶ *Ibidem*.

⁴⁷ *Ibidem*.

⁴⁸ Do najważniejszych w tym przedmiocie aktów prawnych zalicza się orzeczenie Rady Państwa z 12.12.1989, oraz okólniki ministra edukacji: z 20 września 1994 r. oraz z 11 lipca 2000 r., <http://www.assemblee.nationale.fr>.

⁴⁹ Por. G. Dobiecki, *Symbole religijne zakazane*, „Rzeczpospolita”, 11.02.2004.

⁵⁰ *Accueil mitigé au rapport Stasi*, „Le Nouvel Observateur”, 12.12.2003 (krótka informacja prasowa przygotowana przez AFP bez podania nazwiska autora).

⁵¹ Raport komisji (*commission de réflexion sur l'application du principe de laïcité*), <http://www.premier-ministre.gouv.fr/fr/p.cfm?ref=42373>.

– podejmując takie kroki legislacyjne – sprzyja procesowi ateizacji społeczeństwa, zapominając o społecznym wymiarze religii⁵².

Prace komisji dały podstawę do działań politycznych. Ich efektem stał się projekt ustawy o laickości, autorstwa ministra edukacji Luca Ferry'ego, poddany pod głosowanie na podstawie inicjatywy ustawodawczej prezydenta⁵³. O szczególnej wadze sprawy świadczy fakt, iż projekt ów został przedstawiony francuskiemu Zgromadzeniu Narodowemu osobiście przez premiera Jean-Pierre'a Raffarina. Deputowani ogromną większością (494 do 36) przyjęli 10 lutego 2004 r. lapidarny (4 artykuły) projekt prawa zakazującego noszenia „widocznych” symboli religijnych, podkreślających religijną przynależność ucznia w szkolnictwie publicznym (szkoły podstawowe, gimnazja i licea)⁵⁴. Spod obowiązywania ustawy⁵⁵ wyłączono niektóre terytoria zamorskie Francji (Reunion⁵⁶, Polinezję Francuską, Mayot), gdzie – zdaniem wywodzących się stamtąd polityków – ludność muzułmańska żyje w zgodzie z innymi mieszkańcami wysp i wprowadzenie rzeczonego zakazu mogłoby zachwiać panującą tam równowagę. Do wyjątków zaliczono również Alzację, z innych jednak powodów⁵⁷. Uchwalenie tej regulacji prawnej nastąpiło głównie dzięki poparciu rządzącej UMP i Partii Socjalistycznej⁵⁸. Wśród zaledwie kilkudziesięciu głosów przeciwnych znalazły się głosy centrowej Francuskiej Unii Demokratycznej (UDF) oraz komunistów. Zgodnie z zamierzeniem Chiraca projekt uzyskał szerokie narodowe poparcie⁵⁹. Niemniej jednak UMP musiała zgodzić się na przyjęcie poprawek zgłoszonych przez socjalistów. Należał do nich obowiązek podjęcia dialogu z uczniem naruszającym wprowadzony zakaz jeszcze przed zastosowaniem sankcji dyscyplinarnych względem jego osoby (art. 1) oraz konieczność przeanalizowania efektywności ustawy po roku jej funkcjonowania (art. 4). Wykładnią przepisów ustawy zajęło się ministerstwo edukacji, którego rolą jest ustalenie, jakie oznaki religijne należy uznać za ostentacyjne. Dotychczas zaliczano do nich: muzułmańską chustę oraz jej skromniejszą wersję, tzw. bandanę, duży chrześcijański krzyż, żydowską jarmulkę, sikhijski turban oraz brodę.

⁵² Ciekawe wypowiedzi na temat można znaleźć również w polskiej prasie: G. Dobiecki, *Bez krzyży, gwiazd Dawida i turbanów*, „Rzeczpospolita” (rubryka: *Powiedzieli Rzeczpospolitej*), 29.01.2004; por. L. Batko, *Czy laicyzacja eliminuje konflikty?*, „Rzeczpospolita”, 09.02.2004.

⁵³ Por. G. Dobiecki, *Bez krzyży, gwiazd Dawida i turbanów...*

⁵⁴ *L'Assemblée a adopté la loi sur laïcité*, „Le Nouvel Observateur”, 10.02.2004 (nie podano nazwiska autora). Zakaz nie objął symboli politycznych i masonskich.

⁵⁵ Pełny tekst ustawy został opublikowany na oficjalnej stronie internetowej francuskiego Zgromadzenia Narodowego: <http://www.assemblee-nationale.fr/12/ta/ta0253.pdf>.

