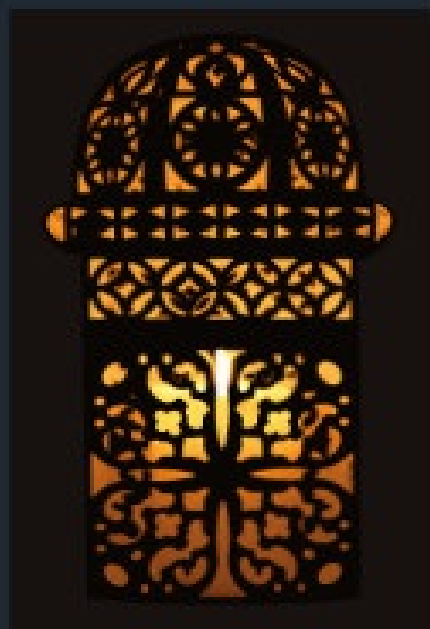


Katarzyna Czajkowska
Anna Diawoł-Sitko

SYSTEMY
POLITYCZNE
wybranych państw
Bliskiego Wschodu

Wydawnictwo Dialog(c) Copyright edycja elektroniczna



DIALOG 

Katarzyna Czajkowska
Anna Diawoł-Sitko

SYSTEMY
POLITYCZNE
wybranych państw
Bliskiego Wschodu

Wydawnictwo Dialog(c) Copyright edycja elektroniczna

Wydawnictwo Akademickie

DIALOG 

Redakcja
Aldona Mikusińska

Projekt okładki
Anna Gogolewska

Zdjęcie na okładce © itakefotos4u/iStockphoto.com

Copyright © Katarzyna Czajkowska, Anna Diawoł-Sitko & Wydawnictwo Akademickie DIALOG, 2012

Wydanie elektroniczne
Warszawa 2013

ISBN 978-83-63778-41-5

Wydawnictwo Akademickie DIALOG
00-112 Warszawa, ul. Bagno 3/218
tel./faks 22 620 87 03
e-mail: redakcja@wydawnictwodialog.pl
<http://www.wydawnictwodialog.pl>



Plik ePub przygotowała firma eLib.pl
al. Szucha 8, 00-582 Warszawa
e-mail: kontakt@elib.pl
www.eLib.pl

Wydawnictwo Dialog (c) Copyright edycja elektroniczna

Systemy Polityczne wybranych państw Bliskiego Wschodu

Spis treści

- Okladka
- Karta tytułowa
- Karta redakcyjna
- 1. Wstęp
- 2. Historia instytucji państwa na Bliskim Wschodzie
 - Charakterystyka regionu Bliskiego Wschodu
 - Pojęcie regionu
 - Problemy w badaniach nad regionem
 - Problemy ze zdefiniowaniem państwa
 - Początki państwowości na Bliskim Wschodzie
 - Okres imperialny
 - Przyczyny rozłamu
 - Rola islamu
 - Różne oblicza państwa na Bliskim Wschodzie
 - Państwo klasyczne
 - Imperium Osmańskie
 - System kolonialny
 - Narodziny współczesnych państw bliskowschodnich
 - Powstawanie niezależnych państw
 - Współczesne ideologie państwowe
 - Systemy autorytarne i demokracje
- 3. Republiki bliskowschodnie
 - Charakterystyka republik bliskowschodnich
 - Egipt
 - Podstawowe informacje
 - Rys historyczny
 - Charakterystyka systemu politycznego
 - Struktura organów władzy państwowej
 - Spółczeństwo – prawa i wolności obywatelskie
 - Gospodarka
 - Egipt 2011
 - Liban
 - Podstawowe informacje
 - Rys historyczny
 - Charakterystyka systemu konfesyjnego
 - Struktura organów władzy państwowej
 - Spółczeństwo – prawa i wolności obywatelskie

Gospodarka

Liban 2011

Libia

Podstawowe informacje

Rys historyczny

Charakterystyka systemu politycznego

Struktura organów władzy państwowej

Gospodarka

Libia 2011

Syria

Podstawowe informacje

Rys historyczny

Charakterystyka systemu politycznego

Struktura organów władzy państwowej

Społeczeństwo – prawa i wolności obywatelskie

Gospodarka

Syria 2011

Kilka słów o pozostałych republikach

Algieria

Tunezja

Jemen

4. Monarchie bliskowschodnie

Charakterystyka monarchii bliskowschodnich

Arabia Saudyjska

Podstawowe informacje

Rys historyczny

Charakterystyka systemu politycznego

Struktura organów władzy państwowej

Społeczeństwo – prawa i wolności obywatelskie

Gospodarka

Arabia Saudyjska 2011

Jordania

Podstawowe informacje

Rys historyczny

Charakterystyka systemu politycznego

Struktura organów władzy państwowej

Społeczeństwo – prawa i wolności obywatelskie

Gospodarka

Jordania 2011

Maroko

Podstawowe informacje

Rys historyczny

Charakterystyka systemu politycznego

Struktura organów władzy państwowej

Społeczeństwo – prawa i wolności obywatelskie

Wydawnictwo Dialog (c) Copyright edycja elektroniczna

Gospodarka
Maroko 2011

Kilka słów o pozostałych monarchiach

Bahrajn
Katar
Kuwejt

5. Specyficzne systemy polityczne na Bliskim Wschodzie

Zjednoczone Emiraty Arabskie

Podstawowe informacje
Rys historyczny
Charakterystyka systemu politycznego
Struktura organów władzy państwowej
Społeczeństwo – prawa i wolności obywatelskie
Gospodarka
Zjednoczone Emiraty Arabskie 2011

Oman

Podstawowe informacje
Rys historyczny
Charakterystyka systemu politycznego
Struktura organów władzy państwowej
Społeczeństwo – prawa i wolności obywatelskie
Gospodarka

Oman 2011

Iran

Podstawowe informacje
Iran przed rewolucją Chomejniego
Charakterystyka systemu politycznego
Struktura organów władzy państwowej
Dialog władzy ze społeczeństwem
Gospodarka
Iran wobec wydarzeń 2011

6. Bibliografia

7. Indeks osób

8. O wydawnictwie

Wydawnictwo Dialog(c) Copyright edycja elektroniczna

Rozdział 1. Wstęp

Niniejsza publikacja porusza tematykę niezwykle ważną z punktu widzenia współczesnej polityki światowej w wymiarze państwowym i międzynarodowym, a jednocześnie na tyle złożoną i wielowątkową, że pozostawiającą jeszcze wiele miejsca na naukową analizę. Dzięki doniesieniom medialnym i publikacjom popularnonaukowym wydarzenia na Bliskim Wschodzie coraz częściej stają się przedmiotem debaty publicznej. Obraz regionu, jaki się z niej wyłania, jest jednak często mocno zniekształcony. Porusza się jedynie wybrane wątki, a do przeciętnego odbiorcy docierają informacje niepełne, oparte na uprzedzeniach i jednostkowych doświadczeniach autorów. Sytuację komplikują emocje związane z atakami terrorystycznymi i napięciami między Europejczykami a mniejszościami pochodzącymi z regionu bliskowschodniego. Jednym z tematów debaty publicznej, szczególnie w ostatnim czasie, są przemiany ustrojowe w państwach Bliskiego Wschodu. Padają pytania o przyszłość reżimów autorytarnych, wyrażane są obawy związane z islamizacją życia politycznego. Autorki postanowiły omówić systemy polityczne wybranych państw Bliskiego Wschodu. Wśród opracowań zarówno polskich, jak i zagranicznych, wciąż jest niewiele takich, w których dokonano kompleksowej analizy polityki państw tego regionu. Nie ma również wielu publikacji omawiających w sposób całościowy formy systemów politycznych, które te państwa reprezentują.

Wydawnictwo Dialog(c) Copyright edycja elektroniczna

W publikacji została omówiona struktura i kompetencje organów władzy państwowej, charakter i sposoby partycypacji w życiu publicznym partii politycznych, organizacji i grup społecznych, podział administracyjny i charakter władz lokalnych wybranych państw. Systemy polityczne państw bliskowschodnich zostały zaprezentowane w szerszym kontekście społecznym i kulturowym, z uwzględnieniem roli tradycji i religii w ich kształtowaniu. Liban, Syria, Egipt, Libia, Arabia Saudyjska, Jordania, Maroko, Oman, Zjednoczone Emiraty Arabskie oraz Iran zostały wyszczególnione w niniejszej pracy nie tylko ze względu na wartość omówienia historii oraz współczesne znaczenie międzynarodowe, ale przede wszystkim dlatego, że każdy z tych krajów reprezentuje lub reprezentował odmienny, tylko sobie właściwy system polityczny. Celem auterek jest przedstawienie najbardziej charakterystycznych cech politycznych współczesnych państw bliskowschodnich nie tylko w ujęciu instytucjonalnym, ale również funkcjonalnym. Starły się one przybliżyć te kraje czytelnikowi nie jako wyłonione w drodze kolonialnych dysput, ubezwłasnowolnione byty administracyjne, ale jako samodzielne i rządzące się własnymi prawami wspólnoty polityczne, z uwzględnieniem problemów politycznych, gospodarczych i społecznych, z jakimi się borykają.

Wiele przesłanek świadczy o tym, że rola państw i społeczeństw bliskowschodnich na arenie międzynarodowej będzie wzrastać, dlatego znajomość zagadnień dotyczących historii i polityki regionu wydaje się niezbędną do zrozumienia zarówno kultury, jak i stosunków społecznych i racji politycznych jego mieszkańców. Region Bliskiego Wschodu zajmuje ważne miejsce w stosunkach międzynarodowych. Krzyżują się tam interesy polityczne, gospodarcze, militarne i religijne wielu państw świata. Omawiany region od starożytności łączy najważniejsze szlaki komunikacyjne

i handlowe. Basen Morza Śródziemnego oddzielający Europę od Bliskiego Wschodu otwiera dostęp do najważniejszych szlaków wodnych współczesnego świata. Bliski Wschód od VII wieku stanowił teren rywalizacji największych mocarstw, tutaj też zrodziły się największe religie świata. Tutaj też toczy się od ponad pół wieku spór izraelsko-arabski dzielący współczesnych aktorów międzynarodowych na dwa odrębne obozy. Odkrycie złóż ropy naftowej i gazu ziemnego na terenie Afryki Północnej i Półwyspu Arabskiego spowodowało ogromną współzależność gospodarczą państw Bliskiego Wschodu oraz państw Zachodu i ciągle zaangażowanie w bliskowschodnią politykę tych ostatnich.

Wyznaczenie granic oraz poszczególnych części składowych regionu Bliskiego Wschodu jest trudnym zadaniem, ponieważ nie ma jasno sprecyzowanych definicji oraz kryteriów wyodrębniania. Od początku stosowania tego terminu nie ma jasności co do jego terytorialnych granic. Nie budzi wątpliwości eksplanacyjnych obszar określany jako Żyzny Półksiężyc, do którego zalicza się Egipt, Izrael, Jordanię, Syrię i Irak oraz kraje Półwyspu Arabskiego. Wymienione państwa pojawiają się również we wszystkich definicjach regionu bliskowschodniego. Rozbieżności co do przynależności pozostałych państw do tego obszaru występują zarówno w źródłach encyklopedycznych, analizach ośrodków badawczych, publikacjach naukowych, jak i artykułach prasowych oraz informacjach znajdujących się w witrynach internetowych. *Encyklopedia PWN* określa Bliski Wschód jako obszar położony na styku Europy, Azji i Afryki. W słowniku encyklopedycznym *Arabowie* Bliski Wschód jest definiowany jako obszar rozciągający się od Afganistanu po Zjednoczone Emiraty Arabskie, a do jego składowych należałoby zaliczyć Afganistan, Arabię Saudyjską, Bahrajn, Cypr, Egipt, Irak, Iran, Izrael, Jemen, Jordanię, Katar, Kuwejt, Liban, Oman, Syrię, Turcję i Zjednoczone Emiraty Arabskie. Ta definicja nie uwzględnia jednak arabskich państw Afryki Północnej. *Encyklopedia Britannica* podaje natomiast dość szeroką definicję: „Bliski Wschód to obszar dookoła południowych i południowo-wschodnich wybrzeży Morza Śródziemnego, rozciągający się od Maroka przez Półwysep Arabski po Iran”^[1].

Problem z określeniem geograficznym Bliskiego Wschodu pojawił się z nową siłą w połowie XX wieku, po rozpadzie systemu kolonialnego, kiedy na mapie świata zaczęły powstawać nowe państwa, oraz po rozpadzie ZSRR, kiedy zdezaktualizowały się dotychczasowe strefy wpływów. Najwięcej nieścisłości dotyczy przynależności Turcji, Grecji, Cypru, państw Afryki Północnej, Afganistanu, Pakistanu, państw Kaukazu i postradzieckich republik Azji Środkowej, Somalii, Dżibuti i Komorów. Współcześnie termin „Bliski Wschód” jest stosowany w bardzo szerokim kontekście geograficznym i obejmuje obszary od Maroka po Afganistan. Na potrzeby niniejszej publikacji autorki przyjmują definicję Bliskiego Wschodu, jaką proponuje B. Milton-Edwards. Obejmuje ona 18 państw – Algierię, Arabię Saudyjską, Bahrajn, Egipt, Irak, Iran, Izrael, Jemen, Jordanię, Katar, Kuwejt, Liban, Libię, Maroko, Oman, Syrię, Tunezję oraz ZEA^[2]. Autorki używają zamiennie, w zależności od prezentowanych krajów, terminów „Bliski Wschód”, „Półwysep Arabski i Afryka Północna”, „kraje arabskie”. Należy zaznaczyć, iż definicja Bliskiego Wschodu w ujęciu politycznym ma charakter dynamiczny „w zależności od procesów i zmian zachodzących na gruncie stosunków międzynarodowych, jak powstawanie organizacji międzynarodowych i nowych państw narodowych oraz procesów globalizacyjnych, które szczególnie w stosunku do Bliskiego Wschodu ułatwiają jednolitą percepcję tego obszaru, gdzie dominuje określony czynnik kulturowo-cywilizacyjny i czynnik surowców energetycznych”^[3]. Czynnikiem wpływającym na wyodrębnienie regionu jest więc także sposób, w jaki patrzymy na niego z zewnątrz. Szczególnie po wydarzeniach z 11 września 2001 roku, zamachach w Madrycie i Londynie oraz wydarzeniach „arabskiej wiosny” 2011 roku, kraje Bliskiego Wschodu są postrzegane w stosunkach międzynarodowych jako całość, a jednym

z czynników wpływających na ich integrację jest konieczność ustosunkowania się do tego wspólnego wobec nich podejścia.

W pracy szczegółowo prezentowane są systemy polityczne 10 arabskich państw Bliskiego Wschodu – Libanu, Syrii, Egiptu, Libii, Arabii Saudyjskiej, Jordanii, Maroka, Omanu, Zjednoczonych Emiratów Arabskich i Iranu. Ich dobór podyktowany był chęcią omówienia typów ustrojów, jakie te państwa reprezentują, wybrane więc zostały różne typy republik, ustrojów monarchistycznych oraz systemów charakterystycznych dla Bliskiego Wschodu, jak sułtanat czy emirat. Pozostałe kraje regionu, w zależności od systemu politycznego, jaki reprezentują, są pokrótce omawiane pod koniec danego rozdziału, z wyłączeniem Izraela, gdyż nie jest to państwo arabskie, oraz Iraku ze względu na obecną specyficzną i złożoną sytuację tego kraju. Dziesięć analizowanych w pracy państw Półwyspu Arabskiego i Afryki Północnej łączy to, że niemal każde z nich doświadczyło obcej dominacji lub władzy. Dopiero w XX wieku stały się samodzielnymi bytami politycznymi. System kolonialny przyniósł ze sobą wartości obce rodzimej tradycji. Jak twierdzi J. Danecki: „Europa narzuciła w tych krajach swój wzór państwa narodowego, industrialnego, o mobilnym społeczeństwie i jednolitej kulturze”^[4]. Specyficzne są warunki, w jakich kształtowały się ich systemy polityczne i gospodarcze, a których nie doświadczyły kraje zachodnie w okresie swojego rozwoju. Z gospodarczego punktu widzenia kraje te postrzegane są do dziś jako rozwijające się kraje Trzeciego Świata. We wszystkich dominującą religią jest islam, którego pozycję w większości krajów gwarantują zapisy konstytucji.

Oprócz położenia geograficznego, kraje bliskowschodnie cechuje podobieństwo kulturowe, polityczne i gospodarcze, co nie oznacza, że wybrany region autorki traktują jako monolit, a wybrane państwa jako składowe pewnego systemu. Oprócz podobieństw jest bowiem wiele zasadniczych różnic, chociażby w poziomie rozwoju gospodarczego, wyborów politycznych, kierunkach polityki wewnętrznej i zagranicznej. Jak zauważają D.E. Long i B. Reich: „To, co wyróżnia i zarazem łączy Bliski Wschód to fakt, że dalej znajduje się on w okresie przemian i nie da się jednoznacznie stwierdzić, że kształtowanie relacji wewnętrznych, jak również pomiędzy poszczególnymi krajami osiągnęło fazę dojrzałą”^[5]. Należy podkreślić, iż autorki w rozważaniach na temat bliskowschodnich systemów politycznych mierzą się problemem przedstawiania i analizowania zjawisk zachodzących na gruncie obcych dla nich kultury i religii. Przyjęcie europejskiej perspektywy i sposobu wyjaśniania zjawisk politycznych może prowadzić do nieporozumień i wielu błędów. Autorki zdają sobie sprawę z niebezpieczeństwa, jakie wiąże się z przypisywaniem wyznawcom islamu obcych dla nich kategorii myślenia, dlatego podkreślają, iż opisując bliskowschodnie systemy dokładają wszelkich starań, aby przedstawić określone zjawisko lub wydarzenie z uwzględnieniem zasad i norm charakterystycznych dla danego państwa a także religii i kultury, na których gruncie ono powstało.

Praca niniejsza składa się ze wstępu, czterech rozdziałów wraz z wnioskami końcowymi oraz zakończenia. W rozdziale pierwszym zostały omówione kwestie ogólne i metodologiczne, a także fakty historyczne, które miały wpływ na kształtowanie się współczesnych rozwiązań systemowych w państwach Bliskiego Wschodu. Autorki rozpoczynają go od przedstawienia dylematów naukowych związanych z definiowaniem regionu Bliskiego Wschodu oraz państwa w tym regionie. Następnie omawiają zagadnienia gospodarcze, społeczne i kulturowe, które mają zasadnicze znaczenie dla dalszego wywodu. Prezentują najważniejsze wydarzenia historyczne, wpływające na współczesną sytuację w regionie, żywiąc przekonanie, że nie ograniczają się one tylko do ostatniego stulecia. Z uwagi na wielość omawianych w tym rozdziale faktów społeczno-gospodarczych, autorki dążyły do ich jak najbardziej całościowego przedstawienia, stosując niezbędne skróty i uogólnienia.

