

Politics and Society in the Islamic World

Polityka i społeczeństwo
w świecie islamu

Политика и общество
в исламском мире

السياسة والمجتمع في العالم الاسلامي



WYDAWNICTWO
UNIWERSYTETU
ŁÓDZKIEGO

Politics and Society in the Islamic World

Polityka i społeczeństwo
w świecie islamu

Политика и общество
в исламском мире

السياسة والمجتمع في العالم الاسلامي

Edited by
Izabela Kończak
Magdalena Lewicka
Marta Widy-Behiesse



WYDAWNICTWO
UNIWERSYTETU
ŁÓDZKIEGO
Łódź 2016

STOSUNKI MIĘDZYNARODOWE
ISLAM

Izabela Kończak – University of Łódź, Faculty of International and Political Studies
Department of Middle East and North Africa, 90-131 Łódź, 59a Narutowicza St.

Magdalena Lewicka – Nicolaus Copernicus University, Faculty of Languages
Arabic Language and Culture Centre, 87-100 Toruń, 3 Fosa Staromiejska St.

Marta Widy-Behiesse – University of Warsaw, Faculty of Oriental Studies
Department for European Islam Studies, 00-927 Warsaw, Krakowskie Przedmieście 26/28

INITIATING EDITOR

Agnieszka Kałowska

REVIEWER

Przemysław Turek

TYPESETTING

Bożena Walicka

TECHNICAL EDITOR

Leonora Wojciechowska

COVER DESIGN

Katarzyna Turkowska

Cover Image: Marta Woźniak-Bobińska

Printed directly from camera-ready materials provided to the Łódź University Press

© Copyright by Authors, Łódź 2016

© Copyright for this edition by Uniwersytet Łódzki, Łódź 2016

Published by Łódź University Press

First Edition. W.07206.15.0.K

ISBN 978-83-8088-361-1

e-ISBN 978-83-8088-362-8

Printing sheets 19,5

Łódź University Press

90-131 Łódź, 8 Lindleya St.

www.wydawnictwo.uni.lodz.pl

e-mail: ksiegarnia@uni.lodz.pl

tel. (42) 665 58 63

CONTENS

Introduction	7
--------------------	---

POLITICS

MAGDALENA LEWICKA, <i>Ḥurriyya versus liberté. Ḥayr ad-Dīn at-Tūnusī's idea of freedom based on Al-Muqaddima to Aquwam al-masālik fī ma'rifat aḥwāl al-mamālik</i>	15
VLADIMIR LEBEDEV, Деятельность партии радикальных мусульманских организаций в Османской империи накануне Первой мировой войны: по документам Особого отдела Департамента	30
ROSWITHA BADRY, How to succeed in overcoming a bad reputation? The efforts of Nusayri Alawites in the 20th century to improve their image	38
SYLWIA SURDYKOWSKA, Polityka zagraniczna Stanów Zjednoczonych Ameryki w języku perskim	51
SVETLANA TCHERVONNAYA, Мусульманский (татарский) Крым в условиях российской оккупации (2014–2015)	66
ANNA KUCHARSKA, Autorytaryzm przy udziale wpływów z energetycznych zasobów naturalnych – ujęcie teoretyczne i praktyczne na przykładzie państw regionu Morza Kaspijskiego	80
MOUSSA FATAHINE, Political discourse in the Muslim world and the reality of the assets and the effects of globalization Algeria model	98
ANAS GHAZI ENAYAH, The impact of the revelation texts on the attitude of Islamic parties toward the Arab Spring	108
EDGAR ELBAKYAN, Understanding Turkish Middle East Policy: The Case of Turkey-Egypt Relations in the Context of the Arab Spring	125
MARCIN STYSZYŃSKI, Strategia komunikacji i perswazji organizacji Państwo Islamskie	138

SOCIETY

MAREK M. DZIEKAN, Tamim al-Barghusi – <i>Arabian Idol</i>	153
MAGDALENA LEWICKA, “We want to show the world that women can do everything” – Tawakkul Karman	163
JOACHIM KOLB, Organic Intellectuals in the Gulf – ‘Abd al-Ḥāliq Abdullāh’s Autobiography and the Emergence of a Gulf Intelligentsia	173
MARZENA GODZIŃSKA, Alkohol w obrzędowości i życiu codziennym w Turcji – alewici, sunnici i turecki rząd	184
MYKOLA VASKIV, Рецепция Турции и турецкой культуры в украинской литературе 1920–30-х годов	198
MARINA YANOVA, Некоторые аспекты формирования мусульманской культуры населения Ближнего Востока и народов Северного Кавказа России и современные перспективы развития историографии	212
MAGDALENA RODZIEWICZ, From Compulsory Unveiling (<i>kashf-e hejab</i>) to Compulsory Veiling (<i>hejab-e ejbari</i>). <i>Hejab</i> in the Iranian Perspective	228
KAMILA JUNIK-ŁUNIEWSKA, Nurty mistyczne a radykalny islam: sytuacja sufich w Pakistanie	242
AGNIESZKA KUCZKIEWICZ-FRAŚ, Kim są muzułmańscy dalici? Uwagi na temat kastowości wśród muzułmanów w Azji Południowej	253
RENATA CZEKALSKA, Immam-e-Hind Śri Ram, czyli o wybranych hinduskich tradycjach wśród muzułmanów indyjskich	266
BROOKE THOMPSON, Legal accommodation for Sharia personal law in Australia: lessons from India, Canada and the United Kingdom	276
ALEKSANDRA M. RÓŻALSKA, Obraz islamu w amerykańskich serialach telewizyjnych po 11 września 2001 roku	289
MAGDALENA KUBAREK, Literatura muzułmańska w Europie. Zarys problematyki	299
About Authors	311

INTRODUCTION

As we prepare this book for publication, the enthusiasm for the “Arab Spring” has proved entirely misguided. The situation across the Middle East is now more dangerous than it has been for half a century. Tunisia’s revolution a string of regional uprisings which ousted the rulers of Egypt, Libya and Yemen, leading to chaos in Egypt and anarchy in Libya, as well as to conflict in Syria. Several major world powers have become embroiled in the latter and the conflict evolved into full scale war. Although Bashar al-Assad of Syria still has control over some territories due to his secret police and the armed forces, he cannot, and probably has no interest in, stopping the expansion of the Islamic State (IS) – a Salafi militant organization born in 2014 in the political vacuum in Iraq left by the fall of Saddam Hussein.

With thousands of migrants fleeing conflict-torn countries of the Middle East, Europe is currently struggling to cope with a massive refugee influx, although the vast majority of the refugees have remained in the region, especially in the camps in Turkey, Lebanon and Jordan. Some European countries, including Germany and Sweden, opened their gates to refugees, while others (i.e. Poland and Hungary) refused to take the migrants. Undoubtedly, the migrant crisis has been feeding xenophobia and political populism – anti-immigrant sentiment was one of the reasons why the British voted to leave the European Union in referendum held in June, 2016.

So what exactly we can do? A response to this question requires a realistic appraisal of the situation on the ground, in-depth knowledge of Islamic societies and politics. The West’s inability to understand the inner workings of the Middle Eastern countries has already had some catastrophic effects. From ignoring contempt between Sunni and Shia, to disregarding a regional struggle for power (Saudi-Iranian rivalry), from overlooking minorities, to discounting the tribal structure of the local populations, the list of failures is long.

To address the crisis, stop IS, and ensure our own security, we must learn from the past and ensure that our policies take account of the internal dynamics of the Middle Eastern countries of the region. This multilingual volume written in English, Arabic, Russian and Polish, provides many valuable insights on Islamic society and politics. It consists of 23 chapters divided into two parts: “politics” and “society”. The section on politics is arranged chronologically, while the key to the organisation of the section on society is geography: we start from the cradle of the Islamic civilisation, that is Middle East and Gulf countries, move east towards Caucasus and Asia, then proceed to Australia and the US, to conclude in Europe – embracing the whole world.

The first of the 10 chapters centred on politics, Magdalena Lewicka’s essay opens the volume by investigating the idea of freedom developed by Khayr al-Din al-Tunisi, a 19th-century Muslim statesman and Tunisian thinker. Al-Tunisi was convinced that freedom was the source of knowledge and civilisation in European countries. However, he was conscious of the extreme difficulty of establishing this idea in the minds of Arab. Therefore, in an act which can be regarded as truly bold, he tried to identify European concepts of freedom with Muslim political theory and practice. Although more than century has passed since the death of Al-Tunisi, his dilemmas and ideas are very much alive not only in Tunisia but in almost all of the Arab world.

The following essay, by Vladimir Lebedev, examines the activities of radical Muslim organisations in the Ottoman Empire on the eve of the outbreak of World War I. During his research in the archives of the special unit of the Police Department of the Ministry of Defense of the Russian Federation, Lebedev discovered that in 1912 there were seven Russian agents based in Constantinople who monitored potential Islamic terrorists eager to fight non-Muslims and/or attack Russian targets. These agents were especially involved in monitoring the members of the Party of Union and Progress, as well as delegates of the First Pan-Islamic Congress.

Roswitha Badry analyses the efforts of Nusayris/Alawis to improve their image, dating to the 1920s. This community, which follows a branch of the Twelver school of Shia Islam but with syncretistic elements, had been considered extremist heretics by mainstream Muslims, and was thus marginalised and even persecuted. The adoption of the name Alawis under the French mandate proved to be a useful instrument for the self-identification process and aided integration into Islam and the emerging nation state. With the growth of ISIS, the question of how to react to the revival of ‘hate speech’ and violence against the heterodox minorities (i.e Yazidis) is undoubtedly current.

The fourth chapter, by Sylwia Surdykowska, brings us to the present day and to the US, which launched a Persian-language policy directed at Iranians. This

began in 2011, with websites of the US Foreign Affairs Ministry being translated into Farsi, in order to facilitate positive relations with Iranian citizens. However, the policy may also be interpreted as a propaganda tool to win the hearts of Iranians in the light of Iran's growing influence in the region. To evaluate the efficiency of this policy, Surdykowska examines posts written by Iranians on the websites of the US Foreign Affairs Ministry.

The next chapter, written by Svetlana Tchervonnaya, examines the situation of Crimea under the recent Russian occupation (2014–2015). Based on multiple sources collected during the author's research trip to Crimea, the essay paints a picture of Muslim Tatars suffering under Russian rule. Tchervonnaya enumerates the persecution that they face nowadays: violation of basic human rights, arrests and killings, trial parodies, various repressions. Using both economic and moral blackmail, Russians force Tatars to renounce their Ukrainian citizenship and embrace Russian identity. Tatar publishing houses and TV channels are closed, the building of new mosques stopped, and Tatar leaders of anti-Russian opposition have been expelled from Crimea without the right to return. Crimea Tatar existence and identity is jeopardized; Russification seems to be imminent.

From Crimea we move east, to the Caspian Sea region, rich in oil and natural gas. Anna Kucharska discusses the correlation between the possession of such natural resources and authoritarian rule. The author asks important questions: Does having natural resources determine the autocratic fate of the country? Do the regimes use these resources as a tool to consolidate their power? Or is the opposite the case: do natural resources facilitate the liberalisation of the market and democratisation?

Moussa Fatahine's essay addresses the political discourse in the Muslim world affected by globalisation. This discourse used to revolve around the power of the sultan and the relations between the people and the state but has been altering to cover recent socio-political changes. Fatahine focuses his interest in Algeria which he treats as a case study.

The chapter by Anas Enayah is first of two on the Arab Spring. The author studies the impact of religious texts on the attitude of Islamic parties toward the popular uprisings. The study shows that Islamic parties were divided over the interpretation of the Arab Spring events: some supported the revolution finding encouragement in texts prohibiting injustice (i.e. Muslim Brotherhood), while Salafis condemned the revolts as other texts recommend patience and advocate stability over change. The clash between these two approaches was especially visible in Egypt.

Edgar Elbakyan writes about Egyptian-Turkish relations in the context of the Arab Spring. Turkey's policy towards Egypt changed twice: in February

2011, during the Egyptian revolution, and in July 2013, during the country's counter-revolution. The author proposes that Turkey's goal was to replace the Egyptian elite with more Turkey-friendly forces, rather than weakening Egypt in political and economic terms.

One of the biggest threats to the world at the present moment is ISIS. In his essay, Marcin Styszyński notices that apart from its militant operations, this organisation has developed a very slick communication strategy, which allows it to glorify violence and its perpetrators, in order to recruit and indoctrinate new followers of jihad. Interestingly, ISIS uses both modern and traditional media – YouTube and Twitter in addition to Friday sermons in classical Arabic at the mosques.

The section on society is comprised of 13 chapters. It opens with Marek Dziekan introducing Tamim Al-Barghouti, a young Palestinian poet, columnist and political scientist, who writes both in literary Arabic and dialects: Palestinian, Egyptian, and Iraqi. His artistic output is appreciated by many; Al-Barghouti is chiefly praised for his skillful merging of 'high' and 'low' literature. He gained recognition in 2007, when he recited his then-famous poem "In Jerusalem" during the Arabic poetry competition "Prince of Poets" (similar to *American Idol*) held in the UAE. In 2011, Al-Barghouti joined the protest at Al-Tahrir Square in Cairo.

Another hero, or, rather, heroine, of the Arab Spring was Tawakkol Abdel-Salam Karman, a Yemeni journalist, politician, and women's and human rights activist. Magdalena Lewicka explains how Tawakkol became the international public face of the 2011 Yemeni uprising and a vocal opponent of President Ali Abdullah Saleh. In appreciation of her fight, she co-received the Nobel Peace Prize in 2011, becoming not only the youngest and first Arab woman but also only the second Muslim female laureate.

Intellectuals are a group traditionally associated with influence. Joachim Kolb takes a closer look at the Emirati political scientist Abd al-Khaliq Abdallah, who invokes Antonio Gramsci's concept of the organic intellectual in order to characterise his own position and role in Emirati society. Abdallah's relationship to that society seems to follow traditional patterns, yet has been reinterpreted in a modern context. He is an exemplary representative of a literary and critical culture in the Gulf.

From the Gulf we move to Anatolia. Marzena Godzińska's essay explores Alevis and contrasts them with Sunni Muslims who abstain from drinking alcohol. Although alcohol is not allowed in Islam, the Turkish Alevis, whose practices are based on Sufi elements of the Bektashi tariqa, drink it as a part of their rituals. However, Sunni pressure and allegations of immorality forced

many Alevi groups to discard alcohol from their celebrations. The Turkish government supports Sunnis: the official ban on selling alcohol after 10 pm makes the Alevis' religious life harder and demonstrates the repressive character of the Turkish administration apparatus.

Despite such hindrance, Turkey has a rich culture which has been appreciated and studied for many years. Mykola Vaskiv investigates the reception of cultural and religious transformations in Turkey in Ukrainian literature in the 1920s and 1930s. He notices that research on the Middle East became systematic in Ukraine after WWI. Turkey was of particular interest as Atatürk's reforms were perceived by the Soviet politicians as the first stage of the proletarian revolution. Thus, Turkish novels and short stories were enthusiastically translated into Ukrainian. Moreover, Ukrainian scholars and writers were traveling to Turkey and meticulously describing its history, culture and architecture.

The historiography of the Middle East also proved compelling to Russian scholars of the 19th and 20th centuries. Unfortunately, the academics were not able to stop the repressions which happened to the Muslims from North Caucasus. During WWII, the latter were subjected to mass deportation and persecution which shaped their historical memory. Although some organisations conduct research in this field, Marina Yanova believes that the history of the USSR nationalist policy, which caused such tragedies, should be studied more thoroughly.

A part of Islamic culture which has always been a source of controversy among Westerners is the *hijab* – a veil worn by Muslim women. Although 35 years have passed since the Islamic Revolution in Iran, the issue of the veil, which then became mandatory, still provokes some discussions. Many Shia clerics believe that wearing the *hijab* should remain a woman's choice. Magdalena Rodziewicz tries to present the arguments of both supporters and opponents of the mandatory wearing of the *hijab*.

In Iran's neighbour, Pakistan, the situation of Sufi is far from being ideal. Kamila Junik-Łuniewska gives a poignant testimony of the attacks and persecutions which are a part of Sufi life due to the rise of fundamentalism in this country. Another mistreated group is the Muslim Dalits of South Asia who suffer because of their exclusion from the four-fold Varna system. Agnieszka Kuczkiewicz-Fraś deals with the problem of social segregation among South Asian Muslims which is a fact despite the assumed unity of all followers of Islam.

Renata Czekalska's essay is a kind of continuation of the previous one as it explores selected Hindu traditions among Indian Muslims. Cultural interactions between the Hindu and Indian Muslims result in religious syncretism – sometimes it is difficult to establish who has borrowed from whom. A good example

of such borrowing, though, is the cult of Rama – symbol of social and religious harmony – and Krishna – the prophet of Allah – observed by Indian Muslims.

Brooke Thompson uses the example of India, as well as that of Canada and the United Kingdom, when she discusses the legal accommodation for Sharia personal law in Australia. The author notices that many of Australia's Muslims consider Australia's secular laws inadequate to serve their religious interests, in particular when it comes to Sharia inheritance law. Thompson analyses three countries that employ different frameworks to manage the competing interests of Muslim minorities to indicate potential problems for any government in considering the introduction of Sharia inheritance law.

The US also has a significant Muslim minority which has been viewed negatively by the majority of non-Muslim citizens due to the 9/11 attacks, bombings in Madrid and London, wars in Afghanistan and Iraq, and the ascendancy of IS. All of these events have caused a fault line – division between the 'good West' and the 'bad Muslim' worlds, and the blaming of the whole Muslim community for attacks perpetrated by a few extremists. Aleksandra Różalska considers the American mass media responsible for this situation because they excelled in labeling Muslim men as 'dangerous', Muslim women as 'endangered', and Americans/Europeans as the only 'civilised' ones. She analyses selected American TV series using David Spurr's rhetorical strategies that have defined Western thinking about the non-Western world.

The Muslim voice in the West is weak, it has no chances to compete with Western mainstream media. However, when it comes to Europe, there are Muslim authors, often converts, who describe their way to Allah. Magdalena Ku-barek, in the last chapter, writes about the increasing popularity of "Islamic" literature since the 1980s. The term "Islamic literature" covers all forms of it: poetry, prose and drama. A particular kind of Islamic literature, which exists on the verge of these two worlds, are the works of Arabic authors who write in European languages.

We finish this journey across time and space in Europe, hoping that through this volume – the fruit of collaboration of 22 authors from different countries – we will contribute to extending the knowledge on politics and society in the Islamic world as well as to understanding contemporary Muslims. Understanding is indeed the key to tolerance and greater social tranquility.

On behalf of the editorial team
Izabela Kończak

POLITICS

Magdalena Lewicka

Ḥurriyya versus liberté **Ḥayr ad-Dīn at-Tūnūsī's idea of freedom based** **on *Al-Muqaddima to Aqwam al-masālik fi ma'rifat*** ***aḥwāl al-mamālik***

19th-century Arab reform ideas were forged in a particular period in the history of societies. This period was characterised by new notions based on the French Revolution and the Great Industrial Revolution that had a great influence on the life of contemporary Europe and had repercussions on other continents as well. They initiated an epoch of changes, not only with regard to political and economic but also social activity. Its key elements included a growing awareness of rights and duties, changes that had originated in Europe and played a dominant role in the world with regard to economy and ideology. Concepts for reform began to appear together with the search for a mechanism of solving the problems caused by the power and greatness of the West, modern science and technology, political institutions of the state and social morality of modern societies. These concepts tried to answer the key question of how to strengthen the civilisation of Arabs and Muslims in order to oppose the European civilisation and become a part of the modern world¹.

The modernists reasoned that Islam was able to survive in the face of the power and progress of the contemporary reality and that not only could it be re-

¹ On the history of the Arab world in Polish literature, see J. Danecki, *Arabowie*, Warszawa 2001; M. Gdański, *Arabski Wschód: Historia – gospodarka – polityka*, Warszawa 1963; Ph. Hitti, *Dzieje Arabów*, transl. by W. Dembski, M. Skuratowicz, E. Szymański, Warszawa 1969; A. Hourani, *Historia Arabów*, transl. by J. Danecki, Gdańsk 2002; B. Lewis, *Arabowie w historii*, transl. by J. Danecki, Warszawa 1995; Idem, *Bliski Wschód*, transl. by K. Mierzęcki, Warszawa 1998; Idem, *Muzułmański Bliski Wschód*, transl. by J. Danecki, Gdańsk 2003; D. Madeyska, *Historia świata arabskiego. Okres klasyczny: od starożytności do końca epoki Umajjadów (750)*, Warszawa 1999; Eadem, *Historia świata arabskiego. Okres osmański 1516–1920*, Warszawa 1988; Eadem, *Historia współczesna świata arabskiego*, Warszawa 2008; J. Zdanowski, *Historia Arabii Wschodniej*, Wrocław 2008; J. Zdanowski, *Historia Bliskiego Wschodu w XX wieku*, Wrocław 2010.

conciled with reason, progress and social solidarity but also, more importantly, the roots of these values could be found in the teachings of Islam². Such views were represented by the creator of the Pan-Muslim idea, Ġamāl ad-Dīn Al-Afġānī³ who postulated the synthesis of the reformed and modernised values of Islamic culture with the values adopted from the West, believing that it was possible to adapt Islam to the needs of the modern world. His ideas were practically developed by one of his followers and collaborators, Egyptian Muḥammad ‘Abduh⁴, a pioneer of Pan-Arabism, and continued by other representatives of the Arab and Muslim world, including Ḥayr ad-Dīn al-Tūniṣī.

He was one of first Arab thinkers to observe the modern civilization of the West with great discernment and awareness. However, his views on the state and society were not a simple reflection of the ideas he became familiar with abroad nor a repetition of the traditional, religious outlook but rather an attempt at working out a compromise between European models and the law of *aṣ-ṣarī‘a* and embedding it in the Muslim tradition. As a pioneer of the revival in the Arab and Muslim world, he put forward an idea of civilizational development (*at-tamaddun*) in order to improve the outdated structures of political and social life, improvement of living conditions, educational development and, consequently, progress and prosperity. The attributes of this deve-

² On the key representatives of Arab Renaissance, see S. Abū Ḥamdān, *Mawsū‘at aṣr an-nabḍa*, t. I–X, Bayrūt 1992–1994; A. Amīn, *Zu‘amā’ al-iṣlāḥ fi ‘āl-‘aṣr al-ḥadīṭ*, Al-Qāhira 1965; A. Chenoufi, *Le Ministre Khéreddine et ses contemporains: XIX. Siècle*, Carthage 1990; Kh.S. Husry, *Three Reformers*, Beirut 1966; H.A. Jamsheer, *Historia powstania islamu jako doktryny społeczno-politycznej*, Warszawa 2009; Idem, *Reforma władzy i społeczeństwa w arabsko-muzułmańskiej myśli politycznej wieków XIX i XX*, Łódź 2008; ‘A. Aṣ-Ṣannūfī, *Al-Wazīr Ḥayr ad-Dīn wa-mu‘āṣirūhu*, Tūnis 1990; Idem, *Le ministre Khéreddine et ses contemporains: XIXe siècle*, Tunis 1990; H. Šarābī, *Al-Muṭaqqafūn al-‘Arab wa-al-Ġarb*, Bayrūt 1978.

³ Ġamāl ad-Dīn Al-Afġānī (1838–1897) – considered to be the creator of the idea of Pan-Islamism, his reform ideas were a peculiar combination of modernism and traditionalism since he stressed the necessity of using European models in the development of Islam and appealed to Muslim rationalism (mostly Mu‘tazili). His main work is *Ar-Radd ‘alā ‘ād-dahriyyīn*. See J. Danecki, *Podstawowe wiadomości o islamie*, Warszawa 2007, pp. 445–449; H.A. Jamsheer, *Historia powstania...*, pp. 110–121; Idem, *Reforma władzy...*, pp. 37–49.

⁴ Muḥammad ‘Abduh (1849–1905) – the most outstanding representative of the Arabic reformation, an apprentice and close associate of Ġamāl ad-Dīn Al-Afġānī. He sought to modernize the Arab world, Islam and Egypt in cooperation with the authorities by reconciling Muslim tradition with the achievements of European civilization, based on the conviction about the rationalism of Islam which is the foundation for the active construction of modern culture. His ideas were presented in *Risālat at-tawḥīd (Letter about monotheism)*. He isolated the idea of Pan-Arabia from Pan-Islamism, which was later developed by his successors. According to this idea, the identity of Egyptians was made up of three elements: Egyptian nationality, Arabic culture and the religion of Islam. See J. Danecki, op. cit., pp. 451–452; H.A. Jamsheer, *Historia powstania...*, pp. 121–133; Idem, *Reforma władzy...*, pp. 51–66.

lopment were to be as follows: respect of Muslim law (*aš-šarī'a*) and emulating the sciences and arts of the West (*al-'ulūm wa-al-ma'ārif*), and thus following its path, which was only possible by opening up the Muslim world to the achievements of European culture and civilization.

Aqwam al-masālik fī ma'rifat aḥwāl al-mamālik (The Surest Path to Knowledge Concerning the Condition of Countries)

*Aqwam al-masālik fī ma'rifat aḥwāl al-mamālik (The Surest Path to Knowledge Concerning the Condition of Countries)*⁵ is the only publication by Ḥayr ad-Dīn at-Tūnūsī⁶ to be brought out during his life⁷, as it was first published⁸ in Tunis in 1868⁹, during the peak of his activity and maturity: he was 46 at the time and had two decades of experience in the military and politics¹⁰. This work provides a complete and comprehensive interpretation of the socio-political thought of the Tunisian reformer.

⁵ The manuscript is located in Dār al-Kutub al-Waṭaniyya in Tunis under number 110.

⁶ The reformer's life and work are described in detail in two monographs in French: G. Van Krieken, *Khayr al-Din et la Tunisie (1850–1881)*, Leiden 1976 and M. Smida, *Khereddine ministre reformateur*, Tunis 1970 and studies in Arabic – S. Abū Ḥamdān, *Ḥayr ad-Dīn at-Tūnūsī*, Bayrūt 1993; 'Alī Al-Ḥūsī, *Ḥayr ad-Dīn at-Tūnūsī – abū an-Nahḍa*, Tūnis 2004; M. Mazālī, *Ḥayr ad-Dīn raḡul ad-dawla*, Tūnis 1971; M. Aš-Šamlī, *Ḥayr ad-Dīn Bāšā*, Tūnis 1973. In Polish, see M. Lewicka, *Ḥayr ad-Dīn at-Tūnūsī – ojciec odrodzenia tunezyjskiego*, „Przegląd Historyczny” 2012, z. 1, t. CIII, pp. 27–46.

⁷ Other scholarly and popular works by Ḥayr ad-Dīn include his autobiography entitled *A mes enfants: memories de ma vie privée et politique* and essay *Mon programme*, published in the 1930s in “Revue Tunisienne”, issued in Tunis by Institut de Carthage. According to researchers, they do not make any new contribution to the Tunisian's social and political programme because the reform ideas contained in them were presented in full in *Aqwam al-masālik fī ma'rifat aḥwāl al-mamālik*.

⁸ Since then, the work was reissued several times (1972, 1986, 1990, 1991, 1998, 2000 and 2004), by the publishing house of the Ministry of Culture Al-Muḡamma' at-Tūnūsī li-l-'Ulūm wa-al-Adāb wa-al-Funūn “Bayt al-Ḥikma”, with text analysis and commentary by Al-Munṣif aš-Šannūfī.

⁹ Ḥayr ad-Dīn finished writing the work on 9 September 1867 and four months later, on 14 January 1868, received the bey's approval for the official publication that was issued in the form of booklets, the last of which appeared in print in August 1868.

¹⁰ Having completed a well-rounded education, both traditional and modern, he quickly climbed the rungs of the career ladder – first in the military (in 1840 he joined the cavalry, an elite formation established by the bey, in which he progressed from *banbāšī al-ḥayyāla* (squad commander), to *alāy amīr* (head commander) and *amīr alāy* (colonel) to *amīr liwā' al-ḥayyāla* (major-general), and then in politics where he held a number of high-ranking positions, from *wazīr* (minister) to *wazīr akbar* (prime minister), and participated in the drawing up of the preliminary constitution entitled *Aḥd al-amān* and, after the adoption of the constitution, took the position of Speaker of the Parliament *kāhyat al-maḡlis al-akbar*).

In the original, first edition, *The Surest Path...* consists of 464 pages and begins with *Prolegomena (Al-Muqaddima)* (pp. 2–89), followed by two parts of *History (At-Tārīḥ)*: part one describing European countries (pp. 90–432) and part two containing geographical information on the division of the world (pp. 433–446) and an annex (pp. 461–447) with a table presenting the corresponding dates and periods in the Islamic and Gregorian calendar, starting from the Hijri year 1 (622 according to the Gregorian calendar) until 1312 (1894). In its subsequent editions, *The Surest Path...* consists of three chapters: *Prolegomena (Al-Muqaddima)*¹¹ and *History (At-Tārīḥ)*¹² were supplemented with *Reviews (At-Taqārīḥ)*¹³ – a collection of 24 texts, full of praise and appreciation, written by eminent representatives of the academic and political circles in Tunisia, nearly all of whom graduated from Az-Zaytūna University, and a third of whom were *‘ulamāh*¹⁴.

Chapter 1, *Prolegomena (Al-Muqaddima)*, containing the author's reform concepts, analyses the Arab and Muslim world, politically and administratively subordinated to the Ottoman Empire at the time, and discusses its problems of a political, economic and social nature as well as the solutions to these problems as suggested by Ḥayr ad-Dīn based on his experience and extensive knowledge of the internal situation of Tunisia and European countries. *Al-Muqaddima* is divided into three subsections: *Reforms (At-Tanzīmāt)*¹⁵, *European Civilisation (At-Tamaddun al-Ūrubāwī)*¹⁶ and *Summary of Discoveries and Inventions (Talḥīṣ al-muktaṣafāt wa-al-muḥtara‘āt)*¹⁷.

Chapter 2, entitled *History (At-Tārīḥ)*, the most extensive in *The Surest Path...*, consists of two volumes: the first one contains 20 subsections with descriptions of 20 countries, i.e. the Ottoman Empire and European countries personally visited by the author during his diplomatic missions (1853–1867). These countries, including their history, rulers, political and administrative system, branches of the economy and education system, are described in the following order: Turkey, France, England, Austria, Russia, Prussia, German Confederation, Italy, Spain, Sweden and Norway, the Netherlands, Denmark,

¹¹ Ḥ. At-Tūnusī, *Aqṣam al-masālik fī ma‘rifat aḥwāl al-mamālik*, Tūnis 2000, pp. 93–208.

¹² Ibidem, pp. 219–809.

¹³ Ibidem, pp. 813–909.

¹⁴ Most of Tunisian Islamic scholars did not support Ḥayr ad-Dīn's reform ambitions but his collaborators included a small group of representatives of both schools of law in Tunisia, i.e. Maliki and Hanafi, and the most active among them were: Sālim Bū Ḥāḡib, Muḥammad Bayram, Aḥmad Kurayyim, Aḥmad al-Wartatānī and Aḥmad Ibn al-Ḥūḡa.

¹⁵ Ḥ. At-Tūnusī, op. cit., pp. 93–158.

¹⁶ Ibidem, pp. 159–174.

¹⁷ Ibidem, pp. 175–208.

Bavaria, Belgium, Portugal, Switzerland, the Vatican, Duchy of Württemberg, Grand Duchy of Baden, Greece. The six subsections of volume 2 of *History* describe the continents – Europe, Asia, Africa, America, Australia and Oceania – and provide information on geography and nature.

What is significant is that *Prolegomena* can be regarded as an autonomous work, independent from the rest of *The Surest Path*..., as evidenced by the numerous reprints in Arab and Muslim countries where *Al-Muqaddima* was issued as a separate publication¹⁸, becoming an inspiration and subject for analysis to intellectuals, scholars and politicians. The work was highly rated by eminent Islamic reformers, Egyptian Rifāʿa Aṭ-Ṭaḥṭāwī¹⁹ and Syrian ʿAbd ar-Raḥmān Al-Kawākibī²⁰. The latter regarded At-Tūnusi as one of the few notable Arab social and political writers contemporary to him.

Freedom as the basis of civilisation

One of the issues raised by Ḥayr ad-Dīn are reflections on civilisation, particularly the relations between the civilisation of Islam and civilisation of the West. The very first verse of the Preface introduces the reader into the subject matter: “Glory to the One through Whom civilisation is a fruit of justice and Who distinguished the human race, bestowing intellect on it and making it worthy of the privileges of power and knowledge,” while the first words of Chapter I clearly indicate that “long reflections on the reasons behind the progress and backwardness of nations, generation after generation, based on the available sources concerning the history of Islam and Europe,” led the au-

¹⁸ *Al-Muqaddima* was translated twice into European languages: *Réformes nécessaires aux états musulmans* (Paris 1868) and *Necessary Reforms of the Musulman States. Essay which forms the first part of the political and statistical work entitled The Surest Path to Knowledge regarding the Condition of Countries* (Athens 1874). The work was translated into Polish by the author of this article (in print).

¹⁹ Rifāʿa aṭ-Ṭaḥṭāwī (1801–1873) – described as creator of Egyptian modernism, he stressed the necessity of introducing social, economic and political reforms and reinterpreting *ṣarīʿa* to suit the needs of the contemporary world of Islam. He developed the concept of patriotism (*ḥubb al-waṭan*) and theory of cultural inheritance and recovery, according to which the backward West became civilised thanks to the knowledge taken over from the Arabs and this knowledge should be used for the renewal of the world of Islam. Author of *Taḥlīs al-ibriz fī taḥlīs bariz* (Extraction of pure gold or a short description of Paris). See J. Danecki, op. cit., pp. 433–434; H.A. Jamsheer, *Historia powstania*..., pp. 89–110; Idem, *Reforma władzy*..., pp. 13–36.

²⁰ ʿAbd ar-Raḥmān al-Kawākibī (1855–1902) – Syrian thinker who developed the ideas of Arabic nationalism and Pan-Arabism. Major works: *Tabāʾīʾ al-istiḥdād wa-maṣāʾir al-istiʿbād and Umm al-Qurā*. See J. Danecki, op. cit., pp. 452–453; H.A. Jamsheer, *Historia powstania*..., pp. 134–152; Idem, *Reforma władzy*..., pp. 67–88.

thor to formulate reform ideas founded on the conviction that Islam is capable of survival in the face of the power and progress of the then reality, that not only can it be reconciled with reason, progress and social solidarity, i.e. the foundations of the then civilisation, but that the roots of these values can be found in the teachings of Islam. Thus, the meeting between Western culture and Islamic culture should be the starting point for the modernisation of political, social and economic structures and institutions.

What first draws the attention of the reader of *Al-Muqaddima* is the fact that it analyses the Islamic civilisation by juxtaposing it with European civilisation. Talking about the Arab and Muslim civilisation and referring to the Greek, Roman and European civilisations, Ḥayr ad-Dīn is deeply convinced that the relationship between them is based on civilisational development: thus he arrives at the question of reforming the government system in Arab and Muslim countries and the question of emulating the West by the Arab world where backwardness, decline and regression became its inherent characteristics in the 19th century.

In Ḥayr ad-Dīn's political thought, the reform of the government system is the only means to achieve justice (*al-'adl*) and freedom (*al-ḥurriyya*), and freedom is the cornerstone of civilisation (*asās al-'umrān*). Analysing the history of Arab and Muslim civilisation in its heyday and the developed European civilisation contemporary to him, he reaches the conclusion that freedom is their foundation: "Freedom is the source of knowledge and civilisation in European countries"²¹. He stresses that "countries that have achieved the highest level of civilisational progress are those where freedom is deeply rooted"²².

The concept of freedom (*al-ḥurriyya*²³)

Al-Ḥurriyya, as understood by Ḥayr ad-Dīn, becomes a term denoting civic and political freedom, which is undoubtedly a borrowing from European models and is far removed from traditional Islamic thought. Therefore, the author stresses the necessity of "explaining the traditional meaning of *al-ḥurriyya* in order to avoid the ambiguity that might arise in this respect"²⁴.

The Arabic term *ḥurriyya*, an abstract noun derived from the adjective *ḥurr* – "free" and constituting, in classical language, an antonym to slavery, had not been used by historians and creators of political theory until the 19th century,

²¹ Ḥ. At-Tūnūsī, op. cit., p. 191.

²² Ibidem, p. 194.

²³ The question of *ḥurriyyi* is discussed in an article by M.M. Dziekan, *Muzułmańskie rozważania o wolności*, "Gdańskie Studia Międzynarodowe" 2004, no 2, pp. 149–163.

²⁴ Ḥ. At-Tūnūsī, op. cit., p. 191.

just as the question of freedom of the individual did not appear in their works. It resulted directly from the idea of the Muslim state and authority of the caliph, according to which the subjects had to show absolute obedience to the ruler whose absolute authority was restricted only by divine law: "These are the limits of Allah, so do not transgress them!"²⁵.

It was only in the 19th century that the term *ḥurriyya* lost its traditional meaning and assumed a political one under the influence of the direct contacts between the Arab and Muslim world with Europe and the European idea of freedom. Suffice it to mention the first Napoleonic proclamation in Egypt, addressed to the Egyptian people "by the French Republic and based on *hurriyya* and equality"²⁶ or Ruphy's list of Arabic words prepared for the French expedition to Egypt, where the term *ḥurriyya* is explained as *liberté* although with a note "opposé à l'esclavage"²⁷. This inspired At-Tūnusī to devote part of *Al-Muqaddima* to the idea of freedom²⁸, including its meaning in the West, a description of personal and political freedom, freedom of the press and, finally, the benefits arising from freedom in the European sense of the term.

He begins his reflections by explaining that the term *al-ḥurriyya* used in European countries has two meanings: personal freedom and political freedom. Next, he discusses each term, indicating the personal freedom means "enabling an individual to have control over themselves according to their will and interest, ensuring personal safety, dignity and ownership as well as equality of citizens in the face of the law"²⁹ whereas political freedom is "the need for citizens to participate in the politics of a country and to look for what will be most beneficial to it, in a way that was indicated by the second caliph, 'Umar Ibn al-Ḥaṭṭāb: "Whoever sees mistakes, he ought to correct them"³⁰.

He adds that the former kind of freedom is present in all European countries except for the Vatican and the Muscovite State, both of which are despotic: "although they have a specific government system, it is not sufficient to maintain the rights of the people because the exercise of these rights depends on the will of the monarch"³¹. A similar situation occurs with political freedom that is based on the participation of citizens in the life of the state through an elected Council of Representatives that "exists in all European countries except for the

²⁵ *Quran* 2: 229, <http://corpus.quran.com/translation.jsp?chapter=2&verse=229>.

²⁶ K.S. Al-Husry, op. cit., p. 42.

²⁷ B. Lewis, *Narodziny nowoczesnej Turcji*, transl. by K. Dorosz, Warszawa 1972, p. 165.

²⁸ H. At-Tūnusī, op. cit., pp. 190–194.

²⁹ Ibidem, p. 191.

³⁰ Ibidem, p. 192.

³¹ Ibidem, p. 191.

two mentioned above,” “where in the presence of ministers and other politicians one speaks about the appropriate or reprehensible course of affairs of the state and other matters related to the public interest”³².

Personal and political freedom is complemented with “something more, called freedom of the press, according to which nobody can be forbidden to write what they believe to be right in publicly available publications and press and to present it to government and the councils even if it expresses opposition to their policies”³³. As Ḥayr ad-Dīn explains, fundamental differences occur between the particular European countries with respect to this kind of freedom because in some of them it is granted unconditionally while in others one must meet certain conditions.

The author of *The Surest Path...* stresses with conviction: “The obligation of the states that enjoy the privilege of freedom is to pay back for this blessing by showing its effects, harvesting its fruits and using the knowledge and various kinds of production that originated from the four key elements: agriculture, commerce, physical and intellectual work. These elements ensure the prevalence of worldly joy that gives rise to human ambition and complete freedom built on justice and an appropriate social system”³⁴.

The limits of freedom (*ḥudūd al-ḥurriyya*)

When discussing the question of freedom that Ḥayr ad-Dīn regards as a *sine qua non* on the path to development and progress, he does not limit himself to an unquestioning acceptance of the European idea of freedom. Having regard for the political situation in the Arab and Muslim world in the 19th century, he sets the limits of this freedom: “Those who build the foundations of political freedom are obliged to take account of the situation of the residents and the level of their knowledge so as to determine when granting them full freedom is admissible and when it is not”³⁵. This assumption is the starting point for reflections on the boundaries and limitations of freedom with regard to the society of the Ottoman Empire as it consists of representatives of various nations and religions that he describes thus:

The subjects belong to a number of nationalities, differing with regard to religion, language and customs, and most of them do not know Turkish, the official language of the state; what is more, they do not know each other's languages either. It is

³² Ibidem, p. 192.

³³ Ibidem.

³⁴ Ibidem, p. 193.

³⁵ Ibidem, p. 151.

impossible to grant freedom to some while ignoring others because it would lead to chaos. Therefore, one has to admit that the situation of the subjects in the Ottoman Empire is one of the biggest obstacles to establishing the desired form of freedom³⁶.

He remarks that both Muslim and non-Muslim groups of subjects demand that absolute freedom is granted to them – freedom that would comply with the law that would be made by a parliament elected by the people, and this freedom would contribute to the protection of the state, improvement of its strength and welfare and, consequently, the progress of civilisation. However, he recognises a threat in the fact that while Muslims demanded full freedom that would become an instrument facilitating the reform of the state and its subjects, followers of other religions not only did not seek an improvement of the situation in the Empire and integration of its citizens but, quite the opposite: “The desire of most of them is to break away from the control of the Ottoman Empire”³⁷. Hence the need to restrict freedom in order to ensure the proper functioning of the state because: “Perhaps establishing freedom in the required manner would make it easier for them to achieve their goal if we did it without prior consideration of the consequences of this move”³⁸.

Recognising that in ethnically homogeneous European countries limitations on freedom occur due to the efforts of the opposition to change the government system from a monarchy to a republic or hand over power to a different royal family, such developments are unavoidable in the Ottoman Empire whose subjects form a mosaic of various nationalities, languages and customs. He admits that the fact that most of the subjects do not know the official language, Turkish, is an insurmountable obstacle at this stage as it would lead to a communication breakdown in parliament. Therefore, in his opinion, the establishment of a parliament in a general election is unfeasible. Similarly, for reasons described above, granting full freedom to all citizens would pose a threat to the proper functioning of the state while awarding it to selected social groups and ignoring others would lead to increased discontent and unrest. Nonetheless, At-Tūnuṣī is convinced that the Ottoman Empire is able to overcome all problems that stand in the way of freedom: “Overcoming the obstacles – with Allah’s help – is in the hands of the ruler of our times³⁹ who raised the banner of justice and revived the plans of restoring the proper functioning of the state. Taking into account the determination and firmness that Allah has bestowed

³⁶ Ibidem, p. 141.

³⁷ Ibidem, p. 140.

³⁸ Ibidem.

³⁹ The author means the sultan ‘Abd al-‘Azīz (1861–1876).

on him, I am full of hope that, particularly because he was able to see European countries with his own eyes and see how the things discussed above function there, he will show more concern about all that will ensure the granting of freedom in its fullest form possible, with the help of politicians and *‘ulamā’* working together to satisfy the interests of religion and the motherland, and aware of the direct and indirect causes of progress”⁴⁰.

Freedom as a significant factor of economic development

According to Ḥayr ad-Dīn, Europe’s economic development, its welfare, power and high ranking in the hierarchy of civilisations rely on “political institutions based on justice and freedom”, i.e. the responsible ministries and parliaments whose functioning he characterises and analyses in his work. He is deeply convinced that personal and political freedom brings with it the security of private ownership and such a guarantee of security in a capitalist society, as advocated by the reformer, leads to economic prosperity and progress of civilisation. Thus, freedom is the first and last condition for economic boom: “The obligation of the states that enjoy the privilege of freedom, even if it is just personal freedom, is to pay for this blessing by showing its effects, harvesting its fruits and using the knowledge”⁴¹. Its lack leads to economic decline and backwardness: “If a kingdom lacks freedom, it also lacks comfort and wealth, its residents suffer from poverty and high prices while insight and ambition become weaker”⁴².

Thus, the Tunisian thinker clearly defines the basic condition for getting out of the decline and backwardness that affected the Arab and Muslim society. What is required is for the economy to be based on methods and standards of the European model of a capitalist society: improvement of transport accessibility through the construction of railways, diversity of trading organisations, taking over the knowledge of crafts and industry, establishment of capitalist companies, organisation of regional and international trade fairs, etc.⁴³

Freedom as the basis of the political organisation of the state

After discussing the achievements in technology, education and economy, Ḥayr ad-Dīn moves on to the subject of the political organisation of the state which, to use the words of the author, forms “the basis for civilisational progress

⁴⁰ Ḥ. At-Tūnusī, op. cit., p. 141.

⁴¹ Ibidem, p. 193.

⁴² Ibidem, p. 194.

⁴³ Ibidem, pp. 198–200.

and wealth”⁴⁴. First he refers to the conclusion reached by European nations based on historical experiences, namely the indisputable fact that the unlimited power of rulers and politicians over state policy leads to injustice, tyranny, oppression of its subjects and, consequently, the ruin and downfall of states. Based on this statement, he stresses “the necessity of cooperation, in all political matters, with *ahl al-ḥall wa-al-‘aqd*”⁴⁵, along with making the prime minister responsible for managing the country, as well as the need to adopt laws divided into two categories: the first one comprises laws regulating the relations between the state and its subjects; the second one comprises laws on the mutual relations between citizens”⁴⁶.

As the author of *The Surest Path...* explains, the first category concerns the rights and obligations of the state including: ensuring civic freedom by safeguarding the rights of citizens; determining the basic prerogatives of a republican state or monarchy such as ensuring the observance of the law, conducting internal and foreign policy, military operations, concluding peace and trade treaties, official appointments and collection of taxes. He adds that these laws are adopted in France based on the acceptance of all the law-abiding people among the inhabitants of the state while in other countries a suitable level of education or suitable wealth and aristocratic origin are additional requirements.

The second category comprises laws adopted to resolve the affairs of the citizens and regulations concerning tax and others matters. The establishment of this category of laws or their replacement by something more adequate in a particular situation is based on the approval of two councils: the Supreme Council composed of the royal family members and lifelong members selected by the king among eminent personages, and the Council of Representatives composed of persons elected by the people to safeguard their rights and the rule of law in the state.

Ḥayr ad-Dīn draws an analogy between the above councils and *ahl al-ḥall wa-al-‘aqd*. As he puts it: “Members of these two councils correspond to our

⁴⁴ Ibidem, p. 200.

⁴⁵ *Ahl al-ḥall wa-al-‘aqd* – “those who bind and unbind”, i.e. a decision-making council appointed from among eminent Muslims in order to choose a caliph (*al-ḥalīfā*). At-Tūnūsī compares this body with European parliaments: “Europeans call these people delegates to the Council of Representatives, and we call them *ahl al-ḥall wa-āl-‘aqd*, even though they are not elected by the people.” As regards its competences, however, he entrusts this body with new functions and objectives which include supervision over the activities of the caliph, the ministers and officials as well as voting on the budget whereas the traditional role of the decision makers was limited to electing and recalling the ruler of the Muslim community, even though the reality was actually different.

⁴⁶ Ibidem, p. 200.

ahl al-ḥall wa-āl-'aqd, and all that they approve, without violating these rules based on the participation of all the citizens, becomes the binding law in the state"⁴⁷.

As for the accountability of the ministers, it is based, as the Tunisian reformer reports, on the fact that "they are directly accountable to the Council of Representatives as is the case in all constitutional countries except for the present-day France whose ministers are accountable to the king and the king to the council"⁴⁸. Administrative affairs require the approval of the ministers who cannot remain in their positions without the approval of a majority of members of the Council of Representatives; the latter must also approve the ministers' policies and activities.

As Ḥayr ad-Dīn observes, the authority of the Council of Representatives and the Supreme Council is sometimes convergent, at other times divergent; either of them takes actions concerning exclusively itself as well as actions in which the other council also takes part. They do not interfere in the minutiae of administration but they ensure that the laws are passed and then observed, thanks to which "the situation of the state and the subjects is appropriate even if the ruler is a prisoner of his desires or lacks sufficient knowledge"⁴⁹.

Ḥayr ad-Dīn concludes that thus "the ruler is forced to accept the will of the council that actually represents the will of the people"⁵⁰. He stresses the role of establishing laws and political institutions whose competence conforms to the requirements of freedom with regard to the protection of human rights, personal safety, honour, property and unity in acquiring benefits and combating demoralisation by respecting customs, temporal and spatial possibilities, which is an inalienable human right. He adds that "in European kingdoms, the respect and uninterrupted operation of the law under the supervision of *ahl al-ḥall wa-āl-'aqd* safeguards the rights and freedom of the subjects, protects the weak against the tyranny of the strong as well as defends the victims of a despotic regime. It is similar to the situation in the Persian society whose memory has survived until today and the fairness of some of its rulers was confirmed by the prophet Muḥammad, the Roman society that took control of most of the populated areas so that it was referred to as "the throne of the earthly kingdoms", and the Greek society where, when an enemy seized part of the country and forced its inhabitants to leave, a sage, who was one of latter, was asked: "What is the best place to settle?" and he answered: "In a coun-

⁴⁷ Ibidem, p. 201.

⁴⁸ Ibidem.

⁴⁹ Ibidem, p. 202.

⁵⁰ Ibidem, p. 203.

try where the law is more powerful than the ruler”⁵¹. According to the Tunisian reformer, the respect of the laws based on justice and freedom are the source of the wellbeing and growth of nations while the lack of such respect leads to recession and decline.

Conclusions

While discussing the successive stages in the development of European civilisation over the centuries, the development of arts and sciences, At-Tūnusī seeks to praise the products of freedom in European society⁵² and calls for the emulation of the West (*al-iqtibās ‘an al-Ġarb*). However, the essential condition for taking the actions proposed by him is to ensure Muslims’ consent to the adaptation of knowledge, science and everything that he describes as “deeds regarded as good” (*al-af‘āl al-mustaḥsina*) coming from others even if they are not Muslims. He argues that borrowing from the Western civilisation does not have to be regarded as improper because it belongs to the category of *al-af‘āl al-mustaḥsina* on condition that it leads to the rebirth of Muslims. Aware of the opposition to recognising the actions of Europeans as “good deeds”, starting from the very first pages of *The Surest Path...*, he takes it upon himself to refute the arguments of his adversaries and shows the future of the Arab and Muslim society, namely the threat of economic dependency and decline in all walks of life if the decision to overcome backwardness is not taken. At the same time, he criticises those who display a consumerist approach to the achievements of European civilisation and take advantage of its products without trying to analyse and emulate the ideas that have led to their creation; such approach has led to a deepening backwardness, decline and economic dependency.

Al-ḥurriyya to which Ḥayr ad-Dīn refers to was undoubtedly an attribute of the societies and states of 19th-century Europe. It was extremely difficult to implement in the Arab and Muslim world and reconcile with the traditional political theory; hence the author’s attempt to present freedom construed in this way as a cornerstone of Muslim law was a very courageous move on his part. It was consistent with his effort to crystallise the ideas and notions concerning the relations between tradition and modernity, and formed the individuality of the Tunisian reformer and a unique character of his views that were reflected in the way he tried to identify the borrowed ideas with Arab and Muslim political theory and practice and adapt them to the requirements of the era.

⁵¹ Ibidem, p. 205.

⁵² M. Mazālī, op. cit., p. 202.

In order to reconcile tradition with modern Western political thought and ideas such as justice, equality and freedom, which imply the organisation of the state based on the separation of powers, he was forced to carry out a radical reinterpretation of this theory and practice.

What is significant is that the admiration of the author of *The Surest Path...* for European political thought concerning power, society, legal, political and social systems did not imply the abandonment or indifference to Muslim tradition. On the contrary, this admiration was based on the conviction that, since the dawn of time, the socio-political thought of Islam had been advocating ideas that formed the cornerstone of European Enlightenment thought. It is from the Muslim, not European, tradition that he derives the right of the individual to live in freedom and the right to use freedom in a free society as well as founding an ideal state and society on justice and harmony between the ruler and the subjects. Thanks to this, the calls for modernising the state and society and transplanting notions such as freedom, justice, equality or civic rights in the Arab and Muslim world cannot be viewed as departing from tradition and the principles of Islam because they were always present in them although under different names.

Thus, Ḥayr ad-Dīn at-Tūnusī's socio-political thought was based on the ideas of the Great French Revolution and the principle that the nation should benefit from political and personal freedom while the mechanisms regulating the relations between the government and society should be based on *al-ḥurriyyi* and respect for the laws.

Aqwam al-masālik fi ma'rifat ahwāl al-mamālik (*The Surest Path to Knowledge Concerning the Condition of Countries*) by Ḥayr ad-Dīn at-Tūnusī is one of the most distinguished Arab publications of the 19th century dealing with social and political thought as well as a flagship work of the Arab revival (*An-Nahḍa*). Its first part, entitled *Prolegomena* (*Al-Muqaddima*), is dedicated to the analysis of the Arab and Muslim world which at that time was politically and administratively subordinated to the Ottoman Empire; a discussion of the political, economic and social problems of the state; and, finally, a presentation of the possible solutions proposed by the Tunisian. Analysing the history of the Arab and Muslim civilisation at its peak and the developed European civilization contemporary to him, Ḥayr ad-Dīn is convinced that freedom has been the basis for these civilisations: "Freedom (*al-ḥurriyya*) is the source of knowledge and civilisation in the European countries," "The states which achieved the highest level of civilization are the ones where freedom (*al-ḥurriyya*) is deeply rooted." Undoubtedly, the freedom (*al-ḥurriyya*) that attracted the Tunisian reformer

so much had been the attribute of the societies and states of the 19th century Europe. It was extremely difficult to implement this kind of freedom in the Arab and Muslim world and reconcile it with the traditional political theory. Hence the author's attempt to present freedom construed in this way as a cornerstone of Muslim law was a very courageous move on his part. It was consistent with his effort to crystallise the ideas and notions concerning the relations between tradition and modernity, and it formed the individuality of Ḥayr ad-Dīn at-Tūnusī and the unique character of his views that were reflected in the way he tried to identify the borrowed ideas with Arab and Muslim political theory and practice and adapt them to the requirements of the era.

Vladimir Lebedev

Деятельность партии радикальных мусульманских организаций в Османской империи накануне Первой мировой войны: по документам Особого отдела Департамента полиции

Актуальность темы исследования обусловлена ростом радикальных настроений среди приверженцев ислама на Ближнем и Среднем Востоке, в ряде стран Африки и Европы. Сформировалось и активно действует большое количество хорошо вооруженных группировок и партий, которые на протяжении десятилетий устраивают террор и преследования против лиц христианского исповедания.

Это движение имеет ряд особенностей. Во-первых, оно имеет массовый характер, особенно в районах, где большинство или, по крайней мере, значительная часть населения традиционно составляют мусульмане, и они в силу каких-либо социально-экономических и культурных причин соперничают с христианскими общинами. Во-вторых, руководители террористических групп располагают колоссальными финансовыми ресурсами и пользуются политической поддержкой в правительственных кругах Турции, Саудовской Аравии, Ирана, Пакистана и других государств. В-третьих, деятельность радикальных террористических организаций мусульманского толка не имеет четких административно-территориальных границ. Именно поэтому движение еще столетие назад стали называть панисламистским. Такие обстоятельства крайне осложняют борьбу с ним. Вместе с тем практикующийся руководителями этих движений (ХАМАС, ИГИЛ и пр.) террор унес жизни миллионов людей и грозит перерасти новую мировую войну. Принимая во внимание, что в 2015 г. во всем мире широко отмечали 70-летие окончания Второй мировой войны, важно вновь обратиться историческому опыту борьбы с таким злом, как революционный террор, использующий лозунги борьбы с „неверными”.

В начале XX века одним из центров радикального ислама был сосредоточен в Османской империи, находящейся в состоянии глубокого экономического и политического кризиса. Этот кризис усилился в связи с участием страны в Первой Балканской войне, в результате которой турецкие войска потерпели поражение от противостоящих им вооруженных сил стран Юго-Восточной Европы (Болгарии, Сербии, Черногории и Греции). Военные действия подстегнули религиозный фанатизм на Востоке. Именно эти процессы в значительной мере обусловили рост незаконных и крайне жестоких преследований христианского населения, в основном в Закавказской Армении, Крите, Македонии.

События на Балканах были восприняты в русском обществе довольно остро¹. Однако историю деятельности российской полиции по пресечению различных форм религиозного экстремизма не рассматривали в историографии как самостоятельную тему исторического исследования. До революции эти документы были засекречены, а советский период и в современной российской литературе проблему религиозного фанатизма исследователи изучали поверхностно, как правило, в контексте истории национально-освободительной борьбы народов Балканского полуострова, либо истории международных отношений накануне Первой мировой войны². Подобные сюжеты не исследовали и в работах, посвященных истории политического сыска³.

Основная задача настоящей статьи – раскрыть деятельность российской полиции в Константинополе по борьбе с радикальными исламистскими движениями, что позволяет восполнить существующий пробел в историографии. Такую задачу можно решить благодаря документам Особого отдела Департамента полиции МВД России, которые хранятся в Государственном архиве Российской Федерации. Эти источники весьма информативны. Они разнообразны также по содержанию, так и видовому составу. Это отчеты, рапорты, аналитические записки, справки. Большинство документов является подлинниками. В некоторых случаях встречаются

¹ П.Б. Струве, *Балканский кризис и исторические задачи России*, «Русская мысль» 1912, № 12, с. 156–160; Б.С. Котов, *Межсоюзная война лета 1913 года в восприятии русского общества (по материалам прессы)*, «Новая и новейшая история» 2015, № 3, с. 101–112.

² И.С. Галкин, *Дипломатия европейских держав в связи с освободительным движением народов европейской Турции 1905–1912 гг.*, Москва 1960; И.С. Рыбаченок, *Россия в системе международных отношений, 1878–1914 годы*, «Новая и новейшая история» 2013, № 6, с. 79–100.

³ Р.С. Мулукаев, *Полиция в России (XIX – начало XX века)*, Нижний Новгород 1993; В.В. Романова, *Политическая полиция – государственный институт Российской Империи начала XX века*, Ульяновск 1996; З.И. Перегудова, *Политический сыск России (1880–1917)*, Москва 2000.

заверенные копии. К некоторым отчетам прилагались вырезки из газет. Использование этих документов облегчается также тем, что ведомственное делопроизводство велось четко и аккуратно. В отчетах и рапортах, записках указаны автор документа и адресат, даты, штампы.

Несмотря на такое разнообразие состава, эти документы можно рассматривать как единый комплекс, неразрывно связанный между собой. Для их источниковедческого анализа необходимо представлять структуру, порядок и формат работы учреждения, которое обязано было обеспечить сбор информации и, затем, защитить население страны от террористов.

Особому отделу подчинялся заведующий агентурой на Балканском полуострове, в штате которого в 1912 г. работало семь агентов⁴. Важно отметить, что с самого начала руководство министерства внимательно отнеслось к выбору офицеров, которые стали работать на столь ответственном посту. Об этом свидетельствуют биографические справки, специально подготовленные в аппарате МВД.

Заведующим агентурой ротмистр Отдельного корпуса жандармов К.Д. Кречунеско был опытным и подготовленным специалистом. Согласно справке, в 1900 г. он начал служить младшим офицером и адъютантом Санкт-Петербургского жандармского дивизиона, в 1903 г. назначен адъютантом Жандармских полицейских управлений железных дорог, в 1906 – начальником Белевского отделения Московско-Камышинского полицейского жандармского управления, в 1907 – помощником начальника Кишиневского отделения Одесского жандармского полицейского управления на пограничном пункте в местечке Унгенах. С 21 июля 1908 г. Кречунеско стал помощником начальника Одесского районного охранного отделения. Кроме того, он владел румынским, греческим и французским языками⁵.

На этом посту он сменил другого офицера, В.В. Ленчевского, с 14 августа 1912 г. временно исполнявшего должность заведующего (до конца года). Его биография не менее интересна. Известно, что он окончил курсы Киевского пехотного юнкерского училища, 21 января 1903 г. определен штабс-ротмистром в Отдельный корпус жандармов, а 21 февраля того же года переведен в Одесское охранное отделение и 6 декабря переведен в ротмистры. Был участником Русско-японской войны. Ленчевский был награжден орденом Анны IV степени надписью „За храбрость”. Во время войны был контужен и ранен. В 1908 г. он вновь стал работать в полиции, его назначили чиновником для письма в Департамент полиции и откомандировали в Тифлис для

⁴ Государственный Архив Российской Федерации (ГАРФ), ф. 102, Особый отдел, оп. 316, 1911 г., д. 1 лД, т. 2, л. 12–14.

⁵ Ibidem, л. 10.

исправления должности чиновника для поручений при Кавказском районном охранном отделении, в 1909 г. – помощником начальника Кавказского районного охранного отделения. В 1910 г. В.В. Ленчевского командировали в Константинополь для заведования секретной агентурой на Балканском полуострове, однако через два года, 16 июля 1912 г., подвергся нападения и был избит. Понимая, что его раскрыли, он ходатайствовал об освобождении от занимаемой должности и о возвращении в Россию. В связи с этим 14 августа того же года на его место был определен ротмистр К.Д. Кречунеско⁶.

Именно эти офицеры и их сотрудники отвечали за наблюдением скрывающихся от российского правосудия групп социалистов-революционеров, анархистов-коммунистов и членов Союза Черноморских моряков не только в Османской империи, но и в Болгарии и Румынии. Однако резиденция (бюро) находилась в Константинополе. Кроме представителей вышеназванных революционных групп, одной из важнейших задач агентуры стало отслеживание и оперативное информирование о деятельности лиц мусульманского исповедания, готовых с оружием в руках вести борьбу против „неверных” и настроенных против России. Несмотря на то что, по мнению В.В. Ленчевского, секретную агентуру следовало бы усилить⁷, его сотрудниками на протяжении более чем двух лет была проведена большая оперативная и аналитическая работа по выявлению лиц и организаций, представляющих серьезную опасность для российского государства.

Основным объектом их внимания стали члены партии Единение и прогресс, или Идтихад ве Терраки, а также делегаты I Панисламистского конгресса, проходившего в 1912 г. Как известно, именно эта партия несет ответственность за геноцид армян и греков 1915–1921 гг., когда было уничтожено около 3 млн человек⁸. В 1920 г. ее руководители были признаны военными преступниками.

Агенты установили, что на Ближнем Востоке отношение мусульманской общественности к России было резко отрицательным. Представители панисламизма, опираясь на германских военных и дипломатов, пытались использовать сохранившиеся противоречия между Россией и Англией, которые были в основном урегулированы англо-русским договором 1907 г. Так, в сообщении от 25 сентября 1912 г. В.В. Ленчевский писал заведующему Особым отделом полковнику А.М. Еремину:

...на Россию обрушится вся ненависть не только славян, но в особенности всего Мусульманского мира и в будущем году Турция непременно нападет в союзе

⁶ Ibidem, л. 125–126.

⁷ Ibidem, л. 17.

⁸ *Геноцид армян в Османской империи. Сборник документов и материалов*. Ереван 1966.

со всеми евреями и революционерами на Россию. Сейчас идет общий съезд в Мекке из 170 делегатов всего мира (от России – 37), и два дня назад громадная толпа лично требовала у султана выноса знамени Магомета и объявления Джихада России⁹.

Как видим, в своем прогнозе о начале войны он ошибся только на год. И далее он пишет:

Все данные указывают, что Панисламистский мир захватывает в свои руки Англия и всю ненависть мусульман направляет преимущественно на Россию, по-видимому, надеясь в будущем при помощи предательского союза с Россией разрушить ее, Германию и Ислам¹⁰.

К рапорту была приложена вырезка из турецкой газеты (на французском языке) такого содержания:

Калькутта. 7 октября (Специальная служба Оттоманского Ллойда). Митинг, состоявший из 20 000 образованных мусульман, выразил свои симпатии Турции. Протестуя против русских действий в Персии, требуют от Англии энергичного выступления в пользу мусульман всех стран¹¹.

Заведующий Константинопольским бюро сосредоточил внимание на следующих аспектах.

По его словам, представители партии Иттигад пытаются заключить договор с представителями оппозиционных партий левого толка.

На днях через Центральные комитеты заключен тесный союз между „Иттигадом” и „Сионистами”. До настоящего времени „Сионисты”, хотя и считались союзниками „Иттигада”, но помощь ему оказывали только в Турции в его борьбе с другими политическими партиями. По нынешнему же дополнительному соглашению „Сионисты” обязались помогать повсюду „Иттигаду” по снабжению оружием и вообще в революционных делах всем татарским и мусульманским организациям¹².

При этом руководители партии используют предателей среди сотрудников Министерства иностранных дел. Таковым оказался драгоман посольства, известный юрист-международник А.Н. Мандельштам¹³. Обстоятельства, которые привели драгомана к сотрудничеству с представителями младотурков, не отражены в документах Департамента полиции.

⁹ ГАРФ, ф. 102, Особый отдел, оп. 316, 1911 г., д. 1 лд, т. 2, л. 32.

¹⁰ Ibidem, л. 32.

¹¹ Ibidem, л. 32 об.

¹² Ibidem, ф. 529, оп. 1, д. 13, л. 71.

¹³ Ibidem, ф. 102, Особый отдел, оп. 316, 1911 г. д. 1 лд, т. 2. л. 35–36.

Между тем, этот факт чрезвычайно важен для понимания исторических условий, в которых приходилось работать агентам. Очевидно, поскольку такие утверждения содержат документы делопроизводства, это было следствием не личного конфликта, а результатом давно сформировавшегося раскола в структурах российской власти. Предпосылки для этого процесса зрели еще с конца XIX столетия, на него повлияли реформы, осуществленные министром финансов С.Ю. Витте. Главной из них стало преобразование финансовой системы. В 1894 г. приняли новый устав Государственного банка, согласно которому расширили операции кредитования российских предприятий. По указу 29 августа 1897 г. Государственный банк стал центральным эмиссионным банком, сохранив, в отличие от эмиссионных банков других стран, положение ведущего коммерческого банка, и получил право выпускать не обеспеченные золотом банкноты на сумму не более 300 млн руб. Такое ограничение эмиссии, наряду с одновременным превращением главного эмиссионного учреждения в ведущий кредитный центр, создавала условия для того, чтобы поставить российскую экономику, прежде всего промышленность, в зависимость от внешних заимствований, чтобы количество товаров было эквивалентно денежной массе. Тем самым реформа объективно поставила вновь создаваемые отрасли экономики в технологическую и отчасти финансовую зависимость от иностранных крупных компаний и правительств¹⁴. Использование, а подчас навязывание иностранных технологий на российских предприятиях, особенно осваивающих выпуск технологически сложных объектов, далеко не всегда было удачным. Так, военный агент в Париже полковник А.А. Игнатьев писал:

Фирма „Шнейдер-Крезю” считала себя государством в государстве и чуть ли не враждебно относилась к казенным французским заводам. Ее гораздо больше интересовали иностранные заказчики, с которых можно драть любую цену, чем собственная французская армия. Директора „Крезю” доказывали, между прочим, что руководящей программой своего артиллерийского отдела они считали программу русской артиллерии. Такова была судьба нашей отечественной техники в прошлом: все ее передовые идеи осуществлялись иностранной промышленностью и перехватывались иностранными армиями¹⁵.

Такая внешнеэкономическая система заведомо предполагала, что в штат ключевых министерств и ведомств будут подбирать лиц, в лучшем случае безразличных к нуждам страны вообще и к развитию национальной экономики

¹⁴ В.Д. Лебедев, *Великий князь А.М. Романов и его экономическая программа*, “Новый журнал” 2013, № 272, с. 298–299.

¹⁵ А.А. Игнатьев, *Пятьдесят лет в строю*. Москва 1989. Т. 1, кн. 1, с. 511.

в частности. Не стало в этом смысле исключением и Министерство иностранных дел. Особенно это ярко проявилось в годы Русско-японской войны, когда министр иностранных дел В.Н. Ламздорф сорвал крейсерскую операцию против военной контрабанды в Японию путем фальсификации дипломатических документов¹⁶.

Важно также подчеркнуть, что, начиная с убийства министра народного просвещения Н.П. Боголепова в 1901 г., в России прокатилась волна политического террора главным образом против тех, кто выступал за технико-экономическую самостоятельность страны, монархию, развитие российской культуры на основе православных ценностей. Их оппоненты не пострадали от рук революционеров¹⁷. Ценностные установки революционных социалистических партий и панисламизма во многом схожи, что отмечается и в работах современных священников, например о. Даниила Сысоева. По его мнению, ислам представляет собой некую попытку „глобального мироустройства на авторитете Бога. В этом смысле ислам можно сравнить скорее не с церковью – православной или католической, а с такими проектами, как национал-социалистическое, коммунистическое строительство, нынешняя глобализация”¹⁸. А это обстоятельство еще столетие назад создавало предпосылки для сотрудничества российских левых политических партий и радикальных, что констатировалось автором донесений.

Отметим также, что история российских зарубежных революционных организаций, их цели и методы деятельности, уже была предметом изучения¹⁹. Однако об их связях с партией «Иттигад» не обратили должного внимания.

Другим аспектом, который подчеркивался в отчетах, партия Иттигад, захватив власть в Турции 10 января 1913 г., имела возможность производить огромные расходы на покупку оружия. Так, в Османскую империю 18 декабря 1912 г. под командой „разбойника Сеида Акаева, одного из помощников Элим-хана, прибыла партия в 300 человек, имея при себе 700 винтовок русского казенного образца и много патронов”²⁰. И это был не единичный случай.

Кроме того, в отчетах К.Д. Кречунеско указывалось, что партия занималась подготовкой и отправкой эмиссаров в Россию. Так, в записке от 21 августа 1913 г. отмечено, что „в конце июля сего года были командированы

¹⁶ Великий князь Александр Михайлович, *Отчет о вооружении вспомогательных крейсеров и их крейсерских операциях в Русско-японскую войну 1904–1905 гг.*, СПб. 1907, с. 21–23.

¹⁷ В.Д. Лебедев, *Политический террор в России между двумя революциями начала XX века*, „Исторический вестник” 2012, т. 2 [149], с. 24–47.

¹⁸ Д. Сысоев, *Ислам. Православный взгляд*, <http://Mission-center.com/tradional>.

¹⁹ В.Д. Лебедев, *Политический террор в России...*

²⁰ ГАРФ, ф. 529, оп. 1, д. 13, л. 1.

эmissары, главным образом, на Кавказ и Туркестан для восстановления с тамошними мусульманами прежней связи, разъяснения причин Балканской войны в желательной для Турции форме”²¹. За каждым из них устанавливалось наблюдение. В деле заведующего заграничной агентурой в Константинополе обнаружены справки на этих лиц²².

С началом Первой мировой войны К.Д. Кречунеско доложил о преследованиях турецкими властями служащих российского посольства²³. В связи с этим бюро было упразднено, и секретные документы переправлены в Россию²⁴.

Исследование архивных документов позволяет сделать ряд выводов. Деятельность Департамента полиции и его заграничного бюро в Константинополе столкнулась с существенными проблемами: рост международной напряженности, активизация российских революционных партий, находящихся в эмиграции, и их союз с руководителями крайних религиозных движений, раскол в системе властных структур. Несмотря на это, деятельность этого подразделения в системе МВД следует признать весьма результативной. Мусульманское население России накануне и в годы Первой мировой войны, несмотря на все усилия панисламистов, осталось лояльным российскому монарху и правительству. Агрессивные замыслы исламистов и своевременно полученные сведения о покупках вооружений позволил в российских правящих кругах вовремя подготовиться к нападению, а затем вести успешную борьбу с противником в Закавказье и на Черном море.

Вместе с тем следует отметить, что эта деятельность была бы еще эффективнее, если бы не ведомственная разобщенность разведывательных органов дореволюционной России. До революции эти задачи были рассредоточены между МВД, Министерством финансов, Военным и Морским министерством, своих доверенных лиц имел также глава государства²⁵. Поэтому в документах бюро отсутствуют подробные и точные сведения об источниках финансирования панисламистов. Этот вопрос окончательно не раскрыт до сих пор. Однако эта особенность не отменяет вклад российских правоохранительных органов в дело борьбы с международным терроризмом, прикрывающимся религиозными лозунгами.

²¹ Ibidem, л. 16, 17.

²² Ibidem, л. 6, 12–13 и др.

²³ Ibidem, ф. 102, Особый отдел, Оп. 316, 1914 год, д. 1 лд, т. 2. л. 19.

²⁴ Ibidem, л. 77–78 об.

²⁵ *“Во Франции начинают сомневаться в дальнейшей склонности России ценить и поддерживать союз”. Аналитическая записка князя М.М. Андроникова и С.Ф. Шарапова о реакции французского общества на встречу Николая II и Вильгельма II в Потсдаме в 1910 г.*, публ. подгот. В.Д. Лебедев, “Исторический архив” 2010, № 6, с. 137–153.

How to succeed in overcoming a bad reputation? The efforts of Nusayri Alawites in the 20th century to improve their image

Initial Remarks – a Brief Account of the History of Nusayri Alawites

To outsiders the Nusayri or Alawi faith is a clear example of a syncretic religion as it incorporates elements of disparate origins, pre-Islamic (pagan, Greek, Persian, Christian, gnostic) and Islamic (Sunnite and foremost Shiite) alike¹. Most probably its origins go back to Basra/Iraq in the mid-9th century and are connected with the figure of Muhammad b. Nusayr, a devotee of the tenth and eleventh Shiite Imams, Ali al-Hadi (d. 868) and al-Hasan al-Askari (d. 873)². Twelver Shiite scholars inform us that he was cursed ('excommunicated') by the Shiite community when he claimed to be the *bāb* ("gate", i.e. intimate messenger) of both, first the eleventh Shiite Imam and then of the hidden twelfth Imam al-Mahdi. With these claims Ibn Nusayr assigned to himself the role of explaining the inner meaning of the divinity to the initiated believers³.

¹ The initial remarks are based on the following, most recent and comprehensive publications in English: Y. Friedman, *The Nuṣayri-ʿAlawīs: An Introduction to the Religion, History and Identity of the Leading Minority in Syria*, Leiden 2010; M.M. Bar-Asher, A. Kofsky, *The Nuṣayri-ʿAlawī Religion: An Enquiry into its Theology and Liturgy*, Leiden 2002; Short overviews are offered by M.M. Bar-Asher, 'Alawīs, classical doctrines, [in:] *Encyclopaedia of Islam, Three (EF)* (Brill Online Reference Works), and S. Mervin, 'Alawīs, contemporary developments, [in:] *EF*; and H. Halm, *Nuṣayriyya*, [in:] *Encyclopaedia of Islam, second ed. (EF)*, VIII, 145–148; H. Halm, *Die islamische Gnosis*, Zurich, Munich 1982, p. 284ff.

² Throughout the text I will use a simplified transcription. The only exceptions are few Arabic terms (in italics), titles of books and articles in Arabic.

³ For further details on the eponym of the Nusayri Alawites and his alleged relations to the Imams according to Shiite and Nusayri sources, see Y. Friedman, *Introduction*, p. 6ff. Women are excluded from initiation. According to the Nusayri-Alawi cosmogony, they are regarded as born of the sins of devils, and not entitled to participate in the rites of men. Forms of popular religion are especially prominent among women (cult of saints; also pagan cults such as the

According to their progenitor, the sectarian group was commonly known as Nusayriyya, or as Namiriyya/Numayriyya due to one of Ibn Nusayr's *snisbas*. Sometimes the community was also named Khasibiyya, after one of the main scholars and missionaries of the Nusayri faith in the 10th century (i.e. *al-Khaṣībī*, d. 957 or 969)⁴ who is said to have adopted the Sufi trend of his master and predecessor al-Junbulani (d. 900); Khasibi evidently conveyed the doctrines of the 'sect'⁵ to northern Syria (Harran, Aleppo). His next but one successor as "gate" of the Imam, Ibn al-Qasim al-Tabarani (d. 1034–5)⁶, was the true founder of the Syrian Nusayri community after he settled in Latakia in 1032.

For centuries the Sunnite and Shiite establishment regarded Nusayri Alawites as extreme heretics outside the confines of Islam, as "exaggerators" (*ghulāt*⁷), unbelievers (*kuffār*), polytheists (*mushrikūn*) or worse. Ibn Taymiyya (d. 1328), for instance, in one of his three Fatwas on the community, condemned the Nusayris as more heretical even than idolaters and authorized *jihād* against them. Although a closer look at these Fatwas reveals that Ibn Taymiyya confuses the Nusayris with other Shiite heterodoxies, in particular the Ismailiyya, and that his legal opinions are not based on solid knowledge of the Nusayri beliefs, the major and most comprehensive Fatwa was to have especially long-lasting effects⁸.

The main accusations against the Nusayris concerned the following: their deification of Ali b. Abi Talib, belief in metempsychosis, the allegorical exegesis (*ta'wīl*) of the Quran, often combined with latent or patent antinomianism (*ibāḥa*), that is, the disregard of the Islamic law and its ordinances⁹.

There were numerous attempts to convert the Nusayris to Sunnite Islam – under the Mamluks and the Ottomans – but in the end all of these efforts

vation of high places, of springs, green trees). L. Prager, *Die 'Gemeinschaft des Hauses': Religion, Heiratsstrategien und transnationale Identität türkischer Alawi-Nusairi-Migranten in Deutschland*, Münster 2010, p. 14f; H. Halm, *Die islamische Gnosis...*, p. 300.

⁴ He seems to have been the real founder of the sect: H. Halm, *Die Schia*, Darmstadt 1988, p. 190; Y. Friedman, *Introduction*, pp. 17–35.

⁵ Well aware of the problem with terminology, I use the term neutrally to mean a branch of a certain religion.

⁶ For Tabarani, see Y. Friedman, *Introduction*, pp. 39–41 and *passim*; H. Halm, *Die islamische Gnosis...*, pp. 296–298.

⁷ Originally the term was used by Shiite heresiographers to designate those dissidents who exaggerate the status of the Imams in an undue manner by attributing to them divine qualities. As W. al-Qāḍī (*The Development of the Term Ghulāt in Muslim Literature with Special Reference to the Kaysāniyya*, (reprint) [in:] *Shi'ism*, ed. by E. Kohlberg, Aldershot 2003, Ch. 8) has outlined, the term had different connotations over the first three centuries in the Shiite context.

⁸ On Ibn Taymiyya's Fatwas cf. the detailed studies of Y. Friedman, *Ibn Taymiyya's fatāwā against the Nuṣayrī-'Alawī sect*, "Der Islam", 2005 (82), pp. 349–363; Y. Friedman, *Introduction*, p. 62f, 188ff, 299ff (Appendix 8).

⁹ Cf. H. Halm, *Die Schia...*, p. 186, 190.

proved to be more or less unsuccessful. Over time the mosques that had been built have been abandoned¹⁰.

Before the French Mandate and the establishment of an autonomous territory of the Alawites in 1920–1922¹¹, Nusayri history was generally marked by marginalization, discrimination, and sporadic phases of persecution. As a result they mostly settled in mountainous localities or small remote villages. Until recently, the highest concentration of Syrian Alawites could be found in the area that stretches from the Jabal Ansariyye/Alawiyyin west to Latakia along the Mediterranean coast. The main areas of Arab Alawites' settlement in southeastern Turkey are the region of the former Sancak Alexandretta (Province Hataysince 1939) and adjacent areas to the north (Adana and Mersin)¹², in Lebanon in Tripoli and its surroundings¹³.

From the 1920s educated members of the community started to work to improve the image of Alawites and to reposition them in mainstream Islam. The adoption of the name Alawites under the French mandate as well as several Fatwas issued by Sunni and Shiite authorities turned out to be useful instruments for the self-identification process with the objective of integration into Islam and the emerging nation state. Following a public declaration of belief by Alawi Shaykhs in Syria in 1936, the then Mufti of Jerusalem, Hajj Amin al-Husayni (1897–1974), issued a Fatwa in which he confirmed that the Alawites are Muslims¹⁴.

Despite the re-adjustments of the educated segments one has to keep in mind that Nusayri Alawites is a heterogeneous community with at least two major distinct trends: the more conservative fraction that adheres to the traditional creeds and rituals, is cautious towards non-Alawites, and careful not to speak about their real beliefs (cf. obligation to *taqiyya*, 'dissimulation' of their secret beliefs¹⁵); in general, they live chiefly in remote areas, such as the Jabal

¹⁰ For greater detail, see Y. Friedman, *Introduction*, p. 56f; M. Moosa, *Extremist Shiites: The Ghulat Sects*, Syracuse, New York 1988, p. 270f; N. Alkan, *Fighting for the Nusayri Soul: State, Protestant Missionaries and the 'Alawis in the Late Ottoman Empire*, "Die Welt des Islams", 2012, no. 1 (52), p. 31, 43–48.

¹¹ France separated the Alawite territory from the Syrian interior unofficially in 1920. The official mandate from the League of Nations was obtained in 1922.

¹² L. Prager, op. cit., p. 1: According to the same source, about 70.000 Arab Alawi-Nusayris from Turkey live in Germany.

¹³ Exact numbers are not available. For estimations cf. L. Prager, op. cit., p. 25. As a rule, Alawites are estimated to be 11–12% of the Syrian population.

¹⁴ On the development since the 1920s, the declaration of the Nusayri Shaykhs and the Fatwa of al-Husayni (and subsequent Fatwas in favor of the Alawis), see Y. Talhamy, *The Fatwas and the Nusayri/Alawis of Syria*, "Middle Eastern Studies (MES)", 2010, no. 2 (46), pp. 175–194, here p. 185f, 191.

¹⁵ Cf. L. Prager, op. cit., p. 9 (on *taqiyya* in Twelver Shia and Alawiyya-Nusayriyya with further references).

al-Alawiyyin region; others who are concentrated in cities, have become assimilated into Twelver Shiism (thanks to Alawi reformers and Shiite missionaries)¹⁶ and are known in Syria as Ja'faris. Moreover, several subsects and multiple local variations and interpretations of Alawi tenets of belief exist¹⁷.

In what follows, I will highlight the main historical and religious-theological arguments presented in two monographs by Alawi authors:¹⁸ Muhammad Amin Ghalib al-Tawil's *Tārīkh al-ʿAlawiyyīn* (History of the Alawites, henceforth *TA*)¹⁹, and Ali Aziz al-Ibrahim's *al-ʿAlawiyyūn bayn al-Ghuluww wa-l-falsafa wa-l-taṣawwuf wa-l-tashayyūʿ* (The Alawites between extremism, philosophy, mysticism, and Shia, hereafter *AG*), published in Beirut in 1995.

The Sources

Muhammad Amin Ghalib al-Tawil (d. 1932²⁰) – a Nusayri and civil servant from Adana/Cilicia, who worked as chief of police in several Ottoman *wilāyets* – composed his “History of the Alawites” originally in Turkish (before 1919); his book was the first publication that used the term Alawi instead of Nusayri; under the French mandate this name was to become the standard.

After Cilicia was ceded to the Republic of Turkey, Tawil initially migrated to Antakya, then to Latakia. He worked as a magistrate for some time but had been removed from office for political reasons (*TA*, p. *bāʿ* – which are not further explained). In Latakia he translated his work into Arabic with some additions on recent developments; this translation was published in 1924. The *TA*

¹⁶ Cf. S. Mervin, *Quelques jalons pour une histoire du rapprochement (taqrīb) des alaouites vers le chiisme*, [in:] *Islamstudien ohne Ende: Festschrift für Werner Ende*, ed. by R. Brunner et al., Würzburg 2002, pp. 281–288; and T. Pierret, *The Syrian Baath Party and Sunni Islam: Conflicts and Connivance*, “Middle East Brief”, February 2014, no. 77, p. 4f.

¹⁷ Cf. P. Franke, *Sulaiman Muršid (1907–1946) und die Anfänge der Muršidiyya*, Berlin 1994, pp. 23–29; D. Sevruck, *The Murshidis of Syria: A Short Overview of their History and Beliefs*, “Muslim World” 2013, no. 1 (103), p. 84.

¹⁸ The respective page references will be given in the text in brackets.

¹⁹ I will use the second edition published in Beirut in 1966. The source is well known to Western researchers of Alawi history. However, although they use it, they never forget to remark that it is not a reliable source because of its flaws and inaccuracies. This is definitely true but fails to recognize that Tawil's intention was to present an alternative historical narrative in favor of the Alawi community. On the other hand, one may wonder why Adhani's *Bākūra* was long taken as a reliable source for describing Alawi tenets of belief.

²⁰ This is the year of his death according to M. Moosa, op. cit., p. 255. The following information on his life is based on A. Khayyir's introduction to the *TA*; H. Halm, *Die islamische Gnosis...*, p. 293f; S. Mervin, *L'«entité alaouite», une création française*, [in:] *Le choc colonial et l'islam: Les politiques religieuses des puissances coloniales en terre d'islam*, ed. by P.J. Luizard, Paris 2006, p. 349, 351.

obviously intended to absolve the Nusayris of their reputation for being heretics or even pagans and to show that in fact they were true Twelver Shiites. The Arabic version of *TA* was republished four times between 1966 and 1981 by the Alawi Shaykh Abd al-Rahman al-Khayyir (d. 1986)²¹, with long detailed annotations and an introduction. Tawil's book and Khayyir's comments established a useful repertoire of historical and religious arguments for future authors, as also Ibrahim's book illustrates; nevertheless the two Shaykhs demonstrate a sense of status when they speak about Tawil.

In his introduction Shaykh al-Khayyir emphasizes that Tawil, whom he met in the 1920s (*TA*, p. *wāw*), did not belong to the traditional Alawi Shaykhs, but that he had a "remarkable general education" (*thaqāfa ʿamma marmūqa* – *TA*, p. *jīm*) and much practical experience. Khayyir notes that Tawil had received university degrees in politics, administration, and law. However, due to the chaotic circumstances of his flight he had no certificates at his disposal (*Ibidem*). Though Khayyir praises Tawil's book, he disagrees with his interpretation of some terms and certain formulations. These critical remarks are included in the introductory notes²².