⁵⁶ Na wyspie Reunion na Oceanie Indyjskim funkcjonuje jedyna we Francji prywatna szkoła muzułmańska.

⁵⁷ Alzacja została przyłączona stosunkowo późno do Francji, dopiero po I wojnie światowej. Zważywszy na wkład Kościoła katolickiego w umacnianie żywiołu francuskiego na tamtym terytorium i walkę z germanizacją, duchowni cieszą się statusem urzędników państwowych. Obowiązuje tam konkordat (prowadzone są lekcje religii), stąd zakaz noszenia krzyży lub innych symboli chrześcijańskich byłby nie na miejscu.

⁵⁸ *Qui a voté quoi?*, „Le Nouvel Observateur”, 10.02.2004 (krótka informacja prasowa bez nazwiska autora).

⁵⁹ W sondażu przeprowadzonym na zamówienie redakcji czasopism „Le Parisien” i „Elle” 69% osób ankietowanych (66% zwolenników lewicy, 75% – prawicy) poparło projekt ustawy o zakazie noszenia symboli religijnych w szkołach publicznych, podczas gdy przeciwnych temu było 29%. Wśród muzułmanów 53% było przeciwnych, a 42% popierało ustawę. Wśród kobiet muzułmańskich stosunek ten wyglądał tak – za zakazem 49%, przeciw – 43%. Informację podaje za: A. Szostkiewicz, *Francja – nietolerancja...*

Laickość tradycyjna czy pluralistyczna?

Myślę, iż warto odnotować również pojawienie się odmiennych poglądów w przedmiocie realizacji koncepcji republiki świeckiej, *de facto* realizowanych w praktyce politycznej państwa francuskiego.

Tradycyjne spojrzenie na istotę problemu sprzyja przede wszystkim asymilacji mniejszości etnicznych, traktuje ideę świeckości w sposób rygorystyczny, wierny jakobińskiej tradycji republikańskiej, zgodnie z którą szkoła powinna stanowić przestrzeń absolutnej neutralności poglądów politycznych, społecznych i religijnych, co w dalszej perspektywie sprzyja jedności państwa. Natomiast nowe idee wychodzą naprzeciw integracji imigrantów, propagują tzw. świeckość otwartą, nową świeckość, inaczej zwaną laickością pluralistyczną⁶⁰. Jej nowatorstwo ma polegać na nieograniczonym działaniu państwa w sferze społecznej, przy jednoczesnym zagwarantowaniu pełnej swobody religijnej. W hierarchii zasad republikańskich propagatorzy *la nouvelle laïcité* zdają się umiejscawiać ją za wolnością religijną. Wskazują tym samym, że struktury państwowe i religijne winny ze sobą współpracować, co wydaje się dość rozsądne z racji wspólnej podstawy, jaka je łączy, a którą jest społeczeństwo. Radykalne rozumienie pojęcia laickości może sprawdzać się w przypadku jednostki, ale na szerszą skalę ponosi porażkę. Dowodem na to jest dialog państwa z organizacjami reprezentującymi poszczególne wyznania religijne, pomimo ustawowego zakazu uznawania wyznań religijnych we Francji. Obecnie ministerstwo spraw wewnętrznych dąży do sfinalizowania planu utworzenia organu konsultacyjnego dla muzułmanów francuskich. Czyż nie jest to nieformalne ich uznanie, a więc działanie sprzeczne z prawem rozdziału państwa i Kościoła z 1905 r.? Podobnymi organami dysponują już trzy inne najliczniej reprezentowane wyznania na terenie Francji: judaizm, katolicyzm, protestantyzm. Funkcjonują również dwie instytucje doradcze (*Le Comité national d'éthique* od 1983 r., *Le Conseil national du SIDA* od 1989 r.), powołane do zabierania głosu w szczególnie istotnych sprawach z punktu widzenia moralności, gdzie w równych proporcjach reprezentowani są wyznawcy wspomnianych religii. Ich utworzenie ma charakter przełomowy w tradycyjnym spojrzeniu na francuską ideę świeckości. Jak widzimy, w praktyce realizowana jest raczej laickość pluralistyczna (*laïcité plurielle*) – polegająca na harmonijnej koegzystencji różnic – traktowana w kategoriach podstawy dialogu światopoglądowego⁶¹.

Wielu deputowanych francuskich przeciwstawia się tzw. integryzmowi laickiemu, dla którego świeckość jest tożsama z ujednoliceniem. Wśród nich znajduje się minister spraw wewnętrznych Nicolas Sarkozy, który w swojej polityce lansuje ideę *dyskryminacji pozytywnej*, mającej polegać na pomocy muzułmanom w in-

⁶⁰ W literaturze przedmiotu spotyka się następujące określenia: *nouvelle laïcité*, *laïcité 2000*, *laïcité ouverte*, *laïcité plurielle*. Por. F. Collet, *La laïcité, une doctrine de l'éducation nationale*, <http://ecole.wanadoo.fr/fabien.collet/laicite.htm>.