W rozdziale drugim są prezentowane państwa, które przyjęły różne rozwiązania w ramach ustroju republikańskiego. W czterech podrozdziałach omówiono Liban – republikę parlamentarną, Egipt – republikę prezydencką, Libię – republikę socjalistyczną oraz Syrię – republikę znajdującą się od 1963 roku w specyficznej sytuacji państwa w stanie wyjątkowym. Każdy z podrozdziałów ma zbliżoną strukturę. Rozpoczyna się od przedstawienia informacji ogólnych na temat danego kraju, jak położenie geograficzne, klimat, demografia. Kolejnym punktem jest rys historyczny, a następnie analiza podstawowych aktów prawnych, określających ramy ustroju politycznego. Należy zaznaczyć, iż autorki przyjmują rozumienie konstytucji w ujęciu materialnym, na które składają się wszystkie akty prawne określające ustrój danego kraju oraz zasady i normy zwyczajowe w nim ukształtowane, stosowane i dla niego charakterystyczne. Kolejno scharakteryzowano ogólne zasady ustrojowe, miejsce religii w życiu publicznym, strukturę poszczególnych organów władzy państwowej, z podziałem, tam gdzie jest to możliwe, na władzę ustawodawczą, wykonawczą i sądowniczą. Następnie omówiono organizacje polityczne funkcjonujące w danym kraju, system wyborczy, przepisy dotyczące możliwości zrzeszania i zakładania organizacji politycznych oraz system społeczno-gospodarczy. Nie zapomniano również o podziale administracyjnym kraju. W podsumowaniu rozdziału drugiego autorki przedstawiły pozostałe republiki (Algieria, Tunezja, Jemen), wskazując na podobieństwa i różnice między nimi.

Rozdział trzeci jest poświęcony bliskowschodnim monarchiom. Kolejno zostały omówione Królestwo Arabii Saudyjskiej, która jest monarchią absolutną, Haszymidzkie Królestwo Jordanii, jako monarchia konstytucyjna, oraz jedyna monarchia w Maghrebie – Królestwo Marokańskie. Podrozdziały mają podobną strukturę. Na początku znalazły się podstawowe dane na temat państw, następnie podstawy konstytucyjne i najważniejsze zasady ustrojowe, z uwzględnieniem pozycji monarchy w systemie organów władzy państwowej oraz jego współdziałania z pozostałymi decydentami politycznymi, reprezentującymi władzę wykonawczą, ustawodawczą i sądowniczą. W dalszej kolejności zostały omówione następujące kwestie: możliwość działania organizacji politycznych, system wyborczy, miejsce religii w życiu publicznym, system społeczno-gospodarczy oraz podział administracyjny kraju. Rozdział kończy podsumowanie, w którym autorki w sposób ogólny prezentują pozostałe monarchie na Bliskim Wschodzie (Bahrajn, Katar, Kuwejt), porównują systemy, w których władza skupia się w rękach monarchy, oraz wykazują ich cechy charakterystyczne.

Ostatni rozdział przedstawia inne, charakterystyczne dla Bliskiego Wschodu, systemy. Pierwszy podrozdział dotyczy ustroju Omanu, gdzie władzę absolutną sprawuje sułtan, a jego funkcja łączy w sobie władzę ustawodawczą, wykonawczą i sądowniczą. Autorki zastanawiają się nad miejscem religii w życiu publicznym, możliwością działania organizacji politycznych, analizują sytuację praw jednostki i gospodarkę w Omanie. Wskazują także specyfikę jego podziału administracyjnego. W podrozdziale drugim zajmują się charakterystyką państwa federacyjnego, jakim są Zjednoczone Emiraty Arabskie. Omawiają podstawy systemu politycznego, rolę religii w życiu publicznym, strukturę organów władzy państwowej na poziomie centralnym oraz poszczególnych emiratów. Analizują dane dotyczące działalności organizacji politycznych i możliwości ich udziału w wyborach, prawa jednostki i system społeczno-gospodarczy. Na koniec autorki wskazują czynniki, które miały wpływ na transformację ustrojową w omawianych krajach. Czytelnika może zdziwić przedmiot ostatniego podrozdziału – sytuacja polityczna i rozwiązania ustrojowe w Iranie. Wybór Iranu był podyktowany chęcią zwrócenia uwagi na kraj, w którym po rewolucji Chomejniego w 1979 roku próbowano wcielić w życie ideę państwa w dużym stopniu przypominającą klasyczną koncepcję państwa islamskiego, omawianą wcześniej w tej pracy.

Odnosząc się do literatury przedmiotu, należy zauważyć, że w języku polskim brakuje całościowych opracowań na temat systemów politycznych państw Bliskiego Wschodu. Analizy cząstkowe pojawiają się w artykułach naukowych, pozycjach encyklopedycznych oraz relacjach prasowych. Pogłębionych analiz na ten temat należy szukać w pracach monograficznych dotyczących historii poszczególnych krajów. Pewne odniesienia pojawiają się również w publikacjach poświęconych kwestiom stosunków międzynarodowych, ruchom narodowym i religijnym oraz zagadnieniom kulturowym. Z drugiej strony literatura na temat systemów politycznych krajów Europy i Ameryki Północnej jest niezwykle bogata, co niewątpliwie stanowiło dla autorek źródło inspiracji. Literatura poświęcona legislacji, prawnym analizom dokumentów i wykładni przepisów ustrojowych jest w Polsce również rozbudowana. Trudno się jednak dopatrzeć analiz dokumentów rządów i organizacji bliskowschodnich. Informacje na ten temat można znaleźć w pracach obcojęzycznych oraz opracowaniach w języku polskim, z których wiele jest, niestety, tłumaczeniami prac autorów zachodnich. W polskiej bibliografii brakuje pozycji omawiających systemy polityczne i partyjne krajów Półwyspu Arabskiego i Afryki Północnej. Podstawą niniejszej pracy są źródła, w tym szczególnie konstytucje państw, dokumenty wydawane przez organy państwowe, rządy oraz partie i organizacje polityczne. W dalszej kolejności cytowane są monografie i prace zbiorowe, głównie autorów polsko- i anglojęzycznych. Wykorzystywane są również artykuły naukowe zawarte w czasopiśmie polskich i zagranicznych. Osobną kategorię stanowią opracowania ogólne, na które składają się pozycje dydaktyczne i metodologiczne.

Niniejsza publikacja może stać się nie tylko wartościową pozycją dydaktyczną służącą wykładowcom i studentom, ale również informatorem wykorzystywanym przez polityków, dziennikarzy i pasjonatów. Podręcznik został pomyślany jako naukowe uzupełnienie debaty medialnej na temat współczesnych państw Bliskiego Wschodu, przyczynek do lepszego zrozumienia ich podstawowych zasad i instytucji. Ponieważ autorkom w toku studiów w Polsce oraz za granicą, jak również w trakcie przygotowywania prac dyplomowych, bardzo brakowało takiej pozycji bibliograficznej, żywią one nadzieję, że prezentowana książka będzie nie tylko praktyczną pomocą naukową, ale przyczyni się do dalszych poszukiwań i poszerzenia wiedzy na tematy bliskowschodnie. Pracy przyświeca jednak przekonanie, że w rzeczywistości społecznej nie mamy do czynienia z typem idealnym jakiegokolwiek systemu politycznego, a na decyzje polityków mają wpływ zarówno ich poglądy, jak i zewnętrzne naciski. O ile możliwość naukowej weryfikacji działań i instytucji politycznych można założyć w przypadku, kiedy wywołują one skutki kwantyfikowalne, o tyle jest to niemożliwe w przypadku poglądów, odczuć i wartości.

[1] *Wielka Encyklopedia*, t. 4, PWN, Warszawa 2001, s. 158; *Arabowie. Słownik encyklopedyczny*, red. M.M. Dziekan, PWN, Warszawa 2001, s. 113; *Encyklopedia Britannica*, Wydawnictwo Kurpisz, Poznań 1998, s. 336.

[2] B. Milton-Edwards, *Contemporary Politics in the Middle East*, Polity Press, Maleden 2007, s. 4

[3] *Ibidem*, s. 7.

[4] J. Danecki, *Arabowie*, PIW, Warszawa 2001, s. 370.

[5] D.E. Long, B. Reich, *The Government and Politics of the Middle East and North Africa*, Westview Press, Boulder 2007, s. 2.

Rozdział 2. Historia instytucji państwa na Bliskim Wschodzie

Charakterystyka regionu Bliskiego Wschodu

Pojęcie regionu

Bliski Wschód w analizie politologicznej odnosi się do obszaru południowo-zachodniej Azji, fragmentu północno-wschodniej Afryki i południowo-wschodniej części Półwyspu Bałkańskiego w Europie. Do końca XIX wieku Europejczycy określali mianem Wschód tereny położone na południowy wschód i wschód od Europy. W późniejszym czasie Anglicy upowszechnili terminy „Bliski Wschód”, „Daleki Wschód” i „Środkowy Wschód”, których zasięg ulegał zmianie wraz z kierunkami ekspansji Europejczyków. Przed I wojną światową Bliski Wschód utożsamiany był z obszarem północnej Afryki i krajami Półwyspu Bałkańskiego. Od II wojny światowej terminem Bliski Wschód określano obszar od Egiptu w Afryce po rejon Zatoki Perskiej w południowo-zachodniej Azji^[6]. Chociaż termin „Bliski Wschód” jest dzisiaj szeroko stosowany, także przez naukowców i polityków krajów, dla których *de facto* obszar ten znajduje się na zachodzie, południu czy północy, w dalszym ciągu jego granice pozostają nieokreślone. Kontrowersje wzbudza przynależność Afganistanu i Pakistanu, środkowoazjatyckich muzułmańskich republik byłego ZSRR, państw Kaukazu i krajów Maghrebu. Iran, Turcja i Izrael są zwykle zaliczane do peryferii regionu^[7]. W literaturze funkcjonuje również termin „Większy Bliski Wschód”, doskonale pokrywający się z geograficznym obszarem Azji Zachodniej, a obejmujący subregion Zatoki Perskiej, kraje Lewantu i Azję Kaspijsko-Centralną. Centrum regionu stanowi wówczas Iran. O ile zastosowanie kryterium geograficznego ogranicza zasięg terytorialny Bliskiego Wschodu do zaledwie kilku krajów, o tyle uwzględnienie kryterium politycznego rozszerza jego zasięg na wszystkie kraje rozciągające się od położonej w Afryce Zachodniej Mauretanii po znajdujący się w Azji Środkowej Kazachstan^[8].

Według kryterium geograficznego region Bliskiego Wschodu rozciąga się na obszarze Wyżyny Irańskiej, Wyżyny Syryjsko-Palestyńskiej, części Wyżyny Armeńskiej, Niziny Mezopotamskiej, Azji Mniejszej, Półwyspu Arabskiego, półwyspu Synaj oraz wschodniej części Sahary z doliną Nilu. Tutaj znajduje się kilka najbardziej suchych i gorących pustyń świata, między innymi Wielki Nefud, Pustynia Syryjska, Wielka Pustynia Słona. Tutaj płyną także dwie rzeki Tygrys i Eufrat, których dorzecze można uznać symbolicznie za kolebkę cywilizacji. Na północy regionu położone są wielkie łańcuchy górskie ciągnące się od Turcji aż do północno-wschodniego Afganistanu. Region nie jest tak bogaty w dobra naturalne, jak potocznie się sądzi. Jest ubogi w trawiaste równiny, które powoli są zastępowane przez pustynie. W wyniku rabunkowego wycięcia drzew zostały zniszczone niemal doszczętnie tereny leśne. Woda pitna jest towarem do tego stopnia deficytowym, że toczą się o nią wojny^[9]. Pewne zasoby węgla kamiennego i brunatnego występują w Anatolii, ale są coraz skromniejsze. Górzyście tereny nadbrzeżne, bogate w żelazo, miedź i inne metale, były eksploatowane od czasów starożytnych. Bliski Wschód w dalszym ciągu obfituje w piasek, wapienie i inne materiały

budowlane. Jest to też w dalszym ciągu obszar niewykorzystany, jeżeli chodzi o energię solarną. Największym bogactwem regionu jest oczywiście ropa naftowa i gaz ziemny.

Bliski Wschód jest mozaiką narodowości, kultur, wyznań i języków. Najbardziej rozpowszechnionym językiem na tym obszarze jest arabski, występują także języki: perski, turecki, kurdyjski, hebrajski oraz berberski, baluczi i grecki. Dominują trzy, należące do różnych rodzin językowych – arabski, perski i turecki. Z trzech wielkich religii monoteistycznych islamu, chrześcijaństwa i judaizmu, mających początki na obszarze Bliskiego Wschodu, dominujący jest islam^[10]. Najlicniejszą grupą wyznaniową na Bliskim Wschodzie są sunnici. W mniejszości są szyici, alawici, druzowie, bahaici, Żydzi i chrześcijanie (w tym Koptowie, prawosławni, grekokatolicy, maronici, katolicy, protestanci) oraz wyznawcy animizmu. Arabowie stanowią największą grupę językowo-kulturową zamieszkującą Bliski Wschód. Jeżeli chodzi o mniejszości etniczno-kulturowe, można wyróżnić m.in.: Kurdów, Czerkiesów, Turkmenów, Żydów, Ormian, Asyryjczyków i Berberów^[11]. Poza mniejszościami wyznaniowymi i etnicznymi mamy do czynienia z mniejszościami politycznymi. Dyskryminowani w życiu publicznym są szyici w Arabii Saudyjskiej i sunnici w Iranie. Mający przewagę liczebną, ale niedoreprezentowani politycznie są szyici w Iraku i Bahrajnie, sunnici w Syrii i Palestyńczycy w Jordanii. W społeczeństwach bliskowschodnich występują podziały plemienne i klanowe. Mieszkańcy regionu są podzieleni ponadto na różne grupy społeczne, zawodowe i polityczne.

Bliski Wschód zajmuje ogromny obszar 8 775, 4 mln km², który zamieszkuje 331,26 mln ludzi^[12]. Jego mieszkańców cechuje wiele podobieństw. Podobieństwa w sposobie ubierania, budownictwa i nawykach żywieniowych nie wynikają jedynie z tradycji kulturowej i wspólnej historii, lecz z przystosowania się do życia w warunkach gorącego i suchego klimatu. Największą powierzchnię tego regionu zajmują pustynie, deficyt wody sprawia, że mieszkańcy muszą szukać różnych sposobów jej pozyskiwania^[13]. Poza żyznymi terenami Anatolii i dolinami rzek, surowy klimat zmusił ludzi do koczowniczego trybu życia i przemierzania dużych obszarów górzystych lub pustynnych^[14]. Niesprzyjający klimat, w połączeniu z niewydolnymi gospodarkami krajów oraz okresowymi konfliktami i wojnami osłabiającymi społeczeństwo, powoduje, że region bliskowschodni należy do najuboższych na świecie i w najmniejszym stopniu zintegrowanych z gospodarką światową. Łączny PKB wynosi około 1 206,98 mld dolarów, a średni dochód na głowę mieszkańca niecałe 4 000 dolarów^[15]. Podawanie wskaźników ekonomicznych dla całego regionu jest problematyczne, ponieważ po pierwsze wskaźniki, takie jak PKB, poziom inflacji, bezrobocie, ulegają okresowym wahaniom, związanym z wydarzeniami politycznymi, po drugie sytuacja gospodarcza krajów regionu jest nieporównywalna. Wystarczy powiedzieć, że w ciągu ostatniego półwiecza liczba ludności podwoiła się i stale rośnie. Kryzys w regionie dotyczy wody, energii, żywności i pracy. Obszary bogate w zasoby naturalne są uzależnione od koniunktury zewnętrznej. Ponad 20% dorosłych nie umie pisać i czytać, a ponad 10% dzieci nie chodzi do szkoły^[16].

Jednocześnie Bliski Wschód doświadcza wielkich kontrastów i różnic. Jest regionem bardzo niestabilnym, w którym wciąż dochodzi do konfliktów na tle religijnym, etnicznym, kulturowym bądź politycznym. Tylko w XX wieku na Bliskim Wschodzie rozegrało się kilkadziesiąt konfliktów i wojen. Od momentu powstania państwa Izrael 15 maja 1948 roku z różnym natężeniem toczy się konflikt izraelsko-palestyński mający podłoże narodowościowe, etniczne, religijne i terytorialne. Już 15 maja 1948 roku wybuchła pierwsza wojna arabsko-izraelska. Jej celem była likwidacja Izraela, ale Żydzi nie tylko obronili nowe państwo, ale powiększyli je o terytoria przyznane przez ONZ Palestyńczykom^[17]. Druga wojna arabsko-izraelska rozpoczęła się w 1956 roku. Izrael zajął cały

półwysep Synaj, z którego jednak pod presją dyplomacji radzieckiej i amerykańskiej musiał się wycofać. W 1967 roku Izrael rozpoczął wojnę sześciodniową, w której zdobył półwysep Synaj, Wzgórza Golan, Strefę Gazy, Cisjordanę oraz część Jerozolimy. To zwycięstwo określiło pozycję Izraela w regionie, a dla państw arabskich było poważną porażką nie tylko militarną, ale również mentalną. W 1973 roku państwa arabskie rozpoczęły wojnę Jom Kippur, która doprowadziła do niewygodnego dla obu stron rozejmu. Inne konflikty mają podłoże polityczno-religijne, jak w Libanie i Afganistanie, etniczne i społeczne, jak konflikt w Sudanie czy problem kurdyjski w Iraku, Iranie oraz Turcji, polityczne i społeczne, jak w Jemenie. Spory terytorialne doprowadziły do konfliktu iracko-irańskiego w 1980 roku oraz irackiej inwazji na Kuwejt w 1990 roku, a także podtrzymują spór algiersko-marokański o Saharę Zachodnią^[18]. Państwa borykają się także z wewnętrznymi ruchami oporu, protestami społecznymi i rewolucjami. Powstanie w Egipcie w 1952 roku, rewolucja irańska 1979 roku, rewolucja w Jemenie Północnym w 1962 roku i Jemenie Południowym w 1963 roku, rewolucja algierska w 1954 roku, przewroty w Sudanie w 1964 roku i 1985 roku oraz współczesna „arabska wiosna” pokazują, na jakiej kruchej podstawie funkcjonują państwa bliskowschodnie^[19].