The second author, Ali Aziz al-Ibrahim, was born in 1950 in Tripoli/Lebanon²³. After his high school graduation he went to Najaf/Iraq in 1966 where he (allegedly) studied under prominent Twelver Shiite scholars. He is said to have finished his studies at the Law Faculty already in 1971. Soon after (1973), Musa al-Sadr²⁴, at that time the head of the "Supreme Islamic Shiite Council" who had previously, in a controversial move, recognized Alawites as Shiite coreligionists²⁵, appointed Ibrahim to the position of Twelver Shiite Mufti of Tripoli and northern Lebanon. Over the past years he has worked as a permanent secretary (*amīn sirr*) at the *Dār al-fatwā al-Jaʿfarī* in Beirut.

²¹ K.M. Firro, *Nationalism and Confessionalism: Shiʿis, Druzes and Alawis in Syria and Lebanon*, [in:] *Religious Minorities in the Middle East: Domination, Self-Empowerment, Accommodation*, ed. by A.N. Longva, A.S. Roald, Leiden 2012, p. 261.

²² Cf. *TA*, p. *zā* – 14. As K.M. Firro (*Nationalism*, p. 261) outlines, most of the more recent Alawi books on religious matters are in turn inspired by al-Khayyir's publications and ideas.

²³ For a short biography, see *Liqāʾ maʿa al-Shaykh ʿAlī ʿAzīz al-Ṭarāblusī*, <http://www.alshirazi.net/leqaat/legaat/legha/shahid/017.htm>, retrieved 10 October 2015 [p. 2]. For critical remarks on Ibrahim's book, cf. *al-Shaykh ʿAlī ʿAzīz Ibrāhīm wa-difāʾ uhu al-mashbūh ʿalā l-ʿalawīyyīn*, <http://www.alawiyoun.net/node/1960>, retrieved 10 October 2015. The book is said to be a "dubious defense of the Alawites" that finally results in attacks on the religious community.

²⁴ On him (1928–1978?), see S. Rosiny, *Islamismus bei den Schiiten im Libanon: Religion im Übergang von Tradition zur Moderne*, Berlin 1996, pp. 100–110: He was born in Qum and studied in Najaf under Muhsin al-Tabatabaʾi; in Lebanon he became the co-founder of the Amal and disappeared in August 1978 in Libya under unresolved circumstances.

²⁵ For this Fatwa, see Y. Talhamy, op. cit., p. 190.

Apart from the above mentioned book, Ibrahim authored other apologies on Alawites, among them *al-'Alawiyyūn wa-l-tashayyū'* (Alawites and Shiism) and *al-'Alawiyyūn fī dā'irat al-ḍaw'* (The Alawites in a Circle of Lights), both published in Beirut in 1992 and 1999 respectively. His works focus mainly on Alawi religious matters, and are prefaced, as it is the case with publications of other Alawi writers on similar issues, with introductions written by famous contemporary Shiite clerics who praise the author for his knowledge and recommend the book. These introductions emphasize the Ja'fari characteristics of the Alawi tenets. Ibrahim's monograph published in 1995, has, for instance, three 'introductions' by prominent Shiite religious leaders: two letters of recommendations, one by Sayyid Muhsin al-Tabatabai²⁶, the other by Musa al-Sadr, and a preface by Muhammad Shams al-Din²⁷.

Historical Arguments – Constructing a Collective Memory and a New Identity

Tawil's "History of the Alawites" can be seen as the first attempt to construct a standardized collective memory in order to strengthen the sentiment of Alawi intragroup solidarity. The belief in a common ancestry, a shared past and fate is a major ingredient of such "imagined communities" (a concept coined by B. Anderson in 1983); historical events remembered as 'tragedies' serve particularly well as foci for a community's collective identity.

According to Tawil's narrative, the only 'era of happiness' for the Alawites seems to have been the time of the Prophet and of Imam Ali. Kerbela is remembered as the first drama for the Shiites, but for the Nusayri Alawites it was, above all, the sufferings inflicted upon them by Sultan Selim I that they remember. Tawil remarks, "No traces of the Nusayris were left in Latakia except the graves of their ancestors" (*TA*, p. 344); and Ibrahim also pays special attention to "the worst Ottoman tyranny of Sultan Selim" (*AG*, p. 8). Tawil/Khayyir and Ibrahim portray the Alawites as genuine Muslims and as a pure Arab commu-

²⁶ On Sayyid Muhsin al-Hakim (1888–1970), see M. Momen, *An Introduction to Shi'i Islam*, London 1985, p. 248, 313; A.R. Norton, *Al-Najaf: Its Resurgence as a Religious And University Center*, "Middle East Policy Council", 2011, 1 (18), p. 5: After the death of Great Ayatollah Borujerdi (1961) he became the most widely followed Shiite religious authority (*marja' al-taqlid*). Under his leadership the Hawza (seminary) in Najaf experienced its 'golden age'.

²⁷ On Muhammad Shams al-Din (1936–2001), see S. Rosiny, op. cit., pp. 146–149: He was born in Najaf and studied there; in Lebanon he joined the movement of Musa al-Sadr, and after the latter's disappearance he confirmed Musa's Fatwa on the Alawites belonging to the Imamites (M. Kramer, *Syria's Alawis and Shi'ism*, [in:] *Shi'ism, Resistance, and Revolution*, ed. by M. Kramer, Boulder 1987, p. 254, n. 29). He died in Beirut.

nity whose principal tribes migrated (in waves) from Arabia to Syria and found refuge there centuries ago.

Both authors reject the term Nusayri as a derogatory designation used by hostile ‘outsiders’ to revive suspicions among Muslims towards Alawites, and giving preference to the term Alawi asserts their claim to be part of the greater Shiite family whose members all venerate Ali b. Abi Talib (*AG*, p. 51ff).

Tawil describes the adoption of the term ‘*alawiyyūn*’ in 1920 as a “return to the ancient name” of which Alawites were deprived for more than 400 years under Ottoman rule and as a first step to restore their legitimate rights (*TA*, p. 394f). As Alkan has confirmed in a recent article, the term Alawi in fact already appears in an 11th-century Nusayri treatise, and had been used at the end of the 19th to the beginning of the 20th century in petitions of the Nusayris to the Ottomans²⁸. Tawil was the first Alawi author to explain the origin of the name, although he confessed that the term ‘*alawiyya*’ was unknown to ‘outsiders’ (Sunnites and Christians) before. He insists on replacing the name Nusayriyya with Alawiyya, because Alawiyya is the proper name that the community deserves (*TA*, p. 395).

Both authors define Alawites as Twelver Shiites and followers of the Ja‘fari law school and repeatedly claim that there is no difference between Imamiyya and Alawites because they all share the same belief in the Twelve Imams (e.g. *AG*, p. 61, 67; *TA*, p. 480: *al-‘alawiyyūn muslimūn shi‘iyyūn ja‘fariyyūn*)²⁹. At the same time they have to admit, either implicitly or explicitly, slight differences. Tawil writes that the only difference consists in the Alawi adherence to the *ṭarīqa junbulāniyya*, whereas Imamites do not belong to this religious brotherhood or dervish order (*TA*, p. 473, 476, 481). Ibrahim disagrees (*AG*, p. 55) and follows Khayyir who suggested that Tawil wanted to let all Alawites wear the robe of the Sufi order he was associated with (*TA*, p. *dāl*).

Concerning the adherence to the Ja‘fariyya, neither Tawil nor Ibrahim can avoid contradictions. While Tawil mentions in one passage that Alawites follow the Ja‘fari law school *ma‘a ba‘ḍ al-furūq* – “with some differences” (*TA*, p. 396) which he does not specify, Ibrahim (*AG*, p. 72) points, among other things, to customary differences in marriage law commonly regarded as unlawful by Islam.

In an attempt to merge all Alawites and Syrians/Arabs into one social and political force, Tawil tirelessly conjures up the unity of Alawites. He dreams

²⁸ N. Alkan, op. cit., p. 49.

²⁹ As Tawil sees the link between all Shiites in the particular devotion to the first Imam Ali, he terms every dynasty with Shiite leanings, whether Buyids, Hamdanids, Fatimids or Safawids, as ‘*alawiyyūn*’.

of a future coalition between all Shiites – including Ismailis, Druzes, and even Christians – and deems it necessary to overcome the sectarian strife between Sunnites and Shiites (*TA*, p. 481f).

Religious-theological Arguments – Between Rationalization and Denial

As mentioned above, both authors downplay religious differences between Twelver Shiites and Alawites. They consider Alawites to be Muslims although most Sunnites and also several Twelver Shiites dispute that they are. Consequently they try to depict the ‘distorted images’ disseminated by the enemies of the Alawites as lies based on fabricated sources, or as the propaganda of renegades and conspiracies of schismatic Alawi movements (such as the contemporary *Murshidiyya* – cf. Ibrahim who considers its adherents to be ‘extremists’ and combines his vilification of the group with conspiracy theories³⁰). A prominent example is the *Kitāb al-bākūra al-sulaymāniyya* by Sulayman al-Adhani, an Alawi convert to Christianity, originally published in Beirut in 1862–3. Tawil (*TA*, p. 393f) and Ibrahim (*AG*, pp. 125–127) consider the *Bākūra* a worthless source and they classify the author as not trustworthy because of his several changes of affiliation – from Judaism to Protestantism and finally to Catholicism; moreover, he is vilified as a drunkard and a spy³¹.

At the same time Tawil and Ibrahim (*GA*, *inter alia* p. 9, 59, 61, 138f) have to admit that it was also the result of oppression, the self-imposed isolation and the fault of selfish Shaykhs that the Alawites developed their own syncretic religious system. Unsurprisingly, Tawil as a layman is even more explicit in his criticism of this point. He speaks of widespread ignorance and Shaykhs who rule arbitrarily without knowledge. According to him, after Tabarani the Nusayri community split into different factions dominated by independent Shaykhs who (in interconnection with tribal chiefs) wanted to preserve their position and authority and saw only their own benefit in contrast to God’s will to give priority to the public good. Nevertheless, he denies that the conflicts in the Alawi community have any religious background (*TA*, p. 473–475, 476f).

It is conspicuous that the tenets of the Nusayri belief system most likely to provoke objections, are either denied and disregarded or contextualized and

³⁰ See *AG*, p. 62, 66. On the *Murshidiyya* (emerged as a split-off group from the Alawites in the 20th century), cf. P. Franke, op. cit., and D. Sevruck, op. cit. (based on hitherto neglected written source material and fieldwork undertaken in 2010).

³¹ Cf. Y. Friedman, *Introduction*, pp. 271–273.

‘rationalized’ – an attempt that results, unavoidably, in contradictions and inconsistencies but is best illustrated by Ibrahim’s publication. In general, the author uses Quran, Hadith, mystical poems, Fatwas and above all the numerous declarations of Alawi Shaykhs (e.g. in 1936, 1972) in which they affirmed that they held the same beliefs as the Twelver Shiites, as evidence to demonstrate the compatibility of Alawi faith with mainstream Islam. Preference is given to writings which place the Alawiyya inside the Imamiyya. Ibrahim often presents the main religious issues that differentiate Alawites from Muslims as dissenting views of ‘Ghulat’ (e.g. 136f) or as acceptable esoteric interpretations (e.g. p. 141ff) and not a total deviation from Shiite Islam³². To name but a few examples:

- “Five pillars of Islam”: Ibrahim frequently asserts that Alawites follow the precepts of Islam (e.g. p. 67f), but he also alludes to the symbolic, inner meaning of the *arkān al-Islām* (e.g. p. 114, 118). Moreover, he admits deviations in the past – due to some Shaykhs who wrongly declared the suspension of the religious obligations (p. 7, 9).
- Precedence of Ali over Muhammad: It is obvious (from the eulogies for instance) that the Prophet Muhammad vanishes behind the presentation of the first Imam Ali as the luminous figure and perfect man. Ibrahim, however, insists that Muhammad is the messenger of the divine revelation whereas the Imams are the messengers of the prophet (p. 95), although he concedes that dubious traditions promoted false notions of the precedence of Ali over Muhammad (p. 131f).
- Transmigration of souls: Ibrahim presents the transmigration of souls as a widespread phenomenon in ancient religions, gnostic and philosophical thought (p. 96ff). He acknowledges that there are some Muslim esoteric groups, among them Alawi mystics, who adhere to the idea of metempsychosis. But he emphasizes that it would be wrong to ascribe the belief in *tanāsukh* to all Alawites or Shiites (p. 101)³³.
- Trinitarian concept: The Trinitarian concept is dealt with in the context of what Ibrahim labels distorted views of converts (such as Adhani,

³² At the same time Ibrahim emphasizes that the Imams rejected *ghulūw* (e.g. p. 124) which also existed among Sunnites (e.g. their opposition to Imam Ali, p. 120), and that reliable Alawi Shaykhs have long been taking great efforts to disclose and combat incorrect and superstitious beliefs (p. 139).

³³ Cf. R. Freitag, *Seelenwanderungslehren in der islamischen Häresie*, Berlin 1985, p. 259–60: Islamic speculation on transmigration of souls has its origins in gnostic cosmological myths, exclusively found in extreme Shiite groups. There are two forms of *tanāsukh* – the temporal for the elect, the eternal for the damned. Some Mu‘tazilites and philosophical/esoteric mystics were also influenced by these ideas.

p. 125) or schismatic groups, such as the *Ishāqiyya* and the *Abū Duhayba* (p. 86f, 124) movement³⁴; in addition, the author disregards medieval writings which are more explicit on the ‘*ayn-mīm-sīn* – formula’³⁵. However, it is also true that the Nusayri secret books present more than one accepted interpretation of Alawi trinity, a concept that has always been subject to debate. Yet, we find also the attempt in contemporary Alawi thought to connect ‘*ams* with the letter symbolism widespread among Muslim Sufis³⁶.

- Hidden and obvious meaning: Early Shiite Ghulat believed that ‘*Ilm al-bāṭin*, the hidden meanings are only known to the *ahl al-bayt*, not to the common people who cannot and do not deserve to understand it – Ibrahim remarks in his book. In contrast to this elitist opinion, he confirms the view expressed by eminent scholars of medieval Islam, namely that the right understanding of Quran and Sharia depends on the knowledge of its “outer and inner meaning”, its *ẓāhir* and *bāṭin*³⁷. This is the perfect virtue, as he claims, which is the aim of every mystic and every Alawite (*AG*, p. 111–9). Alawites, he continues to say, combine theoretical, philosophical mysticism and practical *taṣawwuf*³⁸.
- Calendar of Festivals: In *AG* Ibrahim does not pay attention to the problematic issue of the Alawi calendar of festivals (cf. p. 125f), which is a clear indication of syncretism. But in a later book he confesses that Nusayri popular tradition once knew some ‘alien’ festivals of Persian and Christian origin. His personal assessment is that these festivals have since entirely disappeared, because ‘they do not belong to the ‘Alawī doctrine’³⁹.

³⁴ On the two rival sects in medieval times, see the short notes in Y. Friedman, *Introduction*, p. 16, 43, 53.

³⁵ On the formula and the debate on it, see M.M. Bar-Asher, A. Kofsky, op. cit., Ch. 1, and Y. Friedman, *Introduction*, p. 78ff. The initials stand for the central triad of the Islamic period: Ali (as *ma‘nā*, the “Essence”, God), Muhammad (as *ism*, the “Name”, or *ḥijāb*, the “Veil”), and Salman al-Farisi, Ali’s companion (as *bāb*).

³⁶ K.M. Firro, *The ‘Alawīs in Modern Syria: From Nuṣayriyya to Islam via ‘Alawīyya*, “Der Islam”, 2005, no. 1 (82), p. 2, n. 2.

³⁷ Cf. Y. Friedman, *Introduction*, p. 11: This statement is in harmony with early Nusayri sources which believe that only by combining exoteric and esoteric knowledge can absolute monotheism be achieved. As other Ghulat, Nusayris saw themselves as the real monotheists and therefore called themselves *muwaḥḥidūn* or *ahl al-tawḥīd*.

³⁸ See *AG*, p. 172, 181f (referring to al-Makzun al-Sinjari, 13th century).

³⁹ Ibrahim 1999 as cited in K.M. Firro, ‘*Alawīs*, p. 9 (n. 30).

Similar Tendencies among other ‘Ghulat’ and Suggestions with Respect to Arab Alawites

The 20th century witnessed similar trends among other ‘Ghulat’: doing away with the old image by insisting on commonalities with mainstream Islam, in highlighting the relation to Twelver Shiism and Sufism⁴⁰.

It seems reasonable to re-position the ‘heterodoxies’ as a branch of Islamic mysticism or as a specific *ṭarīqa* because the gnostic, esoteric contents of their beliefs as well as their dominant social organization show several parallels with Dervish orders. It may suffice here to mention two noteworthy examples for such a re-positioning:

First, the reformist (*maktabi*) branch of the Iranian Ahl-e Haqq⁴¹ (henceforth AH): The transformation of the Iranian community began in earnest in the 1960s, when Nur Ali Elahi (d. 1974) followed in the footsteps of his father (d. 1920), who had been the first to unveil the mysteries of the AH in his writings. After settling in Tehran, ‘Ostad Elahi’ (Master Elahi), as he is called by his admirers, published two important works in Persian in which he not only presented the AH tenets of belief in a more consistent and systematic form but also tried to reconcile them with ‘orthodox’ Twelver Shia by downplaying heretical elements and placing them in the context of esoteric Shia. These efforts brought the community new converts. Finally, his son and successor Bahram Elahi (b. 1931) gave his father’s teachings a universal dimension. He produced books in French for the growing Western community and established the “Ostad Elahi Foundation”, a government-sanctioned public interest foundation in Paris in 2000 that preaches ethics and human solidarity according to his father’s ideas.

The Turkish Alevis-Bektashis and their revival over the past decades may serve as a second example: It is well-known that devotion to Hacı Bektaş Veli, the legendary founder of the Bektāşi mystic order, has been present, since the 16th century, in Anatolian Alevism and that the two religious groups gradually formed a symbiotic relationship⁴².

Yet, as Gorzewski has demonstrated in his PhD-thesis with regard to Alevite communities in Turkey and Germany, the self-definition as a specific Sufi

⁴⁰ The transformation of the communities has to be seen in the contexts of greater access to education, of migration to urban centers or into exile, of writing down religious tenets which have earlier been transmitted orally, and to the rising demand for individualization among the intellectual elite. Cf. T. Olsson, *Épilogue: The Scripturalization of Ali-oriented religions*, [in:] *Alevi Identity*, ed. by T. Olsson et al., Richmond 1998, pp. 199–208.

⁴¹ Cf. M. van Bruinessen, *Ahl-i Haqq*, [in:] *EP*; Z. Mir-Hosseini, *Breaking the Seal: The New Face of the Ahl-e Haqq*, [in:] *Syncretistic Religious Communities in the Near East*, ed. by K. Kehl-Bodrogi et al., Leiden 1997, pp. 175–194.

⁴² Forthetrajjectory of Alevi-Bektashisymbiosis, see A. Gorzewski, *Das Alevitentum in seinen divergierenden Verhältnisbestimmungen zum Islam*, Berlin 2010, Chapter 2.

brotherhood (or as a branch of Twelver Shia) is only one of diverse options to define the relation of former ‘Ghulat’ to Islam⁴³. A similar variety seems to exist among contemporary Nusayri Alawites.

Given the lack of empirical data with respect to Syrian (and Turkish Arabic) Nusayri Alawites, a BBC documentary on Alawites, aired in May 2015⁴⁴, supplies a valuable, albeit limited insight into Alawi self-definitions or repositioning in the Near East/Levant and in diaspora. The starting point of the film is the meeting of Alawites in Antakya on the occasion of ‘*id al-Ghadir*’⁴⁵. The focus is on lived faith, festivals, veneration of saints. Apart from a short history of Alawites over the past century, people from different walks of life and currents of thought, men and women, Shaykhs and laypersons, of Turkey/Syria and various Western Diasporas are interviewed. The statements indicate a diversification and individualization in the understanding of the belief – as Alawiyya is rather perceived as a philosophy, a culture, a way of life, a specific linguistic and cultural identity than as a unified canon of beliefs. The Shaykhs, for their part, are keen to stress commonalities with mainstream Islam.

Concluding Remarks and Short Prospect

The re-interpretation of religious heritage and cultural identity is an ongoing process. It remains to be seen how Alawi intellectuals will or can, if at all, react to the recent challenges, the civil war in Syria and the extremely violent confrontation with militant Sunnite Islamism.

However, the reappearance of the term Nusayri in the hate speech by Sunnite fundamentalist fighters against Bashshar al-Asad’s government in the persistent armed conflict shows that, despite the great efforts of some Alawi writers over the past century to exonerate their community of ‘heterodoxy’, they seem to have failed to convince large segments of the Sunnite majority of their true allegiance to Islam. In addition, repeated affirmations of prominent Sunnite and Shiite scholars that Alawites are part of Islam have apparently been to no avail as most of these Shaykhs (e.g. the late Sunnite Muhammad Sa‘id Ramadan al-Buti⁴⁶, died in a bomb attack in March 2013; the Shiite Musa al-Sadr)

⁴³ Ibidem, Chapter 5–7.

⁴⁴ *Wathā’iq BīBīSī – ḥadīth al-‘Alawiyyīn*, <https://www.youtube.com/watch?v=pJLVJnr3Dn4>, retrieved 21 September 2015.

⁴⁵ M.M. Bar-Asher, A. Kofsky, op. cit., 121ff; Y. Friedman, *Introduction*, p. 156: This important festival is of Shiite origin. But, whereas the majority of Shiites interpret the Prophet’s words at the ‘Pool of Khumm’ on the return from his ‘farewell pilgrimage’ as an explicit nomination of Ali as his successor, Nusayris are said to believe that on this day Muhammad elucidated the divine essence of Ali.

⁴⁶ See, for instance, *Al-‘Allāma al-Būṭī yataḥaddath ‘an al-‘Alawiyyīn: Hal hum Muslimūn?*, <https://www.youtube.com/watch?v=dGQ9zdV8Bzs>, retrieved 21 September 2015.

were perceived as loyal regime allies. As Goldsmith points out, the emergence of the Alawite Asad regime has in the long run turned out to be an obstacle to Alawi aspirations to achieve genuine integration into Syrian society. Although they made gradual progress in regard to this aim between 1832 and 1973⁴⁷, the fact that “the al-Asad regime has exploited its own community’s sectarian insecurity to keep Alawites mobilised in defence of its rule”, has finally destroyed such hopes⁴⁸. Nevertheless, the Alawites to whom Goldsmith spoke are still longing for open religious coexistence and political pluralism.

Yet, as long as the whole Alawi community is correlated with the Asad regime and mutual distrust and intercommunal suspicions between Sunnites and Alawites run deep, the chances for peaceful coexistence are slight.

It goes without saying that militant Sunnites would not revoke their *takfīr* of Alawites even if the Alawites officially announced their adherence to Twelver Shiism or Sufism. Anti-Shiite propaganda as well as the denunciation of Sufis because of their worship of saints and graves is widespread in Jihadist rhetoric – not least because of the Wahhabi influence⁴⁹.

And what about members of the more moderate⁵⁰ Sunnite opposition? What is quite instructive in this regard, are the mainly negative reactions to the aforementioned BBC documentary on Alawites, as occurred with a previous programme which was broadcast in 2013. These documentaries were seen as biased, one-sided portrayals. Syrians demanded that the BBC apologize over the documentary on their country, and a prominent opposition member likened the 2015 documentary to a ‘melodrama full of sympathies for the Alawites’⁵¹.

In such a heated atmosphere there is a need to recall the phases of peaceful coexistence – brief as they may have been.

⁴⁷ That means, from Egypt’s occupation of Syria until the conflict on the Syrian constitution of 1973. – But, cf. also T. Pierret (op. cit., p. 5) for the later rapprochement between parts of the Sunnite majority and the Asad regime – as a result of the economic opening policy.

⁴⁸ L. Goldsmith, ‘*God Wanted Diversity: Alawite Pluralist Ideals and their Integration into Syrian Society 1832–1973*’, “British Journal of Middle Eastern Studies”, 2013, issue 4 (40), p. 393.

⁴⁹ Cf. N. Kazimi, *Zarqawi’s Anti-Shi’a Legacy: Original or Borrowed?*, <http://www.hudson.org/research/9908-zarqawi-s-anti-shi-a-legacy-original-or-borrowed->, retrieved 03 June 2015.

⁵⁰ This term is used here just in contrast to “militant”.

⁵¹ *Ghassān ‘Abūd yaskhar min mīlūdrāmā al-BBC al-malī’a bi-l-‘awāṭif ‘an al-‘Alawīyyīn!*, http://www.orient-news.net/?page=news_show&id=87630, retrieved 17 July 2015. The article quotes Abud’s ironic comments on his Facebook. He criticizes, for instance, that Alawites are presented as secular and reform-minded, despite their religious discrimination of women. Abud (b. 1967) is a Syrian businessman in the UAE and the founder of the cited Orient News. – For the reaction to the TV documentary on Syria, “A History of Syria” by Dan Snow, see B. Flanagan, ‘*Bashar’s Broadcasting Corp?: Syrians demand BBC apology over documentary*’, “Al Arabiya”, 16 March 2013.

Sylvia Surdykowska

Polityka zagraniczna Stanów Zjednoczonych Ameryki w języku perskim

Przedmiotem artykułu jest projekt amerykańskiego Departamentu Stanu, który określam tu mianem polityki zagranicznej (dyplomacji) Stanów Zjednoczonych w języku perskim. Niewiele mówi się o nim w mediach. Nie był też jak dotąd przedmiotem badań naukowych. Chciałabym tutaj wykazać dwie kwestie. Po pierwsze, dyplomacja w języku perskim to skuteczna metoda propagandowa stosowana przez amerykański Departament Stanu, realizująca wiele celów dyplomatycznych. Po drugie, podstawą tego projektu, zapewniającą efektywność jego działań, jest wykorzystanie języka perskiego jako medium komunikacji z Irańczykami oraz odwoływanie się do wzorów kulturowych, dominujących w ich kulturze i codziennym życiu.

Zanim przejdziemy do analizy tych zagadnień, należy wyjaśnić, że amerykański Departament Stanu nie nadał temu projektowi konkretnej nazwy. Dlatego na potrzeby artykułu przyjmuję nazwę polityka zagraniczna Stanów Zjednoczonych w języku perskim. Główną rolę w projekcie pełni bowiem język perski, co odzwierciedla terminologia, którą oficjalnie posługuje się na swojej stronie internetowej amerykański Departament Stanu¹. Są to określenia takie, jak na przykład: „USA w języku perskim” USA dar farsi, „Ministerstwo Spraw Zagranicznych USA w języku perskim” Wezarat-e omur-e choredže be zaban-e farsi, „Perskojęzyczny Rzecznik Ministerstwa Spraw Zagranicznych USA” Sochangu-je Farsizaban-e Wezarat-e Omur-e Choredže-je Amrika². Niewątpliwie już sam pomysł wykorzystania języka perskiego w tym projekcie jest skutecznym chwytem propagandowym, który budzi zainteresowanie Irańczyków.

¹ „Ask Alan”, *a New Way to Engage with Iranians*, <http://www.state.gov/r/pa/prs/ps/2011/08/169469.htm>, data odczytu 20 października 2015.

² *Virtual Embassy Tehran*, <http://www.state.gov/r/pa/prs/ps/2011/12/178343.htm>, data odczytu 20 października 2015.

W 2011 r. amerykański Departament Stanu, wobec ograniczeń wynikających z polityki zagranicznej Iranu i USA, skutecznie sięgnął do możliwości, jakie stwarza Internet. I to właśnie Internet stał się główną przestrzenią tego projektu. Poprzez tworzenie wirtualnej przestrzeni informacyjnej adresowanej głównie do obywateli Iranu, ale także Irańczyków mieszkających poza jego granicami Stany Zjednoczone zainaugurowały działalność dyplomatyczną w języku perskim. W celu realizacji przedsięwzięcia wykorzystano najnowocześniejsze metody komunikacji, tj. media społecznościowe, komunikatory typu Twitter, Facebook³, serwisy takie jak Google, YouTube. Wszystkie tworzone w całości w języku perskim, niekiedy z wersją angielskojęzyczną, sygnowane godłem Stanów Zjednoczonych i logiem Departamentu Stanu USA. Treści w wersji perskojęzycznej, publikowane na tych stronach stanowią podstawowy materiał źródłowy do niniejszej analizy.

Projekt ten wydaje się szczególnie ważny w tym momencie, kiedy Iran i Stany Zjednoczone podpisały porozumienie o ograniczeniu rozwoju irańskiego programu nuklearnego, a tym samym pierwszy raz od ponad 35 lat nastąpiło nowe otwarcie we wzajemnych relacjach. W świetle tych wydarzeń nie bez znaczenia jest fakt, że polityka kontaktów zagranicznych USA z Iranem w języku perskim została zainicjowana dokładnie w dniu 6 grudnia 2011 r. otwarciem strony internetowej pod nazwą Wirtualna Ambasada Stanów Zjednoczonych w Teheranie (Sefarat-e madżazi-je Ejaalat-e Mottahede. Iran-Teheran / Virtual Embassy of United States in Tehran)⁴. Tego dnia na oficjalnej stronie amerykańskiego Departamentu Stanu pojawiło się następujące oświadczenie Victorii Nuland:

Mam zaszczyt ogłosić otwarcie Wirtualnej Ambasady Stanów Zjednoczonych w Teheranie (on-line), nowego ekscytującego przedsięwzięcia, które umożliwia zainicjowania kontaktów pomiędzy Irańczykami i Amerykanami. Ponieważ Stany Zjednoczone i Iran nie utrzymują obecnie oficjalnych stosunków dyplomatycznych, zostaliśmy pozbawieni możliwości dialogu z obywatelami Iranu. (...) ⁵.

Ambasada ma jeden perskojęzyczny adres (persian.iran.usembassy.gov) oraz dwa anglojęzyczne (iran.usembassy.gov / tehran.usembassy.gov). Utworzenie i prowadzenie w języku perskim strony internetowej Wirtualnej Ambasady USA było w zasadzie pierwszym krokiem do dużo szerszej działalności w zakre-

³ Ostatnio dodano również możliwość kontaktowania się poprzez tzw. Telegram.

⁴ Strona Wirtualnej Ambasady Stanów Zjednoczonych składa się z siedmiu zakładek: Strony głównej, O nas, Wizy, Serwis dla perskojęzycznych obywateli amerykańskich, Studia w Ameryce, Otwarte media. Jest też skrót do multimediów oraz skrót do mediów powiązanych z perskojęzyczną polityką.

⁵ *Virtual Embassy Tehran...*

się dotarcia z przekazem amerykańskim do społeczności Iranu. Wirtualna Ambasada założyła swój perskojęzyczny profil na portalu społecznościowym Facebook, który nosi nazwę USA dar farsi, (USA w języku perskim). Perski podtytuł brzmi Wezarat-e omur-e charedže be zaban-e farsi (Ministerstwo Spraw Zagranicznych USA w języku perskim)⁶. Ambasada prowadzi również bloga Wirtualnej Ambasady⁷, jest obecna na Twitterze⁸, jest aktywna na kanale YouTube, zawierającym filmy video poświęcone różnym zagadnieniom⁹ oraz stronę Google¹⁰. Wszystkie wymienione narzędzia są tworzone w języku perskim.

Otwarcie Wirtualnej Ambasady wiązało się także z obsadzeniem dwóch ważnych stanowisk. Pierwsze nosi nazwę Sochangu-je Farsizaban-e Wezarate Omur-e Choredže-je Amrika, czyli Perskojęzyczny Rzecznik Departamentu Stanu Stanów Zjednoczonych Ameryki. Jest to pierwsze w historii Stanów Zjednoczonych takie stanowisko. Objął je Alan Eyre, wcześniej odpowiedzialny za irańskie sprawy konsularne w Ambasadzie USA w Dubaju. Alan Eyre doskonale włada językiem perskim. Zanim rozpoczął karierę dyplomatyczną studiował literaturę klasyczną i – jak informują różne strony internetowe – już wówczas interesował się mistycyzmem perskim i perską literaturą¹¹.

Alanowi Eyre'owi powierzono liczne obowiązki. Należy do nich, między innymi, udział w negocjacjach nuklearnych. Udziela wywiadów irańskim stacjom telewizyjnym i radiowym w języku perskim. Komentuje bieżące sprawy dotyczące polityki amerykańskiej wobec Iranu także w stacjach amerykańskich¹². Jednak najważniejszym zadaniem Alana Eyre'a jest dialog z Irańczykami. Służy

⁶ *USAdarFarsi*, <https://www.facebook.com/USAdarFarsi>, data odczytu 20 października 2015.

⁷ *Pandžarei be Waszyngton. Webblag-e rasmi-je sefarat-e madžazi-je Ejalat-e Mottahede-je Amrika* – Teheran (Okno na Waszyngton. Oficjalny blog Wirtualnej Ambasady Stanów Zjednoczonych Ameryki – Teheran), dostępne na: <http://blogs.usembassy.gov/tehran>, data odczytu 20 października 2015.

⁸ *USA darFarsi*, <https://twitter.com/USAdarFarsi>, data odczytu 20 października 2015.

⁹ *USAdarFarsi*, https://www.youtube.com/channel/UCfz_865xF88bOTMrC_tFJPg oraz *USAdar Farsi*, <https://www.youtube.com/user/USAdarFarsi>, data odczytu 20 października 2015.

¹⁰ *USAdarFarsi*, <https://plus.google.com/+USAdarFarsi/posts>.

¹¹ Alan Eyre: *State Department's Farsi-speaking man at Iran nuclear talks*. "The Washington Post", Retrieved 5 April 2015, dostępne na: https://www.washingtonpost.com/world/middle_east/alan-eyre-state-departments-farsi-speaking-man-at-iran-nuclear-talks/2015/03/20/23975784-cd9c-11e4-8730-4f473416e759_story.html, data odczytu 20 października 2015.

¹² Po kolejnych posiedzeniach grupy 5+1 wielokrotnie komentował postępy negocjacyjne dla stacji amerykańskich, europejskich, ale także perskojęzycznych, wówczas w języku perskim. Na przykład wywiad dla BBC Farsi oraz Radio Farda dostępne pod adresem http://www.bbc.com/persian/tvandradio/2011/12/111213_hardtalk_alan_eyre.shtml; http://www.radiofarda.com/content/o2_state_department_spokeperson_iran/3546575.html, data odczytu 20 października 2015.

temu między innymi prowadzony przez niego w języku perskim 5–7-minutowy program video pod tytułem *Az Alan beporsid* (Ask Alan). Odcinki video dostępne są na profilu wirtualnej Ambasady USA na Facebooku, YouTube, Twitterze¹³. W każdym odcinku programu Alan Eyre po persku odpowiada na pytania Irańczyków, przysłane do Wirtualnej Ambasady. Najczęściej dotyczą one polityki USA na Bliskim Wschodzie, konfliktów, w które angażuje się Ameryka i korzyści, jakie z nich czerpie a także sankcji nałożonych na Iran przez Stany Zjednoczone.

O powołaniu stanowiska perskojęzycznego rzecznika amerykański Departament Stanu poinformował na swojej stronie internetowej w dniu 2 sierpnia 2011 r. w następujący sposób:

Departament Stanu ma zaszczyt poinformować o zainicjowaniu nowego przedsięwzięcia w języku perskim zatytułowanego ‘Zapytaj Alana’, służącego nawiązaniu relacji z Irańczykami za pośrednictwem medium społecznego USAdarFarsi. USAdarFarsi jest dostępny za pośrednictwem mediów takich jak: Facebook, YouTube oraz Twitter¹⁴.

Zakres obowiązków perskojęzycznego rzecznika został określony w dniu powołania stanowiska na stronie Departamentu Stanu USA. W krótkiej notatce zawiadamiano:

(...) Co miesiąc na Facebooku oraz Twitterze będziemy zapraszać naszych fanów do zadawania nam pytań na zaproponowany temat. Nasz rzecznik, Alan Eyre, będzie w języku perskim odpowiadał na najczęściej padające pytania. Odpowiedzi Alana Eyre’a będą publikowane w formie 5–7-minutowego filmu na stronie USAdarFarsi, kanale YouTube, a także reklamowane na naszych profilach na Facebooku i Twitterze¹⁵.

Kolejne stanowisko w Wirtualnej Ambasadzie wymagające znajomości języka perskiego objęła Sarah Grow, pracownik Amerykańskiego Departamentu Stanu. Powierzono jej sprawy konsularne. Jej zadaniem jest udzielanie obywatelom Iranu informacji na temat spraw wizowych, zielonych kart, czasowego i stałego pobytu. Wynika z tego, że amerykański Departament Stanu doskonale zdaje sobie sprawę, że kwestie przyjazdu do Ameryki oraz pobytu na jej terenie to sprawy najbardziej interesujące obywateli Iranu. Sarah Grow, podobnie jak Alan Eyre, doskonale mówi po persku¹⁶.

¹³ Przykłady programu Alana Eyre’a: <https://www.youtube.com/watch?v=IRXIQV2csdg>, <https://www.youtube.com/watch?v=LecQx7X5O1o&list=PLQSEmRp53o9PTowZ3N-Uu7614qceup2X6>, data odczytu 20 października 2015.

¹⁴ “Ask Alan”, a New Way to Engage with Iranians...

¹⁵ “Ask Alan”, a New Way to Engage with Iranians...

¹⁶ Sarah Grow, podobnie jak Alan Eyre, udostępnia Irańczykom informacje o sprawach konsularnych za pośrednictwem filmów video. Dostępne na stronie <https://www.youtube.com/watch?v=Q0gXo6sWO8Y>, data odczytu 20 października 2015.

Zgodnie z informacją podaną na stronie internetowej amerykańskiego Departamentu Stanu celem powołania Wirtualnej Ambasady Stanów Zjednoczonych oraz powiązanych z nią stron jest stworzenie przestrzeni „do dialogu pomiędzy obywatelami Iranu a obywatelami i rządem Stanów Zjednoczonych i docelowo lepsze wzajemne zrozumienie”¹⁷. Przestrzeń ta, jak wyjaśniają Amerykanie, została ustanowiona ze względu na brak kontaktów dyplomatycznych i placówki dyplomatycznej na terenie Iranu. Waga tej misji wielokrotnie podkreślana jest w amerykańskich notach dotyczących tego projektu. Choćby przy okazji powołania perskojęzycznego rzecznika spraw zagranicznych USA na stronie Departamentu Stanu zamieszczono następującą informację:

Zdajemy sobie sprawę, że 30 lat braku stosunków dyplomatycznych wpłynęło na naszą zdolność wzajemnego rozumienia. Dlatego w celu rozszerzenia dialogu z Irańczykami rozwijamy obszar korzystania z mediów społecznościowych¹⁸.

Nie bez znaczenia dla naszych rozważań jest fakt, że w 2011 r., gdy została zainicjowana polityka zagraniczna USA w języku perskim, prezydentem Stanów Zjednoczonych był Barack Obama, zaś Iranu – Mahmud Ahmadineżad. Oba kraje uprawiały wówczas agresywną retorykę polityczną wobec strony przeciwnej, nie raz mówiono wręcz o wojnie. Przypomnijmy, że taki stan rzeczy w zasadzie nieprzerwanie cechował relacje obu krajów od czasów Islamskiej Rewolucji w 1979 r.¹⁹ To właśnie wtedy stosunki dyplomatyczne między Iranem i Ameryką zostały zerwane, a ambasady zamknięte²⁰. Napięcie między Iranem i Stanami Zjednoczonymi odzwierciedliła retoryka polityczna obu krajów. Iran w dyskursie politycznym Ameryki z dnia na dzień stał się krajem groźnym i nieprzewidywalnym, władze Iranu najczęściej określano mianem reżimu irańskiego.

¹⁷ *Virtual Embassy Tehran...*

¹⁸ *“Ask Alan”, a New Way to Engage with Iranians...*

¹⁹ Przed 1979 r. w kręgu kultury zachodnioeuropejskiej o Iranie myślało się jako o kraju róż i słowików. W Persji rządził szach Mohammad Reza Pahlawi, przyjaciel i protektor cywilizacji zachodniej. W 1967 r. USA dostarczyły do Iranu pierwszy badawczy reaktor atomowy, w ciągu kilku kolejnych lat Iran podpisał umowę na budowę elektrowni jądrowych i dostawy paliwa jądrowego z RFN, Francją i USA. Zamożni Irańczycy studiowali w Europie. Iranki z Teheranu na weekendy wyjeżdżały do Paryża na zakupy, a Amerykanie i Europejczycy, także Polacy, pracowali w Iranie na kontraktach. Choć to obraz niewyważony i daleki od odślonienia pozostałych prawd o ówczesnym Iranie, w którym *de facto* wielkie bogactwo sąsiadowało ze skrajną nędzą, a akceptacja wobec cudzoziemców przebywających w Iranie graniczyła z wrogością, to taki właśnie wizerunek Iranu dominował w retoryce politycznej i mediach zachodnioeuropejskich jeszcze w latach 70. XX w.

²⁰ Od tego momentu Stany Zjednoczone Ameryki nie posiadają placówki dyplomatycznej. Interesy Ameryki w Iranie reprezentuje Ambasada Szwajcarii, a Iranu w Stanach Zjednoczonych – Ambasada Pakistanu.

Z biegiem czasu sytuacja stawała się coraz trudniejsza. W 2002 r. George W. Bush ogłosił Iran częścią tzw. „osi zła”, czyli grupy państw, które prowadzą agresywną politykę zagraniczną, dążą do wyprodukowania broni masowego rażenia i wspierają międzynarodowy terroryzm. Z kolei w retoryce politycznej Iranu uosobieniem największego wroga (obok Izraela) była właśnie Ameryka, co znalazło wyraz w wielu negatywnych, bardzo symbolicznych określeniach, nierzadko zaczerpniętych z mitologii perskiej lub tradycji szyickiej. Od wieków przechowywane w perskiej literaturze są utrwalane w świadomości kolejnych pokoleń Irańczyków. Najpopularniejsze z nich to: wielki szatan, Jezyd, Zahak – pojęcia, które w kulturze perskiej obciążone są wielością negatywnych znaczeń i skojarzeń. Tego rodzaju napięcie charakteryzuje relacje irańsko-amerykańskie również dziś. Co prawda po tym, jak w czerwcu 2015 r. w rezultacie długotrwałych negocjacji podpisano w Wiedniu porozumienie w sprawie ograniczenia rozwoju irańskiego programu nuklearnego, media na całym świecie moment ten określiły jako punkt zwrotny w stosunkach między obu krajami, a wzajemne kontakty porównały do tych sprzed rewolucji 1979 r. Nowy wizerunek Iranu promowany w mediach zachodnioeuropejskich, w dużej mierze zrodzony z obecnych potrzeb polityczno-ekonomicznych, sprowadza się dziś najczęściej do postrzegania Iranu jako atrakcyjnego miejsca turystycznego oraz stabilnego partnera gospodarczego.

Pomimo tego przychylnego wizerunku kreowanego dziś w mediach oraz faktu, że irańsko-amerykańskie stosunki dyplomatyczne zostały wznowione daleko do relacji przyjacielskich. Ze strony amerykańskiej dowodzi tego przede wszystkim, dosyć dobrze słyszalny w mediach, głos republikanów opozycyjnych wobec polityki Obamy. Z kolei antyamerykańska propaganda w Iranie to głównie głos duchowego przywódcy Alego Chameneiego i środowisk z nim związanych, a opozycyjnych wobec otoczenia prezydenta Hasana Rouhaniego. Widoczne jest to choćby podczas piątkowych kazań Duchowego Przywódcy Iranu Alego Chemeneiego²¹. Setki mężczyzn w reakcji na jego słowa, dotyczące na przykład prawa do suwerenności Iranu, rozwoju programu nuklearnego czy też zagrożeń natury obyczajowej, jakie niesie świat zachodni wykrzykują hasło „Śmierć Ameryce, śmierć Izraelowi”.

Z kolei Stany Zjednoczone, mimo wielu życzliwych ostatnio słów wobec Iranu, nadal potępiają politykę tego kraju. Irański ustrój *welajat-e faghih* to dla USA nadal reżim irańskich duchownych, który nie jest postrzegany jako godne zaufania państwo demokratyczne przestrzegające praw człowieka. Postawę Stanów Zjednoczonych wobec Iranu, wyrażającą się z jednej zainteresowa-

²¹ <https://www.youtube.com/watch?v=YnA5iK7Tkxs>, data odczytu 20 października 2015.

niem współpracą, z drugiej zaś krytycznym stosunkiem wobec ustroju irańskiego, odzwierciedla między innymi projekt polityki zagranicznej USA w języku perskim. Inicjując bowiem politykę w języku perskim, Stany Zjednoczone postawiły sobie cele szczegółowe. Jednym z nich jest udostępnianie obywatelom wolnego dostępu do szeroko rozumianej informacji. Jak argumentuje amerykański Departament Stanu misja ta jest tak istotna ze względu na irańską cenzurę, ograniczenia dostępu do informacji, które od czasów rewolucji Iran stosuje wobec swoich obywateli. Tak rozumianą misję perskojęzycznej dyplomacji doskonale oddają bardzo krytyczne wobec rządu irańskiego słowa zamieszczone na stronie Departamentu Stanu w dniu powołania Wirtualnej Ambasady. Oto fragment:

(...) Jest to platforma służąca wzajemnej, otwartej i pozbawionej strachu komunikacji. Jest poświęcona Stanom Zjednoczonym, naszej polityce, kulturze i narodowi amerykańskiemu. Wierzymy, że tego typu działania upowszechniające informacje są konieczne w celu stworzenia alternatywnego źródła wiadomości dla obywateli Iranu, zwłaszcza że reżim irański nieustannie dokłada wszelkich starań, by kontroli przepływ informacji do i od Irańczyków. Wirtualna Ambasada to dopiero pierwsza z wielu dróg, dzięki którym będziemy podejmować wysiłki prowadzące do zakłócenia działań irańskiego reżimu, który poprzez cenzurę, blokowanie stron internetowych, przekierowywanie satelitów odcina Irańczyków od źródeł informacji. Mamy zamiar nawiązać bezpośredni kontakt z Irańczykami. Taka właśnie idea przyświeca nam, otwierając Wirtualną Ambasadę Stanów Zjednoczonych w Teheranie. To jest nasza misja wobec Irańczyków. To miejsce jest dla Was. Mamy nadzieję być z Wami w kontakcie²².

Widać tu wyraźnie negatywny stosunek Stanów Zjednoczonych do polityki rządu irańskiego, który krytykowany jest za ograniczanie dostępu do informacji, propagandę czy blokady stron internetowych²³.

Tym samym rodzi się pytanie, o czym informują Irańczyków Stany Zjednoczone? Jak wynika z analizy materiałów źródłowych są to kwestie bardzo różnorodne. Nie sposób omówić tu wszystkie. Zwrócimy uwagę na najbardziej interesujące. Ważne miejsce zajmują informacje, które ujawniają niedoskonałości irańskiego systemu władzy, pokazują rząd Iranu jako niebezpieczny reżim, który ogranicza rozwój własnego społeczeństwa. Świadczą o tym chociażby informacje dotyczące więźniów politycznych przetrzymywanych w Iranie.

²² Wersja w języku perskim została zamieszczona na stronie Wirtualnej Ambasady w języku perskim w zakładce O nas. <http://persian.iran.usembassy.gov/about-us.html>, data odczytu 20 października 2015.

²³ Chociaż Irańczycy doskonale radzą sobie z omijaniem ich. Na przykład w Iranie oficjalnie nie można korzystać z FB, mimo to wielu Irańczyków nie ma żadnego problemu z korzystaniem z niego dzięki programom dostępnym na czarnym rynku, które łamią blokady ustanowione przez rząd.

Na stronie Wirtualnej Ambasady na bieżąco aktualizowana jest lista z nazwiskami, zdjęciem osoby, datą aresztowania i przewinieniem²⁴. Jedna zakładka w całości poświęcona jest również kwestiom praw człowieka²⁵. Zamieszczono tu treść dokumentów międzynarodowych, teksty rezolucji oraz linki do określonych stron związanych z tym tematem, które mają uświadamiać Irańczykom stopień łamania praw człowieka w Iranie – z punktu widzenia zachodniego systemu wartości. To tylko przykłady informacji publikowanych przez amerykański Departament Stanu, które mają pokazać niedogodności związane z ograniczeniami wynikającymi z prawa obowiązującego w Iranie.

Analiza treści publikowanych przez Departament Stanu USA pozwala stwierdzić, że ważną grupę postów adresowanych do Irańczyków reprezentują te, które mają na celu kształtować pozytywny wizerunek USA w oczach Irańczyków. Świadczą o tym choćby cyklicznie pojawiające się wpisy dotyczące Prezydenta Baracka Obamy. Bardzo często są opatrzone zdjęciem Prezydenta, który pojawia się w otoczeniu dzieci²⁶. Przedstawiany jest jako człowiek troskliwy, ciepły, empatyczny. W jednym z postów z 29 sierpnia 2015 r. zamieszczono zdjęcie, na którym Prezydent rozmawia z pracownicą Białego Domu, która trzyma na rękach pięciomiesięczną dziewczynkę. Prezydent, uśmiechając się, mówi do dziecka, zaczepia je. Pod zdjęciem zaś widnieje podpis: „Prezydent Obama spotyka się z urzędniczką Białego Domu, która kończy pracę w tym miejscu i przyprowadziła rodzinę, aby zrobić sobie zdjęcie z prezydentem”²⁷.

W Iranie tego typu informacje są przyjmowane szczególnie emocjonalnie ze względu na fakt, że dzieci uważa się tam za najważniejszych członków społeczeństwa. Pod postem widnieje 300 tzw. „polubień”, 52 przesłane dalej i 44 komentarze, w których Irańczycy generalnie chwalą Prezydenta. Piszą między innymi:

Oby zawsze był prezydentem; Powinien w tym roku otrzymać Pokojową Nagrodę Nobla; Przynajmniej, że to sympatyczny człowiek..., ale co to ma z nami wspólnego; Prezydent Obama jest człowiekiem sympatycznym, życzliwym, lubianym i mądrym. Mam nadzieję, że zawsze będzie mu się wiodło. Z głębi serca okazuję mu szacunek, to człowiek prawy i wszystkim okazuje szacunek, nie jest wyniosły. Gdyby Ahmadineżad zobaczył pięciomiesięczne dziecko, byłby przerażony²⁸.

²⁴ *Faces of Iran: Citizens Unjustly Imprisoned*, <http://iran.usembassy.gov/facesofiran.html>, data odczytu 20 października 2015.

²⁵ *Universal Human Rights*, <http://iran.usembassy.gov/human-rights.html>, data odczytu 20 października 2015.

²⁶ Na przykład zdjęcie z 28 sierpnia pokazuje Baracka Obamę z kilkuletnią czarnoskórą dziewczynką na ręku. Podpis: „Obama z dziewczynką w Stanie Luizjana, pyta ją, jak się czuje. Stan Luizjana ucierpiał 10 lat temu z powodu huraganu Kathrina”.

²⁷ www.facebook.com/USAdarFarsi, data odczytu 26 września 2015.

²⁸ Ibidem.

Jest też sporo uwag krytycznych. Jednak wydaje się, że jest to mniej niż połowa wszystkich komentarzy. Na przykład post autorstwa Perdam Mirzaie, która napisała: „W tej części świata przytula dziecko, w innej z powodu brudnej polityki kapitalistycznej odbiera życie. To się nazywa demagogia”²⁹.

Ktoś inny napisał, że los się wkrótce odwróci, a Ameryka doświadczy kary z powodu zbrodni, których dokonała. W innych postach oskarżano Obamę o spowodowanie tragicznej sytuacji dzieci w Jemenie, Afganistanie i Syrii czy też zarzucano mu utworzenie organizacji Da'esz oraz zbombardowanie Syrii.

Kolejna grupa wpisów informuje na temat polityki USA wobec Iranu, ale także Bliskiego Wschodu. W 2015 r. były to przede wszystkim relacje dotyczące negocjacji w sprawie programu nuklearnego. Przed czerwcem 2015 r. najpierw były to posty dotyczące sankcji nakładanych na Iran, następnie wiadomości opisujące postępy w negocjacjach ukazywane z perspektywy amerykańskiej. Od momentu zawarcia porozumienia systematycznie są publikowane posty dotyczące jego warunków. Bardzo często są to wypowiedzi Baraka Obamy oraz Johna Kerry'ego w języku angielskim wygłaszane przy okazji odczytów na uniwersytetach, w telewizji i innych miejscach. Prezentowane są również opinie polityków amerykańskich, przeciwnych zdjęciu sankcji. Filmy te opatrzone są naturalnie napisami w języku perskim.

Ważnym elementem strony Wirtualnej Ambasady jest cykliczny uproszczony kurs języka angielskiego w formie około dwuminutowego filmu, podczas którego wyjaśniane są zwroty, związki frazeologiczne i idiomy angielskie. Kurs prowadzony jest w języku perskim i publikowany przynajmniej raz w tygodniu. Irańczycy nierzadko komentują te lekcje. Często są to posty odnoszące się do treści filmu, zwrotu, który jest nauczany. Czasem są to komentarze ironiczne. Na przykład: „Czemu ma służyć ten kurs angielskiego, skoro nie chcecie tak naprawdę, aby Irańczycy podróżowali do Ameryki” (post z 29 sierpnia FB)³⁰.

Ważną część strony internetowej stanowią również artykuły popularnonaukowe dotyczące spraw społeczno-politycznych, kulturalnych, obyczajowych oraz życia codziennego w Stanach Zjednoczonych. Ich celem jest, między innymi, ukazanie pozytywnego wizerunku życia w Stanach Zjednoczonych, możliwości jakie ten kraj stwarza w kwestiach rozwoju osobistego, kariery, zwłaszcza dla cudzoziemców. Przykład stanowią cyklicznie publikowane posty ukazujące sylwetki i historie wybitnych Irańczyków zamieszkałych w Stanach Zjednoczonych. Są wśród nich artyści, uczeni, inżynierowie, zarówno kobiety, jak i mężczyźni³¹.

²⁹ Ibidem.

³⁰ 640 polubień, 58 przesłanych dalej, www.facebook.com/USAdarFarsi.

³¹ *Prominent Iranian-Americans*, http://iran.usembassy.gov/prominent_iranian-americans.html, data odczytu 20 października 2015..

Drugim bardzo ważnym celem dyplomacji USA tworzonej w języku perskim jest zdobywanie informacji na temat społeczeństwa irańskiego³². Wydaje się, że w tej kwestii najważniejszą rolę pełni działalność Alana Eyre'a. Jak sam powiedział w wywiadzie dla BBC Farsi, „nie tylko przekazujemy informacje, ale chcemy też słuchać Irańczyków, to jest dwustronne (...) jeśli ludzie mają jakieś pytania, mogą je zadać”³³. Realizację tego celu umożliwiają strony prowadzone przez Eyre'a, jego profil na Facebooku³⁴ oraz blog zatytułowany *Rozmowy z rzecznikiem. Oficjalny blog Alana Eyre'a, Perskojęzycznego Rzecznika Departamentu Stanu USA*³⁵. Spośród wszystkich udostępnionych przez Departament USA stron w języku perskim to najciekawszy materiał do badań na temat tego, co myślą Irańczycy o Stanach Zjednoczonych oraz w jaki sposób postrzegają ten kraj. Sądząc z ilości wpisów, które zamieszczają tam Irańczycy, jest to najczęściej odwiedzana perskojęzyczna przestrzeń tworzona przez USA. Irańczycy są bardzo aktywni na tym profilu, żywiołowo komentują wpisy Rzecznika. Ich treść pozwala sądzić, że Irańczycy lubią Alana Eyre'a. Udało mu się niewątpliwie zdobyć ich sympatię. Wyraża się to, między innymi, w częstych pozdrowieniach i zaproszeniach do przyjazdu do Iranu.

Wśród komentarzy zamieszczanych przez Irańczyków jest też grupa wpisów jednoznacznie krytycznych wobec polityki USA. Ujawnia się w nich poczucie krzywdy wobec niesprawiedliwości, jakiej – zdaniem Irańczyków – doznałi od USA w czasach rządów szacha, czy też później z powodu sankcji nałożonych na Iran. Nie brak też zarzutów wobec Ameryki jako kraju, który dba tylko o własny interes, wtrąca się w sprawy innych państw i dyktuje im swoje warunki. Jako przykład posłużyć może post z 29 sierpnia autora zarejestrowanego jako Diako HS, który napisał:

Drodzy przyjaciele Irańczycy, żaden kraj ani żadna religia nie pragnie wolności Iranu. Izrael i Ameryka pragną wojny na Bliskim Wschodzie, żeby mogli sprzedawać broń. Ale my – Irańczycy – musimy się zorganizować i sami zbudować demokratyczny kraj³⁶.

³² Jak twierdzi Alan Eyre, jego zadanie polega na: “One of the things I try to do is to inform people higher up – the White House, people at National Security Council, people at uppermost level of the state department – what I hear and my sense from the feedback I get from Iranians”. Por.: <http://www.theguardian.com/us-news/2015/apr/29/obama-iran-persian-language-spokesman-alan-eyre>, data odczytu 20 października 2015.

³³ http://www.bbc.com/persian/tvandradio/2011/12/111213_hardtalk_alan_eyre.shtml (na ten temat: minuta 4,31), data odczytu 20 października 2015.

³⁴ www.facebook.com/alan.eyre.77, data odczytu 20 października 2015.

³⁵ *Gaftegu ba sachangu. Webblag-e rasmi-je Alan Eyre, sochangu-je farsi zabani-e Wezarat-e Omur-e Choredze* (Rozmowy z rzecznikiem. Oficjalny blog Alana Eyre, perskojęzycznego rzecznika Departamentu Stanu), dostępne na: <http://blogs.usembassy.gov/sokhangu/2014/03/>, data odczytu 20 października 2015.

³⁶ *USAdarFarsi*, https://m.facebook.com/story.php?story_fbid=1057857634227097&id=121064324573104&_rdr, data odczytu 20 października 2015.

Pomimo, nierzadko negatywnych wpisów ze strony Irańczyków, większość postów publikowanych na wszystkich stronach wykazuje, że obejrzało je średnio około 4000 osób. Samych komentarzy jest średnio około 100. Trudno oczywiście stwierdzić, jak wielu Irańczyków to osoby mieszkające w Iranie, a ilu to osoby zamieszkujące inne kraje, także Stany Zjednoczone czy Europę.

Polityka Stanów Zjednoczonych prowadzona w przestrzeni wirtualnej w języku perskim to projekt, który wykracza poza oficjalne stosunki międzyrządowe. Bez wątplenia wpisuje się w działalność określaną mianem dyplomacji publicznej (czy też wojskowych operacji COIN ang. counter-insurgency), uprawianej dziś przez większość krajów na świecie, które przywiązują ogromną wagę do promocji własnej gospodarki i kultury, do kreowania jak najskuteczniej oddziałującej na zagranicznych partnerów marki narodowej. Chodzi o realizację strategicznych interesów w regionie lub w danym państwie przez odpowiednią komunikację z mieszkańcami danego regionu lub kraju. Komunikację realizowaną najczęściej przez dezinformację lub inspirację. Skierowana jest ona głównie do mieszkańców państwa docelowego w ich rodzimym języku z użyciem rozpoznanych i opracowanych tradycyjnych kanałów informacyjnych. Zgodnie z założeniami dyplomacji publicznej projekt ten nastawiony jest na uzyskiwanie wśród obywateli Iranu mieszkających w kraju i za granicą zrozumienia i poparcia dla amerykańskiej racji stanu i polityki władz USA.

Analiza treści publikowanych na perskojęzycznych stronach internetowych amerykańskiego Departamentu Stanu pozwala stwierdzić, że polityka ta jest tworzona bardzo profesjonalnie. Zespół, który ją opracowuje z pewnością odznacza się doskonałą znajomością kultury Iranu, nie wyłączając historii, literatury, sztuki, obyczajowości, religii i wielu innych obszarów współczesnego życia Irańczyków. Dowodzi tego choćby rejestr języka perskiego, którym odznaczają się strony internetowe tworzone przez amerykański Departament Stanu oraz posługują osoby zaangażowane w ich budowanie. Bez wątplenia to zespół ludzi doskonale znających język perski, prawdopodobnie nie brak tam również *native speakers*. Osoby zaś takie jak Alan Eyre czy Sarah Grow, choć nie są Irańczykami, mówią doskonałą perszczyzną. Podziw budzi nie tylko poprawność gramatyczna, doskonała składnia i bogactwo słownictwa, ale także znajomość zachowań i zwrotów grzecznościowych, tzw. *ta'arofów*, które stanowią niemalże osobny język w obrębie perskiego. Wszystko to potwierdza profesjonalizm Amerykanów w budowaniu całego projektu. Aby zilustrować to zagadnienie, wystarczy zwrócić uwagę, że rejestr języka perskiego stosowany w omawianej inicjatywie nie zakłada wyłącznie skutecznej komunikacji, ale wchodzi na poziom znajomości niuansów kulturowych, wpływu na emocje adresata, wzbu-

dzania zaufania. Przykład stanowią wspomniane już *ta'arofy* bardzo umiejętnie stosowane przez Alana Eyre'a. Trzeba podkreślić, że używanie ich jest bardzo ważne do nawiązania i utrzymywania udanych relacji z Irańczykami zarówno na polu indywidualnym, towarzyskim, jak i biznesowym czy dyplomatycznym. Nierzadko gwarantuje skuteczne negocjacje. Właściwe użycie *ta'arofów* nie jest proste w sensie nauczenia się ich i zrozumienia, w jakich sytuacjach należy je stosować. Alan Eyre z pewnością opanował tę sztukę w stopniu bardzo dobrym i nadal się uczy, o czym świadczą jego kolejne posty i wypowiedzi w mediach, które na przestrzeni lat 2011–2015 wykazują wyraźne postępy.

Poza wysokim rejestrem języka perskiego innym przykładem doskonałej znajomości kultury perskiej, a jednocześnie wielkim atutem amerykańskiej dyplomacji publicznej w języku perskim, jest wykorzystywanie tych elementów perskiej kultury, które dla Irańczyków są ważne i sprzyjają budowaniu wzajemnego porozumienia. Często są kluczem do serc Irańczyków. To przede wszystkim literatura perska. Amerykański Departament Stanu uczynił z niej aktywny element swojej polityki. Na stronach Departamentu Stanu w wielu postach cytowana jest klasyczna literatura (IX–XVI w.) autorstwa największych perskich poetów takich jak: Sa'di, Hafez czy Dżalaloddin Rumi. Widać tu, że osoby zaangażowane w tworzenie polityki adresowanej do Irańczyków rozumieją, jak wielkie znaczenie ma dla nich perska literatura. I tak, podobnie jak Irańczycy, posługują się oni poezją w celu przekazania określonych treści. Przykład stanowią choćby słowa Baracka Obamy w orędziu, które wygłosił do Irańczyków w marcu 2015 roku z okazji rozpoczęcia irańskiego Nowego Roku. Zacytował wówczas w języku perskim wers z poezji jednego z mistrzów sufizmu z XIV w. – Hafeza³⁷.

Znaczenie literatury w życiu Irańczyków dostrzega również Alan Eyre, który na swoich stronach internetowych lub programie z cyklu *Zapytaj Alana* często cytuje perskich klasyków, wpisując się w utrwaloną w kulturze perskiej formę przekazu. Wydaje się, że Alan Eyre jest miłośnikiem perskiej poezji, umiejętnie się nią bawi. Potwierdza to, na przykład, odcinek z dnia 23 lipca 2012 roku, który ukazał się po dosyć długiej przerwie. Eyre po przywitaniu się i przeprosinach z powodu długiej nieobecności przytacza słowa Moulany Dżalaloddina Rumiego, mówiąc: „Baz amadam, baz amadamaz pisze an jar amadam” (Przyszedłem znowu, przyszedłem znowu, przyszedłem od Przyjaciela (Boga))³⁸. Wersy perskich poetów mistycznych pojawiają się również w trakcie programu

³⁷ *Pejam-e nouruzi Barak Obama Rais-e Dżomhuri-je Amrika* (Orędzie Prezydenta Baraka Obamy z okazji irańskiego Nowego Roku), dostępne na <https://www.youtube.com/watch?v=X3xl6aGA-gk>, data odczytu 20 października 2015.

³⁸ *Pasochha-je Alan Eyre be porseshha-je karbaran dar mourede tahrimba-je džahani* (Odpowiedzi Alana Eyre'a na pytania w sprawie sankcji), dostępne na <https://www.youtube.com/>

lub pod jego koniec, zazwyczaj wpisują się w kontekst wypowiedzi Alana Eyre'a, dokładnie tak, jak robią to Irańczycy – zarówno w codziennych rozmowach, jak i przemówieniach politycznych sens swoich wypowiedzi wzbogacają lub w całości wyrażają poezją.

Eyre na swoich profilach przy każdej okazji składa Irańczykom życzenia z powodu urodzin najsłynniejszych poetów, cytuje znane fragmenty. Irańczycy entuzjastycznie reagują na ten sposób przekazu. Analizując treść wpisów na stronach Alana Eyre'a, nie sposób nie zauważyć, że Irańczycy w dużym stopniu właśnie za znajomość poezji darzą go ogromną sympatią. Z pewnością jego popularność bierze się stąd, że i on zdaje się autentycznie kulturę perską lubić, a poezję darzyć wielką miłością. Być może jest to tylko bardzo skuteczny zabieg propagandowy. Sam Alan Eyre mówi:

Pokazałem, że są wśród amerykańskich dyplomatów tacy, którzy prawdziwie kochają Iran, kulturę i język perski. (...) Noszę przy sobie małą czarną książeczkę. W ten sposób mam przy sobie ulubione fragmenty poezji. gdy mam wolną chwilę, otwieram i czytam³⁹.

Niewątpliwie jest to zabieg, który ma dużą siłę. Trzeba podkreślić, że znajomość języka perskiego w stopniu komunikatywnym absolutnie nie wystarczy do czytania i rozumienia klasycznej poezji. Jest to sztuka trudna, poezja jest bowiem wieloznaczna, prześiknięta archaizmami, bogatą symboliką, którą zrozumieć pozwala wyłącznie bardzo dobra znajomość kultury perskiej, historii, religii, a często niezbędna jest też znajomość języka arabskiego. Z życiorysu Eyre'a wynika, że już podczas studiów na Wydziale Literatury interesował się perskim mistycyzmem, co może potwierdzać jego autentyczne zainteresowanie. Być może jest to tylko zgrabny chwyt zjednywania sobie słuchaczy, co oczywiście świadczy o znajomości mentalności irańskiego społeczeństwa.

Nie mniejszą rolę w kształtowaniu polityki zagranicznej w języku perskim pełni znajomość temperamentu Irańczyków. Bardzo widoczne jest to na stronach Alana Eyre'a. Trzeba tu podkreślić, że Irańczycy to naród niesłychanie wrażliwy na krzywdę i cierpienie. Kult męczeństwa to jedna z charakterystycznych cech narodowych Irańczyków. Są to osoby, które wzruszają się z łatwością, współczują, wyczuwają emocje innych. Co z kolei skutkuje tym, że łatwo nimi manipu-

watch?v=_uZ9k8OqnoI&index=9&list=PLQSEmRp53o9PTowZ3N-Uu7614qceup2X6, data odczytu 20 października 2015.

³⁹ *Gained in translation: Obama's Persian language spokesman wins fans in Iran*, <http://www.theguardian.com/us-news/2015/apr/29/obama-iran-persian-language-spokesman-alan-eyre>, data odczytu 20 października 2015.

lować. Można to było obserwować chociażby w czasach wojny iracko-irańskiej, gdy rząd odwoływał się właśnie do empatii Irańczyków, aby osiągnąć nadrzędny cel⁴⁰.

Alan Eyre bez wątpienia posiada tę wiedzę. Podobnie jak Irańczycy chętnie komentuje na swoich stronach wydarzenia, które w Irańczykach budzą współczucie, na przykład suszę, huragany, powodzie i inne kataklizmy, które miały miejsce w Stanach Zjednoczonych, podkreślając przy tym, że Irańczycy rozumieją tego rodzaju problemy, bowiem sami przy różnych okazjach ich doświadczyli. Tego typu wpisy budzą ogromne zainteresowanie Irańczyków oraz wywołują pozytywne komentarze.

Można wymienić wiele innych ważnych dla Irańczyków elementów kultury perskiej, które wykorzystują Amerykanie próbując stworzyć pozytywny wizerunek USA i zdobyć sympatię obywateli Iranu. Odwołują się do wysokiego statusu rodziny, szacunku do religii i obyczajów, umiłowania sztuki i piękna, a nawet tak mało znaczących gestów, jak codzienne picie herbaty, na które zwraca uwagę Sarah Grow w jednym ze swoich programów video dotyczącego spraw wizowych. Można przypuszczać, że publikowanie tego rodzaju treści może bardzo skutecznie zjednywać sympatię Irańczyków.

Persowie to ludzie o wysokiej kulturze osobistej. Zwyczaj składania sobie gratulacji, życzeń jest traktowany nie tylko jako mile widziany obyczaj, ale jako konieczny rytuał, którego niedopełnienie świadczy o złych manierach i nierzadko jest powodem konfliktów. Z pewnością twórcy polityki zagranicznej w języku perskim zdają sobie z tego sprawę. Świadczy o tym choćby fakt, że Alan Eyre zawsze składa Irańczykom życzenia z okazji świąt zarówno tych współczesnych, szyickich, ale także tych znanych z czasów przed islamem, które wielu Irańczyków nadal świętuje jako element tradycji. Wszystkie te zabiegi sprawiają, że czytelnik ma wrażenie, że Amerykanie znają i szanują kulturę perską oraz obyczaje irańskie.

Przestrzeń internetowa stworzona przez amerykański Departament Stanu to bardzo skuteczna metoda propagandy stosowana przez USA. Jej podstawą jest wykorzystanie języka perskiego jako medium komunikacji z Irańczykami oraz odwoływanie się do wzorów kulturowych znanych Irańczykom. Chodzi tu zarówno o kulturę wysoką, np. poezja, jak i kulturę popularną i obyczajowość irańską, np. użycie tak ważnych w tradycji perskiej zwrotów grzecznościowych czy picie herbaty. Wobec ograniczeń wynikających z polityki zagranicznej USA i Iranu skutecznie sięgnięto do możliwości, jakie stwarza Internet. Jest to niewątpliwie zamierzony i efektywny sposób zjednywania sobie sympatii Irańczyków zwłaszcza, że treści publikowane w tej przestrzeni budowane są w taki spo-

⁴⁰ Więcej na ten temat S. Surdykowska, *Martyrdom and Ecstasy. Emotion Training in Iranian Culture*, Newcastle upon Tyne 2012.

sób, aby konsekwentnie pokazywać szacunek Ameryki do kultury i zwyczajów Irańczyków, co ci ostatni bardzo sobie cenią.

Analiza przestrzeni internetowej w języku perskim pozwala stwierdzić, że Stany Zjednoczone posiadają doskonałych analityków, którzy skonstruowali swego rodzaju majstersztyk, i to nie tylko pod względem jakości i zasięgu działania. To projekt długoterminowy, systematycznie realizowany, dostosowany do wymogów współczesnego świata, w którym przestrzeń wirtualna pełni podstawową rolę w życiu wielu ludzi. W konsekwencji powoduje wśród Irańczyków wzrost wiedzy na temat Stanów Zjednoczonych i to z perspektywy amerykańskiej. Projekt ten warto obserwować nadal.

Svetlana Tchervonnaya

Мусульманский (татарский) Крым в условиях русской оккупации (2014–2015)

Спустя семь десятилетий после сталинской депортации крымских татар, осуществленной 18 мая 1944 г., в преддверии 70-й годовщины траурного юбилея, к которой не только люди, ощущающие себя – в любом поколении – жертвами геноцида, но все прогрессивные силы в Украине и за ее рубежами готовились со всей серьезностью, намереваясь продемонстрировать и свою солидарность с народом, пережившим величайшую историческую трагедию XX в., и свою окрепшую со времен падения коммунистических режимов в Восточной Европе надежду, что ничего подобного больше никогда не повторится, снова подул ледяной ветер с севера, стирая с политической палитры современной Европы нежные краски робкой крымской весны и погружая полуостров в черную тень российской агрессии.

Такое с Крымом уже бывало, и, к сожалению, не раз. В 1736 г., когда российское войско под руководством фельдмаршала Э. Миниха вторглось в Крым, был взят Бахчисарай и варварски, уже после захвата города русскими, сожжен ханский Бахчисарайский дворец. Как пишет В.Е. Возгрин, опираясь на исторические свидетельства очевидцев,

...русские не пощадили и ханского дворца, этой жемчужины Востока [...] „какие ни обретались в домах пожитки [...], отданы солдатам в добычу, и все строения выжжены. Дворец хана в целости не оставлен [...] Все сие столь великолепное здание в несколько часов разграблено и в пепел обращено. Акмечеть [Симферополь] [...] подобной участи был подвержен” [...]. И, добавим, Гёзлёв [Евпатория] и множество деревень; о человеческих жертвах вообще страшно говорить: Крым обезлюдел, уцелела лишь та часть населения, что успела бежать в горы¹.

¹ В. Возгрин, *Исторические судьбы крымских татар*, Москва 1992, с. 250–251.

8 апреля 1783 г. императрица Екатерина, буквально пройдя по трупам и своих союзников, доверчивых и слабовольных, и своих гордых врагов из царствующей плеяды Гиреев, подписала „светлейший манифест”, который гласил:

...Возвещая жителям тех мест силою сего Нашего Императорского манифеста таковую бытия их перемену [уничтожение Крымского ханства и присоединение Крыма к России], обещаем свято и непоколебимо за Себя и Преемников Престола Нашего содержать их наравне с природными Нашими подданными, охранять и защищать их лица, имущество, храмы и природную веру, кою свободное отправление со всеми законными обрядами пребудет неприкосновенно; и дозволить напоследок каждому из них состоянию все те правости и преимущества, каковыми таковое в России пользуется; напротив чего от благодарности Наших новых подданных требуем и ожидаем Мы, что они в счастливом своем превращении [...] потщатся верностью, усердием и благонравием уподобиться древним Нашим подданным и заслуживать наравне с ними Монаршую Нашу милость и щедроту².

Каждое слово этого манифеста, обещавшего татарскому населению Крыма заботу и защиту, – это ложь и лицемерие, сравниться с которыми могут только нынешние заявления российского Президента В.В. Путина, заверяющего мир, что „Крым будет и русским, и украинским, и крымскотатарским, но он никогда не будет бандеровским”³.

Картину разрушения мусульманской культуры в Крыму после его первой российской аннексии представил в своей книге *Крым* выдающийся деятель крымскотатарского национального движения Джафар Сейдамет:

Obiecać i dotrzymać, to dwie rzeczy różne – mówi francuskie przysłowie. Nigdy jednak smutne potwierdzenie tego przysłowia nie sprawdziło się lepiej niż w stosunkach ujarzmionego Krymu i triumfującego caryzmu, obiecującego „urbi et orbi” [...] W Petersburgu nie czekano nawet choćby dla przyzwoitości i już tegoż 1783 r. meczet w Sudaku został przerobiony na cerkiew prawosławną. W roku 1793 [...] przyszła kolej na meczet w Tamaniu i tak to trwało przez przeszło lat 120. [...] Krym, w 1805 r. liczący 1556 meczetów [...] odszedł w 1914 r. do 729 meczetów [...] „Rząd Rosyjski – pisze Dobois [francuski podróżnik] – ma zwyczaj przerabiać najpiękniejsze meczety zdobytych miast [na kościoły greckie. Zamierzano przeto uczynić z tego pięknego meczetu w Teodozji (Biuk-Dżami – Wielki meczet) świątynią chrześcijańską. [...] W ciągu wielu lat projektowany kościół przedstawiał ściskający serce widok prawdziwej ruiny [...] Podczas naszego pobytu w Keфе widzieliśmy, jak żołnierze burzyli piękne meczety tego

² О принятии полуострова Крымского, острова Тамана и Кубанской стороны под Российскую Державу, [w:] Полное Собрание Законов Российской империи (ПСЗРИ), т. 721, nr 15708, СПб. 1830, с. 898.

³ В.В. Путин, *Обращение Президента Российской Федерации, 18 марта 2014 года, Москва, Кремль. Президент России*, <http://www.kremlin.ru/news/20603>, data odczytu 2.06.2014.

miasta lub je zamieniali na sklepy, zwalali minarety, rozbijali fontanny [...] Tak wygląda opieka moskiewska i takim jest przymierze, które się starają zawrzeć Rosjanie z narodami o tyle słabymi, że poddają się ich władzy [...] Wspaniałe minarety, których smukłe wieżycyce dodawały wdzięku i szlachetności wyglądowi miasta, padały co dzień zrównane z ziemią. Zakłady religijne tak samo były znieważane...⁴.

Несколько иначе выглядит наступление на мусульманский (татарский) Крым после его вторичной аннексии и оккупации, осуществленной Российской Федерацией весной 2014 г.⁵ Разрушать мечети, возвращенные общинам верующих в независимом Украинском государстве и с большим трудом восстановленные после опустошений советского периода, оккупационная власть в Крыму не спешит. Она даже декларирует свою готовность содействовать строительству Соборной мечети в Симферополе, надеясь таким образом завоевать симпатии верующих или во всяком случае обеспечить лояльность по отношению к себе Духовного Управления по делам мусульман Крыма. Главное направление удара нацелено сегодня не на мечети, а на самих мусульман, на гражданские права и свободы крымских татар, на их организованное правозащитное национальное движение, восстановившее в тот период, когда Крым находился в составе Украины, такие важнейшие институты национального самоуправления, как общенациональный съезд (Курултай) и формируемый этим съездом Милли-Меджлис крымскотатарского народа. Под прикрытием красивых слов о равенстве всех жителей Крыма шаг за шагом формируется система государственного террора, угрожающего не только любому проявлению инакомыслия и сопротивления, но самой жизни людей, не желающих принять навязанное им гражданство Российской Федерации, не готовых смириться с тем, что судьба их родины решена без их участия, вопреки их воле.

Убийства граждан (внесудебные бандитские расправы с инакомыслящими, протестующими против аннексии Крыма) начались в Крыму сразу же после оккупации и включения полуострова в состав России⁶. 3 марта 2014 г. в цен-

⁴ D. Sejdamet, *Krym*, Warszawa 1930, s. 48–49.

⁵ Процесс этой оккупации подробно прослежен и описан мною в статье: S. Czerwonnaja, *Die Krim im „schwarzen Frühling“ 2014. Etappen der Annexion der Krim und Aufgaben zu ihrer Befreiung im Kontext der Rechte und Bestrebungen ihrer Völker (I–II)*, „Europäisches Journal für Minderheitenfragen“ 2014, nr 3, s. 173–196; nr 4, s. 255–295.

⁶ Здесь и далее привожу конкретные факты, в сборе и проверке которых я принимала личное участие. На русском языке они публикуются впервые; в полном объеме они вошли в коллективный Меморандум Общества защиты народов, находящихся под угрозой: *Ein Jahr russische Annexion der Krim – Ein Jahr systematische Verfolgung der Krimtataren und anderer Minderheiten. Memorandum der Gesellschaft für bedrohte Völker. Februar 2015, aktualisiert im Mai 2015*, red. S. Naaky, Berlin–Göttingen 2015, s. 6–27.

тре Симферополя неизвестными лицами в масках был схвачен активист крымскотатарского национального движения Решат Ахметов. 15 марта был обнаружен его труп со следами пыток. Полиция формально занялась расследованием, при этом адвокату убитого чинились многочисленные препятствия, не разрешалось ознакомиться со всеми документами. Утечка информации из следственных органов указывает на то, что полиции известна личность виновного в смерти Ахметова, но этот человек находится в самопровозглашенной Донецкой республике и потому не может быть арестован.

Наряду с крымскими татарами жертвами убийств становятся украинские граждане. 18 марта 2014 г. в Симферополе двумя выстрелами был застрелен украинский военнослужащий Сергей Кокурин. 6 апреля 2014 г. в Новофedorовке, где размещалась украинская военная морская база, был убит майор украинских вооруженных сил Станислав Карашевский. 20 апреля 2014 г. вблизи его родной деревни Оленевка был убит Марк Иванюк. Существует большая вероятность того, что в совершении преступления участвовали местные полицейские, а поводом для убийства послужило то, что Иванюк разговаривал на украинском языке.

Осенью 2014 г. было зарегистрировано 18 случаев исчезновения (похищения) людей, главным образом, крымских татар. 6 из них были потом отпущены на свободу, двое убиты, о судьбе остальных ничего неизвестно. Жертвами являются преимущественно молодые крымские татары. Власть делает вид, что предпринимает какие-то шаги к поиску, глава крымской администрации Сергей Аксёнов 5 февраля 2015 г. даже заявил, что раскрытие этих преступлений составляет „приоритет” и „дело чести” для крымских властей, но слова эти повисли в воздухе.

25 мая 2014 г. исчез бесследно Тимур Шаймарданов (34-х лет): вышел утром из дома на работу, после чего о нем нет никаких известий и следов. Через пять дней, 30 мая 2014 г., исчез его друг Сейран Зинетдинов (33-х лет). Оба были активистами Общества Украинский дом, активно участвовали в различных демонстрациях и акциях протеста против российской оккупации Крыма. В связи с их исчезновением началось формальное следствие. Как свидетельствуют их родственники, следователи расспрашивали их не столько об обстоятельствах исчезновения этих людей, сколько об их политических взглядах.

27 сентября 2014 г. в деревне Сары-Су были похищены 18-летний Ислям Джеппаров и его 23-летний двоюродный брат Джевдет Ислямов. По сообщениям очевидцев, их остановили люди в черных униформах без опознавательных знаков. После обыска молодых людей посадили в синий мини-ав-

тобус с затемненными окнами и увезли в неизвестном направлении. Отец Исляма Джеппарова немедленно обратился в полицию, но формально начатое расследование не дало никаких результатов.

29 сентября 2014 г. по дороге из Саки в Евпаторию исчез 25-летний Эдем Асанов. 6 октября 2014 г. его нашли повешенным в здании, где раньше размещался один из евпаторийских санаториев. 3 октября 2014 г. в Симферополе исчез 23-летний Эскендер Апселямов. Около пол-шестого вечера он вышел из дома, направляясь на работу, которая находится в 15 минутах ходьбы от его дома. До места работы он не дошел. Родственники обыскали все больницы, морги, полицейские участки, мечети города, но нигде его не нашли. Возбужденное следствие не дало никаких результатов.

13 октября 2014 г. в Симферополе исчезли два 18-летних студента Артем Дайрабеков и Беял Билялов. Еще днем их видели на одном из городских футбольных полей, после чего их мобильные телефоны оказались отключены. К вечеру следующего дня труп Беяла Билялова со следами страшных пыток был найден на городской окраине. Дайрабеков с такими же тяжелыми следами пыток и ножевых ранений был доставлен в госпиталь, где находился на излечении, после чего был выписан домой. Ни сам потерпевший, ни его родные ничего не рассказывают о том, что с ним случилось, и избегают контактов с правозащитниками, в частности, из организации Полевая миссия по правам человека в Крыму (Crimea Human Rights Field Mission / Feldmission Menschenrechte der Krim), которая информацию об исчезновении обоих юношей разместила на своем сайте (<http://crimeahr.org/>).

21 октября 2014 г. из Феодосии был похищен 29-летний Усеин Сейтнабиев. Его брат рассказал, что последний раз он звонил со своего мобильного телефона, чтобы сказать, что возвращается с работы и скоро будет дома. После этого он пропал, соединение с его мобильным телефоном было невозможно.

Если убийства совершаются „неизвестными лицами” и власть делает вид, что не имеет к ним отношения, то другая форма террора заключается в преследованиях крымских татар самой этой властью.

Аресты крымских татар начались в связи с так называемым „делом 3 мая (2014)”, когда лидер крымскотатарского народа, Народный депутат Верховной Рады Украины Мустафа Джемилев пытался въехать в Крым через контрольно-пропускной пункт Армянск. Надо отметить, что в этот день „санкции” (запрет на въезд в Крым) Российской Федерации против Мустафы Джемилева еще не вступили в силу (извещение о том, что въезд в Крым ему запрещен он получил от пограничной службы только на обратном пути, когда возвращался в Киев), так что ни сам его приезд, ни тем более встреча, ко-

торуую устроили ему его соотечественники, выехав несколькими десятками машин на границу, чтобы приветствовать Мустафу Джемилева, никаких российских законов не нарушали. Пограничные службы, однако, долго тянули время, прежде чем позволили Мустафе проехать в Крым, а сотни крымских татар, участвовавших в этой встрече на границе, подверглись потом преследованиям. Более 200 из них были подвергнуты штрафам (якобы за нарушение порядка и дорожного движения у границы), перед этим в их квартирах были произведены обыски, а для дачи показаний их забирали в полицейские участки. Многие участники были арестованы и приговорены к двухмесячному заключению: 16 октября был арестован Муса Апкеримов, 17 октября – Рустам Абдурахманов, 22 октября – Таир Смедяев, 25 ноября – Эдем Эбулисов (2014) и 21 января 2015 г. – Эдем Османов. Арестованных осенью 2014 г. в 2015 г. из-под стражи освободили, но „дела” их считаются незавершенными, и они не имеют права покинуть Крым, находясь под подпиской о невыезде. Османов (при моей последней попытке выяснить его судьбу летом 2015 г.) еще находился в заключении.