⁶¹ Taki wizerunek laickości szczególnie lansuje we Francji Liga Szkolnictwa (*La Ligue de l'Enseignement*), bardzo aktywnie angażująca się w narodową debatę na temat idei laickości państwa. Jest ona również częstym animatorem spotkań intelektualistów z autorytetami religijnymi, podczas których dyskutowana jest omawiana przeze mnie kwestia.

stytucjonalnym zintegrowaniu się⁶². Ich wykluczenie z przestrzeni publicznej (tj. zakaz zakładania chust muzułmańskich w publicznych szkołach i innych miejscach użyteczności publicznej) – bo tak rozumie on hołdowanie tradycyjnej zasadzie równości – byłoby porażką dla państwa francuskiego. Jego zdaniem nie można wymagać, aby jakkolwiek mniejszość szanowała prawo państwa, w którym mieszka, jeśli nie uznaje ono jej istnienia. Konsekwencją poglądów ministra Sarkozyego było budzące kontrowersje poparcie dla idei utworzenia Francuskiej Rady Kultu Muzułmańskiego, mianowanie muzułmanina prefektem, jak również dążenie do zwiększania liczby meczetów i stworzenia warunków do kształcenia rodzimych imamów – mówiących po francusku i urodzonych we Francji. Polityk ten w integracji widzi realizację ideałów republikańskich, wśród których naczelne miejsce zajmuje sprawiedliwość, a nie równość. Równość winna stanowić najwyższy cel, ale aby go osiągnąć trzeba pomóc tym, którzy z powodów historycznych, społecznych i ekonomicznych padli ofiarą silniejszych. Nie można ignorować problemu mniejszości muzułmańskiej, wychodząc z założenia, że jej integracja we francuskim tyglu republikańskim powinna następować spontanicznie. Taka strategia poprzednich rządów doprowadziła do negacji tożsamości kulturowej i religijnej muzułmanów, czego efektem jest radykalizacja nastrojów tej grupy społecznej (przemoc na przedmieściach, sprzyjanie poglądom fundamentalistycznym). Sarkozy winą za tę sytuację obarcza integrystycznie rozumianą zasadę laickości państwa, które jest przecież ważnym komponentem francuskiej strategii spontanicznej integracji⁶³.

Przeciwnicy ministra zarzucają mu działania sprzyjające wyobcowaniu muzułmanów ze społeczeństwa i ekstremizmom. Tworząc bowiem muzułmańską instytucję, mającą reprezentować tę mniejszość religijną, wprowadził do niej przedstawicieli UOIF, powiązanej z fundamentalistycznym ugrupowaniem Braci Muzułmanów. Natomiast Sarkozy, nie ignorując społecznej rzeczywistości (UOIF jest szczególnie silna na przedmieściach), prowadzi dialog z różnymi odłamami muzułmańskimi, traktując go jako obronę przed tymi zjawiskami.

Jednym z efektów narodowej debaty nad współczesną istotą świeckości państwa francuskiego jest również raport wiceprzewodniczącego Zgromadzenia Narodowego François Baroina pod znaczącym tytułem: „Pour une nouvelle laïcité” (W kierunku nowego wymiaru laickości)⁶⁴. Wysunął on tezę, iż aktualna refleksja dotycząca laickości została przeniesiona ze sfery religijnej do sfery zagadnień kulturowych, doprowadzając do niebezpiecznego kwestionowania, a nawet kontestowania tożsamości francuskiej i jej fundamentalnego elementu *laïcité* – w szczególności przez muzułmanów i inne grupy etniczne pochodzące z niedemokratycznych obszarów świata. Zdaniem Baroina na poziomie międzynarodowym toczą się konflikty, których stawką jest miejsce religii w społeczeństwie, a takie zjawiska, jak globalizacja czy integracja europejska sprzyjają przenoszeniu ich na grunt francuski. Ponadto, przyczyniając się do alienacji poszczególnych grup wyznaniowych,

⁶² J. Alia, C. Barjon, *Nicolas Sarkozy contre „l'intégrisme laïque”*, „Le Nouvel Observateur”, 16.10.2003.

⁶³ *Ibidem*.