Położenie regionu na styku trzech kontynentów sprawia, że stanowi on pomost komunikacyjny, szlak handlowy i bufor polityczny pomiędzy Europą a Azją i Afryką. Od najdawniejszych czasów na terenach bliskowschodnich ścierały się różne wpływy. Pomijając nawet okresy dominacji i podboju, Bliski Wschód zawsze musiał uwzględniać obecność „obcych”^[20]. W swej historii Bliski Wschód doświadczył więcej eksperymentów politycznych i ekonomicznych niż jakikolwiek inny region świata. Okresowo znajdował się całkowicie pod dominacją sił zewnętrznych. Jego znaczenie polityczne i gospodarcze wzrosło po wybudowaniu Kanału Sueskiego w 1869 roku, a szczególnie po odkryciu pod koniec II wojny światowej złóż ropy naftowej i gazu ziemnego obejmujących ponad 60% zasobów światowych. Bliski Wschód w okresie zimnej wojny był teatrem działań inspirowanych przez Związek Radziecki bądź Stany Zjednoczone. Taka sytuacja wymuszała na lokalnych elitach politycznych konieczność opowiedzenia się po jednej lub drugiej stronie. Unikanie zajęcia jednoznacznego stanowiska skazywało tamtejsze państwa na stagnację i marginalizację polityczną. Również dzisiaj region odgrywa ogromną rolę geostrategiczną. Pozostaje w orbicie zainteresowań nie tylko państw europejskich i Stanów Zjednoczonych, ale coraz częściej swoich potężnych sąsiadów Chin i Indii. W regionie tym krzyżują się konkurencyjne interesy Rosji, Turcji i Iranu. Do przywództwa w regionie okresowo pretendują także Egipt i Arabia Saudyjska.

Powstanie państw narodowych wydaje się jednym z najważniejszych wydarzeń politycznych w regionie^[21]. Dzisiaj do państw bliskowschodnich zalicza się Afganistan, Arabię Saudyjską, Bahrajn, Cypr, Egipt, Irak, Iran, Izrael, Jemen, Jordanię, Katar, Kuwejt, Liban, Oman, Syrię, Turcję i Zjednoczone Emiraty Arabskie. W zależności od przyjętej optyki, ta lista wydłuża się lub skraca. Na przykład Palestyna, uznawana przez wiele krajów za państwo arabskie, nie znajduje się na liście członków Organizacji Narodów Zjednoczonych. Z kolei państwo Południowego Sudanu, z chwilą uzyskania niepodległości 9 lipca 2011, znalazło się na tej liście^[22]. Większość państw regionu powstała w wyniku dekolonizacji po II wojnie światowej. Po odzyskaniu niepodległości każdy z krajów obrał własną drogę rozwojową. Wpływy brytyjskie i francuskie w regionie zostały zastąpione przez radzieckie i amerykańskie^[23]. W poglądach współczesnych myślicieli arabskich na temat instytucji państwa i ustroju politycznego są odwołania zarówno do zachodniego liberalnego konstytucjonalizmu, jak i do tradycyjnych muzułmańskich koncepcji ustrojowych. Ze względu na kryterium ustroju wśród krajów bliskowschodnich występują monarchie, republiki i formy

specyficzne tylko dla tego regionu. Kraje te w większości nie liberalizowały narodowych rynków poprzez deregulację i prywatyzację. Autorytarne reżimy bliskowschodnie są niezwykle odporne na próby demokratyzacji. Fasadowe instytucje demokratyczne są z reguły utrzymywane przez wąskie elity rządzące. Niektóre kraje, jak państwa Zatoki Perskiej, Libia, Algieria i Irak, są całkowicie zależne od eksportu ropy naftowej i złóż mineralnych i importują wszystkie pozostałe towary konsumpcyjne. Z kolei mniej zasobne w surowce naturalne Jordania, Egipt, Jemen są w dużej mierze uzależnione od pomocy zagranicznej^[24]. Na Bliskim Wschodzie ciągle bardzo silne jest przywiązanie do wspólnoty, a nie terytorium. Trwałość wykazują zarówno wspólnoty lokalne – rodzina, klan, grupa etniczna, grupa religijna, jak i wspólnoty ponadpaństwowe – panarabska czy panislamska. Legitymizacja państw wielonarodowościowych jest krucha i płynna, jak na przykład w Libanie czy Iraku, gdzie system konfesyjny zapobiega ich rozpadowi^[25].

Od momentu upadku Imperium Osmańskiego i ostatecznego zniesienia kalifatu w 1924 roku na terenie Bliskiego Wschodu nieustannie dochodziło do prób integracji. Już w 1926 roku przywódcy arabscy powołali pierwsze stałe ciało o charakterze religijnym – Światowy Kongres Muzułmański^[26]. U podłoża procesu tworzenia się organizacji państw bliskowschodnich leżały dążenia do wyzwolenia się spod władzy kolonialnej i stłumienia rodzimych konfliktów. Liga Państw Arabskich powstała na mocy Protokołu Aleksandryjskiego w 1945 roku. Ta panarabska organizacja regionalna miała skupiać kraje połączone wspólnotą języka, historii, kultury i religii i realizować cele polityczne, gospodarczo-społeczne i kulturalne^[27]. Na przełomie lat 40. i 50. XX wieku pojawiły się okoliczności, które mogły stać się impulsem do zjednoczenia świata arabskiego. W 1958 roku nastąpiło zbliżenie Syrii i Egiptu, do czego walenie przyczyniła się dyplomacja radziecka. Państwo syryjsko-egipskie rozpadło się po wycofaniu z unii Syrii, w której doszło do zamachu stanu w 1961 roku. W odpowiedzi na powstanie unii Syrii i Egiptu, państwa zachodnie doprowadziły do utworzenia federacji Iraku i Jordanii w 1958 roku. W tym samym roku wybuchła jednak rewolucja w Iraku, która obaliła monarchię i położyła kres federacji^[28]. W 1969 roku w Dżuddzie, na fali nastrojów panislamskich, przedstawiciele 21 państw powołali Organizację Konferencji Islamskiej. Według Karty Konferencji Islamskiej do celów organizacji należy wspieranie solidarności islamskiej, zacieśnianie współpracy na polu ekonomicznym społecznym i kulturalnym, działanie na rzecz międzynarodowego pokoju i bezpieczeństwa, wspieranie walki narodów muzułmańskich o ich prawa^[29]. Warto wspomnieć o nigdy niezrealizowanym projekcie z lat 70. XX wieku. Arabska Republika Islamska miała połączyć Libię i Tunezję. Koncepcja Muammara Kaddafiego z 1972 roku pojawiła się w odpowiedzi na trudności związane z powołaniem Federacji Republik Arabskich Libii, Egiptu i Syrii. W 1963 roku w Addis Abebie została powołana Organizacja Jedności Afrykańskiej. Dziś jako Unia Afrykańska działa na rzecz współpracy politycznej i gospodarczej, a także bezpieczeństwa i solidarności państw afrykańskich^[30]. Organizacja Krajów Eksportujących Ropę Naftową od 1960 roku dba o interesy producentów ropy naftowej w regionie. Mimo wielu prób państwa regionu nie były jednak dotąd w stanie stworzyć systemu pozwalającego uniknąć nieustannych antagonizmów kończących się niejednokrotnie krwawymi konfliktami zbrojnymi lub, co gorsza, obcą interwencją.

Problemy w badaniach nad regionem

Bliski Wschód to konglomerat grup społecznych i politycznych. Składa się z wielu organizmów państwowych i regionów geograficznych. Boryka się z antagonizmami społecznymi, walką o zasoby naturalne, krwawymi konfliktami na tle narodowościowym i religijnym. Analiza stosunków

zachodzących między państwami bliskowschodnimi oraz wiele nieudanych prób integracji skłaniają do wniosku, że region Bliskiego Wschodu jako całość nie istnieje. A jednak termin „Bliski Wschód” i odpowiadające mu wyobrażenie regionu jest ściśle zakorzenione w historii i funkcjonuje jako archetypiczny symbol najbliższego sąsiada i rywala grecko-rzymskiej, chrześcijańskiej Europy, począwszy od dnia, kiedy armie perskie wkroczyły na ziemie Greków, skończywszy na dniu, kiedy Osmanowie wycofali się z ostatnich ziem położonych w Europie^[31]. Do końca XIX wieku kraje północno-zachodniej Azji i północno-wschodniej Afryki uchodziły w oczach ludzi Zachodu za część Imperium Osmańskiego i dopiero bezpośrednie zaangażowanie Europejczyków w sprawy regionu zrodziło potrzebę jego bliższej charakterystyki. Nałożono wówczas na region i jego składowe pewne upraszczające ramy pojęciowe, które bardzo często nie tylko nie odpowiadają rzeczywistości, ale skutecznie przeszkadzają w badaniach nad nim.

Problematyczne wydaje się użycie terminów „cywilizacja Bliskiego Wschodu” lub „kultura Bliskiego Wschodu”. Według części badaczy na stan świadomości współczesnych społeczeństw bliskowschodnich silnie wpływa mit pierwszego imperium islamskiego i wspólne dziedzictwo kulturowe. Trybalizm i religijność uznaje się za dwa najważniejsze czynniki kształtujące tamtejsze społeczeństwa^[32]. Chociaż świadomość wspólnoty nie istniała na Bliskim Wschodzie przed narodzinami islamu i została utracona *de facto* po rozpadzie imperium Abbasydów, intelektualiści arabscy odwołują się do podbojów pierwszych władców islamskich, co często traktowane jest przez zachodnich krytyków jako przejaw upośledzenia tamtejszej cywilizacji i jałowości wszystkiego, co nastąpiło potem. Przywiązanie bliskowschodnich społeczeństw do własnej kultury i tradycji jest bardzo często utożsamiane z fundamentalizmem. Wielu badaczy zachodnich eskalację nastrojów fundamentalistycznych wiąże z porażką demokratyzacji świata islamu, a szerzej z porażką modernizacji tego świata w ogóle^[33]. Niepowodzenia nurtów modernistycznych w wielu państwach muzułmańskich sprawiły, że na przełomie lat 60. i 70. XX wieku sformułowano na Zachodzie tezę, iż islam wywiera hamujący wpływ na rozwój państw i społeczeństw muzułmańskich^[34]. W badaniach nad regionem często pomija się całe spektrum islamskiej myśli społeczno-politycznej i podkreśla postawy najbardziej radykalne. Zamachy terrorystyczne w kilku krajach Europy na początku XXI wieku walnie przyczyniły się do tego, że wielu polityków, dziennikarzy i obywateli Zachodu, zaczęło posługiwać się uproszczoną, dwubiegunową wizją świata dzielącą rzeczywistość na nowoczesną, tolerancyjną, praworządną i demokratyczną oraz rzeczywistość terrorystów.

Kolejną przeszkodą w prowadzeniu badań nad Bliskim Wschodem jest ciągle utrzymujące się przekonanie o niższości świata arabskiego. Dla wielu badaczy i historyków obszar Bliskiego Wschodu pozostaje skostniały w swoich pierwotnych formach i zamknięty na jakiegokolwiek wpływy kulturowe. Tamtejsze społeczeństwa są nietolerancyjne, a nawet wrogo nastawione do kultury judeochrześcijańskiej^[35]. Przyczyn zapóźnienia gospodarczego i zacofania społeczeństw arabskich poszukuje się we wspólnych cechach konstytutywnych, stosując konsekwentnie zasadę *ceteris paribus*. Chociaż okres uzależnienia kolonialnego krajów bliskowschodnich minął, to jednak w dalszym ciągu w przypadku części z nich nie można mówić o samostanowieniu. Obecą obecność w regionie tłumaczy się na różne sposoby, począwszy od misji cywilizacyjnej, chęci zaszczepienia na tamtym gruncie demokracji i praw człowieka oraz pomocy gospodarczej i uzasadnionej interwencji humanitarnej, skończywszy na realizacji własnych interesów gospodarczych, walce z terroryzmem i hegemonicznej polityce krajów zachodnich, w tym głównie Stanów Zjednoczonych. Do tego dochodzi problem imigrantów z terenów bliskowschodnich do Europy. Muzułmanie w Europie znajdują się w trudnej sytuacji ekonomicznej, a brak pracy i niski status społeczny wywołują postawy

agresywne i roszczeniowe. Z drugiej strony rządy poszczególnych krajów niewiele robią na rzecz asymilacji, czemu towarzyszy chęć obrony rodzimego rynku pracy, obrona państwa prawa, strach przed odmiennością kulturową i islamem^[36].

We współczesnej literaturze rzadko odróżnia się określenia arabski i islamski. Arabowie byli twórcami kultury islamskiej, prorok Muhammad wywodził się z arabskiego plemienia Kurajszytów, Koran został spisany w języku arabskim. Obecnie Arabowie stanowią jednak tylko 25% wszystkich wyznawców islamu, połowa krajów islamskich to kraje arabskie. Nie chodzi tutaj tylko o problem mylenia pojęć arabski i islamski. Społeczeństwo bliskowschodnie bardzo często odbiera się jako monolit lub chce takim widzieć. Zapomina się, że region, tak jak wiele innych regionów świata, jest mozaiką mniejszości etnicznych, narodowych, religijnych i językowych. Wychodząc z mylnego założenia, że skoro powstały państwa, powinny one być również jednolite pod względem narodowym, nadmiernie upolitycznia się kwestię mniejszości koptyjskiej w Egipcie, mniejszości kurdyjskiej w Turcji, czy bahaitów w Iranie^[37]. W czasach imperium islamskiego, wyznawcy islamu dzielili społeczeństwo na dwie kategorie – muzułmanów i niemuzułmanów. Tych ostatnich dodatkowo na ludzi księgi, czyli wyznawców religii monoteistycznych, cieszących się pewnymi przywilejami, a przynajmniej ochroną, oraz pozostałych, którzy byli zaledwie tolerowani, a często dyskryminowani. Dzisiaj taki podział nie jest wystarczający ze względu na liczbę grup i sekt, które wytworzyły się w łonie samego islamu. Niezależnie od zróżnicowania kulturowego należy uwzględnić w badaniach nad Bliskim Wschodem problem akulturacji i zmiany kulturowej^[38]. Niezwykle głębokie są zmiany technologiczne, organizacyjne i obyczajowe w społeczeństwach bliskowschodnich. Sytuację utrudnia fakt, że są to zmiany nierównomierne, dotyczące w różnym stopniu różnych grup społecznych.

Arabski Bliski Wschód jest regionem niestabilnym politycznie i gospodarczo, a ponadto dotkniętym kryzysem tożsamości. Słabość lokalnych władz, niejednokrotnie opierających się na kruchym układzie z miejscowymi elitami lub wojskiem, skłania do polityki zachowawczej i niepodejmowania żadnych radykalnych zmian, mogących ugodzić w niestabilne społeczeństwo. Między nawet najbliższymi sąsiadującymi państwami występują znaczne różnice. W takiej sytuacji są na przykład Jordania i Syria, które różnią się ustrojem, profilem społecznym, polityką wewnętrzną i zagraniczną. Podobnie jest z Marokiem i Algierią^[39]. Zwracają uwagę także ogromne dysproporcje między krajami pod względem wzrostu gospodarczego, inflacji, zadłużenia wewnętrznego i zewnętrznego poziomu bezrobocia. W dalszym ciągu współpraca regionalna ma mniejsze znaczenie niż współpraca każdego z nich z osobna z państwami Zachodu. Zmianie sytuacji nie sprzyja polityka Stanów Zjednoczonych i krajów Unii Europejskiej, które często nie stosują polityki systemowej w regionie, ale wybiórczą politykę podyktowaną własnymi interesami. Występuje nie tylko brak wspólnej polityki w skali regionu, ale także brak koordynacji działań wewnątrz poszczególnych państw. Szczególnie uderzające jest rozwarstwienie społeczeństw, obok religijnego i etnicznego, również ekonomiczne. Trudno jest tak naprawdę stwierdzić, jaka część społeczeństwa identyfikuje się z państwem, a jaka tylko z własną wioską lub plemieniem^[40]. Bieda, wzrastające bezrobocie i brak perspektyw na przyszłość wpływają na spadek autorytetu władzy i brak zaufania do instytucji państwa.

Pod względem rozwoju gospodarczego Bliski Wschód wciąż pozostaje w tyle za innymi regionami świata, chociaż jest bogaty w złoża mineralne, dysponuje ogromnym potencjałem ludnościowym i przyciąga uwagę zagranicznych inwestorów. O wielu krajach regionu można mówić wręcz, że są w stanie chronicznego niedorozwoju, z którego nie mogą wyjść o własnych siłach^[41]. Jednocześnie

w tym regionie mamy do czynienia z długą historią socjoekonomicznej transformacji od gospodarki opartej na rolnictwie do gospodarki przemysłowej. Obszar Bliskiego Wschodu nigdy jednak nie doświadczył rewolucji przemysłowej, a kiedy na przełomie XVIII i XIX wieku kraje europejskie przeżywały silną industrializację, prowincje arabskie podupadały w ramach Imperium Osmańskiego. Kiedy w Europie kształtowało się nowoczesne społeczeństwo przemysłowe, na Bliskim Wschodzie było to w dalszym ciągu społeczeństwo tradycyjne. Od połowy XIX wieku pojawiały się próby modernizacji gospodarki, ale inspirowane były głównie z zewnątrz i z zewnątrz sponsorowane. Okres kolonialny na Bliskim Wschodzie nie tylko wyniszczył region, ale zapoczątkował okres intensywnej eksploatacji tego obszaru, której w zasadzie nie towarzyszyły starania o budowę rodzimych struktur gospodarczych. Próby odgórnej modernizacji były podejmowane od lat 30. do 70. XX wieku w Turcji i Iranie i od lat 50. do 70. XX wieku w pozostałych państwach Bliskiego Wschodu. Dzisiaj Bliski Wschód i Afryka Północna mają około 66% światowych zasobów ropy naftowej, a jednocześnie należą do najbiedniejszych regionów świata. Pod względem średniego wzrostu dochodu na głowę mieszkańca region bliskowschodni zajmuje przedostatnie miejsce, przed Afryką Subsaharyjską. Co więcej bieda w regionie ma charakter strukturalny, jest dziedziczona, a kolejnym pokoleniom coraz trudniej jest awansować na drabinie społecznej^[42].