Позднее начались аресты в связи с более ранними событиями, а именно митингом 26 февраля 2014 г., организованным в годовщину гибели (в 1918 г.) национального героя Нумана Челеби Джихана. Этот митинг был первой баррикадой, первой массовой волной протеста крымских татар против уже готовящейся оккупации Крыма (до начала военных действий, закамуфлированных под „самооборону” Крыма российских силовых структур на полуострове оставались считанные часы). Карательная система раскачивалась довольно медленно, но придя в движение нанесла удар уже не по рядовым участникам национального движения (встречавшим своего лидера на границе), для расправы с которыми применялись штрафы и кратковременные аресты, а по самой „головке” организованного национального движения крымских татар. Поскольку Мустафа Джемилев и избранный в 2013 г. Председатель Меджлиса крымскотатарского народа Рефат Чубаров в то время находились в Киеве – вне зоны действия российских карателей, аресту был подвергнут за организацию митинга-демонстрации 26 февраля Заместитель Председателя Меджлиса Ахтем Чийгоз. Это случилось 29 января 2015 г. Чийгоза обвинили не просто в организации „массовых беспорядков”, но в действиях, повлекших за собой смерть двух участников событий, происходивших перед зданием Верховного Совета Крыма в Симферополе 26 февраля. Эти смерти (одного человека от сердечного приступа, другого – при невыясненных обстоятельствах) российский оккупационный режим решил использовать в провокационных целях, чтобы представить руково-

дителей Меджлиса преступниками-убийцами. Чийгозу (который на самом деле 26 февраля вместе с Рефатом Чубаровым старался успокоить собравшихся и не доводить дело до кровопролития) грозит теперь не менее 10 лет заключения. 7 мая 2015 г. он начал голодовку в знак протеста против содержания его в одиночной камере. Крут арестованных по обвинению в „массовых беспорядках” 26 февраля 2014 г. в начале 2015 г. стремительно расширился: 7 февраля был арестован Искендер Кантемиров, 6 марта – Асан Харухов, 11 марта – Эскендер Эмирвалиев и Талгат Юнусов, 27 марта – Нариман Джелял, 16 апреля – Али Асанов, 27 апреля – два члена Меджлиса Абдураман Эгис и Диявер Акиев. 20 апреля 2015 г. был арестован в своей квартире (предварительно подвергшейся обыску) оператор крымскотатарской студии телевидения АТР Эскендер Небиев (прямо предъявить обвинения в организации „массовых беспорядков” журналисту власти не решились, но „привязать” его к „делу 26 февраля” у них есть явное намерение, о чем свидетельствуют вопросы, которые задавались другому работнику этой телевизионной студии Амету Умерову, вызванному на допрос в Центр по борьбе с экстремизмом за неделю до обыска на квартире Небиева и ареста оператора). 7 мая 2015 г. группа мужчин в военной форме ворвалась в дом семьи Дегерменджи и арестовала 26-летнего Мустафу Дегерменджи. Его родителям в ответ на вопрос „За что?” было сказано, что их сын бандит, поскольку он участвовал в демонстрации 26 февраля. Готовится групповой показательный процесс, который под предлогом наказания за организацию „массовых беспорядков” должен стать процессом над Меджлисом крымскотатарского народа, над лидерами национального движения.

Тот факт, что события 26 февраля 2014 г. разворачивались еще в украинском правовом поле (даже так называемого „референдума” и всего фарса „присоединения Крыма к России” тогда не было и в помине) и уже в силу этого никак не могли быть нарушением российских законов (за что нынешняя российская власть привлекает участников этих событий к ответственности), не смущает организаторов этого процесса.

Другим поводом для арестов крымских татар является их религиозная деятельность, принадлежность к различным исламским организациям. Здесь возникает довольно сложный момент и, можно сказать, даже целый клубок противоречий, связанный с тем, что еще до российской оккупации Крыма небольшие группы крымских татар принадлежали к ваххабитским организациям и к партии Хизб-ут-Тахрир-аль-Ислам (Hizb-ut-Tahrir-al-Islam). Власти Автономной Республики Крым до 2014 г. на эти партии и группировки никакого внимания не обращали, и идеологическое противостояние им

оказывали сами крымские татары, прежде всего Меджлис крымскотатарского народа и ДУМК (Духовное Управление мусульман Крыма)⁷. В условиях оккупации российские власти стали выискивать отдельных „ваххабитов” и „хизбутчиков”, чтобы их арестами, преследованиями, шумными кампаниями по разоблачению их якобы террористической деятельности (или террористических намерений) возбудить негативное и подозрительное отношение ко всем мусульманам Крыма, к крымским татарам. Далеко не факт, что люди, подвергающиеся арестам, действительно, являются членами данных радикальных исламских организаций (в условиях нелегального, окутанного тайной существования этих организаций в Крыму такое „членство” трудно установить, чаще всего оно просто не существует, и любого человека, высказывающего взгляды, близкие к салафизму, можно обвинить в том, что он „ваххабит” или „хизбутчик”). Нельзя исключать того, что арестованные за принадлежность к партии Хизб-ут-Тахрир-аль-Ислам на самом деле никакого отношения к ней не имеют. Однако, если даже предположить, что российская Федеральная служба безопасности вышла на лиц, непосредственно связанных (или бывших связанными в прошлом) с партией Хизб-ут-Тахрир-аль-Ислам, то и в этом случае нельзя оправдать преследования и репрессии в той форме, в какой они совершаются.

От общественности Крыма умышленно скрывается тот факт, что против салафитской идеологии партии Хизб-ут-Тахрир-аль-Ислам последовательно и принципиально на протяжении последних десятилетий выступал Меджлис крымскотатарского народа; напротив, „запрещенный” в Российской Федерации Меджлис и „запрещенную” партию Хизб-ут-Тахрир-аль-Ислам пытаются поставить на одну доску, повязать мнимой причастностью к „терроризму”. Обвинения в „терроризме”, абсурдные по отношению к Меджлису, который всегда действовал в конституционном правовом поле, не имеют смысла и по отношению к „хизбутчикам”. При всей несостоятельности и опасности для человеческого прогресса их идеологии, никаких террористических методов борьбы за „возвращение к золотому веку чистого ислама” они все-таки никогда не выдвигали и не практиковали. И хотя партия Хизб-ут-Тахрир-аль-Ислам, как реакционная по своей сути, запрещена во многих демократических странах, но только Российская Федерация рассматривает эту партию как террористическую организацию. Крымским татарам, „уличенным” (на основе фактов или безосновательно) в принадлежности к партии Хизб-ут-Тахрир-аль-Ислам, грозят длительные сроки заключения (в реальных условиях российской тюремно-карательной системы физическое уничтожение).

⁷ Подробно об этом см.: М. Джемилев, *Доклад Председателя Меджлиса крымскотатарского народа на 3-й сессии 4-го Курултая 10 сентября 2004 года*, Симферополь 2004, с. 28–31.

23 января 2015 г. в Севастополе были арестованы органами ФСБ Нури Примов, Руслан Зейтуллаев, Рустем Ваитов. Им предъявлено обвинение в принадлежности к „террористической” партии Хизб-ут-Тахрир-аль-Ислам. „Организатору” группы грозит от 15 до 20 лет заключения (не исключено и то, что прокурор потребует пожизненного заключения), другим членам группы – от пяти до десяти лет.

Промежуточное место между судебными преследованиями и внесудебными бандитскими расправами с неудобными оккупационному режиму крымскими татарами занимают массовые облавы на рынках (а надо отметить, что в силу сложившейся в Крыму экономической ситуации для многих крымских татар торговля на городских рынках стала единственным источником заработка и существования, так что облавы прежде всего затрагивают крымских татар). Первая облава была осуществлена на симферопольском рынке Таврия 15 ноября, вторая – в пятницу 21 ноября 2014 г. Первый раз было схвачено 60, второй раз – 100 человек, причем только 15 из ста имели „славянскую внешность”. Задержанных отвезли в так называемый „Центр по борьбе с экстремизмом”, где проверяли их документы, фотографировали, заставляли оставить отпечатки пальцев и дать пробы ДНА. Есть свидетельства очевидцев об избиении задержанных (по крайней мере два человека сильно пострадали от побоев).

Наряду с такими массовыми облавами в Крыму на всем протяжении второй половины 2014 г. проводились выборочные „проверки” татарских кафе, чебуречных, торговых точек и различных офисов. Эти проверки сопровождались обысками, допросами, принудительным фотографированием людей. Вообще, обыски в частных домах, квартирах крымских татар, в мечетях, в мусульманских школах (мектебе, медресе), в библиотеках стали в Крыму перманентными.

В начале сентября 2014 г. обыски были произведены в домах и квартирах крымских татар в Нижнегорске и окрестностях. 4 сентября в 7.40 утра 15 сотрудников ФСБ начали обыск в доме семьи Параламовых в деревне Двуречье. Руслан Параламов, его жена, мать и двое маленьких детей были брошены на пол и скованы наручниками. Обыск длился более двух часов (рылись, главным образом, в книгах), после чего Парламова забрали из дома на допрос. Обыски происходили в это утро одновременно по всему району. Один из них был произведен в доме председателя местного (Нижнегорского) меджлиса Мустафы Саляма. Он закончился тем, что Мустафу и двух его сыновей также увезли для допроса. Хотя в ходе обысков не было обнаружено никаких признаков незаконной деятельности граждан и даже не было найдено никаких книг, запрещенных российской цензурой, за грубое нарушение прав граждан никто не ответил и не принес извинений.

18 декабря 2014 г. в поселке Тургеневка полицейские (около 20 человек) ворвались в дом Мустафы Ягьяева, бывшего председателя местного меджлиса, главы местной мусульманской общины. Обыску был подвергнут не только его дом, но также мечеть, настоятелем которой он является. У всех соседей по дому и присутствующих в мечети мусульман были изъяты мобильные телефоны, чтобы они не могли выслать никаких сообщений по поводу происходящего и заснять то, что происходит, а в нескольких случаях, когда люди успели сделать снимки, все эти изображения с мобильных телефонов полицейские стерли.

Между 2 и 3 апреля 2015 г. были произведены обыски в домах крымских татар в деревнях Журавки и Яркое. Вооруженные полицейские прибыли сюда на пяти миниавтобусах и 15-ти легковых машинах, над деревней в ходе акции кружил вертолет. Акция имела однозначно устрашающее назначение.

Российская власть объявила своего рода войну исламской религиозной литературе, и эта война разворачивается во всем культурном поле Крымского полуострова. До костров из запрещенных книг, как в нацистской Германии, дело еще не дошло, но запрещенная, „проклятая” режимом литература уже четко обозначена. Для приличия эта литература называется и считается „экстремистской”. Еще в 2007 г. российское Министерство юстиции опубликовало „черный список” так называемых „экстремистских” изданий, в который вошло 2400 наименований книг, в том числе исламская религиозная литература, ничего общего ни с каким экстремизмом не имеющая. Крымские мусульмане, жившие тогда в Украинском государстве, к их счастью, в то время ничего об этом не знали. В 2014 г. „федеральный список экстремистских материалов” был предъявлен им со всей жесткостью и расширен за счет книг, освещающих историю Крыма не так, как хотелось бы российским захватчикам. Все включенные в „черный список” книги запрещены к ввозу в Крым, а находящиеся в крымских библиотеках и частных собраниях подлежат изъятию (срок для их „добровольной” сдачи был поставлен 1 января 2015 г.). Подозрения (иногда, как в лучшие сталинские времена, подкрепленные доносами соседей), связанные с тем, что не все запрещенные книги из частных, общественных и государственных библиотек своевременно изъяты и уничтожены, служат основанием для санкций на обыски, причем в ходе этих обысков, как сообщают многочисленные пострадавшие от них хозяева библиотек, изымаются и такие книги (в том числе произведения научной литературы, публицистики, художественной беллетристики, мемуары, связанные с историей и культурой крымских татар), которых в списках нет (или пока нет). Борьба с исламской литературой является началом широкого наступления на культуру крымских татар в оккупированном Крыму.

Невозможно недооценить того страшного морального удара, какой оккупационный режим нанес крымскотатарскому народу, оторвав от народа его лидеров, вынужденных жить в политической эмиграции, и разрушив важнейшую в системе организованного национального правозащитного движения структуру, возрожденную созывом Второго Курултая в июне 1991 г., а именно систему постоянной работы всенародно избранного национального съезда Курултая и сформированного этим съездом полномочного представительного органа крымских татар – Милли Меджлиса (Национального Меджлиса), опирающегося на широкую сеть региональных (в районных центрах) и местных (фактически в каждом месте компактного проживания крымских татар) меджлисов по всему полуострову.

Правда, последний созыв и сессию Курултая удалось провести в Бахчисаре уже в условиях оккупации – 29 марта 2015 г. Однако, принятые на этом Курултае решения, включая важнейшее из них – поручение Меджлису приступить к созданию национально-территориальной автономии крымскотатарского народа в Крыму, полностью блокированы, и понятно, что съезд, принимающий решения, реализовать которые нет никакой физической возможности, теряет смысл своего существования. Курултай, таким образом, выбит из политической жизни де-факто, без его роспуска или запрещения де-юре, на что российские оккупанты не решились пойти, понимая, какое огромное, почти сакральное значение национальный съезд – Курултай, избранный всеми проживающими в Крыму крымскими татарами на основе всеобщего, равного и тайного голосования, имеет в сознании крымскотатарского народа.

С тем большим остервенением карательные меры и удары обрушились на Меджлис – формируемый из делегатов Курултая в составе 33-х членов исполнительный и представительный орган, постоянная деятельность которого – в период между сессиями Курултая – обеспечивала реальное наличие крымскотатарского фактора в политической жизни Крыма.

Курултай и Меджлис являются органичной частью истории крымскотатарского народа, его культуры, политического мышления, общественной жизни. Поэтому и удары, нанесенные оккупационным режимом на протяжении 2014–2015 гг. по Курултаю, по Меджлису являются преступлениями против крымскотатарского народа, против мусульман Крыма, актами их дискриминации.

С 1992 г. Меджлис стал членом Федерального Союза европейских национальных меньшинств, имеющего консультативный статус при ООН и Евросовете (на конгрессе и общем собрании делегатов в Котбусе в 1992 г.

он был принят в ФСЕНМ в качестве члена-корреспондента, на следующем конгрессе во Фленсбурге в июне 1993 г. утвержден в статусе действительно члена ФСНЕ). При всем сложном положении в юридическом поле Украинского государства (в качестве общественной организации Меджлис не был юридически зарегистрирован, поскольку претендовал на гораздо более ответственную роль единственного полномочного представителя коренного народа Крыма, не будучи и не желая быть рядовой „общественной организацией”, „землячеством” или чем-то в этом роде) Меджлис пользовался и международным признанием (свидетельством чего были постоянные встречи его руководства с Послами, с прибывающими в Крым официальными делегациями азиатских и европейских держав, международных организаций высокого уровня, а также приглашения на зарубежные и международные встречи, поступавшие в Меджлис на правительственном уровне)⁸, а также авторитетом внутри Украинского государства. Президент Л. Кучма создал Совет по вопросам положения крымских татар, включив в этот действующий при Президенте Украины Совет в полном составе весь Милли-Меджлис крымскотатарского народа и назначил Председателем этого Президентского Совета Председателя Меджлиса Мустафу Джемилева, что фактически было равнозначно признанию Меджлиса в Украине. Никаких вопросов о правомочности существования Меджлиса, видимо, не возникало у Президента РФ В. Путина, когда он накануне референдума 16 марта приглашал в Москву Мустафу Джемилева, надеясь через него заручиться поддержкой или хотя бы нейтралитетом крымских татар в ходе референдума, беседовал с ним – в высоко комплиментарном стиле и уважительном тоне – по телефону, поручал экс-президенту Татарстана М. Шаймиеву провести с Мустафой длительную беседу, направленную на убеждение крымскотатарского лидера в преимуществах перехода Крыма под российскую юрисдикцию: с главами подозрительных или преступных организаций в таком духе не встречаются и не беседуют. И только принципиальная позиция Меджлиса – отказ подчиниться Москве и оказать влияние на народ, заставляя его подчиниться российской власти, – неожиданно изменили ситуацию. Сначала крымские самозванцы „запретили” Меджлис, затем и российские тележурналисты заговорили в полный голос о „запрещенной в Российской Федерации” организации под названием Меджлис крымскотатарского народа, хотя до сих пор неясно, какими правовыми актами подкрепляено это „запрещение”.

Первой силовой атаке Меджлис подвергся еще весной 2014 г.: замаскированные лица (российские военнослужащие, выдающие себя за пред-

⁸ Хроника этих официальных встреч подробно отражена на сайте Меджлиса и на страницах его печатного органа – газеты „Авдет”.

ставителей отрядов „самообороны“) сорвали с крыши Меджлиса украинский государственный флаг. Попытки сотрудников Меджлиса оказать сопротивление этому грубому насилию (а были среди этих сотрудников преимущественно молодые женщины) дали повод нападающим к нанесению физических ударов, которые нанесли ущерб здоровью, достоинству и моральному самочувствию этих сотрудниц (среди пострадавших была Руководитель Пресс-службы Меджлиса Лиля Муслимова, вынужденная вскоре после этого инцидента покинуть Крым; ныне проживает в США).

Подводя итог, можно сказать, что совокупность материалов, собранных в ходе полевых исследований в Крыму, публикаций в периодической печати, источников электронной информации, документов, предоставленных в распоряжение автора Меджлисом крымскотатарского народа, эксклюзивных интервью с руководителями и активистами крымскотатарского правозащитного движения, с беженцами из Крыма в Украине и в Польше выявляет драматическую ситуацию, в которой оказался мусульманский (татарский) Крым в условиях российской оккупации, начавшейся весной 2014 г. и продолжающейся по сегодняшний день. Речь идет о различных формах дискриминации крымскотатарского народа оккупационными властями Крыма, о нарушении прав человека, арестах, убийствах, похищениях людей, внесудебных расправах над активистами крымскотатарского правозащитного движения и судебных фарсах, завершающихся незаконными репрессиями по отношению к крымским татарам. Средствами экономического принуждения и морального шантажа их заставляют отказываться от украинского и принимать российское гражданство. Под различными предлогами закрываются, ликвидируются крымскотатарские периодические издания и телевизионные каналы, объективно освещавшие нынешнее положение крымских татар в Крыму. Неудобные оккупационному режиму лидеры крымскотатарского народа (Мустафа Джемилев, Рефат Чубаров и другие) изгнаны из Крыма, им запрещен въезд на родину. Успешно развивавшаяся на протяжении последней четверти века система национального самоуправления практически сломана, ее материальная база подверглась сокрушительным ударам. Грубое вмешательство в религиозную жизнь резко ограничивает сферу развития ислама в современном Крыму. Под угрозой воинственной русификации оказываются сегодня школа, высшее образование, вся повседневная жизнь полуострова. Московский Патриархат Русской Православной Церкви распоряжается землей Крыма, как собственной вотчиной, покрывая ее густой сетью церквей и гигантских крестов, сооружаемых нередко на мусульманских некрополях, на местах

священных *азизов*. Татарский Крым, являющийся частью исламского мира, переживает на протяжении 2014–2015 гг. одну из самых горьких и тревожных страниц своей истории: его наследие, его культура, само его существование находится под угрозой. Тем не менее потенциал сопротивления враждебному оккупационному режиму в крымскотатарской среде (в самом Крыму и в политической эмиграции) очень велик, и для стратегии разворачивающегося движения сопротивления определяющее значение имеют поиски поддержки со стороны Запада (Европейского Союза, Соединенных Штатов Америки) и Востока (прогрессивных международных исламских организаций, ведущих азиатских стран, прежде всего Турции), надежды на активную солидарность с мусульманами Азии и Европы.

Anna Kucharska

Autorytaryzm przy udziale wpływów z energetycznych zasobów naturalnych – ujęcie teoretyczne i praktyczne na przykładzie państw regionu Morza Kaspijskiego

Wprowadzenie

Znaczenie surowców energetycznych współcześnie

Wraz z rozwojem cywilizacyjnym wzrasta globalne zapotrzebowanie na energię, które utrzymuje zainteresowanie państw i wielkich koncernów kopalnymi surowcami energetycznymi. Pomimo coraz bardziej popularnego trendu w stronę odnawialnych źródeł wciąż jeszcze technologia nie umożliwia pełnego zastąpienia tradycyjnych surowców energetycznych odnawialnymi źródłami energii, w szczególności w kwestii tworzenia rezerw mocy. Z kolei dostęp do tradycyjnych źródeł energetycznych jest uzależniony od ich geograficznego rozłożenia, które jest na świecie nierównomierne, prowadząc w konsekwencji do podziału państw na producentów – będących w stanie wydobyć więcej surowca niż wymaga tego ich krajowa konsumpcja energetyczna – i konsumentów, którzy nie posiadają dość złóż, aby pokryć zapotrzebowanie na energię lub też nie posiadają ich wcale¹. Ponadto, nieodnawialny charakter konwencjonalnych surowców energetycznych oraz różnorodność interesów i aspiracji rządzących w określonych państwach powodują, że na arenie międzynarodowej istnieje silna konkurencja o dostęp do złóż.

Na tym gruncie toczy się walka o surowce energetyczne, której towarzyszy sieć skomplikowanych relacji politycznych. Doskonale obrazują to dane liczbowe, zgodnie z którymi z obszarów największego wydobycia ropy naftowej obejmującymi tereny Azji i Ameryki, na 17 państw charakteryzujących się produkcją przekraczającą 60 mln ton rocznie aż 13 znajduje się w regionach

¹ M. Kaczmarek, *Bezpieczeństwo energetyczne Unii Europejskiej*, Warszawa 2010, s. 13–18.

niestabilnych politycznie, ekonomicznie, religijnie, narodowościowo i/lub terytorialnie². Z tego też powodu studia z zakresu bezpieczeństwa energetycznego poświęcają wiele uwagi państwom rentierskim, których znaczny procent dochodu krajowego brutto pochodzi z eksportu krajowych zasobów naturalnych oraz które to państwa są lub noszą cechy państw autorytarnych.

Najważniejsze zagadnienia państw basenu Morza Kaspijskiego

Ciekawym z punktu widzenia poruszonych powyżej zagadnień jest obszar Morza Kaspijskiego, którego zasoby ropy naftowej szacuje się na 48 bilionów baryłek ropy naftowej oraz ponad 292 trylionów metrów sześciennych gazu³. W niniejszym tekście państwami basenu Morza Kaspijskiego określa się Azerbejdżan, Kazachstan i Turkmenistan. Rosja i Iran zostały wyłączone z analizy, ponieważ ich sytuacja i rola jest odmienna od pierwszych trzech wymienionych państw. Przykład wymienionych państw doskonale obrazuje, jak wielkie jest znaczenie wzajemnych oddziaływań między systemem politycznym a akumulacją kapitału⁴. Występuje w nich bowiem wysoka koncentracja złóż ropy naftowej i gazu ziemnego, systemy polityczne będące lub noszące cechy autorytaryzmu, a także czynnik niewystępujący w innych państwach rentierskich, mianowicie dziedzictwo postsowieckie.

W związku z tym, w regionie kaspijskim można wyróżnić trzy najważniejsze, wzajemnie się przeplatające problemy. Pierwszym jest autorytaryzm jako dominujący system polityczny, w którym łamane są prawa człowieka, panuje korupcja, klientelizm i inne zaburzenia systemu politycznego. Po drugie, jest to region bogaty w surowce energetyczne, o dostęp do których toczy się walka między największymi aktorami sceny międzynarodowej: Rosją, Chinami, Unią Europejską i Stanami Zjednoczonymi, a także graczami regionalnymi: Iranem, Indiami, Pakistanem i Turcją. Ostatnia grupa problemów obejmuje niestabilność regionu na tle społecznym, gospodarczym i ekonomicznym, co jest konsekwencją dziedzictwa postsowieckiego, lokalnych konfliktów, autorytarnego systemu politycznego, zacofania ekonomicznego oraz wpływów fundamentalistycznej formy religii⁵.

² M. Skarżyński, *Światowy rynek naftowy w XXI wieku. Niebezpieczeństwa destabilizacji*, [w:] *Bezpiecznie czy niebezpiecznie? Wybrane aspekty globalnej i Polskiej polityki bezpieczeństwa na przełomie XX i XXI wieku*, red. J.J. Piątek, R. Podgórzńska, Szczecin 2007, s. 69.

³ A. Deahn, *The „Global Spiral” of Caspian Environmental Politics*, „The Caspian Project”, nr 12, 29 sierpnia 2015, s. 45.

⁴ E. Paltseva, *Autocracy, Democratization and the Resource Curse*, 2010, <http://www.paltseva.com/Research.htm>, s. 1, data odczytu 30 grudnia 2016.

⁵ E. Wyciszkievicz, *Rosyjska polityka energetyczna w basenie Morza Kaspijskiego*, [w:] *Geopolityka rurociągów. Współzależność energetyczna a stosunki międzynarodowe na obszarze postsowieckim*, red. E. Wyciszkievicz, Warszawa 2008, s. 146.

Wewnętrzna destabilizacja regionu jest przede wszystkim wynikiem dwóch stref wpływów, które spotykają się na tym obszarze. Pierwszą jest dziedzictwo postsowieckie, z którego przejęte „tradycje” korupcji, nepotyzmu, rządów siły, bierności społecznej i innych wypaczeń systemu mają znaczący wpływ na utrzymanie się w państwach regionu władzy autorytarnej. Drugą kwestią są wpływy religii muzułmańskiej w jej ekstremistycznej formie. W okresie istnienia Związku Radzieckiego, ekstremistyczny nurt islamu nie był popularny w regionie. Jednak wraz z upadkiem ZSRR oraz pogorszeniem się sytuacji ekonomicznej religia odnowiła się wśród lokalnej populacji, wypełniając lukę po ideologii komunistycznej.

Podejście badawcze

Problem badawczy ujęty w niniejszej pracy obejmuje zagadnienie wpływu bogatych złóż naturalnych na autorytarny system polityczny. Omawiany wpływ charakteryzuje się zmianami w kierunku konsolidacji autorytaryzmu lub pojawienia się tendencji demokratyzujących ów system i obejmuje on wiele różnych czynników zarówno wewnątrz państwa, jak i pochodzących z zewnątrz. Takie podejście determinuje analizę instytucjonalną, w której instytucje (w tym instytucje władzy, czyli elity rządzące) podlegają oddziaływaniom poszczególnych czynników, a także relacjom między sobą, w efekcie wpływa na kształt systemu politycznego, który się owe instytucje składają.

Niniejsza praca została podzielona na dwie części. W ramach pierwszej zagadnienie ujęte w tytule zostało poddane analizie teoretycznej w oparciu o przegląd literatury naukowej. Celem było wyróżnienie dominujących i najlepiej uzasadnionych podejść badawczych do zagadnienia, które pozwoliły na wyodrębnienie kluczowych elementów, mających wpływ na kształt i formę relacji pomiędzy autorytaryzmem a bogatymi złożami surowców naturalnych. Na tej podstawie przebiega analiza w drugiej części pracy bazując na studium przypadku wybranych państw basenu Morza Kaspijskiego.

Teoretyczne ujęcie problemu

Istnienie wzajemnych relacji pomiędzy autorytarnym systemem politycznym a posiadanymi przez państwo zasobami naturalnymi jest niekwestionowane, ale pozostaje wciąż nierozstrzygnięte co do formy wzajemnych wpływów. Kwestią sporną jest, czy zmiany w strukturach systemów autorytarnych w stronę demokratyzacji lub przeciwnie – pogłębiania istniejącego reżimu – są konse-

kwencją wielkości posiadanych przez dane państwo zasobów naturalnych i uzyskiwanych przez nie wpływów ze sprzedaży surowców na rynki zagraniczne. Zagadnienie to jest poddawane analizie w wielu ujęciach w celu jego wyjaśnienia oraz próby zrozumienia mechanizmów jego działania i kierunku rozwoju, co do których to tematów zdania środowisk naukowych są nadal podzielone.

Przegląd dotychczasowych teorii

Od lat 70. XX w. popularnością wśród naukowców cieszyła się teoria klątwy surowcowej, według której większe zasoby naturalne będące w posiadaniu danego państwa determinują jego zależność od wpływów z ich eksportu oraz wzrost prawdopodobieństwa umocnienia reżimu⁶. Argumenty przemawiające za teorią klątwy surowcowej podaje m.in. Jeffrey Frankel. Wyróżnia on prowadzące do niej czynniki: długoterminowe trendy w światowej podaży i popycie na surowce, duże wahania cen surowców i energii, wypieranie produkcji kosztem rozwoju wyłącznie sektora energetycznego, słabe instytucje polityczne z uwagi na ograniczenie dostępu do zasobów dla wąskiej grupy rządzącej, ryzyko wojny domowej lub konfliktów lokalnych oraz zjawisko zwane „chorobą holenderską”⁷.

Jeffrey Sachs i Andrew Warner są zgodni co do tego, że państwa autorytarne posiadające większe zasoby naturalne wykazują tendencje do wolniejszego wzrostu ekonomicznego i rozwoju gospodarczego niż państwa o podobnym ustroju politycznym, ale z mniejszymi wolumenami surowców⁸. Ma to też, ich zdaniem, przełożenie na rozwój ustroju. Sam fakt posiadania bogatych złóż naturalnych może pociągać za sobą kosztownie struktur władzy autorytarnej, co nie zawsze wiąże się z odnotowanym wzrostem dochodu, ale antycypacją przyszłych zysków przez władzę autorytarnej lub elitę rządzącą.

Z kolei badania empiryczne doprowadziły Weishu Leonga i Kamiara Mohaddesa do wniosku, że złoża naturalne istotnie prowadzą do zaburzenia demokratyzacji instytucji państwowych, jakkolwiek uznali oni, że to nie ilość posiadanych zasobów ma znaczenie, ale zyski osiągnięte z ich eksportu i związane z tym wahania cen rynkowych surowców. Podkreślili także, że ogromną wagę ma fakt, kto kontroluje sektor surowcowy i na jakich zasadach⁹. A zatem suk-

⁶ S. Haber, V. Menaldo, *Do Natural Resources Fuel Authoritarianism? A Reappraisal of the Resource Curse*, „American Political Science Review” 2011, s. 1–25.

⁷ J.A. Frankel, *The Natural Resource Curse: A Survey*, „NBER Working Paper Series” 2010, nr 15836, s. 34.

⁸ J.D. Sachs, A.M. Warner, *The Big Rush, Natural Resource Booms And Growth*, „Journal of Development Economics” 1999, vol. 59, s. 43–76.

⁹ W. Leong, K. Mohaddes, *Institutions and the Volatility Curse*, „Cambridge Working Papers in Economics” 2011, nr ref. CWPE 1145, s. 1–17.

ces ekonomiczny polegający na znacznych wpływach do budżetu państwa nie zawsze jest sprzężony z wielkością surowców i niekoniecznie musi prowadzić do rozwoju gospodarczego takiego kraju.

Michael Ross udowadnia, że bogate zasoby surowców w państwach rentierskich szkodzą demokracji, a szczególnie w biedniejszych państwach. Wyróżnia on trzy mechanizmy, które łączą relacje między zasobami i autorytaryzmem, a mianowicie efekt rentierski, efekt represji oraz efekt modernizacji. Pierwszy z nich – efekt rentierski – obrazuje działania niedemokratycznych rządów, polegające na utrzymywaniu niskich stawek podatków i jednoczesnych wysokich wydatkach. Następnie efekt represji odnosi się do umacniania przez rząd sił zbrojnych. Wreszcie efekt modernizacji opisuje nieudany proces adaptacji społeczeństwa do pracy w sektorze przemysłowym i usługowym. Wszystkie te mechanizmy w efekcie prowadzą do niwelowania demokratycznych dążeń w społeczeństwach¹⁰.

Fernanda Brollo, Tommaso Nannicini, Roberto Perotti i Guido Tabellini argumentują, że w przypadku państw słabo rozwiniętych ekonomicznie, które charakteryzują również źle funkcjonujące instytucje polityczne, ryzyko niekorzystnego pogłębiania istniejącego stanu rzeczy silnie wzrasta w momencie pojawienia się nadzwyczajnych wpływów do budżetu rządowego. Ogromne zyski otrzymane ze sprzedaży dóbr naturalnych w warunkach braku przygotowania na to ze strony gospodarczej, politycznej i społecznej sprawiają, że pogarsza się funkcjonowanie instytucji politycznych, pogłębia się problem reprezentacji politycznej poprzez ograniczenie grupy kandydatów mogących mieć udział w rządach, obniża się jakość kandydatów politycznych i podnosi poziom korupcji wśród osób bezpośrednio zaangażowanych w sprawowanie władzy wraz ze wzrostem prawdopodobieństwa reelekcji dla aktualnie rządzących¹¹. Na podobną kwestię zwrócił wcześniej uwagę Oskan Bayulgen pisząc, że w przypadku państw autorytarnych sojusz pomiędzy elitą rządzącą posiadającą dostęp do złóż a zagranicznymi inwestorami może skutecznie uniemożliwić demokrację¹².

Dalej, David Smith i Benjamin Waldner zwracają uwagę na słabe instytucje państwowe, które są główną determinantą w nieudanej demokracji i utrzymaniu autorytarnego ustroju państwa. Twierdzą oni, że przyczyną problemu z obszaru zagadnień niskiego wzrostu, demokracji i autorytarnego ustroju państw rentierskich nie należy doszukiwać się w bogactwie surowcowym, ale raczej odnieść się do teorii z zakresu formowania państwa¹³.

¹⁰ M.L. Ross, *Does Oil Hinder Democracy?*, „World Politics” 2001, nr 53, s. 332–337.

¹¹ F. Brollo, T. Nannicini, R. Perotti, G. Tabellini, *The Political Resource Curse*, „NBER Working Paper Series” 2010, nr 15705, s. 1.

¹² O. Bayulgen, *Democratization: A Comparison of Azerbaijan and Russia*, „Business and Politics” 2005, vol. 7, issue 1, s. 1–2.

¹³ D. Waldner, B. Smith, *Rentier States and State Transformations*, [w:] *The Oxford Handbook of Transformations of the State*, red. S. Leibfried, F. Nullmeier, E. Huber, M. Lange, J. Levy, J. Stephens, London 2014, s. 714–729.

Andrew Rosser przyjął, że im większa jest zależność państwa od wpływów ze źródeł energetycznych, tym bardziej wzrasta prawdopodobieństwo i umocnienie rządu autorytarnego. Krytykuje on popularną teorię klątwy surowcowej jako niewystarczającą do wyjaśnienia roli sił społecznych czy zewnętrznych wpływów politycznych i ekonomicznych, jaką odgrywają one w zakresie rozwoju państw bogatych w zasoby naturalne – szczególnie przy uwzględnieniu dysproporcji w kierunkach rozwoju takich gospodarek¹⁴.

Francesco Caselli i Andrea Tesei twierdzą natomiast, że skonsolidowane autokracje są odporne na wszelkie zmiany polityczne, włączając zarówno tendencje demokratyczne, jak i zaostanie istniejącego systemu, niezależnie od wielkości posiadanych źródeł i wysokości wpływów z ich sprzedaży. W przypadku jednak średnio zaawansowanych (tj. średnio skonsolidowanych) autokracji, te same czynniki prowadzą, zdaniem tych naukowców, do pogłębienia politycznego reżimu¹⁵.

Nowa koncepcja wyjaśnienia zagadnienia

Stosunkowo od niedawna pojawiają się w literaturze naukowej opinie, że bogactwa naturalne są drogą do liberalizacji rynku, a tym samym do demokratyzacji. Nowe podejście do zagadnienia rozwoju autokracji w państwach rentierskich wyrasta z krytyki teorii klątwy surowcowej na początku XXI w. Koncepcja ta opiera się na tezie, że to nie ilość posiadanych surowców czy dochodów z ich eksportu, ale fakt zarządzania nimi ma wpływ na gospodarkę państwa, jego rozwój i formę oraz zmiany ustroju politycznego.

Takiego zdania są Stephen Haber i Victor Menaldo, którzy w swoich badaniach stwierdzili, że nie tylko nie ma czegoś takiego jak „klątwa surowcowa”, ale – w ich opinii – istnieje wręcz „błogosławieństwo zasobów”. Ich zdaniem, przy wzroście dochodów z surowców naturalnych zwiększa się również stopień demokratyzacji państwa. W przypadku państw ubogich – jak większość republik postsowieckich – jedynym sposobem na czerpanie korzyści z dóbr naturalnych jest dopuszczenie kapitału zagranicznego. Wiąże się to jednak nie tylko z rezygnacją z części zysków z eksploatacji, ale również wymaga zmiany struktury gospodarczej wewnątrz kraju poprzez otwarcie rynku na zagranicznych inwestorów. W konsekwencji prowadzi to do udemokratycznienia instytucji państwowych¹⁶.

Podobną opinię prezentuje też Elena Paltseva. Badaczka twierdzi, że widoczne tendencje w stronę demokracji charakteryzują te autokracje, w których na-

¹⁴ A. Rosser, *The Political Economy of the Resource Curse: A Literature Survey*, IDS Working Paper 268, 2006, s. 8–27.

¹⁵ F. Caselli, A. Tesei, *Resource Windfalls, Political Regimes, and Political Stability*, „NBER Working Paper Series”, Working Paper 17601, Cambridge 2011, s. 1.

¹⁶ E. Paltseva, op. cit., s. 1–2.

rosłały znaczące korzyści z eksploatacji złóż. Zaznacza ona, że wzrost ekonomiczny przeplata się z ochroną praw do własności przed nadużyciami władzy, a zatem pociąga za sobą rozszerzanie politycznej wolności. Zgodnie z tym, autokracje odnoszące największe sukcesy ekonomiczne wykazują dążenia do bycia zastąpionymi przez instytucje demokratyczne. Paltseva buduje też model teoretyczny odnoszący się do wzajemnych oddziaływań pomiędzy demokratyzacją a wzrostem ekonomicznym, zgodnie z którym, jeżeli występują malejące wpływy do budżetu, wówczas rządzący będą kuszeni konfiskatami przy wysokim poziomie kapitału i niższym poziomie wzrostu. Inwestorzy przewidujący takie działania rządu zaprzestaną inwestycji, chyba że otrzymają wiarygodne zapewnienie strony rządzącej o braku zagrożenia konfiskatą. Zgodnie z tym modelem progres w stronę demokratyzacji jest możliwy, jeżeli rządzący nie uzyskują wysokich prywatnych korzyści ze złóż, wówczas sami dobrowolnie zapewniają mechanizmy kontroli i równowagi instytucji w celu ochrony praw własności przedsiębiorców. W takim przypadku po okresie stałego wzrostu występuje demokratyzacja¹⁷.

Haber i Menaldo dowodzą w swoich badaniach, że większe złoża surowców i wyższe dochody uzyskiwane z ich sprzedaży są sprzężone ze wzrostem dążeń demokratycznych. Podkreślają oni także fakt, że państwa określane jako rentierskie posiadały ustroje autorytarne na długo przed tym, nim odkryto na ich terytorium bogate złoża paliw kopalnych. W regionie byłych republik sowieckich bowiem istnienie tradycji autorytarnej czerpie swoje korzenie od czasu utworzenia Związku Radzieckiego w latach 20. XX w. Zatem zdaniem obu badaczy założenie dotyczące wpływu surowców energetycznych na rozwój autokracji jest bezzasadne¹⁸. Wziąwszy po uwagę ten fakt, można stwierdzić, że istniejące reżimy stosują dobra naturalne jako skuteczne narzędzie do umocnienia rządów. Niemniej jednak z dużym prawdopodobieństwem można przypuszczać, że również i bez tego środka struktury władzy umacniałyby się przy użyciu innych metod.

W związku z tym twierdzenie, że kwintesencją wyjaśnienia omawianego zagadnienia jest jakość systemu władzy i instytucji państwa, wydaje się być najbliższe prawdy. Na negatywny wpływ faktu posiadania bogatych złóż naturalnych składa się wiele różnych czynników zarówno wewnętrznych, jak i zewnętrznych. Niski poziom rozwoju instytucji, niekompetentni kandydaci polityczni oraz ograniczenie dostępu do rządów jedynie dla wąskiej grupy, prowadzą w konsekwencji do wystąpienia szeregu negatywnych zjawisk opisywanych dotychczas jako przekleństwo surowców.

¹⁷ Ibidem, s. 2–30.

¹⁸ S. Haber, V. Menaldo, op. cit., s. 1–25.

Podsumowanie części teoretycznej

Na podstawie dominujących w literaturze naukowej rozważań można przyjąć, że zmiany systemów autorytarnych w stronę demokratyzacji lub konsolidacji są sumą współzależności trzech czynników. Po pierwsze, o kierunku rozwoju takiego ustroju decyduje wielkość posiadanych zasobów naturalnych. Wyższe wolumeny stanowią swoistą obietnicę łatwych i szybkich zysków dla reżimu, a przez to rodzą pokusę kontroli zasobów, wywłaszczania i ograniczania grupy osób mogących brać udział w zyskach. Po drugie, takim czynnikiem jest ilość wpływów osiąganych z eksportu wydobywanych paliw kopalnych, które niekonięcznie są wprost proporcjonalne do wielkości zasobów. W krajach o niskim poziomie rozwoju gospodarczego chęć uzyskania wyższych dochodów z wydobycia surowca może pociągać za sobą przymus otwarcia rynku na zagranicznych inwestorów. Po trzecie, poziom konsolidacji ustroju autorytarnego w danym państwie określa stopień elastyczności elit rządzących i ich gotowość do zmian. W przypadku silnej i stabilnej autokracji chęci wdrożenia instytucji demokratycznych będą dużo niższe niezależnie od ilości dysponowanych środków. Systemy o niskim stopniu konsolidacji charakteryzują się brakiem stabilności, którą mogą dodatkowo zachwiać nawet relatywnie niskie zyski z eksportu surowca. W takim przypadku zarówno elita rządząca, jak i opozycja mogą zgadzać się na tworzenie instytucji demokratycznych za cenę utrzymania władzy lub – jak w przypadku tej drugiej – jej przejęcia.

Zwolennicy opinii, według której państwa bogate w surowce naturalne wykazują słabsze dążenia do demokratyzacji, argumentują, że korzyści ekonomiczne osiągane ze środków są skoncentrowane w elitach politycznych. Elity są z kolei zainteresowane przede wszystkim utrzymaniem władzy i gromadzeniem oczywistych korzyści z politycznej kontroli. W takim wypadku zmiany polityczne w stronę demokratyzacji są wstrzymywane, tak aby zachować strumień dochodów. Co więcej, akumulacja kapitału prywatnego wzmacnia też autokratyczne pragnienie konfiskat, jako że są one dodatkowym źródłem finansowania działań mających na celu zabezpieczenie władzy reżimu, determinujących polityczne przetrwanie elity rządzącej. W konsekwencji, autokratyczne systemy polityczne są bardziej odporne na zmiany polityczne części i doświadczają nieudanego przejścia w stronę demokratyzacji.

W opisaney sytuacji czynnikiem mogącym ewokować potencjalne zmiany w systemie byłaby chęć elity rządzącej do zrzeczenia się części władzy. Takie tendencje wykazują elity z mniejszą kontrolą nad korzyściami, przewidując przyszłą akumulację kapitału. Dlatego też są one bardziej otwarte na prywatnych inwestorów i dążenia do zmian politycznych w stronę demokracji¹⁹.

¹⁹ E. Paltseva, op. cit., s. 1–2.

Basen Morza Kaspijskiego jako obszar strefy wpływów globalnych

Państwa w obszarze Morza Kaspijskiego zyskały na znaczeniu geopolitycznym, a zainteresowanie tym regionem wzrosło po rozpadzie ZSRR, w wyniku którego na arenie międzynarodowej pojawili się nowi gracze surowcowi – państwa posiadające sporą bazę surowcową, które odzyskały niepodległość²⁰. Nawet jeśli zasoby te po dokładnym oszacowaniu okazały się mniejsze niż wcześniej sądzono, to wciąż jednak pozostają one na tyle duże, aby mogły być zaliczane do światowej bazy surowców energetycznych, co tym samym stanowi uznanie basenu Morza Kaspijskiego za znaczące źródło paliw kopalnych²¹. Fakt ten ma znaczenie globalne, bowiem wydobywanie zasobów z tego regionu ma wpływ na kształtowanie się cen surowców na światowych rynkach energii, stabilizację globalnej podaży energii oraz przynajmniej częściowe zniesienie dominacji tradycyjnych państw-producentów²². Ponadto obszar ten pozostaje w obszarze zainteresowania z uwagi na położenie geograficzne, które umożliwia realną i opłacalną współpracę gospodarczą z wieloma aktorami globalnymi, w tym Europą i Chinami nieposiadającymi wystarczających własnych złóż ropy i gazu, a charakteryzującymi się wysokim zapotrzebowaniem energetycznym. Stąd też w grze o dostęp do surowców energetycznych biorą udział aktorzy międzynarodowi oraz regionalni, którzy muszą stawić czoła rywalizacji globalnych graczy na swoim terytorium²³. Największymi aktorami sceny międzynarodowej są Stany Zjednoczone, Chiny, Rosja i Unia Europejska. Wszystkie te podmioty walczą o wpływy w rejonie i starają się oddziaływać na państwa o potencjale surowcowym i tranzytowym. Region Morza Kaspijskiego pozostaje zatem w dużej mierze pod wpływem dążeń zewnętrznych aktorów do kontrolowania i wyzysku istniejących tam rezerw złóż energetycznych.

Jednak równocześnie jest to rejon bez dostępu do morza czy oceanu, z którego to powodu państwa wydobywające w tym regionie surowce skazane są na budowę rurociągów i opłaty tranzytowe przez inne kraje. Istniejąca infrastruktura przesyłowa prowadzi głównie w kierunku rosyjskim, na czym zasa-
dza się silna pozycja Rosji w regionie. Rosja zabiega o utrzymanie swoich wpływów politycznych w regionie Morza Kaspijskiego właśnie poprzez kontrolę tranzytu surowców do Europy²⁴. W ten sposób Rosja zabezpiecza swoje inte-

²⁰ T.T. Kaczmarek, R. Jarosz, *Czy ropa rządzi światem?*, Warszawa 2006, s. 102–103.

²¹ E. Wyciszkiewicz, op. cit., s. 142.

²² J. Białek, A. Olesiuk, *Gospodarka i geopolityka. Dokąd zmierza świat?*, Warszawa 2009, s. 260.

²³ J. Kamińska, M. Ruszel, *Energetyczne szachy w Azji Centralnej*, „Międzynarodowy Przegląd Polityczny” 2010, nr 2 (26), s. 92.

²⁴ J. Białek, A. Olesiuk, op. cit., s. 257.

resy nie tylko w obszarze kaspijskim, ale także europejskim. Rozbudowa infrastruktury w innych kierunkach wymaga nakładów przekraczających możliwości finansowe państw kaspijskich, których niski rozwój ekonomiczny nie pozwala na samodzielne inwestycje w m.in. poszukiwania nowych złóż i rozwój infrastruktury przesyłowej²⁵. Budowa nowych rurociągów wiąże również się również z pewnym ryzykiem związanym z niestabilnością szeroko ujętego regionu. Także tutaj Rosja zyskuje przewagę nad pozostałymi aktorami globalnymi, dzięki dobrej znajomości regionu, co pozwala jej umiejętnie manipulować lokalnymi konfliktami w celu osiągnięcia własnych korzyści. Większość państw regionu cierpi bowiem z powodu politycznej niestabilności i wewnętrznych sporów: terytorialnych (np. o Górski Karabach między Armenią i Azerbejdżanem czy delimitację granic wód terytorialnych na Morzu Kaspijskim między Azerbejdżanem a Turkmenistanem), etnicznych (np. między Uzbekistanem i Kirgistanem), o zasoby wodne (np. między pustynnym Uzbekistanem i Turkmenistanem a bogatym w wodę Kirgistanem i Tadżykistanem) oraz o surowce energetyczne (np. naciski polityczne Uzbekistanu wobec ubogich w surowce Kirgistanu i Tadżykistanu). Niestabilne obszary obejmują także Gruzję, Czeczenię, Afganistan czy Autonomiczny Region Sinciang-Ujgur²⁶.

Zatem chociaż państwa w rejonie basenu Morza Kaspijskiego są niepodległymi podmiotami, to jednak wpływy rosyjskie na obszarach byłych republik sowieckich wciąż są niezaprzeczalnym faktem. Wynika to nie tylko z powodu wieloletniej przynależności do byłego Związku Sowieckiego i opisanymi wyżej przewagami, jakimi dysponuje Rosja, ale także z faktu słabości państw kaspijskich. Owa słabość wynika z niejasnych źródeł legitymacji władz krajowych, słabych sił zbrojnych, źle funkcjonujących gospodarek oraz licznych istniejących lub potencjalnych konfliktów wewnętrznych i zewnętrznych. To sprawia, że państwa te są bardziej podatne na zewnętrzne wpływy. Jak jednak zauważa Paul Kubicek, żadnemu z globalnych aktorów nie udało się zdobyć stałej dominacji w regionie Morza Kaspijskiego. Dzięki tej permanentnej konkurencji pomiędzy zewnętrznymi aktorami, państwa w regionie zyskały pewien obszar swobodnego działania, ponieważ daje im to możliwość zawierania układów z tymi podmiotami, które oferują im najlepsze warunki współpracy w kwestiach energetycznych. Natomiast w razie zmiany okoliczności, państwa kaspijskie nie czują się związane lojalnie z nikim i stąd dowolnie mogą zawrzeć porozumienie z innym partnerem²⁷.

²⁵ K. Dąbrowska, *Europejskie bezpieczeństwo energetyczne*, <http://www.psz.pl/tekst-30100/Europejskie-bezpieczenstwo-energetyczne>, data odczytu 30 grudnia 2016.

²⁶ P. Kubicek, *Energy politics and geopolitical competition in the Caspian Basin*, „Journal of Eurasian Studies”, nr 4, 2013, Hanyang University, s. 171–180.

²⁷ Ibidem.

Tego rodzaju multiwektorowa polityka zagraniczna jest charakterystyczna dla Kazachstanu, który z powodzeniem zawarł znaczące transakcje z wieloma partnerami zagranicznymi, co dało mu podstawy do uniezależniania się w pewnym stopniu spod rosyjskiego wpływu²⁸. Kazachstanowi udało się pozyskać dla swoich projektów wydobywczych inwestorów z USA, Wielkiej Brytanii i Francji²⁹. Rozwija także swoje relacje z Chinami – Kazachstan przynależy do Szanghajskiej Organizacji Współpracy, której celem jest budowa i umacnianie bezpieczeństwa w regionie, a pośrednio także realizacja chińskich celów politycznych. Zainteresowanie Chin kierunkiem zachodnim jest racjonalne z uwagi na potencjał infrastrukturalny oraz znaczące zasoby ropy naftowej i gazu ziemnego w regionie Morza Kaspijskiego. Rejon ten jest atrakcyjny dla Chin również jako rynek zbytu dla własnych dóbr³⁰.

Jednak Chiny stosunkowo wolno wchodziły do konkurencji o zasoby energetyczne w regionie Morza Kaspijskiego. Znajdujące się na wschodnim krańcu Azji Środkowej Chiny leżą stosunkowo daleko od głównych pól energetycznych regionu kaspijskiego. Choć chińskie zainteresowanie rezerwami energetycznymi w basenie Morza Kaspijskiego bez wątpienia rosło przez całe lata 90., to rzeczywiste zaangażowanie Chin w tym obszarze było stosunkowo skromne³¹. Konsekwentna polityka prowadzona przez Chińską Partię Komunistyczną zaowocowała jednak pewną obecnością Chin w rejonie Azji Centralnej i jest ona nadal rozwijana, nie tylko poprzez Szanghajską Organizację Współpracy, ale też program Wielkiego Rozwoju Zachodniej Części Kraju (ang. *Great Western Development Drive*). Celem programu jest wyrównanie różnic gospodarczych pomiędzy wschodnimi a zachodnimi regionami państwa, a efekcie plan ten stał się mostem do bogatych w surowce naturalne rynków zachodnich sąsiadów poprzez rozbudowę na zachodzie Chin infrastruktury umożliwiającej eksport chińskich dóbr oraz import surowców naturalnych³².

Politykę balansu pomiędzy globalnymi graczami prowadzi również Azerbejdżan. Z jednej strony jest on zależny od zachodnich rynków energii oraz od NATO w zakresie współpracy i szkoleń obronnych. Z drugiej zaś stro-

²⁸ P. Posega, *Kazakhstan beyond Borat*, „The Caspian Project”, nr 3, 13 czerwca 2015, s. 13–16.

²⁹ J. Harper, *Kazakhstan's Journey from Past to Future. The Foundation of Central Asia*, „The Caspian Project”, nr 5, 26 czerwca 2015, s. 23–25.

³⁰ T.N. Marketos, *Eastern Caspian Sea Energy Geopolitics: A Litmus Test for the U.S. – Russia – China Struggle for the Geostrategic Control of Eurasia*, „Caucasian Review of International Affairs” 2009, vol. 3 (1), s. 2–19.

³¹ P. Kubicek, op. cit., s. 171–180.

³² H. Szadziwski, *How the West was Won: China's Expansion into Central Asia*, „Caucasian Review of International Affairs” 2009, vol. 3 (2), s. 210–218.

ny, budowa rurociągów i zapewnienie bezpieczeństwa lokalnego uzależnia go od współpracy regionalnej³³. Ze względu na położenie geograficzne Azerbejdżan miał łatwiej nawiązać współpracę z Zachodem, niż pozostali producenci surowców energetycznych z obszaru Morza Kaspijskiego. Gazociąg Baku-Tbilisi-Erzurum (BTE), który wraz z budowanym od 2015 r. Gazociągiem Transanatolijskim (TANAP) i Gazociągiem Transadriatyckim (TAP), mają tworzyć Korytarz Południowy prowadzący do europejskich rynków. Innym projektem jest ropociąg Baku-Tbilisi-Ceyhan (BTC), przebiegający wzdłuż BTE, którym transportowana jest ropa do tureckiego portu, a stamtąd okrętami do USA³⁴.

Stany Zjednoczone i Unia Europejska mają podobne potrzeby, ale różne spojrzenia na import energii. USA są w dużym stopniu zależne i przez to skoncentrowane na ropy naftowej, co w konsekwencji owocuje ich szczególną uwagą w kierunku Środkowego Wschodu. Jednak zaangażowanie Stanów Zjednoczonych w rejonie basenu Morza Kaspijskiego leży w ich interesie. W latach 90. amerykańskie korporacje uzyskały znaczny udział w dużych projektach w Azerbejdżanie i Kazachstanie, co uczyniło z USA wiodącego gracza w regionie. Innym aspektem jest fakt, że Stany Zjednoczone uczyniły priorytetem swojej polityki zagranicznej budowę nowych rurociągów, które omijałyby Rosję³⁵.

Unia Europejska polega tymczasem w głównej mierze na imporcie gazu ziemnego, w przypadku którego aż 40% dostaw zapewnia Rosja³⁶. Wspólnota europejska dąży w związku z tym do dywersyfikacji kierunków dostaw w celu podniesienia swojego bezpieczeństwa energetycznego. Dążenia do zmniejszenia udziału Rosji w europejskim imporcie ropy naftowej i gazu ziemnego prowadzą do prostego wniosku, że rejon basenu Morza Kaspijskiego stanowi dobrą alternatywę. Jednak kierując swoją uwagę w stronę tych państw, Unia Europejska staje przed kwestią natury moralnej. Problemem jest bowiem dla demokracji zachodnich prowadzenie współpracy gospodarczej z państwami, których autorytarne rządy łamią prawa człowieka i kłócą się z zasadami demokracji, pluralizmu i wolności obywatelskiej szerzonymi przez kraje Wspólnoty³⁷. Stąd też Unia Europejska znajduje się w trudnej sytuacji, w której cele polityczne rozmiągają się z ekonomicznymi. Naciski wywierane przez Zachód w kwestii programu demokratyzacji państwa paradoksalnie wywierają jednak efekt odwrot-

³³ A. Hanylon, *Azeri Janus: Baku Balancing Both East And West*, „The Caspian Project”, nr 10, 1 sierpnia 2015, s. 35–37.

³⁴ F. Akhundov, *An economy miracle*, „The Report Company”, dodatek specjalny do „The Independent”, 9.10.2013, s. 4–5.

³⁵ P. Kubicek, op. cit., s. 171–180.

³⁶ Dane za: K. Dąbrowska, op. cit.

³⁷ J. Kamińska, M. Ruszel, op. cit., s. 77–82.

ny do zamierzonego. Przykładem jest tutaj Azerbejdżan, który zachowuje więzi z Rosją, podobnie jak prowadzące do niej trasy eksportu ropy naftowej i gazu ziemnego. Podobny efekt takie działania Zachodu wywołały również w przypadku Kazachstanu³⁸.

Politykę Turkmenistanu charakteryzuje względna izolacja, mimo tymczasowego rozluźnienia po przejściu władzy przez prezydenta Gurbanguly Berdimuhamedowa. Stosunki Turkmenistanu ochłodziły się z Rosją po kryzysie w 2009 r. wywołanym eksplozją głównej linii przesyłowej turkmeńskiego gazu, skutkiem czego zawarł on umowy eksportowe z Chińczykami. Turkmenistan pozostaje także w centrum irańskiego zainteresowania³⁹.

Stan autorytaryzmu w Azerbejdżanie, Kazachstanie i Turkmenistanie

Rozwój gospodarczy – demokratyzacja czy legitymacja autokracji?

Od czasu przejścia władzy przez Ilhama Aliyeva w 2003 r. Azerbejdżan przechodzi widoczny rozwój gospodarczy. W ciągu pierwszej dekady rządów Aliyeva wartość azerskiej gospodarki wzrosła ponad trzykrotnie dzięki serii reform społeczno-ekonomicznym wdrożonym w latach 2004–2013⁴⁰. Dominujące znaczenie w finansowaniu państwowych wydatków mają wpływy z eksportu surowców naturalnych. Sektor energetyczny wraz z funkcjonującymi w jego obrębie podmiotami pozostaje pod kontrolą rządu.

Surowce stanowią azerskie narzędzie w polityce zagranicznej. Jest to element strategii wywierana nacisku np. w odniesieniu do Armenii, z którą Azerbejdżan prowadzi nierozwiązany konflikt o Górski Karabach⁴¹. Poprzez projekt BTC i BTE Azerbejdżan pozbawił pewnych korzyści ekonomicznych nie tylko Armenię, ale także Rosję⁴². Dzięki surowcom Azerbejdżan pozyskał też inwestorów dla swoich projektów infrastrukturalnych. Razem ze Stanami Zjednoczonymi i przy udziale Wielkiej Brytanii Azerbejdżan wybudował wart 3 biliony dolarów ropociąg z Baku do Ceyhanu w Turcji (BTC), skąd surowiec jest dalej transportowany na okrętach do USA⁴³.

³⁸ P. Kubicek, op. cit., s. 171–180.

³⁹ Ibidem.

⁴⁰ F. Akhundov, op. cit., s. 4–5.

⁴¹ P. Posega, *Azerbaijan: What Awaits Beyond Sticks and Carrots*, „The Caspian Project”, nr 1, 25 maja 2015, s. 13–16.

⁴² Ibidem.

⁴³ J. Harper, *Azerbaijan as a Model of Civility in the Caspian Region*, „The Caspian Project”, nr 3, 13 czerwca 2015, s. 9–11.

Otwarcie azerskiej gospodarki na świat łączyło się także z umiędzynarodowieniem polityki Azerbejdżanu. Obecnie państwo to jest członkiem łącznie 38 organizacji międzynarodowych, w tym ONZ, a także współpracuje z NATO⁴⁴. W kategoriach pewnego zbliżenia do Europy można rozpatrywać udział Azerbejdżanu w Eurowizji w 2013 r., organizację Igrzysk Europejskich w 2015 r. czy zgłoszenie chęci organizacji Mistrzostw Europy w piłce nożnej w 2020 r.⁴⁵ Ma to przełożenie na politykę wewnętrzną państwa, bowiem azerskie aspiracje do stania się węzłem przesyłowym w transporcie gazu z Turkmenistanu i Iranu do Europy niejako wymuszają na tym kraju promocję demokracji i praw człowieka. Azerbejdżan, jako pierwsze państwo muzułmańskie, zezwolił na działalność teatrom, operom i nowocześnie zorganizowanym uniwersytetom⁴⁶. Azerbejdżan posiada zsekularyzowany rząd, prawo uznające tolerancję religijną oraz orientację na otwarte i demokratyczne społeczeństwo⁴⁷. Jest to wybijający się przykład na tle państw basenu Morza Kaspijskiego⁴⁸. Faktem jest jednak to, że w praktyce te prawa i wolności są niejednokrotnie ograniczane. Mimo to korzystne zmiany gospodarcze sprawiają, że prezydent cieszy się szerokim poparciem w społeczeństwie⁴⁹.

Wart podkreślenia jest fakt, że Azerbejdżan zdecydował się na przeniesienie ciężaru wewnątrzkrajowej produkcji energii elektrycznej z paliw kopalnych na źródła odnawialne. W ten sposób zamierza wydobytą ropą naftową wzmocnić eksport i równocześnie budować nowe sektory gospodarcze w państwie⁵⁰. Azerbejdżan jest najbliższy najnowszym teoriiom dotyczącym relacji pomiędzy autorytarnym ustrojem politycznym a faktem posiadania przez państwo bogatych złóż surowców naturalnych. Jest to bowiem państwo, w którym można zaobserwować w gruncie rzeczy pozytywny rozwój i korzystne przemiany, chociaż towarzyszą temu obciążenia historyczne.

Silna władza dla kontroli zróżnicowanego społeczeństwa

Kazachstan pozostaje od 1991 r. pod rządami prezydenta Nursułtana Narazbajewa. W państwie odbywają się wybory – ostatnie miały miejsce w 2015 r. – które bezapelacyjnie wygrywa Narazbajew, zapewniając sobie w ten sposób

⁴⁴ Ibidem.

⁴⁵ P. Posega, *Azerbaijan: What...*, s. 13–16.

⁴⁶ J. Harper, *Azerbaijan as a Model...*, s. 9–11.

⁴⁷ P. Posega, *Azerbaijan: What...*, s. 13–16.

⁴⁸ J. Harper, *Azerbaijan as a Model...*, s. 9–11.

⁴⁹ F. Akhundov, op. cit., s. 4–5.

⁵⁰ P. Posega, *Azerbaijan: What...*, s. 13–16.

oficjalną legitymizację swojej władzy. Prezydent w oficjalnych mowach zwraca uwagę na potrzebę demokratyzacji kraju, jak to miało miejsce np. w czasie jego przemówienia w parlamencie w 2007 r., podczas którego zapowiadał on konieczność reform w celu zwiększenia transparentności i efektywności władzy wykonawczej, walki z korupcją, decentralizacji władzy oraz wzmocnienia władz lokalnych. Niemniej jednak działania kazachskich władz nie pozostawiają wątpliwości odnośnie do autorytarnej formy sprawowania rządów. Bieżącą politykę wewnętrzną państwa charakteryzuje brak przejrzystości, wysoki poziom korupcji, ścisła kontrola nad mediami i łamanie praw człowieka.

Charakterystyczne dla regionu, widoczne także w Kazachstanie, są silne zróżnicowane wewnętrznie społeczeństwa. W Kazachstanie można wyróżnić 140 grup etnicznych i 17 wyznań religijnych⁵¹. Przy takiej skali zróżnicowania społecznego silne przywództwo to środek do zachowania stabilności wewnętrznej państwa. Zatem silne rządy są poniekąd gwarantem utrzymania jedności państwa.

Jednak reformy przeprowadzone w Kazachstanie przez obecnego przywódcę znacząco podniosły poziom życia w państwie, dając mu w ten sposób pewien procent realnego poparcia w społeczeństwie. Chociaż Kazachstan był ostatnią ze wszystkich byłych republik byłego Związku Sowieckiego, która uzyskała niepodległość, to jednak transformacja gospodarcza z centralnego sterowania w stronę modelu wolnorynkowego jest przeprowadzana z sukcesem. Obecnie Kazachstan posiada jedną z najlepiej rozwiniętych gospodarek spośród byłych republik sowieckich w regionie⁵². Jednak kazachski sektor prywatny cierpi na brak doświadczonej kadry i wciąż zbyt małą ilość wykwalifikowanej siły roboczej, a problemy finansowe państwa obniżyły jego atrakcyjność dla zagranicznych inwestorów, stąd Kazachstan ogłosił w roku 2015 kampanię pod nazwą „Inwestycje w Kazachstan”, która ma na celu przyciągnięcie zewnętrznego kapitału⁵³.

Kazachstan pozostaje w strefie rosyjskich i chińskich wpływów oraz ekonomicznej zależności od nich. Kazachskie aspiracje do odgrywania zauważalnej roli na arenie międzynarodowej, a także chęć odbudowy reputacji w celu przyciągnięcia kapitału zagranicznego, sprawiły, że kraj ten musiał dokonać pewnych zmian, choćby fasadowych, w zakresie ochrony praw człowieka. Działania na tym polu zaowocowały przyjęciem Kazachstanu w 2012 r. do Rady Praw Człowieka ONZ⁵⁴, w 2010 r. objął przewodnictwo w OBWE, na lata 2017/18 uzy-

⁵¹ J. Harper, *Kazakhstan's Journey...*, s. 23–25.

⁵² Ibidem.

⁵³ Idem, *Kazakhstan Steering Through Troubled Waters*, „The Caspian Project”, nr 12, 29 sierpnia 2015, s. 49–52.

⁵⁴ P. Posega, *Kazakhstan...*, s. 13–16.

skął tymczasowe miejsce w Radzie Bezpieczeństwa ONZ jako pierwsze państwo z Azji Centralnej⁵⁵, chce również zorganizować Zimowe Igrzyska w 2022 r.⁵⁶ W 2014 r. razem z Euroazjatycką Radą Spraw Zagranicznych utworzył program rozwoju kraju pod nazwą „KazAID”, będącym zorganizowaną próbą reformowania państwa jako pierwszego w Azji Centralnej⁵⁷.

Bogate złoża i silna autokracja

Pewną nadzieją na zmiany w tej mocno skonsolidowanej autokracji stała się śmierć wieloletniego prezydenta Saparmurata Niyazova w 2006 r. Jego funkcję przejął dotychczasowy minister zdrowia, Gurbanguly Berdimuhamedow, którego początkowe działania sprawiały wrażenie, że system polityczny Turkmenistanu zacznie się powoli demokratyzować. Upływ czasu pokazał jednak, że tak nie jest, a nowy prezydent kontynuuje politykę kultu jednostki⁵⁸. Przykład Turkmenistanu, który ma czwarte pod względem wielkości zasoby gazu ziemnego na świecie, potwierdza tezę, że występowanie bogatych złóż surowców naturalnych nie sprzyja demokratyzacji, ale utrzymywaniu istniejących struktur władzy⁵⁹.

Turkmenistan zajmuje jedno z ostatnich miejsc w rankingach dotyczących swobód, praw i wolności obywatelskich, jest jednym z najbardziej skorumpowanych państw na świecie. Do niedawna był to także ostatni z państw postsowieckich o systemie jednopartyjnym. Jedynie przez krótki czas po zmianie przywódcy nastąpiło pewne rozluźnienie, a państwo zaczęło powoli wychodzić z izolacji międzynarodowej, co widoczne było np. po zagranicznych wizytach prezydenta Berdimuhamedowa. Pewien stopień otwarcia na świat to praktycznie jedyna zmiana nowego prezydenta. Miała ona na celu zachęcanie kapitału zagranicznego⁶⁰. Skutecznym bodźcem do tego stał się przede wszystkim konflikt z Rosją, która wcześniej była głównym odbiorcą turkmeńskiego gazu. W 2009 r. doszło do wybuchu gazociągu, co miało miejsce po sporze z Gazpromem na temat

⁵⁵ *Kazakhstan Becomes First Central Asian Country on United Nations Security Council*, data publikacji 28.06.2016, <http://www.eurasiancouncilforeignaffairs.eu/blog/2016/06/28/kazakhstan-becomes-first-central-asian-country-united-nations-security-council/>, data odczytu 10.09.2016.

⁵⁶ P. Posega, *Kazakhstan...*, s. 13–16.

⁵⁷ Ibidem.

⁵⁸ P. Posega, *Turkmenistan A Brand In The Making?*, „The Caspian Project”, nr 3, 13 czerwca 2015, s. 33–37.

⁵⁹ J. Harper, *Turkmenistan's human rights record*, „The Caspian Project”, nr 11, 17 sierpnia 2015, s. 41–45.

⁶⁰ R. Gortat, *Turkmenistan 2012: Rytualne wybory prezydenckie i realna rywalizacja o gaz*, „e-Politikon”, nr 2, Uniwersytet Warszawski, 2012, s. 170–195.

cen i ilości dostarczanego gazu do Rosji. Turkmenistan jednoznacznie zakwalifikował wybuch gazociągu jako działanie sabotażowe. Ograniczenie dostaw surowca odbiło się poważnie na turkmeńskim budżecie, zaowocowało jednak działaniami dywersyfikacyjnymi w eksporcie za granicę, którego głównym udziałowcem stały się Chiny. Zaletą takiego układu dla Turkmenistanu jest to, że Chińska Republika Ludowa – w przeciwieństwie do np. Unii Europejskiej – nie ma problemów moralnych w układach handlowych z państwami niedemokratycznymi⁶¹.

Posumowanie i wnioski

Pomimo tego, że w naukowym dyskursie o tematyce energetycznej region Morza Kaspijskiego przyciąga uwagę, to jednak wewnątrzpaństwowe konsekwencje produkcji surowców były dotychczas w znacznym stopniu zaniedbywane. Na podstawie dotychczasowego dorobku naukowego można wywnioskować, że zmiany systemów autorytarnych w kierunku demokratyzacji lub kosztownienia struktur istniejącego reżimu są wypadkową trzech czynników: wielkości posiadanych zasobów naturalnych, stopnia konsolidacji autorytaryzmu w danym państwie oraz ilości dochodów z eksportu surowców naturalnych. W istocie jednak nie sposób zbadać i określić z całą pewnością, w jakich warunkach umocnienie autorytaryzmu staje się wykonalne, a także wyjaśnić czynniki dla poszczególnych strategii rządów autorytarnych.

Region Morza Kaspijskiego budzi szczególne zainteresowanie od czasu upadku ZSRR, od kiedy możliwe było wkroczenie nowych państw na arenę międzynarodową. Tym samym znacząco wzrosła rola geopolityczna regionu z uwagi na wysokie skupienie złóż ropy naftowej i gazu ziemnego, które nie znajdowały się już pod wyłączną kontrolną Rosji. Z perspektywy globalnej wyróżnia się w wymienionym obszarze – oprócz Rosji – jeszcze trzech globalnych graczy: Chiny, Stany Zjednoczone i Unię Europejską. Interesy tych graczy stoją ze sobą w konflikcie, jako że wszyscy walczą o wpływy w regionie w celu uzyskania dostępu do źródeł naturalnych. Przykład państw rejonu kaspijskiego w odniesieniu do teorii naukowych dotyczących państw rentierskich pokazuje, że zewnętrzne wpływy międzynarodowe odgrywają ważną rolę w kształtowaniu kierunku rozwoju ich ustrojów.

Dynamika w rozwoju regionu Morza Kaspijskiego, także pod względem ustrojów politycznych poszczególnych państw, zależy od wielu czynników, w tym kwestii bezpieczeństwa, światowego zapotrzebowania na energię, polity-

⁶¹ M. Crosston, *Cult Of Personality Creep*, „The Caspian Project”, nr 3, 13 czerwca 2015, s. 25–27.

ki wewnętrznej w obrębie regionu, a także strategii globalnych aktorów. Charakterystyczna dla regionu jest wysoce kontrolowana i scentralizowana władza państwowa. Wiąże się ona z tradycjami historycznymi, które miały początek na długo przed odkryciem bogactw naturalnych, ale też służy utrzymaniu spójności państwowej. Fakt występowania znaczących wolumenów złóż surowców energetycznych ma znaczenie dla budżetów tych państw, jednak potrzebni są klienci, a także kosztowna infrastruktura, stąd konieczność otwarcia na świat.

Z jednej strony, jest to zatem obszar o sporym potencjale gospodarczym, jawiący się od czasu upadku ZSRR jako interesujący partner handlowy dla takich podmiotów, jak np. Unia Europejska. Z drugiej zaś strony, jest to obszar wewnętrznie niestabilny politycznie, gdzie bogatym złożom towarzyszy występowanie ustroju autorytarnego i na którym toczy się walka globalnych aktorów o wpływy i dostęp do surowców energetycznych.

الخطاب السياسي في العالم الإسلامي وواقعه بين الأصول وتأثيرات العولمة التجربة السياسية الجزائرية نموذجاً

Political discourse in the Muslim world and the reality of the assets and the effects of globalization Algeria model

تمهيد

شهد القرن الماضي (العشرون) موجة الحركات التحررية في العالم منها ما حدث في العالم العربي والإسلامي عموماً، يكاد ينعقد الإجماع عند الباحثين أن الخطاب السياسي العربي تركّز على فكرة التحرر من ربقة الاستعمار الغربي عسكرياً في ظل الدعوة إلى القومية والإسلام.

لكن ما إن نالت استقلالها سارعت تلك الدول إلى تصور مشروع لبناء دولة ودستور تضبط به شؤونها، في الوقت الذي كان الصراع قد بلغ أشده بين الرأسمالية والاشتراكية الشيوعية الداخلتين على الثقافة العربية الإسلامية، التي تنادي بقيام الدولة المدنية الحديثة ذات الشعار الجديد المبني على مفاهيم جديدة للمواطنة والحرية وحقوق الإنسان التي تلقت في منهاج الديمقراطية، وبين المشاريع النهضوية الإصلاحية والنقدية. إلا أن الذي حدث بالفعل ليس الارتقاء في أحضان المبادئ والأصول والخصوصية التي تميّز الأمة بل شاعت أن تختار بين نمطين متعارضين، الديمقراطية الليبرالية التي جاءت تحت لواء الأحزاب الرأسمالية الغربية، أو الديمقراطية الاجتماعية، التي احتوتها الماركسية الشيوعية التي جعل فيها كارل ماركس عرسه المنوط بالأزمة الاقتصادية محاولة منهم القضاء على المخيال الديني أو على الأقل إزاحته من الخطاب السياسي التغييري، وذهبت كل دولة للبحث عن مسلك يمكنها من التكيف مع ثقافة الدولة الغربية الحديثة مشغلة على المفاهيم الأساسية: الحرية، العدالة، السلطة، الدولة، التقدم. وهذا الذي تمّ الركون عنده وتنازلت عنه خطابات كثيرة كلها كان موضوعها يتلخص في محاولة السلطة إقناع شعوبها دون برهان. فسال حول هذه المسألة حبرا كثيراً، وجربت مناهج مختلفة، ولكن بدخول القرن الجديد، الواحد والعشرون، تغيرت الطروحات وتفاقت الأحداث وتشققت عصي الطاعة في الدول العربية الإسلامية، بتفكك اليسار وهيمنة البميني، وظهور العولمة الجديدة بقيادة أمريكا، وامتزاج السياسة بالدين عند الحركات الإسلامية المعاصرة¹ وظهورها بقوة في كل حراك سياسي عربي، يتساءل حول كيفية بناء النصوص الدستورية والقانونية التي تجمع بين مرجعية الدولة المدنية ومرجعية الدولة الإسلامية التي تستمد قواعدها من النقل الشرعي؟

¹ G. Joffe (ed.), *Islamist Radicalisation in North Africa. Politics and Process*, London and New York 2012, p. 127.

إنّ الواقع السياسي العربي عرف تقلبات وصراعات خطيرة بدأت تطفو على سطح كل دولة ، تختلف في آليات الصراع وتكاد تجتمع في المطالب، إنّ الأحداث الخطيرة من تمرد وعنف وعصيان وتفكك وإرهاب اكتسح كل الدول العربية من المحيط الأطلسي إلى الخليج تزامن مع اكتساح أمريكا ودول الحلف للعراق. وتوحد الشعار في حتمية ديمقراطية العالم العربي، وحق الشعوب في اختيار الحاكم. فبين المرجعية العربية الإسلامية والحميات التي تفرضها العولمة يتجلى إشكال مداخلتنا هذه في طبيعة الخطاب السياسي في العالم العربي الإسلامي؟ وحقيقة العلاقة بين التنظير السياسي وواقعه المعاش الذي يزحف نحو التحديث والعصرنة؟ فكيف تناسل الخطاب السياسي العربي مع واقع جديد فرضته العولمة؟

حمولة الخطاب السياسي العربي المعاصر

كما أشرنا آنفاً، هناك تداخل بين الأفكار في الخطاب السياسي العربي، ويبدو ذلك بين مشروع بناء الدولة قبل فترة التحرر والاستقلال العسكري وبين واقع الدولة بعد الاستقلال، من خلال مشروع دستورها. فالعودة إلى فترة القرن 19 م ، واستقراء ما أنتجه الفكر العربي الإسلامي من أفكار، تجعلنا نستخلص نوعاً من الحمولة المشتركة بين الفلاسفة المسلمين الذين ذاع صيتهم في السياسيات، بدءاً من أبي نصر الفارابي وأبي حامد الغزالي إلى عبد الرحمن ابن خلدون وصولاً إلى مفكري الإصلاح والنهضة الحديثة من محمد عبده وجمال الدين الأفغاني وعبد الحميد بن باديس وحسن البنا إلى محمد عابد الجابري وعبد السلام بس نصر حامد أبو زيد ومحمد أركون ورشيد الغنوشي وحسن الترابي². هذه القامات الفكرية وغيرها التي لا يتسع المجال لذكرها تمثل شريحة العالم العربي الإسلامي للقرنين 20 و 21 م. انبسط فكرها حول التفكير في بناء المدن الفاضلة أو التفكير في الظاهرة الدينية وإعطائها ما تستحق من الدراسة الأكاديمية والتحليل الرصين لأجل الفهم والإفهام³ وآخرون سارعوا إلى التفكير بالإسلام مباشرة لأنّ الإسلام ليس إلا أحد تجلياتها⁴، أما البعض الآخر فقد اكتفوا بانتحال بعض من قطع الحداثة في صور متفرقة وحاولوا أن يؤسسوا دراسة تطبيقية و يسحبونها على مختلف المجالات الحساسة كالمجتمع و القانون و مؤسسات الدولة.

إنّ تفصيل الخطاب السياسي عند مفكري النهضة الجديدة يقتضي تشريحا معمقا للوصول إلى نقاط الاختلاف بينهم، لهذا، نزولا عند الحجم المخصص لهذا الواقع الفكري الذي نحن فيه اليوم اخترت أن أقدم عصارة المستخرج السياسي التي وجدتها - حسب اطلاعي - تتحصر في أربع اتجاهات:

أولاً: الخطاب السياسي السلطوي،

ثانياً: الخطاب السياسي الكولونيالي،

ثالثاً: الخطاب السياسي الديني (سلفية أو أصولية)،

رابعاً: الخطاب السياسي العلماني.

وبين هذه الاتجاهات الأربعة يوجد تداخل وتقاطع في مسألة هامة، كل المفكرين ومهندسي السياسة يبنون عليها آراءهم، إنها "الإصلاح" معناه الواسع الذي يشمل كل الميادين المؤثرة في الهندسة البشرية، ولا يضير المصلح أن يكون معارضا للسلطة السياسية مرة، أو للمجتمع تارة، أو لهما معا آناء، فذلك دأبه ودينه، إن الدعوة إلى الإصلاح تعبير عن عملية لاستيقاظ الوعي الديني من جهة، وتعبير عن عدم الارتياح الشعبي، أو هو شكل من المعارضة السياسية⁵، في هذه الصور جاء مضمون الخطاب السياسي الذي حمل لواء علماء النهضة أمثال الأفغاني جمال الدين وتلميذه الشيخ محمد عبده، وتلميذه الذي أكمل مسيرة مجلة المنار رشيد رضا. تكريسا للحركات الإسلامية المعاصرة أو التيار السلفي الذي يمثل جزء

² M. Abu-Rabi', *The Contemporary Arab Reader on Political Islam*, London 2010.

³ محمد آيت حمو، أفق الحوار في الفكر العربي المعاصر، لبنان 2012، ص 25.

⁴ المرجع نفسه.

⁵ سعيد بن سعيد العلوي، الإسلام و الديمقراطية، "سلسلة شهرية" أكتوبر 2002، العدد 26، ص 13.

أساسيا من الفكر العربي ذاته. ومهما كان فإن "تتعدد مصادر الفكر السياسي ومصادر السلطة، فقد يكون مصدرها الشرعية الدينية، أو إغراءات المال والسلطان أو العصبية القبلية".⁶ هذه الحمولة التي تحتوي على المرجعية الدينية الإسلامية تقابلها أيضا أفكار العلمانية التي تركتها الدولة الغربية المسيطرة هي التي فجّرت الصراعات في العالم العربي والإسلامي في نهاية القرن العشرين وبداية قرننا الجديد.

فلا نستطيع أن نستبعد وجود رواسب التأثير بين الثورة الإيرانية 1979 والواقع العربي الإسلامي اليوم، كما أنه لا يمكن أن ننكر علاقة خطاب المرشد في حركة الإخوان والثورة وما يحدث في العالم العربي، أو بين ما يحدث في العالم من تغيرات وتطورات جد سريعة بحمولة البرجماتية والفكر الليبرالي الجديد الذي دأبه البحث عن الأسواق أو إيجادها واقعيًا أو افتراضيا. طبعًا، الخطاب السياسي استمالته القوة المادية، فظهر الخطباء كأطباء زدودوا بالآليات دقيقة لتشخيص الأمراض التي تنخر أجساد المجتمعات، حسب قولهم، لكن سرعة الأحداث وصيرورة التاريخ أملت اللثام عن البؤس الفكري، وأحيان، عن المرافقة الفكرية التي جرتهم إلى الاستخفاف بحقائق التاريخ، وصدّتهم عن أمر هام جدًا، أصبح ضرورة مثلى لنجاح الخطاب السياسي، إنه المنهج الاستمولوجي الذي أصبح واقعه في واد و هو في واد⁷، فحمولة الخطاب السياسي في العالم العربي الإسلامي في القرن 21 باتت واضحة، تجمع بين ضدين، ثوابت أصولية مضبوطة بنصوص الشريعة والاجتهاد، وبين مقولات جديدة فرضتها العولمة الجديدة⁸. لهذا، يبدو في تقديرنا، أنّ الواقع في عالمنا الإسلامي مشحون بالصراعات التي حدثت في الحمولة قبل أن تحدث في الواقع الذي تريد له الإصلاح المبني على الحوار والتسامح والموتنة كما أرادها الكبار.

واقع الخطاب السياسي في التجربة الجزائرية

أ) أزمة الخطاب السياسي في الجزائر

بداية أذكر بأمر مهم، ربما يكتشفه أيّ باحث في موضوع: نوعية الخطاب السياسي في الجزائر المعاصرة، إنه يمكن في صعوبة الفصل بين ما هو تاريخي وبين ما هو سياسي محض، أو بين السياسة كواقع والسياسة كمشروع. لهذا، نحاول جاهدين للحرص على طبيعة الموضوع. اخترنا أن نبدأ هذا الواقع من حملة الديمقراطية العالمية، لسبب واحد، ألا وهو، الشعر الذي بات حاضرا بقوة في القرن 21. إنّ الحديث عن الفكر السياسي المعاصر في الجزائر يجرنا حتما إلى فترة انهيار الشيوعية وسقوط جدار برلين وانتصار موجة الليبرالية الأمريكية ورفع شعار الثورة الديمقراطية العالمية، أو ما صار يعرف بدمقرطة العالم على الصورة الأمريكية، تجسيدا لأهداف النظام الدولي الجديد، وترتب عن هذا تزلزل أراضي الدول التي نمت على سطح الاشتراكية والشيوعية ورفعت شعاراتها، ومن بينها الجزائر، فكيف لا تتأثر بالعاصفة وقد أطلقت صفارات الإنذار من روسيا ذاتها وأوروبا الشرقية التي تعتبرها طليعة الفكر اليساري.

تقطع حبل الشيوعية في بداية الثمانينيات من القرن الماضي، فتنافرت كل الدول التي كانت تشد بحبلها، فتزعزت سلطة الحزب الواحد وضعف الخطاب الموجه، وارتفعت أصوات الحرية السياسية، مدعمة بموجة المد الليبرالي التي بدأت تهز بقوة، فبدأت يظهر الضعف والهزل على الحزب الواحد في الجزائر، وفقدت السلطة سيطرتها على المجتمع الذي عبّر عن سخطه ورفضه للنظام القائم بشكل مثير للانتباه من خلال حركات احتجاجية عنيفة عرفتها مناطق متعددة من البلاد⁹ كيف كان الخطاب السياسي بعدها مباشرة؟

⁶ أحمد حسين يعقوب، *المواجهة مع رسول الله وآله*، بيروت 1997، ص 5.

⁷ محمد أركون، *أين هو الفكر الإسلامي المعاصر*، ترجمة وتعليق هاشم صالح، بيروت 2006، ص 24.

⁸ N.C. Funk, A. Said, *Islam and the West : Narratives of Conflict and Conflict Transformation*, "International Journal of Peace Studies" Spring/Summer 2004, Vol. 9, No. 1, p. 4.

⁹ I. Ramonet, *Algérie dernière chance avant le chaos*, "Le monde diplomatique" Décembre 1991, p. 12.

أحداث أكتوبر 1988 أثارت حركة نحو السياسة الليبرالية وعد بها الرئيس الراحل الشاذلي بن جديد في خطابه للأمة يوم 10 أكتوبر 1988، حيث بسط نقاط الإصلاحات السياسية التي تفك قيد المجتمع الجزائري وتعتبر عن إرادته الواسعة. ويوم 13 أكتوبر أعلن الرئيس الجزائري الشاذلي عن استفتاء وطني وعد به يوم 3 نوفمبر من نفس السنة وبموجبه اقترح إعادة تنظيم السياسة التنفيذية، من خلال تقوية وظيفة الوزير الأول الذي أصبح مؤهلا على إدارة الشؤون العامة والعادية، وفي أن يكون مسؤولا أمام المجلس الشعبي الوطني¹⁰. وفي هذه الأعقاب جاء دستور 1989 الذي جاء متوجا بالإعلان عن التعددية السياسية من خلال المادة 40 من الدستور التي تنصّ على حرية الجمعيات والأحزاب السياسية وتقرّ بالقانون العضوي في 1989/07/05. كما الغي الدستور الدور السياسي للجيش وابقى له الدفاع عن الوحدة والتراب الوطني.