⁶⁴ *Pour François Baroin (UMP), „une valeur de la droit de mai”*, „Le Monde”, 02.07.2003 (krótka informacja prasowa przygotowana przez AFP bez podania nazwiska autora); por. J. M. Dumay, *L'embarras des politiques*, „Le Monde”, 16.10.2003.

utrudniają postęp społeczny gwarantowany zasadą republikańską z 1905 r. Zasadniczą propozycją wiceprzewodniczącego Zgromadzenia Narodowego jest postulat stworzenia kodeksu (*code de la laïcité*), na który złożyłyby się wszystkie teksty prawne zobowiązujące do zachowania pełnej świeckości w sprawach publicznych, a wśród nich także i ten, generalnie zakazujący wprowadzania oznak religijnych do szkół i tylko w wyjątkowych sytuacjach pozostawiający uprawnienia decyzyjne dyrektorom jednostek edukacyjnych. Nowy wymiar laickości wiąże się więc z bardziej pojemną definicją.

Redefinicja czy zaledwie refleksja – wnioski końcowe

Ustosunkowując się do pytania postawionego na początku niniejszego artykułu, można stwierdzić, iż tocząca się we Francji narodowa debata nad świeckością V Republiki doprowadziła do potwierdzenia tradycyjnej interpretacji dyspozycji prawnych z 1905 r. Stanowiła pogłębioną refleksję nad istotą *laïcité*, ale pomimo zróżnicowanych poglądów jej efektem nie stała się redefinicja. Dowodem na to jest raport Bernarda Stasi z prac komisji i częściowo realizująca jego pomysły ustawa, która ugruntowuje pełną laickość szkolnictwa publicznego. Nie bez znaczenia dla rezultatu dyskusji pozostaje zagrożenie integryzmem religijnym (czytaj agresywnym islamizmem), postrzeganie chusty jako groźby teokracji, a nade wszystko klęska francuskiego modelu integracji. Niemniej jednak w świetle dokumentów międzynarodowych zakaz noszenia symboli religijnych jest ograniczeniem prawa do wolności wyrażania swojej religii. Nawet jeśli by przyjąć, iż chusta muzulmańska jest elementem powszechnej tradycji i obyczajem, a nie nakazem religijnym, to i tak rzeczony zakaz posuwa się trochę za daleko, ingerując w indywidualizm jednostki⁶⁵. W moim przekonaniu nie uzasadnia go obawa przed zagrożeniem ze strony religijnych partykularyzmów. Ważnym argumentem przeciwko ustawie są również ewentualne skutki jej funkcjonowania: deprecjonując wartości religijne i dążąc do umieszczenia muzulmanów poza obszarem życia publicznego, można sprowadzić, iż umiarkowani dotąd wyznawcy przejdą na stronę radykałów.

Częste odwołania do jedności narodowej jako gwaranta wolności jednostki mogą być niezrozumiałe dla obserwatora francuskiej sceny politycznej. Okazuje się bowiem, iż realizując ideę świeckości uniformistycznej, szermując retoryką patriotyczną, zapomniano o tym, iż Francja jest krajem wielokulturowym, z założenia tolerancyjnym. Kolejnym paradoksem historii jest, iż pod adresem ojczyzny praw człowieka i obywatela wysuwa się obecnie właśnie zarzut nietolerancji. Wielu imigrantów, zagrożonych w swojej egzystencji, przybyło na „stary kontynent” w poszukiwaniu lepszych warunków życia, które miały gwarantować osła-

⁶⁵ Warto zwrócić uwagę na nieprzychylnie komentarze w Stanach Zjednoczonych, wskazujące iż podobny projekt nie mógłby zostać tam przyjęty z uwagi na sprzeczność z pierwszą poprawką do konstytucji. Inaczej natomiast wygląda stanowisko władz niemieckich, gdzie również toczy się debata nad ewentualnym wprowadzeniem zakazu noszenia chust przez muzulmanki w szkole. Jak na razie tamtejszy sąd konstytucyjny pozostawił decyzję landom do samodzielnego uregulowania. Por. G. Dobiecki. *Bez krzyży: gwiazd Dawida i turbanów...*

wiony dobrobyt i zachodnia otwarta kultura⁶⁶. Ale czy owi przybysze mogą bez ograniczeń zaszczipać własne elementy kulturowe na gruncie europejskim? W tym zakresie warto byłoby poddać rewizji europejską politykę migracyjną. Na początku XXI wieku okazuje się, iż funkcjonujący na Zachodzie model demokracji liberalnej nie jest wzorcem idealnym, a nawet bywa czasami zagrożony. Nie pierwszy raz ogromną trudność sprawia wyznaczenie granicy pomiędzy wolnością jednostki a dobrem publicznym, rzeczową refleksją a populizmem, tym większą, gdy sprawa dotyczy mniejszości etniczno-kulturowych, a na drugiej szali spoczywa narodowa tożsamość państwa. Inne pytanie dotyczy granic ingerencji państwa za pomocą demokratycznej większości w prywatne życie obywatela⁶⁷.