W XX wieku w większości krajów Bliskiego Wschodu nastąpiły istotne przeobrażenia gospodarcze, polityczne i cywilizacyjne. Zmiany te były większe niż w okresie kilku wieków panowania osmańskiego. Zmieniły się zasadniczo struktura społeczna oraz struktura ekonomiczna, coraz większe znaczenie w społeczeństwie zaczęły odgrywać mass media, szybkim przeobrażeniom ulega kultura popularna. O modernizacji regionu świadczy industrializacja i urbanizacja, higienizacja, polityzacja społeczeństwa i sekularyzacja^[43]. Przeobrażenia te nie są jednak linearne i nie można przewidzieć nawet ich najbliższych konsekwencji. Wiele badań i badań cząstkowych tych zjawisk, głosiło, że Bliski Wschód przechodzi rewolucję przemysłową i społeczną na wzór Europy, a w najbliższej przyszłości można spodziewać się demokratyzacji rządów oraz stabilizacji gospodarek. W latach 60. i 70. ubiegłego wieku okazało się jednak, że regionu bliskowschodniego nie da się wtłoczyć w uproszczone ramy badawcze. „Elity miejscowe zaczęły się zachowywać w sposób burzący wizję linearności. Równie »dziwnie« zachowywały się lokalne gospodarki, które oscyływały między wzrostem a recesją. [...] Religia okazała się bardzo elastyczna wobec przemian. Status kobiety bliskowschodniej w wyniku modernizacji z czasem nie tylko się nie polepszył, ale i pogorszył. Więzy plemienne zostały przeniesione do miast. Miasta uległy zwieśnieniu. Warstwy średnie, które były w Europie promotorem demokracji, na Bliskim Wschodzie wkomponowały się doskonale w struktury totalitarne. Kapitalizm bliskowschodni to też z punktu widzenia wzorców europejskich »dziwoląg«, gdyż kapitał prywatny zrosnięty jest na stałe z państwem”^[44].

„Arabska wiosna” na Bliskim Wschodzie unaoczniała, jak trudno prognozować wydarzenia polityczne w tym regionie. Wielu specjalistów i obserwatorów spodziewało się, iż autorytarne republiki i despotyczne monarchie są w regionie tak silne, że radykalnych posunięć mogą się dopuścić jedynie ekstremiści muzułmańscy. Inni podkreślali, że do eskalacji nastrojów społecznych doszło, kiedy dane makroekonomiczne wskazywały wyraźny wzrost w regionie, a ludziom zaczynało się żyć lepiej. Tradycyjnie wysunięto wniosek, iż młodzież wystąpiła w imię demokratycznego i świeckiego porządku, który sam z siebie powinien zatrzeć piętno poniesionych ofiar, strat materialnych i destabilizacji politycznej. Zwolennicy globalizacyjnej teorii konwergencji zwracali uwagę na siłę oddziaływania mediów i międzynarodowych programów, która ich zdaniem w końcu

przyniosła skutek^[45]. Z satysfakcją stwierdzono, że reżimy bliskowschodnie, od lat niezmiennie broniące swoich pozycji, w ciągu jednego dnia ogłosiły chęć przeprowadzenia reform prodemokratycznych i obniżyły ceny towarów^[46]. Zachodnia debata skupiła się jednak nie na tym, czego młodzi ludzie faktycznie oczekują, ale na tym, kto odpowie na te oczekiwania. Czy będą to demokratyczne rządy prawa, czy fanatyczne islamskie grupy przestępcze. Zupełnie nie dostrzega się, że rewolucjoniści w każdym z tych krajów działają w odmiennych warunkach, walczą z innym przeciwnikiem, a przede wszystkim sami reprezentują zupełnie różne grupy społeczne. Dotąd było to społeczeństwo islamskie, zacofane, oporne na wszelkie zmiany. Wraz z wybuchem rewolucji okazało się, że jest to społeczeństwo otwarte, świadome, walczące o uniwersalne prawa. Nie można jednak oczekiwać, że spontaniczny zryw społeczny przerodzi się z dnia na dzień w dojrzałe społeczeństwo obywatelskie. Ostatecznie rewolucja w świecie arabskim, ma także negatywne skutki dla jego mieszkańców. Częste konflikty obniżają wzrost gospodarczy, destabilizują porządek społeczny i hamują udział tamtejszych państw w życiu międzynarodowym. Społeczeństwa bliskowschodnie nie są na nią przygotowane, brakuje zorganizowanych grup, które mogłyby przejąć władzę i przywódców, którzy mogliby zastąpić dotychczasowych.

Problemy ze zdefiniowaniem państwa

Państwo bliskowschodnie nie może być definiowane wyłącznie w kategoriach zamkniętej jednostki terytorialnej, a jego mieszkańcy w kategoriach obywatelstwa. Zachodnie rozumienie państwa jako koherentnej i monolitycznej struktury, sprawującej niepodzielną władzę na ściśle określonym terytorium bywa nieadekwatne w stosunku do rzeczywistości muzułmańskiej. Próby wyodrębnienia poziomów integracji społecznej świata muzułmańskiego, mieszczących się między wspólnotą pierwotną a nowoczesnym państwem, zaowocowały wyodrębnieniem modeli pośrednich^[47]. Państwo bliskowschodnie jest jedną z wielu form integracji, nawiązującą wybiórczo do wszystkich rodzajów władzy, struktur i wartości, które tworzyły i podtrzymują organizacyjne ramy społeczeństwa^[48]. Jego suwerenność wykonawcza i sędziowska może być częściowa, a zdolność do efektywnego działania zależy od historycznych, kulturowych, gospodarczych i politycznych uwarunkowań istniejących na danym obszarze w określonym czasie. Jego witalność, rozumiana jako możliwość efektywnego rządzenia, stanowienia prawa, przystosowywania się do pluralizmu, mobilności społecznej i aspiracji politycznych ludności, może ulegać zmianom na przestrzeni czasu^[49]. Ponadto świat muzułmański zachował wiele cech okresu przedpaństwowego, kiedy tworzące się dopiero struktury polityczne przeniknięte były przez rytuały i wyobrażenia religijne, które stanowiły z jednej strony źródło wyjaśnień świata, z drugiej jego legitymizacji.

W momencie pojawienia się islamu w słabo zorganizowanej społeczności o niskim stopniu instytucjonalizacji władzy powstały czynniki odśrodkowe, które zapoczątkowały różnicowanie się struktury społecznej i ekonomicznej i formowanie struktury politycznej opartej na więzach religijnych ustanawiających zupełnie nowy porządek społeczny^[50]. Islam umożliwił stworzenie doskonałego platońskiego modelu wspólnoty, opartego na skończonej liczbie twierdzeń koranicznych, których modyfikacja odbywa się pod ścisłą kontrolą. Twierdzenia te wyznaczyły ograniczony zakres władzy politycznej i ustalony schemat jej kontaktów ze społeczeństwem, który jeśli ulegał wypaczeniu, mobilizował siły przywracające jego pierwotną wersję^[51]. Wiara umożliwiła nie tylko skonsolidowanie społeczności, ale także jasne określenie jej tożsamości. O przynależności do ummy nie decydowały pochodzenie, wykształcenie, rasa, funkcje społeczne czy zamożność. Tym kryterium było wyznanie. Cała władza należała do Allaha, a władza ziemską była jego darem dla ludzi. Można

wyróżnić dwie teorie na temat źródeł władzy w świecie islamskim. Według koncepcji sakralnej władca jest bezpośrednim wysłannikiem Boga znającym i realizującym jego wolę bez możliwości krytyki i buntu ze strony społeczeństwa. Zgodnie z koncepcją społeczną wola boska przejawia się za pośrednictwem społeczeństwa, które samo wybiera sobie władzę pojedynczego człowieka lub grupy, a powodzenie kolejnych władców zależy w dużej mierze od przyzwolenia społecznego, którego brak czyni władzę czysto nominalną^[52]. Przesłanki uwidaczniające konieczność podziału i decentralizacji władzy ujawniły się w momencie zderzenia ideału niewielkiego państwa wczesnego islamu z praktyką wielkiego imperium powstałego po muzułmańskich podbojach.

Klasykzna koncepcja władzy i państwa w świecie islamu ewoluowała. Przez wiele wieków symbolem zarówno władzy świeckiej, jak i władzy boskiej na ziemi była instytucja kalifatu. Kalifat upadł w 1258 roku, ale przez kolejne wieki wielu władców korzystało z jego autorytetu, aby legitymizować swoje rządy. Osmanowie uznali się dziedzicami zwierzchnictwa religijnego nad światem islamu. Państwowość w okresie ich panowania była definiowana w aspekcie religijnym, a nie narodowym^[53]. Osmanowie podkreślali nie turecki, ale muzułmański charakter swojego imperium. Społeczeństwo ówczesne nie tworzyło spójnego etnicznie narodu, nie było również zlepkiem narodowości. Było jednym społeczeństwem, ummą islamską. Istnieje nawet teoria, która mówi, że zanim Osmanowie objęli władzę przez wiele lat pracowali nad swoim autorytetem, dorabiając odpowiednie pochodzenie rodzinne, zmieniając imiona i modyfikując dzieje klanu, aby być muzułmanami w większym stopniu niż byli^[54]. Arabowie w większości akceptowali rządy władców tureckich. Osmanowie mówili przecież tym samym językiem, pielęgnowali tę samą kulturę i wyznawali tę samą wiarę. Dopiero interwencja Zachodu sprawiła, że Turków zaczęto uznawać za jeszcze jednych kolonizatorów^[55]. Zachodnim najeźdźcom łatwiej było usprawiedliwić swoją obecność na Bliskim Wschodzie wyzwaniem kolejnych prowincji niż rozbiorem państwa islamskiego.

Początkowo jedność świata arabskiego była wyrażana za pomocą tożsamości językowej i religijnej. Pojęcie arabskości utraciło znaczenie etniczne i niezbędną czystość potrzebną do budowania narodu w momencie pojawienia się w imperium ludów perskich, indyjskich, tureckich, kaukaskich, bałkańskich, społeczności żydowskiej, przybyszów z Andaluzji i Sycylii, Berberów, chrześcijańskich mieszkańców Libanu, Syrii, Palestyny i Egiptu^[56]. Chociaż rozwijały się one w ramach jednego imperium, ich jedność istniała o tyle, o ile panował nad nimi władca na tyle silny, żeby utrzymywać jednolity system administracyjny i podatkowy. W świecie arabskim nie istniała jedna świadomość etniczna, nie istniało pojęcie narodu, długo nie znajdowało zrozumienia europejskie pojęcie ojczyzny. Jednocześnie silne było przywiązanie do własnego plemienia, klanu, religii i tradycji, które skutecznie fragmentaryzowało społeczeństwo. Z drugiej strony społeczeństwo bliskowschodnie stanowiło pod wieloma względami pewną całość. Wspólny był język, doświadczenia historyczne, tradycja i religia. Wspólne były korzenie i cel budowania wspólnoty osadzonej w wierze. Okresowo pojawiał się wspólny wróg z zewnątrz, wobec którego miejscowa ludność się jednoczyła.

Do momentu rozpadu państwa Osmanów współczesne państwa były jedynie prowincjami wielkiego imperium, tak jak wcześniej wchodziły w skład kalifatów Umajjadów i Abbasydów. Po ostatecznym zlikwidowaniu kalifatu w 1924 roku, potrzebna była nowa ideologia, która uzasadniałaby podział względnie spójnego społeczeństwa na poszczególne państwa. Wyznaczanie granic państw i stref wpływów kolonizatorów nie miało żadnych logicznych ani nawet ideologicznych przesłanek. Grupy etniczne, religijne i społeczne łączono przypadkowo, biorąc pod

uwagę interesy tylko niektórych z nich. Liban został wydzielony przez Francuzów pod naciskiem chrześcijańskiej mniejszości maronitów, a w jego granicach znalazły się także mniejszości szyicka, sunnicka i druzyjska. Irak został stworzony przez Brytyjczyków z dawnych prowincji osmańskich zajmowanych przez mniejszości szyicką, sunnicką i kurdyjską. W granicach Palestyny znaleźli się muzułmańscy, druzyjscy i chrześcijańscy Arabowie, a z drugiej strony Żydzi^[57]. Taka incydentalna polityka kolonizatorów zrodziła konflikty narodowościowe i religijne, które trwają w tych krajach do dziś. Na kształcie państw bliskowschodnich odcisnął swe piętno także okres zimnej wojny.

Wspierane przez Zachód stare monarchie, jak Arabia Saudyjska, Oman, Iran, Jordania, Maroko, umacniały swoje panowanie. Pod wpływem drugiej dekolonizacji powstawały także nowe monarchie – Kuwejt, Katar, Zjednoczone Emiraty Arabskie. Związek Radziecki wspierał wszelkie ruchy zmierzające do obalenia monarchii. W 1952 roku wojskowi należący do Ruchu Wolnych Oficerów obalili monarchę w Egipcie. W 1956 roku upadła monarchia w Tunezji, w 1958 roku w Iraku, w 1962 roku w Jemenie Północnym. W 1964 roku Muammar Kaddafi obalił królestwo w Libii.

Symbolicznie za ostatnią rewoltę na Bliskim Wschodzie w XX wieku można uznać rewolucję irańską w 1979 roku. Nie była to rewolucja dokonana ani przez wojskowych, ani miejscową burżuazję. Nie była inspirowana z zewnątrz, nie opierała się na żadnej dotychczasowej ideologii. Była to rewolucja ulicy, antyzachodnia, proislamska, socjalna, ale nie socjalistyczna. Na Bliskim Wschodzie powstała Republika Islamska, kolejne, po Arabii Saudyjskiej, państwo stworzone na podstawie doktryny religijnej. Budziły się obawy, że nastroje ulicy irańskiej przenikną poza granice i rewolucja rozleje się na pozostałe państwa Bliskiego Wschodu. Wpływów religii w poszczególnych krajach nie da się jednak jednoznacznie ocenić – tam, gdzie były znaczne, np. w Libanie, starano się je ograniczać, w bardziej zlaicyzowanych krajach, jak Jordania, oczekiwano ich powiększenia^[58]. Wpływ szariaatu w świecie muzułmańskim był niekwestionowany nawet w jedynym formalnie laickim państwie – Republice Tureckiej. Do islamu zaczęli powracać ludzie wykształceni, z klasy średniej, niższej klasy średniej i proletariatu, chłopci nigdy od niego nie odeszli^[59]. Islam stanowił w dalszym ciągu rodzaj tradycyjnej konstytucji, na której podstawie nowa klasa średnia mogła krytykować, a czasem też kontrolować technokratów na szczytach władzy. Kiedy udało się ich wreszcie przekonać, by rozpisali uczciwe wybory, było wielce prawdopodobne, że stracą władzę nie na rzecz populistów, ale właśnie fundamentalistów. Gdy przywódcy polityczni nie mogli znaleźć żadnego ziemskiego uzasadnienia dla rządzącego reżimu, odwoływali się do uzasadnienia pozaziemskiego, dając islamskim duchownym poczesne miejsce w administracji państwowej i państwowe pensje, tym samym godząc się na obecność islamu w przestrzeni publicznej^[60].

Teoretycy wielkiej modernizacji zakładali, że w muzułmańskich państwach za industrializacją i urbanizacją w gospodarce podąży modernizacja zachowań i mentalności społecznej, a w końcu sekularyzacja i demokratyzacja struktur politycznych. Wydawało się, że zmiany wywoła pokazanie ludziom nowych wzorów zachowania, pracy, stylu życia, interakcji między jednostką a grupą. Zaraz jednak po opublikowaniu optymistycznych wyników badań przeprowadzanych w Turcji, Libanie i części państw afrykańskich okazało się, że są one nieaktualne. Rzeczywiste zmiany były inne od zakładanych, bardziej irracjonalne, spontaniczne i przynoszące odmienne efekty^[61]. Byli tacy, którzy niepowodzenie modernizacji tłumaczyli fasadowym charakterem reform. Nowoczesność jest pewnym stanem umysłu, którego nie da się po prostu zaszczepić^[62]. Większość jednak upatrywała przyczyn niepowodzeń w naturze tamtejszych społeczeństw. Lewicujący zwolennicy teorii centrum i peryferii dostrzegali presję wywieraną na tamtejsze państwa przez wielkie imperia, motywowane chęcią

dominacji ekonomicznej, i proponowali własną socjalistyczną wersję wyzwolenia. Wracali jednak do punktu wyjścia, nie traktując ich jako równorzędnych partnerów, ale jako ofiary nieustannego kolonializmu. Po upadku szacha prezydent R. Reagan stwierdził: „Stany Zjednoczone nie pozwolą Arabii Saudyjskiej stać się następnym Iranem”. Zachód ingerował w przemiany na muzułmańskim wschodzie, wywołujące perturbacje, których zachodnie państwa nie doświadczały podczas swojej modernizacji.

Po zakończeniu zimnej wojny przyszedł czas na nowy konflikt^[63]. Problemy międzynarodowe toczone się z udziałem państw bliskowschodnich, zatargi dotyczące cen ropy naftowej, broni jądrowej i terytoriów często nie są odbierane jako zwyczajowe kwestie sporne pojawiające się w stosunkach międzynarodowych, ale jako znamiona konfliktu kultur, starcia chrześcijaństwa z islamem, w końcu zderzenia cywilizacji. Kraje bliskowschodnie arbitralnie określa się ostojami autorytaryzmu, poplecznikami terrorystów, osią zła. Z drugiej strony stale aktualny jest podział na bogate kraje Północy i biedne kraje Południa. Do tego dochodzi formułowanie przez kraje rozwinięte i rozwijające się różnych priorytetów bezpieczeństwa. Kolejną kwestią jest różnica stanowisk krajów zachodnich i bliskowschodnich wobec zagadnienia terroryzmu. Stale aktualna jest dyskusja nad uniwersalnością praw człowieka. Połączenie czynnika gospodarczego i ideologicznego skutkuje nasileniem rywalizacji i konfliktów międzypaństwowych. Opinia publiczna nieustannie słyszy o posunięciach fundamentalistów islamskich w Afganistanie, polityce nuklearnej Iranu, konfliktach wewnętrznych w Iraku, sytuacji uchodźców palestyńskich, położeniu dzieci w Sudanie. W tym wszystkim na plan dalszy schodzi rola państw bliskowschodnich i elit politycznych. Warto zatem zastanowić się jak te państwa funkcjonują, jaka jest ich geneza historyczna i w jakim kierunku zmierzają razem i każde z osobna.