إنّ موضوعنا لا تتسع صفحاته لعرض التفاصيل التاريخية والتمفصلات التنظيمية لهذا الدستور 1989، وإنما الذي يهمنا هو طبيعة الخطاب السياسي الجديد الذي كرسه دستور الانفتاح والتعددية ومدنية المؤسسات كالحزب والدفاع وترك المجال للمجتمع المدني لتنظيم نفسه وتحرير الإعلام¹¹ يبدو إلى غاية الآن، تسجيل حركة سياسية إيجابية تخفف الضغط على السلطة وتنشئ فضاء لتنفس المجتمع، وبقيت عجلة الإصلاح تطفو فوق كل الخطابات ليعيش الجزائريون حلم الديمقراطية، لكن هذا الخطاب السياسي الذي كرسه الدستور لم يفهمه المجتمع كما فهمته الأطراف السلطوية الأخرى من تيارات مصلحة ريعية و أخرى علمانية خاصة من الفرونكو شيوعيين. انصدمت أمام ظهور التيار الإسلامي الذي انفردت به الجبهة الإسلامية للإنقاذ الحزب المنافس القوي. كان بيده رقبة الحزب العتيد، فألحق به كل المشاكل والأزمات بخطابات حماسية في الأوساط الشعبية والمساجد فحصل الإقناع وقرر الشعب ضرورة التغيير. والنقطة التي غذت الخطاب السياسي الإسلامي هو إلحاق التخلف والازمة بالحكام الذين عطلوا الشريعة الإسلامية. ومن هنا أبنى الخطاب على جاذبية الفكرة الإسلامية التي ما قتنت أن تحولت إلى رهان لتخليص الجزائريين من الأزمة التي صنعها رواد الفساد منذ الاستقلال.

إنّ قيمة هذا الإنجاز السياسي، بالرغم من حالة الفوضى التي أحدثها، إلا أنها تبقى النواة الجوهرية والأرضية الدستورية التي تستمرّ عليها الدولة الجزائرية الحديثة. وبطبيعة الحال لم يجد الخطاب السياسي الجديد مباركة شاملة، بعدما تأكد التباعد بين جيل الثورة وجيل الاستقلال الذي عاش نوعا من الاغتراب السياسي وبالتالي تعطلت مقولات الفهم المشتركة التي هي شرط أساسي لنجاح الحوار بين العقول والأجيال، ثمّ، إنه ثانيا بروز الفجوة الكبيرة التي كانت تغطيها السلطة السابقة بين النخب الحاكمة وعموم الشعب بسبب التناقضات بين الخطاب والواقع مما دفع بعض الفئات إلى تبني موقفا عدائيا من نظام أسس لديناميكية العنف التي هددت الكيان الجزائري لاحقا¹². والدليل على ذلك هو ما أعقب الانتخابات التشريعية في 26 ديسمبر 1991 وفوز الجبهة الإسلامية للإنقاذ بـ 188 مقعد وهي الأغلبية الساحقة، الأمر الذي أربك السلاطين واللاكيين، وهذا الموقف إن كان يبدو غريبا عن المجتمع الجزائري لأنه الأول من نوعه في تاريخ الجزائر المعاصرة، فإنّ خيوطه ترجع إلى مصادر الخلاف في الفكر العربي المعاصر، فالجبهة الإسلامية تقابلها النزعة السلفية الثورية لجمال الدين الأفغاني والسيد قطب أمّا النهضة وحماس فإنهما يرضعان من أفكار محمد عبده والحسن البنا.

لم يلبث المجتمع الجزائري إلا قليلا في كنف الانتخابات وحملاتها، والسجال السياسي بين الفئات والتيارات. لكن في 11 جانفي 1992 تغيّر الخطاب وأخذ منعرجا خطيرا على المجتمع وعلى النظرية الديمقراطية ذاتها كما سطرها دستور التعددية والحوار وآليات أخرى. إننا أمام حدث إلغاء نتائج

¹⁰ C. Bonora-Waisman, *France and the Algerian Conflict : Issues in Democracy and Political Stability* 1988-1995, Aldershot 2003, p.17.

¹¹ Ibid., p. 20.

¹² منصف الوناس، الدولة الوطنية و المجتمع المدني في الجزائر، محاولة لقراءة انتفاضة أكتوبر 1988، لبنان 1999، ص 245.

الانتخابات، والأخطر، هو استقالة الرئيس الشاذلي بن جديد في 9 فيفري 1992 بعد أن حل البرلمان فوق الفراغ الدستوري وانهارت الشرعية، فحدث ما حدث من عصيان وتجاوزات واعتقالات. ظهر نقيض الديمقراطية تماماً. وبلغ أسوأ الحالات بعد أن تم تبني أطروحة العنف والسلاح ولغة السيف والبارود، واختار التاريخ أن تكون المواجهة بين جيش الحزب المنحل وقوات السلطة. فعصفت بالتجربة الديمقراطية من أساسها في الوقت الذي يتحدث رواد النظام عن ضرورة حماية الديمقراطية وإنقاذها من التئوفراطية. ومن يومها بدأت الاغتيالات والجماعات المسلحة كحدث يستيقظ عليه كل جزائري وينام عليه، فكانت الحصيلة ثقيلة جداً، مئات الآلاف من القتلى والمشردين، ملايين الدولارات من الخسائر، خسارة الدولة الجزائرية سمعتها الدولية¹³ وسميت حقبة التسعينيات بالعشرية الحمراء والسوداء نسبة إلى الدم والإحزان. لأن العنف أبطل السياسة الرشيدة وغيب الحكمة وغلق الوعي وأتلف الدستور والشرعية، ولا ننسى أن هذه الصفات هي الغذاء المفضل للإرهاب والمواجهات المسلحة. إنها أزمة الخطاب السياسي. لأن السلطة تنادي بالقطيعة وتبرير التسلط، والمعارضة المسلحة وغير المسلحة تنادي بالقطيعة مع السلطة والنظام الحاكم باعتباره اغتصب الديمقراطية امتلكت خطاباً ظل يستثمر في الأزمة وحولها إلى ممارسة التجيش للبرهنة على أنها مهينة أكثر لاستخدام العنف لذلك، ظل الجدل قائم والدماء تسيل والمجازر تتكاثر والحدق يتفاقم ومؤسسات الدولة تنهار وضاع الشعب الجزائري بين السلطة والمعارضة المسلحة¹⁴. وفي هذه الحقبة تدرجت السياسة إلى أدنى مراتبها، ولم يصح الخطاب مقنعاً ولا مطمئناً، والسبب واضح، إنه اندثار للثقة وانعدام للالتزام وتنافر للقواعد، نهيككم عن اندثار القيم وسواد الحدق والكرهية.

ب) الخطاب السياسي الجديد وتكريس الونام والمصالحة في إطار الثوابت والأصول

بعد الانغلاق الذي وصلت إليه الأطراف المتصارعة، سلطة تريد الاستمرار في التسلط والغطرسة وتيار الحركة الإسلامية يشكو اغتصاب الشرعية، وأحزاب وتكتلات انضوت تحت جناح العلمانية والليبرالية تخدعت وبقيت ترسل شرارات الفتنة، وفي ظل تلك المأساة يقرّر الرئيس ليامين زروال بكل شجاعة عن تنظيم انتخابات رئاسية مسبقة في أبريل 1999 م وتميزت هذه الانتخابات بترشح السيد عبد العزيز بوتفليقة وفاز بالانتخابات بالرغم من انسحاب بعض المترشحين. فيم تمثل الخطاب السياسي الجديد؟

إنّ الخطاب السياسي الجديد نبع من واقع الأزمة الجزائرية الشاملة، فرصد أهدافاً حساسة أهمها استرجاع الأمن والاستقرار وإخماد نار الفتنة ومحو أثارها، واسترجاع للجزائر مكانته في محافل المجتمع الدولي. لكن المقارنة بين هذه الأهداف التي رسمها الخطاب الفلسفي السياسي الجزائري الجديد وبين الواقع الذي كان سائداً في الفترة السوداء والحمراء يجزم أنّ الكلام مجرد نظريات طوباوية أو ضرب من الخيال، فكيف للنفوس الجريحة أن تهدأ وتطمئن وللقلم المداس أن تعود لمراتبها...؟ كيف يلتقي المتقاتلان؟ فعلا هي حادثة تاريخية تشبه تآلف الجزائريين خلال الثورة التحريرية.

إنّ الخطاب السياسي الجديد يحمل مضادات حيوية لجراثيم عقنت الجروح، إنه الونام المندى المسلح بالسلم والمصالحة الوطنية¹⁵ الشاملة بين الجزائريين، وهو المشروع الفعلي الفعال الذي اكتسب أرض الجزائر وصار يطفو على سطح كل خطاب ديني أو أخلاقي أو ثقافي أو رياضي. وهذه المسالك هي أعطت القوة لبناء دولة القانون وعززت الديمقراطية ووصل الحوار السياسي إلى أبعد حدوده. وبدأ التركيز على استرجاع الثقة بين الحاكم والشعب وبين المواطن وأخيه المواطن، حتى بلغ أن جلست القيادة

¹³ R. Tlemcani, *Elections et élites en Algérie : Paroles des candidats*, Alger 2003, p. 136.

¹⁴ G. Joffe, op. cit., p. 114-115.

¹⁵ المصالحة الوطنية وسيلة من وسائل حل الخلافات والنزاعات، والأزمات بين الأشخاص والأطراف والدول ودنيا وسلمياً... أكثر بساطة وأقل تكلفة ووقتاً وجهداً. انظر: *المصالحة الوطنية من الأزمة إلى الونام*، "المبشر البرلماني" 2004، العدد 7، ص 155.

العسكرية مع التنظيمات الإرهابية المسلحة على طاولة واحدة¹⁶. وكان ذلك بعدما تخليا عن الحل العسكري للآزمة وابتعد الجناح الراديكالي في السلطة عن الحل بالاستئصال والاحتثاث، فالعملية كانت صعبة نظرياً ماذا نقول عنها ونتوقع عملياً إذا؟ بدأت فلسفة الونام والمصالحة الوطنية بحركة توعية واسعة النطاق، انطلقت من أوساط الشعب لربط الأواصر وإصلاح التمزيق ودرى بكل ما يخلّ سواء تعلق الأمر بأعمال العنف أو الإيديولوجيات وإعادة بناء الوفاق بين الجزائريين أياً ما كانت مشاربهم ومناهلهم، وبت روح السلم في الصدور، وضمان الأمن والأمان للجميع في محولة لنسيان ما صار. مصالحة رسمية وسياسية بين الجزائريين وتعبئة جميع الأطراف في سبيل تحديد وطني يكون كفيلاً من خلال إصلاح الدولة، وإعادة إصلاح الساحة السياسية والإصلاحات الهيكلية بالقضاء على الأسباب التي أدت إلى انفجار الآزمة، وبإنشاء علاقات اجتماعية جديدة¹⁷ يمثل هذا المقطع من الخطاب استراتيجية هامة لبناء الخطاب السياسي الجديد الذي يمهّد لدخول مرحلة حاسمة وجديّة من شأنها أن تقوّت الفرصة على تجار الأزمات. إنّها سياسة جديدة مادامت تضبط الأهداف بدقة وتتطوّل من معالجة الأسباب وليس النتائج، لأنّ الذين كانوا يركزون على النتائج يحملون فكراً معادياً لدولة القانون والمصالحة الوطنية، يزدرون الحوار والسلم. لكن الخطاب ركّز على وقف الاقتتال وسحب قتل الفتنة من أيدي المغذّين للصراع، بتكريس لغة لا غالب ولا مغلوب في هذا المستنقع.

إنّ الإستراتيجية الهامة ذات البعد الديني والإنساني في هذا المسعى تبرز في مستقبل الدولة الذي يراهن على وجود جيلين جيل الآزمة وأبناؤهم. فالمصالحة الوطنية تهدف إلى إتلاف كل ما له علاقة بالضغائن والأحقاد والمأساة الوطنية، إنّها محاولة رائدة لاحتواء الآزمة التي عرفت مصادرها وتحولت إلى صراع بين أمراء الدولة الإسلامية وبعض من أصحاب النفوذ العسكري والسياسي والمالي. ويعتبر هذا المسعى استمراراً لمبادرة قانون الرحمة الذي عبّد الطريق للسلم والمصالحة.

إنّ الفلسفة التي تبناها أصحاب أطروحة السلم والمصالحة كانت مدعومة بإقناع ومؤسسة على استدلال قوي، ينحصر في القضية الشرطية التالية:

إمّا أن نستمر في الصراع والعنف ونُدفع أبناء كوقود لها دون توقف، إمّا أن نكرس السلم والمصالحة ونحفظ أبنائنا ومؤسسات دولتنا ونطوي صفحة المأساة ونبدأ صفحة جديدة. هذه الأطروحة حسمها المصلحون والشعب الجزائري في الاستفتاء الذي كان يوم 29 سبتمبر 2005 حول ميثاق السلم والمصالحة وكان الحدث ناجحاً بقوة وصارت بذلك مفتاحاً للآزمة.

إنّ تجسيد هذه الأطروحة كان مساره طويلاً وتمفصلاته تحتاج إلى بحث منفرد كامل، لكن الذي يجب تأكيده، هو ثمرة الخطاب السياسي الجزائري الجديد الذي يحمل استدرابات كثيرة، انبسطت نتائجه في نزول الجماعات الإسلامية المسلحة وتسليم أكثر من ستة آلاف قطعة سلاح، وكان ذلك بعد إعلان عن هدنة شاملة في جميع التراب الوطني.

ها هو العنف يضعف ويحل محله الحوار والإقناع، فتم إبطال المتابعات القضائية وإرجاع المنخرطين في التنظيمات إلى عملهم، وتقديم تعويضات لضحايا المأساة. وهذا التي يتم التصريح به في كل سنة من 20 سبتمبر إذ وصلت إلى معالجة أكثر من 11000 ملف و تعويض أسرهم من أصل 17000، ويعتبر هذا المسعى مكسباً جديداً يضاف إلى ثمرة الخطاب السياسي الجزائري الذي خرج من دوامة التناحر والصراعات ودخل حقل الديمقراطية وحقوق الإنسان. وننبه الباحثين في حقل الفكر السياسي المعاصر أن طبيعة خطاب السلم والوئام والرحمة والمصالحة ليست جديدة أو دخيلة على الثقافة العربية الإسلامية، لأنّ كل بند من بنودها مستمد من نصوص النقل قرآن كريم وسنة نبوية واجتهاد العلماء

¹⁶ The Algerian Crisis : Not Over Yet, "Africa Report" 20 Oct 2000, <http://www.crisisgroup.org/en/regions/middle-east-north-africa/north-africa/algeria/024-the-algerian-crisis-not-over-yet.aspx>.

¹⁷ خطاب رئيس الجمهورية عبد العزيز بوتفليقة أمام إطارات الأمة، بنادي الصنوبر، الجزائر، 2001/04/28، ونقلت "جريدة الشعب" الخطاب في عددها 12522، ص4.

العارفين المخلصين، على هذا الأساس تم الجلوس إلى الحوار والتزام العقود¹⁸، في الوقت الذي أصبح الكل يعلم أنّ السلم والاستقرار شرطان للتنمية الشاملة، يبقى فقط النقاش حول التزاوج بين قيم الإسلام والقيم المدنية الإنسانية العالمية في سياق الحداثة السياسية التي تستوجب العقلانية والعقد الاجتماعي والمواطنة. تلك هي القضايا التي اشتغل عليها الخطاب السياسي الجديد في الجزائر بعد الونام والسلم والمصالحة ومازال يفتح أبوابه في هذا السياق من خلال الندوات والمؤتمرات الوطنية والدولية، والقيام بتحديث النصوص والموارد البشرية المرتبطة بها.

إنّ هذا المسلسل الدموي الفوضوي الأسود الذي عاشته الجزائر بفعل خطاب سياسي متعفن يغذي الاستئصال والعنف والانتقام قد تداركته الحكمة وانهزم أمام المرجعية الدينية والتاريخية وانكشف للعيان، وحطمه الخطاب السياسي الجديد الذي يجمع الأطراف ويحارب الإقصاء والتهميش والفساد. ويكرّس الحوار البناء بين الأطراف. هذه التجربة هي التي أصبحت مرجعا لعلاج الخلافات في الوطن العربي، نتيجة ما صار يعرف بالربيع العربي. لقد استفادت الدول العربية التي لحقها الحراك والعنف في هذه العشرية الأخيرة، في طريقة مكافحة الإرهاب الفكري والمسلح، وفي بناء سياسة جديدة و تسطير دساتير تحتوي على نصوص تكرّس ثقافة الديمقراطية والحوار، في إطار الثوابت والمقومات الدينية والتاريخية، لأنّ المسألة في هذا القرن لم تعد إقليمية فقط، بل كل شيء بات يخضع للعالمية والعولمة، وبكفي أن الخطاب السياسي الجزائري بدأ في التغير مع مطلع التسعينيات ومشكلات الشرق الأوسط و أزمة العراق.

تأثيرات العولمة في الخطاب السياسي الجزائري وواقعه

صار اليوم من البديهي أن نتحدث عن نظرية سياسية أو واقع بلد معين فنربطه حتما بالمجتمع الدولي، الذي تجلّى في قوة الحلة الليبرالية الجديدة التي كسحت الأنظمة التوجيهية التسلطية ودفعت مشروع تنامي التحولات الديمقراطية. ولا يخفى على الباحثين تلك الموجة التي ضربت دولاً عديدة، تحمل شعار الثورة الديمقراطية العالمية. فالتحولات السياسية والاقتصادية والثقافية التي عرفتها الجزائر بداية من ثمانينيات القرن الماضي وبداية هذا القرن كلها كانت بموجب التحول السياسي العالمي الجديد وسقوط الشيوعية في عقر دارها. لذلك بات حتما تغيير الوجهة السياسية، من ديمقراطية موجهة اجتماعيا، إلى ديمقراطية سياسية أساسها التنافس ورأس المال و حرية التعبير.

إنّ الذي حدث في الجزائر، كان حتما سيحدث في أي دولة في العالم، عربية كانت أو غير عربية، لكن؛ الأمر الخطير الذي لفت الانتباه؛ هو محاولة عزل الجزائر عن المجموعة الدولية وإحاقها كل أنواع الإرهاب. لذلك، جاءت مسيرة التجديد السياسي في بداية العقد التاسع من القرن الماضي محمّلة بمشروع الدبلوماسية الجزائرية، على المستوى العربي وعلى المستوى العالمي، وهذا الذي ركز عليه السيد الرئيس عبد العزيز بوتفليقة حين قطع أشواطاً كبيرة ومرهقة فعلاً، للمرافعة عن سيادة الجزائر ومنزلة الديمقراطية فيها أمام كل مؤسسات العالم، ومن بين ما نذكره، الخطاب الذي ألقاه في نيويورك يوم 29 سبتمبر 1999 حين أعاد توطيد العلاقات الجزائرية الأمريكية وأكد على مرتكزات السياسة الخارجية للجزائر في السعي إلى دعم مسارات الديمقراطية وإقرار السلم.

لكن ما الذي كان يتوارى داخل هذا التحول السياسي الجديد في الجزائر؟ تتبع خيوط الأحداث تجعلنا أمام علة واحدة، واضحة ومتجلية، إنه العولمة السياسية التي هي عملية تشكل نظام دولي يتجه نحو التوحيد في قواعده وقيمه وأهدافه مع زعم العمل على إدماج المجموعة البشرية في إطاره¹⁹ في سياق موحد يكرس مبدأ حقوق الإنسان والحرية وتركيز مفاهيم جديدة كالمواطنة والشفافية والشرعية. وما حدث في المنطقة من صراعات واصطدامات وتكتلات إن هو إلا دفعا نحو نفق الليبرالية المحتومة وانحدارا

¹⁸ انظر موقع وزارة العدل الجزائرية و اطلع على المرسوم الرئاسي: https://www.mjjustice.dz/html/conference/site_reconciliation%20nationale/site_reconciliation%20nationale_%20ar/?p=decret4

¹⁹ L'état du monde sur CD-ROM, 1981-1997, Paris 1997.

لدولة الرفاهية الاجتماعية. ومادام الجزائر تحتل رقعة جغرافية هامة كان الذي وقع أو سيقع لزاما. لكن ما هي الإستراتيجية التي اعتمدتها الجزائر في مشروعها للتكيف مع هذه المنظومة العالمية الجديدة؟

الواقع السياسي العربي و إستراتيجية الجزائر

إنّ الذي يجب أن نعرفه هنا، هو أنّ المجتمع الجزائري يضرب أطنابه في مكان إستراتيجي هام، في وسط إفريقيا المتوسطية والعالم العربي، كلّ هذا، من شأنه أن يسهّل عملية التواصل والتداول. خاصة إذا عرفنا أنّ هذا المجتمع تنصهر فيه ثقافات الحضارات السابقة التي تعاقبت على المنطقة، فتركت حمولة ثقافية عميقة عمق الأنا في الذات، فصارح جذر الهوية التي تحرك الفرد في مجتمعه، بقوة ثابتة بالرغم من تغيير ما حولها. إنّ الرسوخ الحضاري.

هذا، وإذا كانت بعض البلدان تنقذ إلى هذا الرسوخ كما هو الشأن للعالم الجديد (أمريكا)، فإن هذا لا ينطبق على المجتمعات الأخرى كأوروبا والعالم العربي الإسلامي والشرق الأقصى. إنّها مجتمعات في معظمها تتأسس على الدين والمبدأ التاريخي، وأبسط صورة تؤسس بها لكلنا هذا، تلك الحروب الصليبية التي كانت حامية الوطيس ولم تخمد إلى يومنا هذا، فإن دلّت على شيء فألما تدل على حضورها القوي الذي لا تنوب عنه المادة والتكنولوجيا. ولك أيضا، ثبت اليوم أنّ العولمة مرتبطة بالاقتصاد، وأنّ السياسة تخضع للاقتصاد، وأنّ الثقافة تخضع للسياسة، وأنّ المجتمع يخضع للثقافة، وأنّ الدين يتأثر بثقافة المجتمع لأنّه يجري في عروق الناس. ومما لا شك فيه أنّ هذه الارتباطات فرضتها قرائن الأحوال السائدة في الأزمنة المعاصرة حيث تشهد المجتمعات البشرية سعياً محموماً إلى بناء الجمهورية الاقتصادية الكونية. وإذا أتت الارتباطات على هذا الوجه، كان لا بدّ للدين من مواجهة العولمة. فإمّا أن يخضع لسلطانها، وإمّا أن يخضعها لسلطانها، وإمّا أن يتنافس كلاهما تنافس التراجع الأقصى.

إنّه من المعقول أنّنا حين نتكلّم عن السياسة نتحدث عن الدولة الحديثة، دولة المؤسسات كما تريدها العولمة والمعلومات، ديمقراطية مطلقة في كل الإتجاهات. ولكننا نعلم بصدق أنّها ديمقراطية النظام العالمي وليس النظام الديمقراطي الذي يريده، تحت شعار النهايات، نهاية الوطنية، نهاية الدولة، نهاية السياسة، نهاية التاريخ (التناقضات والصراعات). فالجهر بهذه النهايات لا يعني بدايتها، وإنما خروجها من جديد، إنّ انتقال المفولة من دائرة المركزية الأوروبية التي لبست حلتها الجديدة وهي الإمبراطورية العالمية. فلقد تحدثت الكثير في هذا المجال وأسهب الحديث فيه، ومشكلتنا هي الجزائر، نعم الجزائر ومخططها السياسي الذي تاتمن به شروق العولمة السياسية التي تطبق على المبادئ والإنسانيات في شتى صورها.

إنّ الإستراتيجية في تقديرنا، تعود إلى العنصر الأول الذي يرتبط أصلا بتكوين الإنسان، إنسان الوعي والسياسة، الحرية وحقوق الإنسان. إنسان الانتلجانشيا، الذي يخرج من دائرة الهندسة الاجتماعية والسياسية، يملك من الحمولة المعرفية والخبرة المطبقة ما يملك. للتجاوب مع مجتمع ما بعد الحداثة، المزود بمقولات مفاهيمية جديدة تتجاوز الإقليمية، بالتعددية السياسية والثقافية، بعيدة عن النخبة المتنورة، تريد من خلالها تأليب الأجيال على قيمهم وساستهم وكل ما هو محلي باستغلال الواقع المتأزم والانزلاقات والفراغ الناشئ عن التكوين الذي أسهموا في انتشاره، بل وفي حمايته بقواعد. وهذا الوصف الذي قدمناه، هو صورة حية لما عاشته الجزائر وما زالت تتجرّع مرارته طبقة الوطنيين الذي هم في وعي تام بحجم المشكلة وخطة المتربصين الذي ينتظرون الفرصة للإنقضاض. وما الدول الذي اجتاحتها الشتاء العربي الخرابي ببعيد عنا.

إنّ الاستراتيجية المحكمة لا يمكن أن تكون سياسية خالصة، لأنّ الخطاب المعاصر الذي تنتشره العولمة عبر أقمراها وفصائليتها المذهلة ووسائل التواصل التي ابتكرتها، من تويتر فايسبوك، سكايب، كلّها تؤسس لمستند إلكتروني من الصعب التحكم فيه أو السيطرة عليه أو توجيهه.

فمن هنا، باتت المسألة بدايتها واضحة، والخطأ المنهجي يكلف ضريبة باهظة، فكل أصبح موقوتا، فإبطال مفعوله لتفويت الفرصة أمر يحتاج إلى ترسانة من الخبراء الوطنيين المتشبعين بالثقافة الأصلية، لا ترزعهم الإغراءات والحياة المادية المزيفة التي لا تغادر النزعة البيولوجية.

فمن هذه المقدمات صارت التربية والتعليم ركيزتين أساسيتين، لا نجاح للسياسة ولا بقاء للقيم و الوطنية في غيابها، فالسياسة الجديدة تقوم على منهج جديد، عمدته الحوار، والقدرة على التركيب بين القريب وبين البعيد، فلعلنا نفقه هذا المصطلح جيدا وإلا لما فهمنا لغة المصالح بين القوى العظمى في الكون، كمشكلة الساحل وعلاقتها بالعبة الأمريكية الفرنسية. وللمزيد من توضيح المسألة أكثر يلزمنا تقديم تعريف للسياسة العولمية: هو تشكل نظام دولي يتجه نحو توحيد القواعد والقيم والأهداف مع الزعم بإدماج البشر ضمن إطاره²⁰ فيبهات أن يتحقق العدل والمساواة بين الغربي والمشرقي، بين الأمريكي والجزائري، إنها لعبة مزيفة، لكن الإعلام الغربي يحسن تقديمها، لأنه درس جيدا الأوتار والأنغام التي تدغدغ وجداننا.

لهذا، على النخبة في الجزائر أن تبدأ بتنشئة أجيال واعية محافظة مدركة لخطر الاستعمار الجديد، وتبليغة على أساس حركة صليبية جديدة تتغذى من التوماوية المعاصرة. تقرّب بين الحاكم والمحكوم وتكرّس الثقة بين صاحب الخطاب والمواطن، تتعالى عن السلوكات البيدائية المنحصرة في استعمال النفوذ والتسلط، وتثمن التواصل على أساس الإقناع لا على أساس المصلحة، فالعبة الخارجية مصلحة برجماتية لا محالة، لكن، يجب أن لا يسحب هذا على الإقليمية والسياسة الداخلية للوطن. تجاوز المعايير التقليدية في التصنيف واعتماد الكفاءة والإخلاص للرسالة السياسية حتى لا يتوكل عند العتبة الأولى. بداية تكوين جيل الخلف بمنظومة مقولات تنبع من الأصالة الحمولة الثقافية المتينة. لأن في تراثنا ما يجعلنا لا نخاف من الحداثة أو ما بعدها، لا في الديمقراطية ولا فيما يتعلق بحقوق الإنسان، ولا في الفن والدين الصحيح. إننا نملك أرضية فيها ثوابت، يمكن تكييفها مع أي مستجدات، وفي اجتهاداتنا الفقهية والقانونية ما يغنينا عن استيراد الوثائق الغربية. لهذا، ودون الدخول في التفاصيل، يمكن للجزائر أن تعدّ جيشا سياسيا محمّلا بثقافة الأصالة، التي لا تتعارض مع المبادئ العامة التي تتغنى بها الديمقراطية العالمية اليوم. وذلك بالعودة إلى الذات، والتمييز بين الوطن ومكان لقمة العيش، بين مالنا وما علينا.

خاتمة

من خلال المقدمات التي حللنا مدلولاتها نستخلص أن النظرية السياسية في العالم العربي عامة وفي الجزائر خاصة عرفت ارتدادات وتموجات اختلفت تطبيقاتها من حقبة الى أخرى ومن موطن لآخر. لكن العامل المشترك في ذلك هو أن الخطاب السياسي في عالمنا العربي بالرغم من وجود تيارات ليبرالية و أخرى علمانية فإنّ المقدس الديني يبقى دائما هو الغالب.

أما التصورات التي طرحها العقل العربي فهي دائما تعدّ تحديثا وتحيينا للشريعة الإسلامية، تنتقل من التجديد ولتحديث الفقه إلى تحديث التعامل وهذا الذي يكتسي مواقف الفلاسفة المسلمين المعاصرين.

فالأزمة السياسية التي اكتسحت الجزائر جعلت منها دولة تراهن على الأمن في المغرب العربي وفي الساحل، وللباحثين الحظ أن يكتشفوا دور الخطاب السياسي الجزائري الجديد في حل مشكلة مالي و ليبيا و تونس.

²⁰ Ibid.

توصيات:

- دعوة إلى اعتماد الخطاب السياسي الجزائري في محتواه، الوثام المدني، السلم والمصالحة الوطنية وثقافة الحوار في حل الأزمات،
- لا يكفي التتظير السياسي بل لابد من مسالك لتجسيد المشاريع الوفاق والإصلاح،
- ترجمة نصوص المصالحة وتدابير الوثام لاعتمادها في حل النزاعات وكبح العنف في دول العالم حسب خصوصيات كل مجتمع.

أثر النص الشرعي في مواقف الجماعات الإسلامية من الربيع العربي مقارنة بين مدرسة الصبر على ظلم الحكام ومدرسة تأييد الثورات

The impact of the revelation texts on the attitude of Islamic parties toward the Arab Spring

إن البحث في النص الشرعي يتناول جانبين أساسيين، الثبوت والدلالة، وقد انتصب لكل جانب من هذه الجوانب علم قائم يبحث في جوانبه المختلفة، فلأول علم الإسناد وما يتعلق به من بحث في أحوال الرجال وما يقتضيه من للتأكد من ثبوت نسبة النص الشرعي إلى مصدره من الكتاب أو السنة، أو أقوال من بعدهم من الصحابة والتابعين، وخلوه من العلل القاذحة به، وقد اعتمدت في بحثي هذا على الاكتفاء في الحكم على النص الشرعي إن كان في صحيح البخاري أو صحيح مسلم بتوثيقه، لإجماع الأمة على قبول ما فيهما من النصوص، واعتمدت في ما سواهما من مصادر على أحكام علماء الجرح والتعديل والحكم من المتقدمين أو المتأخرين الذين تلقت الأمة أحكامهم بالقبول، وللجانب الثاني انتصب علم أصول الفقه الذي يقوم في مجمله على البحث في كيفية استفادة الحكم من الدليل، وهذا لا يتم دون معرفة باللغة العربية التي ورد بها النص، ومعرفة مدلولات الألفاظ، من حيث الصراحة وعدمها، والقطعية والظنية، والمحكم والمتشابه، والمنسوخ، للوقوف على الحكم المراد من النص، وجواز الاجتهاد فيه من عدمه.

والاختلاف الوارد في بحثنا هنا يدور بين مدرستين اختلفت وجهة نظرهما إلى النص، فمدرسة الصبر على جور الحكام رأت في النصوص التي تأمر بالصبر على جور الحكام أصلاً من أصول الإسلام لا ينبغي الخروج عليه وأنها حاكمة على أي نص ورد بخلاف ذلك، بينما ارتأت مدرسة تأييد الثورات أن جميع النصوص جاءت بروحها، وكثير من النصوص بمنطوقها يستدل بها على مشروعية رفع الظلم ومن وسائله الثورة على الظالم، فهي مشروعة بالنتيجة، وأنها حاكمة على النصوص التي تأمر بالصبر على جور الحكام.

هذه الدراسة سوف تنتظر في النصوص التي استند عليها هؤلاء وهؤلاء في الأحكام التي وصلوا إليها، وملاحظة مدى فهم النص لدى أتباع كل من المدرستين، حيث أقوم باستقراء النصوص النبوية فقط، نظراً للحجم المحدود للدراسة، من خلال النظر في المؤلفات، والفتاوى، والمنشورات المسموعة، والمقروءة، والمقالات، وصفحات الانترنت، وتوثيق النصوص من مصادرها المعتمدة، مع الحكم عليها صحة أو ضعفاً، مع تجنب تكرار النصوص التي تفيد ذات الحكم للتقليل ما أمكن من حجم الدراسة.

وللأسف الشديد، لم يسعني عدد الصفحات المحدد سلفاً أن أضيف بحثاً ثالثاً لهذه الدراسة، أبين من خلاله كيفية إزالة التعارض بين النصوص التي استند عليها كل من المدرستين، لذا فإني أبقى الباب مفتوحاً

أمام الدارسين والقارئ، لتتبع هذه النصوص والغوص في ثناياها محاولين الجمع بينها، أو الترجيح بمنهج علمي معتمد مقبول.

المبحث الأول: النصوص التي استند إليها أتباع مدرسة الصبر على جور الحكام

جملة النصوص التي استند عليها أتباع هذه المدرسة هي من النصوص النبوية الشريفة، والآثار الواردة عن المتقدمين من الصحابة والتابعين وما اصطلح على تسميته بالسلف الصالح، والتي تناولت بشيء من التفصيل مسألة الاعتراض على النظام الحاكم، فالقرآن الكريم جاء بنصوص عامة تمثل مبادئ كلية في الحكم، كالأمر بالعدل والشورى والمساواة وأداء الأمانة، وتحريم الظلم والبغي والعدوان وخيانة العهود والمواثيق، بينما كانت النصوص النبوية مشتملة على مزيد من التفاصيل، وكذا النقول عن السلف. بعد البحث والجمع تبين لي أن النصوص التي تستند إليها مدرسة الصبر على جور الحكام تبلغ قرابة السبعين نصاً، وقد اختصرت النصوص المكررة التي لا تفيد حكماً جديداً، وقسمت النصوص إلى النقاط التالية تبعاً للحكم المستفاد منها:

أولاً: الاستناد إلى النصوص العامة التي توجب السمع والطاعة للحاكم والوفاء بالبيعة، كدليل على تحريم الثورات، باعتبار أن الثورة تناقض السمع والطاعة المأمور بها للحاكم:

1. عن أبي هريرة رضي الله عنه، أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: "من أطاعني فقد أطاع الله، ومن عصاني فقد عصى الله، ومن أطاع أميري فقد أطاعني، ومن عصى أميري فقد عصاني"¹ وفي رواية لمسلم: "من أطاع الأمير فقد أطاعني"².
2. عن عبد الله بن عمر رضي الله عنه، عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: "السمع والطاعة على المرء المسلم فيما أحب وكره، ما لم يؤمر بمعصية، فإذا أمر بمعصية فلا سمع ولا طاعة"³.
3. عن أنس بن مالك رضي الله عنه قال: "بايعنا رسول الله صلى الله عليه وسلم على السمع والطاعة فقال: "فيما استطعتم"⁴. وفي رواية عبد الله بن عمر رضي الله عنهما قال: كُنَّا إِذَا بَايَعْنَا رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَلَى السَّمْعِ وَالطَّاعَةِ، يَقُولُ لَنَا: "فِيْمَا اسْتَطَعْتُمْ"⁵.
4. عن عبد الله بن عمر رضي الله عنهما، أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: "فإن من طاعة الله أن تطيعوني، وإن من طاعتي أن تطيعوا أئمتكم، أطيعوا أئمتكم، فإن صلوا قعوداً فصلوا قعوداً"⁶.
5. عن أبي ذر رضي الله عنه، قال: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: "اسْمَعْ وَأَطِعْ لِمَنْ كَانَ عَلَيْكَ"⁷.
6. عن العرياض بن سارية رضي الله عنه قال: صَلَّى بنا رسول الله - صلى الله عليه وسلم - ذات يوم، ثم أَقْبَلَ علينا، فَوَعظَنَا موعظةً بليغةً ذرَّفتُ منها العيونُ وَوَجَلَّتْ منها القلوبُ، فقال قائل: يا رسول الله - صلى الله عليه وسلم - كَانَ هذه موعظةٌ مودعٌ، فماذا تُعْهَدُ إلينا؟ قال: "أَوْصِيكُمْ بِتَقْوَى اللَّهِ وَالسَّمْعِ وَالطَّاعَةِ..."⁸.

ثانياً: الاستناد إلى النصوص التي توجب السمع والطاعة باختلاف حال الإمام من النواحي الشكلية:

¹ اللؤلؤ والمرجان، باب وجوب طاعة الأمراء في غير معصية، حديث رقم 1204.

² صحيح مسلم، باب وجوب طاعة الأمراء في غير معصية، حديث رقم 1835.

³ اللؤلؤ والمرجان، باب وجوب طاعة الأمراء في غير معصية، حديث رقم 1205.

⁴ سنن ابن ماجه، باب البيعة، حديث رقم 2868، قال الشيخ شعيب الأرنؤوط: "حديث صحيح لغيره".

⁵ صحيح البخاري، باب كيف يبليح الناس الإمام، حديث رقم 7202.

⁶ مسند أحمد، مسند عبد الله بن عمر، حديث رقم 5679. قال الشيخ شعيب الأرنؤوط: "إسناده صحيح".

⁷ السنة لابن أبي عاصم، باب في ذكر السمع والطاعة، حديث رقم 1055. قال الشيخ الألباني: "حديث صحيح".

⁸ سنن أبي داود، باب في لزوم السنة، حديث رقم 4607. قال الشيخ شعيب الأرنؤوط: "حديث صحيح".

1. عن أبي ذر رضي الله عنه قال: "إن خليلي أوصاني أن أسمع وأطيع، وإن كان عبداً مجدع الأطراف"⁹.
2. عن أم الحصين رضي الله عنها قالت: حججت مع رسول الله صلى الله عليه وسلم حجة الوداع، قالت: فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم قولاً كثيراً: ثم سمعته، يقول: "إن أمر عليكم عبد مجدع - حسبته قالت: أسود - بقودكم بكتاب الله، فاسمعوا له وأطيعوا"¹⁰.
- ثالثاً: الاستناد إلى النصوص التي توجب السمع والطاعة للحاكم وإن منع حقوق الناس، أو اعتدى عليهم بأخذ أموالهم، وضرب ظهورهم، أو فعل الشر، أو فعل أموراً ينكرها الناس أو يكرهونها، أو بغا عليهم، أو استأثر بأمور دونهم¹¹:

1. عن علقمة بن وائل الحضرمي، عن أبيه، قال: سأل سلمة بن يزيد الجعفي رسول الله صلى الله عليه وسلم، فقال: يا نبي الله، أ رأيت إن قامت علينا أمراء يسألونا حقهم ويمنعونا حقنا، فما تأمرنا؟ فأعرض عنه، ثم سأله، فأعرض عنه، ثم سأله في الثانية أو في الثالثة، فجدبه الأشعث بن قيس، وقال: "اسمعوا وأطيعوا، فإنما عليهم ما حملوا، وعليكم ما حملتم" وفي رواية: فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "اسمعوا وأطيعوا فإنما عليهم ما حملوا وعليكم ما حملتم"¹².

2. عن حذيفة بن اليمان رضي الله عنه قال: قلت: يا رسول الله، إنا كنا بشر، فجاء الله بخير، فنحن فيه، فهل من وراء هذا الخير شر؟ قال: "نعم"، قلت: هل وراء ذلك الشر خير؟ قال: "نعم"، قلت: فهل وراء ذلك الخير شر؟ قال: "نعم"، قلت: كيف؟ قال: "يكون بعدي أئمة لا يهتدون بهادي، ولا يستنون بسنتي، وسيقوم فيهم رجال قلوبهم قلوب الشياطين في جثمان إنس"، قال: قلت: كيف أصنع يا رسول الله، إن أدركت ذلك؟ قال: "تسمع وتطيع للأمير، وإن ضرب ظهرك، وأخذ مالك، فاسمع وأطع"¹³.

3. عن عدي بن حاتم قال: قلنا يا رسول الله: لا نسألك عن طاعة من اتقى ولكن من فعل وفعل فذكر الشر، فقال: "اتقوا الله واسمعوا وأطيعوا"¹⁴.

4. عن عبد الله بن مسعود رضي الله عنه قال: قال لنا رسول الله صلى الله عليه وسلم: "إنكم سترون بعدي أثره وأموراً تنكرونها"، قالوا: فما تأمرنا يا رسول الله؟ قال: "أدوا إليهم حقهم، وسلوا الله حقكم"¹⁵.

5. عن أبي ذر قال: كنت أخدم النبي صلى الله عليه وسلم ثم أتى المسجد إذا أنا فرغت من عملي فاضطجع فيه فأتاني النبي صلى الله عليه وسلم يوماً وأنا مضطجع فغمزني برجله فاستويت جالسا فقال لي: "يا أبا ذر كيف تصنع إذا أخرجت منها؟" فقلت: أرجع إلى مسجد النبي صلى الله عليه وسلم وإلى بيتي قال: "فكيف تصنع إذا خرجت؟" فقلت: إذا أخذ بسيفي وأضرب به من يخرجني فجعل النبي صلى الله عليه وسلم يده على منكبي فقال: "غفرا يا أبا ذر ثلاثاً بل تنقاد معهم حيث قادوك وتتساق معهم حيث ساقوك ولو عبداً أسود"¹⁶.

⁹ صحيح مسلم، باب وجوب طاعة الأمراء في غير معصية، حديث رقم 1837.

¹⁰ صحيح مسلم، باب وجوب طاعة الأمراء في غير معصية، حديث رقم 1838.

¹¹ أدلة هذا العنوان هي أوجه ما تستدل به مدرسة الصبر على جور الحكام.

¹² الروايتان في صحيح مسلم، باب في طاعة الأمراء وإن منعوا الحقوق، حديث رقم 1846.

¹³ صحيح مسلم، باب الأمر بلزوم الجماعة عند ظهور الفتن، حديث رقم 1847.

¹⁴ السنة لابن أبي عاصم، باب في ذكر السمع والطاعة، حديث رقم 1069. قال الشيخ الألباني: "حديث صحيح".

¹⁵ اللؤلؤ والمرجان، باب الأمر بالوفاء ببيعة الخلفاء، حديث رقم 1209.

¹⁶ السنة لابن أبي عاصم، باب في ذكر السمع والطاعة، حديث رقم 1051. قال الشيخ الألباني: "حديث ضعيف". قلت: ولم أجد

فيما بحثت فيه من حكم عليه بالصحة بهذا اللفظ: تنقاد معهم حيث قادوك، وتتساق معهم حيث ساقوك.

6. عن يحيى بن سعيد قال: أخبرني عبادة بن الوليد قال: أخبرني أبي، عن أبيه قال: "يا بعنا رسول الله صلى الله عليه وسلم على السمع والطاعة في اليسر والعسر والمنشط والمكره، وأن لا ننازع الأمر أهله وإن بغوا، وأن نقول بالحق حيثما كنا، لا نخاف في الله لومة لائم"¹⁷.
رابعاً: الاستناد إلى النصوص التي تدعو إلى تعزيز الحاكم وتوقيره، وإجلاله:

1. عن معاذ بن جبل قال: عهد إلينا رسول الله صلى الله عليه وسلم في خمس من فعل منهن كان ضامناً على الله: "من عاد مريضاً، أو خرج مع جنازة، أو خرج غازياً في سبيل الله، أو دخل على إمام يريد بذلك تعزيزه وتوقيره، أو قعد في بيته فيسلم الناس منه ويسلم"¹⁸.
2. عن أبي بكرة قال: سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: "السلطان ظل الله في الأرض فمن أكرمه أكرمه الله، ومن أهانه أهانه الله"¹⁹.
3. عن أبي ذر رضي الله عنه قال: إني سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: "سيكون بعدي سلطان فأعزوه، من التمس ذله ثغر ثغرة في الإسلام، ولم يقبل منه توبة حتى يعيدها كما كانت"²⁰.

خامساً: الاستناد إلى النصوص التي تبين أن واجب المحكومين تجاه ظلم الحكام هو الصبر، والتوجه إلى الله بطلب رفع الظلم:

1. عن ابن عباس رضي الله عنهما عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: "من كره من أميره شيئا فليصبر؛ فإنه من خرج من السلطان شبراً مات ميتة جاهلية"²¹.
2. عن أسيد بن حضير قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "إنكم سترون بعدي أثره فاصبروا حتى تلقوني على الحوض"²².
3. عن أنس رضي الله عنه، قال: دعا النبي صلى الله عليه وسلم الأنصار ليكتب لهم بالبحرين، فقالوا: لا والله حتى تكتب لإخواننا من قريش بمثلها، فقال: "ذاك لهم ما شاء الله على ذلك"، يقولون له، قال: "فإنكم سترون بعدي أثره، فاصبروا حتى تلقوني على الحوض"²³.
4. عن أنس بن مالك قال: نهانا كبارؤنا من أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: "لا تسبوا أمراءكم ولا تغشوهم ولا تبغضوهم واتقوا الله واصبروا فإن الأمر قريب"²⁴.
5. عن الزبير بن عدي، قال: أتينا أنس بن مالك، فشكرونا إليه ما نلقى من الحجاج، فقال: "اصبروا، فإنه لا يأتي عليكم زمان إلا الذي بعده شر منه، حتى تلقوا ربكم" سمعته من نبيكم صلى الله عليه وسلم²⁵.
6. عن عبد الله بن مسعود رضي الله عنه قال: قال لنا رسول الله صلى الله عليه وسلم: "إنكم سترون بعدي أثره وأمورا تنكرونها"، قالوا: فما تأمرنا يا رسول الله؟ قال: "أدوا إليهم حقهم، وسلوا الله حقكم"²⁶.
7. وفي رواية قال: "تؤدون الحق الذي عليكم، وتسالون الله الذي لكم"²⁷.

¹⁷ الشريعة للأجري، باب السمع والطاعة لمن ولي أمر المسلمين، حديث رقم 66. قال الشيخ عبد الله الدميحي "إسناده صحيح". والرواية عن عبادة عن أبيه الوليد عن أبيه عبادة بن الصامت رضي الله عنه.

¹⁸ مسند أحمد، حديث معاذ بن جبل، حديث رقم 22093، قال الشيخ شعيب الأرنؤوط: "حديث حسن لغیره".

¹⁹ السنة لابن أبي عاصم، باب في ذكر فضل تعزيز الإمام وتوقيره، حديث رقم 1024. قال الشيخ الألباني: "حديث حسن".

²⁰ السنة لابن أبي عاصم، باب في ذكر السمع والطاعة، حديث رقم 1079. قال الشيخ الألباني: "إسناده صحيح".

²¹ اللؤلؤ والمرجان، باب الأمر بلزوم الجماعة، حديث رقم 1212.

²² السنة لابن أبي عاصم، باب ما ذكر النبي صلى الله عليه وسلم أنه وعد من تمسك بأمره ورود حوضه، حديث رقم 752.

قال الشيخ الألباني: "حديث صحيح".

²³ صحيح البخاري، باب ما أقطع النبي صلى الله عليه وسلم من البحرين، حديث رقم 3163.

²⁴ السنة لابن أبي عاصم، باب في ذكر قول النبي صلى الله عليه وآله وسلم: "ليس المؤمن بالطعان ولا اللعان"، حديث رقم 1015.

قال الشيخ الألباني: "حديث إسناده جيد ورجاله ثقات".

²⁵ صحيح البخاري، باب لا يأتي زمان إلا الذي بعده أشد منه، حديث رقم 7068.

²⁶ اللؤلؤ والمرجان، باب الأمر بالوفاء ببيعة الخلفاء، حديث رقم 1209.

²⁷ اللؤلؤ والمرجان، باب باب الأمر بالوفاء ببيعة الخلفاء الأول فالأول، حديث رقم 1209.

8. عن علقمة بن وائل الحضرمي، عن أبيه، قال: سأل سلمة بن يزيد الجعفي رسول الله صلى الله عليه وسلم، فقال: يا نبي الله، أرايت إن قامت علينا أمراء يسألونا حقهم ويمنعونا حقنا، فما تأمرنا؟ فأعرض عنه، ثم سألته، فأعرض عنه، ثم سألته في الثانية أو في الثالثة، فجدبه الأشعث بن قيس، وقال: "اسمعوا وأطيعوا، فإنما عليهم ما حملوا، وعليكم ما حملتم" وفي رواية: فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "اسمعوا وأطيعوا فإنما عليهم ما حملوا وعليكم ما حملتم"²⁸.

سادساً: الاستناد إلى النصوص التي تدل أن محاسبة الحكام هي من حق الله، لا من حق المحكومين:

1. عن أبي هريرة، عن النبي صلى الله عليه وسلم، قال: كانت بنو إسرائيل تسوسهم الأنبياء، كلما هلك نبي خلفه نبي، وإنه لا نبي بعدي، وسيكون خلفاء فيكثرون قالوا: فما تأمرنا قال: فورا ببيعة الأول فالأول، أعطوهم حقهم، فإن الله سائلهم عما استرعاهم"²⁹.

2. عن علقمة بن وائل الحضرمي، عن أبيه، قال: سأل سلمة بن يزيد الجعفي رسول الله صلى الله عليه وسلم، فقال: يا نبي الله، أرايت إن قامت علينا أمراء يسألونا حقهم ويمنعونا حقنا، فما تأمرنا؟ فأعرض عنه، ثم سألته، فأعرض عنه، ثم سألته في الثانية أو في الثالثة، فجدبه الأشعث بن قيس، وقال: "اسمعوا وأطيعوا، فإنما عليهم ما حملوا، وعليكم ما حملتم" وفي رواية: فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "اسمعوا وأطيعوا فإنما عليهم ما حملوا وعليكم ما حملتم"³⁰.

سابعاً: الاستناد إلى النص الذي يدعو إلى عدم منازعة الحكام حكمهم:

1. من حديث عباد بن الصامت عن جنادة بن أبي أمية، قال: دخلنا على عبادة بن الصامت وهو مريض، قلنا: أصلحك الله، حدث بحديث ينفعك الله به، سمعته من النبي صلى الله عليه وسلم قال: دعانا النبي صلى الله عليه وسلم فبايعناه، فقال فيما أخذ علينا: "إن بايعنا على السمع والطاعة في منشطنا ومكرهنا وعسرنا ويسرنا وأثرة علينا، وأن لا ننازع الأمر أهله إلا أن تروا كفراً بواحاً عندكم من الله فيه برهان"³¹.

2. عن أبي الدرداء قال: أوصاني رسول الله صلى الله عليه وسلم بتسع: لا تشرك بالله شيئاً؛ وإن قطعت أو حرقت، ولا تترك الصلاة المكتوبة متعمداً، ومن تركها متعمداً برئت منه الذمة، ولا تشرب الخمر، فإنها مفتاح كل شر، وأطع والديك، وإن أمراك أن تخرج من دينك فاخرج لهما، ولا تنازعن ولاة الأمر وإن رأيت أنك أنت، ولا تغفر من الزحف، وإن هلكت وفر أصحابك، وأنفق من طولك على أهلك، ولا ترفع عصاك عن أهلك، وأخفهم في الله عز وجل"³².

ثامناً: الاستناد إلى النصوص التي تبين ثواب التزام السمع والطاعة، وتعزيز الحاكم وتوقيره:

1. ضمان دخول الجنة: فعن معاذ بن جبل قال: عهد إلينا رسول الله صلى الله عليه وسلم في خمس من فعل منهن كان ضامناً على الله: "من عاد مريضاً، أو خرج مع جنازة، أو خرج غازياً في سبيل الله، أو دخل على إمام يريد بذلك تعزيده وتوقيره، أو قعد في بيته فيسلم الناس منه ويسلم"³³.

2. دخول الجنة من أي الأبواب شاء: عن عبادة بن الصامت، أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: "من عبد الله لا يشرك به شيئاً فأقام الصلاة، وآتى الزكاة، وسمع وأطاع، فإن الله يدخله من أي أبواب الجنة شاء، ولها ثمانية أبواب، ومن عبد الله لا يشرك به شيئاً وأقام الصلاة، وآتى الزكاة، وسمع وعصى، فإن الله من أمره بالخيار إن شاء رحمه، وإن شاء عذبه"³⁴.

²⁸ الروايتان في صحيح مسلم، باب في طاعة الأمراء وإن منعوا الحقوق، حديث رقم 1846.

²⁹ اللؤلؤ والمرجان، باب الأمر بالوفاء ببيعة الخلفاء الأول فالأول، حديث رقم 1208.

³⁰ الروايتان في صحيح مسلم، باب في طاعة الأمراء وإن منعوا الحقوق، حديث رقم 1846.

³¹ اللؤلؤ والمرجان، باب وجوب طاعة الأمراء في غير معصية، حديث رقم 1207.

³² الأدب المفرد للبخاري، باب يبر والديه ما لم يكن معصية، حديث رقم 18. قال الشيخ الألباني: "حسن".

³³ مسند أحمد، حديث معاذ بن جبل، حديث رقم 22093، قال الشيخ شعيب الأرناؤوط: "حديث حسن لغیره".

³⁴ مسند أحمد، حديث عبادة بن الصامت، حديث رقم 22768، قال الشيخ شعيب الأرناؤوط: "حديث حسن".

3. **ضمان النجاة في الآخرة بقاء النبي صلى الله عليه وسلم على الحوض:** فعن أسيد بن حضير قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "إنكم سترون بعدي أثره فاصبروا حتى تلقوني على الحوض"³⁵.
- تاسعاً: الاستناد إلى النصوص التي تبين عقاب من لم يلتزم بالسمع والطاعة:**
القتل إذا دعا لنفسه البيعة بالخلافة والخليفة موجود:
1. عن أبي سعيد الخدري، قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "إذا بويع لخليفتين، فاقتلوا الآخر منهما"³⁶.
 2. وعن عبد الله بن عمرو بن العاص عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: "من بايع إماماً فأعطاه صدقة يده، وثمرة قلبه، فليطعه إن استطاع، فإن جاء آخر ينزاعه فاضربوا عنقه الآخر"³⁷.
 3. **عدم ضمان الرحمة يوم القيامة:** عن عبادة بن الصامت، أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: "من عبد الله لا يشرك به شيئاً فأقام الصلاة، وآتى الزكاة، وسمع وأطاع، فإن الله يدخله من أي أبواب الجنة شاء، ولها ثمانية أبواب، ومن عبد الله لا يشرك به شيئاً وأقام الصلاة، وآتى الزكاة، وسمع وعصى، فإن الله من أمره بالخيار إن شاء رحمه، وإن شاء عذبه"³⁸.
 4. **لقاء الله يوم القيامة بدون حجة:** جاء عبد الله بن عمر إلى عبد الله بن مطيع حين كان من أمر الحرية ما كان، زمن يزيد بن معاوية، فقال: اطرحوا لأبي عبد الرحمن وسادة، فقال: إني لم أتك لأجل، أتيتك لأحدثك حديثاً سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: "من خلع يداً من طاعة، لقي الله يوم القيامة لا حجة له، ومن مات وليس في عنقه بيعة، مات ميتة جاهلية"³⁹.
 5. **لا ينظر الله إليه يوم القيامة ولا يذكى له عذاب أليم:** عن أبي هريرة قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "ثلاثة لا ينظر الله إليهم يوم القيامة ولا يذكى لهم عذاب أليم: رجل كان له فضل ماء بالطريق فمنعه من ابن السبيل؛ ورجل بايع إمامه لا يبايعه إلا لدنيا، فإن أعطاه منها رضي، وإن لم يعطه منها سخط؛ ورجل أقام سلطته بعد العصر فقال والله الذي لا إله غيره لقد أعطينت بها كذا وكذا، فصدقه رجل ثم قرأ هذه الآية (إن الذين يشترون بعهد الله وأيمانهم ثمناً قليلاً)"⁴⁰.
 6. **سوء الحال وقبح المال يوم القيامة:** عن فضالة بن عبيد، عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه قال: "ثلاثة لا تسأل عنهم: رجل فارق الجماعة، وعصى إمامه، ومات عاصياً، وأمة أو عبد أبق فمات، وامرأة غاب عنها زوجها، قد كفاها مؤنة الدنيا فتبرجت بعده، فلا تسأل عنهم"⁴¹.
- الموت على صفة أهل الجاهلية:**
7. عن عبد الله بن عمر رضي الله عنه قال: سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: "من خلع يداً من طاعة، لقي الله يوم القيامة لا حجة له، ومن مات وليس في عنقه بيعة، مات ميتة جاهلية"⁴².
 8. وفي رواية عنه: "من فارق الجماعة فإنه يموت ميتة جاهلية"⁴³.

³⁵ السنة لابن أبي عاصم، باب ما ذكر النبي صلى الله عليه وسلم أنه وعد من تمسك بأمره ورود حوضه، حديث رقم 752. قال الشيخ الألباني: "حديث صحيح".

³⁶ صحيح مسلم، باب إذا بويع لخليفتين، حديث رقم 1853.

³⁷ صحيح مسلم، باب الأمر بالوفاء ببيعة الخلفاء، حديث رقم 1844.

³⁸ مسند أحمد، حديث عبادة بن الصامت، حديث رقم 22768، قال الشيخ شعيب الأرنؤوط: "حديث حسن".

³⁹ صحيح مسلم، باب الأمر بلزوم الجماعة عند ظهور الفتن، حديث رقم 1851.

⁴⁰ اللؤلؤ والمرجان، باب غلط تحريم الإسهال، حديث رقم 68.

⁴¹ مسند أحمد، حديث فضالة بن عبيد، حديث رقم 23943. قال الشيخ شعيب الأرنؤوط: "إسناده صحيح".

⁴² صحيح مسلم، باب الأمر بلزوم الجماعة عند ظهور الفتن، حديث رقم 1851.

9. عن ابن عباس، عن النبي صلى الله عليه وسلم، قال: "من كره من أميره شيئاً فليصبر؛ فإنه من خرج من السلطان شبراً مات ميتة جاهلية"⁴⁴.
10. وفي رواية: "من رأى من أميره شيئاً يكرهه فليصبر عليه، فإنه من فارق الجماعة شبراً فمات، إلا مات ميتة جاهلية"⁴⁵.
11. عن أبي هريرة، عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال: "من خرج من الطاعة، وفارق الجماعة فمات، مات ميتة جاهلية"⁴⁶.
12. **ينصب لمن غدر إمامه راية غدر عند استه يوم القيامة:** عن أبي سعيد، قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "لكل غادر لواء يوم القيامة، يرفع له بقدر غدره، ألا ولا غادر أعظم غدراً من أمير عامة"⁴⁷. وفي رواية عند الترمذي: "ألا إنه ينصب لكل غادر لواء يوم القيامة بقدر غدرته، ولا غدره أعظم من غدره إمام عامة، يركز لوائه عند استه"⁴⁸.
- عاشراً: صور عدم الالتزام بالسمع والطاعة للأمرأ:**
عصيان الأمير:

1. عن أبي هريرة رضي الله عنه، أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال "من أطاعني فقد أطاع الله، ومن عصاني فقد عصى الله، ومن أطاع أميرى فقد أطاعني، ومن عصى أميرى فقد عصاني"⁴⁹.
2. عن عبادة بن الصامت، أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: "من عبد الله لا يشرك به شيئاً فأقام الصلاة، وآتى الزكاة، وسمع وأطاع، فإن الله يدخله من أي أبواب الجنة شاء، ولها ثمانية أبواب، ومن عبد الله لا يشرك به شيئاً وأقام الصلاة، وآتى الزكاة، وسمع وعصى، فإن الله من أمره بالخيار إن شاء رحمه، وإن شاء عذبه"⁵⁰.
3. **إهانة السلطان:** عن أبي بكرة قال: سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: "السلطان ظل الله في الأرض فمن أكرمه أكرمه الله، ومن أهانه أهانه الله"⁵¹.
4. **سب الأمراء وعشهم وبغضهم:** عن أنس بن مالك قال: نهانا كبارؤنا من أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: "لا تسبوا أمراءكم ولا تعشوهم ولا تبغضوهم واتقوا الله واصبروا فإن الأمر قريب"⁵².
5. **النصيحة العلنية:** عن عياض بن غنم قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "من أراد أن ينصح لسلطان بأمر، فلا يبد له علانية، ولكن ليأخذ بيده، فيخلو به، فإن قبل منه فذاك، وإلا كان قد أدى الذي عليه له"⁵³.

قتال الأمراء:

6. عن أم سلمة، أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: "ستكون أمراء فتعرفون وتتكروا، فمن عرف برئ، ومن أنكر سلم، ولكن من رضي وتابع"، قالوا: أفلا نقاتلهم؟ قال:

⁴³ السنة لابن أبي عاصم، باب ما ذكر النبي صلى الله عليه وسلم من أمره بلزوم الجماعة، حديث رقم 91. قال الشيخ الألباني: "إسناده حسن".

⁴⁴ اللؤلؤ والمرجان، باب الأمر بلزوم الجماعة عند ظهور الفتن، حديث رقم 1212.

⁴⁵ صحيح البخاري، باب قول النبي صلى الله عليه وسلم سترون بعدي أثره، حديث رقم 7054.

⁴⁶ صحيح مسلم، باب الأمر بلزوم الجماعة عند ظهور الفتن، حديث رقم 1848.

⁴⁷ صحيح مسلم، باب تحريم الغدر، حديث رقم 1783.

⁴⁸ سنن الترمذي، باب ما جاء مما أخبر النبي صلى الله عليه وسلم، حديث رقم 2191. قال الشيخ الألباني: "بعض فقراته

صحيح"، وهذه الفقرة يشهد لها الحديث السابق في صحيح مسلم.

⁴⁹ اللؤلؤ والمرجان، باب وجوب طاعة الأمراء في غير معصية، حديث رقم 1204.

⁵⁰ مسند أحمد، حديث عبادة بن الصامت، حديث رقم 22768، قال الشيخ شعيب الأرنؤوط: "حديث حسن".

⁵¹ السنة لابن أبي عاصم، باب في ذكر فضل تعزيز الإمام وتوقيره، حديث رقم 1024. قال الشيخ الألباني: "حديث حسن".

⁵² السنة لابن أبي عاصم، باب في ذكر قول النبي صلى الله عليه وآله وسلم: "ليس المؤمن بالطعان ولا اللعان"، حديث رقم

1015. قال الشيخ الألباني: "حديث إسناده جيد رجاله ثقات".

⁵³ مسند أحمد، حديث هشام بن حكيم، حديث رقم 15333. قال الشيخ شعيب الأرنؤوط: "حسن لغيره".

"لا، ما صلوا"⁵⁴. وفي رواية: "إنه يستعمل عليكم أمراء، فتعرفون وتتكرون، فمن كره فقد برئ، ومن أنكر فقد سلم، ولكن من رضي وتابع"، قالوا: يا رسول الله، ألا نقاتلهم؟ قال: "لا، ما صلوا"⁵⁵.

7. عن عوف بن مالك، عن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: "خيار أئمتكم الذين تحبونهم ويحبونكم، ويصلون عليكم وتصلون عليهم، وشرار أئمتكم الذين تبغضونهم ويبغضونكم، وتلعنونهم ويلعنونكم"، قيل: يا رسول الله، أفلا نناذبهم بالسيف؟ فقال: "لا، ما أقاموا فيكم الصلاة، وإذا رأيتم من ولائكم شيئاً تكرهونه، فاكرهوا عمله، ولا تنزعوا يداً من طاعة"⁵⁶.

8. الدعوة إلى نفسه بالخلافة والخليفة موجود: عن أبي سعيد الخدري، قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "إذا بويع لخيفتين، فاقتلوا الآخر منهما"⁵⁷.
 حادي عشر: الاستناد إلى النصوص التي تأمر بلزوم الجماعة وتحذر من مفارقتها، باعتبار أن الإمام رمز الجماعة، إذ "لا جماعة إلا بإمرة"⁵⁸ و"من خرج عن الطاعة فقد فارق الجماعة"⁵⁹، وعليه فمن لزم الإمام فقد لزم الجماعة، ومن فارق الإمام فقد فارق الجماعة.

1. عن الحارث الأشعري رضي الله عنه، أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: "وأنا أمركم بخمس الله أمرني بهن، السمع والطاعة والجهاد والهجرة والجماعة، فإنه من فارق الجماعة قيد شبر فقد خلع ربة الإسلام من عنقه إلا أن يرجع"⁶⁰.

2. عن ابن عمر قال: خطبنا عمر بالجابية فقال: يا أيها الناس، إني قمت فيكم كمقام رسول الله صلى الله عليه وسلم فينا فقال: "أوصيكم بأصحابي، ثم الذين يلونهم، ثم الذين يلونهم، ثم يفشو الكذب حتى يحلف الرجل ولا يستحلف، ويشهد الشاهد ولا يستشهد، ألا لا يخلون رجل بامرأة إلا كان ثالثهما الشيطان، عليكم بالجماعة وإياكم والفرقة فإن الشيطان مع الواحد وهو من الاثنين أبعد، من أراد بحبوبة الجنة فليزلم الجماعة، من سرته حسنة وساعته سيئة فذلك المؤمن"⁶¹.

3. عن النعمان بن بشير قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "الجماعة رحمة والفرقة عذاب"⁶².

4. حديث حذيفة بن اليمان عن أبي إدريس الخولاني، أنه سمع حذيفة بن اليمان يقول: كان الناس يسألون رسول الله صلى الله عليه وسلم عن الخير، وكنت أسأله عن الشر مخافة أن يدركني فقلت: يا رسول الله إنا كنا في جاهلية وشر، فجاءنا الله بهذا الخير، فهل بعد هذا الخير من شر قال: نعم قلت: وهل بعد ذلك الشر من خير، قال: نعم، وفيه دخن قلت: وما دخنه قال: قوم يهودون بغير هدي، تعرف منهم وتنكر قلت: فهل بعد ذلك الخير من شر قال: نعم، دعاة إلى أبواب جهنم، من أجابهم إليها قذفوه فيها قلت: يا رسول الله صفهم لنا فقال: هم من جلدتنا، ويتكلمون بألسنتنا قلت: فما تأمرني، إن أدركني ذلك قال: تلزم جماعة المسلمين وإمامهم قلت: فإن لم يكن لهم جماعة ولا إمام قال: فاعنزل تلك الفرق كلها، ولو أن تعض بأصل شجرة حتى يدركك الموت وأنت على ذلك"⁶³.

⁵⁴ صحيح مسلم، باب وجوب الإنكار على الأمراء فيما يخالف الشرع، وترك قتالهم ما صلوا، حديث رقم 1854.

⁵⁵ صحيح مسلم، باب وجوب الإنكار على الأمراء فيما يخالف الشرع، وترك قتالهم ما صلوا، حديث رقم 1855.

⁵⁶ صحيح مسلم، باب وجوب الإنكار على الأمراء فيما يخالف الشرع، وترك قتالهم ما صلوا، حديث رقم 1856.

⁵⁷ صحيح مسلم، باب إذا بويع لخيفتين، حديث رقم 1853.

⁵⁸ عبارة رويت عن عمر بن الخطاب وتامها: "إنه لا إسلام إلا بجماعة، ولا جماعة إلا بإمرة، ولا إمارة إلا بطاعة". ينظر:

سنن الدارمي، باب في ذهاب العلم، حديث رقم 257.

⁵⁹ صحيح مسلم، باب الأمر بلزوم الجماعة عند ظهور الفتن، حديث رقم 1848.

⁶⁰ سنن الترمذي، باب ما جاء في مثل الصلاة والصيام والصدقة، حديث رقم 2863. قال الشيخ الألباني: "حديث صحيح".

⁶¹ سنن الترمذي، باب ما جاء في لزوم الجماعة، حديث رقم 2165. قال الشيخ الألباني: "حديث صحيح".

⁶² السنة لابن أبي عاصم، باب الجماعة رحمة، حديث رقم 93. قال الشيخ الألباني: "إسناده حسن ورجاله ثقات".

⁶³ اللؤلؤ والمرجان، باب الأمر بلزوم الجماعة، حديث رقم 1211.

5. عن أبي هريرة، عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال: "من خرج من الطاعة، وفارق الجماعة ثم مات، مات ميتة جاهلية،..."⁶⁴.
6. عن أبي هريرة، قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "من خرج من الطاعة، وفارق الجماعة، ثم مات ميتة جاهلية، ومن قتل تحت راية عمية، يغضب للعصبة، ويقاثل للعصبة، فليس من أمتي، ومن خرج من أمتي على أمتي، بضرب برها وفاجرها، لا يتحاش من مؤمنها، ولا يفي بذی عهدا، فليس مني"⁶⁵.
7. عن عرفة، قال: سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم، يقول: "إنه ستكون هنات وهنات، فمن أراد أن يفرق أمر هذه الأمة وهي جميع، فاضربوه بالسيف كأننا من كان"⁶⁶.
8. عن أسامة بن شريك قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "أيما رجل خرج بفرق بين أمتي، فاضربوا عنقه"⁶⁷.
9. عن عبد الله بن عمر أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: "من حمل علينا السلاح فليس منا"⁶⁸.

المبحث الثاني: النصوص التي استندت إليها مدرسة تأييد الثورات أولاً: الاستناد إلى النصوص التي تشرع مقاومة الظلم والعدوان:

1. وفي رواية عن ابن مسعود: قال صلى الله عليه وسلم: "سيكون أمراء من بعدي، يقولون ما لا يفعلون، ويفعلون ما لا يؤمرون، فمن جاهدكم بيده فهو مؤمن، ومن جاهدكم بلسانه فهو مؤمن، ومن جاهدكم بقلبه فهو مؤمن، لا إيمان بعده"⁶⁹.
2. عن عقبة بن مالك من رهطه، قال: بعث النبي صلى الله عليه وسلم سرية فسلحت رجلاً منهم سيفاً، فلما رجع قال: لو رأيت ما لامنا رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: "أعجزتم إذ بعثت رجلاً منكم فلم يعض لأمري، أن تجعلوا مكانه من يمضي لأمري"⁷⁰.
3. عن أبي سعيد الخدري، قال: جاء أعرابي إلى النبي صلى الله عليه وسلم يتقاضاه ديناً كان عليه، فاشتد عليه، حتى قال له: أخرج عليك إلا قضيتي، فانتهره أصحابه، وقالوا: ويحك تدري من تكلم؟ قال: إني أطلب حقي، فقال النبي صلى الله عليه وسلم: "هلا مع صاحب الحق كنتم"، ثم أرسل إلى خولة بنت قيس فقال لها: "إن كان عندك تمر فأقرضينا حتى يأتينا تمرنا فنقضيك"، فقالت: نعم، بأبي أنت يا رسول الله، قال: فأقرضته، ففرضي الأعرابي وأطعمه، فقال: أوفيت، أوفى الله لك، فقال: "أولئك خيار الناس، إنه لا قدست أمة لا يأخذ الضعيف فيها حقه غير متنع"⁷¹.
4. عن أم سلمة رضي الله عنها أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: "إنه يستعمل عليكم أمراء، فتعرفون وتكفرون، فمن كره فقد برئ، ومن أنكر فقد سلم، ولكن من رضي وتابع"، قالوا: يا رسول الله، ألا نقاتلهم؟ قال: "لا، ما صلوا"⁷².

⁶⁴ صحيح مسلم، باب الأمر بلزوم الجماعة عند ظهور الفتن، حديث رقم 1848.

⁶⁵ صحيح مسلم، باب الأمر بلزوم الجماعة عند ظهور الفتن، حديث رقم 1848.

⁶⁶ صحيح مسلم، باب حكم من فرق أمر المسلمين وهو مجتمع، حديث رقم 1852.

⁶⁷ سنن النسائي، باب قتل من فارق الجماعة، حديث رقم 4023. قال الشيخ الألباني: "صحيح لغيره".

⁶⁸ اللؤلؤ والمرجان، باب قول النبي صلى الله عليه وسلم من حمل علينا السلاح فليس منا، حديث رقم 63.

⁶⁹ صحيح ابن حبان، باب إطلاق اسم الإيمان على من أتى جزءاً منه، حديث رقم 177. قال الشيخ شعيب الأرنؤوط: "إسناده جيد" وأورده الشيخ الألباني في الصحيحة، وقال: "صحيح".

⁷⁰ سنن أبي داود، باب في الطاعة، حديث رقم 2627، قال الشيخ الألباني: "حديث حسن".

⁷¹ سنن ابن ماجه، باب لصاحب الحق سلطان، حديث رقم 2426، قال الشيخ الألباني: "حديث صحيح".

⁷² صحيح مسلم، باب وجوب الإنكار على الأمراء فيما يخالف الشرع، وترك قتالهم ما صلوا، حديث رقم 1855.

5. وعن عبادة بن الصامت رضي الله عنه قال: "بايعنا رسولاً صلى الله عليه وسلم على السمع والطاعة في المنشط والمكره، وأن لا ننازع الأمر أهله، وأن نقوم أو نقول بالحق حيثما كان، لا نخاف في الله لومة لائم"⁷³.
6. عن أبي بكر الصديق، قال: يا أيها الناس، إنكم تقرؤون هذه الآية {يا أيها الذين آمنوا عليكم أنفسكم لا يضركم من ضل إذا اهتديتم} [المائدة: 105] وإنني سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: "إن الناس إذا رأوا الظالم فلم يأخذوا على يديه أوشك أن يعمهم الله بعقابه"⁷⁴.
7. عن عبد الله بن عمرو، قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "إذا رأيت أمّتي تهاب الظالم أن تقول له: أنت ظالم، فقد تودع منهم"⁷⁵.
8. عن عبد الله بن مسعود، قال: قال رسول الله - صلى الله عليه وسلم -: "إن أول ما دخل النقص على بني إسرائيل كان الرجل يلقى الرجل فيقول: يا هذا اتق الله ودع ما تصنع، فإنه لا يحل لك، ثم يلقاه من الغد، فلا يمنعه ذلك أن يكون أكيله وشريبه وقعيده، فلما فعلوا ذلك ضرب الله قلوب بعضهم ببعض" ثم قال: {لِئِنَ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ بَنِي إِسْرَائِيلَ عَلَى لِسَانِ دَاوُدَ وَعِيسَى ابْنِ مَرْيَمَ} إلى قوله: {فَاسْقُونُ} [المائدة: 78-81] ثم قال: كلا والله، لتأمرن بالمعروف ولتنهون عن المنكر، ولتأخذن على يدي الظالم، ولتأطرنه على الحق أطراً، ولتقصرنَّه على الحق قصر"⁷⁶.
9. عن طارق بن شهاب، أن رجلاً سأل النبي صلى الله عليه وسلم وقد وضع رجله في الغرر، أي الجهاد أفضل؟ قال: "كلمة حق عند سلطان جائر"⁷⁷.
10. عن جابر رضي الله عنه، عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: "سيد الشهداء حمزة بن عبد المطلب، ورجل قال إلى إمام جائر فأمره ونهاه فقتله"⁷⁸.
11. وفي رواية: "من أتاكم وأمركم جميع على رجل واحد، يريد أن يشق عصاكم، أو يفرق جماعتكم، فاقتلوه"⁷⁹.
12. وفي مصنف عبد الرزاق عن أبي قلابة، قال: أرسل معاوية إلى عامل له أن يأخذ الوهط فيبلغ ذلك عبد الله بن عمرو فليس سلاحه هو ومواليه وعلمته وقال: إنني سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: "من قتل دون ماله مظلوماً، فهو شهيد"، فكتب الأمير إلى معاوية أن قد تيسر للقتال، وقال إنني سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: "من قتل دون ماله فهو شهيد" فكتب معاوية: أن خل بينه وبين ماله⁸⁰.
13. وفي رواية أعم عن سويد بن مقرن قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "من قتل دون مظلومه فهو شهيد"⁸¹.
14. عن أبي قبيل قال: خطبنا معاوية في يوم الجمعة فقال: إنما المال مالنا، والفيء فينا، من شئنا أعطينا ومن شئنا منعنا، فلم يرد عليه أحد. فلما كانت الجمعة الثانية قال مثل مقالته فلم يرد عليه أحد. فلما كانت الجمعة الثالثة قال مثل مقالته؛ فقام إليه رجل ممن شهد المسجد فقال: كلا بل المال مالنا والفيء فينا من حال بيننا وبينه حاكمناه بأسياقنا، فلما صلى أمر بالرجل فأدخل عليه

⁷³ صحيح البخاري، باب كيف يبايع الناس الإمام، حديث رقم 7199. ومسلم، باب وجوب طاعة الأمراء في غير معصية، حديث رقم 1709.

⁷⁴ مسند أحمد، حديث أبي بكر الصديق، حديث رقم 30، قال الشيخ شعيب الأرنؤوط: "إسناده صحيح على شرط الشيخين".

⁷⁵ مسند أحمد، حديث عبد الله بن عمرو بن العاص، حديث رقم 6784. قال الشيخ شعيب الأرنؤوط: "حديث ضعيف لانقطاعه".

⁷⁶ سنن أبي داود، باب الأمر والنهي، حديث رقم 4336. قال الشيخ شعيب الأرنؤوط: "إسناده ضعيف لانقطاعه".

⁷⁷ سنن النسائي، باب فضل من تكلم بالحق عند إمام جائر، حديث رقم 4209. قال الشيخ الألباني: "صحيح".

⁷⁸ الحاكم في المستدرک، باب ذكر إسلام حمزة بن عبد المطلب، حديث رقم 4884، قال الحاكم: "صحيح الإسناد"، وصححه الشيخ الألباني.

⁷⁹ صحيح مسلم، باب حكم من فرق أمر المسلمين وهو مجتمع، حديث رقم 1852.

⁸⁰ مصنف عبد الرزاق، باب من قتل دون ماله فهو شهيد، حديث رقم 18566.

⁸¹ سنن النسائي، باب من قاتل دون مظلومه، حديث رقم 4096. قال الشيخ الألباني: "صحيح".

فأجلسه معه على السرير ثم أذن للناس فدخلوا عليه ثم قال: أيها الناس إني تكلمت في أول جمعة فلم يرد علي أحد، وفي الثانية ولم يرد علي أحد، فلما كانت الثالثة أحياني هذا أحياء الله، سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: "سيأتي قوم يتكلمون فلا يرد عليهم يتقاحمون في النار تقاحم القردة". فخشيت أن يجعلني الله منهم، فلما رد علي هذا أحياني أحياء الله ورجوت أن يجعلني الله منهم⁸².

15. عن هشيم قال: سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: "ما من قوم يعمل فيهم بالمعاصي، ثم يقدر على أن يغيروا، ثم لا يغيروا، إلا يوشك أن يعمهم الله منه بعقاب"⁸³.

16. عن طارق بن شهاب قال: أول من بدأ بالخطبة يوم العيد قبل الصلاة مروان. فقام إليه رجل، فقال: الصلاة قبل الخطبة، فقال: قد ترك ما هنالك، فقال أبو سعيد: أما هذا فقد قضى ما عليه سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: "من رأى منكم منكرا فليغيره بيده، فإن لم يستطع فليسهه، فإن لم يستطع فليقلبه، وذلك أضعف الإيمان"⁸⁴.

ثانياً: الاستناد إلى النصوص التي تشرع عزل الحاكم إذا لم يعدل، أو لم يحكم وفق أمر الله ورسوله:

1. عن عقبة بن مالك من رهطه، قال: بعث النبي صلى الله عليه وسلم سرية فساحت رجلا منهم سيفاً، فلما رجع قال: لو رأيت ما لامنا رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: "أعجزتم إذ بعثت رجلاً منكم فلم يعض لأمر، أن تجعلوا مكانه من يعض لأمر"⁸⁵.

2. عن عرفة، قال: سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: "إنه ستكون هنات وهنات، فمن أراد أن يفرق أمر هذه الأمة وهي جميع، فاضربوه بالسيف كائناً من كان"⁸⁶.

3. عن أبي هريرة، قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "إن لي على قريش حقاً، وإن لقريش عليكم حقاً، ما حكموا فعدلوا، وانتمنوا فأدوا، واسترحموا فرحموا"⁸⁷.

ثالثاً: الاستناد إلى النصوص التي تشرع القصاص من الحاكم:

1. عن أبي سعيد الخدري، قال: بينما رسول الله - صلى الله عليه وسلم - يقسم قسماً أقبل رجل فأكب عليه، فطعنه رسول الله - صلى الله عليه وسلم - بعرجون كان معه، فجرح بوجهه، فقال له رسول الله - صلى الله عليه وسلم -: "تعال، فاستقد" فقال: بل عفوت يا رسول الله⁸⁸.

2. عن أبي فراس، قال: خطبنا عمر بن الخطاب، فقال: إني لم أبعث عمالي ليضربوا أبشاركم ولا ليأخذوا أموالكم، فمن فعل به غير ذلك فليرفعه إلي أقصه منه، قال عمرو بن العاص: لو أن رجلاً أدب بعض رعيته أتقصه منه؟ قال: إي، والذي نفسي بيده ألا أقصه، وقد رأيت رسول الله - صلى الله عليه وسلم - أقص من نفسه⁸⁹.

3. عن أسيد بن حضير - رجل من الأنصار - قال: بينما هو يحدث القوم - وكان فيه مزاح - بينا يضحكهم فطعنه النبي - صلى الله عليه وسلم - في خاصرته بعود، فقال: أصبرني، قال: "اصطبر"، قال: إن عليك قميصاً وليس علي قميص، فرفع النبي - صلى الله عليه وسلم - عن قميصه، فاحتضنه وجعل يقبل كشحه، قال: إنما أردت هذا يا رسول الله - صلى الله عليه وسلم -⁹⁰.

⁸² مسند أبي يعلى، حديث معاوية بن أبي سفيان، حيث رقم 7382. قال الشيخ حسين سليم أسد: "إسناده صحيح". وصححه الألباني.

⁸³ سنن أبي داود، باب الأمر والنهي، حديث رقم 4338. قال الشيخ الألباني: "صحيح".

⁸⁴ صحيح مسلم، باب كون النهي عن المنكر من الإيمان، حديث رقم 78.

⁸⁵ سنن أبي داود، باب في الطاعة، حديث رقم 2627، قال الشيخ الألباني: "حديث حسن".

⁸⁶ صحيح مسلم، باب حكم من فرق أمر المسلمين وهو مجتمع، حديث رقم 1852.

⁸⁷ مسند أحمد، حديث أبي هريرة، حديث رقم 7653، قال الشيخ شعيب الأرنؤوط: "إسناده صحيح على شرط الشيخين".

⁸⁸ سنن أبي داود، باب قص الأمير من نفسه، حديث رقم 4536. قال الشيخ شعيب الأرنؤوط: "حديث حسن لغيره".

⁸⁹ سنن أبي داود، باب قص الأمير من نفسه، حديث رقم 4537. قال الشيخ شعيب الأرنؤوط: "إسناده حسن".

⁹⁰ سنن أبي داود، باب قبلة الجسد، حديث رقم 5224. قال الشيخ شعيب الأرنؤوط: "رجاله ثقات" وقال الشيخ الألباني: "صحيح الإسناد".

رابعاً: الاستناد إلى النصوص التي تشرع النصيحة العلنية للحاكم، ومطالبة الحاكم علناً بأداء الحق الذي عليه:

1. عن أبي سعيد الخدري، قال: جاء أعرابي إلى النبي صلى الله عليه وسلم يتقاضاه ديناً كان عليه، فاشتد عليه، حتى قال له: أخرج عليك إلا قضيتني، فانتهره أصحابه، وقالوا: ويحك تدري من تكلم؟ قال: إني أطلب حقي، فقال النبي صلى الله عليه وسلم: "هلا مع صاحب الحق كنتم"، ثم أرسل إلى خولة بنت قيس فقال لها: "إن كان عندك تمر فأقرضينا حتى يأتينا تمرنا فنقضيك"، فقالت: نعم، بأبي أنت يا رسول الله، قال: فأقرضته، فقضى الأعرابي وأطعمه، فقال: أوفيت، أوفى الله لك، فقال: "أولئك خيار الناس، إنه لا قدست أمة لا يأخذ الضعيف فيها حقه غير منعت"⁹¹.

2. عن أبي قبيل قال: خطبنا معاوية في يوم الجمعة فقال: إنما المال مالنا، والفيء فيننا، من شئنا أعطينا ومن شئنا منعنا، فلم يرد عليه أحد. فلما كانت الجمعة الثانية قال مثل مقالته فلم يرد عليه أحد. فلما كانت الجمعة الثالثة قال مثل مقالته؛ فقام إليه رجل ممن شهد المسجد فقال: كلا بل المال مالنا والفيء فيننا من حال بيننا وبينه حاكمناه بأسيا، فلما صلى أمر بالرجل فأدخل عليه فأجلسه معه على السرير ثم أذن للناس فدخلوا عليه ثم قال: أيها الناس إني تكلمت في أول الجمعة فلم يرد علي أحد، وفي الثانية ولم يرد علي أحد، فلما كانت الثالثة أحياني هذا أحياء الله، سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: "سيأتي قوم يتكلمون فلا يرد عليهم يتقاحمون في النار تقاحم القردة". فخشيت أن يجعلني الله منهم، فلما رد علي هذا أحياني أحياء الله ورجوت أن يجعلني الله منهم"⁹².