Tuż po wydarzeniach w Creil w 1989 r., kiedy to trzy muzułmanki przyszły na zajęcia w tradycyjnych chustach, publicysta wpływowego dziennika „Le Monde” postawił pytanie: Czy zakazać uczennicom przywdzianym w islamskie chusty uczestnictwa w lekcjach w imię obrony świeckości, czy pozwolić im na to w imię wolności⁶⁸? Przyjęcie 10 lutego 2004 roku ustawy o laickości szkół jest wystarczająco jasną odpowiedzią.

⁶⁶ Godna polecenia jest publikacja: O. Stanisławska, *Szukali sity robotczej a przyjechali ludzie. Francuscy muzułmanie*. „Gazeta Wyborcza” (dodatek: „Duży Format”), 17.09.2003.

⁶⁷ Por. M. Król, *Centralistyczny liberalizm*, „Rzeczpospolita”, 14-15.02.2004.

⁶⁸ R. Sole, *L’islam dans l’école de la république. Les revendications des familles et la neutralité des établissements*, „Le Monde”, 07.10.1989.

RECENZJE

Andrzej Kapiszewski

**JERZY ZDANOWSKI, ARABIA SAUDYJSKA,
WYDAWNICTWO NAUKOWE ASKON, WARSZAWA 2004**

W ostatnim okresie wzrasta w Polsce zainteresowanie Bliskim Wschodem, krajami Półwyspu Arabskiego, a szczególnie Arabią Saudyjską. Świat arabski cieszył się sporym zainteresowaniem w poprzednich dekadach, m.in. w związku z proarabską polityką władz PRL i atrakcyjnymi finansowo w czasach komunistycznych wyjazdami Polaków do pracy do takich krajów, jak Libia czy Irak. Zainteresowanie to osłabło w latach dziewięćdziesiątych, przede wszystkim z powodu prozachodniej reorientacji polskiej polityki zagranicznej, nowych priorytetów gospodarczych po transformacji ustrojowej 1989 roku i spadku atrakcyjności wyjazdów zarobkowych za granicę. Sytuacja zaczęła się jednak ponownie zmieniać pod koniec dekady lat dziewięćdziesiątych. Po pierwsze, zamożniejsi już nieco Polacy zaczęli masowo wyjeżdżać turystycznie do krajów arabskich (zwłaszcza do Tunezji i Egiptu) i, po drugie, Polska wzięła udział w interwencji w Iraku w 2003 roku. Po upadku komunizmu rozwinęły się także kontakty Polski z monarchiami Zatoki Perskiej. Wcześniej tylko Kuwejt utrzymywał z Polską stosunki dyplomatyczne. W 1990 roku Polska nawiązała stosunki dyplomatyczne z Bahrajnem, Katar, Zjednoczonymi Emiratami Arabskimi i Omanem, a w 1995 roku z Arabią Saudyjską. Utworzono polskie ambasady w Abu Zabi i Rijadzie.

Tym zainteresowaniom politycznym i ekonomicznym towarzyszyło także zainteresowanie światem arabskim ze strony polskiego środowiska naukowego. Wielu polskich naukowców prowadziło badania i publikowało prace dotyczące tego regionu. Czołowym polskim badaczem problematyki państw Półwyspu Arabskiego stał się profesor Jerzy Zdanowski. Od 1988 roku publikuje on regularnie cenne prace dotyczące historii tej krainy, wydał m.in. takie książki, jak: *Czynniki integracji społecznej Kuwejtu w okresie przednaftowym* (1990); *Początki państwowości Kuwejtu 1743-1932* (1991); *Emiraty wahhabickie. Z dziejów Arabii 1743-1932* (1992); *Arabia w opisach europejskich podróżników i badaczy XVIII-XX w.* (1993); *Arabia*

Wschodnia od czasów najdawniejszych do XII wieku (2002). Obecnie przedstawia on polskiemu czytelnikowi monografię Arabii Saudyjskiej. Publikacja ta wypełnia istotną lukę w polskim piśmiennictwie naukowym – jest pierwszą opublikowaną w Polsce kompleksową historią tego największego i najważniejszego kraju Półwyspu.