Początki państwowości na Bliskim Wschodzie Wydawnictwo Dialog(c) Copyright edycja elektroniczna

Okres imperialny

Mahomet nie pozostawił wskazówek mówiących, kto miałby po jego śmierci kontynuować rozpoczęte przez niego dzieło. Prorok rządził jako monarcha absolutny, kierując się własnym prawem. Zapoczątkowało to trwający do dzisiaj spór, czy następca winien być wybrany przez społeczność wiernych, czy też o takim wyborze nie może być mowy zważywszy, że rządzący został obdarowany mandatem Allaha. Zdecydowano się na wybory i rywalizację stronnictw. Zapoczątkowane w ten sposób waśnie rodzin mekkańskich miały niedługo opanować cały świat muzułmański. Korzeni pierwszej siły politycznej można upatrywać w na pół legendarnej osobie Kurajsza, który dał początek plemieniu mekkańskiemu Kurajszytów. Ci podzielili się na rody wywodzące się od przodków Haszima i Umajja, których rywalizacja o sukcesję po Proroku wypełniła pierwszy okres islamski^[64]. Echem tego konfliktu były rządy pierwszej dynastii władców umajjadzkich. Druga siła polityczna świata muzułmańskiego wyrosła z rywalizacji dwóch innych rodzin, na których czele stanęli stryjowie Proroka, Abbas i Abu Talib. Od pierwszego wywodzi się dynastia Abbasydów, od drugiego różne linie szyitów. Za panowania Umajjadów władcy bardziej zajęci byli podbijaniem świata niż organizowaniem wewnętrznym państwa i jego ujednoliceniem^[65]. Ludy podbijanych przez Arabów terenów, nawet jeśli nie w pełni zaakceptowały panującą religię, nie stanęły w sposób istotny na przeszkodzie rozprzestrzenianiu się idei tworzących nową rzeczywistość muzułmańską^[66]. Władcy muzułmańscy nie spotkali się jednak z pełną akceptacją społeczną. Legalność władzy Umajjadów kwestionowali charydżyci, wywodzący się z niearabskich uciskanych warstw. Przeciwwstawiali się dziedziczności władzy, głosili równość społeczną

i demokratyczny wybór panującego. „Nie ma kalifa, jak tylko z woli Allaha i z woli narodu”^[67]. Drugą grupą opozycyjną byli szyici, występujący w swej walce pod sztandarem Alego i jego syna Husajna, otoczonych mitem świętych męczenników. Wywodzili się oni z ziemskiej arystokracji i miejskiej oligarchii i na nich właśnie Abbasydzi oparli się w walce o władzę.

Droga Abbasydów do kalifatu wiodła przez szyizm i nacjonalizm perski^[68]. Ich ambicje nie pozwoliły im pogodzić się z upokorzeniami i nierównościami narzuconymi przez „arabskich konkwistadorów” irańskiej ludności niemuzułmańskiej. Wysoko postawieni urzędnicy zaczęli zdobywać władzę na wschodnich i zachodnich krańcach imperium oraz z powodzeniem wpływać na ośrodek polityczny w stolicy. Abbasydzi, mimo że można uzasadnić ich prawo do kalifatu na drodze szeroko pojętego legitymizmu, bowiem ich założyciel Abu al-Abbas Abd Allah wywodził się w prostej linii z rodu Proroka, musieli walczyć o swoje prawa. Przywódcą powstania antyumajjadzkiego w 685 roku był Muhammad Ibn al-Hanafijja, syn Alego Ibn Abi Taliba, którego następcy przyczynili się do powstania wielu ekstremistycznych sekt szyickich. Jedną z nich, gromadzącą wyznawców perskiego pochodzenia, przypieczętowała sukces Abbasydów^[69]. Głosiła, że Ali został wybrany przez Allaha na przywódcę społeczności muzułmańskiej. Władza ta, według niej, miała przejść na jego potomków, protoplastów Abbasydów. Wspierając zasadę legitymizmu, walczyła o nią jednak mniej legalnymi sposobami. W 747 roku rozpoczął się pucz haszymidzki w Churasanie pod czarnymi sztandarami Abbasydów, których symbolikę podporządkowano mesjanistycznym nastrojom niezadowolonej ludności^[70]. Buntownicy wyrażający niezadowolenie ważnych grup społecznych z działań poprzedniego reżimu, musieli posłużyć się takimi hasłami, które znalazłyby poparcie ludności. Jednym z nich okazało się nawoływanie do odnowy religijnej i powrotu do islamu w jego pierwotnym kształcie. Zwolennicy Abbasydów obciążyli Umajjadów odpowiedzialnością za wszystkie dramaty islamu. Obiecywali swoim poplecznikom przyznanie praw politycznych i zmniejszenie podatków. Wielu dało się przekonać i w społecznych szeregach powstańczych obok chłopów znaleźli się arystokraci ziemscy, a analogiczne zróżnicowanie wystąpiło pod względem pochodzenia etnicznego. W społeczeństwie, nad którym rządy przejęli Abbasydzi, trudno jednak dopatrzeć się koranicznego egalitaryzmu. Różnice społeczne były bardzo głębokie. Brak sztywnych podziałów stanowych, szanse awansu dla przedstawicieli ludu, a nawet niewolników, nadawały temu systemowi społeczno-politycznemu oblicze odmienne od rozwiniętego feudalizmu europejskiego^[71].

Starcie umajjadzko-abbasydzkie i cała schizma religijna mogły mieć podłoże w konflikcie narodowym. Zwycięstwo Abbasydów można traktować jako zwycięstwo Persów nad Arabami^[72]. Świadczyć o tym może wybitna rola Persów zarówno wśród przywódców buntu, jak i ministrów i urzędników nowej władzy, a także ich silny wpływ na abbasydzką kulturę polityczną. Później wykazano jednak, że choć antagonizmy etniczne odegrały pewną rolę w agitacji, to jednak rewolucjoniści nie walczyli jako Persowie albo Arabowie, ale jako wyznawcy islamu. Szyizm, który ich inspirował, nie był natomiast przejawem irańskiej świadomości narodowej, ale został przyniesiony przez arabskich przesiedleńców. W Iranie zadomowił się on bardzo wcześnie, pojawiając się w Kom już w czasach podboju. Szyizm był doktryną elastyczną, przemawiającą w całkiem odmienny sposób do różnych grup społecznych. Dla elit stanowił usprawiedliwienie odejścia od prymitywizmu wczesnej ortodoksji kalifacko-sunnickiej, dla mas ludowych był ideologią wyzwolenia i walki z uciskiem ekonomicznym i społecznym^[73]. Można zatem uznać rewolucję za zryw społeczny i ekonomiczny, posługując się argumentem, iż pierwszą rzeczą, jakiej dokonali Abbasydzi, było odrzucenie zasady arystokratycznego pochodzenia^[74]. Kiedy szlachetne urodzenie

i prestiż plemienny straciły na znaczeniu, plemiona arabskie, które dominowały na ówczesnej scenie politycznej, przestały odgrywać jakąkolwiek rolę. Sukces i władza zależne były od woli kalifa, a ten coraz częściej faworyzował ludzi niskiego, a nawet obcego pochodzenia. W czasie panowania abbasydzkiego Arabowie stracili przywileje podatkowe, wojskowe i osobiste, a islam stał się oznaką tożsamości nowej elity rządzącej – urzędników państwowych, żołnierzy, właścicieli ziemskich, kupców oraz coraz bardziej preferowanej grupy „specjalistów od spraw religii”^[75]. Panowanie Abbasydów przyniosło unifikację i ugruntowanie państwu muzułmańskiemu^[76].

Władza państwowa zaczęła znajdować potwierdzenie, przynajmniej początkowo, w dostojenstwie kalifa spokrewnionego z Prorokiem i z tego tytułu władnego bronić bytu i prawowierności państwa. Abbasydzi dla legitymizacji swojej władzy odwołali się do wątku mistycznego, oznajmiając, że zostali wyróżnieni tajemną wiedzą właściwą jedynie członkom rodziny Proroka^[77]. Ich zwolennicy widzieli w nich nosicieli ducha Mahometa, co wykorzystała propaganda abbasydzka, której nośnikiem na prowincji irańskiej stali się emisariusze-przewodnicy podsycający i tak już napięte nastroje społeczne. Umajjadzi zostali potępieni za niedostatek pobożności. Odtąd nie pochodzenie arabskie, ale wyznanie było kryterium dostępu do władzy^[78]. W swojej inauguracyjnej hubie, wygłoszonej w meczecie w Kufie, pierwszy kalif abbasydzki nazwał siebie *as-saffah* (przelewający krew), imperialny tron budując za pomocą religii i przemocy^[79]. „Chwała niech będzie Bogu, który upodobał sobie islam, wyróżnił go i wywyższył, wybrał go dla nas i umocnił, a nas uczynił jego wyznawcami, przybytkiem i ostoją, gorliwymi jego stróżami, obrońcami i tymi, którzy mają w nim udział. [...] Powiedział on także: »Nie proszę was za to o nagrodę, tylko o miłość ku [mym] krewniakom«”^[80].

Abbasydzkie zwycięstwo zostało powitane jako wyraz prawdziwej koncepcji kalifatu, idei teokratycznego państwa, która miała zastąpić czysto świeckie państwo (*mulk*) Umajjadów. Kalif na znak religijnego charakteru swego urzędu, wkładał na siebie płaszcz (*burda*), ongiś noszony przez Proroka, ludowi pokazywał się z najstarszym egzemplarzem Koranu i określał się mianem imama. Im mniejsza była jego realna władza, tym większa była oprawa religijna. Władca otoczył się ludźmi znającymi prawo koraniczne i u nich szukał rady w sprawach państwowych. Z czasem sam zaczął brać udział w ustalaniu definicji dogmatycznych i potępieniu herezji. W najbliższym sąsiedztwie pałacu kalifa znajdował się wielki meczet^[81]. Świetnie zorganizowaną machinę propagandową, która pomogła podważyć zaufanie społeczeństwa do rządów Umajjadów, wykorzystywano teraz dla pozyskania życzliwości mas. Propagowano ideę, że władza powinna na zawsze pozostać w rękach abbasydzkich, aby w końcu przekazać ją Jezusowi^[82]. „I powróci prawo do swego korzenia, do jego [Mahometa] rodziny, do przybytku życzliwości i miłosierdzia. O ludzie! – Klnę się na Allaha, że nie wystąpiliśmy po to, żeby kopać dla was kanały albo wznosić wam pałace – wystąpienie nasze sprawiło jeno oburzenie, że zagarnęli oni [Umajjadzi] nasze prawa [...]. Wiedźcie tedy, że prawo to do nas należy i zostanie nam odjęte dopiero w chwili, kiedy przekazemy je Isie [...]”^[83]. Uważano, że jeśli władza kalifa zostanie naruszona, cały świat ulegnie zniszczeniu. W państwie Abbasydów zmiana na korzyść religii była bardziej pozorna niż faktyczna, chociaż w przeciwieństwie do umajjadzkich poprzedników Abbasydzi, realizując politykę świecką, deklarowali pobożność i religijność. Drugi kalif z dynastii Abbasydów Al-Mansur założył stolicę państwa, którą nazwał Madinat as-Salam – Miasto Pokoju – na prawym brzegu Tygrysu między Arabią, Syrią i Persją, co mogło symbolicznie nawiązywać do tradycji państwowych perskich Sasanidów. Zresztą takie skojarzenia mógł także wzbudzać sposób organizacji nowego państwa, z ceremoniałem i przepychem godnym bliskowschodniego imperium tradycyjnego typu, w którym wpływy orientalne, a zwłaszcza

perskie, zaczęły odgrywać coraz większą rolę^[84]. Kalif ten ostatecznie scentralizował państwo, kładąc kres zapoczątkowanej przez Abu Muslima al-Churasani emancypacji terytoriów irańskich^[85]. Arabski islam uległ jednak perskiemu wpływowi, a kalifat stał się bliższy odrodzonemu despotyzmowi irańskiemu niż arabskiemu szejkanatowi^[86]. Kalif z plemiennego szajcha władającego dzięki zgodzie warstw panujących, ewoluował w stronę autokraty powołującego się na boskie pochodzenie swojej władzy, wspieranej przez regularną armię i wykonywanej, zamiast arabskich wodzów plemiennych, przez opłacaną biurokrację. Teoretycznie kalif był podporządkowany świętemu prawu islamu szariatowi, w praktyce kontrola jego rządów była ograniczona wyłącznie możliwością powszechnego buntu. Kalifowie prowadzili politykę religijną konsekwentnie, acz niejednolicie. W większości pozostawali wierni sunnizmowi w jego najbardziej ortodoksyjnej postaci, nigdy natomiast nie udało im się wprowadzić islamu erastyjskiego^[87].

Stabilizując własną pozycję, kalif nie potrzebował już swoich perskich sprzymierzeńców i rozpoczął z nimi wojnę, która szybko zaciążyła na politycznej kondycji imperium^[88]. Trzeci kalif Al-Mahdi próbował jeszcze zjednoczyć szytów pod swoimi auspicjami. Przyjął imię oznaczające „wybranego przez Boga przewodnika misji”, dokonując zwrotu w oficjalnej doktrynie politycznej państwa. Co prawda przyznał rację szytom w przedmiocie konieczności zapewnienia władzy potomkom Proroka, jednocześnie nie zapominając o interesach własnej linii dynastycznej. Dzięki temu abbasydzka dynastia zyskiwała prawne uzasadnienie własnych aspiracji do najwyższego przewodnictwa w muzułmańskiej wspólnocie, natomiast Alidzi po raz kolejny nie zrealizowali swoich politycznych roszczeń^[89]. Czwarty kalif Al-Hadi powrócił w stosunku do szytów do polityki siły skutkującej bitwą w czerwcu 786 roku w miejscu zwanym Fachch, niedaleko Mekki, która na zawsze podzieliła Abbasydów i Alidów^[90]. Kalif Al-Mamun, podejmując po raz ostatni próbę zakończenia wojny między Abbasydami a Alidami, *de facto* zrezygnował z władzy na rzecz potomka Husajna Ibn Alego, Alego Ar-Ridy. Kiedy jego zabiegi nie znalazły akceptacji społecznej, za oficjalną doktrynę państwa, możliwą do przyjęcia zarówno przez sunnitów, jak i szytów, uznał ideę teologicznej szkoły mutazylitów^[91]. Sprzeciwiając się podziałom w islamie, władca usiłował rozciągnąć swoje zwierzchnictwo imama nad teologami sunnickimi, przekonując się, że pogodzenie sunnitów i szytów jest nie do osiągnięcia^[92]. Mimo trudności wewnętrznych państwo Abbasydów do połowy XI wieku, czyli w okresie realnej władzy kalifatu, odgrywało rolę regionalnego imperium, o którym słyszano także w Europie Karola Wielkiego^[93]. W tym czasie już cywilizacja muzułmańska jawiła się średniowiecznym Europejczykom jako rzeczywistość niebezpieczna, stanowiąca fizyczne zagrożenie dla chrześcijańskiego świata^[94]. Daleko było jednak tym dwóm cywilizacjom do starć, gotowym raczej sprzymierzyć się przeciw wspólnym wrogom^[95].

Wraz z nastaniem rządów Abbasydów kalif ponownie stanął na czele państwa i skupił, przynajmniej do pewnego momentu, całość władzy^[96]. Z czasem swoje cywilne kompetencje przekazał wezyrowi (*wazir*), sędowniczą władzę sędziemu (*qadi*), a wojskową powierzył wodzowi (*amir*), pozostając jednak ostatecznym arbitrem wszelkich spraw rządowych. Ustanowiona za Umajjadów zasada dziedziczności tronu przynosiła i za Abbasydów złe wyniki. Kalifowie mianowali swoich następców zupełnie arbitralnie, niejednokrotnie przyczyniając się do rozlewu krwi^[97]. Abbasydzi prowadzili restrykcyjną politykę religijną. Wydawali dyskryminujące innowierców przepisy, usuwające ich z urzędów, zakazujące jazdy konnej, zmuszające do noszenia odrębnego stroju z złotymi łatami^[98]. W przeciwieństwie jednak do ówczesnej Europy Zachodniej, innowiercy mieli gwarantowaną swobodę praktyk religijnych, prawo własności i działalności gospodarczej.

Nietolerancja władzy, pokusa awansu społecznego i chęć uwolnienia od dodatkowych podatków, „przekonywały” innowierców do islamu. Po przyjęciu islamu nie-Arab jako klient (*mawla*) miał większe szanse kariery administracyjnej i wojskowej. Z czasem klienci zaczęli stanowić trzon władzy abbasydzkiej, swoimi kompetencjami udoskonalając system rządów^[99]. Jednocześnie odmówili oni przyjęcia etyki islamu i współpracy przy budowie prawdziwej kultury arabsko-muzułmańskiej, co dla Abbasydów, starających się zachować nieskazitelność dziedzictwa religijnego i spójność społeczeństwa, było powodem prześladowań zbuntowanych neofitów (*zindik*)^[100]. Ci ostatni dostrzegali, że zasady, jakie zaakceptowali wraz z przyjęciem nowego wyznania, służyły jedynie wybranym. Zaczęła się walka ideologiczna, w której jedna strona dysponowała aparatem państwowym i środkami represji, druga poparciem mas.

Z czasem Abbasydzi utracili zapał do władzy państwowej, przekazując ją w znacznej mierze wezyrowi, stającemu na czele rządu^[101]. „Muhammad Ibn Barz Al-Qummi jest naszym przedstawicielem na cały kraj i wśród naszych poddanych. Dlatego ten, kto go słucha, słucha nas, a ten, kto słucha nas, słucha Boga”^[102]. Wezyr z nieograniczoną władzą (*tafwid*) korzystał z wszystkich uprawnień suwerena, włącznie z mianowaniem swojego następcy, co było bliższe pierwotnemu koranicznemu rozumieniu tego urzędu, jako osobistego doradcy i powiernika władcy^[103]. Taki status osiągnęła rodzina wezyrów irańskiego pochodzenia – Barmakidów, od których polityki zależały losy całego imperium. W okresie kohabitacji kalif nie zapomniał jednak o priorytetach własnej polityki, zmierzającej do zachowania dotychczasowej orientacji religijnej^[104]. Irańczycy dysponujący jednak większym doświadczeniem w polityce bieżącej i administrowaniu królestwem, byli promowani na wszystkich szczeblach administracji, a wezyrowie perscy zajmowali pozycję zwierzchników całego aparatu administracyjnego^[105]. Rygorystyczna wierność kalifa wobec obowiązków wodza wspólnoty, nakazująca mu na przemian prowadzić pielgrzymkę do Mekki i wyprawy wojenne na teren Bizancjum, łączyła się ze wzrastającą nieufnością do Barmakidów, którzy ostatecznie popadli w niełaskę.