3. عن أبي هريرة رضي الله عنه، أن رجلاً أتى النبي صلى الله عليه وسلم يتقاضاه فأغلظ، فهم به أصحابه، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: دعوه، فإن لصاحب الحق مقالا ثم قال: أعطوه سناً مثل سنة قالوا: يا رسول الله إلا أمثل من سنة فقال: أعطوه، فإن من خيركم أحسنكم قضاء"⁹³.

4. عن عبد الله بن سلام قال: "خرج رسول الله صلى الله عليه وسلم في جنازة رجل من الأنصار ومعه أبو بكر، وعمر، وعثمان ونفر من أصحابه، فلما صلى على الجنازة دنا من جدار فجلس إليه، فأخذت بمجامع قميصه، ونظرت إليه بوجه غليظ، ثم قلت: ألا تقضييني يا محمد حقي؟ فوالله ما علمتكم بني عبد المطلب بمطل، ولقد كان لي بمخالطكم علم، قال: ونظرت إلى عمر بن الخطاب وعيناه تدوران في وجهه كالفلك المستدير، ثم رماني ببصره وقال: أي عدو الله، أقول لرسول الله صلى الله عليه وسلم ما أسمع، وتفعل به ما أرى؟ فوالذي بعثه بالحق، لولا ما أحاذر فوته لضربت بسيفي هذا عنقك، ورسول الله صلى الله عليه وسلم ينظر إلى عمر في سكون وتؤدة، ثم قال: «إنا كنا أحوج إلى غير هذا منك يا عمر، أن تأمرني بحسن الأداء، وتأمره بحسن التباعة، اذهب به يا عمر فاقضه حقه، وزده عشرين صاعاً من غيره مكان ما رعته"⁹⁴.

5. عن أنس بن مالك رضي الله عنه، قال: كنت أمشي مع النبي صلى الله عليه وسلم، وعليه برد نجراني غليظ الحاشية، فأدركه أعرابي، فجدبه جذبة شديدة، حتى نظرت إلى صفحة

⁹¹ سنن ابن ماجه، باب لصاحب الحق سلطان، حديث رقم 2426، قال الشيخ الألباني: "حديث صحيح".

⁹² مسند أبي يعلى، حديث معاوية بن أبي سفيان، حيث رقم 7382. قال الشيخ حسين سليم أسد: "إسناده صحيح". وصححه الألباني.

⁹³ اللؤلؤ والمرجان، باب من استسلف شيئاً ففضى خيراً منه، حديث رقم 1032.

⁹⁴ صحيح ابن حبان، باب ذكر للاستحباب للمرء أن يأمر بالمعروف من هو فوقه ومثله ودونه في الدين والدنيا إذا كان قصده فيه النصيحة دون التعبير، حديث رقم 4776، قال الشيخ شعيب الأرنؤوط: "محمد بن المتوكل بن أبي السري، صدوق له أوهام كثيرة، لكن توبع عليه كما سيرد، وحزمة بن يوسف لم يوثقه غير المؤلف، قال: يروي عن أبيه، روى عنه محمد بن حمزة. وباقي رجال الإسناد ثقات. وقد صرح الوليد بن مسلم بالتحديث".

عائق النبي صلى الله عليه وسلم، قد أثرت به حاشية الرداء من شدة جذبتة، ثم قال: مر لي من مال الله الذي عندك، فالتفت إليه، فضحك، ثم أمر له بعتاء"⁹⁵.

6. عن جابر رضي الله عنه، عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: "سيد الشهداء حمزة بن عبد المطلب، ورجل قال إلى إمام جائر فأمره ونهاه فقتله"⁹⁶.

7. عن طارق بن شهاب قال: أول من بدأ بالخطبة يوم العيد قبل الصلاة مروان. فقام إليه رجل، فقال: الصلاة قبل الخطبة، فقال: قد ترك ما هنالك، فقال أبو سعيد: أما هذا فقد قضى ما عليه سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: "من رأى منكم منكراً فليغيره بيده، فإن لم يستطع فبلسانه، فإن لم يستطع فبقلبه، وذلك أضعف الإيمان"⁹⁷.

خامساً: الاستناد إلى النصوص التي تحذر من التعاون مع الحاكم الظالم، ومن تعزيره ونصرته:

1. عن أبي سعيد، وأبي هريرة، قالوا: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "ليأتين عليكم أمراء يقرّبون شرار الناس، ويؤخرون الصلاة عن مواقيتها، فمن أدرك ذلك منكم فلا يكون عريفاً، ولا شرطياً، ولا جابياً، ولا خازناً"⁹⁸.

2. عن ابن عمر قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "سيكون عليكم أمراء يأمرؤكم بما لا يفعلون، فمن صدقهم بكذبهم وأعانهم على ظلمهم، فليس مني ولست منه ولن يرد علي الحوض"⁹⁹.

3. عن ابن عباس قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "من أعان ظالماً بباطل ليدحض بباطله حقاً فقد برئ من ذمة الله وذمة رسوله"¹⁰⁰.

سادساً: الاستناد إلى النصوص التي تجيز الدعاء على الحاكم الظالم:

1. قال صلى الله عليه وسلم: "اللهم، من ولي من أمر أمتي شيئاً فشق عليهم، فاشقق عليهم، ومن ولي من أمر أمتي شيئاً فرفق بهم، فارفق به"¹⁰¹.

2. يقول صلى الله عليه وسلم: "ثلاثة لا ترد دعوتهم: الإمام العادل، والصائم حتى يفطر، ودعوة المظلوم، تحمل على الغمام وتفتح لها أبواب السموات، ويقول الرب عز وجل: وعزتي لأنصرك ولو بعد حين"¹⁰².

3. عن معاذ رضي الله عنه حين بعثه النبي صلى الله عليه وسلم إلى اليمن، فكان في جملة ما أوصاه: "واتق دعوة المظلوم، فإنها ليس بينها وبين الله حجاب"¹⁰³.

سابعاً: الاستناد إلى النصوص التي تبين عقاب الظلم، والسكوت عليه:

⁹⁵ اللؤلؤ والمرجان، باب إعطاء من سأل بفحش وغلظة، حديث رقم 629.
⁹⁶ الحاكم في المستدرک، باب ذکر إسلام حمزة بن عبد المطلب، حديث رقم 4884، قال الحاكم: "صحيح الإسناد"، وصححه الشيخ الألباني.

⁹⁷ صحيح مسلم، باب كون النهي عن المنكر من الإيمان، حديث رقم 78.
⁹⁸ صحيح ابن حبان، باب ذكر الأخبار فيما يجب على المرء عند ظهور الفتن، حديث رقم 4568، قال الشيخ الألباني: "حسن لغيره".

⁹⁹ مسند أحمد، حديث عبد الله بن عمر، حديث رقم 5702. قال الشيخ شعيب الأرنؤوط: "صحيح لغيره".
¹⁰⁰ المعجم الأوسط للطبراني، باب من اسمه إبراهيم، حديث رقم 2499. وأورده الشيخ الألباني في الصحيحة.
¹⁰¹ صحيح مسلم، باب فضيلة الإمام العادل، وعقوبة الجائر، والحث على الرفق بالرعية، والنهي عن إدخال المشقة عليهم، حديث رقم 1828.

¹⁰² الإمام أحمد، المسند، مسند أبي هريرة بتحقيق الشيخ شعيب الأرنؤوط، رقم 8043. قال الشيخ شعيب: "حديث صحيح بطرقه وشواهده".

¹⁰³ صحيح البخاري، باب أخذ الصدقة من الأغنياء فترد على الفقراء، حديث رقم 1496.

1. عن أبي موسى رضي الله عنه قال: "قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: إن الله ليملي للظالم حتى إذا أخذه لم يفلته، ثم قرأ (وكذلك أخذ ربك إذا أخذ القرى وهي ظالمة إن أخذه أليم شديد)"¹⁰⁴،¹⁰⁵
 2. وقال صلى الله عليه وسلم: "ما من ذنب أجدر أن يعجل الله تعالى لصاحبه العقوبة في الدنيا مع ما يدخره له في الآخرة من البغي وقطيعة الرحم"¹⁰⁶.
 3. عن أبي بكر الصديق، قال: يا أيها الناس، إنكم تقرؤون هذه الآية {يا أيها الذين آمنوا عليكم أنفسكم لا يضركم من ضل إذا اهتديتم} [المائدة: 105] وإنني سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: "إن الناس إذا رأوا الظالم فلم يأخذوا على يديه أوشك أن يعمهم الله بعقابه"¹⁰⁷.
 4. عن عبد الله بن عمرو، قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "إذا رأيت أمتي تهاب الظالم أن تقول له: أنت ظالم، فقد تودع منهم"¹⁰⁸.
 5. قال صلى الله عليه وسلم: "إنه لا قدست أمة لا يأخذ الضعيف فيها حقه غير منع"¹⁰⁹.
 6. عن هشيم قال: سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: "ما من قوم يعمل فيهم بالمعاصي، ثم يقدر من على أن يغيروا، ثم لا يغيروا، إلا يوشك أن يعمهم الله منه بعقاب"¹¹⁰.
 7. عن أم سلمة، أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: "ستكون أمراء فتعرفون وتتكررون، فمن عرف برئ، ومن أنكر سلم، ولكن من رضي وتابع"، قالوا: أفلا نقاتلهم؟ قال: "لا، ما صلوا"¹¹¹. وفي رواية: "إنه يستعمل عليكم أمراء، فتعرفون وتتكررون، فمن كره فقد برئ، ومن أنكر فقد سلم، ولكن من رضي وتابع"، قالوا: يا رسول الله، ألا نقاتلهم؟ قال: "لا، ما صلوا"¹¹².
 8. عن ابن عمر قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "سيكون عليكم أمراء يأمرؤنكم بما لا يفعلون، فمن صدقهم بكذبهم وأعانهم على ظلمهم، فليس مني ولست منه ولن يرد علي الحوض"¹¹³.
 9. عن ابن عباس قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "من أعان ظالما بباطل ليدحض بباطله حقا فقد برئ من ذمة الله وذمة رسوله"¹¹⁴.
- ثامنا: الاستناد إلى النصوص التي تبين ثواب مواجهة الحاكم الظالم**
1. عن عبد الله بن مسعود، أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: "ما من نبي بعثه الله في أمة قبلي إلا كان له من أمته حواريون، وأصحاب يأخذون بسنته ويقتدون بأمره، ثم إنها تخلف من بعدهم خلوف يقولون ما لا يفعلون، ويفعلون ما لا يؤمرون، فمن جاهدهم بيده فهو مؤمن، ومن جاهدهم بلسانه فهو مؤمن، ومن جاهدهم بقلبه فهو مؤمن، وليس وراء ذلك من الإيمان حبة خردل"¹¹⁵.

¹⁰⁴ سورة هود، آية 102.

¹⁰⁵ صحيح البخاري، باب قوله "وكذلك أخذ ربك"، حديث رقم 4686.

¹⁰⁶ سنن الترمذي، باب، حديث رقم 2511، حكم الشيخ الألباني: "صحيح".

¹⁰⁷ مسند أحمد، حديث أبي بكر الصديق، حديث رقم 30، قال الشيخ شعيب الأرنؤوط: "إسناده صحيح على شرط الشيخين".

¹⁰⁸ مسند أحمد، حديث عبد الله بن عمرو بن العاص، حديث رقم 6784. قال الشيخ شعيب الأرنؤوط: "حديث ضعيف

لانقطاعه".

¹⁰⁹ سنن ابن ماجه، باب لصاحب الحق سلطان، حديث رقم 2426، قال الشيخ الألباني: "حديث صحيح".

¹¹⁰ سنن أبي داود، باب الأمر والنهي، حديث رقم 4338. قال الشيخ الألباني: "صحيح".

¹¹¹ صحيح مسلم، باب وجوب الإنكار على الأمراء فيما يخالف الشرع، وترك قتالهم ما صلوا، حديث رقم 1854.

¹¹² صحيح مسلم، باب وجوب الإنكار على الأمراء فيما يخالف الشرع، وترك قتالهم ما صلوا، حديث رقم 1855.

¹¹³ مسند أحمد، حديث عبد الله بن عمر، حديث رقم 5702. قال الشيخ شعيب الأرنؤوط: "صحيح لغيره".

¹¹⁴ المعجم الأوسط للطبراني، باب من اسمه إبراهيم، حديث رقم 2499. وأورده الشيخ الألباني في الصحيحة.

¹¹⁵ صحيح مسلم، باب بيان كون النهي عن المنكر من الإيمان، وأن الإيمان يزيد وينقص، وأن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر واجب، حديث رقم 80.

2. عَنْ طَارِقِ بْنِ شِهَابٍ، أَنَّ رَجُلًا سَأَلَ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَقَدْ وَضَعَ رِجْلُهُ فِي الْعُرْزِ، أَيُّ الْجِهَادِ أَفْضَلُ؟ قَالَ: "كَلِمَةٌ حَقٌّ عِنْدَ سُلْطَانِ جَانِئٍ"¹¹⁶.
3. عَنْ أُمِّ سَلَمَةَ، أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: "سَتَكُونُ أُمَرَاءُ فَتَعْرِفُونَ وَتَتَكْرَهُونَ، فَمِنْ عَرَفَ بَرِيءٌ، وَمَنْ أَنْكَرَ سَلَمَ، وَلَكِنْ مِنْ رَضِيَ وَتَابَعَ"، قَالُوا: أَفَلَا نَقَاتِلُهُمْ؟ قَالَ: "لَا، مَا صَلُّوا"¹¹⁷. وَفِي رَوَايَةٍ: "إِنَّهُ يَسْتَعْمَلُ عَلَيْكُمْ أُمَرَاءَ، فَتَعْرِفُونَ وَتَتَكْرَهُونَ، فَمِنْ كَرِهَ فَقَدْ بَرِيءٌ، وَمَنْ أَنْكَرَ فَقَدْ سَلَمَ، وَلَكِنْ مِنْ رَضِيَ وَتَابَعَ"، قَالُوا: يَا رَسُولَ اللَّهِ، أَلَا نَقَاتِلُهُمْ؟ قَالَ: "لَا، مَا صَلُّوا"¹¹⁸.
4. وَفِي رَوَايَةٍ عَنْ سُوَيْدِ بْنِ مَقْرَنٍ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: "مَنْ قَتَلَ دُونَ مَظْلَمَتِهِ فَهُوَ شَهِيدٌ"¹¹⁹.

تاسعاً: الاستناد إلى النصوص التي تقيد السمع والطاعة بالمعروف، وبما ليس بمعصية:

1. عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَمْرٍو رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: "السمع والطاعة على المرء المسلم فيما أحب وكره، ما لم يؤمر بمعصية، فإذا أمر بمعصية فلا سمع ولا طاعة"¹²⁰.
2. عَنْ أُمِّ الْحَصِينِ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا قَالَتْ: حَجَّجْتُ مَعَ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ حِجَةَ الْوُدَاعِ، قَالَتْ: فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَوْلًا كَثِيرًا: ثُمَّ سَمِعْتُهُ، يَقُولُ: "إِنْ أَمَرَ عَلَيْكُمْ عَبْدٌ مَجْدَعٌ - حَسْبِيهَا قَالَتْ: أَسْوَدٌ - يَقُودُكُمْ بِكِتَابِ اللَّهِ، فَاسْمَعُوا لَهُ وَأَطِيعُوا"¹²¹.
3. عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ مَسْعُودٍ، أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: "سِيلِي أُمُورُكُمْ بَعْدِي، رَجُلٌ يَطْفَنُونَ السَّنَةَ، وَيَعْمَلُونَ بِالْبِدْعَةِ، وَيُؤْخِرُونَ الصَّلَاةَ عَنْ مَوَاقِيتِهَا" فَقُلْتُ: يَا رَسُولَ اللَّهِ إِنْ أَدْرَكْتَهُمْ، كَيْفَ أَفْعَلُ؟ قَالَ: "تَسْأَلُنِي يَا ابْنَ أُمِّ عَبْدِ كَيْفَ تَفْعَلُ؟ لَا طَاعَةَ لِمَنْ عَصَى اللَّهَ"¹²².
4. عَنْ أَبِي سَعِيدٍ الْخَدْرِيِّ، أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بَعَثَ عَلْقَمَةَ بْنَ مَجْزَزٍ عَلَى بَعْثٍ، وَأَنَا فِيهِمْ، فَلَمَّا انْتَهَى إِلَى رَأْسِ غَزَاتِهِ، أَوْ كَانَ بِيَعُضِ الطَّرِيقِ، اسْتَأْذَنَتْهُ طَائِفَةٌ مِنَ الْجَيْشِ، فَأَذِنَ لَهُمْ، وَأَمَرَ عَلَيْهِمْ عَبْدُ اللَّهِ بْنُ حِذَافَةَ بْنُ قَيْسِ السَّهْمِيِّ، فَكَنَتُ فِيمَنْ غَزَا مَعَهُ، فَلَمَّا كَانَ بِيَعُضِ الطَّرِيقِ، أَوْ قَدْ الْقَوْمَ نَارًا لِيَصْطَلُوا، أَوْ لِيَصْنَعُوا عَلَيْهَا صَنِيعًا، فَقَالَ عَبْدُ اللَّهِ: وَكَانَتْ فِيهِ دَعَابَةٌ: أَلَيْسَ لِي عَلَيْكُمْ السَّمْعُ وَالطَّاعَةُ؟ قَالُوا: بَلَى، قَالَ: فَمَا أَنَا بِأَمْرِكُمْ بِشَيْءٍ، إِلَّا صَنَعْتُمُوهُ؟ قَالُوا: نَعَمْ، قَالَ: فَإِنِّي أَعِزُّكُمْ عَلَيْكُمْ، إِلَّا تَوَاثَيْتُمْ فِي هَذِهِ النَّارِ، فَقَامَ نَاسٌ، فَتَحْجَزُوا، فَلَمَّا ظَنَّ أَنَّهُمْ وَاثُونَ، قَالَ: أَمْسِكُوا عَلَى أَنْفُسِكُمْ، فَإِنَّمَا كُنْتُ أَمْزِجُ مَعَكُمْ، فَلَمَّا قَدِمْنَا ذَكَرُوا ذَلِكَ لِلنَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: "مَنْ أَمْرُكُمْ مِنْهُمْ بِمَعْصِيَةِ اللَّهِ، فَلَا تَطِيعُوهُ"¹²³.
5. عَنْ عَلِيٍّ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، قَالَ: بَعَثَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ سَرِيَّةً وَأَمَرَ عَلَيْهِمْ رَجُلًا مِنَ الْأَنْصَارِ وَأَمَرَهُمْ أَنْ يَطِيعُوهُ فَغَضِبَ عَلَيْهِمْ، وَقَالَ: أَلَيْسَ قَدْ أَمَرَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَنْ تَطِيعُونِي قَالُوا: بَلَى قَالَ: عَزَمْتُ عَلَيْكُمْ لَمَّا جَمَعْتُمْ حَطْبًا وَأَوْقَدْتُمْ نَارًا ثُمَّ دَخَلْتُمْ فِيهَا فَجَمَعُوا حَطْبًا، فَأَوْقَدُوا فَلَمَّا هُمَا بِالْدُخُولِ، فَقَامَ يَنْظُرُ بَعْضُهُمْ إِلَى بَعْضٍ، قَالَ بَعْضُهُمْ: إِنَّمَا تَبِعْنَا النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ

¹¹⁶ سنن النسائي، باب فضل من تكلم بالحق عند إمام جائر، حديث رقم 4209. قال الشيخ الألباني: "صحيح".

¹¹⁷ صحيح مسلم، باب وجوب الإنكار على الأمراء فيما يخالف الشرع، وترك قتالهم ما صلوا، حديث رقم 1854.

¹¹⁸ صحيح مسلم، باب وجوب الإنكار على الأمراء فيما يخالف الشرع، وترك قتالهم ما صلوا، حديث رقم 1855.

¹¹⁹ سنن النسائي، باب من قاتل دون مظلمته، حديث رقم 4096. قال الشيخ الألباني: "صحيح".

¹²⁰ اللؤلؤ والمرجان، باب وجوب طاعة الأمراء في غير معصية، حديث رقم 1205.

¹²¹ صحيح مسلم، باب وجوب طاعة الأمراء في غير معصية، حديث رقم 1838.

¹²² سنن ابن ماجه، باب لا طاعة في معصية الله، حديث رقم 2865. حكم الشيخ الألباني: "صحيح".

¹²³ سنن ابن ماجه، باب لا طاعة في معصية الله، حديث رقم 2863. حكم الشيخ الألباني: "حسن".

عليه وسلم فرارا من النار، أفندخلها فبينما هم كذلك إذ خمدت النار، وسكن غضبه فذكر للنبي صلى الله عليه وسلم، فقال: "لو دخلوها ما خرجوا منها أبداً، إنما الطاعة في المعروف"¹²⁴.
عاشراً: الاستناد إلى النصوص التي تأمر بالعدل وتحث عليه، وتبين حسن عاقبته، وتنتهي عن الظلم وتحذر منه، وتبين سوء عاقبته:

نصوص في الأمر بالعدل والحث عليه وبيان حسن عاقبته:

1. عن عبادة بن الصامت رضي الله عنه قال: "بايعنا رسولاً صلى الله عليه وسلم على السمع والطاعة في المنشط والمكره، وأن لا ننازع الأمر أهله، وأن نقوم أو نقول بالحق حيثما كان، لا نخاف في الله لومة لائم"¹²⁵.
2. وعن أبي هريرة رضي الله عنه أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: "سبعة يظلمهم الله في ظله يوم لا ظل إلا ظله: إمام عادل، ..."¹²⁶.
3. وقال صلى الله عليه وسلم: "إن المقسطين عند الله على منابر من نور، عن يمين الرحمن عز وجل، وكلتا يديه يمين، الذين يعدلون في حكمهم وأهليهم وما ولوا"¹²⁷.
4. ويقول صلى الله عليه وسلم: "أهل الجنة ثلاثة: ذو سلطان مقسط متصدق موفق..."¹²⁸.

نصوص في النهي عن الظلم والتحذير منه وبيان سوء عاقبته:

1. يقول تعالى في الحديث القدسي: "يا عبادي إني حرمت الظلم على نفسي وجعلته بينكم محرماً فلا تظالموا"¹²⁹.
2. يقول صلى الله عليه وسلم: "المسلم أخو المسلم لا يظلمه ولا يسلمه..."¹³⁰.
3. عن أنس رضي الله عنه، قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "انصر أخاك ظالماً أو مظلوماً"، قالوا: يا رسول الله، هذا ننصره مظلوماً، فكيف ننصره ظالماً؟ قال: "تأخذ فوق يديه"¹³¹.
4. وفي رواية: "انصر أخاك ظالماً أو مظلوماً"، قلنا: يا رسول الله، نصرته مظلوماً فكيف أنصره ظالماً؟ قال: "تكفه عن الظلم، فذاك نصرك إياه"¹³².
5. قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: لقد شهدت في دار عبد الله بن جدعان حلفاً، لو دعيت به في الإسلام لأجبت، تحالفوا أن يردوا الفضول على أهلها، وأن لا يعد ظالم مظلوماً"¹³³.
6. يقول صلى الله عليه وسلم: "ما من ذنب أجدر أن يعجل الله تعالى لصاحبه العقوبة في الدنيا مع ما يدخره له في الآخرة من البغي وقطيعة الرحم"¹³⁴.
7. يقول صلى الله عليه وسلم: "ثلاثة لا ترد دعوتهم: الإمام العادل، والصائم حتى يفطر، ودعوة المظلوم، تحمل على الغمام وتفتح لها أبواب السموات، ويقول الرب عز وجل: وعزتي لأنصرك ولو بعد حين"¹³⁵.

¹²⁴ اللؤلؤ والمرجان، باب وجوب طاعة الأمراء في غير معصية، حديث رقم 1206.

¹²⁵ صحيح البخاري، باب كيف يبايع الناس الإمام، حديث رقم 7199. ومسلم، باب وجوب طاعة الأمراء في غير معصية،

حديث رقم 1709.

¹²⁶ صحيح البخاري، باب فضل من ترك الفواحش، حديث رقم 6806.

¹²⁷ صحيح مسلم، باب فضيلة الإمام العادل، حديث رقم 1827.

¹²⁸ صحيح مسلم، باب الصفات التي يعرف بها في الدنيا أهل الجنة وأهل النار، حديث رقم 2865.

¹²⁹ صحيح مسلم، باب تحريم الظلم، حديث رقم 2577.

¹³⁰ صحيح البخاري، باب المسلم أخو المسلم، ح 2442.

¹³¹ صحيح البخاري، باب أعن أخاك ظالماً أو مظلوماً، حديث رقم 2444.

¹³² سنن الترمذي، باب، حديث رقم 2255، قال الشيخ الألباني: "صحيح".

¹³³ صحيح ابن الملقن في البدر المنير، الرياض، السعودية، دار الهجرة، ط1، 2004م، ج7، ص 325.

¹³⁴ سنن الترمذي، باب، حديث رقم 2511، وصححه الألباني.

¹³⁵ الإمام أحمد، المسند، مسند أبي هريرة بتحقيق الشيخ شعيب الأرنؤوط، رقم 8043. قال الشيخ شعيب: "حديث صحيح بطرقه وشواهده".

8. عن معاذ رضي الله عنه حين بعثه النبي صلى الله عليه وسلم إلى اليمن، فكان في جملة ما أوصاه: "واتق دعوة المظلوم، فإنها ليس بينها وبين الله حجاب"¹³⁶.
9. عن أبي موسى رضي الله عنه قال: "قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: إن الله ليملي للظالم حتى إذا أخذه لم يفلته، ثم قرأ (وكذلك أخذ ربك إذا أخذ القرى وهي ظالمة إن أخذه أليم شديد)"¹³⁷،¹³⁸.
10. عن ابن عباس قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "من أعان ظالماً بباطل ليدحض بباطله حقاً فقد برئ من ذمة الله وذمة رسوله"¹³⁹.
11. عن أبي أمامة قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "ثلاثة لا تجاوز صلاتهم رءوسهم: العبد الأبق، والمرأة تبيت وزوجها عليها ساخط، وإمام أم قوما وهم له كارهون"¹⁴⁰.
12. عن معقل بن يسار عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: "ما من وال يلي رعية من المسلمين، فيموت وهو غاش لهم، إلا حرم الله عليه الجنة"¹⁴¹.
13. وفي رواية: "ما من عبد استرعاها الله رعية، فلم يحطها بنصيحة، إلا لم يجد رائحة الجنة"¹⁴².

خاتمة

باستعراض النصوص التي استند عليها كل من الفريقين، فريق مدرسة الصبر على جور الحكام وفريق مدرسة مقاومة جور الحكام، نجد أن لكل من المدرستين ما تستند عليه في ضوء هذه النصوص، مما يوحي أن الإسلام متناقض في طرحه لهذه المسألة، والحقيقة أن معالجة هذا الإشكال تكمن في استعراض أحكام الإسلام الكلية، والأصول والمبادئ التي يقوم عليها حتى نتمكن من فهم هذه النصوص على وجهها الصحيح، وأن نزيل الإشكال الحاصل والتناقض الظاهر بين هاتين المجموعتين من النصوص وهذا ما سيعمل الباحث على تقديمه في المؤتمر القادم إن شاء الله تعالى.

¹³⁶ صحيح البخاري، باب أخذ الصدقة من الأغنياء فتد على الفقراء، حديث رقم 1496.

¹³⁷ سورة هود، آية 102.

¹³⁸ صحيح البخاري، باب قوله "وكذلك أخذ ربك"، حديث رقم 4686.

¹³⁹ المعجم الأوسط للطبراني، باب من اسمه إبراهيم، حديث رقم 2499. وأورده الشيخ الألباني في الصحيحة.

¹⁴⁰ شرح السنة للبغوي، باب فيمن أم قوما وهم له كارهون، حديث رقم 838. قال الشيخ الألباني: "حديث حسن".

¹⁴¹ اللؤلؤ والمرجان، باب استحقاق الوالي الغاش لرعيته النار، حديث رقم 86.

¹⁴² اللؤلؤ والمرجان، باب فضيلة الإمام العادل وعقوبة الجائر، حديث رقم 1200.

Edgar Elbakyan

Understanding Turkish Middle East Policy: The Case of Turkey-Egypt Relations in the Context of the Arab Spring

Introduction – Egypt's strategic importance in Turkish foreign policy

Egypt plays a crucial role in the formation of Turkish Middle Eastern policy. The importance that Egypt possesses for Turkey ranges from the nations' shared historical and cultural memory to economic and security concerns. Due to its geographic location, Egypt is a key zone for Turkey, to reach the African and Persian Gulf states' markets. Egypt also has a huge impact on the development of the sub-geopolitical region around the Nile. Long before the Arab Spring, in 2004, *Hürriyet Daily News* columnist İlnur Çevik wrote:

Turkey is a regional power with European links and a strategic partner of the United States. It has a robust economy and its resources surpass those of Egypt in every sense. Egypt, on the other hand is a major player in the Middle East and a country with high esteem in Africa. It is a regional power with much prestige¹.

In this regard, it is also useful to quote a section from Turkey's then Prime Minister Recep Tayyip Erdoğan's speech during his long-awaited visit to Egypt:

Our brother Egypt transmits the welfare of East Africa to the Mediterranean [Sea] via the Nile. As for Turkey, we transmit the energy and dynamism of Eurasia through the [Bosphorus and Dardanelles] straits and the welfare of Anatolia via the [rivers of] Seyhan and Ceyhan to the Mediterranean [Sea]².

¹ I. Çevik, *The powers of Mideast*, <http://www.hurriyetdailynews.com/the-powers-of-mideast.aspx?pageID=438&n=the-powers-of-mideast-2004-02-12>, retrieved 13 February 2015.

² *T'owrk'iayi varçapet Rêjêp' Erdoğanî elowyt'ê T'owrk'ia-Egiptos Aşxatank'ayin xorhrdi havak'in*, <https://www.youtube.com/watch?v=xIUzu6y1QKA>, retrieved 12 February 2015.

Egypt also has another significance within the scope of Turkish Middle Eastern policy. This is related to the stance that Egypt takes on the Arab-Israeli conflict. The Israeli factor has always played a decisive and sometimes balancing, role within Turkish-Egyptian relations. In 1958, when Egypt and Syria established the union of United Arab Republic, Turkey rushed towards rapprochement with Israel, intending to prevent the change of regional meso-balance to the detriment of Turkish interests³. In modern times, Egypt continued to “preserve the Camp David system”, as stated by former Egyptian president Hosni Mubarak⁴. During the Gaza war (2008–2009) Egypt continued the policy of neutral mediation. With Turkey toughening its policy towards Israel, Egypt and Turkey appeared to be at odds over the Egypt’s Palestinian policy⁵.

Turkey-Egypt relations during the rule of the Muslim Brotherhood in Egypt

Turkey was among the first countries to express support for the Egyptian demonstrators since the onset of the Arab Spring in Egypt. On 1 February 2011 – six days after the anti-government protests broke out in Egypt – Erdoğan made a speech at the Grand National Assembly of Turkey. Discussing the recent regional developments, Erdoğan remarked “the adherence of the Justice and Development Party to [human] rights and freedoms and progressive democracy”⁶. Meanwhile, the Turkish Prime Minister hinted that the “struggle for rights and freedoms is everyone’s natural right, *but it should be carried out neither by resorting to force, nor with terror means* [Italics mine – E.E.]”⁷. In the same speech, Erdoğan made direct addresses to the current Egyptian authorities and to the protesters. The first was a call to “accept the people’s demands for changes”. As for “Egyptian brothers”, then Erdoğan urged them “*to refrain from weapons* [Italics mine – E.E.], to wage a struggle, aimed only at attaining [civil] rights”⁸. From this speech, it can be extrapolated that the most benefi-

³ D. Huber, *Turkish-Israeli Relations in a Changing Strategic Environment*, Rome 2012, p. 1.

⁴ N. Yilmaz; K. Ustun, *The Erdoğan Effect: Turkey, Egypt and the Future of the Middle East*, Cairo 2011, p. 88–89.

⁵ Ibidem, p. 89.

⁶ Recep Tayyip Erdoğan’ın 1 Şubat 2011 tarihli AK Parti grup toplantısı konuşması, 1 February 2011, https://tr.wikisource.org/wiki/Recep_Tayyip_Erdo%C4%9Fan%27%C4%B1n_1_%C5%9Eubat_2011_tarihli_AK_Parti_grup_toplant%C4%B1s%C4%B1_konu%C5%9Fmas%C4%B1, retrieved 15 February 2015.

⁷ Ibidem.

⁸ Ibidem.

cial outcome for Turkey could be the possible termination of Mubarak's power without mass riots and civil war in Egypt.

The "U-turn" in Turkish Egyptian policy in the context of the Arab Spring has been variously explained by scholars and analysts throughout the world. Turkish endeavors to form a moderate "Sunni front" in the Middle East were being mentioned as one of the main reasons for that policy, since the main anti-government activists in Egypt were the Sunni Muslim Brotherhood⁹. On the contrary, neo-realistic thinkers highlighted the Turkish endeavor to become a regional leader as the main motivator of the country's Egyptian policy¹⁰. The reasons for the change in Turkey's policy towards Egypt can be grouped into two main sub-categories:

a) Despite the generally positive tendency in economic cooperation, Turkey-Egypt relations were undergoing a political crisis on the eve of the Arab Spring, mainly because of the reciprocal discrepancy over the Palestinian cause and the policy towards Hamas¹¹. Besides, the deterioration of relations came as a result of the traditional competition between Turkey and Egypt, which had long been denied by the two sides during the 2000s. As stated by Mohamed Mousa, an attaché at the Egyptian embassy in Ankara, Mubarak viewed Turkey as one of the competitors to Egypt's presumably leading role in the region¹². But the very problem was that the so-called "Egyptian regional leadership" had long before ceased to be a truth in the political realities of the Middle East, due to the severe internal and economic hardship that the country underwent during the last years of Mubarak's presidency¹³. On the one hand, an ailing Egypt could turn into an untrustworthy partner for Turkey, and, on the other, as a result of Egypt's weakening positions, the emerged power vacuum could be filled either by the West or by Saudi Arabia. It was precisely these two possibilities that prompted Turkey to be the first to turn its back on the Mubarak regime.

b) In the post-colonial Middle Eastern reality, reshaped after the Camp David accords, regional stability and balance largely relied upon (non-)hereditary autocracies. That system showed its first cracks during the American invasion of Iraq (2003), which bolstered the US presence in the region and upheld the

⁹ S. Cornell, *Changes in Turkey: What Drives Turkish Foreign Policy?*, "Middle East Quarterly", 2012, Winter, p. 21.

¹⁰ A. Almuedo, *New Turkish Foreign Policy towards the Middle East: Neither so New, Nor so Turkish*, 2011, p. 8.

¹¹ E. T'aščyan, *T'owrk'iaji "Razmavarakan xorowt'yunē" merjavorarevelyan ev hyusisafrikyan taračašrjanum*, "Regional Affairs", 2013, Volume 1 (January), p. 56.

¹² Y. Taha, *Egyptian Insights: Highlights on the Turkish role in the region*, Pavia 2012, p. 7.

¹³ Ibidem, p. 8.

existence of Kurdish autonomy in Iraq. Thus, it was the first major wave, dissolving the relatively steady power ratio in the region. The second wave was instigated by the Arab Spring movements and threatened to impact Turkey negatively unless it undertook assertive foreign policy with an intention to boost its regional positions. From this viewpoint, the rise of the Muslim Brotherhood, an allegedly pro-JDP participant in ideological matters, was recognized by the Turkish ruling elite as a successful means to achieve the aforementioned goal of strengthening the country as a regional power.

On 11 February 2011, Mubarak resigned as president and transferred authority to the Supreme Council of the Armed Forces (SCAF). On 3 March, the president of Turkey, Abdullah Gül, visited Egypt. According to the Turkish official press release, the visit was organized on the invitation of Mohamed Hussein Tantawi, head of the SCAF. Before heading to Egypt, Gül expanded on the main objectives of his visit: “to support the people of Egypt... *to share our experience with them* [Italics mine – E.E.]”¹⁴. Gül further developed his vision during the press conference in Cairo, asserting that Egypt should adopt the constitutional and parliamentary system of governance¹⁵. Mohamed Tantawi, in turn, underlined that “[Egypt] can largely benefit from the Turkish model [of state-building – E.E.]”¹⁶. Thus, it can be concluded that, since the change of power in Egypt, Gül hurried to seize the moment and lay ground for future political and ideological influence of Turkey in the Arabic country.

Muslim Brotherhood-backed candidate Mohamed Morsi was announced as the winner of the presidential elections with 51.7% of the votes on 24 June 2012. Predicting a severe struggle between future presidential candidates, Turkey, during the one-year pre-election period, had established and boosted relations with all the influential political parties and leaders thereof. For example, during the above-mentioned visit to Egypt, Abdullah Gül, along with the SCAF leaders, held meetings with high-ranking political figures and party rulers¹⁷. The same tactic was applied by Erdoğan during his visit to Egypt in September 2011: even Egyptian liberal circles were included in Erdoğan’s meeting agenda. Those cir-

¹⁴ *Cumhurbaşkanı Gül Mısır’a gitti*, <http://www.milliyet.com.tr/cumhurbaskani-gul-misir-a-gitti/siyaset/siyasetdetay/03.03.2011/1359409/default.htm>, retrieved 15 February 2015.

¹⁵ *Mısır Demokratik, Parlamenter, Anayasal Bir Sisteme Geçmeli*, <http://www.tccb.gov.tr/haberler/170/79103/misir-demokratik-parlamenter-anayasal-bir-sisteme-gecmeli.html>, retrieved 15 February 2015.

¹⁶ S. Ülgen, *From Inspiration To Aspiration: Turkey in the New Middle East*, 2011, p. 3.

¹⁷ *Cumhurbaşkanı Gül, Mısır’da Kanaat Önderleriyle Görüştü*, <http://www.tccb.gov.tr/haberler/170/79102/cumhurbaskani-gul-misirda-kanaat-onderleriyle-gorustu.html>, retrieved 15 February 2015.

cles hoped that Erdoğan could be the man who would take the Muslim Brotherhood to their moderate future¹⁸. Thus, it can be concluded that retaining strategic ties (especially in the matter of economic affairs and of Syrian issue) with Egypt's prospective authorities, was a top priority for Turkey. Such cooperation could more easily come into effect if the Muslim Brotherhood, ideologically and structurally linked to the Turkish ruling class, dominated in Egypt: that is the precise reason why Turkey mainly betted on them.

After the inauguration ceremony (30 June 2012)¹⁹, Mohamed Morsi made his first visit to Turkey only at the end of September²⁰. Morsi took part in the extraordinary 4th congress of the JDP. Morsi's speech emphasized Turkish-Egyptian rapprochement. He expressed his concerns about the international community's interference in Egypt's internal affairs. At the same time, Morsi did not hesitate to express his regime's willingness to "...support other peoples, including those of Palestinians and Syrians, rising against [their] authorities and regimes"²¹.

We may draw the conclusion that Morsi's regime was devoted to implementing a dual policy of "importing" the country's economic prosperity and external security from Saudi Arabia, with which it could not but build normal relations. As for the country's regional engagement, international prestige and "window to the world", Morsi was trying to handle these tasks by means of Turkey, which has accumulated significant experience in those areas. Thus, the essence of the bilateral relations can be easily discerned: Turkey intended to enhance its influence in the Arab world with the help of the Middle Eastern "old-timer", Egypt, while the latter, headed by the Muslim Brotherhood-backed Morsi, was determined to exploit bilateral friendship to its own economic and regional advantages. An excerpt from Morsi's speech at the JDP Congress should be quoted, in order to demonstrate his commitment to regarding Turkey as the exceptional leader of the Middle Eastern/Arab region: "We need your [Turkey's] help in terms of managing the process after the Arab Spring in the region"²².

¹⁸ W. Nawara; F. Baban, *The Lost Promise of Turkey-Egypt Relations*, <http://www.al-monitor.com/pulse/originals/2013/11/turkey-egypt-relations.html>, retrieved 8 January 2016.

¹⁹ C. Önal, *Why should Mursi make his first visit one to Turkey?*, http://www.todayszaman.com/columnist/cumali-onal/why-should-mursi-make-his-first-visit-one-to-turkey_285837.html, retrieved 16 February 2015.

²⁰ Morsi made his first foreign visit to Saudi Arabia on 11 July 2012. The economic and energy issues were the center-piece of the agenda, since weakened Egypt had found itself dependent on the respective Saudi help.

²¹ *Mısır Cumhurbaşkanı Morsi AKP Kongresinde Konuştu*, <http://www.haberler.com/misir-cumhurbaskani-morsi-akp-kongresinde-konustu-3978113-haber/>, retrieved 16 February 2015.

²² *We need Turkey in post-revolution Arab world, Morsi says at AK Party congress*, http://www.todayszaman.com/diplomacy_we-need-turkey-in-post-revolution-arab-world-morsi-says-at-ak-party-congress_293897.html, retrieved 17 February 2015.

“Turkey’s help”: the main directions of bilateral cooperation (2012–2013)

Morsi’s visit is deemed to have been effective, since it successfully finalized the month-long loan negotiations. On 30 September 2012, Egypt-based mass media, along with Turkish official circles reported about the agreement of disbursing a \$1 billion loan to Egypt²³. This was the first out of the two promised tranches, initially comprising a loan of \$2 billion dollars. As far back as 14 September, the two countries’ representatives, during a meeting in Ankara, had negotiated a \$2 billion loan, that would be directed at stabilizing Egyptian currency, developing financial infrastructures, and also reciprocally bolstering Turkish investment in Egypt and Egyptian export to Turkey²⁴.

Though the officials from both sides were reluctant to disclose more details, information leaks had made it possible to suppose that the loan would be used for supporting small and medium-sized businesses, ultimately entailing the flow of Turkish companies into Egypt²⁵. For example, Hasan Akyüz, the chairman of the Egyptian-Turkish Group, was assuring: “No less than 50,000 Egyptians will be employed at such projects [projects with forthcoming Turkish investments – E.E.]...”²⁶. In addition, it is noteworthy that the official press release on the JDP website about the first loan tranche read: “The works are ongoing to raise the possibility of a \$1 billion loan by Turkish Eximbank to finance Turkish exports of goods and services to Egypt”²⁷.

Undoubtedly, providing Egypt with a loan was a decision with pragmatic implications, aimed at sustaining Turkey’s economic positions in the country, rather than constituting humanitarian ‘aid’. It is not by accident that on the same days of Morsi’s visit to Turkey, the Turkey-Egypt Standing Council held its regular meeting, with Turkey’s minister of economy, Zafer Çağlayan, expressing his gratitude to the Turkish businessmen who had not abandoned Egypt in the wake of the revolution²⁸.

²³ *Türkiye’den Mısır’a 1 milyar dolar kredi*, <http://www.akparti.org.tr/site/haberler/turkiyeden-misira-1-milyar-dolar-kredi/31826#1>, retrieved 17 February 2015.

²⁴ *Wazîr al-mâlîyâi: huzmaî musâ’adât turkiyâi bi-qîmaî milyârây dülâr li-musânadaî al-iqtîşâd al-misrî*, <http://www.mubasher.info/mobile/EGX/news/2156686/>, retrieved 18 February 2015.

²⁵ T. Seibert, *Turkey seeks new alliance with visit to Egypt*, <http://www.thenational.ae/news/world/middle-east/turkey-seeks-new-alliance-with-visit-to-egypt>, retrieved 16 February 2015.

²⁶ N. Badawy, *With loans, a flood of Turkish business*, <http://www.egyptindependent.com/news/loans-flood-turkish-business>, retrieved 17 February 2015.

²⁷ *Türkiye’den Mısır’a 1 milyar dolar kredi...*

²⁸ *Mursi: Türkiye’yi ikinci vatanım olarak görüyorum*, <http://www.yenisafak.com/dunya/mursi-turkiyeyi-ikinci-vatanim-olarak-goruyorum-412478>, retrieved 17 February 2015.

In April 2012, the “Roll-on/Roll-off” maritime transportation project between the Turkish port of Mersin and the Egyptian city of Alexandria was realized, making Egypt a bridge, linking Turkey with the African and Asian markets²⁹, and materializing Egypt’s logistic significance. This new transportation and trade route was of high value to Turkey in the face of the termination of the Free Trade Agreement with Syria (1 December 2011)³⁰. As a result, Turkish exporters were expected to pay an additional 30% custom taxes³¹. In this context, bypassing Syria and reaching the Gulf and Middle Eastern markets via alternative routes had turned into an urgent issue for Turkish policymakers. With this new route, Turkish ships would head for the aforesaid ports, from where cargos would be conveyed overland to the Egyptian port cities of Adabiya or Safaga. Jordan and Saudi Arabia were the ultimate destinations of Turkish cargos. The overall duration of the transfer was set to 3.5 days³². However, despite the assurances of the corresponding officials, the Mersin-Alexandria route would completely replace the former Syrian routes³³, there was serious distrust and anxiety in Turkey that the newly-established sea route could be only a temporary and interim remedy and would not eventually meet the demands of the logistic labor market among the population of the provinces of Hatay and Gaziantep, adjacent to the Syrian border³⁴.

Apart from economic cooperation, Turkey-Egypt relations witnessed an implementation of bilateral military projects during the domination of the Muslim Brotherhood in Egypt. In spite of the obvious power crisis in Egypt, under the auspices of Turkey the two countries held the regular stage of the joint naval military exercise the ‘Sea of Friendship’ (17–23 December 2011)³⁵. The official purpose of the exercise was the development of the cooperation capability

²⁹ Y. Taha, op. cit., p. 10.

³⁰ *Ekonomide 2011 yılı (Ekim, Kasım, Aralık)*, http://www.zaman.com.tr/ekonomi_ekonomide-2011-yili-ekim-kasim-aralik_1218298.html, retrieved 22 February 2015.

³¹ *Bypassing Syria for Gulf destinations example of Turkey’s peaceful diplomacy*, <http://www.todayszaman.com/news-278474-bypassing-syria-for-gulf-destinations-example-of-Turkeys-peaceful-diplomacy.html>, retrieved 22 February 2015.

³² *Denizasıri Ortadoğu!*, <http://ekonomi.haberturk.com/makro-ekonomi/haber/736472-denizasiri-ortadoğu>, retrieved 22 February 2015.

³³ Ibidem.

³⁴ Conditioned by the Syrian crisis, 3,000 people had already lost their jobs in Gaziantep by the time of April, 2012 (*Bypassing Syria for Gulf destinations example of Turkey’s peaceful diplomacy*, <http://www.todayszaman.com/news-278474-bypassing-syria-for-gulf-destinations-example-of-Turkeys-peaceful-diplomacy.html>, retrieved 22 February 2015).

³⁵ *Mısır’la ‘Dostluk’ tatbikati*, <http://www.sabah.com.tr/gundem/2011/12/18/misir-la-dostluk-tatbikati>, retrieved 18 February 2015.

of the two countries' naval units³⁶. Both Turkey and Egypt were clearly underlining that the military exercises could not target any third party's interests³⁷. The bilateral military cooperation was marked by yet another event, that is, the formal visit of the Egyptian Minister of Defense and Military Cooperation, Abdel Fattah el-Sisi, to Ankara, upon the invitation of his Turkish counterpart, İsmet Yılmaz³⁸. Reportedly, the two officials discussed ways of strengthening military ties between the two countries' armed forces³⁹. It should be noted, that for the Turkish side, building military ties with Morsi-led Egypt was stimulated by the ongoing Syrian civil war, as well as the Gaza flotilla raid⁴⁰, that had resulted in strained relations with Israel⁴¹.

Despite the aforementioned elements of bilateral cooperation, even at the time of the rule of the Muslim Brotherhood in Egypt, Turkey-Egypt relations to a certain extent retained the spirit of competition, though at the level of official statements, both sides were making attempts to deny or conceal it. For instance, on 1 October 2012, during the above-mentioned meeting of the Turkey-Egypt Standing Council, Morsi put forward a suggestion to mutually abolish trade taxes and the visa system. Morsi explained his vision, regarding the desirable nature of the relations between the two countries:

We share the same goals and strategy with Turkey, and our brother nations [of Egypt and Turkey – E.E.] have much in common, so the cooperation should hold sway [in bilateral relations] instead of competition⁴².

³⁶ Ibidem.

³⁷ *Mısır: Dostluk Denizi tatbikatı hiçbir ülkeyi hedef almıyor*, <http://yenisafak.com.tr/dunya/misir-dostluk-denizi-tatbikati-hicbir-ulkeyi-hedef-almiyor-356903>, retrieved 18 February 2015; A. Salaheldin, *A Year after the Egyptian Revolution Egyptian-Turkish Relations are Booming*, http://www.todayszaman.com/op-ed_a-year-after-the-egyptian-revolution-egyptian-turkish-relations-are-booming-by-abderahman-salaheldin_269483.html, retrieved 12 February 2015.

³⁸ *Defence minister visits Turkey to discuss military cooperation*, <http://en.aswatmasriya.com/news/view.aspx?id=9f059b3d-5b82-43a9-9f74-5dbd117973b7>, retrieved 18 February 2015.

³⁹ Ibidem.

⁴⁰ The Gaza flotilla raid was a military operation by Israel against six civilian ships of the "Gaza Freedom Flotilla" on 31 May 2010 in international waters in the Mediterranean Sea. Nine activists were killed in the raid, including Turkish nationals. The flotilla, organized by the Free Gaza Movement and the Turkish Foundation for Human Rights and Freedoms and Humanitarian Relief (İHH), was carrying humanitarian aid and construction materials, with the intention of breaking the Israeli blockade of the Gaza Strip.

⁴¹ *Mısır Savunma Bakanı El Sisi Türkiye'de*, <http://haberler.com/misir-savunma-bakani-el-sisi-turkiye-de-4592233-haber/>, retrieved 18 February 2015.

⁴² *Aramızda vize gümrük olmasın*, <http://www.hurriyet.com.tr/aramizda-vize-gumruk-olmasin-21601153>, retrieved 8 January 2016.

At the same time, there was a clear understanding among the Egyptian policymakers that in the face of the country's weakening economy the further rise of Turkey's influence was imminent. Avoiding this effect, while advancing interaction with Turkey, was preferred, and thus cooperation was prioritized. The positive illustration of these endeavors was Morsi's call to Egyptian businessmen "to come and [reciprocally – E.E.] invest in Turkey"⁴³. We may suggest that with these steps Morsi targeted not only foreign challenges, but also domestic ones, establishing, in particular, a new class of wealthy men as a structural counterbalance to the formerly dominating military elite.

The competition between Turkey and Egypt was more obvious in the political arena, rather than in the economic one, where Egypt's position was still very fragile. The breeding ground for mutual antagonism was based on the very fact of Turkey's endeavor to gain political leverage over Egypt, especially by exporting the so called "Turkish model" of state-building to Egypt. The first seeds of disagreement followed Erdoğan's call to Egyptian society to adopt a secular state system and constitution⁴⁴. Muslim Brotherhood spokesperson Mahmoud Ghezlan asserted that Erdoğan is a respectable figure among their organization, but that they could not unconditionally accept everything that he said, especially regarding the secular system which is alien to Egypt. Thus, Erdoğan's statements were regarded as interference in Egypt's internal affairs⁴⁵. In the coming months more voices were heard in Egypt, reminding the public that the country has its own history and vision of regional hegemony, as well as of state-building, thus the JDP's experience could not simply be copied⁴⁶. Moreover, a little later, Egypt's then-elite disclosed its standpoint more explicitly. In an interview with Yossra Taha⁴⁷, Amr Darag, the Secretary of the Freedom of Justice party, the political mouthpiece of the "Muslim Brotherhood", ensured that:

Erdoğan's statement about the secularity of the state is a minor issue and the interest of the FJP in Turkey isn't solely because it's an Islamic state but because of the various prospects of cooperation available between both countries⁴⁸.

⁴³ Mursi: *Türkiye'yi ikinci vatanım olarak görüyorum...*

⁴⁴ *Laiklik ateizm değil, korkmayın!*, <http://www.gazetevatan.com/laiklik-ateizm-degil--korkmayin--399589-gundem/>, retrieved 22 February 2015.

⁴⁵ Y. Taha, op. cit., p. 15–16.

⁴⁶ Z. Tziarras, *Turkey-Egypt: Turkish Model, Political Culture and Regional Power Struggle*, Thessaloniki 2013, p. 4, 11.

⁴⁷ Yossra Taha is a faculty member at the Faculty of Economics and Political Science in Cairo University.

⁴⁸ Y. Taha, op. cit., p. 16.

Analyzing both Erdoğan's aforementioned statement and the responses it received, Svante Cornell concludes: "the events of 2011 suggest that at least for now its [Turkey's – E.E.] rhetoric has not been matched by actual influence"⁴⁹.

A period of strategic stagnation in Turkey-Egypt relations

On 3 July 2013, a group of high-ranking Egyptian officers, headed by Abdel Fattah el-Sisi, toppled the country's president Mohamed Morsi, putting him under house arrest, and suspended the constitution⁵⁰. Adly Mansour, head of the country's Supreme Constitutional Court, was assigned by the counter-revolutionists as Egypt's interim president. In the following days, the Turkish top-level elite members, including Prime Minister Erdoğan and Minister of Foreign Affairs Ahmet Davutoğlu, harshly criticized what they called "ousting the democratically elected president"⁵¹. On 6 July, Erdoğan held a telephone conversation with the Secretary-General of the United Nations, Ban Ki-moon, expressing his concern over the "termination of power through illegal methods and suspension of the civil system"⁵². Observing the divergent attitude of the world power centers towards the Egyptian counter-revolution, Erdoğan's rhetoric became more aggressive. He went on to criticize the West for not terming the actions a coup, and for applying a double standard⁵³.

After Morsi's overthrow, the relations between Turkey and Egypt entered a phase of strategic stagnation. Against the background of reciprocal negative rhetoric, relations between the two countries were significantly deteriorating. In August, both sides canceled the annual military exercises, due to take place on 21–28 October⁵⁴. On the other hand, however, it is noteworthy that in spite of the drastic collapse of the relations, both Turkey and Egypt refrained from

⁴⁹ S. Cornell, op. cit., p. 23.

⁵⁰ *Coup topples Egypt's Morsi; deposed president under 'house arrest'*, <http://edition.cnn.com/2013/07/03/world/meast/egypt-protests>, retrieved 22 February 2015.

⁵¹ *Turkey PM blasts Egypt 'coup' as enemy of democracy*, <http://www.france24.com/en/2013/0705-turkey-pm-blasts-egypt-coup-enemy-democracy>, retrieved 6 July 2013; b) *Turkey Calls Military Overthrow of Egypt's Mohammed Morsi 'Unacceptable'*, http://www.huffingtonpost.com/2013/07/04/turkey-egypt_n_3545765.html, retrieved 22 February 2015.

⁵² *Erdoğan BM Genel Sekreteri Ban Ki-Mun ile görüştü*, <http://www.hurriyet.com.tr/gundem/23673035.asp>, retrieved 15 March 2015.

⁵³ Ibidem.

⁵⁴ *Türkiye ile ortak tatbikat iptal edildi*, <http://dunya.com/turkiye-ile-ortak-tatbikat-iptal-edildi-200475h.htm>, retrieved 22 February 2015; *Türkiye-Türkiye-Mısır 'Dostluk Denizi' tatbikatı iptal edildi*, http://duzceyerelhaber.com/turkiyeden-dunyadan-haberleri/18973-Turkiye-Misir-Dostluk-Denizi-tatbikati-iptal-edildi#.VOn4f_mUe7g, retrieved 22 February 2015.

a total severing of ties. On 30 July, the Turkish media disseminated news that Turkey was going to suspend the operation of some 27 treaties with Egypt, mainly regulating economic matters⁵⁵. However, the spokesperson for the Turkish Ministry of Foreign Affairs clarified that such news were groundless and the treaties signed previously remained in force⁵⁶. In an interview with the Italian “Corriere della Sera” and “Il sole 24 Ore” newspapers, at the end of January 2014, Abdullah Gül also stated that “though on a low level, we continue relations [with Egypt]”⁵⁷.

Conclusion

Summarizing the Turkish policy towards Egypt in the context of the Arab Spring, we may state that it was the organic continuation of the country’s Egyptian policy that stems from the times of Turgut Özal’s presidency (1989–1993). This type of policy was prioritizing the strategic importance of Egypt in the context of the national interests of Turkey (see below). On the other hand, the Arab Spring, a new phenomenon in the Middle Eastern political reality, seemed to be a brilliant chance for Turkey to enlarge its economic and political influence in Egypt and in the region, in full compliance with JDP’s foreign policy philosophy. To reach this goal, Turkey opted for backing the Muslim Brotherhood, a long-time political outcast, which could theoretically incarnate JDP’s own ideas of moderate Islam. However, as we have seen, the fall of the Muslim Brotherhood undermined Turkey’s Egyptian plans, entailing a regress in relations.

When analyzing the causes of the Turkish-Egyptian schism, it would be a mistake to explain the conflict simply as one of confrontation between elites. From this perspective, many observers identify the reasons for the post-Morsi conflict in the fact that the military took over power in Egypt, conditioning the oppositional behavior of the JDP elite, a long-time foe of the influential military aristocracy within its own country⁵⁸. This explanation omits the fact that

⁵⁵ *Anlaşmalar askıya alınmaya başladı*, <http://www.sabah.com.tr/dunya/2013/07/30/anlasmalar-askiya-alinmaya-basladi>, retrieved 22 February 2015.

⁵⁶ *SC-22, 30 Temmuz 2013, Dışişleri Bakanlığı Sözcüsünün Ülkemiz ile Mısır Arasındaki Anlaşmaların Tarafımızdan Askıya Alındığı İddiası Hakkındaki Bir Soruya Cevabı*, http://www.mfa.gov.tr/sc-22_-30-temmuz-2013_-disisleri-bakanligi-sozcusunun-ulkemiz-ile-misir-arasindaki-anlasmalarin-tarafimizdan-askiya-alindigi_.tr.mfa, retrieved 22 February 2015.

⁵⁷ *2013’te Olumsuz Olaylar Yaşadık; 2014’te Yeniden Parlamak İçin Her Şey Yapılacaktır*, <http://www.tccb.gov.tr/haberler/170/88379/2013te-olumsuz-olaylar-yasadik-2014te-yeniden-parlamak-icin-her-sey-yapilacaktir.html>, retrieved 23 February 2015.

⁵⁸ *The Biggest Loser of Cairo’s Coup: Turkey*, <http://www.usnews.com/opinion/blogs/world-report/2013/07/18/turkeys-erdogan-is-in-a-bad-position-due-to-egypts-coup-against-morsi>, retrieved 22 February 2015.

after the revolution in January 2011, the military again gained power in Egypt, and that president Gül's visit, as mentioned below, was organized upon the invitation of the country's interim military authorities.

Thus, we strongly believe that the actual booster of Ankara's antagonistic rhetoric towards the Egyptian counter-revolution in 2013 was stimulated by the similar developments in Turkey (Gezi Park protests). In addition to this domestic factor, Turkey's regional policy after the fall of the Muslim Brotherhood in Egypt faced the disadvantage of having its overall Middle Eastern project failed⁵⁹. Regardless of the quite possible risk of falling into regional isolation, Turkey did not conform to the Egyptian new rulers, since in that case it would endanger its own image as a strong player, aspiring for the status of a regional hegemon. Here is the difference between Turkey and other regional players, including Ankara's regional ally Qatar, who were willing to rebuild relations with Sisi's Egypt⁶⁰.

The two changes of Turkey's Egyptian policy in February 2011 and in July 2013, should be located within the same frame as the Turkish-Egyptian geographically derivable competition. The latter was tangible in practically all aspects of bilateral socio-political life. Thus, research into Turkish-Egyptian relations should be premised on detecting the integral effect of multiple factors. For example, in the case of Turkish decision-making towards the anti-Mubarak revolution, we may notice motives of both strategic and elite competition with Egypt⁶¹. Turkey anticipated that Mubarak would easily yield power to pro-Turkish groups, which indeed proved true. The subsequent weakening of Egypt as a country, however, was incongruent with Turkish foreign policy aims. For this reason, Erdoğan was calling for Egyptian protestors not to take up arms (see below), forecasting that it could turn the country into another Syria. Turkey's actual intention was the strengthening of its economic and political presence in Egypt, through which it could claim leadership in the Muslim Arab world.

The failure of this aim was among the causes of the decision-making towards the anti-Morsi revolution in 2013. We suggest that although the competition between the two strong regional powers 'per se' is inevitable, in the case of strict

⁵⁹ As an illustration of this assertion, we may recall that already on 25 December 2013, the Muslim Brotherhood was declared a terrorist group in Egypt (*Egypt declares Muslim Brotherhood a terrorist group*, <http://www.theguardian.com/world/2013/dec/25/egypt-declares-muslim-brotherhood-terrorist-group>, retrieved 9 January 2016).

⁶⁰ B. Bekdil, *Erdogan's Egyptian Nightmare*, <http://www.gatestoneinstitute.org/4984/erdogan-egypt>, retrieved 30 December 2014.

⁶¹ Because of this elite competition, Mubarak had always tried to distance himself from Turkish elite, because of the pro-Islamist views thereof (E. T'aşçyan, op. cit., p. 68).

adherence to economic collaboration it can be significantly ironed out. The period of relations preceding the Arab Spring proves the validity of this assumption. Since Turkey made an attempt to reshape this balance by gaining political influence over Egypt, the system crashed. As for the 17-month long rule of the Muslim Brotherhood in Egypt, then it can more likely be regarded as an exception rather than the rule. Indeed, this period accelerated the future manifestations of competition. As early as in November 2012, Serdar Erdurmaz, vice-chairman of the Turkish Centre for International Relations and Strategic Analysis (TÜRKSAM), was predicting such an outcome:

Turkey needs alliances in the region, and Egypt needs partners, too... Erdogan is trying to create balances against Israel and Iran... Turkey and Egypt are trying to build those balances... Egypt's dire economic situation meant that there could not be any serious competition between Cairo and Ankara for regional leadership at the moment... Any Egyptian-Turkish rivalry would have to wait. Competition may be possible in the future if Egypt becomes more powerful⁶².

It would be controversial to assert that Egypt became “more powerful” and enjoyed an economic advance during the rule of the Muslim Brotherhood. However, the restoration of the country's natural course of development, following the overthrow of the Islamic organization, led to the embodiment of the above-predicted situation.

⁶² T. Seibert, *op. cit.*

Marcin Styszyński

Strategia komunikacji i perswazji organizacji Państwo Islamskie

Wprowadzenie

Rosnące zagrożenia terrorystyczne ze strony organizacji Państwo Islamskie (ar. *Ad-dawla al-islamijja*) wynikają z ideologicznych, wojskowych, finansowych i operacyjnych zdolności ugrupowania. Równie ważną funkcję pełni odpowiednia strategia komunikacji, która pozwala sankcjonować działalność zbrojną oraz rekrutować i inspirować kolejnych bojowników. Państwo Islamskie korzysta ponadto ze wcześniejszych doświadczeń organizacji dżihadystycznych, takich jak Al-Kaida, która w zręczny sposób korzystała ze środków masowego przekazu, by prowadzić intensywną kampanię agitacyjną, zwłaszcza po zamachach z 11 września 2001 r. Przykładem mogą być manifesty ideologiczne Osamy bin Ladena i Ajmana az-Zawahiriego emitowane w stacji telewizyjnej Al-Dżazira, a także zamieszczanie przez zwolenników ugrupowania rozmaitych materiałów audiowizualnych w serwisach internetowych.

Al-Kaida zaczęła ponosić jednak coraz więcej strat w związku z aktywnością służb antyterrorystycznych, które podjęły skuteczną walkę z poszczególnymi grupami i ich zapleczem finansowym, logistycznym i medialnym, co skutkowało, między innymi, blokadą stron internetowych i ograniczeniem komunikacji między działaczami. Webmasterzy mieli coraz bardziej utrudniony dostęp do usług internetowych, a także byli zmuszeni ograniczyć dostęp do serwisów i udostępniać użytkownikom odpowiednie hasła i loginy. Kulminacją polityki antyterrorystycznej była likwidacja w 2011 r. czołowych liderów Al-Kaidy, Osamy bin Ladena i Anwara al-Awlaqiego.

Porażki Al-Kaidy zostały zręcznie wykorzystane przez przywódcę Państwa Islamskiego Abu Bakra al-Baghdadiego, który na zajętych terenach w Syrii i Iraku utworzył samowznący kalifat, zyskując poparcie rozproszonych i pokona-

nych bojowników. Al-Baghdadiemu udało się bowiem zrealizować podstawowy postulat grup dżihadystycznych dążących do utworzenia struktur państwowych opartych na ścisłym przestrzeganiu prawodawstwa muzułmańskiego – szariatu. Dotychczas blisko trzydzieści różnych grup ekstremistycznych działających w Azji, Afryce i na Bliskim Wschodzie zadeklarowało lojalność wobec nowego kalifatu i gotowość walki na froncie syryjskim, irackim lub w krajach ościennych, w tym państwach zachodnich¹.

Organizacja Al-Baghdadiego wyciągnęła również wnioski z prowadzonych kampanii medialnych Al-Kaidy i rozbudowała kanały komunikacyjne, urozmaicając i wzbogacając formułę przekazu. Strategia propagandowa dotyczy trzech zasadniczych obszarów: tradycyjnego dyskursu polityczno-religijnego, oficjalnych serwisów informacyjnych oraz nieformalnych profili w mediach społecznościowych.

Tradycyjny dyskurs polityczno-religijny

Kazania (ar. *chutba*) są jedną z najstarszych form oratorskich w świecie arabskim. W okresie przedmuzułmańskim przemowy były rozpowszechnione wśród społeczności beduińskich, które sławiły bohaterskie czyny plemion, opłakiwały wojowników i potępiały rywali z innych klanów². Wraz z nastaniem islamu w VII w. uroczyste kazania nabrały szczególnego znaczenia, zwłaszcza w czasie piątkowych modlitw gromadzących wiernych przed kalifem prowadzącym nabożeństwo. Okazją do wygłaszania podniosłych wystąpień były również święta religijne oraz ważne wydarzenia i okoliczności związane z życiem gminy muzułmańskiej. Bogate tradycje i doświadczenia świata arabsko-muzułmańskiego pozwoliły ponadto ustalić i usystematyzować poszczególne zasady współczesnego dyskursu polityczno-religijnego.

Narracja kazań opiera się na odpowiednich inwokacjach religijnych, które rozpoczynają i kończą przemówienia. Towarzyszą im krótkie, dosadne zdania wprowadzające myśl przewodnią rozwijaną szerzej w dalszych częściach dyskursu. Początkową i środkową część *chutby* rozdziela charakterystyczne wyrażenie *wa-ba'd* (a potem, następnie), które jest symbolicznym przejściem do zasadniczego tematu. Środkowy fragment kazania umożliwia równocześnie zastosowanie wybranych środków retorycznych (ar. *balagha*) związanych z koncepcją cytowania (ar. *iktibas*), anaforą (ar. *takrar*), antytezą (ar. *mukabala*), a także

¹ T. Feakin, B. Wilkinson, *The future of jihad What next for ISIL and al-Qaeda?*, „Strategic Insight, Australian Strategic Policy Institute” 2015, s. 7–8.

² J. Bielawski, *Klasyczna literatura arabska*, Warszawa 1995, s. 88–89.

przypisywaniem odpowiednich argumentów, rodzajów zdań i precyzyjnego słownictwa (ar. *ma'ani*)³.

Równie ważnym elementem są czynniki pozawerbalne związane z atrybutami mówcy oraz okolicznościami i warunkami wygłaszanej przemowy. Studia nad dyskursem religijnym pozwoliły wyodrębnić takie cechy, jak: właściwe przygotowanie merytoryczne oratora, jego doświadczenie w publicznych wystąpieniach, sakralny strój, umiejętne operowanie tonem głosu w zależności od poruszanych kwestii czy wreszcie ograniczenie gestykulacji do uniesionego wskazującego palca umożliwiającego podkreślenie danych problemów. Równie ważnym czynnikiem jest konieczność wygłaszania kazania na podium (ar. *minbar*) w meczecie o konkretnej porze dnia przed zgromadzeniem liczącym minimum kilkadziesiąt osób pochodzących z okolic meczetu⁴.

Piątkowa liturgia odnosiła się najczęściej do zagadnień teologicznych związanych z problemem grzechu, moralnością oraz sensem życia doczesnego i pozagrobowego⁵. Uroczyste przemowy łączyły również tematykę religijną z hasłami politycznymi, które zyskiwały w ten sposób podniosłą oprawę i umożliwiały wpływanie na emocje i przekonania audytorium. Wraz z ograniczeniem politycznych funkcji kalifa po upadku imperium abbasydzkiego w 1258 r. *chutba* dotyczyła przede wszystkim tematyki społecznej i religijnej. Nie osłabiało to jednak nacisków ze strony przywódców politycznych uzurpujących sobie prawo do wykorzystywania koncepcji *chutby* do partykularnych interesów. Struktura kazań stawała się bardzo często tubą propagandową rozmaitych partii i organizacji wykorzystujących styl liturgii do głoszenia populistycznych haseł i ideologicznych sloganów.

Znaczenie tradycyjnego dyskursu polityczno-religijnego dostrzegł również Al-Baghdadi, który wykorzystał koncepcję *chutby* do autoryzowania swojej polityki i zyskania przychylności lokalnych społeczności. Szczególną uwagę w tym zakresie zwraca symboliczne kazanie przywódcy Państwa Islamskiego wygłoszone w okresie Ramadanu w 2014 r., w którym zapowiedział utworzenie kalifatu⁶.

³ Należy zaznaczyć, iż wymienione figury retoryczne nie wyczerpują bogatego zbioru innych środków stylistycznych zawartych w trzech podstawowych kryteriach retoryki arabskiej obejmującej *ma'ani* (znaczenia, semantyka), *bayan* (jasne wyrażenie się) oraz *badi* (tropy stylistyczne, ozdobniki treści). Zob. Hussein Abdul-Raof, *Arabic rhetoric, a pragmatic analysis*, New York 2006, s. 91–95.

⁴ L. Jones, *The Power of oratory in the medieval Muslim world*, Cambridge 2012, s. 195–232.

⁵ P. Gaffney, *The Prophet's pulpit*, Berkeley 1994, s. 271–293.

⁶ H. Strange, *Islamic State leader Abu Bakr al-Baghdadi addresses Muslims in Mosul*, „The Telegraph”, 5 lipca 2014, <http://www.telegraph.co.uk/news/worldnews/middleeast/iraq/10948480/Islamic-State-leader-Abu-Bakr-al-Baghdadi-addresses-Muslims-in-Mosul.html>, data odczytu 9 listopada 2015.

Al-Baghdadi stosuje się ściśle do reguł narracyjnych, stylistycznych i pozawerbalnych *chutby*. Kazanie jest prezentowane na *minbarze*, mówca posiada sakralny strój, stosuje podniesiony lub obniżony ton w zależności od poruszanych kwestii, a także ogranicza gestykulację do uniesionego wskazującego palca umożliwiającego podkreślenie danych zagadnień. Przywódca Państwa Islamskiego zaczyna ponadto swoje przemówienie od odpowiednich inwokacji religijnych i charakterystycznego wyrażenia *wa-ba'd*, które wprowadza zasadniczą część wystąpienia poświęconego wartościom duchowym świętego miesiąca postu. Al-Baghdadi zaznacza, że Ramadan uwalnia od wszystkich grzechów, rehabilituje ludzkie dusze, a także jest okazją do podejmowania szczególnych przedsięwzięć i postanowień takich jak ogłoszenia kalifatu na ziemiach irackich i syryjskich.

Rozważania Al-Bagdadiego są podporządkowane określonym figurom retorycznym. Wystąpienie zawiera, między innymi, typowe dla kazań formy wołacza wyrażone przy pomocy partykuły *ajjuha* połączonej z wyrazami w mianowniku z rodzajnikiem określonym. Poszczególne zagadnienia poruszone przez Al-Bagdadiego są rozdzielane zdaniami: *Ajjuha l-muslimun!* (Muzułmanie!) oraz *Ajjuha l-muminun!* (Wierni!). Kazanie zawiera także liczne zdania pytające, żądające i życzące.

Równie istotną rolę odgrywa przyporządkowanie odpowiedniego słownictwa precyzującego kluczowe znaczenia, a także wpływającego na emocje i skojarzenia odbiorców. Kazanie zawiera cyklicznie powtarzające się wyrazy, takie jak *manna* (obdarowywać), *nasr* (zwycięstwo), *fath* (zdobycie), *salwan* (radość, zadowolenie) i *sabr* (cierpliwość). Ekspresywna funkcja słownictwa nawiązuje do zwrotów i maksym dobrze utrwalonych w muzułmańskiej kulturze i historii oraz języku koranicznym i innych zbiorach piśmiennictwa pierwszych wieków islamu zawierających przykłady epickich i lirycznych form poetyckich i prozatorskich⁷. Podniosły i emocjonalny charakter przykładów zostaje zestawiony z bieżącymi zagadnieniami społeczno-politycznymi, w tym koncepcją nowego kalifatu. Al-Baghdadi wartościuje w ten sposób działalność organizacji, której towarzyszą wzniosłe pojęcia odnoszące się do sfery duchowej wyznawców, a także zwycięskich podbojów i heroicznych postaw bohaterów epickich.

Innym, równie ważnym środkiem stylistycznym w kazaniu jest *iktibas* polegający na cytowaniu Koranu, hadisów oraz odwoływaniu się do autorytetów moralnych. Ciekawym zabiegiem retorycznym jest w tym kontekście parafrazowanie słynnej przemowy kalifa Abu Bakra (zm. 634), który obwieszcza wier-

⁷ J. Danecki, *Gramatyka języka arabskiego*, t. 2, Warszawa 2001, s. 38–41. Zob. także J. Bielawski, op. cit., s. 65–91.

nym przejęcie władzy po śmierci Proroka Mahometa⁸. Jeden z fragmentów wystąpienia Al-Bagdadiego rozpoczyna się słowami:

O ludzie! Zostałem wyznaczony, aby wami rządzić, chociaż nie jestem najlepszy spośród was. Jeśli postąpię właściwie, wesprzycie mnie, jeżeli uczynię źle, poprawcie mnie. Prawda bowiem jest wiernością, a kłamstwo jest zdradą [...] Bądźcie mi posłuszni tak długo jak ja będę posłuszny Bogu i Jego Prorokowi. A jeśli sprzeniewierzę się Bogu i Jego Prorokowi, posłuszeństwo wasze nie będzie mi należne⁹.

Uwspółcześnienie i wykorzystanie podniosłych słów kalifa Abu Bakra to jeszcze jeden przykład ukazujący próbę nobilitacji Państwa Islamskiego i jego przywódcy, który usiłuje zyskać przychyłność lokalnego audytorium kojarzącego słowa samozwańczego kalifa z czołowymi autorytetami religijnymi, pierwszymi przywódcami gminy muzułmańskiej czy wreszcie ważnymi wydarzeniami w dziejach świata arabskiego.

Oficjalne kanały informacyjne

Państwo Islamskie, podobnie jak Al-Kaida, korzysta z oficjalnych serwisów internetowych. Organizacja Al-Baghdadięgo uwzględniła jednak częstą blokadę stron internetowych i rozbudowała swoje kanały komunikacyjne obejmujące zarówno codzienne serwisy informacyjne, stacje telewizyjne i radiowe, jak i portale społecznościowe oraz czasopisma publikowane w formie plików PDF.

Szczególne znaczenie dla procesu agitacyjnego ma anglojęzyczna wersja magazynu „Dabiq”, który stał się ważną platformą komunikacji dla radykalnych islamistów na całym świecie¹⁰. Nazwa czasopisma nawiązuje do historycznej bitwy pod Mardż Dabiq niedaleko Aleppo w Syrii. W 1516 r. wojska osmańskie stoczyły zwycięską bitwę z oddziałami mameluckimi, co przypieczętowało ich dominację na Bliskim Wschodzie¹¹.

Charakterystycznym elementem magazynu jest uproszczony przekaz i specyficzna tabloidyzacja adresowana do młodego, zachodniego odbiorcy. Długie dyskusje teologiczne i ideologiczne typowe dla tradycyjnego dyskursu liturgicznego są zastępowane dosadnymi sloganami popartymi wyszukaną grafiką i wyrafinowanymi zdjęciami typowymi dla prasy brukowej lub komiksów. Poszcze-

⁸ R. Munir, *Al-Chitaba ind al-arab*, Bajrut 2005, s. 39–40.

⁹ J. Hauziński, *Burzliwe dzieje kalifatu bagdadzkiego*, Warszawa 1993, s. 14–15.

¹⁰ Wersje PDF czasopisma są publikowane, między innymi, przez serwis internetowy Jihadology: <http://jihadology.net/category/dabiq-magazine>, data odczytu 5 stycznia 2016.

¹¹ R. Gray, *The Cambridge history of Africa*, vol. 4, Cambridge 1975, s. 14–15.

gólne artykuły zawierają nagłówki w rodzaju: *Kalifat został ogłoszony*, *Nadeszła nowa era* lub *Państwo Islamskie albo powódź*.

Autorzy zamieszczają również komentarze i brutalne zdjęcia ilustrujące zabitych i rannych żołnierzy sił rządowych pośród pożarów i wybuchów, a także brutalne egzekucje więźniów szyickich, przedstawicieli wspólnot chrześcijańskich i jazydzkich czy wreszcie spektakularne ataki terrorystyczne przeprowadzane w krajach regionu i na Zachodzie. Tragiczne doniesienia są zestawiane z zaawansowanymi grafikami ukazującymi zwycięskie parady bojowników w kontrolowanych miastach oraz kampanie społeczne dotyczące dystrybucji żywności i wody, zbioru plonów na polach uprawnych i budowy wodociągów.

„Dabiq” nawiązuje równocześnie do stylu wypracowanego w anglojęzycznym czasopiśmie „Inspire” pod redakcją jednego z czołowych liderów jemeńskiego odłamu Al-Kaidy, Anwara al-Awlaqiego, który został zabity w 2011 r. „Dabiq” korzysta, między innymi, z epitetów, które zostały spopularyzowane przez Al-Kaidę i które w dosadny i pejoratywny sposób definiowały strony konfliktu. Przeciwnicy nazywani są najczęściej *salibijjun* (krzyżowcy), *tawaghit* (bałwochwalcy), *kuffar* (niewierni) i *murtaddun* (apostaci)¹². Znaczenia nacechowane są wartościami religijnymi, które ujmują najbardziej negatywne cechy grzechu i odstępstwa od wiary, a także wpisują się w historyczne i kulturowe doświadczenia świata arabsko-muzułmańskiego związane z bolesnym obrazem wojen krzyżowych lub walki między poszczególnymi odłamami na gruncie islamu. Bojownicy są określani z kolei słowami *usud* (lwy) lub *lujus* (waleczne lwy), które determinują ich waleczność, bohaterstwo i bezwzględność wobec przeciwnika, co dobrze wyraża synonimiczny wyraz *lujus*. Warto w tym miejscu zaznaczyć, iż „Dabiq” nie podaje angielskich odpowiedników poszczególnych epitetów, ograniczając się do transliteracji arabskiej wersji. Taka koncepcja stylistyczna ma za zadanie wprowadzić specyficzny kod językowy dla dżihadystów, którzy identyfikują w ten sposób swoje poglądy i uczestniczą wspólnie w kampanii medialnej Państwa Islamskiego.

Należy także zauważyć, że „Dabiq” posiada swoje edycje w języku francuskim, niemieckim i rosyjskim. Niekiedy dochodzi do zmiany tytułu czasopisma, które w wersji francuskiej brzmi „Dar al-Islam” (Dom [ziemie] islamu) i „Istok” (Źródło) w języku rosyjskim¹³. Poszczególne wydania uwzględniają

¹² M. Styszyński, *Al-Qaeda's Structure according to propaganda techniques*, „Acta Asiatica Varsoviensia” 2011, No. 24, s. 125–136.

¹³ U. Bacchi, *Isis targets jihadists in former Soviet nations with Russian-language propaganda magazine Istok*, „International Business Times”, 3 czerwca 2015, <http://www.ibtimes.co.uk/isis-targets-jihadists-former-soviet-nations-russian-language-propaganda-magazine-istok-1504238>, data odczytu 5 stycznia 2016.

specyfikę kulturową, obyczajową i językową danego obszaru geograficznego. I tak edycja niemiecka kładzie szczególny nacisk na kwestie militarystyczne i siłowe, co w zamyśle autorów ma nawiązywać do niemieckich doświadczeń z II wojny światowej. Wydanie francuskie odnosi się do sympatii propalestyńskich społeczeństwa i krytyki wobec polityki Izraela. „Istok” prezentuje tymczasem zagrożenia związane z konfliktem czeczeńskim i polityką Kremla wobec reżimu syryjskiego. Wielojęzyczność „Dabiq” wskazuje na próbę dotarcia do jak największej grupy odbiorców na podstawie przekazu, który wzbudzi największe zainteresowanie danego audytorium i pozwoli zwerbować przyszłych bojowników.

Kampania propagandowa Państwa Islamskiego obejmuje również dwa czołowe portale internetowe *Al-Hayat Media Center*¹⁴ i *Amaq Ichbarijja* (Głębia informacji)¹⁵, wyróżniające się zaawansowanymi technologiami i stałą aktualizacją danych polegającą na zamieszczaniu codziennych serwisów informacyjnych, komentarzy, oświadczeń i manifestów. Interaktywne rozwiązania dotyczą także wysokiej jakości materiałów filmowych, dynamicznej grafiki i rozbudowanych elementów nawigacyjnych ułatwiających przemieszczanie się pomiędzy zawartością witryny.

Treści zamieszczane przez administratorów portali odnoszą się zazwyczaj do sprawozdań z kolejnych ataków terrorystycznych na świecie i akcji partyzanckich przeciwko siłom bezpieczeństwa w krajach arabskich. Raporty posiadają jednolitą kolorystykę, logotypy oraz taką samą kompozycję tekstów.

Poszczególne komunikaty zawierają charakterystyczne logo organizacji w prawym górnym rogu wraz z nazwą kraju lub regionu, w którym dokonano ataku. Czerwone tło wypełnia tytuł komunikatu, a zasadnicza treść jest zamieszczona na niebieskim polu. Kompozycja oświadczeń polega na ekspozowaniu podstawowych informacji, takich jak: dokładna data zamachu, ilość zabitych i rannych, rodzaj dokonanych zniszczeń, a także szczegóły związane ze sposobem przeprowadzenia ataku. Poszczególne fakty są przeplatane hasłami ideologicznymi uzasadniającymi przeprowadzenie zamachu, a także zawierają groźby wobec wrogów definiowanych na podstawie wspomnianych powyżej epitetów wykorzystywanych w czasopiśmie „Dabiq”.

Raporty z frontu walki skłaniają redaktorów do przytaczania dodatkowych materiałów propagandowych. Serwisy emitują na przykład filmy wideo prezentujące młodych ochotników z Zachodu walczących w Syrii, którzy potępiają w języku francuskim, niemieckim lub angielskim działania koalicji antyterror-

¹⁴ Jedna z oficjalnych stron internetowych serwisu *Al-Hayat Media Center*: <https://alhayatmedia.wordpress.com/media/>, data odczytu 6 stycznia 2016.

¹⁵ Oficjalna strona internetowa serwisu *Amaq Ichbarijja*: <https://a3maqagency.wordpress.com>, data odczytu 6 stycznia 2016.

rystycznej i zapowiadają kolejne ataki w krajach swojego pochodzenia. Oświadczenia poparte są relacjami z brutalnych egzekucji (chodzi o relacje wideo) zakładników i działaniami zbrojnymi przeciwko lokalnym siłom zbrojnym, w szczególności syryjskim oddziałom rządowym. Inne filmy ukazują mieszkańców umownej stolicy Państwa Islamskiego, Ar-Raqqa, którzy deklarują pełną lojalność wobec struktur organizacji i grożą brutalną odpowiedzią na działania antyterrorystyczne w regionie. Materiały poświęcone kwestiom militarnym są bardzo często konfrontowane z bieżącymi działaniami ugrupowania na kontrolowanych terytoriach. Portale poświęcają, na przykład, sporo miejsca programom edukacyjnym dla szkół i udostępniają online podręczniki i standardy nauczania. Część nagrań prezentuje wdrażanie nowych praw w poszczególnych sferach życia obywateli, a także opisuje realizację projektów budowlanych, żywieniowych i innych akcji społecznych.

Koncepcja propagandowa serwisów internetowych ma na celu stworzenie dwóch, przeciwstawnych wizerunków definiujących w jednoznaczny sposób przeciwników i zwolenników kalifatu. Pozytywne przesłanie płynące z materiałów poświęconych akcjom charytatywnym ukrywa bestialstwo zamachów i pogromów, które w oczach sympatyków Państwa Islamskiego są usprawiedliwiane i stają się ceną za wdrażanie haseł ideologicznych.

Media społecznościowe

Nowatorskim narzędziem propagandowym Państwa Islamskiego są media społecznościowe, które zapewniają swobodną komunikację między członkami i sympatykami organizacji, zwłaszcza w kontekście coraz częstszej blokady oficjalnych stron internetowych i namierzania użytkowników tego rodzaju serwisów. Kampania agitacyjna jest ukierunkowana przede wszystkim na młodego odbiorcę funkcjonującego w zglobalizowanej kulturze masowej i korzystającego z najnowszych nowinek telekomunikacyjnych typu smartfon, laptop i tablet. Młodzi odbiorcy stanowią dla Państwa Islamskiego ważną grupę docelową z uwagi na młody wiek większości ochotników uczestniczących w walkach w Syrii lub przeprowadzających zamachy terrorystyczne w różnych częściach świata¹⁶.