Książka Jerzego Zdanowskiego zajmie trwale miejsce w polskiej historio-graphii. I nie tylko polskiej. Oprócz prac historyków arabskich, brytyjskich i amerykańskich niewiele jest opracowań tego tematu powstałych w innych kręgach kulturowych. Książka Zdanowskiego wyróżnia się na ich tle; oprócz dogłębnej teoretycznej wiedzy autora o Arabii Saudyjskiej posiada on wyniesioną z autopsji dobrą znajomość krajów Półwyspu Arabskiego, zamieszkujących go społeczności i ich kultury.

Arabia Saudyjska Zdanowskiego omawia praktycznie całą historię krain wchodzących w skład dzisiejszej Arabii Saudyjskiej; szczegółowo autor zajmuje się w niej wydarzeniami od połowy XVIII wieku, analizując dzieje emiratu dir'ijjskiego i emiratów rijadzkich, a następnie okresy panowania kolejnych władców Arabii Saudyjskiej: Ibn Sa'uda, Sa'uda, Fajsala, Chalida i Fahda.

Autor przedstawia historię Arabii Saudyjskiej w kontekście przemian struktur społeczno-politycznych, wiodących od organizacji plemiennej aż do postaci dojrzałego państwa, słusznie zwracając przy tym uwagę na znaczenie ekonomicznych uwarunkowań tego procesu, a zwłaszcza, w drugiej połowie XX wieku, na rolę dochodów z ropy naftowej. Równocześnie trafnie analizuje znaczenie sojuszu ideologicznego, religijno-politycznego pomiędzy wahhabitami a rodem Su'udów, który umożliwił powstanie Królestwa i do dziś posiada kluczowe znaczenie w rządzeniu państwem. Sam układ książki – od czasów Ibn Sa'uda poszczególne rozdziały poświęcone są wydarzeniom w okresach panowania kolejnych królów – zwraca także uwagę na rolę jednostek w historii tego państwa. Równocześnie autor nie pomija znaczenia różnych grup społecznych w rozwoju tej krainy, w tym, w ostatnich dekadach, napływowej siły roboczej. Na zakończenie autor słusznie zauważa, że dla zachowania obecnego systemu politycznego największym wyzwaniem nie są zagrożenia zewnętrzne, lecz wewnętrzne – „społeczne konsekwencje przyspieszonej modernizacji gospodarczej”. Może warto jednak odnieść się w tym miejscu do dość powszechnych w świecie zachodnim (ale także i w części świata muzułmańskiego) poglądów o negatywnych konsekwencjach, jakie na funkcjonowanie współczesnej Arabii Saudyjskiej ma ortodoksyjna forma praktykowanego tam islamu (autor podkreśla bowiem w *Zakończeniu* jedynie pozytywne cechy wahhabizmu jako ideologii odrodzenia islamu czy ideologii państwo- i narodotwórczej).

Wątpliwości budzą tytuły niektórych rozdziałów. I tak np. rozdział I poświęcony jest w dużej mierze wydarzeniom sprzed tytułowej cezury czasowej, 1774, daty, której znaczenie notabene nie zostało wyjaśnione w tym rozdziale. Niejasne jest nazwanie okresu rządów króla Chalida „czasem próby”. Podobnie trudno raczej określić politykę Królestwa po II wojnie w Zatoce terminem: „Ku liberalizacji politycznej”.

Mapa na stronie 327 nieprecyzyjnie przedstawia granicę Królestwa z ZEA, mimo że na s. 195 autor zwraca uwagę na odstąpienie Rijadowi przez Abu Zabi

dostępu do Zatoki na wschód od Kataru. Na marginesie: porozumienie w tej sprawie podpisane zostało tylko przez emirat Abu Zabi, co spowodowało, że do niedawna ta zmiana granic nie była formalnie uznawana przez ZEA.

W spisie literatury autor zapewne zapomniał powołać się na własną pracę *Emiraty wahhabickie*, skąd czerpał wiele informacji do pierwszych rozdziałów omawianej książki.

Można też zastanawiać się, czy potrzebny jest w omawianej książce aneks z chronologią wydarzeń z lat 2002-2003 (zawierający również informacje o wydarzeniach o drugorzędnym z punktu widzenia historii kraju znaczeniu), a równocześnie brak w niej odniesienia do ważnych wydarzeń z 2001 roku, na przykład do konsekwencji udziału wielu obywateli Arabii Saudyjskiej w zamachach 11 września (przedstawiana w książce historia Królestwa kończy się na dekadzie lat 90.).

Obok wielu ważnych informacji zawartych w ramach niepotrzebne wydaje się zamieszczenie na stronach 182-185 komentarzy o kuchni saudyjskiej.