Do tego czasu wezyr stał na czele rady złożonej z zarządców departamentów państwowych. Centralne biura, zwane dywanami, rozbudowane według sasanidzkich wzorów, były hierarchicznie skomplikowane i coraz liczniejsze^[106]. W prowincjach rządzonych przez emirów istniały ich przedstawicielstwa, sprawujące drobiazgową kontrolę^[107]. Policja pilnowała porządku i dostarczała kalifowi informacji zdobytych w terenie. Poczta była zarazem służbą wywiadowczą na rzecz kalifa. Kalif do kontroli swoich poddanych i urzędników zatrudniał na terenie całego imperium nawet kupców, domokrażnych handlarzy i podróżników, których wysyłał także poza jego granice^[108]. Oprócz urzędów odpowiedzialnych za kontrolę miar i wag oraz handlu istniał urząd kontroli obyczajów. Szef miejskiej policji (*muhtasib*), będący zarazem urzędnikiem religijnym, czuwał, żeby zasady moralne były przestrzegane, a czynności zakazane przez prawo – lichwa, sprzedaż napojów alkoholowych i gry hazardowe – karane. Do jego obowiązków należało także czuwanie nad moralnością polityczną^[109]. Na tak rozbudowaną administrację państwo potrzebowało ogromnych środków, których dostarczał system podatkowy zaplanowany według kryterium wyznaniowego. *Zakat* był jedynym podatkiem obowiązującym każdego muzułmanina. Niemuzułmanin był obarczony pogłównym – *dżizja*, podatkiem gruntowym – *haradż* oraz opłatą za towary importowane na tereny muzułmańskie. Cały dochód państwowy – *faj*’ był używany przez kalifa na opłacanie wojska, utrzymanie meczetów, roboty publiczne i inne wydatki gminy muzułmańskiej^[110]. Wbrew muzułmańskiej moralności część dochodów przynosiły państwu banki, których funkcjonowanie

usprawiedliwiały liczne teorie muzułmańskie^[111].

Wymiar sprawiedliwości uważany za czynność religijną, był powierzony członkowi warstwy teologicznej (*faqih*). Spośród znawców teologii i prawa koranicznego powoływano sędziów – kadich, ze stołecznym wielkim kadim na czele^[112]. Nadworny trybunał oprócz sporów administracyjnych i spraw służbowych rozstrzygał także skargi zwykłych obywateli. Niemuzułmanie byli sądzeni przez urzędników cywilnych. Abbasydzi stworzyli zawodową armię najemników perskich, berberskich i tureckich. Ci ostatni w połowie XI wieku zdominowali kalifat centralny w Bagdadzie i rządili jako sułtanowie^[113]. Nawet, jeśli w tym okresie kalif odzyskiwał pełnię władzy, szybko musiał uciekać się do wojskowej pomocy z zewnątrz, nie mogąc rządzić tylko za pomocą osobistego autorytetu. Dowódcy, coraz bogatsi dzięki nadaniom ziemskim, usamodzielnili się w swoich prowincjach. Zaczęli wpływać na obsadę tronu, a od połowy X wieku kalifowie znaleźli się pod faktyczną władzą szefów wojska^[114]. Mimo wysiłków władzy centralnej państwo abbasydzkie ulegało stopniowej decentralizacji, która rodziła potrzebę powoływania kolejnych urzędów państwowych. Gubernator, jak wielu urzędników, łączył godność cywilną i religijną^[115]. Sprawował nadzór nad sprawami wojskowymi, podatkowymi, bezpieczeństwa publicznego, także nadzorował orzecznictwo sądowe, przewodniczył w czasie publicznych modłów w piątek, „chronił religię państwową przed innowacjami”^[116].

Abbasydzi nie mogli się już jednak cieszyć władzą absolutną jak poprzedni władcy. W administracji, wojsku, na dworze nawet kluczowe pozycje zajmowali nie Arabowie, ale Persowie i Turcy^[117]. Abbasydzi musieli koegzystować z wielkimi ośrodkami politycznymi i religijnymi w Hiszpanii i Afryce Północnej oraz z mniejszymi szyickimi i sunnickimi państewkami. Władza cywilna kalifów również ulegała ograniczeniu. Prowadzenie bieżącej polityki przejęły różne rody, zajmując wysokie stanowiska urzędnicze i monopolizując kontrolę nad skarbem państwa i polityką regionalną – Barmakidzi pochodzenia perskiego (750–803), Bujjidzi (945–1055), w końcu Turcy seldżuczcy^[118]. Jeszcze przed wkroczeniem na scenę polityczną Turków poplecznicy kalifatu byli szyitami, a sunnicki kalif zaczął być z czasem jedynie tolerowany^[119]. Okres kalifatu trwał jeszcze dwa stulecia, jego dorobek przeszedł jednak do historii oprócz jednej dziedziny, którą paradoksalnie pielęgowali Seldżuczcy. Jako obrońcy islamu w wersji ortodoksyjnej, sunnickiej, zachowali ciągłość religii^[120]. Turcy rządzący jako sułtanowie respektowali suwerenność kalifów, którzy jednak zachowali wyłącznie przywództwo duchowe, tracąc władzę polityczną^[121]. Jednocześnie nowi władcy walczyli w imię kalifa i religii z Bizancjum, krzyżowcami, Mongołami i Fatymidami. Reformowanie państwa na polu administracyjnym i wojskowym nie przeszkadzało w pielęgowaniu religii w licznie zakładanych przez władze sunnickich madrasach^[122].

Koniec złotego wieku państwa abbasydzkiego przypadł na okres rządów dziewiątego kalifa Al-Wasika. Pierwsze oznaki rozkładu zaczęły pojawiać się w strukturze politycznej po śmierci Haruna ar-Raszida, doprowadzając do wojny domowej Arabów i Persów^[123]. Odtąd irańskie aspiracje arystokratyczne i regionalne znalazły ujście w lokalnych dynastiach^[124]. W 946 roku perski ród szyickich Bujjidów ostatecznie przejął panowanie, sprowadzając funkcję kalifa do czysto nominalnej^[125]. W państwie wybuchały rebelie i bunty wzniecane przez emancypujące się społeczności^[126]. Kalif, dzierżący tytuł „suwerennego zwierzchnika islamu i przywódcy wiernych”, przestał być jednak symbolem władzy państwowej, wręczając jedynie inwestyturę tym, którzy ją *de facto* sprawowali. Jedność państwa muzułmańskiego opierała się już wyłącznie na tym, że podczas piątkowych modlitw w meczetach wymieniano imię panującego kalifa. Później nawet jego religijny

status zwierzchnika islamu sunnickiego upadł, kiedy znaczna część społeczeństwa zaczęła sympatyzować z różnymi odłamami islamu^[127]. Harun ar-Raszid zabiegał jeszcze o uznanie swojego religijnego i politycznego autorytetu, z gorliwością spełniając obowiązki pielgrzymki i wojny świętej, osobiście walcząc i nosząc czapkę z napisem „bojownik za wiarę, pielgrzym”. Kalifat jednak został już tylko symbolem, oznaczającym władzę duchowną, a nie polityczną.

Abbasydzi zdobyli władzę na fali ruchu religijnego i starali się utrzymać szerokie poparcie, podkreślając religijny charakter swojej władzy. Ich panowanie upływało pod znakiem ciągłych umizgów do przywódców religijnych i prawników oraz publicznego podkreślania religijnej skromności^[128]. Organizacja religijna wypełniła próżnię powstałą po rozpadzie więzów politycznych, spajała mozaikę etniczną i społeczną oraz podkreślała jej suwerenność. Kalifowie przebudowali święte miasta – Mekkę oraz Medynę i regularnie organizowali do nich pielgrzymki. Zaczęli też prześladować odszczepieńcze ugrupowania muzułmańskie. „Ta dynastia panowała nad światem, łącząc religię z władzą królewską. Najlepsi i najbardziej religijni ludzie okazywali im posłuszeństwo z powodów wiary, pozostali ze strachu”^[129]. Abbasydzi, jak wielu, którzy zdobywali władzę w wyniku rewolucji, musieli wybrać pomiędzy celami i zamierzeniami ich popleczników a racją stanu. Wybrali to drugie, z jednej strony utrzymując spójność państwa muzułmańskiego, z drugiej na zawsze dzieląc muzułmański świat. Od momentu wystąpienia Proroka do tego czasu powstało dojrzałe muzułmańskie państwo z jednolitą doktryną polityczną i zwartą organizacją. Mówi się, że wszystko, co nastąpiło potem, zarówno w historii państwa, jak i kultury, było już tylko naśladownictwem lub próbą przekształcenia tego, co było dawniej^[130].

Przyczyny rozłamu

Wydawnictwo Dialog(c) Copyright edycja elektroniczna

Od początku rozwoju państwa na Bliskim Wschodzie można mówić o poważnym konflikcie o władzę, który był także jednym z powodów rozpadu muzułmańskiego imperium. Można nawet mówić o dwóch różnych społecznościach bliskowschodnich, każdej funkcjonującej we własnym państwie muzułmańskim z własnym systemem religijnym. Sunnitami określano zwolenników tradycji, akceptujących obowiązujące zasady. Tradycja (*sunna*) oznaczała w tym przypadku system władzy, nie zaś sunnę Proroka, którą uznają także szyici^[131]. Właśnie na tle sporu o władzę powstała różnica między odłamami związana z problemem sukcesji po śmierci Mahometa. Szyizm zrodził się jako czysto arabska frakcja polityczna, określana mianem zwolenników (*szii*), przekonana, że schedą po Proroku należy się członkowi jego rodziny – Alemu^[132]. Ali miał być wyznaczony do roli przywódcy religijno-politycznego (*tajin*) w testamencie (*nass*)^[133]. „Ali jest panem każdego, kogo ja jestem panem (*man kuntu mawlahu fa Ali-un-mawlahu*)” – tekst zaświadczaający dziedziczne prawa Alego i jego potomków^[134]. Większość jednak, nazywana ludźmi tradycji i zgodnej opinii (*ahl a-sunna wa-al-dżama'a*), akceptowała Abu Bakra, argumentując to tym, że Prorok nie pozostawił w tej sprawie żadnych wytycznych, a władcą powinien zostać najstarszy z rodu lub wybrany przez społeczność. Zdaniem Alidów, potomków Alego, niemożliwe, żeby Prorok, który za życia ustanawiał reguły dotyczące najdrobniejszych nawet spraw, przeoczył tak ważną kwestię, jak sukcesja po nim. Jeśli nawet pozostawił ją do dyspozycji wiernych, powinien dać im wskazówki^[135].

Drugą sporną kwestią dzielącą przedstawicieli obu nurtów była sprawa funkcji przyszłego władcy. Według sunnitów ostatnim dysponującym mocą proroctwa był Mahomet, dlatego przyszły władca – kalif (*chalifa*) – powinien ograniczyć swoje kompetencje jedynie do świeckiej zwierzchności nad gminą. Alidzi wyrażali natomiast opinię, że następcy została przekazana także ezoteryczna wiedza

(*wasi*), która umożliwia mu interpretację objawienia religijnego^[136]. Ostatnia kwestia sporna wynikała z różnicy stanowisk co do charakteru pośrednictwa między Bogiem a człowiekiem. Sunnici za takich pośredników uznali Proroka oraz świętych, natomiast szyici Proroka wraz z imamami^[137]. To rozpoczęło w świecie muzułmańskim trwający do dzisiaj spór, zarówno natury politycznej, jak i religijnej, dotyczący wyboru i funkcji władcy politycznego. Islam szyicki zaczął się emancypować i tworzyć własne charakterystyczne instytucje: odrębny system prawa (*ga' farycki*), szczególne elementy kultu, wyodrębnienie klasy społecznej niespotykanej na gruncie sunnickim, przypominającej duchowieństwo^[138].

Sunnitów od szyitów odróżniało podejście do sukcesji władzy. Wszyscy sunnici uznali czterech pierwszych kalifów – Abu Bakra, Umara, Usmana i Alego – jako prawdziwych następców Proroka, zwanych kalifami prawowiernymi (*al-chulafa ar-raszidun*). Wraz z powstaniem kalifatu Umajjadów, termin „kalif” pozostawał w użyciu, jednakże kalifat muzułmański został faktycznie przekształcony w świeckie królestwo Arabów^[139]. Mimo to koncepcja kalifatu wciąż była przedmiotem dysput muzułmańskich myślicieli. Sunnici łączyli sprawowanie tego urzędu z obowiązkiem administrowania szariatem i wypełniania funkcji sędziego. W ich mniemaniu kalifat oznaczał instytucję prawno-polityczną. Postrzegali siebie jako jedną wspólnotę – ummę, która winna być chroniona i zarządzana według jednego prawa boskiego, dlatego najwłaściwszym było, aby istniał tylko jeden taki urząd, jeden tylko władca. Szyici, aby skutecznie przeciwstawić się ówczesnej władzy, potrzebowali przekonujących argumentów. Według nich doskonałe rządy to rządy imama, najlepsza władza pojawi się dopiero po nadejściu mahdiego, który przecież stale jest władcą świata, chociaż niewidzialnym dla ludzi^[140]. W czasie jego nieobecności nawet najlepsze rządy są niedoskonałe. Ludzie popełniają błędy, które przekładają się na tworzone przez nich instytucje polityczne. Szyici, szczególnie na terenie Persji za czasów safawidzkich, uważali, że w ówczesnej sytuacji najdoskonalszą formą rządów byłaby monarchia. Byli i tacy, którzy całość władzy politycznej oddawali w ręce kalifa, chociaż większość szyitów nie uznaje kalifatu za legalną władzę muzułmańską^[141]. Oficjalnie legalnej władzy państwowej szyici upatrywali w instytucji imamatu, sunnici natomiast w kalifacie. O ile jednak sunnici wcielali swoje koncepcje w życie, o tyle szyizm został sprowadzony do rangi ezoterycznej ideologii dla wtajemniczonych i musiał ukrywać się ze swoimi poglądami na mocy zasady przezorności (*taqijja*), która pozwalała pozornie uznać władzę i religię panującą dla ocalenia siebie i swoich najbliższych^[142].

Szyici nie ufali władzy świeckiej bardziej niż sunnici^[143]. Władca w swych wyrokach nie mógł być osamotniony, powinien go wspierać autorytet znawców doktryny – ulemów^[144]. Sunniccy ulemowie zwykle wspierali instytucje polityczne, przedkładając ład państwowy nad spełnienie religijne^[145]. Szyiccy ulemowie, jako mudżtahidowie, aktywnie uczestniczyli w życiu politycznym i społecznym. W literaturze europejskiej określa się ich jako duchowieństwo lub kler muzułmański, ale ich rola była zupełnie inna, dotyczyła spraw publicznych i politycznych państwa. Oczywiście nie byli związani z żadną instytucją kościelną. Przysługiwało im prawo do podejmowania samodzielnej inicjatywy prawodawczej – *idżtihadu* – której treść rozstrzygała kwestie polityczne i prawne i stawała się obowiązkiem całej społeczności muzułmańskiej^[146]. Sunnici określali mianem ulemów jedynie twórców czterech szkół prawa muzułmańskiego, natomiast wśród szyitów także ich następcy cieszyli się autorytetem najwyższych teologów i prawników, z których najznamienitszymi byli ajatollahowie^[147]. Kiedy kalifat stał się słabszy na płaszczyźnie politycznej, całą władzę przejęli świeccy władcy. Przez cały ten okres niezależnie od sytuacji faktycznej szyici interpretowali

władztwo kalifa w kontekście europejskiej władzy ustawodawczej, podczas gdy sunnici jedynie wykonawczej w stosunku do tego, co już kiedyś zostało ustanowione^[148].

Szyici uznawali za prawowitą jedynie tę władzę, która jest przekazywana w linii Proroka lub też tę, która kieruje się rozumieniem prawa koranicznego głoszonym przez Proroka. Za czasów pierwszych kalifów szyici jednak nie zgłaszali pretensji do tronu, dopiero kiedy Ali faktycznie został kalifem, zaczęli bronić swojej zdobyczy^[149]. Od tego momentu sunnici rozwijają koncepcję rządów bardziej egalitarnych, natomiast szyici są przywiązani do mitu elity. Władzy, która według nich miała przechodzić z ojca na najstarszego syna, Alidzi nie sprawowali, ale formalnie ją sobie przekazywali. Powstała dynastia szyickich władców – imamów. Brak uznania i represje ze strony rządzących kalifów powodowały, że działali oni w ukryciu^[150]. Ali, polityczny autorytet szyitów, nie miał wielkich zdolności politycznych pozwalających mu kierować nie do końca ukształtowanym organizmem państwowym^[151]. Nie wykazał także zdolności dyplomatycznych, kiedy ważyły się losy jego urzędu. Dla dobra jedności gminy wycofał się z walki o tron, odebrał władzę arystokracji plemiennej (*asraf al-qaba'il*), aby oddać ją w ręce tych, którzy posiadali zasługi na polu krzewienia islamu (*qurra*)^[152]. Byli tacy, którzy negowali postawę swego przywódcy w imię obrony prawa muzułmańskiego. Charydźcy kierowali się w istocie pobudkami politycznymi, będąc głosem ludu, który winien mieć prawo sprzeciwu wobec władcy nieprzestrzegającego należycie zasad Koranu. Dotychczasowa koncepcja niepodzielnego kalifatu została zastąpiona przez zasadę politycznego pluralizmu i egalitaryzmu, osiąganego jednak nader drastycznymi metodami^[153]. W powyższym sporze ostatecznie zwyciężyli zwolennicy koncepcji wyboru kalifa przez wybitnych muzułmanów określanych jako ci, co związują i rozwiązują (*ahl al-hall wa-al-aqd*)^[154].

Za panowania Umajjadów prześladowani szyici zostali wystawieni na pierwszą próbę lojalności. Podejmując ją, zagrozili panującej dynastii i ostatecznie przyczynili się do jej upadku. Szyici zaatakowali, kiedy kalif Muawija I, wyznaczając swojego syna na następcę, zerwał z teokratyczną instytucją kalifatu i rozpoczął rządy monarchii dziedzicznej^[155]. Jego posunięcie pozwoliło im zdobyć rzeszę zwolenników wśród ludności niezadowolonej z sunnickiej władzy. Trudno stwierdzić jednak, kogo opozycja szyicka faktycznie reprezentowała – nacjonalistów perskich przeciwko Arabom czy uciskane warstwy ludności przeciwko władzy i państwu. Już w pierwszych powstaniach perskich wykorzystano w ramach propagandy politycznej postać Mahdiego, początkowo przywódcę politycznego, następnie Mesjasza, który miałby natchnąć kolejnych alidzkich i pseudoalidzkich pretendentów do władzy^[156]. Idea sprowadzała się do wysunięcia w miejsce kalifa umajjadzkiego własnego przywódcę gminy – Muhammada Ibn al-Hanafiję, zwanego al-mahdi – prowadzony przez Boga^[157]. Bezkompromisowe formy szyizmu nie okazały się jednak wystarczająco atrakcyjne. Kolejnym pretendentom do tronu nie udawało się go odzyskać i nierzadko umierali za wiarę, jak trzeci imam Husajn Ibn Ali, którego śmierć szyici chcieli odkupić jeszcze podczas wojny iracko-irańskiej^[158]. Problemem natury politycznej było to, jak powinni zachować się szyici wobec faktycznie panującego władcy, z założenia tyra (*ga'ir*). Szarif Al-Murtada, wielki szyicki uczonego czasów dynastii Bujjidów, mawiał, że nie powinno się takiemu władcy służyć, chyba, że byłyby zagrożone interesy członków wspólnoty, wtedy dozwolone jest sprawowanie funkcji państwowych, przy zachowaniu wierności prawdziwemu imamowi^[159]. Do dzisiaj wśród szyitów toczą się spory, czy uzasadnione jest stosowanie kar koranicznych (*hudud*), czy istnieje obowiązek płacenia podatków i czy uprawnione jest wzywanie wiernych do dżihadu skoro nie ma imama.