Zasadniczą rolę w procesie komunikacji tego typu odgrywa serwis Twitter, który umożliwia umieszczanie licznych wpisów i luźnych komentarzy w języku arabskim i językach indoeuropejskich wspieranych odpowiednią grafiką, zdję-

¹⁶ R. Kaplan, *Report: Westerners who join ISIS and the threat they pose to the U.S.*, „CBC News”, 18 listopada 2015, <http://www.cbcnews.com/news/report-more-women-among-to-days-foreign-fighters/>, data odczytu 10 stycznia 2016.

ciami i produkcjami wideo. Według Departamentu Stanu USA Państwo Islamskie posiada około sześciu tysięcy oficjalnych profili w serwisie Twitter oraz blisko pięćdziesiąt tysięcy kont założonych przez sympatyków niezwiązanych bezpośrednio z organizacją¹⁷. Dżihadyści unikają zarazem serwisów typu Facebook i Instagram, gdyż, ich zdaniem, pozwalają służbom w łatwy sposób namierzyć danego internautę¹⁸.

Okazją do nadsyłania materiałów są codzienne doniesienia medialne dotyczące krajów arabsko-muzułmańskich. Na przykład neutralne informacje o polityce wewnętrznej i międzynarodowej na Bliskim Wschodzie stają się pretekstem do manipulacji i przytaczania indywidualnych interpretacji podbudowanych odpowiednimi hasłami ideologicznymi i produkcjami multimedialnymi. Idealną inspiracją są także relacje z działań zbrojnych, których ofiarą padają niewinni obywatele. Tragiczne i emocjonalne opisy nalotów, szczegółowe dane o liczbie ofiar, zdjęcia martwych dzieci i zniszczonych dzielnic mieszkalnych autoryzują działania odwetowe bojowników, przemawiają do wyobraźni i stanowią motywację do dalszej walki. Każda wiadomość generuje ponadto dziesiątki innych, podobnych informacji przytaczanych przez użytkowników, których łączy idea zbrojnego dżihadu, budowy kalifatu i wrogość wobec władz lokalnych i zachodnich, a także przeciwko społeczeństwom wspierającym, zdaniem dżihadystów, poszczególne rządy poprzez udział w wyborach czy płacenie podatków.

Swoboda w przygotowywaniu wpisów sprawia, że internauci publikują niekonwencjonalne treści takie jak zmodyfikowane zdjęcia bohaterów gier komputerowych przedstawiające bojowników z frontu walki w Syrii i Iraku. Wykorzystywane są na przykład sceny z popularnego wśród młodzieży hollywoodzkiego filmu science fiction *G.I. Joe* prezentującego eksplodującą i walącą się wieżę Eiffla wraz z dodanymi napisami mówiącymi o losie, jaki czeka wrogów za ich niszczącą politykę wobec krajów arabsko-muzułmańskich¹⁹. Interaktywny dyskurs przybiera również formę typową dla krótkich wiadomości tekstowych sms zawierających na przykład skrót lub graficzne ikony zastępujących dane słowa. Użytkownicy stosują również przemiennie język angielski, klasyczną arabszczyznę, dialekty arabskie lub luźną, często błędną, transliterację inwokacji religijnych.

¹⁷ *ISIL Influence and Resolve, Special Operations Command Central – SOCCENT, A Strategic Multi-Layer (SMA) Periodic Publication*, red. A. Astorino-Courtois, Washington 2015, s. 11–13.

¹⁸ K. Zetter, *ISIS's Opsec manual reveals how it handles cybersecurity*, „Wired”, 19 listopada 2015, <http://www.wired.com/2015/11/isis-opsec-encryption-manuals-reveal-terrorist-group-security-protocols/>, data odczytu 19 listopada 2015.

¹⁹ J. King, A. Cohen, *ISIS Uses Clip from G.I. Joe in New Video Threatening Paris*, „Vocativ”, 20 listopada 2015, <http://www.vocativ.com/news/253450/isis-uses-clip-from-g-i-joe-threatening-paris/>, data odczytu 6 stycznia 2016.

Sposób prezentowania poszczególnych wiadomości w mediach społecznościowych ilustrują również wpisy, jakie pojawiły się w związku z atakiem na redakcję magazynu „Charlie Hebdo” w Paryżu w styczniu 2015 r.²⁰ Motywem przewodnim komunikacji między działaczami i sympatykami Państwa Islamskiego było wówczas zdjęcie martwego policjanta zastrzelonego przed redakcją czasopisma. Fotografia była modyfikowana graficznie i posłużyła do zamieszczania dodatkowych komentarzy i nagłówków w rodzaju: „Jeśli nie pomścimy Proroka, nie zaznamy szczęścia” oraz „Atak przeciwko gazecie, która opublikowała zdjęcia szkalujące Proroka”²¹.

Podobnie jak ma to miejsce w wypadku czasopisma „Dabiq” i pozostałych serwisów informacyjnych, profile dżihadystyczne w mediach społecznościowych kierują się odpowiednim kodem językowym pozwalającym wyszukiwać i identyfikować poszczególnych użytkowników wspierających idee Państwa Islamskiego i uczestniczących we wspólnej kampanii medialnej. Dotyczy to w szczególności przyporządkowania określonych hasztagów zapisanych w języku arabskim lub w oparciu o transliterację. Słowa tworzące znaczniki nawiązują najczęściej do wymienionej powyżej terminologii związanej z wojnami krzyżowymi, krucjatami, syjonizmem oraz pejoratywnymi określeniami definiującymi przeciwników i zwolenników Państwa Islamskiego. Równie często występuje nazewnictwo definiujące organizację Al-Bagdadiego. Profile obejmują między innymi takie wyrazy jak *Chilafa* (kalifat) i *Dawla islamijja* (Państwo Islamskie), *Dżund al-chilafa* (żołnierze kalifatu) lub *Dżajsz al-chilafa* (armia kalifatu). Słowa są często modyfikowane i zawierają dodatkowe epitety w języku arabskim na wypadek zawieszenia lub blokady danego konta.

Należy zauważyć, że skuteczność strategii komunikacyjnej w mediach społecznościowych polega na zamierzonym chaosie informacyjnym i taktycznym rozproszeniu poszczególnych profili w Internecie, co utrudnia identyfikację użytkowników obejmujących zarówno zdeklarowanych działaczy, jak i indywidualne osoby sympatyzujące z dżihadem lub korzystające z serwisów sporadycznie i z ciekawości. Konta w serwisach społecznościowych posiadają ponadto fikcyjną nazwę użytkownika i awatar nawiązujące do grafiki występującej na przykład w czasopiśmie „Dabiq” lub w oficjalnych serwisach informacyjnych

²⁰ B. Le Caine, *Attaques à Charlie Hebdo et l'Hyper cacher: retour sur trois jours de traque*, „Le Figaro”, 6 stycznia 2016, <http://www.lefigaro.fr/actualite-france/2016/01/06/01016-20160106ARTFIG00080-attaques-a-charlie-hebdo-et-l-hyper-cacher-retour-sur-trois-jours-de-traque.php>, data odczytu 7 stycznia 2016.

²¹ Profil użytkownika o pseudonimie *Fursanasz-Szahada* (Rycerz męczeństwa) w serwisie społecznościowym Twitter: www.twitter.com/ss20y4_zz/status/5529008774030454784, data odczytu 20 stycznia 2015.

organizacji. Nieprawdziwe dane użytkownika mogą być w ten sposób zawsze zmodyfikowane lub użyte przy zakładaniu kolejnego konta. Taka koncepcja komunikacji utrudnia też oddzielenie prawdziwych informacji od przekłamania i wyolbrzymień, które wzmagają jedynie strach i niepewność w społeczeństwie, zwłaszcza w sobie kolejnych zamachów terrorystycznych.

Podsumowanie

Badania przedstawione w artykule wskazują, iż skuteczność komunikacji i perswazji ze strony Państwa Islamskiego zależy w dużym stopniu od umiejętności dotarcia do różnych grup odbiorców, którzy podzielają poglądy organizacji i sympatyzują z jej działaniami. Kampania propagandowa uwzględnia zarówno lokalne, arabskojęzyczne audytorium przywykłe do tradycyjnego dyskursu społeczno-religijnego, jak i zachodnich zwolenników korzystających z najnowszych technologii i komunikujących się coraz częściej poprzez Internet.

Taka strategia wyróżnia organizację na tle innych, podobnych grup dżihadystycznych, które koncentrowały się dotychczas na emitowaniu obszernych manifestów ideologicznych opartych na strukturze kazań i regułach klasycznej retoryki arabskiej. Mimo że zaproponowana stylistyka zapewniała nobilitację treści zawartych w manifestach, przekaz ograniczał się zazwyczaj do bliskowschodnich uwarunkowań historycznych, językowych, etnicznych i kulturowych. Nowatorskim przedsięwzięciem Państwa Islamskiego jest rozwinięcie wielojęzycznych materiałów propagandowych uwzględniających specyfikę innych, odległych regionów.

Ugrupowanie Al-Baghdadię poszerzyło ponadto krąg adresatów dzięki nowoczesnej formie przekazu czerpiącej wpływy z prasy tabloidowej i kultury masowej. Rozbudowane rozważania ideologiczne są zastępowane profesjonalnymi produkcjami multimedialnymi i dosadnymi hasłami wpływającymi na emocje i opinie młodego odbiorcy.

Charakterystycznym elementem jest również swoboda w dobieraniu treści i formy prezentowanych materiałów, które są dostosowywane do najmłodszych grup wiekowych funkcjonujących swobodnie w zglobalizowanym świecie i stanowiących dla Państwa Islamskiego ważną grupę docelową z uwagi na młody wiek większości ochotników uczestniczących w walkach w Syrii lub przeprowadzających zamachy terrorystyczne w różnych częściach świata. Dobrym przykładem jest wzrost aktywności organizacji w mediach społecznościowych zdominowanych przez zmodyfikowane wersje filmów hollywoodzkich, wyszukane grafiki, a także wymowne zdjęcia i komentarze.

Mimo różnorodności stylistycznej kampania medialna Państwa Islamskiego stara się zachować podstawową linię ideologiczną i jednolity kod językowy pozwalający internautom identyfikować osoby o tych samych poglądach. Niezależnie od formy publikowanych materiałów, poszczególne kanały komunikacyjne utrzymują jednolitą myśl przewodnią. Dotyczy to, między innymi, tworzenia dwóch, przeciwstawnych wizerunków opisujących w krytyczny sposób przeciwników organizacji oraz gloryfikujących zwolenników kalifatu i jego działania. Organizacja prezentuje także jednakową formę stylistyczną oficjalnych komunikatów dotyczących przeprowadzenia ataków terrorystycznych. Posiadają one taki sam logotyp, kolorystykę i kompozycję. Charakterystycznym czynnikiem jest też słownictwo odwołujące się do określonego kontekstu religijnego i historycznego, a także definiujące w negatywny sposób przeciwników politycznych. Odpowiednie nazewnictwo jest wykorzystywane zarówno w tradycyjnym dyskursie polityczno-religijnym, jak i nowatorskich formach komunikacji internetowej.

SOCIETY

Tamim al-Barghusi – *Arabian Idol*

Poezja palestyńska, choć w kontekście dziejów całej poezji arabskiej nie jest zjawiskiem dawnym, od początku swego istnienia odgrywała w literaturze arabskiej niezwykle istotną rolę, jako zjawisko odrębne, choć pozostające w ścisłym związku z całą literaturą języka arabskiego. Jak pisze Janusz Danecki, „zrodziła się wraz z początkiem arabskiego ruchu oporu jako wyraz buntu przeciw panowaniu izraelskiemu w Palestynie. [...] Rozwój liryki palestyńskiej rozpoczyna się z chwilą wydania przez Mahmuda Darwisza pierwszego tomu poezji *Ptaki bez skrzydeł* (*Asafir bila adźniha*) w Hajfie w 1960 r. Wokół Mahmuda Darwisza zgrupowało się dwudziestu poetów, którzy za naczelne hasło swojej poezji obrali walkę”¹. Śledząc istniejące na Zachodzie opracowania współczesnej literatury arabskiej, można odnieść wrażenie, że poezja ta cały czas opiera się wyłącznie na dziele jej „klasyków” – wspomnianego Mahmuda Darwisza (1942–2008), Samiha al-Kasima (ur. 1939), Taufika Zijada (1929–1994) i jeszcze kilku innych poetów z ich pokolenia². Jest jednak inaczej. Poezja palestyńska żyje – przejawia się w twórczości młodych pokoleń twórców, z których postacią najciekawszą wydaje się obecnie Tamim al-Barghusi, określany także jako poeta palestyńsko-egipski (Tamim ma również obywatelstwo egipskie). Inną barwną postacią, reprezentującą całkiem inne podejście do palestyńskości,

¹ J. Danecki, *Słowo wstępne*, [w:] *Liście oliwek. Wiersze poetów palestyńskich*, Warszawa 1976, s. 5. Obszerniej o poezji palestyńskiej por. np. J. Bielawski, K. Skarżyńska-Bocheńska, J. Jasińska, *Nowa i współczesna literatura arabska 19 i 20 w. Literatura arabskiego Wschodu*, Warszawa 1978, s. 397–404; J. Oliverius, *Moderní literatury arabského výhodu*, Praha 1995, s. 146–148. Wiele opracowań ma układ inny niż wg literatur poszczególnych krajów, ale tam oczywiście także można znaleźć takie informacje, np.: M.M. Badawi (ed.), *The Cambridge History of Arabic Literature. Modern Arabic Literature*, Cambridge 1992; J.S. Meisami, P. Starkey (ed.), *Encyclopedia of Arabic Literature*, Routledge, London and New York 1998; P. Starkey *Modern Arabic literature*, Edinburgh 2006.

² Nie chodzi przy tym oczywiście o pozycje z lat siedemdziesiątych, jak choćby cytowana wcześniej monografia pod red. J. Bielawskiego, czy nawet książki dużo późniejsze, np. P. Starkeya.

świata i literatury jest tworzący po duńsku i mieszkający w Danii Yahya Hassan (Jahja Hasan)³.

Tamim al-Barghusi (al-Barghouti), urodził się w 1977 r. w Kairze. Jest synem poety palestyńskiego Murida al-Barghusiego (Mourid Barghouti) i pisarki egipskiej Radwy Aszur (1946–2014). Pisze w arabskim języku literackim, a także w dialekcie palestyńskim, egipskim i irackim. Debiutował w 1999 r. tomikiem *Midżana* (Ram Allah; tytuł to nazwa gatunku poezji ludowej) napisanym w dialekcie palestyńskim. Kolejny tomik, *Al-Manzar* (Al-Kahira 2002, *Widok*) powstał w dialekcie egipskim, podobnie jak kolejny, pt. *Alu li bithib Masr, ult misz arif* (Al-Kahira 2005; *Zapytali, czy kocham Egipt, odpowiedziałem – nie wiem*). Wkrótce poeta opublikował swój pierwszy tomik w języku literackim, *Makam Irak* (Al-Kahira 2005; *Iracki makam*). Zbiorek *Fi Al-Kuds* (Al-Kahira; *W Jerozolimie*) wydał w 2008 r. Ostatnią, jak dotąd, publikacją poetycką Tamima jest znów opublikowany po egipsku zbiór *Hanat wa-banat* (Al-Kahira 2012, *Było, minęło*). Twórczość Al-Barghusiego ceniona jest za wszechstronność artystyczną. Krytycy podkreślają zdolność poety do wyrażania się z równą swobodą i głębią zarówno w języku literackim, jak i w dialektach. Autor stosuje przy tym rozmaite formy, jak na przykład w zbiorze *Makam Irak*, który jest ciekawym połączeniem różnych form poetyckich – klasycznej kasydy, wiersza wolnego i prozy poetyckiej. Badacze zwracają uwagę właśnie na to formalne zróżnicowanie jego twórczości, co nie jest zjawiskiem częstym. Do wspomnianych form dołącza także ludowe, wiążąc w ten sposób tradycję – tak wysoką, jak i niską – ze współczesnością, która czasem nie odróżnia już tego zróżnicowania rejestrów. W ten sposób, miesząc poziomy języka i form, nie pisząc manifestów, nawołuje do odnowy języka – nie tylko języka poezji, ale także języka arabskiego jako takiego, w tym języka dyskursu literackiego, a także – jako politolog z wykształcenia – języka polityki arabskiej, który szczególnie na początku XXI w. niezwykle ucierpiał. Stało się tak, kiedy rozpadły się wielkie arabskie narracje – szczególnie ta o jedności arabskiej, która na poziomie praktyki okazała się iluzją, pozostając jednak po dziś dzień ideą spajającą ten, zdawałoby się czasem, nieistniejący już „świat arabski”. Sądzę, że właśnie ta zdolność łączenia rejestrów mowy, godzenia tradycji ze współczesnością sprawia, że jego twórczość przyciąga uwagę zarówno młodego pokolenia, jak i ludzi dojrzałych, co podkreśla anonimowy autor biografii Tamima na stronie „The John F. Kennedy Center for the Performing Arts”⁴.

³ Por. M.M. Dziekan, *Yahya Hassan – Palestyńczyk bez Palestyny*, [w:] *Literatury Azji i Afryki wobec problemów współczesności*, red. M.M. Dziekan i A. Bareja-Starzyńska, Warszawa 2015, s. 121–130.

⁴ *Tamim Al-Barghouti Biography*, <https://www.kennedy-center.org/Artist/B21429>, data odczytu 6 stycznia 2016.

Poeta zaangażowany jest w życie polityczne świata arabskiego, ale nie jest politykiem. Jest politycznie związany nie tylko ze sprawą palestyńską, do czego predestynuje go pochodzenie. Brał udział w kairskich protestach przeciwko wojnie w Iraku w 2003 r., za co został deportowany z Egiptu, a upadek Bagdadu w kwietniu tegoż roku uznał za największą klęskę w dziejach świata arabskiego od upadku stolicy kalifatu Abbasydów pod naporem mongolskim w 1258 r., większą nawet niż palestyńska *Nakba* (powstanie państwa Izrael w 1948) i *Naksa* (klęska państw arabskich w wojnie z Izraelem w 1967 r.). To wtedy napisał w dialekcie egipskim wiersz *Alu li bithib Masr...*⁵. W 2011 r. był jedną z literackich ikon wydarzeń na placu At-Tahrir w Kairze obok Abd ar-Rahmana al-Abnudięgo, piszącego także w dialekcie oraz młodego poety Usamy al-Abnubięgo⁶. Al-Barghusi wykorzystywał przy tym nie tylko własną obecność w punktach zapalnych, ale także Internet. Jego wiersz *Ja Masr hanat (Egipcie, to koniec)* był wyświetlany w jego wykonaniu na wielkich ekranach podczas egipskiej rewolucji. Najbardziej jednak znany jest w wykonaniu słynnego i popularnego pieśniarza Mustafy Sa'ida, wirtuoza gry na udzie (rodzaj lutni arabskiej). Oto jego początek:

O, Egipcie, było, minęło, to wszystko przeszłość.
Teraz nadejdą dobre dni, nie wrócą dni, gdy panowała podłość.
Z dawnego państwa nie pozostanie więcej, niż stos pałek.
Jeśli nie wierzysz, to przyjdź na plac i zobacz na własne oczy
Ludzie! Tyran żyje już tylko w wyobraźni jego poddanych.
Każdy, kto teraz zostaje w domu, jest zdrajcą⁷.

Kirk A. Johnson porównał nawet ten utwór Al-Barghusiego do *Give Peace the Chance* Johna Lennona i jego roli w protestach przeciwko wojnie w Wietnamie⁸. Jednak, jak twierdzi egipska dziennikarka Amira Howeidi, to właśnie wspomniany wcześniej wiersz z 2003 r. był jednym z pierwszych przejawów zmian, jakie następują w młodym pokoleniu znad Nilu⁹. Wydaje się jednak, że więcej w tym mitu niż prawdy – nie tylko utworowi Al-Barghusiego zaczęto, już po czasie, przypisywać wieszczce cechy. Dołączył on do sporej grupy arab-

⁵ A. Howeidi, *Poetry is politics*, „Al-Ahram Weekly online”, 5–11.05.2005, <http://weekly.ahram.org.eg/2005/741/cu2.htm>, data odczytu 24 lipca 2014.

⁶ Por. M.M. Dziekan, *Mity i wróżby. Wstęp do arabskich rewolucji anno Domini 2010/2011 / anno Hegirae 1431*, „Liberte!” 2011, nr VIII.

⁷ T. al-Barghusi, *Ja Misr hanat wa-banat*, Al-Kahira 2012, s. 11.

⁸ K.A. Johnson, *The John Lennon of Egypt: Poet Tamim al-Barghouti and the resignation of Mubarak*, „CNN iReport”, 12.02.2011, data odczytu 29 kwietnia 2015.

⁹ A. Howeidi, op. cit.

skich literatów-wróźbiarzy obok irackiego poety Adnana as-Sa'igha i prozaików Abd ar-Rahmana Munifa czy Ahmada Chalida Taufika. Takie cechy niektórzy krytycy przypisują nawet prozie Nadżiba Mahfuza. To dość rozpowszechniony wśród badaczy rodzaj projekcji wstecznej, która jednak więcej mówi o badaczach niż samej naturze wydarzeń czy zjawisk.

Polityczne zaangażowanie twórczości Tamima al-Barghusiego przejawia się nie tylko w bezpośrednim odzwierciedlaniu bieżących wydarzeń i natychmiastowym reagowaniu na ważne dla społeczności arabskiej rewolucje, bunty i pucze. Istotną rolę odgrywają u niego także liczne nawiązania historyczne i intertekstualność dowodząca wielkiej erudycji poety.

Tamim al-Barghusi jest także publicystą politycznym oraz cenionym naukowcem. W 1999 r. ukończył studia na Uniwersytecie Kairskim, następnie studia magisterskie na Uniwersytecie Amerykańskim w stolicy Egiptu, a w 2004 r. uzyskał doktorat z nauk politycznych na uniwersytecie w Bostonie. Następnie wykładał, m.in., na Uniwersytecie Amerykańskim w Kairze, Freie Universität Berlin i w Georgetown University w Waszyngtonie. Poza wspomnianymi tomikami poezji opublikował także dwie monografie: *Al-Wataniyya al-alifa. Al-Wafd wa-bina al-daula al-wataniyya fi zill al-istimar* (Al-Kahira 2007), *Patriotyzm udomowiony. Al-Wafd i budowanie państwa narodowego w cieniu kolonializmu* i *The Umma and The Dawla: The Nation State and the Arab Middle East* (London 2008). Obecnie pracuje jako konsultant w Ekonomiczno-Społecznym Komitecie ds. Azji Wschodniej przy ONZ¹⁰.

Największą sławę przyniósł Tamimowi wiersz *W Jerozolimie (Fi Al-Kuds)*, napisany po pierwszej wizycie poety w tym mieście. Ponieważ nie miał jeszcze wtedy 35 lat, nie został wpuszczony do meczetu Al-Aksa, co wywołało w nim sprzeciw wyrażony w utworze. O wizycie 21-letniego Tamima w Jerozolimie pisze jego ojciec w eseju *Jaśminowy dom*¹¹, kończąc tekst słowami: „Nie wiem, jaka Jerozolima pozostała w jego oczach, nie potrafię o tym napisać, ale kilka lat później Tamim sprawi, że dowie się tego cała Palestyna, kiedy napisze wiersz *W Jerozolimie*, który stanie się najsłynniejszym znanym mi arabskim utworem poetyckim o tym mieście”¹². Al-Barghusi ojciec nie wspomina jednak o nieudanej wizycie w meczecie.

Wiersz, opublikowany najpierw w prasie, nie wzbudził początkowo większego zainteresowania, ale stał się sławny po ogłoszeniu go przez Tamima w kon-

¹⁰ *Tamim Al-Barghouti Biographical Note*, www.tamimbarghouti.com/index.php, data odczytu 22 lipca 2014.

¹¹ Wyd. pol. w książce: M. Barghouti, *Jestem stamtąd, jestem stąd*, tłum. z arab. H. Jankowska, Wołowiec 2014.

¹² *Ibidem*, s. 90.

kursie poetyckim *Amir asz-szu'ara* („Księżę poetów”) emitowanym przez telewizję Abu Zabi 23 października 2007 r. Poeta stał się idolem Palestyńczyków w całkiem nowym stylu¹³, a utwór opublikowany został ostatecznie rok później w zbiorze pod takim samym tytułem. Napotyamy tu specyficznie bliskowschodnie (bo nie tylko arabskie, ale także choćby perskie) zjawisko – uwielbienie dla poetów. Sam byłem wielokrotnie świadkiem reakcji Arabów na poezję, reakcji niepojmowalnej dla człowieka Zachodu, tak dawniej, jak i (szczególnie) współcześnie. Poezja od samego początku stanowiła sedno literatury arabskiej, a poeta – już od czasów staroarabskich – stał na czele każdej społeczności.

Emiracki *Amir asz-szu'ara* jest w dużym stopniu odpowiednikiem konkursu *American Idol*. Saifeddin Ammous, komentując ten fenomen, pisze: „Wyobraź sobie amerykańską sieć telewizyjną, która adaptuje format *American Idol* do poezji: poeci, którzy recytują swoje wiersze wobec pełnych temperamentu sędziów, ustawiają się w kolejce, a publiczność wyciąga swoje telefony komórkowe i głośuje na ulubionego poetę. Można być pewnym, że program nie przetrwałby pierwszej przerwy reklamowej, a kierownictwo stacji zdecydowałoby o jego przerwaniu i zastąpieniu go kolejnym odcinkiem filmu o życiu gwiazdy Nicole Ritchie. Przez świat arabski program ten przeszedł jak burza”¹⁴. Jest to zresztą jeden z przykładów na to, na ile nasze, zachodnie pomysły mogą być przeniesione na obszar innej kultury. Mogą być zaadaptowane częściowo – Arabowie też przecież mają swoje gwiazdy muzyki pop – ale chyba nigdy nie będzie to dosłowne przejęcie sposobu myślenia i odczuwania. Łączy nas wiele, ale dzieli jeszcze więcej – o tym przekonuję się tym bardziej, im bardziej wnioskuję w najrozmaitsze aspekty cywilizacji arabsko-muzułmańskiej tak w dawnych wiekach, jak i dziś. Tylko w słownikach słowa znaczą to samo. W żywym świecie dzieli je czasem wszystko...

Tamim al-Barghusi jest porównywany często do wspomnianego wyżej Mahmuda Darwisa¹⁵, największego poety Palestyny. Wskazuje się przy tym, że poemat *Fi Al-Kuds* jest swego rodzaju echem wiersza pod tym samym tytułem napisane-

¹³ Por. J. Lundberg, *A High-Cultured "American Idol" Thrills The Arab World*, „Huffpost”, www.huffingtonpost.com/john-lundberg/a-high-cultured-american_b_214886.html, data odczytu 22 lipca 2014.

¹⁴ S. Ammous, *Arab poetry's sometimes subversive answer to „American Idol”*, „The Electronic Intifada”, <http://electronicintifada.net/content/arab-poetrys-sometimes-subversive-answer-american-idol/7155>, data odczytu 25 lipca 2014.

¹⁵ Mahmud Darwisz do 1971 r. mieszkał w Izraelu, wielokrotnie więziony za działalność polityczną na rzecz wolnej Palestyny; członek OWP. Najważniejszym tematem jego poezji jest Palestyna; opublikował ponad 15 tomów wierszy i prozy poetyckiej. Polskie przekłady m.in. w antologiach *Liście oliwek...* i *Pieśni gniewu i miłości* (wyd. I 1983, wyd. II 1990).

go przez Darwisza, również napisanego po wizycie w tym mieście¹⁶. Warto więc przed lekturą utworu Al-Barghusiego zapoznać się z wierszem Darwisza:

W Jerozolimie, to jest wewnątrz starych murów,
 Poruszam się od czasu do czasu, lecz nie kierują mną
 Wspomnienia. Prorocy tam dzielą
 Historię świętą... wstępują do nieba
 I wracają spokojniejsi, bardziej radośni. Miłość
 I pokój to dwie świętości przybywające do miasta.
 Szedłem po zboczu i pomyślałem: jakże
 Różnią się opowiadacze, mówiąc o świetlistej skale?
 Czy ze skały o słabym świetle wybuchają wojny?
 Idę we śnie. Wytrzeszczam we śnie oczy. Nie
 Widzę nikogo za sobą. Nie widzę nikogo przede mną.
 Całe to światło należy do mnie. Idę. Przyspieszam kroku. Lecę,
 Po czym przekształcam się w kogoś innego. Słowa
 rosną niczym trawy w prorokujących ustach
 Izajasza: „Jeśli wierzyć nie będziecie, nie ostoicie się!”
 Idę, jakbym był kimś innym. Moja rana jest biała
 Ewangeliczną różą, moje dłonie niczym dwa gołębie
 Krążące wokół krzyża i unoszące Ziemię.
 Nie idę. Przekształcam się w kogoś
 Innego. Bez miejsca i czasu. Kim więc jestem?
 Nie jestem sobą wobec Podróży do Nieba. Myślę
 Jednak: sam Prorok Muhammad
 Mówił czystą arabszczyzną. „I co potem?”
 Co potem? Nagle żołnierka krzyknęła:
 Znów jesteś sobą? Czy cię nie zabiłam?
 Zabiłam mnie, rzekłem, ale podobnie jak ty – zapomniałem umrzeć¹⁷.

Wiersz Mahmuda Darwisza nigdy nie był jego sztandarowym utworem, gubiąc się w gąszczu innych poruszających poematów. Natomiast utwór Al-Barghusiego obecnie uważany jest za jeden z najważniejszych poetyckich manifestów sprawy palestyńskiej, stając się jednocześnie przedmiotem wielu szczegółowych analiz krytycznoliterackich i naukowych¹⁸, sam zaś autor zyskał tytuł „Poeta Jerozolimy i Oliwek” (*Sza’ir al-Kuds wa-az-Zajtun*).

¹⁶ A. al-Asta, *Kira’at fi kasidat Tamim al-Barghusi „Fi Al-Kuds”*, „Al-Ajjam”, <http://www.al-ayyam.com/article.aspx?did=110608&date=4/28/2009>, data odczytu 21 lipca 2014.

¹⁷ Źródło: M. Darwisz, *Al-Amal al-Kamila*, Muntada Maktabat al-Iskandarija, b.r.w., s. 471–472, pdf: <http://6ollap.ps/article/12316>, data odczytu 23 lipca 2014.

¹⁸ Por. np. F. Ghawada, *Surat Al-Kuds fi szir Tamim al-Barghusi (diwanuhu Fi Al-Kuds anmuzadżan)*, „Madżallat Dżami’at al-Kuds al-Maftuha i-al-Abhas wa-ad-Dirasat” 2011, nr 25,

W poemacie Al-Barghusi nie epatuje obrazami walki, krwi i męczeństwa. Utwór jest mozaiką obrazów ludzi – mieszkańców Jerozolimy. Tych, którzy mogą, czy też mają szczęście tam mieszkać. Tylko on, Palestyńczyk, jest z tej wspólnoty wykluczony. Tylko on nie jest stąd, choć przecież to właśnie on, jak nikt, ma prawo w Jerozolimie przebywać. Wiersz kończy się jednak pozytywnie – wizją Jerozolimy, w której mieszkają Arabowie. Tamim nie wzywa do walki. Nie dzierży w dłoni karabinu. Po prostu opowiada i ze swej opowieści wyciąga wnioski. Nikogo nie nienawidzi i nikogo wprost nie potępia. Stawia natomiast mnóstwo pytań, na które nikt nie jest mu w stanie odpowiedzieć. Tym duchem przeniknięty jest cały zbiorek *Fi Al-Kuds*¹⁹, co zresztą pozwala na skojarzenie go z wierszem Darwisa. Obaj poeci wykazują się tu podobną wrażliwością, choć, biorąc pod uwagę całość twórczości, Darwisz jest zdecydowanie bardziej „bojowy” – być może dlatego, że w walkę polityczną zaangażowany był bezpośrednio; może dlatego, że było to pokolenie walki „wręcz”. Teraz nastąpiły inne czasy, choć w Palestynie, po obu stronach muru, dalej leje się krew.

Tamim al-Barghusi

W Jerozolimie²⁰

Przeszliśmy obok domu ukochanego i odpowiedział nam,

Obok domu wrażeń prawa i jego murów.

Rzekłem w duszy: może to szczęście,

Cóż bowiem możesz zobaczyć w Jerozolimie?

Widzisz to wszystko, czego nie możesz znieść,

Kiedy na skraju drogi mającą jej domy.

Nie każda dusza cieszy się, gdy spotka kochanego,

I nie każda nieobecność sprawia ból.

Jeśli ucieszy ją spotkanie z nim przed rozłąką,

To nie każda radość dać musi ochronę.

Jeśli raz ujrzysz starą Jerozolimę,

Pozostanie już na zawsze w Twoich oczach.

W Jerozolimie gruziński sprzedawca warzyw, znużony swoją żoną

Marzy o wolnym dniu lub malowaniu domu

W Jerozolimie facet z górnego Manhattanu

s. 11–56; M. Hamid, *Zakirat asz-szir, zakirat al-watan. Asz-Sza'ir Tamim al-Barghusi*, <http://alqudslana.com/index.php?action=article&id=4020>, data odczytu 21 lipca 2014.

¹⁹ H. Dżauhar, *Ma Tamim al-Barghusi fi diwanibi Fi Al-Kuds*, „Al-Hiwar al-Mutamaddin”, 11.05.2009, <http://www.ahewar.org/debat/show.art.asp?aid=171470>, data odczytu 21 lipca 2014.

²⁰ Źródło przekładu: *Al-Mausu'a al-alamijja li-asz-szir*, <http://www.adab.com/modules.php?name=Sh3er&doWhat=shqas&qid=76853>, data odczytu 20 lipca 2014.

Uczy młodego Polaka zasad Tory.
 W Jerozolimie policjant z Abisynii zamyka uliczkę na suku.
 Chłopak przed dwudziestką dźwiga karabin na ramieniu.
 Mycka wita Ścianę Płacu,
 A zagraniczni turyści o blond włosach nie widzą Jerozolimy.
 Spójrz, robią sobie zdjęcia z kobietą,
 Która przez cały dzień na placu sprzedaje rzodkiewkę.
 W Jerozolimie żołnierze pełzają nad chmurami
 W Jerozolimie modliliśmy się na ulicy
 W Jerozolimie jest, kto jest. I tylko Ciebie tam nie ma.

Historia owinęła się wokół mnie ze śmiechem:
 Czy naprawdę sądziłeś, że oczy ich mylą?
 Że zobaczysz tam kogoś innego?
 Oto oni przed Tobą – tekst główny – ty jesteś tylko marginesem.
 Czy myślałeś, że wizyta zerwie z twarzy miasta,
 Synku, gęstą zasłonę rzeczywistości,
 Żebyś ujrzał w nim swe marzenia?
 W Jerozolimie są wszyscy, tylko nie Ty.
 Jest rąca niczym gazela, którą zmienił czas.
 Ciągłe biegiesz za nią, odkąd straciłeś ją z oczu.
 Odpocznij nieco, widzę, żeś opadł z sił.
 W Jerozolimie jest, kto jest. I tylko Ciebie tam nie ma.

Ej, historyku, pamiętaj,
 To miasto zna dwie epoki:
 Spokojny cudzy czas, którego kroki są miarowe, jakby szedł przez sen,
 I druga – ukryta, zasłonięta, kroczy bezgłośnie, ostrzegając innych.

Jerozolima zna dobrze samą siebie.
 Zapytaj czegokolwiek, wszystko popatrzy na Ciebie pobłażliwie,
 Bo wszystko w tym mieście
 Ma język i kiedy pytasz, reaguje.

W Jerozolimie półksiężyc jest bardziej wygięty, niż embrion,
 Zgarbiony nad podobnymi sobie na kopułach –
 Przez lata stali się niczym ojciec i syn.

Budynki w Jerozolimie to cytat z Ewangelii i Koranu.
 W Jerozolimie definicją piękna jest błękitny ośmiokąt,
 A nad nim, na Boga, złota kopuła...
 Wydaje się, że jest wypukłym lustrem, w którym oglądasz skrót nieba –
 Gładzisz je i przytulasz,
 Dzielisz nim, niczym paczkami z prowiantem dla potrzebujących w czas oblężenia,

Kiedy po kazaniu piątkowym wierni wyciągają ręce.
 Niebo w Jerozolimie łączy się z ludźmi – ono nas chroni i my je chronimy.
 Niesiemy je na ramionach,
 Kiedy upływ czasu dotyka jego księżyców.

W Jerozolimie marmurowe kolumny są szare,
 Jak gdyby definicją marmuru był dym.
 Okna u szczytów meczetów i kościołów,
 Uchwycone przez dłonie poranka wyglądają niczym rzeźba w kolorach.
 I mówi: „Nie, to nie tak”.
 I mówisz: „Nie, to nie tak”.
 Nawet, gdyby nie było na to wspólnej zgody.
 Poranek za progiem jest wolny, ale
 Gdyby ktoś chciał go przekroczyć,
 Musi zadowolić się wyrokiem okien Miłosiernego.

W Jerozolimie jest madrasa niewolnika, który przybył zza rzeki.
 Sprzedali go na suku w Isfahanie kupcowi z Bagdadu.
 Przybył do Aleppo, ale jego emir przestraszył się błękitu w jego lewym oku,
 Więc podarował go karawanie zmierzającej do Egiptu.
 Potem pokonał Mongołów i został towarzyszem sułtana.

W Jerozolimie zapach w sklepiku handlarza perfum
 Na Chan az-Zajt jest mieszanką Babilonu i Indii.
 Tak, na Boga, zapach ma język, który zrozumiesz, jak go usłyszysz.
 Mówi do mnie, kiedy strzelają do mnie gazem łzawiącym: „Nie przejmuj się!”
 A kiedy gaz opadnie, mówi: „Widziałeś?”

W Jerozolimie sprzeczności to norma, a wierni wierzą w cuda,
 Jak gdyby chodziło o wywrócenie materiału na drugą stronę.
 Cudów dotyka się tu rękami.

W Jerozolimie, jeśli podasz rękę starcowi, albo dotkniesz muru,
 Znajdziesz, o synu szlachetnego,
 Wryty na dłoni wiersz lub dwa.

W Jerozolimie, pomimo łańcucha tragedii, czuć w powietrzu niewinność dzieciństwa.
 Widzisz, jak wzlatuje gołąb i ogłasza państwo między dwoma strzałami.

W Jerozolimie groby ułożone są w linijki historii miasta, a księga jest jej fundamentem.
 Wszyscy stąd odeszli.

Jerozolima przyjmuje każdego, kto przyjdzie – kafir czy wierny.
 Chodzę po niej, czytam jej świadectwa w językach wszystkich ludów Ziemi –
 Są wśród nich Murzyni, Europejczycy, Kipczacy, Słowianie, Bośniacy,

Tatarzy, Turcy, służą Boga i służą śmierci,
 Biedacy i królowie, wszetecznicy i asceci –
 Każdy, kto pojawił się na Ziemi.
 Byli marginesami księgi, ale już przed nami stali się tekstem miasta.
 Czy widzisz, że tylko nas umęczyło?
 Ej, historyku, dlaczego nas z tego wyłączono?
 Starcze, zacznijmy pisać i czytać od nowa... Chyba się pomyliłeś.

Oko mruży się i otwiera. Kierowca taksówki
 Podwiózł nas daleko od północnej bramy miasta.
 Zostawiliśmy Jerozolimę za sobą.
 Widzę ją w prawym lusterku.
 Kolorami mieni się w słońcu, zanim zniknie.
 Uśmiech... nie wiem, jak wpłynął na moją twarz
 I zapytała, kiedy zakazano mi tego, czego mi zakazano:
 O Ty, który płaczesz za murem, zgłupiałeś?
 Zwariowałeś?
 Nie płacz, o Ty, zapomniany w tekście książki.
 Nie płacz, Arabie i pamiętaj:
 W Jerozolimie jest, kto jest.
 Ale widzę tam tylko Ciebie.

"نريد أن نعرض العالم الذي تستطيع فيه المرأة فعل المستحيل" توكول

كرمان

**"We want to show the world that women can do everything"
– Tawakkul Karman**

يتناول هذا المقال توكول كرممان الصحفية والناشطة الاجتماعية اليمنية التي أصبحت الوجه الأمامي لثورة اليمن أي جزء من تلك الثورة التي أطلق عليها اسم ثورة الربيع العربي. إن كرممان التي أطلق عليها لقب المرأة الحديدية وأم الثورة إحدى ثلاث نساء (مع السيدة إلين جونسون سيرليف¹ وليما جباوي²) التي حصلت في سنة 2011 م على جائزة نوبل للسلام³ وتعتبر أول امرأة عربية والثانية في العالم الإسلامي الحاصلة على هذه الجائزة في التاريخ، كما تعتبر أيضاً الأصغر سناً من ضمن المتحصلين على هذه الجائزة إلى يومنا هذا. وقد حصلت في نفس السنة على الترتيب الأول من ضمن مائة شخصية مفكر سياسي عالمي حسب المجلة الصادرة في الولايات المتحدة الأمريكية مجلة "السياسة الخارجية"⁴ والترتيب الثالث عشر من ضمن مائة شخصية مؤثرة في العالم على حسب تقييم المجلة الأمريكية "الوقت"⁵. كما اعتبرت من ضمن خمسمائة شخصية قوية على وجه الأرض وكذلك الصحفيون بلا حدود⁶ ضمها إلى مجموعة سبعة نساء اللواتي استطعن تغيير وجه هذا العالم وهو اعتراف بالجهود التي قامت بها ضد انتهاك حقوق الإنسان والرشوة والفساد في اليمن.

كانت كرممان تطالب بالإصلاحات السياسية، وكانت في الصفوف الأولى خلال المظاهرات الشعبية التي طالبت بحرية الصحافة والتي كانت معبرة ومتضامنة مع الثورة التونسية. في فترة قصيرة جداً أصبحت من أكبر وأقوى المعارضين للرئيس علي عبدالله صالح⁷، مطالبة بتغيير نظام الحكم الدكتاتوري وبالإصلاحات الإدارية والسياسية. من المعروف عن كرممان القوة والشجاعة والجرأة، والتعبير اللفظي القوي والمطالبة القوية بالتغيير السياسي والحاجة الماسة للتغيير والنظرة الجديدة، لذلك تعتبر كرممان من

¹ إلين جونسون سيرليف Ellen Johnson-Sirleaf (المولودة 1938 م) سيرة حياتها في الموقع:

<http://www.emansion.gov.lr/2content.php?sub=121&related=19&third=121&pg=sp>

² ليما جباوي Leymah Roberta Gbowee (المولودة 1972 م) سيرة حياتها في الموقع:

<http://leymahgbowee.com/>

³ موقع الانترنت لجائزة نوبل: http://www.nobelprize.org/nobel_prizes قائمة المتحصلين على جائزة نوبل للسلام: http://www.nobelprize.org/nobel_prizes/peace/laureates/ قائمة المسلمين المتحصلين على جائزة نوبل: http://en.wikipedia.org/wiki/List_of_Muslim_Nobel_Laureates فيها النساء المتحصلات على جائزة نوبل للسلام: http://www.nobelprize.org/nobel_prizes/lists/women.html

⁴ "السياسة الخارجية" Foreign Policy، موقع الانترنت للمجلة: <http://www.foreignpolicy.com/>

⁵ "الوقت" Time، صفحة الانترنت للمجلة: <http://www.time.com/time/>

⁶ الصحفيون بلا حدود Reporters Without Borders موقع الانترنت للمجلة: <http://en.rsf.org/>

⁷ علي عبدالله صالح (المولود في 1942 م). موقع الإنترنت الخاص به:

<http://www.presidentsaleh.gov.ye/index.php>

ضمن أهم الشخصيات المدافعة عن حرية الكلام وحقوق المرأة وحقوق الإنسان العامة في اليمن والعالم الإسلامي.

"الشعوب يجب أن تراك أن تعرفك وتنتمي معك"

توكل كرمان (توكل عبد السلام خالد كرمان) ولدت في يوم 7 من شهر شباط سنة 1979 م في المحلف في مقاطعة تعز اليمنية. ومن خلال تاريخ العائلة المنقول من جيل إلى آخر فإن أصل العائلة ينحدر من مدينة كارامان⁸ في منطقة أناتوليا التركية. ولهذا السبب اقترحت الحكومة التركية أن تمنحها الجنسية التركية، ولقد تم استلام الجنسية من يد وزير الخارجية التركية أحمد داوودوغلو⁹ في يوم 11 من شهر تشرين الأول سنة 2012 م.

لقد عاشت كرمان قرب العاصمة الإدارية لمقاطعة تعز نفس اسم المدينة وهي الثالثة من حيث المساحة في اليمن. أنهت دراسة البكالوريا في مجال التجارة في جامعة العلوم والتكنولوجيا اليمنية في صنعاء ودراسة الماجستير في كلية العلوم السياسية في جامعة صنعاء. في سنة 2012 م حصلت على درجة الدكتوراة الشرفية من جامعة ألبرتي في كندا في مجال الحقوق الدولية¹⁰.

تعتبر من أعضاء حزب الإصلاح (حزب التجمع اليمني للإصلاح)¹¹ الحزب المعارض للرئيس علي عبد الله صالح وهي إحدى ست نساء من مائة وثلاثين شخصية في مجلس الشورى لهذا الحزب. كانت تطالب بحرية الصحافة وهي التي نظمت المظاهرات الشعبية في اليمن والتي كان هدفها ليس حرية التعبير والكلمة فقط وإنما احترام حرية الإنسان في شتى المجالات، منها المجال الاجتماعي (حقوق النساء والأطفال) وفي المجال السياسي (أي الديمقراطية).

في بداية نشاطها السياسي كانت ترتدي النقاب الذي كان يلبسه جميع نساء اليمن بدون النظر إلى الدرجة والمكانة الأسرية والاجتماعية. بعد فترة قصيرة في مجال عملها السياسي والاجتماعي استطاعت أن ترفع النقاب وتلبس الحجاب فقط لكي تكون على اتصال مباشر مع الناس. وهي التي قالت: "اكتشفت أن النقاب لا يساعد المرأة التي ترغب في النشاط الاجتماعي. الشعوب يجب أن تراك أن تعرفك وتنتمي معك".¹² لبست كرمان الحجاب أول مرة في سنة 2004 م عندما ألقت عرضاً علمياً فيما يخص حقوق الإنسان.

"حرية الصحافة تعتبر المحرك الرئيسي للتغيير الديمقراطي"

وحجر الأساس لكل الدول التي تعتمد على الديمقراطية"

نقطة تحول في نشاط توكل كرمان كانت في شهر مارس 2005 م عندما أسست مع سبع نساء كن يعملن في مجال الإعلام جمعية "صحفيات بلا قيود"¹³ وذلك للقيام بنشاطات فيما يتعلق بحقوق الإنسان وبخاصة حرية التعبير عن الرأي وحرية الكلام والحقوق الديمقراطية¹⁴ بالإضافة إلى الدعاية "استعمال جميع وسائل الإعلام لغرض ترويج التعليم والثقافة والأفكار الحديثة وتطوير المجتمع ككل خاصة في مجال المرأة والطفل بالإضافة إلى دعم الشرعية ومكافحة الرشوة"¹⁵.

⁸ أبوها عبد السلام كرمان ، محام وسياسي ، كان وزير العدل في حكومة علي عبد الله صالح، أخوها طارق كرمان هو شاعر وأختها صفاء كرمان تعمل في الجزيرة. توكل كرمان متزوجة (زوجها هو محمد إسماعيل النهي) ولها ثلاثة أطفال.
⁹ أحمد داوودوغلو (المولود في 1959 م). أنظر:

http://www.foreignpolicy.com/articles/2010/05/20/turkeys_zero_problems_foreign_policy
<http://www.mfa.gov.tr/ahmet-davutoglu.en.mfa>

¹⁰ موقع الإنترنت لجامعة ألبرتي في كندا: <http://www.ualberta.ca/>

¹¹ موقع الإنترنت لحزب الإصلاح: <http://al-islam.net/new/>

¹² T. Finn, Tawakul Karman, Yemeni activist, and thorn in the side of Saleh

<http://www.theguardian.com/world/2011/mar/25/tawakul-karman-yemeni-activist-saleh>

¹³ موقع الإنترنت لجمعية "صحفيات بلا قيود" (باللغة العربية والإنكليزية):

<http://www.womenpress.org/index.php>

¹⁴ <http://www.womenpress.org/content.php?id=6>

¹⁵ <http://www.womenpress.org/content.php?id=6>

مع أنه تم تشكيل الجمعية لغرض الدفاع عن الصحفيين وحرية الكلام فقد اشتمل نشاطها بسرعة جميع مجالات الحياة والدفاع عن جميع الحقوق لأنه – كما قالت كرمان – "لا نستطيع فصل حقوق عن أخرى"¹⁶ الكل متصل ومتماسك مع بعضه البعض و"حرية الصحافة تعتبر المحرك الرئيسي في التغيير الديمقراطي وحجر الأساس لكل الدول التي تعتمد الديمقراطية. حرية الكلام هي حق من حقوق الإنسان، وهي الحق الذي اعتمد عليه شباب الربيع العربي في إشعال الثورة. لقد استفاد هؤلاء الشباب من هذا الحق بدعم الصحافة التي كانت مدوسة لعدة سنوات. حرية الصحافة يجب أن تكون نمطا في كل دولة تريد التغيير الديمقراطي، وهي في نفس الوقت الهدف والوسيلة لتحقيق هذا الهدف. لا توجد ديمقراطية حرة بلا حرية الصحافة"¹⁷.

في الوقت الذي تم فيه تشكيل جمعية "صحفيات بلا قيود" كانت توكل كرمان تعمل مع صحيفة "الثورة"¹⁸ وكانت من أعضاء نقابة الصحفيين اليمنيين¹⁹. في هذه المرحلة اهتمت أيضا بما كان يصدر في الإعلام الأوروبي وخصوصا بنشر صور النبي محمد عليه الصلاة والسلام²⁰ قائلة: "يجب أن نتجنب النداء إلى الطغيان وتقييد الحرية"²¹.

كانت تتلقى عدة تهديدات عن طريق الاتصالات الهاتفية والرسائل البريدية وكذلك تعرضت للاضطهاد من قبل أجهزة النظام احتجاجا على رفض وزارة الإعلام اليمنية²² الطلب المقدم من قبل جمعية "صحفيات بلا قيود" على الموافقة فيما يخص التصريح بإصدار الجريدة الرسمية للجمعية ومحطة الإذاعة الخاصة بها. دعت كرمان إلى حرية المواقع الإلكترونية للأخبار النصية التي بقيت تحت سيطرة الحكومة على الرغم من أنها غير موجودة في القانون الرسمي للإعلام من سنة 1990 م (قانون رقم 25 لسنة 2005 م بشأن الصحافة والمطبوعات)²³. بعدما تمت الرقابة على المواقع الإلكترونية الموقع الوحيد الذي لم يتم تجديد الترخيص له بمزاولة النشاط من قبل الحكومة كان هو الموقع التابع لجمعية "صحفيات بلا قيود"²⁴ والذي كان يعمل منذ سنة في ذلك الوقت. لقد كانت الحكومة تستعمل طريقة "العصا والجزرة" بالنسبة لتوكل كرمان، أي كانت تمنحها عدة وعود من ضمنها وظائف في الحكومة ومكافآت مالية عالية والتي كانت توكل كرمان ترفضها دائما.

في سنة 2007 م أصدرت "صحفيات بلا قيود" تقريراً يفيد بانتهاك حرية الصحافة في اليمن في الفترة من سنة 2005 م²⁵ وبعد عامين انتقدت كرمان وزارة الإعلام على إنشاء محكمة الصحافة والمطبوعات والتي كان من اختصاصاتها رفع الدعاوي ضد الصحفيين والصحف وكذلك انتقدت مشروع

T. Karman, "In the absence of a free press, there is no democracy." A WAN-IFRA interview¹⁶ with Tawakkol Karman, <http://www.wan-ifra.org/articles/2012/05/02/in-the-absence-of-a-free-press-there-is-no-democracy-a-wan-ifra-interview-with-t>

T. Karman, "In the absence of a free press, there is no democracy." A WAN-IFRA interview¹⁷ with Tawakkol Karman, <http://www.wan-ifra.org/articles/2012/05/02/in-the-absence-of-a-free-press-there-is-no-democracy-a-wan-ifra-interview-with-t>

¹⁸ موقع الإنترنت لصحيفة "الثورة": <http://www.althawranews.net/portal/>
¹⁹ قائمة المنظمة العربية في جمعية الصحفيين الدولة موجودة في موقع الإنترنت: <http://www.ifj-arabic.org/about-ifj-4.html>

²⁰ حول قضية نشر صور النبي محمد عليه الصلاة والسلام في الإعلام الأوروبي أنظر:

J. Klausen, *The Cartoons That Shook the World*, New Haven – London 2009.

T. Karman, *Burning Embassys is Not the Way*,²¹ <http://armiesofliberation.com/archives/2006/02/19/burning-embassys-is-not-the-way/>

²² موقع الإنترنت لوزارة الإعلام اليمنية: <http://yemen-media.gov.ye/>

²³ قانون رقم 25 لسنة 2005 م بشأن الصحافة والمطبوعات موجود في موقع الإنترنت:

<http://www.wipo.int/wipolex/ar/details.jsp?id=10417>

²⁴ الموقع التابع لجمعية "صحفيات بلا قيود": <http://www.geod7.com/>

²⁵ *Blacklist names worst violators of press freedom*, <http://yobserver.com.w3snoop.com>

القانون الإعلامي الجديد والذي كان حسب رأيها وسيلة للمراقبة الدائمة لكل وسائل الإعلام من قبل الحكومة.

في الفترة ما بين 2007 م و2010 م كانت كرمان في مقدمة المظاهرات والاجتماعات التي جمعت اليمنيين في ساحة التحرير في صنعاء. من الحملات الأكثر جرأة التي قامت بها في تلك الفترة إصدار "القائمة السوداء" التي تم فيها تحديد أسماء أكبر معارضي العمل الإعلامي الحر من قبل أعضاء الحكم في اليمن. كما قالت: "أعد كل شخص استغل مركزه الإداري وبدون وجه حق لظلم الآخرين ونزعهم الحقوق التي يستحقونها أنه سوف يأتي يوم ويتم فيه محاسبتهم على كل عمل قاموا به ضد الشعب اليمني. إنهم سوف يدفعون ذلك الثمن الغالي عن كل أعمالهم"²⁶. وضعت هذه القائمة على لافتات كبيرة وتم تعليقها على واجهات المباني الرئيسية في العاصمة وفي داخل المباني الإدارية الرئيسية في المدينة، ومن ضمن الأسماء الموجودة فيها اسم وزير الإعلام ومدير الأمن السياسي ومدير الأمن العام ووزير الداخلية.

"إن حضارتنا هي حضارة إنسانية وليست تابعة للرجال أو للنساء فقط"

خلال فترة الاحتجاجات في اليمن كانت كرمان من ضمن مجموعة كبيرة من النساء اللواتي كنّ يشكلن ثلث المتظاهرين. في يوم 16 من شهر تشرين الأول سنة 2011 م أطلق قنصاة الحكومة النار عليهن في مدينة تعز وقتلوا عزيزة عثمان غالب. حسب وكالة الأخبار الأمريكية سي أن أن كانت المرأة الأولى التي تم قتلها خلال الاحتجاجات اليمنية. وبعد عشرة أيام نظم نساء اليمن احتجاجاً على استخدام العنف ضدهن من قبل الحكومة وأحرقن مقراتها. في تلك الفترة كانت كرمان في مدينة واشنطون في الولايات المتحدة الأمريكية وعندما سمعت بهذه الأحداث قالت: "إن اليمنيات كسرن حالة الظلم وانعدام العدالة ضدهن من قبل نظام علي عبد الله صالح. هذه هي مرحلة جديدة فعلاً للنساء في اليمن وإنهن لن يخفّين أكثر وراء الحجاب أو وراء الجدران أو وراء أي شيء آخر"²⁷.

تؤكد كرمان في تصريحاتها أنه في اليمن الكثير من النساء اللواتي يقومن بالعمل السياسي الاجتماعي وإنهن أكثر فعالية من الرجال لأنه في المجتمعات المتعصبة المرأة يجب أن تكون أكثر فعالية ونشاطاً حتى تتمكن من تحقيق الأهداف المرجوة. المشكلة الكبيرة تتعلق باضطهاد المرأة من عدة جوانب اجتماعية وسياسية لأن المجتمع اليمني لا يقبل المرأة الناشطة والتي تظهر خصوصاً فيما يتعلق بمجال السياسة والأمور الاجتماعية: "هذا يصعب المشكلة أكثر من حيث الرجال أو النساء وخصوصاً عندما يكون العمل أو النشاط موجه ضد الدولة أو أي شخصية سياسية مشهورة في هذه الدولة. تصوروا كيف تشعر النساء تجاه هذه المعاملة من قبل المجتمع حيث أنهن يخضعن لمزيد من الاضطهادات بسبب جنسهن"²⁸. بعد تحليل هذه المشكلة الاجتماعية تنصح كرمان جميع الناشطين في المجتمع من الرجال أو النساء بأن لا يستسلموا للعراقيل وأن يضعوا يداً في يد، وأن يشاركوا ويعملوا معاً من أجل التقدم والتغيير الديمقراطي في اليمن.

حسب قولها دعم حرية الكلام هو العامل الرئيسي والأهم لإدخال التغييرات والإصلاحات في المجتمعات ولذلك تدعو جميع اليمنيين المرتبطين بالعمل الإعلامي والذين يدعون حرية الكلام بالخروج إلى الشارع بدلاً من البقاء في المكاتب والمنازل، والاشتراك في المسيرات والمظاهرات دون خوف من الاضطهاد من قبل الحكومة لأن "الخوف يشل الناس ونحن يجب ألا نبقي بدون حركة"²⁹. نفس الكلمات توجه كرمان إلى النساء مشيرة إلى أنه "لا يجب عليهن أن ينتظرن الحصول على إذن للمطالبة بحقوقهن"³⁰ وتؤكد أنه "يجب عليهن ألا يشعرن أنهن جزء من المشكلة بل أنهن جزء من الحل لهذه

²⁶ Blacklist names worst violators of press freedom, <http://yobserver.com.w3snoop.com>

²⁷ Remarks With Yemeni Nobel Prize Winner Tawakkul Karman After Their Meeting,

<http://www.state.gov/secretary/rm/2011/10/176354.html>

²⁸ http://www.yementimes.com/defaultdet.aspx?SUB_ID=34255

²⁹ http://www.yementimes.com/defaultdet.aspx?SUB_ID=34255

³⁰ http://www.yementimes.com/defaultdet.aspx?SUB_ID=34255

المشكلة"³¹ وتقول: "كنا مهمشين لعدة سنوات، الآن حان الوقت لكي نقوم ونكون أكثر نشاطاً دون أن نسأل أحداً عن الموافقة أو القبول. و فقط بهذه الطريقة نستطيع أن نعطي شيئاً منا للمجتمع أن يساعد هذا المجتمع أن يستغل كل إمكانياته وقدرته البشرية"³².

كرمان تلقي اهتماماً بقضايا النساء في اليمن ابتداءً من قضية سوء تغذية الفتيات في كثير من الأسر وارتفاع مستوى الأمية عند النساء (لا يعرف ثلثان من النساء في اليمن الكتابة والقراءة) وتدعو إلى ضرورة الحظر القانوني لإبرام الزواج قبل عمر السابعة عشر. في هذه المسألة تختلف وجهة نظرها عن وجهة نظر بقية أعضاء حزب الإصلاح وبالرغم من هذا تعتبر كرممان هذه الجمعية السياسية الحزب الوحيد الذي يتعامل مع النساء بشكل جيد وأنه مُنفتح على جميع مسائل النساء ومشاكلهن. وتوضيحا لذلك قالت: "إن حزبنا يحتاج إلى الشباب والشباب يحتاجون إلى حزبنا كي يضمهم. لا يستطيع أحد تغيير النظام بدون تضامن متكامل"³³.

"أنا مواطنة العالم، بلدي هو الأرض شعبي هو البشر"

انضمت كرممان في حزب الإصلاح إلى الفصيل المعتدل الذي قام بالمشاركة مع الفصيل المحافظ بتشكيل إئتلاف لإطاحة الرئيس علي عبد الله صالح وتنفيذ الإصلاحات في البلاد. إن انتمائها إلى هذا الحزب السياسي كان يثير جدلاً في كثير من الأحيان. أولاً وقبل كل شيء بسبب انضمام عبد المجيد الزنداني³⁴ إليه، وهو الزعيم السابق لجماعة الإخوان المسلمين في اليمن والرئيس الحالي لجناح الحزب السلفي. اسمه موجود على القائمة المقدمة من قبل المكتب الأمريكي لرقابة مصادر النقود الخارجية³⁵ ومن أهداف هذا المكتب الرقابة المالية على الجمعيات والهيئات الخيرية وعدم تحويل هذه الأموال لغرض الإرهاب بطريقه غير شرعية. لعدة سنوات كان الزنداني شريك أنوار العولقي³⁶ الذي تم قتله في يوم 30 من شهر أيلول سنة 2011 م من قبل الأمريكيين رداً على الأعمال الإرهابية والتعاون مع منظمة القاعدة. كما ذكر الصحفيون اليمنيون بأن المواقع الثلاثة التي كان يستعملها العولقي للإقامة هي بيوت تابعة لأعضاء حزب الإصلاح أو عائلاتهم.

أكدت كرممان عدة مرات أنها غير مقيدة بحزب الإصلاح: "إنني لا أمثل هذا الحزب وأنا لست مربوطة بوظيفتي فيه. يعتمد موقعي على رأيي الخاص، لا أسأل أحداً عن الإذن"³⁷. كما أكدت أنها غير مقيدة بأية جهة خارجية: "فعلاً، لي علاقات قوية استراتيجية بالمنظمات الأمريكية التي مجال نشاطها هو العمل من أجل حقوق الإنسان، وبسفراء أمريكيين وبموظفي الحكومة الأمريكية وكذلك بنشطاء من معظم الاتحاد الأوروبي والدول العربية ولكن كل هذه العلاقات متساوية وواضحة إنني لا أخضع ولا يتم توجيهي

³¹ http://www.yementimes.com/defaultdet.aspx?SUB_ID=34255

³² http://www.yementimes.com/defaultdet.aspx?SUB_ID=34255

³³ T. Finn, *Peace prize: Women who fought and won unequal struggles*, "The Guardian", 8 October 2011, <http://www.pressdisplay.com/pressdisplay/viewer.aspx#>

³⁴ عبد المجيد الزنداني (المولود في 1942 م). حول حياته ونشاطه أنظر: A. McGregor, *Yemeni Sheikh al-*

Zindani's New Role as a Healer,

[http://www.jamestown.org/single/?no_cache=1&tx_ttnews\[tt_news\]=4057#.UqC7UyfyYk](http://www.jamestown.org/single/?no_cache=1&tx_ttnews[tt_news]=4057#.UqC7UyfyYk)

³⁵ قائمة المكتب الأمريكي لرقابة مصادر النقود الخارجية

(Office of Foreign Assets Control's Specially Designated Nationals List)

http://en.wikipedia.org/wiki/Specially_Designated_Nationals_List

³⁶ أنوار العولقي (1971-2011 م). سيرة حياته في: [http://www.bbc.co.uk/news/world-middle-east-](http://www.bbc.co.uk/news/world-middle-east-11658920)

11658920

C. Jacob, *Nobel Peace Prize Laureate Tawakkul Karman – A Profile*,

http://www.memri.org/report/en/0/0/0/0/5744.htm#_edn1

من أي طرف"³⁸. كما ذكرت خلال إلقاء كلمة في جامعة ميشيغان: "انا مواطنة العالم، بلدي هو الأرض شعبي هو البشر"³⁹.

"اختلاط الدكتاتورية والرشوة والفقر والبطالة كان سببا في هذه الثورة.

وهي مثل بركان لا يستطيع أحد أن يصد انفجاره"

خلال فترة المظاهرات اليمنية في سنة 2011 م قامت كرماني بتنظيم اجتماعات الطلاب في صنعاء ضد الحكم المتواصل لعلي عبد الله صالح. في يوم 22 من شهر كانون الثاني سنة 2011 م تم القبض عليها من قبل ثلاثة رجال كانوا يرتدون الملابس المدنية بدون شعار الشرطة أو أي جهة أمنية وتم قيدها إلى أحد السجون لمدة 36 ساعة وبعدها تم فك أسرها عن طريق الكفالة. في المقال الصحفي الصادر في يوم 9 من شهر نيسان سنة 2011 م في مجلة "ذي جاريان"⁴⁰ ذكرت: "بعد أسبوع من المظاهرات تم القبض علي عن طريق أجهزة الأمن في ظلام الليل. أثرت هذه الواقعة على الثورة اليمنية: كل وسائل الإعلام نقلت خبر اعتقالها، وفي عدة مدن تم تفجير مظاهرات الطلاب والنشطاء السياسيين. كانت الحكومة تخضع إلى ضغوطات كبيرة من عدة جهات وأدى ذلك إلى فك الحصار عني في خلال 36 ساعة وكنت في تلك الأثناء في سجن خاص بالنساء"⁴¹. على الرغم من ذلك ترأست كرماني المظاهرة الأخرى في يوم 29 من شهر كانون الثاني سنة 2011 م عندما دعت إلى "يوم الغضب"⁴² الذي تم تحديده في يوم 3 من شهر شباط سنة 2011 م في ذكرى الثورة المصرية التي أثرت عليها الثورة التونسية.

في يوم 17 من شهر آذار سنة 2011 م خلال المظاهرات اللاحقة تم اعتقالها مرة ثانية. على الرغم من الاضطهادات والاعتقالات كانت دائما تتحدث عن ضرورة الثورة وأكدت دائما ضرورة الحفاظ على الطابع السلمي لها: "لا نستسلم حتى يسقط نظام علي عبد الله صالح. إننا نعمل معا شمالا وجنوبا ضد هذا النظام و لدينا معارضة برلمانية. ولكن ما هو أكثر أهمية الآن هي ثورة الياسمين"⁴³. قضت عدة أشهر مع زوجها في مخيم للمتظاهرين ووصفت في هذه الفترة الثورة بأنها: "اختلاط الدكتاتورية والرشوة والفقر والبطالة كان سببا في هذه الثورة. وهي مثل بركان لا يستطيع أحد أن يصد انفجاره"⁴⁴.

في يوم 18 من شهر حزيران سنة 2011 م كتبت مقالا صحفيا لمجلة "نيويورك تايمز"⁴⁵ تحت عنوان "الثورة الغير مكتملة في اليمن"⁴⁶ والذي هاجمت فيه الحكومة الأمريكية والسعودية بسبب دعمها لنظام علي عبد الله صالح في اليمن. وقالت أنها "استغلت نفوذها للمحافظة على الوضع الحالي والمحافظة

C. Jacob, *Nobel Peace Prize Laureate Tawakkul Karman – A Profile*,³⁸

http://www.memri.org/report/en/0/0/0/0/0/5744.htm#_edn1

C. Lerner, *Nobel Prize winner highlights women's role in Arab Spring*,³⁹

<http://www.michigandaily.com/news/nobel-peace-prize-winner-talks-about-womans-activism-yemen>, A. Cesere, *Nobel Prize winner Tawakkul Karman speaks at Rackham Auditorium*,

<http://www.annarbor.com/news/nobel-prize-winner-tawakkul-karman-speaks-at-rackham-auditorium/>

„The Guardian”⁴⁰

T. Karman, *Our revolution's doing what Saleh can't – uniting Yemen*,⁴¹

<http://www.theguardian.com/commentisfree/2011/apr/08/revolution-saleh-yemen-peace-historic>

⁴² حول "يوم الغضب" أنظر:

http://wiadomosci.gazeta.pl/wiadomosci/1,114873,9963351,_Dzien_gniewu__w_Jemenie__Chca_o_dejscia_prezydenta.html

New protests erupt in Yemen,⁴³

<http://www.aljazeera.com/news/middleeast/2011/01/2011129112626339573.html>

A. Baker, *The Woma at the Head of Yemen's Protest Movement*,⁴⁴

<http://content.time.com/time/world/article/0,8599,2049476,00.html#ixzz115NmmmmJD>

„New York Times”⁴⁵

T. Karman, *Yemen's unfinished revolution*,⁴⁶

<http://www.nytimes.com/2011/06/19/opinion/19karman.html>

على الوظائف والسلطة لأعضاء الحكومة"⁴⁷. وقالت إن التدخل الأمريكي في اليمن جاء بدوافع الحرب ضد الإرهاب وليس رد فعل على انتهاك حقوق الإنسان وعلى نداء الحركة الإصلاحية. كما أكدت إصرار اليمنيين المتظاهرين على التعاون وبذل الجهود لتحقيق الاستقرار في البلاد والمنطقة بالكامل: "نطلب منكم أن تحترموا المعايير الدولية لحقوق الإنسان وحقوق الشعب اليمني في الحرية والعدالة. باسم العديد من الشباب المشاركين في هذه الثورة في اليمن يمكنني أن أؤكد للشعب الأمريكي أننا مستعدون للشراكة معكم. إننا نستطيع مع القضاء على أسباب التطرف وثقافة الإرهاب من خلال دعم المجتمع المدني وترويج التنمية والاستقرار"⁴⁸.

في الحديث الذي أجرته لجريدة "الديمقراطية الآن"⁴⁹ قالت: "في مظاهراتنا الأسبوعية أمام مقر الحكومة كنّا ندعو الحاكمين ليسمحوا للشعب اليمني بممارسة حريته في الكلام وتمكينهم من الوصول إلى الصحافة الموجودة في الإنترنت. كنّا كان يعلم جيداً أن حرية الصحافة هي البوابة الرئيسية للديمقراطية والعدالة. في كل مرة عندما كنّا نجتمع من أجل الدفاع عن حقوقنا كانت الحكومة دائماً ترد بالعنف وتقييد الحقوق"⁵⁰.

بعد الإعلان عن قائمة نوبل للسلام بذلت كرمان كل جهودها من أجل تشجيع الرأي العام وأعضاء مجلس الأمن لمنظمة الأمم المتحدة على مساعدة اليمنيين في ترحيل الرئيس علي عبد الله صالح وإحضاره أمام المحكمة الدولية. كما ضغطت على الجميع من أجل عدم إبرام الاتفاق معه للعفو عنه، وطالبت بوضعه أمام المحكمة وتجميد أمواله وتأييد المتظاهرين ودعمهم بالكامل.

في يوم 21 من شهر تشرين الأول سنة 2011 م صوت مجلس الأمن لمنظمة الأمم المتحدة على القرار رقم 2014 (نسبة الأصوات 15:0) الذي "يستنكر بشدة" استخدام القوة حتى الموت من قبل الحكومة اليمنية ضد المتظاهرين وفي نفس الوقت يؤيد مبادرة مجلس التعاون الخليجي والتي بموجبها يتم ضمان الأمن والسلام للرئيس علي عبد الله صالح في حالة التنازل عن الحكم⁵¹. كرمان كانت حاضرة أثناء التصويت وانتقدت تأييد مجلس الأمن لمبادرة مجلس التعاون الخليجي واقتрحت وضع الديكتاتور أمام المحكمة الدولية.

التقت مع وزيرة الدولة هيلاري كلينتون⁵² لمناقشة القرار المذكور أعلاه. وعندما قالت هيلاري كلينتون "إن الولايات المتحدة تؤيد التحول الديمقراطي في اليمن وحقوق المواطنين في هذا البلد - الرجال والنساء - لاختيار رئيسهم ومستقبلهم"⁵³ أجابتها كرمان عن طريق الصحف اليمنية: "إن الشعب اليمني خلال تسعة أشهر كان يتجمع في مظاهرات في الشوارع اليمنية وإلى حد الآن لا نلاحظ أن أوباما⁵⁴ قد أعرب عن تقديره لجهود الشعب اليمني. بدلاً من ذلك الإدارة الأمريكية تعطي كفالة لعلي عبد الله صالح"⁵⁵.

T. Karman, *Yemen's unfinished revolution*,⁴⁷
<http://www.nytimes.com/2011/06/19/opinion/19karman.html>

T. Karman, *Yemen's unfinished revolution*,⁴⁸
<http://www.nytimes.com/2011/06/19/opinion/19karman.html>

T. Karman, *Nobel Laureate Tawakkul Karman on the Struggle for Women's Rights*,⁵⁰
Democracy in Yemen,

http://www.democracynow.org/seo/2011/10/21/exclusive_nobel_laureate_tawakkul_karman_on
<http://www.voltairenet.org/article171751.html>

Hillary Clinton⁵²
E. Hall, *Remarks With Yemeni Nobel Prize Winner Tawakkul Karman After Their Meeting*,⁵³
<http://www.state.gov/secretary/rm/2011/10/176354.html>

Barack Obama⁵⁴
Yemeni Activist Tawakkul Karman Takes on the White House,⁵⁵
<http://yemenpost.net/Detail123456789.aspx?ID=3&SubID=4252&MainCat=3>

كما هو معلوم الرئيس اليمني وقع في يوم 23 من شهر تشرين الثاني سنة 2011 م في الرياض في المملكة العربية السعودية خطة مجلس التعاون الخليجي التي كانت تنص على نقل السلطة الى نائب الرئيس عبد ربه منصور هادي⁵⁶ لبدء عملية التحول السياسي بموجب شروط الاتفاق.

"إنني أهدي هذه الجائزة لجميع أولئك الذين لقوا مصرعهم وتعرضوا لجروح في النضال من أجل حقوقهم وحريتهم خلال ثورات الربيع العربي في تونس ومصر وليبيا وسوريا وجميع الناس الذين يناضلون من أجل حقوقهم وحريتهم"

حصلت توكول كرمان على التقدير الدولي في سنة 2010 م عندما تم دعوتها إلى الولايات المتحدة الأمريكية لاحتفال تسليم جائزة "المرأة الشجاعة في العالم"⁵⁷. يتم تسليم هذه الجائزة كل سنة للنساء من أنحاء العالم المختلفة اللواتي لهن جهود في حماية والدفاع عن الحرية والمساواة⁵⁸. رشحت وزيرة الدولة هيلاري كلينتون⁵⁹ والسيدة ميشيل أوباما⁶⁰ كرمان لهذه الجائزة تقديرا لقيادتها البارزة وشجاعته في الكفاح من أجل حقوق المرأة والمساواة بين الجنسين.

في سنة 2011 م استلمت كرمان جائزة نوبل للسلام وكانت أصغر شخصية استلمتها (كان عمرها في ذلك الوقت 32 سنة أي بضعة أشهر فقط أقل من مايريد ماغواير⁶¹ التي تم تكريمها في سنة 1976 م). وكانت أول امرأة عربية والثانية في العالم الاسلامي (بعد الإيرانية شيرين إبادي⁶²) في تاريخ جائزة نوبل منذ سنة 1901 م وكذلك كانت الصحفية الثالثة التي تم تكريمها بهذه الجائزة (بعد بيرتا فون ستنر⁶³ - 1905 وإميلي جرين بانج⁶⁴ - 1946 م). قبل سنة 2011 م مُنحت جائزة نوبل للسلام فقط لاثني عشر امرأة من ضمن 110 من الفائزين وذلك بعد نشر النتيجة في سنة 2011 م هذا العدد ارتفع إلى 15 شخصية لان كرمان قد حصلت على هذه الجائزة مع امرأتين من ليبيريا إلين جونسون سيرليف⁶⁵ وليما غبوي⁶⁶ تقديرا "للنضال بدون عنف من أجل سلامة المرأة وحقوقها في المشاركة الكاملة في بناء السلام"⁶⁷.

فيما يتعلق بموضوع كرمان ذكرت لجنة نوبل: "في أصعب الظروف سواء قبل أو أثناء الربيع العربي لعبت توكول كرمان دورا رئيسيا في النضال من أجل حقوق المرأة والديمقراطية والسلام في اليمن"⁶⁸. تم نقل عن قرار مجلس الأمن لمنظمة الأمم المتحدة رقم 1325 من سنة 2000 م⁶⁹ الذي يشير نصه أن "النساء والأطفال هم أغلبية ضحايا الحروب والاضطرابات السياسية وأن المرأة يجب أن تلعب

⁵⁶ عبد ربه منصور هادي (المولود في 1945 م). أنظر: <http://www.bbc.com/news/world-middle-east-30936940>

⁵⁷ "International Women of Courage Award"

⁵⁸ حول الجائزة أنظر: <http://www.state.gov/s/gwi/programs/iwoc/>

⁵⁹ Hillary Clinton

⁶⁰ Michelle Obama

⁶¹ Mairead Maguire (المولودة في 1944 م). سيرة حياتها:

http://www.nobelprize.org/nobel_prizes/peace/laureates/1976/corrigan-bio.html

⁶² Shirin Ebadi (المولودة في 1947 م). سيرة حياتها:

http://www.nobelprize.org/nobel_prizes/peace/laureates/2003/ebadi-bio.html

⁶³ Bertha von Suttner (1843-1914 م). سيرة حياتها:

http://www.nobelprize.org/nobel_prizes/peace/laureates/1905/suttner-bio.html

⁶⁴ Emily Greene Balch (1867-1961 م). سيرة حياتها:

http://www.nobelprize.org/nobel_prizes/peace/laureates/1946/balch-bio.html

⁶⁵ Ellen Johnson Sirleaf (المولودة في 1938 م). سيرة حياتها:

<http://news.bbc.co.uk/2/hi/world/africa/4395978.stm>

⁶⁶ Leymah Gbowee (المولودة في 1972 م). سيرة حياتها: <http://leymahgbowee.com/>

⁶⁷ The Nobel Peace Prize for 2011,

http://www.nobelprize.org/nobel_prizes/peace/laureates/2011/press.html

⁶⁸ The Nobel Peace Prize for 2011,

http://www.nobelprize.org/nobel_prizes/peace/laureates/2011/press.html

⁶⁹ قرار مجلس الأمن لمنظمة الأمم المتحدة رقم 1325 من سنة 2000 موجود في: <http://www.refworld.org/cgi-bin/texis/vtx/rwmain?docid=3b00f4672e>

دورا أكبر في الكفاح من أجل السلام"⁷⁰. كما يشير أيضا إلى أنه "يجب على الجميع أولئك الذين يشاركون في التفاوض والتنفيذ والتوقيع على اتفاقيات السلام أن يأخذوا بعين الاعتبار مسألة الجنس"⁷¹. عندما تم الإعلان عن الفائزين أكد رئيس اللجنة لجائزة نوبل ثوربيورن ياغلاند⁷² أنه: "لا يمكننا تحقيق الديمقراطية والسلام الدائم في العالم إذا لم يكن للمرأة نفس الإمكانية في التأثير على التطور والتقدم في المجتمع على كل المستويات مثل الرجال"⁷³. اعترفت أيضا بأن هذه الجائزة كانت إشارة مهمة جدا للنساء في جميع أنحاء العالم"⁷⁴.

في الرد على قرار لجنة نوبل قالت كرماني وهي كانت في تلك الأثناء في معسكر في صنعاء خلال فترة الاحتجاجات المناهضة للحكومة: "لم أكن أتوقع ذلك وأنا مذهشة تماما. إن هذه الجائزة هي انتصار للشعوب العربية في كل العالم وهي انتصار كل النساء العربيات وأيضا هي انتصار ثورتنا السلمية. أنا سعيدة جدا. أهدي هذه الجائزة بالكامل لصالح الشباب والنساء في الدول العربية، في مصر، في تونس. لن نستطيع بناء دولتنا أو أية دولة أخرى بدون سلام"⁷⁵. وأضافت إن هذه الجائزة ليس لها فقط و"إنما هي لليبيا واليمن وسوريا ولكل الشباب وكل النساء. هي انتصار مطالبتنا بالكرامة وحقوق الإنسان"⁷⁶ وأنها تهدي هذه الجائزة "لكل شخص قتل وجرح في النضال من أجل حقوقه وحرية خلال ثورة الربيع العربي في تونس ومصر واليمن وليبيا وسوريا ولكل الناس الذين يكافحون من أجل حقوقهم وحريةهم ولكل اليمنيين الذين اختاروا ثورة سلمية ووقفوا أمام القنصاة وفي أيديهم الورود والزهور"⁷⁷. أكدت أن "هذه الجائزة هي جائزة لكل نساء اليمن ولكل الناس الذين كانوا يتظاهرون سلميا في تونس ومصر وكل الدول العربية"⁷⁸.

عندما كانت تلقي الكلام لأعضاء لجنة نوبل والضيوف الذين اجتمعوا أثناء احتفال تسليم جائزة نوبل قالت: "إنني موجودة الآن أمامكم وأشارك في مراسم هذا الاحتفال الدولي. في هذه اللحظة الفريدة التي تعتبر واحدة من الأكثر أهمية في تاريخ البشرية أنا أتيت إليكم من دولة عربية، من اليمن. من بلد الحكمة والحضارات القديمة، من الأرض التي يعود تاريخها إلى 5000 سنة ومن المملكة العظيمة سبأ، من اليمن التي اشتهرت فيها ملكتان بلقيس وأروى. من اليمن التي تشهد حاليا أقوى وأكبر اندلاع لثورات الربيع العربي وهي ثورة الملايين من مواطني هذا البلد. قريبا سوف تمر سنة على اندلاع هذه الثورة أي من لحظة انطلاقها كانتفاضة سلمية وشعبية جمعت الشباب في رغبة واحدة وهي رغبة التغيير السلمي والوصول إلى حياة سعيدة في دولة ديمقراطية فيها سلطات شرعية. سوف يتم تأسيس هذه الدولة على

⁷⁰ [://www.refworld.org/cgi-bin/texis/vtx/rwmain?docid=3b00f4672e](http://www.refworld.org/cgi-bin/texis/vtx/rwmain?docid=3b00f4672e)

⁷¹ [://www.refworld.org/cgi-bin/texis/vtx/rwmain?docid=3b00f4672e](http://www.refworld.org/cgi-bin/texis/vtx/rwmain?docid=3b00f4672e)

⁷² Thorbjørn Jagland

⁷³ A. Cowell, *Nobel Peace Prize Awarded to Three Activist Women*,

http://www.nytimes.com/2011/10/08/world/nobel-peace-prize-johnson-sirleaf-gbowee-karman.html?_r=2&

⁷⁴ A. Cowell, *Nobel Peace Prize Awarded to Three Activist Women*,

http://www.nytimes.com/2011/10/08/world/nobel-peace-prize-johnson-sirleaf-gbowee-karman.html?_r=2&

⁷⁵ A. Cowell, *Nobel Peace Prize Awarded to Three Activist Women*,

http://www.nytimes.com/2011/10/08/world/nobel-peace-prize-johnson-sirleaf-gbowee-karman.html?_r=2&

⁷⁶ A. Cowell, *Nobel Peace Prize Awarded to Three Activist Women*,

http://www.nytimes.com/2011/10/08/world/nobel-peace-prize-johnson-sirleaf-gbowee-karman.html?_r=2&

⁷⁷ A. Cowell, *Nobel Peace Prize Awarded to Three Activist Women*,

http://www.nytimes.com/2011/10/08/world/nobel-peace-prize-johnson-sirleaf-gbowee-karman.html?_r=2&

⁷⁸ A. Cowell, *Nobel Peace Prize Awarded to Three Activist Women*,

http://www.nytimes.com/2011/10/08/world/nobel-peace-prize-johnson-sirleaf-gbowee-karman.html?_r=2&

خراب حكم النظام العسكري العنيف والفاقد والمتخلف أي النظام الذي منذ 33 سنة يأخذ اليمن إلى حافة الانهيار والدمار"⁷⁹.

كما ذكرت كرمان أنه منذ تسليم أول جائزة نوبل في سنة 1901 م توفي الملايين من الناس في الحروب والنزاعات والصراعات التي كان من الممكن تجنبها مع الحكمة من جهة والجرأة من جهة أخرى. وفي الحروب والصراعات التي شاركت فيها أيضا الدول العربية على الرغم من أنه من أراضهم انتشرت دعوات الأنبياء للعيش بسلام: المبدأ الوارد في التوراة "لا تقتل"⁸⁰ والوعد الوارد في الإنجيل "يتبارك كل من أعلن السلام"⁸¹ وآيات القرآن الكريم "من قتل نفسا فكأنما قتل الناس جميعا"⁸². وأضافت كرمان أنه مع ذلك فإنّ الشعور بالمسؤولية والسعي إلى الحياة بطريقة كريمة ومحترمة دائما كانت ولا تزال في قلوب الناس أقوى من إرادة القتل لذلك "على الرغم من كل أخطائهم يتم توجيه الإنسانية نحو ما هو خير للجميع ويتم تقريب الثقافات والهوايات والمجتمعات المختلفة من أجل الوحدة والتعاون والأخذ والعطاء. وسوف يقوم التفاهم مكان الخلاف والتعاون مكان النزاعات والسلام مكان الحرب والوحدة مكان الانفصال"⁸³.

بعد إعلان قرار لجنة نوبل ذهبت كرمان إلى قطر لمقابلة الأمير تميم بن حمد بن خليفة آل ثاني ومدير مركز الدوحة لحرية الإعلام⁸⁴ الذي وجهت إليه طلبا بالمساعدة في تأسيس المحطة التلفزيونية والإذاعية "بليزيس" من أجل دعم الصحفيات اليمنيات وتعليم الصحفيات والصحفيين في اليمن. وفي الوقت الحالي لا تزال تقوم بنشاطها لصالح التغيير الديمقراطي في اليمن وفي الدول العربية كلها ولذلك تشارك في المؤتمرات واللقاءات المحلية والدولية. كما لا تزال تقوم بنشاطها لصالح النساء وحقوقهن في كل مجالات الحياة الاجتماعية والسياسية.

T. Karman, *Nobel Lecture*,⁷⁹

http://www.nobelprize.org/nobel_prizes/peace/laureates/2011/karman-lecture_en.html

⁸⁰ التوراة ، كتاب موسى الثاني والخامس.

⁸¹ الإنجيل ، إنجيل متى 5:9.

⁸² القرآن الكريم ، سورة المائدة آية 32.