Uwagi krytyczne nie obniżają ogólnej wysokiej oceny pracy Jerzego Zdanowskiego. Przejrzyście napisana książka stanowić będzie podstawowe źródło wiedzy dla interesujących się Arabią Saudyjską. Na podkreślenie zasługuje imponująca znajomość wielojęzycznej literatury przedmiotu, zamieszczone w tekście mapy, genealogie władców tej krainy, zdjęcia i indeks nazw etnicznych i geograficznych. Polskiego czytelnika zainteresują także na pewno informacje dotyczące stosunków polsko-saudyjskich.

Katarzyna Brataniec

**ROLLIN S. ARMOUR, ISLAM, CHRZEŚCIJAŃSTWO I ZACHÓD.
BURZLIWE DZIEJE WZAJEMNYCH RELACJI,
PRZEKŁ. IVONNA NOWICKA, WYDAWNICTWO WAM,
KRAKÓW 2004**

Edward Said napisał w latach siedemdziesiątych książkę, która po raz pierwszy pokazywała stosunek Arabów do orientalizmu. Demaskowała orientalizm jako system wyobrażeń i praktyk na temat Bliskiego Wschodu powstały w Europie, który służył przede wszystkim oswojeniu nieznannej kultury i podporządkowaniu jej chrześcijańskiej wizji świata. Said przedstawił genezę i historię kształtowania się spójnego i niezwykle trwałego obrazu islamu na Zachodzie. Powstanie i rozwój orientalizmu były w istocie „zawłaszczeniem jednej kultury przez inną” i zaważyło na charakterze postrzegania islamu na Zachodzie. Said ubolewał, że pomimo wzrostu wiedzy na temat Bliskiego Wschodu nastąpiło wzmocnienie stereotypów, przez które widziana jest cywilizacja islamu i że nadal istnieje „niemal totalny brak płaszczyzny kulturalnej, na której możliwe byłoby porozumienie lub przynajmniej rzeczowa dyskusja z Arabami i islamem”. Dotąd brakowało na polskim rynku wydawniczym publikacji popularyzatorskiej, która w przystępny sposób przedstawiałaby dzieje skomplikowanych relacji między Zachodem a Wschodem pod kątem powstania określonego obrazu islamu w chrześcijańskiej Europie. Książka Rollina Armoura wypełnia tę lukę i pozwala pojąć naszą współczesną postawę wobec islamu.

Autor przejrzyście kreśli historię obustronnych wpływów. Powstanie islamu uznane zostało przez Ojców Kościoła za poważne zagrożenie dla religii chrześcijańskiej. Islam od początku traktowany był jako herezja, a Mahometa uznano za fałszywego proroka. Nie był zapowiedziany w Starym Testamencie i nie dokonywał cudów. Uważano, że Mahomet to bękart, który przejął nielegalnie władzę w Arabii i udawał otrzymanie Objawienia Bożego. Zatem *Koran* nie mógł być uważany za słowo Boże. W oczach chrześcijan *Koran* był pełen sprzeczności i został wymyślony przez Mahometa, by służyć mu do realizacji celów politycznych.

Objawienie w postaci *Koranu* spłynęło na muzułmanów, aby rozwiązać ich doczesne problemy, a to świadczyło przeciwko jego autentyczności. Ponadto chrześcijanie występowali przeciwko zbawieniu przez śmierć w świętej wojnie i doktrynie przemocy głoszonej przez proroka. Zaniepokojenie budziły także światowe sukcesy islamu. Ascetyczni chrześcijanie nie potrafili pogodzić się ze zmysłowym wyobrażeniem muzułmańskiego raju i przywiązaniem islamu do dóbr doczesnych. Jednakże najcięższą winą Mahometa było zanegowanie boskości Jezusa i traktowanie go jako jednego z proroków w ciągu Objawień zesłanych przez Boga dla ludzkości. Przy czym proroctwo Jezusa, wedle Mahometa, zostało wypaczone przez chrześcijan, którzy zaczęli go czcić jako Boga. Jednocześnie dla muzułmanów Objawienie dane ludziom przez Mahometa miało doskonalszy charakter i przekazywało im prawdziwą wolę Bożą.