Z początkiem panowania dynastii Abbasydów Arabowie utracili hegemonię na rzecz Persów.

Rozpoczęła się walka między dwoma ideologiami muzułmańskimi – ortodoksyjną sunnicką, za pomocą której walczyli nacjonaści arabscy, oraz heretycką szyicką, którą posługiwali się nacjonaści perscy, reprezentujący perski ruch narodowy – szu’abijja^[160]. Zwolennicy Alego, szyici, opowiedzieli się za zasadą legitymizmu^[161]. Zwalczając „pogańskich Umajjadów”, zawarli sojusz z Abbasydami, licząc że w ten sposób będą mogli zrealizować własne dążenia. Zawiedzione ambicje sprawiły, że Alidzi zaczęli radykalizować swoją postawę, powołując kolejne ugrupowania, a nawet dynastie^[162]. Przez następne 600 lat, walcząc przeciwko władcy Abbasydów oficjalnie reprezentującemu sunnizm, podejmowali działalność na polu politycznym, społecznym, ekonomicznym oraz religijnym. Tworzyli ugrupowania umiarkowane w postaci stowarzyszeń filozoficznych, jak encyklopedyści islamu – Ichwan as-Safa (Bracia Czystości) oraz ugrupowania radykalne i terrorystyczne karmatów czy asasynów^[163]. Karmaci na gruncie głoszonych przez siebie rewolucyjnych zasad tworzyli wokół Zatoki Perskiej dość trwałe państewka, jedność społeczną osiągając za pomocą chwytliwych haseł, głoszonych w organizowanych przez siebie cechach robotników i rzemieślników^[164]. Ich program można by nazwać muzułmańską ideologią utopijnego socjalizmu, implikującą równość wszystkich członków bez względu na wyznanie, rasę czy kastę, tolerancję oraz wspólnotę dóbr materialnych^[165]. Zgorszenie siały natomiast metody, jakimi zdobywali władzę, które dzisiaj zostałyby określone mianem terrorystycznych. Ze środowisk sufickich z kolei wywodziło się ugrupowanie, które odegrało kluczową rolę w życiu politycznym i społecznym świata muzułmańskiego, a któremu krzyżowcy nadali nazwę asasynów – w znaczeniu morderców^[166]. Tworzyli oni sektę mistrzowsko posługującą się metodami terroru, z którą musieli liczyć się zarówno władcy świeccy, jak i duchowni. W irańskiej siedzibie młodzi adeptci dowiadywali się, że powinni walczyć za wiarę, a ich męczeństwo zostanie wynagrodzone po śmierci.

Szyici, mimo stosowania wielu metod, nie odnieśli politycznego sukcesu, a nie mając silnego przywódcy, oddali władzę w ręce tych, dla których islam był tylko narzędziem, a nie celem. Bujjidzi stopniowo opanowali całą Persję a nawet Bagdad i nawet świętom szyickim nadali rangę państwową^[167]. Sami stwarzali sobie konkurentów do władzy przede wszystkim z powodu sporu o to, czy imam ma być wyznaczany przez poprzednika rekomendacją w testamencie, czy też „wysuwa się sam” dzięki cechom osobistym^[168]. To z ich szeregów wywodził się zbuntowany Idris Ibn Abd Allah, który zjednoczył północne i środkowe Maroko i utworzył państwo szyickie trwające dwa stulecia^[169]. Do szyitów należała sekta zajdytów działająca na terenie Persji Północnej i Arabii Południowej, która była jedną z bardziej umiarkowanych, poświęcających racje religijne dla korzyści politycznych. Akceptowała pierwszych imamów Abu Bakra, Umara a nawet Usmana ze względu na ich wkład do dorobku politycznego muzułmanów, akceptowała też instytucję podwójnego kalifatu dla miejsc oddalonych od siebie geograficznie^[170]. Nie można powiedzieć tego samego o stoćroć bardziej radykalnych w swych poglądach imamitach. Głosili, że zwierzchnik społeczności muzułmańskiej został wyraźnie wskazany przez Proroka i był nim Ali. Każdy następny imam miał być wyznaczany przez swojego poprzednika, oczywiście z inspiracji boskiej. Dali oni początek dwóm sektom – siedmiowców oraz dwunastowców, czyli imamów właściwych (*ithna aszari*), których przekonania legły u podstaw oficjalnej religii Persji w 1502 roku^[171].

W okresie, kiedy kalifat abbasydzki ulegał osłabieniu, zaktywizowali się karmaci. Ruch zainicjowany przez Abd Allaha Ibn Majmuna stworzył zwarty program polityczno-religijny, zakładający zjednoczenie wszystkich ugrupowań opozycyjnych w celu zaprowadzenia egalitarnej

wspólnoty. Podstawowym dogmatem była wiara w siódmego imama, który znikł i czeka w ukryciu na odpowiedni moment, aby powrócić. Cel ich działania był jednak niejednoznaczny, dla szyitów oznaczał walkę z sunnizmem, dla nacjonalistów perskich inicjatywę antyarabską, dla charydżytów obietnicę demokracji społecznej, dla wolnomyślicieli stanowił nadzieję na zupełny liberalizm^[172]. Ich działalność, uważana za jedną z najskuteczniejszych w dziejach islamu, przybierała różne formy od misyjnej, poprzez polityczno-społeczną, do państwowotwórczej, a nawet rewolucyjnej, przyczyniła się do ustanowienia ismailickiego kalifatu – potężnego państwa w Afryce Północnej, które zaczęło stopniowo zagrażać kalifatowi abbasydzkiemu^[173]. Ismailitom, zwanym także siedmiowcami, z których wywodzili się karmaci, świat muzułmański zawdzięcza koncepcję władzy, którą dzisiaj można by porównać do paretońskiej teorii krążenia elit, mówiącą o siedmiu cyklach prorocstwa. Każdy cykl rozpoczyna prorok (*nabi*) reprezentowany przez ziemskiego przedstawiciela – imama, ostatni prorok jest mahdim, nieprzynoszącym nowego porządku, ale przygotowującym świat na nadejście nowego proroka. Zatem życie ziemskie przechodzi przez kolejne fazy prawdy i ustanowienia władzy oraz bezkrólewia, czyli dezintegracji.

Sunnici wierzą, że Mahomet był ostatnim w cyklu prorocstwa, a przedtem objawił ostatnie prawo – szariat, historia religijna ludzkości została w ten sposób zamknięta i można tylko wracać do tego, co zostało ustanowione w przeszłości^[174]. Dla szyitów uznających dwunastu imamów Mahdi żyje, lecz jest niewidoczny dla ludzi^[175]. Ismailici z kolei twierdzą, że wiecie on życie ziemskie. Oba odłamy szyickie realizują zatem te same cele polityczne, na gruncie różnych założeń teologicznych. Według obu historia religijna i polityczna ludzkości nie została zamknięta. Na tle rozgrywek dynastycznych i sporów o prawo do godności kalifa doszło do wystąpienia ugrupowania zajdytów^[176]. Powstała sekta dzieląca sunnickie przywiązanie do pierwszych kalifów, a jednocześnie dzieląca z ismailitami wiarę w żyjących imamów. Imamowie nie tylko nie musieli przekazywać władzy z ojca na syna, ale mogło się zdarzyć, że w jednym czasie kilku pretendentów było godnych tego tytułu. Purytanie ci rozwinęli koncepcję sukcesji władzy. Imam musiał pochodzić z rodziny Proroka, ale władzę mógł przejąć legalnie – wybrany przez uczonych teologów – lub używając siły. Ponieważ był przywódcą zarówno duchowym, jak i świeckim, musiał odznaczać się niezbędną wiedzą teologiczną, jak również posiadać „kwalifikacje na władcę”^[177]. Członkowie ugrupowania, nieuznający maskowania się (*taqija*), mogli skuteczniej niż pozostałe stronnictwa urzeczywistnić swoje przekonania, powołując kolejne twory państwowe, z których teokratyczne państwo w Jemenie, pod przywództwem duchownych, utrzymało się do 1962 roku.

Ciąg dalszy w wersji pełnej

Rola islamu

Dostępne w wersji pełnej

Różne oblicza państwa na Bliskim Wschodzie

Państwo klasyczne

Dostępne w wersji pełnej

Imperium Osmańskie

Dostępne w wersji pełnej

System kolonialny

Dostępne w wersji pełnej

Narodziny współczesnych państw bliskowschodnich

Powstawanie niezależnych państw

Dostępne w wersji pełnej

Współczesne ideologie państwowe

Dostępne w wersji pełnej

Systemy autorytarne i demokracje

Dostępne w wersji pełnej

[6] Arabowie. *Słownik encyklopedyczny*, op. cit., s. 113–115.

[7] R. Ożarowski, *Ideologia na Bliskim Wschodzie*, Wydawnictwo Uniwersytetu Gdańskiego, Gdańsk 2006, s. 16.

[8] B. Lewis, *Bliski Wschód*, Prószyński i S-ka, Warszawa 1998, s. 43.

[9] B. Lewis, *The Shaping of Modern Middle East*, Oxford University Press, Oxford–New York 1994, s. 5.

[10] Ibidem, s. 11.

[11] A.H. Hourani, *Minorities in the Arab World*, Oxford University Press, London 1947, s. 1.

[12] The World Bank, *Middle East and North Africa Data Profile*, Washington 2010, http://ddp-ext.worldbank.org/ext/ddpreports/viewSharedReport?&CF=&REPORT_ID=9147&REQUEST_TYPE=VIEWADVANCED.

[13] Arabowie. *Słownik encyklopedyczny*, op. cit., s. 113–115.

[14] A. Goldschmidt, *A Concise History of the Middle East*, The American University in Cairo Press, Cairo 2004, s. 8.

[15] The World Bank, *Middle East and North Africa Data Profile*, op. cit.

[16] *Middle East and North Africa. Statistics and Monitoring, 2005–2010*, UNICEF, http://www.unicef.org/statistics/index_step1.php?sid=4f36825e2a2f6ac83d4ad9d501b74911.

[17] J. Bryła, Cz. Mojsiewicz, *Bliski i Środkowy Wschód w stosunkach międzynarodowych* [w:] *Stosunki międzynarodowe*, red. W. Malendowski, Cz. Mojsiewicz, Atla2, Wrocław 1998, s. 105.

[18] G. Corm, *Bliski Wschód w ogniu*, Wydawnictwo Akademickie Dialog, Warszawa 2003, s. 411–417.

[19] F. Halliday, *Islam i mit konfrontacji. Religia i polityka na Bliskim Wschodzie*, Wydawnictwo Akademickie Dialog, Warszawa 2002, s. 35.

[20] A. Goldschmidt, op. cit., s. 9.

[21] J. Zdanowski, *Historia Bliskiego Wschodu w XX wieku*, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław 2010, s. 5.

[22] S.A. Zahra, *Doing Research in the (New) Middle East*, „Academy of Management Perspectives”, vol. 25, iss. 4, 2011, s. 7.

[23] D. Madeyska, *Historia współczesnego świata arabskiego*, Wydawnictwa Uniwersytetu

Warszawskiego, Warszawa 2008, s. 8.

[24] S.A. Zahra, op. cit., s. 11.

[25] R.A. Hinnebusch, *Toward a Historical Sociology of State Formation in the Middle East*, „Middle East Critique”, vol. 19, no. 3, 2010, s. 203–204.

[26] *The Organization of Islamic Conference in a Changing World*, red. M. El-Sayed Selim, Cairo University, Cairo–Giza 1994, s. 12.

[27] T. Łoś-Nowak, *Organizacje w stosunkach międzynarodowych. Istota – mechanizmy działania – zasięg*, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 2004, s. 196–200.

[28] J. Kukułka, *Historia współczesnych stosunków międzynarodowych 1945–2000*, Wydawnictwo Naukowe Scholar, Warszawa 2007, s. 177.

[29] A. Drozd, *Międzynarodowe organizacje muzułmańskie*, „Ruch Prawniczy, Ekonomiczny i Socjologiczny”, zeszyt 1, rok LIX, 1997, s. 35.

[30] J. Kukułka, op. cit., s. 157.

[31] B. Lewis, *The Shaping...*, op. cit., s. 4.

[32] K. Brataniec, *Zachód i islam. Dylematy relacji*, Krakowskie Towarzystwo Edukacyjne, Kraków 2009, s. 21–22.

[33] S. Rahnema, *Radical Islamism and Failed Developmentalism*, „Third World Quarterly”, nr 29, 2008, s. 483–496.

[34] K. Kościelniak, *Modernizacja islamu – fenomen świata muzułmańskiego czy polityczny cel Zachodu?* [w:] *Religia a współczesne stosunki międzynarodowe*, red. B. Bednarczyk, Z. Pasek, P. Stawiński, Krakowskie Towarzystwo Edukacyjne, Kraków 2010, s. 146–147.

[35] G. Corm, op. cit., s. 81.

[36] R.J. Pauly, *Islam in Europe: Integration or Marginalization*, Ashgate Publishing, Burlington 2004, s. 140–165.

[37] P.R. Kumaraswamy, *Problems of Studying Minorities in the Middle East*, „Alternatives: Turkish Journal of International Relations”, vol. 2, no. 2, 2003, s. 244.

[38] J. Zdanowski, *Bliski Wschód 2011: Bunt czy rewolucja*, Krakowskie Towarzystwo Edukacyjne, Kraków 2011, s. 29.

[39] Ibidem, s. 30–31.

[40] G. Corm, op. cit., s. 61.

[41] M. Amineh, *The Greater Middle East in Global Politics*, Brill, Leiden–Boston 2007, s. 3.

[42] M. Loewe, *Social Security in Egypt: An Analysis and Agenda for Policy Reform*, „Working Papers 2024”, Economic Research Forum for the Arab Countries, Iran-Turkey 2001, s. 3–4, http://www.wip-online.org/public/26/Loewe_Soziale_Sicherheit_Aegypten.pdf.

[43] J. Zdanowski, *Kilka uwag o problemach badawczych* [w:] *Świat Arabski w procesie przemian. Zmiany społeczne i kulturowe oraz reformy polityczne*, red. A. Kapiszewski, Księgarnia Akademicka, Kraków 2008, s. 10.

[44] Ibidem.

[45] T. Bahrapour, *In Syria, Protesters Push to End Decades of Isolation*, „The Washington Post”, 17 April 2011, http://www.washingtonpost.com/world/inspired-by-neighbors-and-technology-syrians-join-in-revolution/2011/04/16/AF3JPjqD_story.html.

[46] S. Nematt, *Arab Pundits Cheer the Tunisia, Egypt Protests*, „Newsweek”, 28 January 2011,

[47] I.M. Lapidus, *Tribes and State Formation in Islamic History* [w:] *Tribes and State Formation in the Middle East*, red. P.S. Khoury, J. Kostiner, University of California Press, Berkeley–Los Angeles–Oxford 1990, s. 44.

[48] Zob. J. Zdanowski, *Plemiona, chiefdomy i państwa na muzułmańskim Bliskim Wschodzie. Interpretacja badań i polemik*, „Acta Asiatica Varsoviensia” nr 12, *Orient wczorajszy, Orient dzisiejszy*, 1999, s. 65.

[49] Ibidem, s. 59.

[50] Ibidem, s. 61.

[51] *Ernest Gellner między filozofią a antropologią*, red. A. Flis, Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej, Lublin 1989, s. 106.

[52] M.B. Piotrowski, *Istoriczieskije sudby muzułmanskowo predstavlienija o własti* [w:] *Socialno-politiczieskoje predstavlienija w islamie*, red. I.M. Smiljanskaja, Nauka GRWL, Moskwa 1987, s. 8.

[53] J. Danecki, *Tło bliskowschodnich przemian 2011 roku* [w:] *Bliski Wschód coraz bliżej*, red. J. Danecki, S. Sulowski, Dom Wydawniczy Elipsa, Warszawa 2011, s. 14.

[54] C. Kafadar, *Between Two Words. The Construction of the Ottoman State*, University of California Press, Berkeley–Los Angeles–London 1995, s. 118–121.

[55] C. Brown, *Islamic Political Thought* [w:] *The New Cambridge History of Islam. Muslims and Modernity. Culture and Society since 1800*, red. R.W. Hefner, Cambridge University Press, Cambridge–New York 2010, s. 395.

[56] E. Podchorzalska-Relkajis, *Oczym Arabów* [w:] *Obrazy świata białych*, wstęp i postłowie A. Zajączkowski, PIW, Warszawa 1973, s. 230.

[57] J. Danecki, *Tło bliskowschodnich przemian...*, op. cit., s. 14.

[58] Wyniki badań przeprowadzonych przez Pew Research Center w 7 państwach: Jordani, Libanie, Pakistanie, Turcji, Uzbekistanie, Bangladeszu, Indonezji. Zob. *Views of a Changing World, How Global Politics View: Their Lives, Their Countries, The Word, America*, The Pew Research Center For The People & The Press, Washington, 2002.

[59] E. Sivan, *Radykalny islam*, Wydawnictwo Libron, Kraków 2005, s. 156.

[60] J.J.G. Jansen, *Podwójna natura fundamentalizmu islamskiego*, Wydawnictwo Libron, Kraków 2005, s. 11.

[61] Ch. Benard, Z. Khalilzad, „*The Government of God*”. *Iran’s Islamic Republic*, Columbia University Press, New York, 1984, s. 3–5.

[62] Ibidem, s. 4.

[63] F. Halliday, op. cit., s. 10.

[64] J. Bielawski, *Islam, religia państwa i prawa*, Biblioteka Wiedzy Współczesnej Omega, Warszawa 1973, s. 62–65.