⁸³ T. Karman, *Nobel Lecture*,

http://www.nobelprize.org/nobel_prizes/peace/laureates/2011/karman-lecture_en.html

⁸⁴ موقع المركز في الإنترنت: <http://www.dc4mf.org/ar>

Joachim Kolb

Organic Intellectuals in the Gulf – ‘Abd al-Ḥāliq Abdullāh’s Autobiography and the Emergence of a Gulf Intelligentsia

Introduction

In his autobiographical *Confessions of a Retired Academic*, the Emirati political scientist ‘Abd al-Ḥāliq ‘Abdallāh invokes Antonio Gramsci’s (1891–1937) concept of the organic intellectual in order to characterize his active involvement in Emirati society¹. On the basis of a close reading of ‘Abdallāh’s text, this paper reflects on the networks in which Emirati intellectuals and literary figures have been embedded, characterizing the role and representation of contemporary Gulf intellectuals. It is particularly concerned with the question of the degree to which the concept of the critical intellectual has a counterpart in public discourses in the UAE, and consequently of the extent to which an autochthonous intellectual elite in the Gulf can be expected to counterbalance possible excesses of public policy, one of the functions ascribed to intellectuals by western theorists².

Their relationship to the society from which they have emerged is shown to follow traditional patterns, reinterpreted in a modern context. In addition, the possible limitations that this embedding may impose on the scope of their critique are explored. Beyond an analysis of an individual author, what is at stake, therefore, is an assessment of the place of intellectual voices, and of the emergence of a literary and critical culture, in the Lower Gulf, and the question of whether the provision of a critical voice in the concert of Emirati decision-makers is possible.

In so doing, the article initially explores the concept of the intellectual in general and the embedded intellectual in particular, reflecting on its relevance in a contemporary world where the centrality of his role for relevant discour-

¹ ‘Abd al-Ḥāliq ‘Abdallāh, *I’ tirāfāt akādīmī mutaḡā’id*, Beirut 2014.

² J. Habermas, *Geist und Macht – ein deutsches Thema. Heinrich Heine und die Rolle des Intellektuellen in Deutschland*, [in:] *Das Junge Deutschland. Kolloquium zum 150. Jahrestag des Verbots vom 10. Dezember 1835*, ed. by J.A. Kruse, B. Kortländer, Hamburg 1987, pp. 15–38.

ses is increasingly problematic. It then turns its attention to the interpretation that ‘Abdallāh implicitly gives to the term in his autobiographical work, and localizes it in political discourses in the Lower Gulf.

The Precarious Concept of the Intellectual

An intellectual is a thinking individual, but the concept is not a straightforward one, with some individuals such as Emile Zola, Jean-Paul Sartre, Walter Benjamin, and Bertrand Russell prototypical cases in Western intellectual history, while other intelligent people with large audiences such as Soviet dictator Josef Stalin, investor Warren Buffett or Cuban chess champion Jose Raul Capablanca are not primarily put into this category. Historically, the term has often been applied to an academically inclined, educated and cerebral person with a certain critical function in a generalized public sphere that, with the fragmentation into different virtual spaces, may no longer exist as a unified point of reference. While in the early 20th century, the Dreyfus affair provided a *cause célèbre* around which intellectual support could cluster in the West, more recently, the question of whether the concept of the public intellectual remains applicable at all has been raised:

As public intellectuals lament, high culture no longer does this – leftwing intellectuals disagree with their conservative counterparts as to the cause of the decline, but both perceive it as real and problematic. The apex of contemporary elite culture is not occupied by writers, poets and artists, but by a chimerical combination of Jack Welch, Malcolm Gladwell, Thomas Friedman, and the anonymous scribes of the “Economist” magazine. Large circulation publications either fail even to pretend to pay attention to high culture (“Time” and “Newsweek”) or commoditize it (“Vanity Fair”, which is less a magazine than a locus of exchange between celebrities who wish they were intellectuals, and intellectuals who wish they were celebrities)³.

In spite of these caveats, for the purposes of this chapter, an intellectual will be defined as above: an academically inclined, educated and cerebral person with a critical function in the generalized public sphere.

The committed intellectual, arguably corresponding to Gramsci’s *organic intellectual* and A. ‘Abdallāh’s *akādīmī multazīm*, is a specific variety in this category⁴. While he does not define the concept in a definitive way, Antonio Gramsci casts the intellectual as the thinking person in general who, in this individual capacity, but in the context of a struggle with hegemonic forc-

³ Henry, *Hommes De Lettres and Inorganic Intellectuals*. Blog entry, <http://crookedtimber.org/2009/08/06/hommes-de-lettres-and-inorganic-intellectuals/>, retrieved on 15 September, 2015.

⁴ A. Gramsci, *Gli intellettuali*; ‘Abdallāh, *I’irāfāt*, Torino 1948, pp. 127–170.

es that seek to perpetuate and strengthen an unjust order, strives to realize the community concerns of his intellectual perspective in the public sphere. In his extended investigations of the historical embedding of different intellectuals, in particular in the Catholic Church in the early modern world, he then investigates carefully whether, and how, this role could be realized in concrete historical contexts⁵. From a cybernetic perspective, this leads to the question of what role, if any, intellectuals can expect to play and the extent to which reflexivity is introduced into social systems and subsystems of political decision-making by their presence⁶. In the absence of any intellectual certainty that intellectuals do more good than harm, they are certainly in a position to influence public opinion and political decision-making in many parts of the world⁷.

This uncertainty about the expected contribution of the intellectual, which can be observed in the West, is even more pronounced in the Arab world. Here, the public intellectual has never held a well-defined place outside the religious sphere, and this is particularly true of the oil rentiers of the Arabian Peninsula, which, with the exception of the Hejaz, more globalized throughout Islamic history due to its relevance as a pilgrimage destination, have hitherto largely been at the periphery of cultural developments and intellectual trends in the region. While the close association with conservative Gulf regimes and Wahhābī Islam can be traced back as far as the 1930s in the case of Egyptian Islamic intellectuals such as Rašīd Riḍā and may be seen to continue in the role of contemporary religious figures such as Yūsuf al-Qaraḍāwī, historiographers of modern Arab thought such as Hourani had little reason to write extensively on the peninsula⁸. Its current, more central role hence renders the voices of public intellectuals from within the Gulf all the more relevant.

‘Abd al-Ḥālīq ‘Abdallāh and his Concept of the Organic Intellectual

In November 2014, the Emirati political scientist ‘Abd al-Ḥālīq ‘Abdallāh defined the “Gulf Moment” in an interview with Ḥālīgiyya TV as follows:

We are at a unique stage, where the Gulf component consisting of six states has, for the first time ever in our contemporary history, become more influential in the whole of the Arab World than that whole in the Gulf component⁹.

⁵ Ibidem.

⁶ H. Maturana, F. Varela, *Autopoiesis and Cognition: The Realization of the Living*, Boston 1979; N. Luhmann, *Soziale Systeme. Grundriss einer allgemeinen Theorie*, Frankfurt 1984.

⁷ T. Sowell, *Intellectuals and Society*, New York 2010.

⁸ A. Hourani, *Arabic Thought in the Liberal Age*, Cambridge 1962.

⁹ ‘Abd al-Ḥālīq ‘Abdallāh on the Liqā‘ al-ḡum ‘a program, Khaleejia TV, min. 2:54, 7 November 2014, retrieved at <https://www.youtube.com/watch?v=BTq0d4Nc2Nk> on 15 August, 2015.

By so doing, ‘Abdallāh provided an audible voice in a discourse on the Gulf often conducted by foreign pundits and political scientists without much input from within the region. His own views on his role and on the emergence of Gulf intellectuals in general emerge from an autobiographical volume he published in the same year¹⁰.

Having recently retired himself, ‘Abdallāh asks what role an academic has to play in society beyond the university sphere that constitutes his primary sphere of daily activity, identifying this general sphere primarily with his identity as an Emirati national at a time of rapid national development and raising the question of the specific responsibility an Emirati academic has to his society, and how this differs, for example, from that of an American intellectual¹¹. Secondly, this enquiry is then expanded into the question of the responsibility of the Arab intellectual, who faces common Arab issues such as the occupation of Palestine and the unsatisfactory political order of a region where autocracy still prevails¹².

‘Abdallāh then relates this question, framed in the Arab context, to that of Gramsci’s *Organic Intellectual*:

This question of the responsibilities of the academic is like the question of the role of the intellectual and the responsibilities of the thinker, which was raised by the Italian philosopher Antonio Gramsci at the beginning of the 20th century. He presented his momentous thesis on the “organic intellectual”, who adopts the concerns of the people, defends their rights and becomes part of their struggle for the sake of freedom, equality and justice. I had taken the concept of the organic intellectual seriously when I had first heard it from the professor of political thought at Georgetown University¹³.

Having adopted this Gramscian concept, ‘Abdallāh then saw no alternative to

putting one foot firmly in the university, and another one even more firmly into the society surrounding me, for I am a committed Emirati Arab academic who is independent in his thought and his convictions. I feel the weight of the responsibility toward myself and my country and my nation, and adhere very closely to the movement of history and the concerns of society, being influenced by the affairs of the Arab nation and exerting an influence on them¹⁴.

¹⁰ ‘Abd al-Ḥāliq ‘Abdallāh, op. cit.

¹¹ Ibidem, p. 128.

¹² Ibidem, p. 129.

¹³ Ibidem.

¹⁴ Ibidem.

By so doing, he identified the Palestinian-American academic Hisham Sharabi (d. 2005) as his role model¹⁵, a man who not only suffered from the contradictions of Arab intellectual life, but documented them in publications of his own on the role of Arab intellectuals in the Eastern Arab World¹⁶. While a tension between the academic's claim to objectivity and his social and political role is acknowledged, a combination of both roles is seen to be possible, with the late Edward Said presented as an example of a successful synthesis¹⁷. Said famously combined a significant academic impact in post-colonial studies with a life-long commitment to the Palestinian cause.

In recounting the trajectory of his personal engagement, 'Abdallāh starts with his participation in the al Najah Football Club in the 1960s, where, not being able to play on the first team for performance reasons, he took an administrative role, becoming the president of the cultural committee at the age of 16¹⁸. He explains the relevance of this sporting engagement as follows:

The sport clubs were the most prominent organizational form of cultural and volunteer activity in the pre-independence period, with engagement in sport the gateway to cultural activity, engagement in cultural activity the gateway to voluntary activity, and voluntary activity the gateway to national activity influenced by the nationalist atmosphere and Nasserist mood of the day, which opposed British colonialism¹⁹.

Activity in sport clubs is thus identified as the only available mode of participation in political activity in Dubai's local context of the day. Among his activities, 'Abdallāh mentions his participation in the organization of a student demonstration against the Iranian occupation of three islands in the Persian Gulf on 30 November, 1971²⁰.

Patriotic engagement continued after 'Abdallāh was sent to Britain on a government scholarship. He participated in the foundation of the Emirati Students Association while studying English in Exeter, for which support was obtained from both Sheikh Rāshid bin Sa'īd Āl Maktūm and from the Emirati ambassador in London. During his undergraduate years at New England Col-

¹⁵ Ibidem, p. 130.

¹⁶ H.B. Sharabi, *The Crisis of the Intelligentsia in the Middle East*, "The Muslim World", 1957, Vol. 47, No. 3 (July 1957), pp. 187–193; Idem, *Arab Intellectuals and the West: the Formative Years*, "Middle East Journal", 1966, Vol. 20, No. 2 (Spring, 1966), pp. 227–232; Idem, *The Burden of the Intellectuals in the Liberal Age*, Baltimore 1970.

¹⁷ 'Abd al-Ḥālīq 'Abdallāh, op. cit., p. 132.

¹⁸ Ibidem, p. 134.

¹⁹ Ibidem, p. 134.

²⁰ Ibidem, p. 135.

lege, New Hampshire, ‘Abdallāh headed the foreign students’ association and participated in the founding of an Arab students’ association in Washington, which, however, later fell prey to the divisions of pan-Arab politics that led to dissent among its members²¹.

After his return from the US, ‘Abdallāh continued his volunteer activity at the UAE Sociologist Association (*ġam‘iyya al-iġtima‘iyyin*, <http://www.sociological-uae.org.ae>), which was founded on 11 September 1981 and is based in the Emirate of Sharjah. Furthermore, he participated in a number of other civil society organizations

which were active in that period before entering a profound slumber, becoming a founding member of the UAE Writers Union, the Consumer Protection Association, and the vice president of the Association of the Members of Teaching Staff at UAE University, as well as a member of the UAE Association against the Normalization of Relations with the Israeli Enemy²².

Out of these, the Sociologist Association constituted the most important engagement, with this association becoming, according to ‘Abdallāh, one of the foremost NGOs and constituting the “topic of the day” in the 1980s²³. He characterizes his role in the Sociologist Association as something of a “second birth in the sphere of committed voluntary and patriotic work”²⁴.

‘Abdallāh also notes that this golden age of voluntary work in the UAE came to an end in recent years because of

financial difficulties and strict legal provisions, in addition to the directives on the part of the founding generation and the members of the first cohort, who had participated in the foundation of non-profits and came to consider them in due course their property and themselves their caretakers. And they could not manage to recruit new blood for the non-profit sector²⁵.

‘Abdallāh was the editor-in-chief of the Association’s journal, *šū‘ūn iġtima‘iyya*, for ten years, directing the focus of the publication to problems of Emirati sociology and encouraging several book-length publications. He also published a book with Rāshid Muḥammad Rāshid under the title “Civil Society in the Emirates” (*Al-Muġtama‘ Al-madanī fi l-Imārāt*), which was published

²¹ Ibidem, p. 137.

²² Ibidem, p. 137f.

²³ ‘Abd al-Ḥāliq ‘Abdallāh, op. cit., p. 138f.

²⁴ Ibidem, p. 139.

²⁵ Ibidem.

in a series curated by Saad al Din Ibrahim at the Ibn Khaldun publishing house in Cairo in 1995, documenting the advanced state of Emirati civil society before it went into decline²⁶. ‘Abdallāh and his co-author apparently pleaded for a wider range of activities and less supervision for Emirati NGOs.

‘Abdallāh then went on to establish a “study unit”, a kind of think tank, at Al Khaleej newspaper, a paper he highlights for its patriotic role, having been established with a patriotic and nationalist spirit to go on to become one of the best-selling papers in the country²⁷. The Study Unit still exists and now awards an annual prize, which ‘Abdallāh received in 2010.

In due course, ‘Abdallāh also became involved in television work in Dubai, an experience he also considers part of his engagement:

There is nothing better than television for presenting my convictions and communicating with the audience. As far as I am concerned, this new experience was one more to be added to a biography full of participation. The invitation was generous and the goal noble, for Dubai and the Emirates deserve to be in the vanguard, and patriotic duty makes it imperative on me to participate in the realization of this noble goal²⁸.

At the same time, ‘Abdallāh demanded full editorial independence regarding content, leaving the TV station only with the two options of either accepting or rejecting the program as a whole. This request was granted, with the proviso that it should be clear that the Dubai station was not Al Jazeera and did not expect to carry similarly confrontational program formats²⁹. The program ran under these conditions successfully for about a year, at the end of which the program director chose not to include an installment on freedom of the press that included demands for greater leeway and discontinued the format after that³⁰. ‘Abdallāh puts this into the context of other programs discontinued later, such as Dawud Al-Sharayan’s *Al-Maqāl* or Ḥamdī Qandīl’s *Qalam ruṣāṣ*.

Qandīl’s trajectory had shown the Arab Street once again that, while it was possible to build a career in political programming, there were red lines which were not to be crossed:

Originally a well-known radio presenter, Qandīl’s popularity surged when in 1998 he hosted the TV programme “Editor-in-Chief” on state-run Channel 2 [in Egypt, J.K.]. It was a witty and often highly critical review of the Egyptian and Arab. The show

²⁶ Ibidem, pp. 140–141.

²⁷ Ibidem, pp. 141–142.

²⁸ Ibidem, p. 144.

²⁹ Ibidem, p. 144f.

³⁰ Ibidem, p. 146.

– which often attracted the censor’s attention – lasted until 2003 and the run-up to the US-led invasion of Iraq. Qandil then moved to the United Arab Emirates and relaunched the programme on a Dubai satellite channel under the name “Qalam Rosas” (Pencil). The pan-Arab and highly politicised Qandil was forced to quit the show in 2008 after criticising Arab leaders and praising Hizbullah head Hassan Nasrallah³¹.

‘Abdallāh did, however, continue to appear on a wide variety of Arab and international news channels, articulating the Emirati standpoint where needed.

In addition, he joined the Dubai Culture & Arts Authority) *Majlis Dubai li-l-thaqāfa*, later renamed *hay’at Dubai li-l-thaqāfa wa-l-funūn*), the weekly meetings of which he attended regularly³². Among the most prominent members, he mentions the short-story writer Muhammad Al-Murr (b. 1955), who was also the first president of the association, as well as the other regulars, whom ‘Abdallāh lists with their respective roles³³. The forum also covers topics pertaining to the “forbidden trinity” of sex, politics, and religion³⁴.

Towards the end of the chapter, which continues to concentrate on the Dubai Cultural Council, ‘Abdallāh presents his acceptance speech for a cultural prize, in which he, once again, complains of the lack of variety in Emirati cultural production and of the absence of the second generation on the Emirati cultural scene. He does, however, note that the *Al Kuttāb Publishing House* has given a new forum to young authors³⁵, and that his pessimistic analysis is therefore no longer completely warranted.

Models of Social Embedding of the Intellectual Elite in the UAE

‘Abdallāh’s record of his public involvement shines a light on the embeddedness of Gulf intellectuals in their societies, with a far-reaching cooperation with established and emerging structures of the Gulf state combining with a willingness to test the boundaries of public discourse, albeit with a tacit understanding that this initiative will not transcend the shifting limits of official tolerance. Although the *Confessions* abound in references to the fundamental desirability of democratic governance, this does not lead to significant conflicts for our author: when governmental displeasure is signalled, as was the case with his TV program, he is content to withdraw.

In accepting and filling this role, ‘Abdallāh goes significantly beyond the public engagement seen by most of his peers in the region. This is not unex-

³¹ Al Ahram Weekly, 30 December 2010, Issue No. 1029, “Profiles”.

³² <http://www.dubaiculture.gov.ae/ar/Pages/default.aspx>

³³ ‘Abd al-Ḥāliq ‘Abdallāh, op. cit., pp. 150–152.

³⁴ Ibidem, p. 153.

³⁵ Ibidem, p. 168.

pected, for a problem for the emergence of public intellectuals is the limited attractiveness of classical intellectual pursuits as career paths. A long and exclusive dedication to such pursuits conflicts with what might be called 'the Pac-Man nature' of successful career planning in the Gulf: in order to maximize their utility in a neo-patrimonial rentier state, individuals are encouraged to link into numerous circles and contexts, characteristically combining private and public-sector activities, academe and the general public administration, army careers and membership in top political circles. Rewards may be gathered from each of these spheres, but the individual has to maintain a regular presence in many of them to keep his networks active. This counteracts a tendency towards specialization and, in particular, complicates sustained efforts to maintain an autonomous position, with demonstrated compatibility with the respective group characteristics a more important criterion of success than individual distinction and originality.

Another limiting factor can be seen in the sanctions that affect intellectuals who fail to conform to more or less explicit norms of political discourse. Speaking truth to power has not been a recipe for success for Arab intellectuals in general, but in more open political systems such as those of Lebanon or Egypt, the presence of conflicting power centers have provided a forum for such activities at certain junctions. As for the Gulf, Determann's work on historiography in Saudi Arabia, certainly not an Intrinsically more liberal country than the UAE, documents the internal divisions of this country and the variety of positions that is consequently possible³⁶. In general, this has not been the case in the UAE, and sanctions against those ready to take a stance against government policy have been harsh³⁷.

Nevertheless, some clusters of Emirati individuals have emerged who tie their public role to intellectual achievements. These include leading administrators at academic institutions such as university presidents, the heads of think tanks such as Jamal al-Suwaidi of the Emirates Center of Strategic Studies (ECSSR), who has published voluminous works in-house at the center he presides over, and the some literary figures in the country³⁸. An example of the latter is Ḥālid Al-Suwaidi with his *Baṭāl min waraq* (*A Hero Made of Paper*), a collection

³⁶ J.M. Determann, *Historiography in Saudi Arabia. Globalization and the State in the Middle East*, London 2014.

³⁷ The case of former Sorbonne Abu Dhabi lecturer Nasser ibn Ghaith illustrates how limited freedom of speech remains in the country. Ibn Ghaith, originally arrested in 2011 in the aftermath of the Arab spring, was rearrested in August 2015. Details are found in Human Rights Watch, *UAE: Reveal Whereabouts of Academic*, Press Release, Beirut, 24 August 2015.

³⁸ J.S. Al-Suwaidi, *From Tribe to Facebook: The Transformational Role of Social Networks*, ECSSR, 2014; Idem, *Prospects for the American Age: Sovereignty and Influence in the New World Order*, ECSSR, 2014; Idem, *The Mirage*, ECSSR, Abu Dhabi 2015.

of short prose pieces dealing with topics such as self-censorship and the role of democratic representation in the Emirates. At the same time, dissident and marginalized authors with a large following outside the country, such as ‘Abd Al-Raḥmān Munīf (1933–2004) and Abduh Khal (b. 1962) in Saudi Arabia are conspicuous by their absence.

Conclusion

‘Abd al-Ḥāliq ‘Abdallāh deserves credit for the insights he provides into the emergence of post-traditional intellectual life in the UAE in his intellectual autobiography. In characterizing his relationship with Emirati society beyond the confines of the university, his reference to Gramsci’s concept of the committed intellectual raises intriguing questions about the way Emirati intellectuals situate themselves vis-à-vis their society.

As the preceding pages have shown, Abdallāh’s commitment is found neither with respect to a secular ideology, as was the case with Gramsci, one of the leaders of the CPI in his time, nor with respect to a religious ideology that has long been the standard point of reference for Islamic intellectuals in other parts of the Mashriq. Rather, his commitment is primarily to the cause of Emirati nationalism and, secondarily, Arab nationalism. While a preference for democracy and greater discursive openness is repeatedly articulated, this predilection never leads ‘Abdallāh to compromise his commitment to the enterprise of constructing the nation, which he, having been socialized intellectually at the time the UAE were established as an independent state, apparently always identified with.

Moving from the individual case to the question of the general role intellectual commitment can be expected to take in a late rentier state setting, exploratory investigations of the intellectual scene in the UAE have confirmed the narrow limits governing commitment: with the preponderance of state employment and the absence of truly independent social actors in the UAE, such commitment as there is manifests itself in the combination of mutually supportive private and public roles that support the modernist project of the Emirati state. This leaves little space for intellectual independence, beyond the articulation of frequently heard complaints originating in the Emirati experience of cultural marginalization at home in the midst of a multicultural, largely non-Arab society, with any substantial demands for political change leading to exclusion from the body politic and its discourses, as individuals calling for greater democracy and participation have had to learn at their cost.

Intellectual life in the UAE has flourished up to a point: there are more Emirati authors putting their views into the public sphere, and there are press publications and publishing houses to support them. However, their alignment with the Emirati state and its preferences continues to circumscribe the output of these individuals who also typically rely on the state for their livelihoods. The embeddedness found in the case of the modern Gulf intellectual. Therefore tends to be that of a client in a dominant patronage system, rather than that of an avant-garde representative of his class setting out to challenge the hegemonic order on their behalf.

Alkohol w obrzędowości i życiu codziennym w Turcji – alewici, sunnici i turecki rząd

Alewici – kim są, w co wierzą

Alewici to grupa wyznaniowa o dość heterogenicznym charakterze, która to cecha odnosi się zarówno do ich etniczności, jak i światopoglądu religijnego i społecznego. We współczesnej Turcji jako alewici deklarują się reprezentanci etnosu tureckiego, kurdyjskiego i zaza. Ponieważ prowadziłam badania antropologiczne wyłącznie wśród ludności tureckiej, moje rozważania dotyczyć będą głównie tej grupy. Światopogląd religijny alewitów obejmuje elementy niemal wszystkich wielkich i mniejszych wyznań i religii regionu, w którym alewici żyją i obszarów, przez które ludy tureckie przewędrowały z Azji Środkowej do dzisiejszej Anatolii. Można więc tu odnaleźć wpływy dawnych kultów tureckich z okresu przed przyjęciem islamu, buddyzmu, zoroastryzmu, judaizmu, chrześcijaństwa, idei gnostycznych i islamu, a w szczególności jego rytuszyckiego z różnymi tradycjami mistycznymi i sufickimi. Szczególne miejsce w ich światopoglądzie i religijności zajmuje szamanizm i wiara, że alewizm jest jego współczesną wersją oraz kult imama Alego i linii jego następców.

Struktura społeczna alewitów jest ściśle związana z ich światopoglądem, a jej podstawę stanowi system *ocaków* (tur. l. poj. *ocak*) opartych na systemie rodowo-plemiennych ugrupowań przywodzących na myśl religijne bractwa sufickie. Alewicka obrzędowość religijna odnosi się do drogi poznania Boga-Prawdy (tur. *Hak*), po której w wymiarze duchowym prowadzi dwunastu imamów (tur. *Oniki İmamların Yolu*), a w wymiarze bardziej materialnym – przywódcy *ocaku* wywodzący się z rodu proroka Muhammada i imama Alego, zwani *dede* (tur. l. poj. *dede*, l. mn. *dedeler*). Poznanie to umożliwiają inicjacje-wtajemniczenia wiodące przez cztery bramy – *szeriatu* (tur. *şeriat kapısı*), brama prawa i zasad zawartych w Koranie – *tarikatu*, (tur. *tarikat kapısı*), brama drogi, na której akceptuje się szereg zasad duchowych i społecznych niezawartych już

w Koranie znanym w wersji pisanej i recytowanej – marifetu (tur. *marifet kapısı*), brama mistycznej wiedzy o Bogu-Prawdzie – hakikatu (tur. *hakikat kapısı*), brama całkowitego zjednoczenia z Bogiem reprezentującym Absolutną Prawdę¹.

W obrzędowości, świadomości i dla tożsamości alewitów najważniejsza wydaje się brama tarikatu i związany z jej przekroczeniem i wstąpieniem na drogę poznania Prawdy obrzęd inicjacji, podczas którego dwie pary małżeńskie zawiązują relację duchowego i społecznego pokrewieństwa zwanego musahiplik². Rytuał inicjacyjny odbywa się podczas ceremonii zwanej cem. Niegdyś, do około połowy XX w., obrzędy cemu, w tym cemu inicjacyjnego oraz takiego, podczas którego musahibowie składali relację ze swego życia, odbywały się raz do roku, zazwyczaj zimą. O ile zaistniała taka potrzeba obrzęd cemu, choć już nie inicjacyjnego, mógł się odbywać z okazji rozmaitych świąt i ważnych wydarzeń w życiu lokalnej społeczności. Proces gwałtownej modernizacji życia i związana z tym urbanizacja zaowocowały zmianą tradycyjnego modelu życia i rozpadem tradycyjnych rodowo-plemiennych struktur społecznych. Zjawiska te dotknęły także alewitów. Odbywające się zazwyczaj w tajemnicy rytuały i misteria inicjacyjne, gromadzące wyłącznie wtajemniczonych i przygotowanych duchowo, stają się coraz rzadsze. W organizowanych dziś cemach mogą często uczestniczyć osoby spoza grona wtajemniczonych, także niealewici. Inne, nieinicjacyjne cemy, niekiedy odbywają się co tydzień, a ich uczestnicy są czasem wręcz przypadkowi. Z tego względu sam przebieg obrzędu znacznie różni się od tego z połowy XX w. Zmiany te odnoszą się zarówno do treści recytowanych poetyckich modlitw, jak i przebiegu samego obrzędu, o czym świadczyć może choćby długość ceremonii.

Dawniej pełen cem mógł trwać do kilkunastu dni. Poprzedzał go sąd społeczny o charakterze publicznego oczyszczenia z przewin i grzechów połączony z naprawieniem i wybaczeniem winy. Ten rytuał zajmował najwięcej czasu. Jednak właściwy obrzęd trwał co najmniej jedną noc. Dziś, w zależności od wagi obrzędu, zajmować może zaledwie od dwóch do kilku godzin. Główne elementy obrzędu pozostały, choć oczywiście, w skróconej formie. Obrzęd prowadzi dede wraz z zakirem recytującym przy akompaniamencie sazu³

¹ J.K. Birge, *The Bektashi Order of Dervishes*, London 1965, s. 102–109; M. Dressler, *Alevis*, [w:] *Encyclopaedia of Islam*, 3rd ed., 2008-1, Leiden 2008, s. 93–121; A. Yaman, *Kızılbaş Alevis Ocakları*, Ankara 2006, s. 48–81.

² Na temat instytucji musahipliku i różnych wersji obrzędów inicjacyjnych patrz: K. Kehl-Bodrogi, *On the Significance of Musahiplik among the Alevis of Turkey: the Case of the Tahtacı*, [w:] *Syncretic Religious Communities in the Near East. Collected Papers of the International Symposium „Alevism in Turkey and Comparable Syncretic Religious Communities in the Near East in the Past and Present”, Berlin, 14–17 April 1995*, red. K. Kehl-Bodrogi, B. Kellner-Heinkele, A. Otter-Beaujean, Leiden 1997, s. 119–137.

³ Saz – instrument strunowy, przypominający lutnię o bardzo długim gryfie. Popularny poza Turcją w Iranie, Azerbejdżanie, Armenii i na Bałkanach.

poetyckie modlitwy w języku tureckim. Uczestnicy, kobiety i mężczyźni, zasiadają w kręgu lub kilku koncentrycznych kręgach, patrząc sobie w twarz. Wśród recytowanych modlitw zawsze znajdują się litanie imion dwunastu imamów (tur. *taclama*), wypowiadane podczas całego obrzędu w różnych jego momentach. Niezwykle ważna, z punktu widzenia przebiegu obrzędu, jest opowieść o wędrówce proroka Muhammada do Nieba i o jego spotkaniu z Bogiem (tur. *miraçlama*), gdzie w drodze powrotnej wziął on udział w pierwszym w dziejach cemie i wraz z czterdziestoma uczestnikami tańczył-kręcił rytualny taniec semah, któremu także poświęca się oddzielne recytacje. Po zakończeniu semahu recytuje się poemat-wyznanie jedności Boga lub jedności z Bogiem, lub jedności Boga Muhammada i Alego, a zwłaszcza Alego (tur. *tevhid*), zależnie od drobnych niuansów w tekście i jego interpretacji. Zawsze też wspomинana jest w formie lamentu męczeńska śmierć imama Hüseyina pod Kerbalą (tur. *mersiye*). Jest to zdarzenie stanowiące archetyp wszelkich tragicznych wydarzeń oraz męczenników i ofiar, prześladowań, jakie w toku swych burzliwych dziejów ponieśli alewici z rąk sunnitów. Ponieważ kolejność elementów obrzędu może być rozmaita w różnych grupach, nie sposób wymienić ich w porządku, w jakim cemu przebiega. Natomiast niewątpliwie podczas niemal każdego cemu powołuje się na jego początku tak zwanych panów dwunastu posług (tur. *oniki hizmet sahipleri*), osoby które podczas obrzędu mają do odegrania jakąś szczególną rolę. To do ich obowiązków należy choćby przygotowanie pomieszczenia, w którym cemu się odbędzie. Podczas samej ceremonii, na przykład, podają wodę do symbolicznego abdestu, zapalają lampkę lub świecę symbolizującą Światłość, czemu towarzyszy recytacja 35. wersu sury *Światło* (tur. *Nur*). Inna osoba zabija ofiarne zwierzę, jeśli składana jest ofiara, a następnie przygotowuje mięso na rytualny posiłek. Rytualny posiłek i napój (tur. odpowiednio *lokma* i *dem*) jest przygotowywany i podawany także wówczas, kiedy nie ma ofiary. Są to z jednej strony te pokarmy i woda, których pozbawiony został pod Kerbalą imam Hüseyin, z drugiej zaś – odniesienie do czterech żywiołów składowych wszelkiego życia – ziemi i wody. Gdzie wodę życia reprezentował w przeszłości alkohol. Dziś jest to z reguły po prostu woda.

Alkohol a islam

Wyznawcy islamu nie piją alkoholu, wręcz nie wolno im go spożywać. Oczywiście na potwierdzenie tego zakazu znaleźć można odpowiednie ustępy w Koranie:

Będą ciebie pytać o wino i grę majsir.

Powiedz:

„W nich jest wielki grzech

i pewne korzyści dla ludzi;
 lecz grzech jest większy
 aniżeli korzyść z nich”.
 Będą ciebie pytać
 o to, co mają rozdawać.
 Powiedz:
 „To, co jest zbyteczne”.
 Tak Bóg wyjaśnia wam znaki.
 Być może, wy się zastanowicie (Koran, 2:219)⁴.

lub

O wy, którzy wierzycie!
 Wino, majsir, bałwany
 i strzały wróżbiarskie
 – to obrzydliwość wynikająca z dzieła szatana.
 Unikajcie więc tego!
 Być może, będziecie szczęśliwi!
 Szatan chce tylko
 rzucić między was
 nieprzyjaźń i zawiść
 przez wino i majsir
 i odwrócić was od wspominania Boga
 i od modlitwy.
 Czyż wy nie zaprzestaniecie! (Koran, 5:90–91).

Mamy też przykład swoistego „studium przypadku” z życia Józefa, który został skazany na więzienie za to, że wzbudził nieczyste żądze w małżonce swego pana. Tu jego dwaj współwięźniowie poprosili o wyjaśnienie swego widzenia, co Józef dość interesująco skomentował:

I weszli z nim do więzienia dwaj młodzieńcy.
 Jeden z nich powiedział:
 „Oto widzę siebie, jak wyciskam winogrona!”
 I powiedział drugi:
 „Oto widzę siebie, jak niosę na głowie chleb,
 z którego jedzą ptaki!”
 Daj nam wyjaśnienie tego.
 Zaprawdę, widzimy,
 iż jesteś z liczby czyniących dobro!” (Koran, 14:23).
 (...)

⁴ Wszystkie cytaty z Koranu pochodzą z polskiego przekładu autorstwa Józefa Bielawskiego, patrz: *Koran*. Z arabskiego przełożył i komentarzem opatrzył Józef Bielawski, Warszawa 1986.

On powiedział:
 „Jeszcze nie otrzymacie jedzenia,
 które jest wam podawane,
 a ja wyjaśnię wasze widzenia,
 zanim one się spełnią.
 Oto czego nauczył mnie dla was mój Pan.
 Oto porzuciłem religię ludzi,
 którzy nie wierzą w Boga
 i którzy nie wierzą w życie ostateczne.
 I poszedłem za religią moich ojców,
 Abrahama, Izaaka i Jakuba.
 My nie możemy dodawać Bogu niczego
 za współtowarzysza.
 To jest łaska Boga dla nas i dla ludzi.
 Lecz większość ludzi jest niewdzięczna.
 O wy, towarzysze więzienia!
 Czy podzieleni panowie są lepsi,
 czy Bóg – Jeden, Wszechpotężny?
 Ci, których wy czcicie, poza Nim,
 to są tylko imiona,
 którymi wy ich nazwaliście
 – wy i wasi ojcowie.
 Bóg nie zesłał z nimi żadnej władzy.
 Sąd należy tylko do Boga.
 On rozkazał; abyście czcili tylko Jego.
 To jest religia prawdziwa,
 lecz większość ludzi nie wie.
 O wy, obaj towarzysze więzienia!
 Jeden z was będzie poił swojego pana winem;
 a drugi będzie ukrzyżowany
 i ptaki będą dziobały jego głowę.
 Rozstrzygnięta została sprawa,
 w której zasięgacie mojej rady” (Koran, 14:37–41).

Nie jest to jednoznaczne potępienie wina, ale z pewnością taka jest intencja mówiącego. Wino stoi w opozycji wobec chleba, wierzący wobec niewierzących, słudzy serwujący napitki swym panom wobec proroka, który został ukrzyżowany. Przy czym sam sok z winogron nie jest przecież niczym złym. Podobnie soki z innych owoców czy kwiatów, zwłaszcza że:

I objawił twój Pan pszczołom:
 „Wybierajcie sobie wasze mieszkania
 w górach, w drzewach i w tym, co ludzie budują;
 następnie jedzcie ze wszystkich owoców

i chodźcie pokornie drogami swego Pana!”
 Z wnętrzości ich wychodzi napój różnego koloru,
 w którym ludzie znajdują uzdrowienie.
 Zaprawdę, w tym jest znak dla ludzi,
 którzy się zastanawiają! (Koran, XVI:68, 69).

Rozumiejąc powyższy tekst dosłownie, mamy tak naprawdę do czynienia z zakazem odnoszącym się do wina, sfermentowanego soku z winogron, o innych owocach właściwie nie ma mowy. Nie wspomina się też produktów procesu destylacji, czyli wódki. Podobnie jak brak informacji o napojach powstających w wyniku fermentacji różnych półproduktów – piwo, miód sycony... Oczywiście intencja przesłania Koranu jest jasna – nie należy spożywać napojów alkoholowych, ponieważ jest to grzech. Natomiast odniesienie do wina, a nie piwa czy jakiegoś znamienitego dwójniaka, ma swe uzasadnienie w tradycjach rolniczych i handlowych regionu. Muhammad raczej nie miał okazji pić czy stykać się z pijącymi inne trunki niż wino. A zwyczaj uprawy winorośli, produkcji i picia wina był doskonale znany i mocno zakorzeniony w tradycjach, co najmniej, obrzeży Półwyspu Arabskiego. Od starożytności wino było elementem składowym kultury duchowej i społecznej, jak również materialnej basenu Morza Śródziemnego. Wykorzystywano je zarówno jako zwykły napój, jak również w celach obrzędowych. Podobnie rzecz się miała, gdy w regionie tym zaczęło dominować chrześcijaństwo. Wszak po dziś dzień istnieje w obrzędowości chrześcijańskiej komunia pod dwiema postaciami – chleba i wina.

Turcy, czy raczej ludy tureckie zamieszkujące Azję Środkową, jeszcze przed przyjęciem islamu z pewnością znali i pili napoje alkoholowe. Prawdopodobnie istniały jakieś reguły dotyczące picia napojów alkoholowych i zażywania wszelakich środków odurzających, zwłaszcza w sytuacjach obrzędowych. Tak w przeszłości, jak i dziś pośród różnych ludów i plemion tureckich istnieją szamani, którzy mogą czasem wspomagać się różnymi specyfikami o właściwościach halucynogennych, ułatwiających wstąpienie w stan ekstazy. Przyjąć można, że alkohol był jednym z takich specyfików. I choć sytuacje, w jakich spożywano takie środki z pewnością były otoczone różnymi tabu zakazowymi, sam alkohol raczej nie był nimi objęty⁵.

Niezależnie od stanu faktycznego oraz od podejścia konkretnego badacza do omawianego zagadnienia – czy jest skłonny przychylić się do opinii o licz-

⁵ Por.: J. Clottes, D. Lewis-Williams, *Prehistoryczni szamani. Trans i magia w zdobionych grotach*, Warszawa 2009, s. 38, 47; M. Eliade, *Szamanizm i archaiczne techniki ekstazy*, Warszawa 2011; M. Łabędzka-Koecherowa, *Mitologia ludów tureckich*, Warszawa 1998, s. 105–119; A. Wierciński, *Magia i religia*, Kraków 2000, s. 123–154.

nych elementach szamanizmu w obrzędowości i rytuałach alewickich – ogół alewitów co najmniej powołuje się na swe szamańskie korzenie. Jedni widzą tu kontynuowaną tradycję swych prastarych kultów przedmuzułmańskich, dla innych jest to odniesienie do środkowoazjatyckiej przeszłości w kontekście określania własnej tożsamości etnicznej i narodowej. Kierunki najbliższe alewitom w islamie to różne postawy i wykładnie prezentowane przez uznanych w poszczególnych społecznościach przywódców, których stanowiska przywodzą na myśl ideologię ugrupowań sufickich. Samo bractwo bektaszyckie wydało wielu lokalnych przywódców, protoplastów rodów dede⁶. Podążając ścieżką poznania Boga, sięgali oni również do różnych technik osiągania ekstazy umożliwiającej kontakt z nadprzyrodzonym⁷. Alkohol, jako jeden ze środków ułatwiających osiągnięcie transu, mógł być przez nich używany. Oczywiście odbywało się to zawsze w określonych warunkach, podczas obrzędu, często pod kontrolą i przy współudziale mistrzów, nauczycieli czy współbraci.

Alewicki obrzęd cemu – woda i alkohol

Podczas obrzędów alewickich obecnie znacznie częściej można ujrzyć i uczestniczyć w rytuałach związanych z wodą niż z alkoholem. Woda pojawia się podczas obrzędu cemu dwukrotnie. Jest to woda do symbolicznego obmycia, tak zwana „abdest suyu” oraz woda którą wypija się oraz rozpryskuje, czyli „saka suyu”. W przypadku pierwszego rytuału używa się zwykłej wody, takiej jak do mycia czy gotowania. Tu służy do oczyszczenia ciał i dusz poprzez polanie dłoni czy nawet końców palców. Wodę do abdestu dostarcza zazwyczaj kilka osób, niekiedy mężczyzna i kobieta, czasem kilku mężczyzn. W przypadku pary, mężczyzna niesie misę i dzban, z którego leje wodę na dłonie każdego ze zgromadzonych. Za nim postępuje kobieta wycierająca mokre ręce ręcznikiem. Jeśli posługę pełnią sami mężczyźni, robią to pojedynczo. Na ogół te same osoby pełnią posługę sakaci’ch, dostarczając wodę do picia.

Jest to nawiązanie do dziejów męczeństwa imama Hüseyina i jego zwolenników pod Kerbelą w 680 r., kiedy to przez dziesięć dni cierpiał głód i pragnienie, a w końcu został zabity przez siły swego politycznego przeciwnika – kalifa Jazyda. W tradycji alewickiej, jak wspomniano, to wydarzenie-archetyp wszystkich tragedii i prześladowań, jakich w późniejszych wiekach doznali alewici z rąk sunnitów. Wydarzeniu temu poświęcone są doroczne żałobne uroczystości w miesiącu Muharrem. Natomiast podczas każdego obrzędu cemu przypomina

⁶ Por. A. Yaman, op. cit., s. 50, 93–139; 48–81.

⁷ Por. E. Wnuk-Lisowska, *Islam. Między herezją a ortodoksją*, Kraków 2014, s. 147–170.

je spożywanie wody, jak również kazania dede i recytowane lamentsy na śmierć imama Hüseyina i pozostałych imamów⁸.

Zwyczaj wychylania łyku napoju podczas cemü jest objaśniany jeszcze inaczej. Otóż kiedy Muhammad wracał ze spotkania z Bogiem (tur. *miraç*), wstał do domu, w którym odbywał się pierwszy w dziejach cem, tak zwany cem czterdzieściorga (tur. *kırların cemî*), jako że uczestniczyło w nim czterdzieścioro mężczyzn i kobiet, wielkich postaci alewizmu, z imamami Alim, Hasanem i Hüseyinem na czele. Wówczas to podczas odbywanego tam misterium wypito kroplę-łyk soku z jednego winnego grona. Wycisnęła ją ręka Boga, Mocy Natury lub – wedle niektórych interpretacji – wręcz boska dłoń Alego. Zważywszy, że mowa tu o winogronie, w wielu interpretacjach stanowi to bezpośrednie odniesienie do wina, czyli alkoholu. Tę wodę do wypicia rozdaje się w małych szklaneczkach bądź też nalewa do jednej szklanki lub kieliszka i podaje każdemu po kolei. Następnie rozpryskuje się jej część czy to z dzbana, czy też z głębokiej misy na głowy wszystkich zgromadzonych. Ponadto zraszane są nią świece lub lampki symbolizujące Światłość, podłoga a także przyska się nią ku górze, ku niebu. Może być to z kolei rozumiane jako nawiązanie zarówno do przedmużmańskich kultów np. bóstwa niebios (tur. *Gök Tanrı*) identyfikowanego często z imamem Alim⁹, jak i do czterech elementów stanowiących podstawowe żywioły decydujące o powstaniu i trwaniu życia – powietrze, ziemia, woda i słońce-ogień. Wskazuje na to zresztą treść recytowanej modlitwy, gdzie znajdują się te odniesienia do wody bijącej ze studni wykopanej przez dziadka Muhammada, jak również do rzeki zasilającej ogrody raju¹⁰. Woda ta ma zdecydowanie święty charakter i tak jest też przyjmowana przez uczestników obrzędu. Jeśli cokolwiek zostanie, zabierane jest do domów jako lek dla chorych. W wielu ujęciach można tu więc mówić o wodzie życia – tej której zabrakło, aby ratować życie imama Hüseyina, tej która tworzy lub współtworzy życie wraz z pozostałymi elementami – żywiołami natury, tej która odtwarza życie i upamiętnia jego tworzenie podczas obrzędu.

Podczas obrzędów w niektórych grupach alewickich w miejsce wody ciągle jeszcze spożywany jest alkohol, a konkretnie popularna wódka turecka *rakı*. Lecz nawet gdy ma to miejsce, uczestnicy obrzędu nie chwala się tym, w obawie przed niewłaściwą interpretacją rytuału. Nie jest to bowiem popijanie,

⁸ Więcej o obrzędach żałobnych podczas miesiąca Muharram patrz: M. Godzińska, *Ritualized Emotions – Muharrem Mourning in Alevi and Bektashi Groups in Turkey*, [w:] *Codes Emotions and Rituals of Emotions in Asian and African Cultures*, red. N. Pawlak, Warszawa 2009, s. 229–233.

⁹ P. Er, *Direnen Kültür: Anadolu Aleviliği*, İstanbul 2006, s. 14, 20, 25.

¹⁰ Materiały terenowe z archiwum autorki: AB – 2008.08.21 – Ankara CanDostlar – cem a.

a element misterium otoczonego głębokim sacrum i duchową tajemnicą dostępną wyłącznie wtajemniczonym. Podczas obrzędów bektaszyckich – grupy bardzo bliskiej alewitom, niekiedy wręcz z nimi identyfikowanej – również pije się alkohol jako element rytuału. Tu jednak, obok wódki, może być także wino, zależnie od upodobań uczestników spotkania. Jeśli ktoś nie życzy sobie pić alkoholu, nie ma takiego obowiązku, może wypełnić rytuał, pijąc wodę¹¹.

O dawnej popularności spożywania alkoholu podczas obrzędów świadczyć może intensywność przywołań terminów związanych z nim przez poetów alewickich¹². Na próżno jednak szukać tu słowa „alkohol” (tur. *alkol*). Terminy, jakie padają w tekstach, w tym tekstach recytowanych jako modlitwy, to: *dem*, *saka*, *dolu*, ewentualnie *bade* lub *mey*. Mowa tu niekiedy o uniesieniu, w jakie wpadają pijący *dolu* czy *dem*, ale nie jest to upojenie alkoholowe, a mistyczne uniesienie i religijna ekstaza. Alkohol nie jest pity dla zabawy czy poprawy humoru, jest częścią nabożeństwa i służby, jaką sprawuje się ku chwale Boga-Prawdy, jest elementem symbolicznym i mistycznym.

Hakk'tan bize her dem hidayet olur (Od Boga-Prawdy dla nas każdy dem staje się drogą poznania Prawdy);

Muhammed Ali'den inayet olur (Od Muhammada Alego [każdy dem – M.G.] staje się dobrym uczynkiem);

*Saz çalsak Allah'a ibadet olur*¹³ (Przy akompaniamencie sazu staje się służbą Bogu).

Wedle słownikowych definicji zawartych w popularnym pośród alewitów słowniku terminów alewicko-bektaszyckich alkohol pozostaje na dalekim miejscu w objaśnieniu kolejnych słów. Tak więc *saka* lub *saka suyu* to pojęcie donoszące się do symbolicznego, wewnętrznego oczyszczenia rytualnego. Słowo *dem* oznacza wiedzę człowieka doskonałego, tego który dostąpił zjednoczenia z Absolutem oraz posiadał zdolność poznania Prawdy, to także jego głos, słowo wyrażające duszę. W kolejnym znaczeniu mowa także o winie, napitku lub *dolu*. To ostatnie słowo oznacza po prostu kielich pełen napitku alkoholowego, ale w wyrażeniu znaczącym trzykrotne wzniesienie kielicha (tur. *dolu üçleme*) mowa o wychylaniu trzech łyków w imię i ku czci Boga-Natury-Człowieka lub Boga-Prawdy-Muhammada-Alego (tur. *Tanrı-Doğa-İnsan* lub *Hak-Muhammad-Ali*)

¹¹ P. Er, op. cit., s. 184–187; Materiały terenowe z archiwum autorki: AB – 2005.02.21 – Ankara – Aeglence – Muhabbet b; AB – 2005.05.29 – Eskişehir – musahiplik a.

¹² Patrz utwory uznanych i popularnych poetów zamieszczone na stronie: www.alevi-deyisleri-nefesler.tr.gg, data odczytu 14 listopada 2015.

¹³ Utwór opublikowany na stronie poświęconej poezji Harabiego, XIX-wiecznego poety bektaszyckiego, popularnego wśród wykonawców alewickich. Patrz: <http://alevi-deyisleri-nefesler.tr.gg/Edip-Harabi.htm>, data odczytu 25 listopada 2015.

na znak zgody na podążanie drogą poznania Prawdy. Także terminy *bade* i *mey*, choć mogą znaczyć alkohol, w przypadku obrzędowości i doktryny alewitów odnoszą się do miłości do Boga i duchowego uniesienia w manifestowaniu tej miłości¹⁴.

Dziś bardzo rzadko można uczestniczyć w obrzędzie, podczas którego pije się alkohol. Zdecydowanie dominuje woda. Przejmuje ona wszelkie znaczenia i symbolikę cechujące dawniej rakę. Trudno też jednoznacznie rozstrzygnąć, kiedy dokładnie i w jakich grupach używano podczas obrzędów wódkę, a kiedy wodę, jak również kiedy woda wyparła wódkę. Alewici, walczący z negatywnym stereotypem własnej grupy i dyskryminacją ze strony swych sunnickich rodaków, niemal całkowicie usunęli alkohol z obrzędów. O jego znaczeniu w przeszłości świadczy kontekst, w jakim woda-wódka są wspomniane w tekstach poetyckich modlitw. Lecz zawsze istnieją różne możliwości interpretacyjne, czasem zdeterminowane społeczną potrzebą budowania pozytywnego wizerunku grupy.

Dem poza obrzędem cemu

Podczas obrzędu cemu każdy kto wychyla łyk wody lub alkoholu wypija napój rytualny. W świadomości uczestników rytuału nie jest to alkohol, wódka czy wino, ale właśnie dem lub saka z całym bogactwem znaczeń i symboli odnoszących się do sfery życia duchowego. Bywa jednak, że ów dem w postaci alkoholu pija się w sytuacjach pozaobrzędowych, a ściślej mówiąc poza cemem, ale w sposób zrytualizowany.

W Turcji spotkania w gronie rodziny i przyjaciół, niekiedy dość przypadkowe i spontaniczne, mogą przeobrazić się w biesiadę połączoną ze śpiewem przy akompaniamencie sazu. Czasem wykonywane pieśni to popularne utwory tureckich artystów, czasem pieśni i przyśpiewki ludowe, często są to również utwory alewickich poetów, recytowane podczas cemów w charakterze modlitwy. Niekiedy grono znajomych wręcz umawia się na spotkanie przy stole, podczas którego planują śpiewać przy akompaniamencie sazu. Często spożywa się wówczas alkohol – zazwyczaj turecką wódkę rakę lub rzadziej piwo i wino. Jeśli recytowane są poematy modlitwy, zawsze odbywa się to w nieco zrytualizowany sposób. Na przykład, zawsze składa się lekki pokłon, gdy wymieniane jest w ostatniej strofie imię autora. Fragmenty, w których wymieniane są imiona proroków czy też któregoś z imamów, są także okazją do zażycia demu,

¹⁴ Patrz kolejne hasła: E. Korkmaz, *Ansiklopedik Alevilik-Bektaşilik Sözlüğü*, İstanbul 2003, s. 75, 113–114, 121, 293, 373–374. Patrz też wybór utworów poetyckich, w których padają wymieniane tu słowa, M.A. Bekleyen, *Alevilikte Dolu Kavramı*, [brak daty publikacji], <http://www.islamkutuphanesi.com/turkcekitap/online/Erenler2/2-dolu.html>, data odczytu 25 listopada 2015.

czyli wychylenia łyku alkoholu. Zawsze wznoszony jest wówczas rodzaj toastu „w imię dwunastu imamów”, „w imię imama Alego”, „w imię miłości do Boga-Muhammada-Alego”. Co więcej, recytacje są przerywane dyskusjami na tematy związane ze światopoglądem religijnym i społecznym alewitów. Obok rozmów na temat pewnych wątpliwości dotyczących, na przykład, kolejności powołania panów dwunastu posług czy też roli zakira zwanego niekiedy „żywym Koranem”, rozprawia się także o bieżących kwestiach nurtujących ludzi – drożyznie, polityce, zmianie klimatu i suszy. Zazwyczaj moderatorem tych dyskusji jest osoba starsza, obdarzona autorytetem, jeśli jest obecny w gronie biesiadujących rolę tę zwykle pełni dede. To on zazwyczaj wygłasza toast i udziela pozwolenia na wychylenie kieliszka czy szklaneczki alkoholu. Jeśli zgromadzeni przy stole sami wychodzą z inicjatywą wypicia kolejnego łyku piwa, proszą często starszego o zgodę. I zgoda ta jest udzielana, jednocześnie napitek traktowany jest jakby był przyjmowany z rąk dede, czego wyrazem jest ucałowanie dłoni starszego przez kilkoro lub wszystkich pijących.

Oczywiście nie zawsze alkohol spożywa się w sposób zrytualizowany. Gdy grupa przyjaciół ogląda mecz i pije przy tym piwo, a w domu jest ktoś starszy, można żartobliwie poprosić o pozwolenie, ale nie jest to wymagane. Gdyby picie piwa nie było zwyczajem danego domu, nie sięgano by po nie. Wówczas też nie wznosi się raczej toastów, a jeśli nawet, nie mają one odniesień religijnych. Można tu mówić o świeckim piciu alkoholu, w przeciwieństwie do obyczajowego podczas cemu lub zrytualizowanego, w trakcie którego recytowane są utwory o charakterze modlitw.

Państwo a alkohol

Turcja jest krajem, w którym znakomita większość obywateli deklaruje się jako wyznawcy islamu. Wiele osób wierzących nie pije alkoholu, uznając, iż jest on zakazany przez Koran, a spożywanie go naraża na nieczystość rytualną. Nawet w sytuacjach, w których w kulturze europejskiej obecność alkoholu jest rzeczą naturalną, na przykład przy wznoszeniu toastu za czyjeś zdrowie czy pomysłność, głęboko wierzący muzułmanie używają wody lub soków. Zachowania takie można zaobserwować zwłaszcza podczas rozmaitych formalnych wizyt z udziałem przedstawicieli władz i wysokich urzędników tureckich. Wielu Turków, także wierzących muzułmanów, pija jednak wódkę rakı, piwo Efes czy tureckie wina, choć zdecydowanie rzadziej i w mniejszych ilościach niż w krajach, gdzie dominuje światopogląd inny niż muzułmański. Niemniej opcja polityczna reprezentowana przez partię o tradycyjnym muzułmańskim światopoglądzie

odrzuca picie alkoholu, uznając je za naganne. Podejmuje się też formalne i nieformalne środki mające na celu ograniczenie sprzedaży alkoholu. Właściciele sklepów z alkoholem mogą się, na przykład, niekiedy spotkać z sugestią zmiany asortymentu sprzedawanych towarów lub zastąpienia reklam piwa pod groźbą szykan ze strony urzędników i służb porządkowych¹⁵.

W maju 2013 r. została uchwalona ustawa nr 6487, stanowiąca nowelizację ustawy nr 4250 z 1942 r., dotyczącej zasad obrotu alkoholem i wyrobami alkoholowymi¹⁶. Obok standardowych regulacji dotyczących ograniczenia reklam, zakazu sprzedaży młodzieży poniżej siedemnastego roku życia, ustalenia odległości punktów sprzedaży od szkół i miejsc, w których przebywają dzieci i młodzież, wprowadzono ograniczenia czasu sprzedaży. Otóż punktom sprzedaży detalicznej nie wolno handlować alkoholem między godziną 22:00 a 6:00. Decyzja ta nie dotyczy restauracji czy barów, gdzie alkohol jest spożywany na miejscu, ale tych punktów handlowych, w których jest on sprzedawany na wynos.

Zapis taki, formalnie motywowany troską o zdrowie i morale społeczeństwa, spotkał się z bardzo różnym przyjęciem. Większość obywateli raczej nie odczuwa ograniczeń, ponieważ bądź nie pija alkoholu w ogóle, bądź na tyle rzadko, że ich to nie dotyczy. Jednak pojawienie się wspomnianego ograniczenia sprzedaży wywołało reakcję pewnych środowisk. Obok głosów nawołujących do spokoju i wskazujących, że i w niektórych demokratycznych krajach europejskich istnieją ograniczenia godzin handlu alkoholem samo ustalenie zakazu budzi reakcje negatywne. Krytycy oceniają owo posunięcie rządu reprezentującej muzułmański światopogląd Partii Sprawiedliwości i Rozwoju (tur. *Adalet ve Kalkınma Partisi, AKP*) jako uderzenie w osobiste wolności obywateli gwarantowane w systemie demokratycznym i ingerencję w ich prywatne życie. Inni widzą w ustawie chęć indoktrynacji religijnej, a nowe przepisy postrzegają jako pozorowane działanie rządu, który zajmuje się godzinami handlu wyrobami alkoholowymi, jakby miało to pomóc w rozwiązaniu wszelkich dylematów Turcji związanych z bezrobociem, służbą zdrowia, systemem oświaty etc. Rzeczywiście pojawiły się problemy związane z działaniem przedsiębiorstw handlujących alkoholem jako miejsc pracy. Czy będzie to supermarket należący do międzynarodowej sieci, czy prywatny rodzinny sklepik, w niektórych miejscowościach czy dzielnicach dużych miast właśnie handel alkoholem, zwłasz-

¹⁵ Materiały terenowe z archiwum autorki: Dziennik badań, zapis z 4 września 2008 r.

¹⁶ Patrz: 4250 *Sayılı İspirto ve İspirto Lu İçkiler İnhisari Kanunu*, [w:] *T.C. Resmi Gazete*, No. 5130, 12.06.1942, http://www.tapdk.gov.tr/mevzuat/kanunlar/kanun_4250.pdf, data odczytu 15 grudnia 2015; *Kanun No. 6487*, 25.05.2013, [w:] *T.C. Resmi Gazete*, No. 28674, 11.06.2013, <http://www.resmigazete.gov.tr/eskiler/2013/06/20130611.pdf>, data odczytu 15 grudnia 2015. „T.C. Resmi Gazete” jest odpowiednikiem polskiego „Dziennika Ustaw”.

cza w sezonie turystycznym, gwarantuje miejsca pracy i daje utrzymanie wielu osobom. Niejednokrotnie właściciele małych przedsiębiorstw niemal otwarcie łamią prawo, ponosząc tego konsekwencje w postaci mandatów i kar pieniężnych nakładanych przez policję i służby porządkowe. Tworzy się nie tylko szara strefa handlu, ale także szara strefa relacji społecznych „nielegalnych klientów” z „nielegalnymi sprzedawcami”¹⁷.

Alkohol a światopogląd

Picie alkoholu było niekiedy w Turcji elementem deklaracji światopoglądu politycznego, społecznego i religijnego. Wiadomo było, że osoby o tradycyjnych poglądach religijnych odmawiały spożywania jakichkolwiek napojów alkoholowych. Osoby indyferentne religijnie, deklarujące laicki światopogląd i opowiadające się za utrzymywaniem zasad demokratycznej i laickiej Republiki Tureckiej Mustafy Kemala Atatürka nie były ograniczane nakazami religii, a co najwyżej zwyczajami domu i środowiska społecznego. Także alewici pijali alkohol zarówno z racji specyfiki swych obrzędów religijnych, jak i z powodu wyznawanych poglądów społecznych i politycznych plasujących ich w gronie osób deklarujących się jako zwolennicy modelu demokratycznego i laickiego państwa. Dzięki nowym rozporządzeniom nastąpiła jakby dodatkowa ustawowa stygmatyzacja alkoholu. Ale jego picie może być elementem wyróżniającym i przyjąc formę deklaracji światopoglądowej.

Alkohol jest więc napojem społecznie nieakceptowanym, nieczystym rytualnie. Jego spożywanie, a nawet sprzedawanie jest określone ścisłymi zasadami, których złamanie wiąże się z przykrymi sankcjami. Jednocześnie może być elementem definiującym pozytywnie osobę o demokratycznych i postępowych

¹⁷ *Alkollü İçki Satışı Yasak Saatler Denetlenmeli*, <http://www.milliyet.com.tr/alkollu-icki-satisi-yasak-saatler-denetlenmeli-bursa-yerelhaber-901843/>, data odczytu 27 grudnia 2015; E. Genç, C. Kaya, *Yasağı dinleyen yok, gece alkolsatışı devam ediyor*, „Zaman Gündem”, 31.08.2014, www.zaman.com.tr/gundem_yasagi-dinleyen-yok-gece-alkol-satisi-devam-ediyor_2240904.html, data odczytu 27 grudnia 2015; *İçki satış yasağı uygulanmaya başladı*, www.milliyet.com.tr/icki-satis-yasagi-uygulanmaya/gundem/detay/1761390/default.htm, data odczytu 27 grudnia 2015; *Turkish Parliament Adopts Alcohol Restrictions, Bans Sale Between 10PM and 6AM*, „Hürriyet Daily News”, 24.05.2013, www.hurriyetdailynews.com/parliament-adopts-controversial-alcohol-restrictions.aspx?pageID=238&nID=47518&NewsCatID=338, data odczytu 27 grudnia 2015; *Gece alkol satış yasağı iddiasıyla tutanak*, zapis na forum doradztwa prawnego: hukuki.net, z dnia 26.11.2014, www.hukuki.net/index.php?s=273461325609a8c696a065afada12e7a, data odczytu 27 grudnia 2015; Patrz też wypowiedzi na popularnych forach internetowych padające po wejściu w życie nowej ustawy: www.uludagsozluk.com/k/gece-10-ile-sabah-6-aras%C4%B1-alkol-sat%C4%B1%C5%9F%C4%B1-yasa%C4%9F%C4%B1/, data odczytu 27 grudnia 2015; www.eksizozluk.com/22-00-06-00-arasi-alkol-satis-yasagi--4051369, data odczytu 27 grudnia 2015.

poglądach. Podczas rytuału alewickiego ma znaczenie dokładnie odwrotne od koranicznego potępienia, jest kwintesencją poznania Boga-Prawdy, drogi wiodącej do Niego oraz mistycznego uniesienia i zjednoczenia z Absolutem.

Obserwując tureckie zmagania z alkoholem, można odwołać się do teorii Louisa Althussera postrzegającego władzę, w tym władzę państwową, jako siłę kształtującą praktykę życia społecznego w sposób akceptowany przez członków społeczeństwa. Badacz wyróżnia dwa rodzaje struktur władzy – represyjny i ideologiczny aparat państwa. Ideologiczny aparat państwa działa za pomocą instytucji kształtujących opinie społeczną i wzory zachowań, na przykład szkolnictwo, mass media, instytucje opieki społecznej, instytucje religijne (kościół, meczet). Często w sposób niebezpośredni formują one przekonania i postawy. Aparat represyjny państwa zaś daje możliwości kontroli stopnia realizacji określonego programu ideologicznego, a w razie jakichś uchybień pozwala na zastosowanie sankcji, poprzez działanie policji czy sądownictwa¹⁸.

Alkohol jest w Turcji obiektem działania wręcz trzech sił. Mamy tu do czynienia z podwójny aparatem ideologicznym oraz aparatem represyjnym. Część społeczeństwa to wierzący i praktykujący sunnici odrzucający alkohol jako nieczysty rytualnie. W swoich poglądach są wspierani przez prawo tureckie i działania aparatu represyjnego. Osoby akceptujące alkohol czy to jako wyznacznik ich poglądów politycznych, czy też jako element obrzędowości także realizują określony model postaw społecznych wspierany przez reprezentującą aparat ideologiczny grupę skupioną, na przykład, wokół jakiegoś przywódcy religijnego lub politycznego. Działa tu z jednej strony wzór, jakim był pijący alkohol Mustafa Kemal Atatürk, a w przypadku alewitów liczne pieśni modlitwy oraz praktyki religijne. Lecz opinia większości społeczeństwa, groźba potępienia i właśnie represji sprawia, że alewicki aparat ideologiczny niereprezentowany przez instytucje państwowe poddaje się represjom. Wódka została wyparta w praktyce obrzędowej przez wodę. Można uznać, że dla kultury grupy jako całości i w ujęciu całościowym nie jest to wielka zmiana. Lecz każda nawet drobne przekształcenie może spowodować nieodwracalne skutki. Woda pozbawiona jest wielu głębokich znaczeń. Powszechność i konteksty jej występowania w życiu codziennym raczej nie pozwalają jej w pełni odegrać rytualnej roli wódki. Zważywszy jednak na fakt, że dziś prawie nie używa się podczas obrzędu alkoholu, można przyjąć, że zmiana się już dokonała. Niepokojące przy tym jest wypieranie także samej pamięci o symbolice alkoholu i o jego roli podczas obrzędu. Jest to efekt swoistej koalicji pomiędzy aparatem ideologicznym i represyjnym przeciwko instytucjom ideologicznym.

¹⁸ L. Althusser, *Ideologie i aparaty ideologiczne państwa (wskazówki dla poszukiwań)*, Warszawa 1983, s. 56–61.

Рецепция Турции и турецкой культуры в украинской литературе 1920–30-х гг.

В романе Юрия Яновского *Мастер корабля* среди многих эпизодов воссоздаются реальные встреча и подписание соглашения между советским народным комиссаром иностранных дел и министром иностранных дел Турции. Для писателя, которого за роман обвиняли в украинском имперском маринизме (научной основой этого «имперского маринизма» были труды профессора М. Слабченко об украинцах как о морской нации), было важно написать именно об этом событии, которое произошло в Одессе. Ведь это свидетельствовало о весомости украинского по культуре и духу города, о том, что СССР – субъект международной политики. Но был еще один очень важный момент – особенное внимание в это время ко всему, что происходило в Турции. Поэтому советский нарком намекал на возможность расширения сотрудничества, в том числе военного, хотя в Одессе подписано было посредственное рыболовно-торговое соглашение.

Интерес к Востоку у украинцев существенно вырос после событий Украинской революции 1917–1921 гг. и недолгого периода государственности Украинской Народной Республики. Республику ликвидировали, но ее идеи и интенции сохранялись еще на протяжении целого десятилетия, прежде всего в деятельности национал-коммунистов. Во-вторых, еще до революции был запущен механизм национального самосознания, что неминуемо приводило к интересу к другим нациям, их культуре, определению себя в остальном мире. Заканчивается период „самодовольного зазнайства пирятинского домоседства, величественной удовлетворенности кобеляцкими горизонтами”¹. В-третьих, большую роль сыграло национально-освободительное движение народов Азии. Это, а также идеи О. Шпенглера о „закате Европы” стало основой теории „азиатского Ренесансу”. Ее сформулировал

¹ М. Новицький, *Передмова*, [в:] Л. Недоля, *Жовті брати: Кризь Хіну*, Харків 1929, с. 3.

Николай Хвелевый, чей высокий авторитет очень способствовал широкой популяризации теории среди украинских писателей. Эта теория особенно наглядно иллюстрировалась преобразованиями в жизни восточных народов СССР, когда отдельные национальности „перешагивали” из первобытного или феодального общества в социалистическое. Поэтому неудивительно, что украинские писатели открывали на советских просторах для себя, для украинцев и для целого мира ценные россыпи незнакомых ранее культур. В конце концов, Восток в Европе и Российской империи ассоциировался, начиная со Средневековья, с экзотикой, завлекающей загадочностью, мистикой.

В Советском Союзе в 20-е гг. преобладали иллюзорные надежды, что превращение Османской империи в независимую республику (1923), проведенные Мустафой Кемалем (соотечественники называли его Ататюрком – отцом турков), реформы являются первыми шагами на пути к большевистским преобразованиям. Кость Котко писал, что „революционная Турция, национальная Турция, – республика Февраля, а не Октября”², т.е. „Октябрь” ожидался. Понятно, что желаемое в то время выдавалось за действительное, но было полезное следствие: украинцы всесторонне открыли для себя Турцию. В этом им помогал огромный массив разнообразнейшей литературы. Это и классические труды Агатангела Крымского, в которых исследовались история Турции, турецкая культура, литература и язык, и даже его перевод двух стихотворений Тараса Шевченко на турецкий язык.

Это и учебник турецкого языка Тимофея Грунина *Элементи граматики та новий алфавет*³. Собственно, этот учебник нельзя назвать самоучителем, так как он рассчитан на человека, уже имеющего определенные, немалые познания в лексике и построении самих распространенных фраз в турецком языке.

Нельзя не упомянуть и геополитические публикации партийного вождя Х. Раковского и М. Рафаила⁴. Несмотря на то, что в названиях упоминается Ближний Восток, речь прежде всего идет о Турции, о „справедливой” и „миролюбивой” политике СССР, который, в отличие от империалистических стран Запада, желает помочь туркам отстоять независимость безвозмездно, без каких-либо территориальных, политических или экономических дальних прицелов. Стоит отметить разве что помещение в этих изданиях выступлений (с собственными комментариями) в Ангоре (Анкаре) в 1921 г. Михаила

² К. Котко, *Щоденник кількох міст*, Харків 1930, с. 66.

³ Т. Грунін. *Турецька мова: елементарна граматика та новий алфавет*, Харків–Київ 1930.

⁴ Х. Раковский, М. Рафаил, *Ближневосточный вопрос*, Екатеринослав 1923; М. Рафаил, *Ближний Восток*, Вступ. статья Х.Г. Раковского, Москва–Ленинград 1926. (Отпечатано в Краснодаре.)

Фрунзе, который формально был руководителем официальной делегации УССР, имевшей еще на то время собственное министерство иностранных дел.

Близким по духу к названным публикациям было украинскоязычное издание книги профессора Александра Гладстерна *Европа и борьба Турции за независимость*⁵. Автор начинает с того, что констатирует двойные стандарты со стороны европейских политиков, которые приветствовали национальное освобождение народов Европы и одновременную колонизацию народов Азии и Африки. Как результат такой лицемерной политики профессор Гладстерн называет Севрский договор 1920 г., который фактически благословлял раздел большей части Турции между европейскими империалистами. Дальше речь идет об идеях тюркизма Зии Геок-Альпа, которые вдохновили турок под предводительством паши (генерала) Мустафы Кемала на национально-освободительную революцию. А. Гладстерн не столько характеризует течение освободительной войны, сколько те или иные действия, заявления и тайные поползновения Франции, Великобритании, Италии, а также США. Кстати, автор считает идею создания „Великой Армении” именно американским проектом⁶.

И книги Раковского и Рафаила, и книга Гладстерна были рассчитаны на высокообразованного читателя, хорошо разбиравшегося в мировой политике и хитросплетениях большевистской фразеологии. К ним можно причислить также *Турцию и ее экономическое районирование*⁷ Л. Левитского, и написанную И. Крачковским в форме статьи биографию араба Сулеймана аль-Бустани⁸, сыгравшего видную роль в политической жизни турок начала XX в. Эти брошюры вышли тиражом 100 и 200 экземпляров соответственно. Значительно ближе для широких читательских масс были популярные издания книг Л. Величко *Современная Турция*⁹ в серии „Массовая библиотека. Страны мира” и Ф. Гарана *Турция: географический очерк*¹⁰ в серии „Рабочая библиотека ученика учреждений соцвоспитания”.

Книга Л. Величко вышла тиражом 5 тысяч экземпляров, таким же тиражом – и первое издание книги Ф. Гарана, но популярность ее была столь велика, что было допечатано еще 10 тысяч экземпляров. В работах обоих ученых дается характеристика географических и климатических условий существо-

⁵ О. Гладстерн, *Европа й боротьба Туреччини за незалежність: відбиток з журналу „Східний світ”, № 3–4, 1928, б.м. 1928.*

⁶ Ibidem, с. 61–62.

⁷ Л. Левитський, *Туреччина та її економічне районування*, Харків 1927.

⁸ І. Крачковський, *Сулейман аль-Бустаній*, Київ 1927.

⁹ Л. Величко, *Сучасна Туреччина*, б.м. 1929.

¹⁰ Ф. Гаран, *Туреччина: географічний нарис*, Харків 1930.

вания турецкой нации, полезных ископаемых, их потенциала на будущее, настоящего состояния и перспектив развития сельского хозяйства, трудовых ресурсов и острой нехватки рабочих рук, создания широкой транспортной сети, прежде всего железнодорожной, и т.п.

Указывается на большое количество необрабатываемых земель, заторможенности развития промышленности из-за недостаточного количества рабочих, особенно квалифицированных, и зарубежных инвестиций. Детально рассматривается структура сельхозпроизводства, промышленных предприятий, сосредоточенных преимущественно в Стамбуле и Измире. Л. Величко отдельно останавливается на национальном составе населения, о существующих проблемах межнациональных взаимоотношений, прежде всего между турками и курдами. В духе времени он усматривает основную причину в экономической отсталости регионов заселенных курдами. Несмотря на ангажированность такого тезиса, кажется, он не утрачивает актуальности и в наше время.

Актуальной для современной Украины (и не только) может быть информация о том, что для преодоления экономически-финансового кризиса кемалевское руководство выделяет огромные средства (в 1927 г. в 30 раз больше, чем в 1921-м) и внимание на развитие образования, одновременно урезая с каждым годом финансирование государственного управленческого аппарата. Напряженные отношения с западными странами приводят к тому, что 30% составляют затраты на армию. Из-за этого приходится жертвовать финансированием здравоохранения и культуры, поскольку бездефицитность бюджета строго выдерживалась. Также Л. Величко кратко излагает исторические события в Турции за последнее десятилетие. В целом оба издания давали достаточно широкое представление о событиях и состоянии тогдашней Турции, ее проблемах и перспективах развития.

Огромный интерес к Турции не мог не найти отражения в художественной литературе. Это касается переводов произведений турецкой литературы, оригинальных произведений на турецкую тематику, и путевых очерков, очень популярных в украинской литературе 1920-30-х гг. Традиции А. Крымского нашли продолжение в переводческой деятельности уже новых кадров востоковедов. Так, Василий Дубровский и Павло Тычина были отправлены в 1930 г. в Ленинград для основательного изучения турецкого языка. По возвращению в Харьков В. Дубровский организовал научный семинар не только по изучению языка, но и по проведению системных исследований истории, культуры, религии Турции, ее всевозможных взаимосвязей с Украиной. Именно Дубровскому суждено было сыграть ведущую роль в переводах с турецкого языка в 1920–30-е гг. и заложить основы для разви-

тия этого дела в послевоенные годы¹¹ (сам ученый, репрессированный в 30-е гг., в конце Второй мировой войны эмигрировал в Западную Европу).

Вполне возможно, что первые переводы рассказов Омера Сейфеттина были упражнениями в усовершенствовании знаний турецкого языка. Первые три короткие произведения были опубликованы в журнале „Східний світ”¹² в 1929 г., еще три – через год в журнале „Червоний шлях”¹³. В том же 1930 г. и в этом же журнале вышла переведенная Дубровским небольшая повесть (или большой рассказ) Рефика Халида *Ятык Эмине*¹⁴. Очевидно, что дело переводов очень скоро увлекло ученого-востоковеда, он напряженно работает над ними. Как следствие, в 1931–32 гг. выходят три издания турецких писателей в ретрансляции В. Дубровского: отдельной книгой выходит уже упоминаемая повесть Рефика Халида¹⁵ (И. Прушковская почему-то приписала перевод этого произведения Андрею Коваливскому¹⁶); сборник рассказов Сейфеттина¹⁷, кроме шести опубликованных ранее в журналах, содержал еще пять произведений „малой прозы”; завершающим был роман Якуба Кадри Караосманоглу *Нур Баба*¹⁸.

К каждой журнальной публикации переводов и к книгам Сейфеттина и Кадри переводчик дает большее или меньшее предисловие с изложением биографии и основных творческих вех. Особенно развернутый вид оно имеет к роману *Нур Баба*, в котором не только ведется речь о жизни и творчестве писателя, но также детально излагаются основы суфизма, история териката бекташи, что необходимо для понимания содержания романа Якуба Кадри. Кроме этого, В. Дубровский в 1933 г. подал в издательство „Український письменник” сборник новелл Р. Халида *Народные рассказы*, но из-за ареста ученого сборник так и не вышел в свет, а рукопись была утеряна.

Переводчика, в духе времени, прежде всего интересовали произведения, в которых шла речь об эмансипации женщины, о тяжелой жизни обычного турка, развенчивались религиозные предрассудки и алчность суфийского „бабы”. Обращает он внимание на то, что Сейфеттин, например, резко порывает со старым книжным языком, ориентируясь полностью на народный

¹¹ Ю. Кочубей, *В.В. Дубровский (1897–1966) як сходознавець*, Київ 2011.

¹² „Східний світ”, 1929, № 1–2, с. 320–329.

¹³ „Червоний шлях” 1930, № 2, с. 27–39.

¹⁴ Ibidem, с. 11–25.

¹⁵ Р. Халід, *Ятык Еміне*, Переклад з турецької В. Дубровського, Харків 1931.

¹⁶ І. Прушковська, *Українсько-турецькі літературні взаємини*, [в:] *Україна–Туреччина: історія, політика, економіка, право, дипломатія, культура*, Київ 2015, с. 423.

¹⁷ О. Сейф-Еддін, *Оповідання*, Передмова й переклад В. Дубровського, Харків 1932.

¹⁸ Я. Кадрі, *Нур Баба: роман*, Передмова й переклад з турецької В. Дубровського, Харків 1932.

речевые формы, а Кадри, наоборот, очень ценит завоевания классического литературного языка и уделяет большое внимание стилистике собственных произведений. В. Дубровский также указывает на юмор как отличительную стилистическую черту Омера Сейфеттина.

Интерес Василия Дубровского вполне укладывается в положения теории „встречных течений” М. Бахтина, согласно которой, важно не только и не столько значение оригинала в родной литературе, сколько проблемы переводчика и его литературы в избрании текстов для перевода. Но еще больше эту теорию могут проиллюстрировать два почти одновременные украинскоязычные издания романа Халиды Эдиб *Огненная рубашка*, во Львове¹⁹ и Харькове²⁰, соответственно, в советской Украине и на территории Польского государства. Огненная рубашка – это символ национальной униженности и стыда, который постоянно жжет спину главных героев произведения Ихсана, Пейями, Джемала и Айше. Избавиться от этого жжения они могут только в борьбе за освобождение родного края, в утверждении республиканских идеалов равенства и братства турок.

С одной стороны, интерес к книге подогревался популярностью Турции и преобразований в этой стране среди украинской общественности. Немаловажным был также мелодраматический посыл трагически неразрешимого классического любовного треугольника. Но гораздо большую роль играло то, что национально-освободительная борьба турков вызывала устойчивые аналогии с Украинской национальной революцией 1917–1921 гг., которая, в отличие от турецкой, закончилась поражением. На это указывает и переводчик книги В. Софронив, и автор предисловия ко львовскому изданию М. Струтинский:

[...] незатертое впечатление делает она (повесть. – *Н.В.*) на украинского читателя: во многих местах утрачивает она ощущение экзотичности сюжета, и кажется ему, что турецкая автор перенесла на малоазиатскую почву картины из Украинской революции²¹.

Об этом говорит и автор предисловия к изданию харьковскому Иван Лызаневский²².

Если говорить о поэтических переводах, то здесь речь идет о классике украинской и мировой лирике Павле Тычине. После разгрома украинского

¹⁹ Халіда Едіб, *В огні: повість з турецької визвольної війни*, Переклад Василь Софронів, Львів 1927.

²⁰ Халібе-Едіб, *Вогняна сорочка: повість з турецької визвольної боротьби*, Переклад М. Галицький, б.м., б.р. (1928). И. Прушковская ошибочно называет датой издания 1932 г. См.: І. Прушковська, *op. cit.*, с. 423.

²¹ М. Струтинський, *Передмова*, [в:] Халіда Едіб, *В огні*, Львів 1927, с. І.

²² Ів. Лизанівський, *Передмова*, [в:] Халібе-Едіб, *Вогняна сорочка*, б.м., б.р. (1928), с. 5–7.

востоковедения в середине 1930-х гг. установилась традиция, по которой украинские переводчики не работали с оригиналами (попросту не знали языка), а пользовались подстрочниками, прозаические же произведения переводились на украинский с переводов на русский язык. Но как раз П. Тычина мог общаться по-турецки вполне прилично, поскольку изучал язык в Харькове, потом отправился в Турцию для развития языковых навыков и с непосредственным заданием определить круг произведений турецких поэтов с дальнейшим их переводом, потом отправился в Ленинград в 1930 г. для усовершенствования языковых знаний.

На турецкую территорию украинский классик отправился в составе официальной делегации пяти человек, перед каждым из которых стояло определенное задание. Так, уже упоминаемый А. Гладстерн должен был изучить и изложить политическое и экономическое состояние Турции, В. Зуммер знакомился с турецкими музеями и искусством, А. Первомайский должен был написать путевые очерки-отчет о поездке и т.д.

Официальный характер поездки (ноябрь 1928-го – январь 1929-го гг.; Стамбул, Измир, Анкара и др.) предопределял круг турецких поэтов и мотивов их стихотворений, которые должен был избрать для переводов П. Тычина. Поэт прежде всего хотел встретиться с Назимом Хикметом, чье творчество очень ценил. Но литераторы разминулись (Хикмет в это время уехал в Москву; Тычина активно общался с ним и переводил его стихотворения уже после Второй мировой войны), поэтому пришлось обратиться к творчеству других турецких поэтов – Тевфика Фикрета, Мехмета Эмина, Гали-та Фагри. Украинский классик перевел несколько их стихотворений, преимущественно социального звучания, но в части переводов отражены особенности турецкой многовековой культуры, их тонкий литературный характер, пастельные завуалированные образы можно бы аргументировано причислить к „искусству для искусства”. Впечатления от пребывания в Турции также стали толчком к созданию нескольких оригинальных „турецких” стихотворений Павла Тычины²³.

В прозе турецкие мотивы и проблематика находили разную степень отражения. Это мог быть отдельный, хотя и очень яркий эпизод, как в уже упоминавшемся романе Юрия Яновского *Мастер корабля*. А могло быть и произведение, полностью посвященное турецким реалиям и событиям. Именно

²³ О переводах и турецких мотивах в творчестве поэта детальнее можно прочитать в статье Надежды Сенчило: Н. Сенчило, *Соцреалістичні мотиви у творчості турецьких поетів початку ХХ століття (на матеріалі перекладів П. Тичини)*, [в:] *Україна–Туреччина: історія культурних зв'язків та співробітництва на сучасному етапі: зб. наук. праць*, Київ 2011, с. 178–185.

таким произведением и стал „роман из современной турецкой жизни” *Змова Десмоля*²⁴ (*Заговор Десмоля*) Л. Величко, автора научно-популярной брошюры *Современная Турция*, которая анализировалась выше.

Величко очень четко представлял себе разницу между научно-популярной книгой и художественным произведением. И не только представлял, но также умел воплощать эту разницу на практике. Роман у него получился захватывающим, с детективной интригой и авантурными приключениями, непредсказуемым развитием событий. По законам очень популярной в то время в Украине теории „сюжетности”, Величко дает характеристику турецких реалий, быта, обычаев, идейно-политического противостояния по ходу развития действия, „по касательной”, что, в принципе, является имманентной чертой искусства слова во все времена. Чувствуется, что автор не раз бывал в Турции, хорошо знает не только ее географию, уровень политического и экономического развития, но также и повседневные обычаи, обустройство дома, бытовые привычки, взаимоотношения между членами семьи, противостояние старых традиций, предрассудков и революционных преобразований, религиозные течения, прежде всего структуру суфийских тарикатов и смысл их вероучения, особенности действий турецкой полиции по проведению расследования и пресечению преступлений и т.д.

Основу сюжета составляет заговор иностранного капитала и местных реакционеров с целью свержения республиканской власти и реставрации монархии, а главное – восстановление политического и экономического господства западных государств. Показательно, что заговор возглавляет английский аристократ-олигарх Дрюри, который „работает” руководителем турецкого филиала косметической фирмы Десмоль, в него вовлечены оставшие сановники Османской империи, которых олицетворяет Осман-бей, русская эмиграция в лице авантюристки Юзефы Сковронской-Вадбольской, дочери орловского помощника полицмейстера. Используются вслепую и курды, нищета которых толкает на противостояние с властью. Но организаторы переворота сразу сообщают, что после прихода к власти они вынуждены будут подавить любые проявления курдской независимости. Показательно также и то, что мистер Дрюри сумел вовремя сбежать, т.е. были казнены заговорщики низового и среднего звеньев, а верхушка, организаторы заговора остались безнаказанными.

Но были и те, кто активно противостоял заговорщикам. Это и сеть бдительных полицейских и представителей спецслужб во главе с министром

²⁴ Л. Величко, *Змова Десмоля: роман із сучасного турецького життя*, „Всесвіт” 1928, № 39, с. 2–6; № 40, с. 2–5; № 41, с. 2–6; № 42, с. 2–4; № 43, с. 2–4; № 44, с. 2–5; № 46, с. 2–5; № 47, с. 2–5; № 48, с. 2–7; № 49, с. 2–7; № 50, с. 2–4.

внутренних дел, и чиновники – вчерашние герои революции, и Халиль-бей – младший брат Осман-бея. Именно Халиль-бей стал воплощением беззаветного служения родному народу, верности республиканским идеалам, от которых он не может отступить даже ради высокой любви. Может быть, он менее одарен, чем его старший брат, но этим как бы утверждается мысль: как много могли бы дать Турции и ее народу Осман-бей и ему подобные, если бы включились в построение нового государства, а не противостояли ему.