Militarna potęga islamu stanowiła dla Europy ciągle zagrożenie. Luter żywił przekonanie, że Turcy to bicz Boży na krnąbrnych i grzesznych chrześcijan, którym zwiastować mieli koniec świata. Równolegle toczyła się debata religijna, chociaż chrześcijański Zachód był w nieustannym konflikcie zbrojnym z islamem aż do końca XVII wieku. Starano się poznać islam, dotrzeć do źródeł pisanych: w 1543 roku szwajcarski teolog Teodor Bibliander opublikował dzięki poparciu Lutra – *Alkoran* – i kompilację wszystkich ważnych tekstów o islamie, jakie powstały na Zachodzie. Jednak już na początku wzajemnych kontaktów między chrześcijanami a muzułmanami doszło do nieporozumienia. Chrześcijański Zachód zdecydował, czym islam był i uformował swój obraz islamu, z którym nie utożsamiłby się żaden muzułmanin. Ten kanon przekonań, mimo że uformowany na przełomie XII i XIII wieku, przetrwał aż do naszych czasów. Niezwykle ciekawe jest w publikacji Rollina Armoura prześledzenie historii przemian europejskiego stosunku do islamu od średniowiecznych wyobrażeń, poprzez orientalizm, aż po współczesne próby zrozumienia tej cywilizacji.

W książce Armoura brakuje jednak przedstawienia racji drugiej strony. Faktem jest, że muzułmanie nigdy nie interesowali się europejskimi poglądami na ich wiarę, a od czasów wypraw krzyżowych uznawali Europejczyków za barbarzyńców. Ponadto prawdziwe odkrycie Zachodu przez muzułmanów dokonało się wraz z ekspansją kolonialną wobec krajów islamu. Wątek ten jest jednak w książce niedostatecznie rozwinięty. Poznajemy ewolucję zachodniego obrazu islamu, brak zaś historii rozwoju postrzegania kultury europejskiej w krajach arabskich.

Rollin Armour podkreśla, że właściwie wszystko, co oferuje obecnie Zachód islamowi, jest konsekwentnie odrzucane przez muzułmańskie społeczeństwa, a w najlepszym wypadku traktowane z podejrzliwością. Kolonializm, orientalizm, działalność misyjna są dla muzułmanów nierozdzielnie związane z polityką podporządkowania, wykorzenienia i wykorzystania do celów wymierzonych przeciwko ich kulturze. W stosunku Zachodu wobec krajów Bliskiego Wschodu zawsze dominowało poczucie wyższości cywilizacyjnej, które przekładało się na szczególnie rozumiany obowiązek „rządzenia” krajami muzułmańskimi. W pojęciu Europejczyków kraje te były z natury niezdolne do kierowania własnym losem.

Obraz islamu stworzony w średniowieczu pokutował w europejskim myśleniu aż do drugiej połowy XX wieku. Wtedy to zaczęto pisać o islamie w zupełnie nowym duchu, wolnym od poczucia wyższości i uprzedzeń. Uznano islam za jedną z trzech wielkich religii monoteistycznych, opartą na Objawieniu, której prorokiem był Mahomet i przestano odmawiać muzułmanom autentycznej i żarliwej wiary. Nowe pokolenie badaczy islamu – Wiliam Montgomery Watt czy Wilfred Cantwell Smith, Karen Armstrong – spojrzało na islam pod kątem wartości, jakie niesie ta religia dla wszystkich ludzi, i w jaki sposób mogą one wzbogacić naszą europejską kulturę.

W stosunku do części poświęconej średniowieczu, czasy nowożytne i współczesność zostały potraktowane przez Armoura nieco powierzchownie. Nie została przedstawiona obecna sytuacja krajów, w których islam jest obowiązującą religią, brakuje opisu skali przemian, jakie zaszły w tych krajach po wyzwoleniu spod wpływów kolonializmu i opisu transformacji islamu jako religii. Słusznie problem izraelsko-palestyński uznany został przez autora za kluczowy dla zrozumienia całokształtu współczesnych stosunków między Zachodem a islamem i jego związków z terroryzmem islamskim.

Rollin Armour opisując relacje między Zachodem a islamem rekonstruuje powstanie i rozwój zachodnich stereotypów na temat islamu rozumianego jako religia i cywilizacja. Współczesne konflikty na Bliskim Wschodzie w znacznej mierze, jeśli nie całkowicie, wynikają z przekonania o prawdziwości tych stereotypów w stosunku do muzułmanów. Dlatego książka *Islam, chrześcijaństwo i Zachód. Burzliwe dzieje wzajemnych relacji* jest tak niezwykle ważna.

Druk i oprawa TERCJA S.C.
Krakow ul. Golikowka 77/1
tel.653-00-76 / 0-501-109-320

W NASTĘPNYM NUMERZE m.in.:

Joanna Bzdył, Roman Sławiński: Wierzenia tajwańskie

Yaroslav Bilinsky: Genocide as a reinforcer of national identity

Andrzej Pankowicz: O genezie narodu białoruskiego

Adam W. Jęłonek: Autorytarna demokracja w Malezji

ISBN 83-7188-764-7
ISSN 1733-2680