[65] J. Danecki, *Podstawowe wiadomości o islamie*, t. 1, Wydawnictwo Akademickie Dialog, Warszawa 1997–1998, s. 44–45.

[66] B. Gafurow, *Dzieje i kultura ludów Azji Centralnej. Prehistoria, starożytność, średniowiecze*, PIW, Warszawa 1978, s. 339–340.

[67] Ibidem, s. 341–342.

- [68] B. Lewis, *Muzułmański Bliski Wschód*, Wydawnictwo Marabut, Gdańsk 2003, s. 75.
- [69] Ibidem, s. 87–88.
- [70] B. Lewis, *Arabowie w historii*, PIW, Warszawa 1995, s. 34–35.
- [71] B. Gafurow, op. cit., s. 345.
- [72] B. Lewis, *Muzułmański Bliski Wschód*, op. cit., s. 76.
- [73] M. Składankowa, *Kultura perska*, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław–Warszawa–Kraków 1995, s. 97.
- [74] B. Lewis, *Muzułmański Bliski Wschód*, op. cit., s. 98–99.
- [75] Ibidem.
- [76] J. i D. Sourdell, *Cywilizacja islamu (VI–XIII wiek)*, PIW, Warszawa 1980, s. 63.
- [77] J. Hauziński, *Burzliwe dzieje kalifatu bagdadzkiego*, PWN, Warszawa–Kraków 1993, s. 23–24.
- [78] J. Baszkiewicz, *Powszechna historia ustrojów państwowych*, Wydawnictwo Arche, Gdańsk 2001, s. 68.
- [79] P.K. Hitti, *Dzieje Arabów*, PWN, Warszawa 1969, s. 237.
- [80] *Tarich al-Chulafa* (anonim), P. A. Griazniewicz, Moskwa 1967, fol. 292a–292b [cyt. za:] J. Hauziński, op. cit., s. 42–43.
- [81] J. i D. Sourdell, op. cit., s. 76.
- [82] At-Tabari, *Tafsīr al-Qur’ān*, t. XXX, Būlāq 1329, s. 139 [za:] Ibidem, s. 76.
- [83] *Tarich al-Chulafa*, op. cit., s. 42–43.
- [84] J. Bielawski, *Islam, religia państwa i prawa*, op. cit., s. 91.
- [85] J. Hauziński, op. cit., s. 23–24.
- [86] B. Lewis, *Arabowie w historii*, op. cit., s. 100–101.
- [87] *The New Encyclopaedia Britannica*, Encyclopaedia Britannica Inc., vol. 4, London 2003, s. 536.
- [88] J. i D. Sourdell, op. cit., s. 69–70.
- [89] J. Hauziński, op. cit., s. 78–80.
- [90] J. i D. Sourdell, op. cit., s. 63.
- [91] *Arabowie. Słownik encyklopedyczny*, op. cit., s. 286–287.
- [92] M. Składankowa, op. cit., s. 101–102.
- [93] J. Bielawski, *Islam, religia państwa i prawa*, op. cit., s. 93.
- [94] P. Kłodkowski, *Wojna światów? O iluzji wartości uniwersalnych*, Wydawnictwo Znak, Kraków 2002, s. 41.
- [95] P.K. Hitti, op. cit., s. 246.
- [96] J. Hauziński, op. cit., s. 76–77.
- [97] P.K. Hitti, op. cit., s. 262–263.
- [98] J. Baszkiewicz, op. cit., s. 70.
- [99] J. i D. Sourdell, op. cit., s. 63.
- [100] M. Składankowa, op. cit., s. 94.
- [101] *Mały słownik kultury świata arabskiego*, red. J. Bielawski, Wydawnictwo Wiedza Powszechna, Warszawa 1971, s. 522–523.

- [102] Ibn Al-Tiqtaqā, *Al-Fahrī*, Cairo 1317, s. 20–21 [cyt. za:] P.K. Hitti, op. cit., s. 263.
- [103] J. Hauziński, op. cit., s. 49–50.
- [104] J. i D. Sourdel, op. cit., s. 72.
- [105] J. Hauziński, op. cit., s. 104.
- [106] J. Baszkiewicz, op. cit., s. 71.
- [107] J. Danecki, *Kultura islamu. Słownik*, Wydawnictwa Szkolne i Pedagogiczne, Warszawa 1997, s. 69.
- [108] Abu Al-Farağ Al-Işfahāni, *Al-Agāni*, Bulaj 1284–1285, t. XVI, s. 36 [za:]. P.K. Hitti, op. cit., s. 268.
- [109] B. Lewis, *Arabowie w historii*, op. cit., s. 110.
- [110] Al-Māwardi, *Al-Ahkām as-Sultānīja*, M. Enger, Bonn 1853, s. 366 [za:] P.K. Hitti, op. cit., s. 264–265.
- [111] B. Lewis, *Arabowie w historii*, op. cit., s. 111.
- [112] *Mały słownik kultury świata arabskiego*, op. cit., s. 260–261.
- [113] J. Baszkiewicz, op. cit., s. 71.
- [114] Ibidem.
- [115] P.K. Hitti, op. cit., s. 274.
- [116] Ibidem.
- [117] J. Baszkiewicz, op. cit., s. 68.
- [118] Ibidem, s. 72.
- [119] J. Bielawski, *Islam, religia państwa i prawa*, op. cit., s. 97.
- [120] M. Składankowa, op. cit., s. 103–104.
- [121] J. Danecki, *Kultura islamu. Słownik*, op. cit., s. 177.
- [122] *Arabowie. Słownik Encyklopedyczny*, op. cit., s. 258.
- [123] J. Hauziński, op. cit., s. 122–125.
- [124] B. Lewis, *Arabowie w historii*, op. cit., s. 116.
- [125] B. Lewis, *Muzułmański Bliski Wschód*, op. cit., s. 81–82.
- [126] B. Gafurow, op. cit., s. 348.
- [127] A. Mrozek, *Średniowieczna filozofia arabska*, PWN, Warszawa 1966, s. 72.
- [128] B. Lewis, *Muzułmański Bliski Wschód*, op. cit., s. 78.
- [129] Ibn Al-Tiqtaqā, *Al-Fahrī*, Cairo 1317, s. 20–21 [cyt. za:] B. Lewis, *Muzułmański Bliski Wschód*, op. cit., s. 78.
- [130] J. Bielawski, *Islam, religia państwa i prawa*, op. cit., s. 124.
- [131] J. Danecki, *Podstawowe wiadomości o islamie*, t. 1, op. cit., s. 269.
- [132] B. Lewis, *Arabowie w historii*, op. cit., s. 85.
- [133] S.H. Nasr, *Idee i wartości islamu*, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 1988, s. 146.
- [134] Zgodnie z muzułmańską tradycją, powracając ze swojej ostatniej pielgrzymki do Mekki, Mahomet 10 marca 632 zatrzymał się nad stawem Chumm i wzięwszy Alego za rękę, nazaczył go swoim następcą w przemowie do zgromadzonych pielgrzymów, którą można określić jego politycznym testamentem. Zob. Ayatullah Ibrahim Amini, *Self Building. An Islamic guide for Spiritual Migration towards God*, Ansariyan Publishers Qum, Islamic Republic of Iran 1997,

- [135] E. Szymański, *Rola imama w szyizmie*, „Przegląd Orientalistyczny”, nr 3–4 (155–156), 1990, s. 327.
- [136] P.K. Hitti, op. cit., s. 367.
- [137] Ibidem, s. 155.
- [138] J. Danecki, *Podstawowe wiadomości o islamie*, t. 1, op. cit., s. 268.
- [139] S.H. Nasr, op. cit., s. 148.
- [140] Ibidem, s. 162.
- [141] Ibidem.
- [142] M. Hoffman, *Szyizm duodecymalny jako doktryna religijno-polityczna Islamskiej Republiki Iranu*, „Z Problemów Współczesnej Myśli Politycznej”, t. 2, 1999, s. 66
- [143] S.H. Nasr, op. cit., s. 162
- [144] *Arabowie. Słownik encyklopedyczny*, op. cit., s. 37–38.
- [145] S.H. Nasr, op. cit., s. 167.
- [146] J. Danecki, *Podstawowe wiadomości o islamie*, t. 1, op. cit., s. 269.
- [147] *Arabowie. Słownik encyklopedyczny*, op. cit., s. 283.
- [148] S.H. Nasr, op. cit., s. 148.
- [149] A. Król, *Narodziny szyizmu i jego kształtowanie się w Iranie*, „Orient”, nr 2–3 (3–4), 2005, s. 45–46.
- [150] J. Danecki, *Podstawowe wiadomości o islamie*, t. 1, op. cit., s. 268.
- [151] W. Baranowski, *Świat islamu*, Towarzystwo Krzewienia Kultury Świeckiej, Łódź 1987, s. 68–69.
- [152] J. Danecki, *Podstawowe wiadomości o islamie*, t. 1, op. cit., s. 269–270.
- [153] I. Krasicki, *Ideologia islamu*, Wydawnictwo MON, Warszawa 1981, s. 76–77.
- [154] J. Danecki, *Podstawowe wiadomości o islamie*, t. 1, op. cit., s. 269–270.
- [155] B. Lewis, *Arabowie w historii*, op. cit., s. 85 – 87.
- [156] Ibidem.
- [157] Al-Hassan Ibn Muhammad Ibn al-Hanifiyya, *Księga odłożenia sądu (Kitāb al-irgā’)*, „Studia Arabistyczne i Islamistyczne”, nr 1, 1993, s. 64–66.
- [158] J. Danecki, *Podstawowe wiadomości o islamie*, t. 1, op. cit., s. 276–277.
- [159] W. Madelung, *A Treatise of Sharif al-Murtada on the Legality of Working for the Government („Mas’ala fi al-amal ma’a as-sultan”)*, „Bulletin of the School of Oriental and African Studies”, vol. 43, no. 1, 1980, s. 18–31.
- [160] *Mały słownik kultury świata arabskiego*, op. cit., s. 488.
- [161] *Arabowie. Słownik encyklopedyczny*, op. cit., s. 341–342.
- [162] P.K. Hitti, op. cit., s. 376.
- [163] *Arabowie. Słownik encyklopedyczny*, op. cit., s. 115–116.
- [164] *Kultura islamu. Słownik*, op. cit. s. 112.
- [165] P.K. Hitti, op. cit., s. 371.
- [166] *Kultura islamu. Słownik*, op. cit., s. 149–150.
- [167] M. Hoffman, op. cit., s. 64–65.

[168] Ibidem.

[169] Idris Ibn Abd Allah Ibn Hasan, jeden z przywódców szyickiej rewolty z czerwca 786 roku, który jako zbieg dotarł w 788 roku do Maroka i tam założył niezależne państwo. Zob. J. Hauziński, op. cit., s. 84–85.

[170] A. Król, op. cit., s. 49.

[171] L. Helfgott, *Ties that bind. A Social History of the Iranian Carpet*, Smithsonian Institution Press, Washington 1994, s. 143.

[172] J. Bielawski, *Islam, religia państwa i prawa*, op. cit., s. 111–112.

[173] P.K. Hitti, op. cit., s. 370.

[174] E. Szymański, op. cit., s. 328.

[175] J. Danecki, *Podstawowe wiadomości o islamie*, t. 1, op. cit., s. 269–270.

[176] *Mały słownik kultury świata arabskiego*, op. cit., s. 526.

[177] W. Baranowski, op. cit., s. 75.

Wydawnictwo Dialog(c) Copyright edycja elektroniczna

Rozdział 3. Republiki bliskowschodnie

Charakterystyka republik bliskowschodnich

Dostępne w wersji pełnej

Egipt

Podstawowe informacje

Dostępne w wersji pełnej

Rys historyczny

Dostępne w wersji pełnej

Charakterystyka systemu politycznego

Dostępne w wersji pełnej

Struktura organów władzy państwowej

Dostępne w wersji pełnej

Spółeczeństwo – prawa i wolności obywatelskie

Dostępne w wersji pełnej

Gospodarka

Dostępne w wersji pełnej

Egipt 2011

Dostępne w wersji pełnej

Liban

Podstawowe informacje

Dostępne w wersji pełnej

Rys historyczny

Dostępne w wersji pełnej

Charakterystyka systemu konfesyjnego

Dostępne w wersji pełnej

Struktura organów władzy państwowej

Dostępne w wersji pełnej

Spółeczeństwo – prawa i wolności obywatelskie

Dostępne w wersji pełnej

Gospodarka

Dostępne w wersji pełnej

Liban 2011

Dostępne w wersji pełnej

Libia

Podstawowe informacje

Dostępne w wersji pełnej

Rys historyczny

Dostępne w wersji pełnej

Charakterystyka systemu politycznego

Dostępne w wersji pełnej

Struktura organów władzy państwowej

Dostępne w wersji pełnej

Gospodarka

Dostępne w wersji pełnej

Libia 2011

Dostępne w wersji pełnej

Syria

Podstawowe informacje

Dostępne w wersji pełnej

Rys historyczny

Dostępne w wersji pełnej

Charakterystyka systemu politycznego

Dostępne w wersji pełnej

Struktura organów władzy państwowej

Dostępne w wersji pełnej

Spółeczeństwo – prawa i wolności obywatelskie

Dostępne w wersji pełnej

Gospodarka

Dostępne w wersji pełnej

Syria 2011

Dostępne w wersji pełnej

Kilka słów o pozostałych republikach

Algieria

Wydawnictwo Dialog(c) Copyright edycja elektroniczna

Anglicja

Dostępne w wersji pełnej

Tunezja

Dostępne w wersji pełnej

Jemen

Dostępne w wersji pełnej

Wydawnictwo Dialog(c) Copyright edycja elektroniczna

Rozdział 4. Monarchie bliskowschodnie

Charakterystyka monarchii bliskowschodnich

Dostępne w wersji pełnej

Arabia Saudyjska

Podstawowe informacje

Dostępne w wersji pełnej

Rys historyczny

Dostępne w wersji pełnej

Charakterystyka systemu politycznego

Dostępne w wersji pełnej

Struktura organów władzy państwowej

Dostępne w wersji pełnej

Spółeczeństwo – prawa i wolności obywatelskie

Dostępne w wersji pełnej

Gospodarka

Dostępne w wersji pełnej

Arabia Saudyjska 2011

Dostępne w wersji pełnej

Jordania

Podstawowe informacje

Dostępne w wersji pełnej

Rys historyczny

Dostępne w wersji pełnej

Charakterystyka systemu politycznego

Dostępne w wersji pełnej

Struktura organów władzy państwowej

Dostępne w wersji pełnej

Spółeczeństwo – prawa i wolności obywatelskie

Dostępne w wersji pełnej

Gospodarka

Dostępne w wersji pełnej

Jordania 2011

Dostępne w wersji pełnej

Maroko

Podstawowe informacje

Dostępne w wersji pełnej

Rys historyczny

Dostępne w wersji pełnej

Charakterystyka systemu politycznego

Dostępne w wersji pełnej

Struktura organów władzy państwowej

Dostępne w wersji pełnej

Spółeczeństwo – prawa i wolności obywatelskie

Dostępne w wersji pełnej

Gospodarka

Dostępne w wersji pełnej

Maroko 2011

Dostępne w wersji pełnej

Kilka słów o pozostałych monarchiach

Bahrajn

Dostępne w wersji pełnej

Katar

Dostępne w wersji pełnej

Kuwejt

Dostępne w wersji pełnej

Wydawnictwo Dialog(c) Copyright edycja elektroniczna

Rozdział 5. Specyficzne systemy polityczne na Bliskim Wschodzie

Zjednoczone Emiraty Arabskie

Podstawowe informacje

Dostępne w wersji pełnej

Rys historyczny

Dostępne w wersji pełnej

Charakterystyka systemu politycznego

Dostępne w wersji pełnej

Struktura organów władzy państwowej

Dostępne w wersji pełnej

Spoleczeństwo – prawa i wolności obywatelskie

Dostępne w wersji pełnej

Gospodarka

Dostępne w wersji pełnej

Zjednoczone Emiraty Arabskie 2011

Dostępne w wersji pełnej

Oman

Podstawowe informacje

Dostępne w wersji pełnej

Rys historyczny

Dostępne w wersji pełnej

Charakterystyka systemu politycznego

Dostępne w wersji pełnej

Struktura organów władzy państwowej

Dostępne w wersji pełnej

Spoleczeństwo – prawa i wolności obywatelskie

Dostępne w wersji pełnej

Wydawnictwo Dialog(c) Copyright edycja elektroniczna

Gospodarka

Dostępne w wersji pełnej

Oman 2011

Dostępne w wersji pełnej

Iran

Podstawowe informacje

Dostępne w wersji pełnej

Iran przed rewolucją Chomejniego

Dostępne w wersji pełnej

Charakterystyka systemu politycznego

Dostępne w wersji pełnej

Struktura organów władzy państwowej

Dostępne w wersji pełnej

Dialog władzy ze społeczeństwem

Dostępne w wersji pełnej

Gospodarka

Dostępne w wersji pełnej

Iran wobec wydarzeń 2011

Dostępne w wersji pełnej

Wydawnictwo Dialog(c) Copyright edycja elektroniczna

Rozdział 6. Bibliografia

Dostępne w wersji pełnej

Wydawnictwo Dialog(c) Copyright edycja elektroniczna

Rozdział 7. Indeks osób

Dostępne w wersji pełnej

Wydawnictwo Dialog(c) Copyright edycja elektroniczna

Rozdział 8. O wydawnictwie

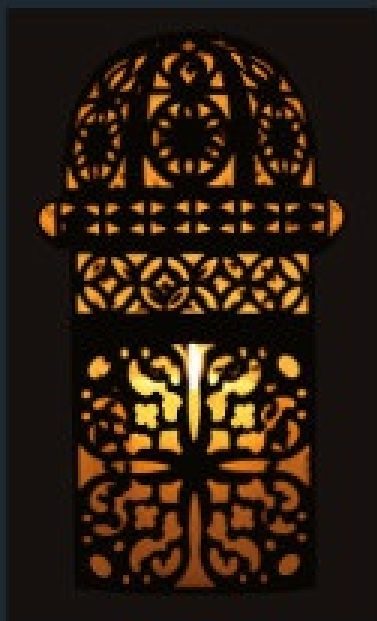
Dostępne w wersji pełnej

Wydawnictwo Dialog(c) Copyright edycja elektroniczna

Katarzyna Czajkowska
Anna Diawoł-Sitko

SYSTEMY
POLITYCZNE
wybranych państw
Bliskiego Wschodu

Wydawnictwo Dialog(c) Copyright edycja elektroniczna



DIALOG