Наконец мы подходим к путевым очеркам. Собственно с них, возможно, и начинается украинское литературное „освоение” Турции. И первыми стоит назвать очерки известного украинского художника-эмигранта Олексы (Алексея) Грищенко *Мої роки в Царгороді*²⁵. Книга написана в форме дневниковых записей, которые велись, очевидно, по свежим следам пребывания в Стамбуле с ноября 1919 г. по март 1921-го. Но издать очерки автору удалось только в 1930 г. в переводе на французский язык („в роскошном альбоме с 40 цветными акварелями живописца”²⁶), после ошеломляющего успеха выставки картин, наброски которых художник сделал еще в Турции. Но Грищенко не успокоился, пока не издал украинского варианта очерков в 1961 г., правда, без „цветных акварелей”, на обычной серой бумаге. Исключение – одна из картин художника в цвете на мягкой обложке книги.

Очерки излагают нелегкие мытарства автора в Стамбуле в поисках пристанища, куска хлеба, в попытках получить визу и вырваться в Париж. Странное дело, но помощь ему в этом оказывали не почти соотечественники „русские”, но обычный выходец из Кубани, или простые турки, или женщины-европейцы. Больше же всего неприятностей создавали богатые армяне и греки. Но не тяготы судьбы составляют основу повествования. Значительно больше внимания уделяется воссозданию колоритной красоты Стамбула, турецкой культуры и совершенства персидских книжных миниатюр. Поэтому Грищенко пишет о том, как несколько раз возвращался к Святой (Ая) Софии, к другим мечетям, к базарам и руинам городских стен, в библиотеки и т.д.

Автором очерков двигают не утилитарные интересы, а эстетические мотивы. Как художник, он воссоздает прежде всего зрительные впечатления, игру красок и гармоничность их соединений. Но со зрительными образами синтетически соединяются звуковые. Грищенко очарован колоритом страны, в которую он попал волей случая. Эту красоту через слово он пытается передать и читателю. Во введении, написанном через много лет после выезда со Стамбула, он пишет:

²⁵ О. Грищенко, *Мої роки в Царгороді: 1919–1920–1921*, Мюнхен–Париж 1961.

²⁶ С. Гординський. *Про Грищенків Царгород*, [в:] О. Грищенко, *Мої роки в Царгороді: 1919–1920–1921*, Мюнхен–Париж 1961, с. 7.

Автор достигнет своей цели, если читатель перенесется хоть на минуту в атмосферу его умилений и мыслей, которые рождаются под сводом Святой Софии или на майдане незабываемой Кахрие Джами, на стенах и улицах Стамбула, перед книгами с восточными миниатюрами [...] Привет носильщикам и дервишам, привет чоджукам и тайным мыслям... Привет тебе, Царьград!²⁷

Художник пишет о совершенстве и неповторимости Рустем Паша Джами и Кахрие Джами, Ая Софии и Валидеджами, дворца Блахернов и персидских миниатюр, о достопримечательностях Принцевых островов и Скутари, шумности и пестроте экзотических товаров Египетского базара и завораживающей мистике дервишей-„вертунов” и дервишей-„горланов”, об искусности местных токарей и столяров и пышности селямлика – султанского выезда – и о многом, многом другом, обильно используя колоритную турецкую лексику. А. Грищенко с огромной радостью выезжал во Францию, но с не меньшей грустью он покидал такой разнообразный и ставших родными Стамбул и стамбульцев: „И одновременно мое сердце преисполняет жаль покидать Стамбул, Царьград, Святую Софию [...] Прощай, Царьград, прощайте, турки!”²⁸. Вполне возможно, что эти слова автор дописал позже, но в их искренности сомневаться не приходится, потому что кривить душой ему никакой выгоды и потребности не было.

Волей случая в Стамбул также был заброшен дипломат Украинской Народной Республики Александр Лотоцкий. О пребывании в бывшей столице Турции он оставил воспоминания²⁹, написанные более чем через полтора десятилетия. Основное внимание уделяется перипетиям признания легитимности Украинского государства и, соответственно, дипломатической миссии, ее взаимоотношениям с турецкой властью и особенно – западными дипломатическими и деловыми кругами. Но не остался без внимания, конечно, и стамбульский колорит, архитектура города, быт и нравы турков, часто – через воссоздание собственных хлопот об устройстве в Стамбуле, решении бытовых и финансовых проблем и т.д.

Наверное, самым интересным украинским очеркистом, писавшим о Турции в межвоенное двадцатилетие, был Кость Котко. Николай Петрович Любченко (настоящие имя и фамилия Костя Котко) родился в 1896 г. в Киеве семье работника полиции. Несмотря на такое неревolutionционное происхождение, он служащий военного отряда путей сообщения, с 1918 г. ведет активную политическую жизнь, сотрудничая сначала с „борьбистами” – ле-

²⁷ О. Грищенко, *op. cit.*, с. 13.

²⁸ *Ibidem*, с. 248, 249.

²⁹ А. Лотоцкий, *В Царгороді*, Варшава, 1939.

вым крылом социал-революционеров, а затем – с большевиками. В 1920-х гг. Кость Котко работает в комиссариате иностранных дел, дипломатических учреждениях в Варшаве и Праге. На это десятилетие приходится и пик его творческой деятельности. Котко был очень популярным юмористом и сатириком (издал более 20 книг фейлетонов, юморесок, памфлетов и т.д.), слава которого иногда конкурировала со славой известнейшего Остапа Вишни. В 1931–1934 гг. он был руководителем Украинской организации Всесоюзного общества культурных связей с заграницей. А параллельно был членом редколлегии газеты «Коммунист» – ведущего издания большевиков Украины, значит, и ведущего официального издания всей Украины. Поэтому нет ничего удивительного в том, что он дважды сумел побывать в долгосрочных командировках в Турцию, да еще с солидным финансовым содержанием.

После первой пятидневной поездки была напечатана книга путевых очерков *Солнце за минаретами*³⁰, после второй – *Дневник нескольких городов*³¹, в котором основную часть составлял текст первого издания, дополненный новыми впечатлениями и наблюдениями. В то же время пришлось убрать раздел о перипетиях прохождения турецкой и советской таможен с их чрезмерной дотошностью и взяточничеством.

Поездки Котко в Турцию были в определенной мере авантюрой: хотя он „приехал в эту страну из любви к ней”, с целью пробуждать „какую-то ласковую любовь к молодой стране, которая сбросила ярмо ислама и некультурности”, но делал это „без языка, без основательного понимания быта переходной эпохи”³². Правда, писатель несколько кокетничал, ибо хорошо знал французский язык, который широко использовали образованные турки, пусть их было и немного, поэтому он не только много увидел в Турции, но и услышал и прочитал об их стране, ее культуре, прошлом и настоящим, о ее коренных жителях и иммигрантах разных мастей. Результатом стал захватывающий рассказ с переходами от первых импрессионистических впечатлений, передающих растерянность путешественника и калейдоскопичность движения, видов, к комическим ситуациям и примечаниям, которые пронизывают весь текст очерков. Котко умело выдерживает интригу повествования, часто оставляя на завершение неожиданную развязку детективных коллизий или невероятный поворот событий.

Писатель стремится разрушить стереотипы, сформировавшиеся о Турции и турках под влиянием популярной художественной и научной лите-

³⁰ К. Котко, *Сонце поза минаретами*, Харків 1928.

³¹ К. Котко, *Щоденник кількох міст*, Харків 1930.

³² Ibidem, с. 3.

ратуры или пересудов-сплетен и не согласовывавшихся с реальностью. Это может быть отрицание представлений, что бухта Золотой Рог – „самый красивый уголок земного шара”³³. Или постоянная акцентуация на „умиляющей чистоте”, даже в комнатах „заштатного, изодранного отельчика провинциального города”³⁴. Или удивление от высокого уровня автомобилизации страны, когда и в небольших городках была конкуренция между таксистами, не говоря уже о мегаполисах. А может быть обильное цитирование источников об уничтожении турок греками, тогда как на Западе культивировалась лишь мысль об ущемлениях и уничтожении турками армян и греков. Поэтому такими интересными и необычными были рассказы о толерантности в кемалевской Турции к представителям других национальностей и религий.

Кость Котко основательно, интересно, а главное, на базе собственных наблюдений и впечатлений, из-за чего – неординарно, описывает Стамбул, его старую центральную часть, шумные и безграничные рынки, кладбище, но также и окраины, полудикие виды на побережье Мраморного моря. Во всей красе старины, смеси культур, руин и нового строительства предстает из очерков Измир (Смирна), с которого началось в сентябре 1922 г. освобождение турецкой территории от иностранных завоевателей, воссоздается неповторимость Анкары и Мерсины, особенности железнодорожного и морского путешествий. Повезло писателю побывать в провинциальных городках и селах, на театральном спектакле в народных традициях (которые он абсолютно не воспринимал, признавая только театр Л. Курбаса) и даже на празднике обрезания. Спектр эмоций от увиденного очень широк – от безграничного восхищения („О Стамбул, город, не похожий на любой другой город на земле!”³⁵) до грусти и сочувствия („Безрадостная страна! С севера на юг протянулись сожженные степи”³⁶), но каждый раз это искренние, неподдельные чувства.

Больше всего Котко обращал внимание на преобразования, происходившие под влиянием укрепления республики, реформ Кемаля. Или не происходившие, хотя писатель как советский гражданин с нетерпением их ожидал. Так, он с грустью констатирует, что „аграрной революции в Турции не было”, что „тяжело проводится решение национального вопроса”. Также „рабочей Турции автор не видел и не мог увидеть”. Зато „молодая Турция вырывается из лап некультурности”, активно реформируется быт, иногда вар-

³³ Ibidem, с. 98.

³⁴ Ibidem, с. 125.

³⁵ Ibidem, с. 151.

³⁶ Ibidem, с. 61.

варскими методами (когда-то „за феску – вешали”), важным завоеванием К. Котко считает раскрепощение женщины. Очень интересное наблюдение, которое не утрачивает актуальности в условиях современных феминистических требований: тотальное утверждение равенства уподобляется „привилегиям для женщин”. Или констатация вот такой, наверное, неотъемлемой женской черты: „для женщины процесс торга-покупки – момент будто сексуального характера, с таким наслаждением она это делает”³⁷.

Но наибольшее восхищение у Кости Котко вызывает образовательная реформа и введение латиницы вместо чагатайского алфавита в стране, где было всего 50% умеющих писать граждан. Энтузиазм был настолько сильным, что писатель тоже проникся им и помогал туркам осваивать новый алфавит, хотя сам турецкого языка почти не знал. Впечатляющими были и успехи, потому что получали грамотность или переходили из одного алфавита на другой не только в школах, но и на производстве, в учреждениях („По учреждениям висят школьные доски”³⁸), даже на улицах и в транспорте. Тотальный переход на новый алфавит, резкое возрастание количества образованных людей и нетерпимость ко всему, что унижало или отрицало турецкий язык, культуру, захватывали тем более, что писатель сравнивает их с течением и результатами „коренизации”, возрождения национальной культуры в Украине. И это сравнение ну никак не в пользу украинцев („я вспоминаю первые месяцы украинизации, но параллель тут не в пользу Украины”³⁹).

И здесь еще один интересный момент: Котко путешествует страной турок, пишет о ней, но он пишет также и об Украине, которая постоянно присутствует, прямо или опосредованно, на страницах очерков. Писатель даже заявляет, что его книги „не о Турции, а о себе, советском гражданине и украинском юмористе, в Турции”⁴⁰. Поэтому в очерках так много сравнений „туркизации” с украинизацией, так часто пишет Котко о стремлении задекларировать свое украинство („в одном отеле домогался, чтобы в обязательной анкете правильно записали мою национальность”⁴¹) и невозможность реализовать свои языково-национальные права („в Турции [...] никакой пользы нет доказывать, что ты не русский, а украинец”⁴²). К этому можно добавить постоянные параллели между турецкими преобразованиями с украинской недавней и современной историей, между искусством двух народов

³⁷ Ibidem, с. 46.

³⁸ Ibidem, с. 128.

³⁹ Ibidem, с. 129.

⁴⁰ Ibidem, с. 3.

⁴¹ Ibidem, с. 162.

⁴² Ibidem, с. 16.

и т.д. Возможно, именно такие украинские, „националистические”, интенции и предопределили то, что писателя арестовали в декабре 1934 г., приговорили его к семи годам заточения, а потом в декабре 1937 г. расстреляли в „ознаменование 20-й годовщины Великого Октября”.

Несколько слов стоит сказать о языке очерковой книги. Безусловно, передать колорит другой страны, культуры невозможно без слов-экзотизмов. И их в очерках немало: мечет, минарет, муэдзин, чалма, феска, калиф, ‘газос’, ‘суук-су’, чауш, хамал, Истиклаль джадеси, ширкет, вар, джамджи, тари, зурна, ‘Азробайрам’, салеп, хаджи, эпендым, аскер, кабинджи, баранча, меджлис, дузико и много других. Значение части из них было известно читателям, значительную часть тюркизмов автор переводит и объясняет в тексте, а еще семантику части из них читатель легко определяет сам, из контекста повествования.

Национальное самосознание и самоутверждение породили углубленный интерес к советским окраинам, странам и народам Запада и Востока, следствием чего стал и бум в написании путевых очерков. Авторами были и профессиональные литераторы, и путешественники по okazji, и опытные туристы, и даже военные. Но *Дневник нескольких горюдов* Кости Котко кажется одним из самых интересных, самых оригинальных и самых читабельных среди многих и многих подобных изданий.

Также стоит упомянуть Леонида Первомайского, который, как уже упоминалось, в составе официальной делегации более двух месяцев пребывал в Турции. Результатом этого пребывания стала книга *Блокнот блукань*⁴³ (*Блокнот блужданий*). Турция, конечно, в книге присутствует, но автора больше интересуют успехи советского нефтесиндиката в этой стране, романтические приключения и т.д. Вершиной же украинско-турецкой литературной дружбы стало издание в 1930 г. номера журнала „Червоний шлях”, полностью посвященного Турции и турецкой литературе⁴⁴. Однако этот номер требует отдельной обширной исследовательской публикации.

Можно констатировать, что в 1920-е – в начале 30-х гг. заинтересованность Турцией в Украине достигла высокого уровня и значительных успехов, что отразилось в разнообразнейшей за жанрами, темами и мотивами художественной литературе, разрушая слагавшиеся десяти- и столетиями украинские стереотипы, но было резко прервано репрессированием всего, что так или иначе было связано с украинским востоковедением.

⁴³ Л. Первомайський, *Блокнот блукань: епізоди і зустрічі*, Харків 1930.

⁴⁴ „Червоний шлях” 1930, № 2.

Marina Yanova

Некоторые аспекты формирования мусульманской культуры населения Ближнего Востока и народов Северного Кавказа России и современные перспективы развития историографии

Историография о формировании мусульманской культуры населения Ближнего Востока всегда привлекала внимание ученых, но наибольший интерес в изучении арабо-мусульманского мира получил период эпохи Петра Великого, положив начало становлению научного востоковедения в России. Наиболее широкое распространение получают вопросы изучения религии, духовно-нравственного уклада населения и нумизматические описания торговли Ближнего Востока, круг предметов исследования вспомогательных исторических дисциплин становится более информативным. Значение данного духовного наследия невосполнимо.

По содержанию литературного состава это путевые обзоры религиозных переживаний при посещении святынь, которые позволяли показать и представить политическое устройство, быт и нравы населения стран Ближнего Востока. В XIX в. с освоением стран Ближнего Востока российской ориенталистикой, происходит открытие в России первой типографии с арабским шрифтом, а также был выполнен перевод Корана на русский язык. Начинается новый подъем в становлении историографии стран Востока, происходит распространение арабской философии и культуры в связи с колониальной зависимостью данных государств. Из-за обострения „восточного вопроса” в российской внешней политике возникает широкая подготовка специалистов со знанием восточных языков в создании научных центров по изучению науки и культуры Востока как следующий этап формирования историографии о мусульманской культуре и менталитете населения Ближнего Востока.

Таким образом, основными вопросами в области изучения являлись особенности национального характера населения Ближнего Востока, описание

специфики быта и традиций, характера менталитета, а также взгляды путешественников, ученых, писателей на роль женщины в восточном обществе, которая всегда являлась хранительницей очага, культуры, традиций и воспитания в исламском обществе. Положение женщины на Востоке рассматривается в историографии многопланово: негативное отношение к гаремам и стеснение прав женщин Востока являлось причиной зачастую крайне опасного положения в мусульманском обществе.

Тем не менее, сегодня мы видим, что значительная роль в формировании биологической продуктивности нескольких поколений, изменение поведения, сохранение традиций наследственности – вопросы данной сферы находились под пристальным вниманием женщин. Поэтому ее роль в культуре исламского общества трудно, да и невозможно не оценить.

В целом, можно сказать, что положение женщины в обществе являлось главным цементирующим фактом в позитивном развитии общества стран Ближнего Востока, особенно в периоды войн и миграций, сезонной охоты и внутригодовых пастбищ животных. В период продолжительных отсутствий мужского населения она являлась ведущим членом, главой родовой общины. Таким образом, нами отмечено, что в результате первоначальных изучений и обзоров путешественниками была создана объективная база для углубленных исследований по этнополитическим вопросам арабистики и ориенталистики, а первые нетрадиционные источники получали оценку критиков, определялись разные уровни исследования проблематики истории Ближнего Востока.

Ввиду возрастания геополитических интересов Российской империи, период второй половины XIX – начала XX вв. принято считать как время противостояния между Россией и Османской империей в образовании нового стратегического направления во внешней политике России. В связи с открытием Русской духовной миссии в Иерусалиме в 1847 г. поток русских паломников к Святой земле возрастал. Основными проблемами в описаниях, странствующих со стороны путешествующих сограждан стран Западной Европы (Великобритания и Франция), были влияние европейского колониализма на социально-экономическое развитие арабского мира, условия существования феллахов, колониальное порабощение ближневосточных государств во второй половине XIX – начале XX вв.

В литературе, которая выходит в это время, была широко отмечена значительная роль религии и религиозных институтов в повседневной жизни стран арабского Востока¹. В воспоминаниях приводятся различные и проти-

¹ А. Никитин, *Хожение за три моря*, Москва 2003, с. 100–110.

воречивые данные по вопросу политических событий проводимых на подчиненных территориях Арабского Востока, подчеркивая дружелюбие, оптимизм и особый нрав населения пустынь как черту национального характера и менталитета², иногда встречается отрицательный анализ записок путешественников, который свидетельствовал о социальных ущемлениях местного крестьянства³. Одновременно положительные оценки демонстрировали позитивизм в управлении данными народами, широкое распространение грамотности и культуры⁴.

Несмотря на рост национального самосознания в арабском обществе источниковедческой особенностью первых записок русских путешественников о Ближнем Востоке был обзор внутривосточных проблем, представляя арабский мир, в большей степени неграмотным и сепаратистским. Несмотря на то, что арабские сказки и предания прочно формировали образ мусульманского гостеприимства, отличительные черты населения отличались свободомыслием и смелостью. Но вместе с тем, было отмечено, что колониальное завоевание государств Ближнего Востока не могло не сказаться негативным последствием на общем состоянии населения⁵. Именно особенностями национального характера мусульман нередко объяснялось отставание в темпах развития стран Ближнего Востока.

Таким образом, литература об истории стран Ближнего Востока была отмечена значительным приращением географических, топографических, религиозных, культурно-мировоззренческих оценок основных качеств национального уклада народов арабских государств. Традиционные черты национальной культуры арабского мира такие, как архитектура жилищных комплексов, кофейные трапезы, поздравления близких и приветственный адрес являлись прекрасными атрибутами восточной культуры. Вместе с тем, отдельные аспекты историографии характеризуют восточный уклад путешествующих только как патриархальное времяпровождение⁶. Историо-

² М.Н. Дохтуров, *Поездка на Восток*, СПб. 1863, с. 120.

³ См.: А.Н. Краснов, *Из колыбели цивилизации. Письма из кругосветного путешествия*, СПб. 1898, с. 63; И.Н. Клинген, *Среди патриархов земледельца народов Ближнего и Дальнего Востока. Египет*, СПб. 1898, ч. 1, с. 410; Н.В. Берг, *Мои скитания по белу свету*, Москва 1999, с. 6.

⁴ См.: К. Петкович, *Ливан и ливанцы. Очерки нынешнего состояния автономного ливанского генерал-губернаторства в географическом, этнографическом, политическом и религиозном отношениях*, [в:] *Сборник географических, топографических и статистических материалов по Азии*, СПб. 1885, с. 179; Н. Лендер, *Египет и Палестина. Очерки и картинки с картой Средиземного моря*, СПб. 1893, с. 45.

⁵ А.В. Елисеев, *Путь к Синаю в 1881 году*, „ППС” 1883, т. 2, вып. 1, с. 141.

⁶ См.: С.В. Чиркин, *Двадцать лет службы на Востоке: записки царского дипломата*, Москва 2006, с. 180–190 и др.

графия истории стран Ближнего Востока свидетельствует об исключительной роли ислама в жизни арабского мира; роскошные культовые атрибуты вносили в жизнь мусульман регулирование социально-политических и культурных отношений, воспитывая собственные обряды и традиции нравственности и морали.

Наибольший фактор в географических описаниях, свидетельствующий о конфессиональности населения стран Ближнего Востока это посещение мечетей. Их описания были представлены в основном в форме первых переводов западных ученых⁷. Несмотря на отрицательное отношение к ним русских богословов в России, летописцы впервые отметили психологический и их этически-эстетический характер. Большую роль также сыграла непосредственность выбора населения в определении и принятии данной концессии.

Таким образом, несмотря на различные международно-правовые подходы в критериях исследования проблемы, однозначно, что именно XIX в. является особым взлетом мусульманской религиозной культуры. Перевод Корана, открытие Казанской духовной академии, выпуск первых специалистов, владевших восточными языками – данные меры предопределили ренессанс мусульманской культуры населения стран Ближнего Востока. Страны арабского мира всегда служили объектом пристального изучения русских путешественников, географов, миссионеров и ученых. Состав литературы второй половины XIX – начала XX вв., связанный комплексом исследования проблем истории и культуры стран Ближнего Востока включал в себя: путевые дневники, географические и топографические очерки, воспоминания и письма. Данная историография позволяет открыть дополнительные сведения об исторических традициях населения стран мусульманской веры. Из стран Ближнего Востока мусульманская культура получила широкое распространение в России.

Так, значительную роль в формировании мусульманской культуры в России оказали переселенцы из Польши, поэтому начало российско-польских отношений во внешнеполитическом ракурсе развития имеют раннюю историю.

Она получила более значительное распространение в Западной Европе и относится к периоду, когда пять князей приехали в Польшу с Северо-Кавказских земель, находящимися между реками Терек и Кубань. То место называлось по-русски пять гор или Пятигорье; по-татарски – Бештау, данное название было присвоено из-за горы, располагающейся на местности Бештау, у которой пять вершин, по-черкесски – Вgiytxw. Земли, отходящие от этой горы на запад и восток, назывались Кабардой. Князья остались в Европе, на службе короля Польши, основав Подольский регион Украины⁸.

⁷ У.М. Уотт, *Влияние ислама на средневековую Европу*, Москва 1976, с. 130–160.

⁸ М. Крушинский, *Черкесские князья в Польше. (Пять князей)*, <http://intercircass.org/?p=437>, data odczytu 20 lipca 2016.

В 1556 г. украинский князь Димитро Вишневецкий, дед Михаила Вишневецкого, короля Польши покинул Речь Посполитую и воевал с крымскими татарами на стороне России, он принимал активное участие в зарождении Запорожской Сечи, в этническом становлении сословной диаспоральной группы запорожского казачества и ее территориальном отмежевании. Царь Иван Грозный назначил его на должность воеводы Кабарды⁹.

Особые полки пятигорских казаков являлись основной частью польской армии, 300 воинов кабардинских князей в 1562 г. покинули Кабарду и нашли свое спасение в Польше. 18 апреля 1572 г. турецкая армия в Молдове атаковала польские части, князь Темрюк с пятигорским полком отразил атаку. Таким образом, особые полки пятигорских казаков просуществовали до 1795 г., т.е. полного раздела Польши Россией, Пруссией и Австрией¹⁰.

Вторая волна населения Польши была связана с революционными событиями в Европе, и была представлена в России революционерами 80-х гг. XIX в. Так, благодаря заслугам в области краеведения многих политически сосланных в это время на Юг России революционеров была исследована местность и окрестности Северного Кавказа, расширены фонды музея-заповедника в городе Ставрополе, созданы карты и атласы (И.В. Бентковский), формируя новыми категориями базу данных по статистическим сведениям народов Ставропольской губернии. Была создана концепция социально-экономического развития населения Кавказа. Большой вклад в развитие архивного востоковедения был внесен польским историком, этнографом, архивистом, филологом В.Л. Котвичем. Собранные им фольклорные материалы внесли значительную лепту в сокровищницу мировой культуры народов России, активно участвуя в становлении научных направлений развития историографии, он описывал народы Кавказа, которые сейчас представляют незначительные остатки некогда могущественных народов с их многотысячелетней историей.

Так, во второй половине XIX – начале XX вв. наибольший взлет в формировании основных направлений культуры приобретает литература народов Северного Кавказа. В литературе народов Кавказа с позиций территориального подхода было отражено объективное стремление Российского государства к приобретению данных естественных границ, расположенных на географическом юге ее территории – Кавказе. Горы с их перевальными проходами, береговые линии Черного и Каспийского морей являются исключительно благоприятными естественными границами для любого государства. Данное обстоятельство исторически обусловило борьбу многих

⁹ Ibidem.

¹⁰ Ibidem.

народов за обладание этими территориями. Этническая история происхождения многих культур народов Кавказа, их языка и основ национальной идентичности зачастую сильно отличаются. Несмотря на языковые различия в истории происхождения современных народов, тем не менее, история национальных культур объединена этапом массового переселения в политике Российского государства на Кавказ, в 1785 г. открытием Кавказского наместничества, образованием новых этнических диаспор на Юге России и межэтническими контактами. В то же время сама жизнь в горах вырабатывает специфические черты горца и требования, как к общественному поведению (порядку), так и к межнациональным отношениям¹¹ в Кабарде, в 20–30 гг. в начале XIX в. происходит зарождение просветительства.

Историография показала, что Кавказ считается регионом, где свято почитаются традиции предков. Уникальной частью Кавказа мы можем считать Абхазию, древняя культура которой развивалась под мощным влиянием гор и моря. Здесь в благодатных долинах, много столетий назад зародился древний абхазский этнос¹². К традиции древней исламской культуры адыгов относится совершение молебна. Изначально молебен совершался в самом селе Калдахвара, в строго отведенном месте. Главным исполнителем молебного мероприятия является старейшина данного рода Шота Ампар. Литература отразила тот факт, что в это время царская администрация особенно активно привлекает к сотрудничеству представителей высшего сословия коренного населения через обучение в учебных заведениях, а также службу в царской армии, так как начинает осознавать непригодность насильственных мер для окончательного покорения региона. Обряд жертвоприношения был устойчивым в мусульманской культуре на протяжении веков, так как являлся неотъемлемым атрибутом народной веры абхазов, звеном политеистических представлений. И имеет семантические коды ритуалов, символом богатого урожая, поэтому принципами синергетики данного обряда были внутренние резервы сохранения жизненных сил для продолжения народных традиций, тот культовый элемент, который не противоречит основам цивилизованности, а его архаичность и глубина содержат в себе те ментальные резервные силы, которые можно идентифицировать как энергию будущего¹³.

Столкновение разных эстетических и религиозных систем в период формирования мусульманской культуры осложняло выполнение данной зада-

¹¹ Х.Г. Джанаев, *Эволюция политических процессов на Кавказе*, „Научная мысль Кавказа” 2006, № 5, Приложение, с. 117.

¹² Б.С. Хотко, *Народная вера абхазов: традиции и современность (на примере святилища рода Ампар)*, „Вестник АГУ” 2012, № 1 (92), с. 250.

¹³ Ibidem, с. 254.

чи, в связи, с чем предпринимаются попытки нивелирования этих различий через христианизацию населения¹⁴. Поэтому в данный период времени особо встает вопрос о сохранении и изучении традиционных форм культуры, которым большое внимание уделяли кабардинские и балкарские ученые, просветители, политики, такие как Ш.Б. Ногмонов, С. Хан-Гирей, К.М. Атажукин, А.Г. Кешев, П.И. Тамбиев, Н.И. Урусбиев, С.И. Урусбиев, М.К. Абаев, Б.А. Шаханов и др. Этнограф, лингвист, историк, поэт и пропагандист адыгского фольклора Ш.Б. Ногмов (1801–1844 гг.) окончил духовную школу в Дагестане (1817 г.) и около года проработал муллой, поэтому его *История адыгейского народа* была написана на основе сбора большого фольклорного материала. В работе М.А. Абаева *Балкария* используются балкарские и кабардинские предания. Сбором и записью народных песен и сказаний занимались князья Урусбиевы. Так, например, Р.Х. Хашхожева разделяет литературно-художественные труды С. Хан-Гирея на две группы: первая, обращенные к отдаленному историческому прошлому и основанные на народных преданиях и легендах; вторая, приближенная к современности, основанная на документальных материалах¹⁵.

Конец XIX – начало XX столетия ознаменовался становлением жанров прозы: рассказа, трактата, эссе, повести. Журнал „Мусульманин“, газета „Терские ведомости“ становятся отражением периодики исторической и литературной публицистики Кавказа. Просветители Т.П. Кашежев, К.И. Ахметуков, М.К. Абаев, И.П. Крымшамхалов, П.И. Тамбиев, С.И. Урусбиев способствовали развитию реалистических и гуманистических традиций на Кавказе, их публицистический стиль в периодике всегда отражал этническую идентификацию народа. При содействии общественного деятеля Л.Г. Лопатинского (1842–1922 гг.) были опубликованы фольклорные тексты, собранные П.И. Тамбиевым и Т.П. Кашежеем. С помощью Т.П. Кашежева Л.Г. Лопатинский сумел создать и опубликовать *Краткую кабардинскую грамматику*¹⁶.

Весомый вклад в изучение и развитие культуры горских народов в XIX в. внесла семья Урусбиевых, в частности, Исмаил и его сыновья Сафар-Али, Науруз. Исмаил Урусбиев лично встречался с С.П. Танеевым, М.А. Балакиревым, открывая для них самобытный мир национальной музыки. Выпускник Петровско-Разумовской академии Сафар-Али предпринимает первые попытки создания грамматики балкарского языка. Кроме того он автор ин-

¹⁴ Г.Д. Базиева, *Просветительство в Кабарде и Балкарии и русская культура*, „Научная мысль Кавказа“ 2006, № 5, Приложение, с. 155.

¹⁵ Ibidem, с. 156.

¹⁶ Ibidem, с. 160.

тересного исследования *Сказание о нартовских богатырях у татар-горцев Пятигорского округа Терской области* (Тифлис, 1881), в котором подробно останавливается на ряде сказаний из эпоса *Нарты*, подчеркивая его общий для северокавказских народов характер. Сбором фольклора занимался также Науруз Урусбиев, его фольклорные записи были опубликованы Н.П. Тульчинским в 1903 г. с примечанием: „Заимствовано из тетради Н.И. Урусбиева”¹⁷.

Первый балкарский историк М.К. Абаев (1857–1928) опубликовал публицистические очерки *Кабарда проснулась, Балкария*, в газете „Каспий”, затем в журнале „Мусульманин” (Париж, 1911). Его произведения соединили три уровня реальности: народно-мифологический, религиозный и современный¹⁸. Адыгский писатель, драматург и журналист К.И. Ахметуков (род. 1870) с 1911 г. в Петербурге издавал газету „В мире мусульманства”, поэтому творческое наследие К.И. Ахметукова включает фольклорные рассказы на тему Кавказской войны и послевоенного быта, а также рассказы о Турции. Переселение в „обетованную страну мусульманства”, какой себе представляли горцы Османское государство, К.И. Ахметуков считает трагической ошибкой, обрекшей их на бедствие и на бесславное страдание, вырождение (*На родине, Шайтан-Бей, Повести сердца*).

Трансляторами национальной культуры социокультурного формирования наций является песенное искусство: *Кабардинская песня, Черкес, Черкесская песня*, оперы *Аммалат-Бек* по повести А.А. Бестужева-Марлинского, восточная фантазия М.А. Балактрева *Исламей* считаются лучшими произведениями мировой музыкальной культуры. Происходит постепенная экстраполяция музыкального, песенного и театрального видов искусств как ценных объектов духовного наследия этнических ментальных особенностей народов Кавказа, формирование песенного искусства как ценного объекта культурного наследия, пролификация изобразительного, декоративно-прикладного искусства и народных промыслов¹⁹.

В современном российском обществе формы развития этнокультур и механизмы определения места человека в их структуре диалектически соединяют образы универсального для региональных этнокультур с образами и символами, специфически универсальными элементами для каждой из этнических культур России. Общероссийское культурно-антропологическое

¹⁷ Г. Базиева, *Национальные элиты Российской империи*, <http://magazines.russ.ru/neva/2012/7/b12.html>, data odczytu 20 lipca 2016

¹⁸ Ibidem.

¹⁹ См.: З.М. Калаханова (Борлакова), *Восстановление и развитие духовной культуры репрессированных народов России после возвращения на этническую родину (на примере карагаевского народа) (1956–2000 годы)*, Ставрополь 2015.

пространство как источник культурного многообразия и этнокультурных изменений функционирует в качестве предельно широкой социально-онтологической сферы социально-культурной деятельности, в которую может свободно вписываться современный человек. Антропологические константы этнокультур в силу их духовно-чувственного, эмфатического отношения к внутреннему миру человека привлекают внимание все большего количества отечественных исследователей²⁰. Большое значение имеет новая методология познавательных процессов. Так, М.К. Петров рассматривает историческую эволюцию именных способов кодирования знания и опыта народов России. Он выделяет следующие основные способы кодирования и трансляции социального опыта: лично-именной, профессионально-именной и универсально-понятийный в современном познании. Социокультурный код личностно-именного типа является самым древним. Ключевым звеном этого социокода было имя, которое по своей природе имеет конкретно-личностную, персонифицированную направленность. В своей языковой форме подобный код представляет набор нескольких имен, например, детского, взрослого, стариковского – которые присваиваются социальному атому по мере его социализации²¹.

Следовательно, в центре современной науки находятся некоторые дискуссионные проблемы, требующие своего осмысления и переосмысления в новой парадигме науки и образования. Таковой является проблема исторической памяти, которая значима онтологически, гносеологически и аксиологически. В последние десятилетия социальная функция памяти актуализируется, и связана она с тем, что историческая память может оказать влияние на гражданскую солидарность и национальное единство современной России²². Потому сегодня исследователями приводятся данные, направленные на изучение таких аспектов проблемы идентичности современного человека, как определение понятия личностной и социальной идентичности и их соотношение в зависимости от теоретической концепции автора: структурно-профессиональный и процессуальный подходы к пониманию личностной и этнической идентичности; характеристика видов идентичности (позитивная и негативная) и т.д.²³ Поэтому отражение развития особенностей региона приобретает на сегодня наибольшую актуальность исследования.

²⁰ З.Э. Абдулаева, *Специфика региональной этнокультуры в антропологическом пространстве российского общества*, „Вестник АГУ” 2012, № 1 (92), с. 235.

²¹ Г.М. Мирзоев, *Имя как важнейшее знаковое средство самоидентификации*, „Вестник АГУ” 2012, № 1 (92), с. 248.

²² А.Ю. Шадже, *Переосмысливая историческую память этноса*, „Вестник АГУ” 2011, № 2 (80), с. 305.

²³ Д.Т. Асланова, *Личностная и этническая идентичность как предмет исследования в современной психологии*, „Вестник Ставропольского университета” 2007, № 53, с. 92.

Специфика ландшафтно-географического расположения территории Кавказа, история возникновения издревле проживающих здесь этносов, предъявляют свои требования в формировании современной политики, способной привести к умиротворению Кавказа и его гармоничному развитию в лоне Российского государства. Межсрединное ландшафтное расположение Калмыкии обусловило связь населения данного региона с народами Нижнего Поволжья и Северного Кавказа. История возникновения издревле проживающих здесь этносов с их многотысячелетней историей, внесла значительный вклад в развитие мировой цивилизации. Тяжесть исторических судеб народов Северного Кавказа и Нижнего Поволжья, включая Калмыкию, объединяло население Юга России общей трагедией и драматизмом в событиях новейшей истории, общей историей ментальности. Наиболее тяжелый период для балкарцев, калмыков, карачаевцев, ингушей и других народов России и стран СНГ был связан с годами Великой Отечественной войны и насильственной их депортацией. Возникает в стране острая потребность в образовании общественной организации – регулятора этнических, морально-политических, экономических отношений, лиц ставших жертвами государственной политики в определенные периоды истории. Инициаторами создания общественно-политической организации, нового фонда „Содействие полной реабилитации репрессированных народов и жертв политических репрессий” явилось население этнической принадлежности чеченцы-аккинцы, жители Хасавюртовского района Дагестана, которые выступили с первоначальной идеей объединения всех Северо-Кавказских республик, народы которых подверглись депортации: Чечня, Ингушетия, Дагестан, КЧР, КБР. Учредителями Калмыцкого регионального общественного фонда Содействие полной реабилитации репрессированных народов и жертв политических репрессий были Илья Ниманович Эльвартынов, Владимир Павлович Дорджиев, Аркадий Доланович Горяев, который был избран на общем собрании от 14 июля 2007 г., протокол № 1, управляющим был избран общим голосованием А.Д. Горяев²⁴. Благодаря деятельности фонда было реабилитировано 650 человек, выполнено крупномасштабное изучение проблем депортации и репатриации населения Южного Федерального Округа в годы II мировой войны. опередив по характеру исследовательской работы многих ученых региона, издав первое исследование по масштабам значимости в российской историографии – это обобщающий труд *Вклад репрессированных народов СССР в победу в Великой Отечественной войне 1941–1945 гг.* (Элиста, 2010). Фонд Содействия фактически поло-

²⁴ Личный архив семьи А.Д. Горяева.

жил начало большой и кропотливой археографической работе по сбору источников и фактического материала по репрессированным народам России и стран СНГ, восстанавливая из небытия на сегодня единое полотно фактов исторической событийности. Поэтому, исходя из поставленных требований, большую задачу современных политологов на сегодня составляет феномен социальной психологии по проблемам истории национальной политики и национальных отношений в СССР, вступая в новую фазу исторического профессионализма. Значительный вклад в возрождение и постановки проблемы на региональном уровне был лично внесен председателем фонда А.Д. Горяевым. В результате проявленной народной инициативы и политической заинтересованности населения РФ была образована межрегиональная общественная организация Союз репрессированных народов России, данный шаг в политическом направлении позволил объединить идеологические настроения граждан в политическую платформу, в которой нашли отражение взгляды географически широко представленного населения России, разработать политическую Концепцию, которая была принята на заседании I Съезда репрессированных народов бывшего СССР. Борясь за права репрессированных народов России и стран СНГ, инициативной группой в Концепции были сформулированы вопросы, направленные против этноцида, как преступления против всего Человечества. В основе деятельности Калмыцкого регионального общественного фонда Содействие полной реабилитации репрессированных народов и жертв политических репрессий лежит главная идея достижения полного справедливого исполнения российского законодательства, в частности, федеральных законов: *О реабилитации репрессированных народов* от 26 апреля 1991 г. и *О реабилитации жертв политических репрессий* от 18 октября 1991 г., содействие в обеспечении прав репрессированных народов и лиц – жертв политических репрессий, гарантированных Международным законодательством, Конституциями и законодательством РФ и Украины, оценивая мировой опыт и тенденции в государственной политике по отношению к народам, ранее подвергшимся геноциду и репрессиям: австралийские и канадские жители аборигенного состава населения, американские японцы, индейцы Северной Америки, выделение духовных ценностей для современного урегулирования политического конфликта между Украиной и Россией; содействие принятия решений на всех уровнях государственной и муниципальной власти по полному и справедливому возмещению социально-экономического, административно-правового, морального ущерба лицам, ставшим жертвами политических репрессий, представителям репрессированных народов;

а также содействие в создании условий для сбора всестороннего анализа и публикации материалов по истории подготовки, принятия и реализации, фонд оказывает поддержку на государственном уровне условий по поддержке деятельности некоммерческих организаций и иных гражданских групп и объединений, осуществляющих деятельность по реабилитации репрессированных народов, а также государственных и общественных исследований по принципиальным и актуальным общественно-политическим проблемам РФ, связанных с вопросами реабилитации репрессированных народов; изучением и распространением мирового опыта реабилитации народов, ранее подвергнувшихся геноциду и репрессиям: Австралия 2008 г., Канада 2008 г., японцы США 1990-х гг. и индейцы США 2009–2012 гг., определение форм защиты прав и интересов репрессированных народов и национальных меньшинств в современных условиях. Политическая Концепция I Съезда репрессированных народов совпадает с современной политикой РФ в области поддержки мультикультурного сосуществования диалога народов разных цивилизаций средством существенного совершенствования и модернизации международного и европейского законодательства о геноциде и защите прав и интересов национальных, этнических, расовых, религиозных, культурных и языковых меньшинств. Данные требования отвечали международной ситуации начала 90-х гг. в модели общественной формы развития и существования государства, которые были реализованы на практике в течение конца XX – начала XXI вв. В Уставе Калмыцкого регионального фонда *Содействие полной реабилитации репрессированных народов и жертв политических репрессий* основной целью создания и деятельности является содействие восстановлению исторической справедливости – полной, гласной и последовательной в отношении жертв политических репрессий в содействии построения в России демократического правового государства и в укреплении гражданского общества в России. Был создан Институт Национальной Памяти, в статус которого входило восстановление объективной и справедливой истории, сохранение калмыцкого этноса и его языка, изучение творческого наследия в сфере политики, культуры, просвещения, науки и техники, военного искусства. Уже сегодня проблемы возрождения национального самосознания народов региона, присутствуют более шире и фундаментальнее, способствуя национальной самоидентичности народов Юга России; а также накопление, хранение, обработка, публикация документов, касающихся депортации и репрессий лиц не только калмыцкой, но и лиц других национальностей, пострадавших в годы диктатора, образуя новые формы и направления образовательной деятельности в современной историографии.

Исходя из вышеизложенного, мы находим, что впервые фондом был поставлен вопрос о формировании и сохранении коллективной памяти народа в преодолении стереотипов, с последующей целью возвращения памяти об своих исторических истоках, сопоставления исторической памяти в соотношении с фактами и событиями прошлого, сравнение с выводами, основанными на документальных свидетельствах, выделении реально действительных факторов, находящихся сегодня за пределами современной исторической науки. Нередко они способствуют оказывающие влияние на состояние исторической памяти, тем не менее, они показывают роль культивируемой памяти в формировании коллективного исторического сознания, когда время темы памяти пришло и ученые стали понимать связь с историей коллективной ментальности²⁵, что необходимо для восстановления национальной истории России, с пониманием общей истории прошлого в формировании нации в процессе генезиса этногенетического периода в развитии любого государства.

Следующим этапом в формировании исторической памяти стала организация и проведение общего собрания. Дополнительно на Учредительном (общем) собрании межрегиональной общественной организации Союз репрессированных народов России был разработан и принят *Устав межрегиональной общественной организации Союз репрессированных народов России*, председателем был избран и утвержден А.Д. Горяев (протокол № 1 от 18 апреля 2009 г.)²⁶. *Устав межрегиональной общественной организации Союз репрессированных народов России*²⁷ шире подошел к постановке целей деятельности Союза в вопросах проведения воспитательной и просветительной работы в обществе по вопросам распространения демократических ценностей, мотивации и навыков защиты, гражданских прав и свобод, а также содействие экономическому развитию, гуманизации социально-политических условий жизни и повышению благосостояния населения России, в том числе

²⁵ П. Хаттон, *История как искусство памяти*, СПб. 2003.

²⁶ На котором присутствовали от Общественной организации Совет старейшин балкарского народа КБР (И.Ж. Сабачиев, Б.Т. Этезов, Р.С.Х. Джаппев), от Калмыцкого регионального фонда Содействие полной реабилитации репрессированных народов и жертв политических репрессий (А.Д. Горяев, Б.Б. Городовиков, Б.Б. Боромангаев), от Карачаево-Черкесской региональной общественной организации Къарачай Халкъ Тере (Карачаевский народный совет): Д.Х. Касаев, П.И. Хасанов, от Чеченской республиканской общественной организации Дети Казахстана, совместная делегация, представляющая чеченский и ингушский народы (А.С. Айсханов, А.М. Апаев, М.О. Аушев), с опозданием прибыли представители Федеративной немецкой национально-культурной автономии, в качестве приглашенных и наблюдателей присутствовали В.В. Шрейдер и Б.И. Армянинов.

²⁷ Личный архив семьи А.Д. Горяева.

репрессированных в 1920–50-х гг. народов, укреплению гражданского общества и правового государства.

С определением современных перспектив развития историографии Фонд Содействия своей деятельностью добивается сохранения традиций и обычаев национального менталитета народов России и стран СНГ, дальнейшее развитие демократических прав и свобод граждан.

Сегодня, в период подготовки всеобщего Съезда ойрат-калмыцкого народа, актуально встает вопрос о неукоснительном исполнении федеративного закона о целостности в правовом положении России как федеративного государства в развитии прав и свобод народов РФ как многонационального образования. На основании вышеизложенного нами обозначены новые проблемы в истории формирования историографии перед региональной исторической наукой: расширять национальное самопознание народов, опровергнув стереотипы в изучении истории обществ, способствуя повышению интереса к истории всех народов России и стран СНГ, некогда проживающих на территории Российской империи, СССР, совместном постсоветском пространстве; придать новое звучание в масштабе региона изменения отношения к человеку, его жизненному миру, формирование мировоззренческих ценностей нового поколения, подчеркивая степень его свободы человека как меры всех вещей; современные качественные методы науки должны быть следствием количественного анализа состояния ключевых проблем историко-культурного наследия в истории регионов страноведения²⁸. Биосоциальность человека дает характеристику его адаптивных возможностей, антропоэкологический подход сложившейся ретроспективы позволяет сегодня восстановить картину событий прошлых лет, период военных действий в составе других регионов.

В антропологии регионов, в ее рамках реализуется несколько исследовательских взаимодействий: взаимопересекающиеся направления культурной и социальной антропологии. При которых этнологические и социальные аспекты переориентируются от собственно полевых исследований определяющих их специфику, содержащих перспективный синтез, формирующий новые качественные возможности масштабных компаративных подходов, исследуя требования социализации личности в тяжелых условиях спецпоселян. Рассматривая новейшую историю современной России, было образо-

²⁸ И.Д. Ковальченко, *История в цифрах: математика в исторических исследованиях*, Ленинград 1991; *Математические методы в историко-экономическом и историко-культурных исследованиях*, Москва 1977; *Математические методы в социально-экономических и археологических исследованиях*, Москва 1989; *Математические методы ЭВМ в историко-типологических исследованиях*, Москва 1989; *Методы исторического исследования*, Москва 1985.

вано новое политическое объединение – создано общественное движение Дети войны, объединяющее фронтовое поколение старшего возраста, не зависимо от национальной принадлежности, пострадавшее от политических и военных катаклизмов истории (Председатель: М.В. Янова). Целью движения является обеспечение данной части населения государственными социально-экономическими льготами, сохранение памяти о трагической истории прожитых лет.

Поэтому на сегодня алгоритм творческого процесса по-иному обозначил проблему современных исследований, поставив в центр изучения, субъект культурной деятельности индивидуума личности, перенося центр тяжести на новые импульсы развития: политическую историю, историческую биографию, культурологию, отдельно выделив новое направление социальной историографии, определяя идею единства исторического процесса в мировой истории. Представление о „всеединстве человечества” неизбежно заставляло его выходить за рамки национальных историй, привели к сравнительному анализу разных стран, не потеряв чувства национальности, обретая чувства принадлежности человечества в целом. Отражая изучение исторического процесса человека во времени, необходим анализ деятельности человека в реальном пространстве.

С целью обсуждения вопросов, связанных с нарушением принципов мирового правопорядка, миром, страдающим от войн и гуманитарных кризисов, сектантства и экстремизма, бедностью и неравенством, изменением климата и деградацией окружающей среды, были обсуждены проблемы, связанные с международным терроризмом, наркотическим оборотом, а также современной информационной безопасностью общества. С данной повесткой дня была проведена 70-я Генеральная ассамблея ООН. Ввиду того, что добиться ликвидации бедности и защиты окружающей среды невозможно без обеспечения международного мира и безопасности, и укрепления системы защиты прав человека 27.09.2015 г. на заседании 70-й Генеральной ассамблеи были определены принципы стратегии устойчивого развития на период до 2030 г.²⁹

В речи Председателя Евросоюза – Дональда Туска – был отмечен масштаб огромного взрывоопасного кризиса населения Западной Европы, определенного беженцами, а также работа ООН, связанная с деятельностью по защите международных прав человека, мира и безопасности. Дональд Туск отметил, что помощь сирийским беженцам будет увеличена, усилен контроль над

²⁹ В Нью-Йорке открылась 70-я сессия Генеральной Ассамблеи ООН, <http://www.un.org/russian/news/story.asp?newsID=24450#.V5cex25kjg4>, data odczytu 20 lipca 2016.

госграницами, призывая к спокойствию во избежание напряжения и негативных инцидентов, но главным отмечено необходимо сохранение хладнокровия³⁰.

Антропогенное регулирование это предвидение катаклизмов, это своевременное уменьшение скорости процесса, это выбор между сиюминутной выгодой и долгосрочной стабильностью, что сегодня позволит ученым мирового сообщества анализировать антропологическое изменение глобальных проблем. В современной историографической ситуации встает проблема взаимовлияния исторического знания и исторической памяти, которая приобретает все более выраженный междисциплинарный характер. В современной историографической ситуации проблема взаимовлияния исторического знания и исторической памяти приобретает все более выраженный междисциплинарный характер. Именно преодоление разрыва между „живой” памятью и историей и обуславливает формирование исторической памяти. При этом между индивидуальной памятью и памятью коллективной существует тесная, имманентная связь³¹. В последнее время в общественной практике все чаще поднимаются проблемы национального возрождения и самосознания народов, рассматривается отдельный теоретико-методологический аспект проблемы, идут поиски формирования культуры межнационального общения³².

Россия это чрезвычайно сложное в этническом плане государство, с большим количеством народов. Это вопрос внутренней гармонии, которая создается на протяжении столетий и которую мы смогли вывести на принципиально новый уровень. Сложившийся симбиоз тем более значим, учитывая, что одной из важнейших составляющих научного знания является трансформация идей в аргументированные понятия, специальную терминологию. Очень важно соотнести вопрос, каким образом прошлое и предложенная историками его репрезентация влияет на коллективное историческое сознание, обуславливая устойчивость современной знаковой системы?

³⁰ Туск призвал к пересмотру политики ЕС в отношении беженцев, <http://gordonua.com/news/worldnews/tusk-prizval-k-peresmotru-politiki-es-v-otnoshenii-bezhencev-109129.html>, data odczytu 20 lipca 2016.

³¹ Э.А. Шеужен, *Места памяти: модная дефиниция или историографическая практика?*, „Вестник АГУ” 2012, № 1 (92), с. 56.

³² М.Б. Беджанов, *Этнические образования и межнациональные отношения*, „Вестник АГУ” 2012, № 1 (92), с. 115.

Magdalena Rodziewicz

From Compulsory Unveiling (*kashf-e hejab*) to Compulsory Veiling (*hejab-e ejbari*) *Hejab* in the Iranian Perspective

The Ancient Greeks were convinced that the Iranians tended to have no sense of proportion and, as they did not comprehend the principle of the golden measure, often went to extremes¹. Tracing the course of the Iranians' struggles with the question of *hejab*, the veil worn by the Muslim women, during the 20th century, we may risk the assumption that the observation made by the Greeks remains valid.

Today, *hejab* is associated almost exclusively with Islam; yet the use of the veil by women was familiar and practised by many societies of the Middle East hundreds of years before Islam's arrival². In Assyria, Babylon and the Persian Empire, this practice served as a mark of high status; this meant that the right to being veiled was not universal. A veil would be worn by women from the elites. Also, as reported by Xenophon, who was relatively well acquainted with the Persians, the Persian monarchs wore veils, allegedly taking it as a point of pride that they remain unapproachable and concealed from the eyes of the populace³.

With the coming of Islam, there emerged a new reading of the meaning of the veil, which differed slightly from the interpretation formerly prevalent in this area. The use of the veil was deduced from the Revelation contained in the Qur'an and strongly linked with ethics and morality. With time, the veil, which was an element of tradition, started to be perceived as a religious duty, also in Muslim Iran.

As a widely known element of culture, the woman's veil in Iran essentially did not constitute a subject of public debate until the end of the 19th century,

¹ Plato, *Leges*, 697 b-e.

² Cf. G. Vogelsang-Eastwood, W.J. Vogelsang, *Covering the Moon: An Introduction to Middle Eastern Face Veils*, Leuven 2008, pp. 23–34; Ch. Lindholm, *The Islamic Middle East: Tradition and Change*, Oxford 2008, p. 235.

³ Xenophon, *Agesilaos*, 9, 1–2.

when secular ideas of modernism and constitutionalism began to reach the country⁴. The opinion that the veil worn by women is a sign of their submissiveness to men, and thus inequality, began to be voiced by some of the reformers and intellectuals fascinated with the West and with the transformations which Turkey was undergoing at the time. Some thinkers interpreted the obligation to wear the *hejab* as a hindrance to the idea of general education which they promoted. The debate on the issue of the veil almost exclusively involved members of the elites; an overwhelming majority of the society still endorsed the traditional view.⁵ The first shah from the Pahlavi dynasty, Reza Khan, who considered the veil to be one of the symptoms of the society's backwardness, was adamant that this situation must change. In the 1930s, the monarch proclaimed the decree of *kashf-e hejab*, i.e. "the unveiling of the veils"⁶. The shah's decision was an element of his programme, which encompassed the Westernisation of Iranian society, modernisation of the country and marginalisation of religion, which he considered to be one of the reasons for the Iranians' backwardness. By a decree dated 8 January 1936 the shah forbade women to appear in public wearing a chador or any other type of veil. Women who refused to comply with the new regulation had their veils forcibly removed, in the street, by members of the police⁷. As a result of the shah's decree, many women, unable to even imagine leaving their houses unveiled – or not being allowed to do so by their families – were excluded from social life. A few years later, in 1941, when Shah Reza Khan had been forced by the Allies to abdicate and Iran was under British occupation, the decree was waived and until the Revolution of 1979 the wearing of *hejab* was again conditioned mostly by tradition and the religious convictions of the woman's family and the circle she lived in rather than by the state. These events, however, left an indelible trace in the Iranian memory and for years many conservative families frowned upon the idea of their daughters, sisters or wives' education or professional work, as it was associated with the demand to abandon the veil.

⁴ N.R. Keddie, *Modern Iran: Roots and Results of Revolution*, New Haven–London 2003, pp. 37–72.

⁵ Even earlier, i.e. in 1848, during a conference of the Babi religious movement in Badasht, the Babi poetess and theologian Qurrat al-'Ayn appeared unveiled, which caused a great commotion. Cf. Tahereh Qorratol'Ayn, *Becoming a Presence*, [in:] *Veils and Words, The Emerging Voices of Iranian Women Writers*, ed. by F. Milani, London–New York 1992, pp. 77–99.

⁶ H.E. Chehabi, *The Banning of the Veil and its Consequences*, [in:] *The Making of Modern Iran*, ed. by S. Cronin, pp. 193–210.

⁷ Cf. J. Afary, *Sexual Politics in Modern Iran*, Cambridge 2009, p. 9.

The Islamic Revolution and the issue of the veil

Years later, the policy endorsed by the second ruler from the Pahlavi dynasty, Mohammad Reza, was expressed in, among others, mandatory introduction of secular customs modelled on those of the West. The capital's nightlife was lively, clubs and cabarets prospered, alcohol was openly imbibed and the cinemas showed audacious film productions⁸. Many women who lived their lives in the Western manner (and in the largest cities) did not follow the requirement to wear the *hejab* and their attire did not diverge from the fashions worn by women in Western Europe or the United States. Yet very many women belonging to the less affluent social classes and to traditional circles (not only in the provinces but, importantly, also in large cities) still went around veiled. The chador or headscarf continued to be a constantly present element of social space.

The 1979 Revolution was an expression of protest against the shah's policies, and an enormous numbers of women rose in support of it. Both groups – religious women who wore the veil and women who did not follow the rules of *hejab* – stood as one. Surviving photographs from the demonstrations during the Revolution clearly show women in black chador veils – which conceal nearly the entire figure, leaving only the face visible – marching side by side with women in short dresses and with bare heads⁹.

The Revolution caused many changes in Iran, including a return to the debate on the issue of the veil and a new, rather extreme interpretation of the rules of its use. This problem very soon stirred extreme emotions. Already in the early phase of the Revolution a group of Shi'a scholars proposed to turn the requirement for women, when appearing in public space, to cover their hair and wear modest, figure-concealing clothes, which until then had been a religious duty, into a legal obligation. On 7 March 1979 the leader of the revolutionary movement, Imam Khomeini, issued a recommendation which began the process of introducing the so-called *hejab-e ejbari*¹⁰, i.e. the obligation to wear a veil in public spaces, throughout the country. At a convention of Shi'ite ulama held in Qom, one of the two most important holy cities of Iran, the leader of the Revolution declared:

⁸ This type of low-quality film intended for entertainment was described as *film farsi*.

⁹ Some women who did not wear the veil before the Revolution began to wear the chador during it, as a symbol of protest against the shah's power and his anti-religious policy. Cf. A. Namakydoust, *Covered in Messages: The Veil as a Political Tool*, "The Iranian", 8 May 2003, <http://www.iranian.com/Women/2003/May/Veil/>, data odczytu 5 września 2016.

¹⁰ *Hejab-e ejbari* – literally: the obligatory veil.

Muslim women should wear the Muslim veil (...). Currently, women are working in offices dressed as they used to before. They must change this. It has been reported to me that women in our ministries are naked, and this is not in keeping with the religious law. Women may participate in social life, but when they adhere to the rules of the Muslim *hejab*¹¹.

Some circles were quick to react against Khomeini's speech. Thousands of women went out to march in the streets, especially in Tehran, but also in other large cities. Women employed at institutions and offices of the state, schoolgirls, students, stewardesses and women who did not hold professional jobs, all joined in the protests¹².

The demonstrations united women who did not wear the veil before the Revolution, and who perceived the rule advocated by some of the Shi'a scholars as a restriction that limited their freedom, and women who followed the rules of *hejab*; they, in turn, were of the opinion that the decision to wear or not wear the veil belonged to a woman and should not to be imposed by the state. All of them protested not against the *hejab* as such, but against the attempt to have it imposed on them by the authorities as obligatory.

After the Revolution, paradoxically, women from the latter group, who derived from traditional and conservative milieus, benefited from the obligation to follow the rules of *hejab* in public space. This decree finally opened to them the path to education, to professional work and to full participation in social life, because members of their families, their fathers, husbands or brothers, were no longer apprehensive that they would be forced to stay in an environment which was unhealthy from the point of view of the Islamic doctrine or to abandon the veil. In addition, those women could begin to acquire satisfactory jobs; before the Revolution, as Homa Hoodfar writes, many state-owned and private firms were very reluctant to employ veiled women, even if their professional qualifications were higher than the qualifications of women who followed European fashions¹³.

Intellectuals also joined in the debate. One of them was Simin Daneshvar, an Iranian novelist and the wife of a renowned pre-Revolutionary thinker Jalal Al-e Ahmad. In an interview Daneshvar declared the following:

When we manage to rebuild this ruined house (i.e. Iran – M.R.), to set its economy on a straight course, to bring agriculture to par and to establish a just and free government; when all the people of this country have a safe roof over their heads

¹¹ *Keyhan* 16 esfand 1357 no. 10655, p. 1.

¹² *Keyhan* 17 esfand 1357 no. 10656, p. 2.

¹³ H. Hoodfar, *The Veil in Their Minds and On Our Heads: The Persistence of Colonial Images of Muslim Women*, "Resources for Feminist Research" 1993, Vol. 22, no. 3–4, pp. 11–12.

and all will enjoy generally available healthcare and education, only then can we turn to collateral issues. And while we do it, we may quietly (...) sit down and have a look at the issue of women and their situation¹⁴.

However, not only women were moved by the attempt to introduce the principle of *hejab-e ejbari* in the country. On 11 March, i.e. four days after the *rahbar's* famous speech, *Ettela'at*, one of the leading Iranian newspapers, published a declaration of the Shi'a scholar, Ayatollah Mahmoud Teleghani, who enjoyed an enormous authority at the time. Teleghani, a theologian and political activist who had for years been involved in the opposition against the shah's authority and after the Revolution became Tehran's first Friday Prayer Imam, declared that the obligation to wear a veil had been set down in the Qur'an and thus was not the Shi'ite scholars' idea, but that there could not be even a hint of coercion regarding this issue:

We cannot speak of coercion even with regard to Muslim women, even less when it comes to religious minorities (...). Women are an active part of our society. Islam, the Qur'an and the Shi'a religious authorities wish their personality to be preserved. There can be no question of any coercion here¹⁵.

Years later, the ayatollah's daughter, Azam Teleghani, a political activist, parliamentarian and essayist, commented on her father's words in an interview. She argued that her father had been opposed to the introduction of an obligation to wear a veil. She said that the ayatollah had perceived the *hejab* to be an element of tradition which was intended as a means of bolstering women's identity, and that he had advised women to wear the *hejab*, but was against enforcing it on them as obligatory. Azam Teleghani herself, head to toe clad in a black chador, has for years been called a Muslim feminist who fights for women's rights by referring to the verses of the Qur'an. In fact, she has emphasised that the question of attire should be left to every person's private judgement. The wearing of the veil is linked with faith and, as such, cannot be imposed on anyone, she said; it was the woman's own religious attitude that decided whether she would adhere to the principle of the *hejab* or not¹⁶.

The Shi'ite scholarly milieu was divided; some other theologians were also opposed to the introduction of the obligation to wear a veil. The Iranian thinker and writer Mohammad Reza Hakimi recalls how soon after he had learnt about the plans to introduce the obligation, he had a talk with Ayatollah Motahhari

¹⁴ S. Daneshvar, *Biaid Iran-e viran ra abad konim*, Keyhan 19 esfand 1357.

¹⁵ Keyhan 20 esfand 1357.

¹⁶ Sharq 23 shahrivar 1390.

(d. 1979), a famous and respected Shi'a scholar and philosopher, who like himself was set against the project. Hakimi writes that the ayatollah said to him:

I too am critically disposed towards those instructions [issued] in such conditions, and if you are opposed to them as well, tomorrow let us go to Ghom to the Imam. It is better if we both tell him about our objections and present him our arguments¹⁷.

According to Hakimi, another outstanding religious authority of the time and a long-time member of the opposition, Ayatollah Ali Montazeri (d. 2009), also spoke against the project of introducing the obligation¹⁸.

As the debate unfolded, the voices of the opposition were countered by new voices in favour of the idea of the obligatory veil. Shortly after the beginning of the debate, Ayatollah Abdolrahim Zabani Shirazi, Imam Khomeini's representative in Shiraz, justified his support for the obligation with the following arguments:

We want women to work side by side with other citizens. The *hejab* is a veil which must be compulsory, because women ought not to go outside half naked or enjoy having attention-grabbing appearance. The *hejab* does not necessarily mean the wearing of chador. A respectable attire, which does not turn the attention and which covers the woman's hair, is sufficient¹⁹.

The supporters of *hejab-e ejbari* were convinced that the obligation to wear a veil should be rigorously imposed by the authorities, because it was the duty of the nascent Islamic state to look after the citizens' morality. Another advocate of the *hejab-e ejbari*, the conservative Shi'a theologian Ayatollah Makarem Shirazi, wrote in this vein:

The Muslim authorities are not responsible for the hidden sins of its citizens, but are undoubtedly bound by the Shi'a principle of *nahi az monakkar*, i.e. of making a stand against evil, in the face of sins which are openly and conspicuously perpetrated within the society (...) The Muslim authorities have the duty to counteract conspicuous sins²⁰.

In connection with the newly accepted conception of power, a detailed description of which was provided by Ruhallah Khomeini in his work *Hokumat-e eslami*²¹, it was assumed that the introduction of the obligation for women to wear a veil was justified and rational.

¹⁷ *Khatere-ye ostad Mohammad Reza Hakimi az nazar-e shahid Motahhari dar bare-ye hejab-e ejbari*, <http://www.parsine.com/fa/news/229484>, retrieved 28 November 2015.

¹⁸ Ibidem.

¹⁹ Didgah – Tarikhnegar, <http://www.farsnews.com/printable.php?nn=13901220000139>, retrieved 27 November 2015.

²⁰ <http://isna.ir/fa/news/92041710712>, retrieved 23 November 2015.

²¹ R. Khomeini, *Welayat-e faqih (Hokumat-e eslami)*, Tehran 1379.

The *hejab-e ejbari* project

The debate was widespread, but street protests accompanied it only for a time. The authorities denounced attacks on non-veiled women, which occurred during some of the demonstrations, but at the same time continued to work towards introduction of compulsory *hejab*.²² In spite of the vigorous debate in the press, a few month later, on 7 July 1980 the Revolutionary Council decreed that non-veiled women would be barred from entering some government agencies. This decision met with little protest, possibly because by then the Iranian society had to face political upheaval linked with the emerging conflict with Iraq. Three years later, in 1983, the Iranian Parliament passed the act which introduced the general obligation to adhere to the principle of the compulsory veil. This clause became a part of the Penal Code only in 1996. Article 638 stated that “Women who appear in public without the Muslim veil *hejab-e shar’i* will be sentenced to ten days to two months detention or a fine of fifty to five hundred thousand rials”²³.

Yet this clause did not state what precisely should be the form of the *hejab*. Khomeini, similarly to many other Shi’a scholars, encouraged women to wear the chador as the most modest veil, but any other loose coat (*rupush*) was considered acceptable. The imprecision of articles pertaining to the obligation to wear a veil gave the authorities an opportunity to admonish citizens in many situations which, in the legislators’ perception, were within the broadest boundaries of potential threats to the society’s morality. On the other hand, the same imprecision allowed Iranian women to make use of the blurred boundaries of the official requirements.

However, the acts proclaimed in 1983 already made the so-called *bihejabi*, i.e. the absence of veil, a legal offence (*jorm*). Relevant clauses focused on the fact that the attire is to be, simply, modest and to conceal the woman’s figure, but did not impose a mandatory model; as a result of this imprecision, a new concept, *badhejabi*, which meant an incorrect, inappropriate *hejab*, entered the Iranian discourse. With time, not only *bihejabi*, i.e. not wearing the *hejab*, but also the fact of wearing a *hejab* that was assessed as immodest or shocking became a legal offence. Essentially, the absence of concrete regulations or guidelines put the issue of *badhejabi* in the sphere of subjective assessments made by the authorities or institutions which were entitled to exact compliance with this law.

²² Keyhan 16 esfand 1357 no. 10655, p. 1.

²³ *Ghanun-e mojazat-e eslami*, https://www.unodc.org/tldb/pdf/Islamic_Penal_Code_in_Farsi.pdf, retrieved 23 November 2015.

The fight against *badhejabi*

In the recent years, the fight against *badhejabi* abated or grew more vigorous, depending on the country's internal political situation. During the presidency of Mohammad Khatami (1997–2005), the issues of social mores were relegated to the background and the authorities mitigated their interference with the Iranian women's attire and adherence to the principles of *hejab*. It was a period of "thaw", as it was said then, which was easily observable in the streets of Tehran. The period of relative freedom with regard to social mores ended when Mahmoud Ahmadinejad was elected president of the Islamic Republic of Iran (2005–2013). In spite of the election promises, he was quick to send *gasht-e ershad*²⁴ patrol units into the streets of the large cities; their task was to watch whether women in the streets, shopping centres or on public transport complied with the principles of *hejab*. The patrol groups, consisting of both men and women, would often occupy strategic positions in the parks, at the exits from the underground or at street crossings and would admonish or detain women whom the members of the patrol considered to be inappropriately veiled.

Hasan Rouhani and the issue of the obligatory veil

Hasan Rouhani's victory on the elections of 2013 caused many Iranians, especially the younger ones, to hope for another thaw in matters of public morality. Although the new president was a Shi'a scholar, the Iranians were counting on his focusing on more essential issues, such as the sanctions, which the country was finding so onerous, or the economic crisis, they were hoping he would not persecute the young for improper *hejab*. Yet even though Rouhani is counted among the moderate Shi'a scholars, the issue was not as simple. In 1979, having participated in the Revolution and after its victory having remained in power as a parliamentarian and Imam Khomeini's collaborator, Rouhani undertook the difficult task of implementing the obligatory *hejab* project in state institutions. He described the events of that period in his memoirs, which were published in 2009 and then many times reprinted. In the first volume, he described how the Shi'a scholars gathered at Ghom expressed their protest against the Iranian women's irregular compliance with the principle of *hejab*, and how this was followed by a heated debate as to whether it was correct to introduce a legal obligation that a woman be veiled in public. In spite of many protests and demonstrations, Rouhani, in cooperation with the mi-

²⁴ Gasht-e ershad – units associated with the Ministry of Culture and Islamic Guidance.

lilitary staff, began to design the *hejab-e ejbari* project. The first step was to be the obligation for women to wear a veil at military institutions, governmental agencies and ministries. Rouhani writes:

First I assembled women employed at the staff headquarters, there were about thirty of them, and after a talk I had it settled that from the following day onwards they would all be coming to work wearing head-scarves. Only two or three of them had already been wearing *hejab*, the rest was without it. They began to complain and object, but I stood firm. I announced that from the following day there would be a guardsman at the door, who would not let unveiled women enter the workplace²⁵.

In the following days, Rouhani visited other institutions where, heedless of the women's protests, as he writes, he introduced the new principles of attire. Soon the obligation to wear a veil spread from military institutions to, for instance, television, and became increasingly widespread as time went by.

When Hasan Rouhani's role in the implementation of the obligatory veil project was revealed, the Iranians began to question whether he still supported the idea. This was answered by the president himself in an interview he gave after his election. He emphasised that he did not approve of the *gasht-e ershad* units' actions directed against women considered to be inappropriately veiled, asking: "If we go into the streets and arrest someone, if we prosecute in court, will that really solve the problem?"²⁶. The president's statement indicated that his approach to the issue of the obligatory veil had changed in the course of the past few years and that it now differs from the approach accepted after the Revolution, which he used to implement himself at that time. Currently Rouhani compares the concepts of "virtue" and "modesty" (*effat*), which the Shi'a doctrine links with the *hejab*, to fasting and considers them to be every person's private concern. He argues that nowadays virtue is threatened more by poverty and the decreasing number of marriages than by the problem of complying or not complying with the principles of the Muslim veil²⁷.

President Rouhani's statements rekindled the seemingly closed debate on the issue of the veil. Initially the process of implementing the obligation to wear the veil was accompanied by much emotion, but with time the issue was demoted to the ranks of less crucial problems. Western public opinion was more concerned with it than the interested parties themselves. This issue was,

²⁵ H. Rouhani, *Khaterat-e hojjatoleslam va alMuslimin doktor Hasane Rouhani, Enghelab-e eslami (1357–1341)*, vol. 1, Teheran 1391, pp. 571–573.

²⁶ Interview with Mr. Rouhani published by the Chelcheragh magazine at <http://www.kaleme.com/1392/04/11/klm-150189/>, retrieved 27 November 2015.

²⁷ Ibidem.

of course, present in the Iranian discourse, but no large-scale debate related to it has taken place in Iran for years. Even Iranian feminists, female activists and campaigners for women's legal equality seem to have focused on more urgent issues, such as legal discrimination, the postulated waiving of the woman's obligation to obtain her husband's dispensation to leave the country, inequalities in inheritance rights and the issues of parental custody in the case of divorce. It must be underlined that a large part of the society is adamant in affirming the *hejab* as a religious duty or an element of social mores, and that those Iranian women who consider it a constraint have learnt to live with it and function in the professional, social and artistic contexts. The veil does not encumber women's education or professional employment, as indicated by, for instance, the percentage of female students at Iran's universities or the extent of women's activity within society. Of course, the fact that the *gasht-e ershad* units persecute inappropriately veiled women does provoke objections and protests of some Iranians, but these reactions, although undoubtedly frustrating and making a part of the society less than favourably disposed towards the authorities, are nevertheless silent.

Recently, however, the debate on the compulsory veil in Iran has grown slightly more lively. It is possible that some Iranians saw President Rouhani's criticism of the practice of persecuting inappropriately attired women as the signal they needed. Virtual-space campaigns focused on this issue have intensified. In 2012, Iranian students initiated an Internet campaign entitled *na be hejab-e ejbari*, i.e. "No to compulsory veil". A group of activists and some intellectuals have expressed their support for the campaign and the Facebook initiative has amassed several thousand "likes"; it is worth pointing out, however, that only a half of its supporters originated from Iran. The authors of the campaign called for the voluntary *hejab* to be proclaimed as the Iranian women's right²⁸. Another campaign was initiated in 2014 by Masih Alinejad, an Iranian journalist permanently resident outside the country. Alinejad created a Facebook profile "Stealthy Freedoms of Iranian Women", by means of which the Iranian women could post photographs of themselves without the veil, made in Iran. This action could pose some threat, as being unveiled in public space is illegal in Iran. Many women sent their photographs nonetheless, and the Facebook profile gained over seven hundred thousand "likes"²⁹.

²⁸ The campaign urged people to send in photographs with a banner proclaiming "Unveil women's right to unveil" in English and "Voluntary *hejab* is the Iranian women's right" in Persian.

²⁹ In recognition of her initiative, Alinejad was awarded a prize by the Geneva Summit for Human Rights and Democracy in 2015.

But Internet campaigns may appear and soon vanish, because they are often initiated or supported from the outside; they are to some extent an attempt to charm reality undertaken by Iranians resident in the West rather than a mature and considered act of will on the part of the residents of Iran. Such actions are appreciated in the West, but they rarely meet with mass support in Iran.

One of the reasons for this state of affairs is perhaps the fact that, ultimately, the issue of the *hejab* is largely a religious issue and the most important voice in the debate still belongs to Shi'a theologians. The society's attention must therefore be focused, at least to some extent, on their reflections. Yet the scholars were not unanimous on this topic in the period of the Revolution, and their opinions still remain divided.

Many contemporary opponents to the mandatory veil originate from the milieu of the young Shi'ite scholars. In an interview given in May 2015, a Shi'a scholar Hojjatoleslam Mohammad Reza Za'iri acknowledged that he was still strongly opposed to the policy of the obligatory veil and that he considered the obligation for all women to be veiled in public space, introduced after the Revolution, to be a great mistake to which, in his opinion, the authorities should finally confess³⁰. Another Shi'a theologian who has recently joined in the debate is Mohsen Kadivar. In his view, even though the duty to be veiled is an integral part of the religion, the decision to wear the veil must be a woman's conscious choice stemming from faith, not compulsion. Women's general acceptance of the *hejab*, an acceptance that is free and without any coercion, is attainable, according to Kadivar, exclusively by acknowledging that either decision – to accept or to reject the veil – is within the boundaries of the law and that adherence to the principle of *hejab* as a religious duty stems from a religious need, not from a legal obligation³¹. In one of the interviews, Kadivar defined *hejab* as the boundary between what is public and what is private and intimate, comparing *hejab* to a house's façade: it belongs to the owner of the house, but is seen by the public. Kadivar's statement reveals an important point in the contemporary debate: while the advocates of the strict enforcement of the Muslim veil by the state often understand the concept of *hejab* as denoting solely the modest attire and the veil covering a woman's hair, and thus view the veil as a protection against sin, its opponents point out that the principle has a much broader application. In one of his statements, Mohammad Mojta-

³⁰ Interview with M.R. Za'iri conducted by the "Aleph" portal, published at <http://alef.ir/vdcew78wejh8fwi.b9bj.html?270224>, retrieved 12 November 2015.

³¹ Interview with M. Kadivar conducted by D. Darivishi, M. Mokhtari, published at <http://kadivar.com/?p=2116>, retrieved 10 November 2015.

hed Shabestari, a venerable Shi'a theologian and academic teacher reckoned to be one of progressive clergymen, pointed out that in Islam, the issue of *hejab* is not limited exclusively to women, but refers to men as well and concerns their behaviour. Neither men nor women, said Shabestari, should allow social space and intimate space to intermingle. In his view, separating the issue of the *hejab* from this philosophy and perceiving it solely in terms of dress code leads to the falsification of reality³².

President Rouhani's statements conform to the above mode of thinking. During one of his recent public appearances, the president argued that being virtuous and modest had nothing to do with gender or with wearing the veil. In the case of women, he said, rejection of the *hejab* does not mean rejection of virtue, because the concept of virtuousness, although associated with the *hejab*, is much broader. This is because the *hejab* has not only a physical dimension, but can be realised on other levels as well. The president said that "some think that *hejab* and virtuousness are linked with the headscarf and its type. Do not modesty, virtuousness and the *hejab* refer to the tongue and gaze?"³³.

Both the president and the two theologians pointed to the fact that the principle of the *hejab* does not have to be realised solely in the piece of cloth covering a woman's hair, but should characterise the behaviour of an individual in society. In their statements, they referred to a conviction which is very strongly rooted in the Persian culture: that every human being should make use of a kind of a veil (*hejab*) in his or her relations with the environment. This veil, however, is not a physical, but a mental barrier which conceals the intimate universe of the personal "I" from the dangerous and threatening external reality, from an unlicensed gaze. This is because the Iranians perceive a human self as a two-dimensional entity, in which, as perceptively noted by Hamid Naficy, the stable inner core is separate from the external sheath, which is changeable and impressionable³⁴. This protective outer layer defends a person's inward core and all that belongs to its space. For this reason, the conviction that everyone should watch their own behaviour in the course of social interactions, and that this behaviour should be characterised by modesty, is very strongly embedded in the Persian Shi'a culture. As Imam Ali taught the Shi'ites: "No fault can be seen in one who wears the robe of modesty"³⁵.

³² A.H. Majiri, *Hejab ejbari shavad, hejab ejbabri nashavad*, <http://www.iranvij.ir/1835150>, retrieved 30 December 2015.

³³ <http://www.kaleme.com/1392/04/11/klm-150189/>, retrieved 15 November 2015.

³⁴ H. Naficy, *A Social History of Iranian Cinema*, vol. 4, Durham, London 2012, p. 105.

³⁵ Ali ibn Talib, *Nahj al-Balaghe*, transl. by M. Dashti, Tehran 1379, hekmat 223, p. 483.

Thus, the president of Iran emphasises that a kind of a veil – which in the perception of some of the Shi’a scholars is realised in the principle of the women’s veil – should, in fact, surround the life of every person and be actuated in his or her actions, speech and gaze. This is precisely what the 13th-century Persian poet Rumi taught the Iranians: “The human is concealed behind the tongue, speech veils the true essence of our being”³⁶.

The position that the idea of the *hejab*, so central to the Islamic tradition, may be realised not only in the shape of the women’s veil but, in fact, should be visible in the behaviour of men as much as women may be perceived as an element of *hejab-e ekhtiari*, i.e. voluntary *hejab*, a philosophy which is being increasingly often discussed by the Iranians.

The voluntary *hejab* project is under debate and finds advocates not only among women and intellectuals, but among Shi’a theologians as well. It does not seem, however, that it is followed by any mobilisation among the citizens. The results of an opinion poll conducted in Iran in the year 1393 (2014/2015), show that the Iranians are considerably divided on the issue. About 42% of the respondents are of the opinion that the decision to wear or not wear the veil should be left to the woman and should be voluntary; yet still, 38% are of the opinion that the use of the *hejab* is a religious duty that ought to be complied with³⁷.

Up to now, apart from isolated initiatives which, in addition, are often inspired by the West, there have been no official attempts to change the law regarding the obligatory *hejab*. A different phenomenon, however, which lies in transforming the practice of wearing the *hejab*, can be discerned. Due to the absence of a single mandatory manner of wearing the veil, the Iranian *hejab* has been evolving. In spite of the politically motivated obstacles, for quite a few years it has been evident that the boundary of the norm has been moving: the chador may still be considered to be the most desirable attire, but nowadays Iranian women are wearing very diversified styles of clothing, especially in the big cities; in fact, they follow or create fashion. The impact of social acceptance for certain types of the veil on the process of potential changes must not be ignored.

Conclusion

The history of the debates on the *hejab* in Iran in the 20th century is turbulent indeed. It must be emphasised that the will of the Islamic Republic is a *conditio sine qua non* for the transformation from the obligatory to the volun-

³⁶ Rumi, *Masnavi-ye Ma’anavi*, II, 4. Edition, Tehran 1386, p. 214.

³⁷ The opinion poll was conducted by telephone on 17–19 *mordad* 1393 (2014/2015) on a random sample of 600 persons aged over 18 by Information and Public Opinion Solutions LLC, commissioned by the Zanan TV 1393 television station.

tary veiling to be possible; and yet the Islamic Republic considers the principle of the obligatory *hejab* to be one of its pillars. For this reason protests against the obligatory *hejab* may be perceived as a threat to the very foundations of its power. It may therefore be suspected that the government will not relinquish this obligation easily. Another conceivable scenario is that Iranian women themselves will, step by tiny step, push the boundaries of *badhejabi* further away and thus acquire more freedom in the matter of social mores. But in this case, too, if not support from the authorities, than at least their tacit agreement will be indispensable.

In the course of the past hundred years, the women's veil has fulfilled various functions in Iran. As a religious obligation and a part of the Persian custom, it was regarded by the Pahlavi dynasty as a symbol of backwardness and religious short-sightedness, an obstacle to modernisation. During the Revolution, it was often an expression of resistance to the regime; but soon after it was transformed into a tool for imposing moral order. Today the discussion is not about the idea of *hejab* as such, since a part of Iranian society still considers it an expression of their religiosity and a part of tradition which would be difficult to abandon. The dispute concerns its imposition as many women see it solely as a legal obligation, not an expression of a religious need. Homa Hoodfar's observation that "veiling is a lived experience full of contradictions and multiple meanings. While it has clearly been a mechanism in the service of patriarchy, a means of regulating and controlling women's lives, women have used the same social institution to free themselves from the bonds of patriarchy"³⁸, is worth considering. The veil is a multi-faceted concept, especially in the Persian culture. Together with all its paradoxes, it constitutes a part of the Iranian identity. And since in Iran everything is done, as the Iranians themselves say, *posht-e parde*, from behind a curtain, it is not impossible that changes concerning the women's veil will also occur in this discreet manner.

³⁸ H. Hoodfar, op. cit., p. 5.

Nurty mistyczne a radykalny islam: sytuacja sufich w Pakistanie

Wstęp

Celem artykułu jest nakreślenie bieżącej sytuacji sufich w Pakistanie. Ze względu na rytuały i praktyki, stanowiące ważną część kultu sufich, są oni postrzegani przez radykalny islam jako heretycy, wrogowie prawowitego porządku. Sufizm, okrzyknięty przez fundamentalistów jako „niemuzułmański”, stał się obiektem wielu ataków. W ostatnich latach krwawe zamachy na miejsca kultu sufich nasiliły się, a ich rolą ma być osłabienie, a być może i próba wykorzenienia sufizmu z Pakistanu. Z drugiej strony, władze Pakistanu kładą w ostatnich latach nacisk na upowszechnianie doktryny mistycznej w społeczeństwie, postrzegając sufizm jako alternatywę dla radykalnych odłamów islamu.

Sufizm: rys historyczny i ogólna charakterystyka

Sufizm – nurt mistyczny w obrębie islamu – powstał z inspiracji wieloma poglądami i teoriami, nie formułując jednolitej doktryny. Ów nurt należy postrzegać nie jako jednolitą wyrażnie zdefiniowaną drogę filozoficzno-religijną, a raczej jako termin-parasol, obejmujący wiele odłamów mistycznych, z których można wyprowadzić jeden wspólny mianownik. Według Józefa Bielawskiego

bez poznania sufizmu obraz islamu byłby niepełny. Sufizm odegrał bardzo wielką rolę w rozwoju islamu jako doktryny religijnej, przez wzbogacenie jego treści, pierwotnie „prawniczej”, o elementy miłości, intuicji, ekstazy¹.

Istotnie sufizm w postaci wielu ruchów mistycyzujących rozwinął się około VIII–IX w., jako przeciwwaga dla islamu interpretowanego w sposób czysto

¹ J. Bielawski, *Islam*, Warszawa 1980, s. 164.

racjonalny. Podczas gdy ortodoksyjny islam oferował sformalizowane doktryny teologiczne, sufi wyznawali wiarę opartą na miłości do Boga, zakładającą osobisty z Nim kontakt. Tak ujęta nauka religijna była łatwo przyswajalna, dlatego sufizm zyskiwał uznanie wśród mas i był popularny zwłaszcza na nowo podbijanych niearabskich terenach. Tam nierzadko mieszał się z pierwotnymi, ludowymi wierzeniami, zakorzenionymi w duchowości, magii czy ezoteryce.

Jeśli popatrzymy na losy sufizmu na subkontynencie indyjskim – którego częścią jest dzisiejszy Pakistan – jego rozprzestrzenianie rozpoczyna się wraz z pojawieniem się pierwszych władców muzułmańskich, czyli około XI w. Za czasów sułtanatu delhijskiego² do północnych Indii³ napływa coraz więcej ludności różnego pochodzenia, także wyznawców różnorodnych kultów religijnych w obrębie islamu. Władcom muzułmańskim zależało też nierzadko na utrzymywaniu względnie dobrych stosunków z ludnością podbitą, lokalną, stąd ich wsparcie dla sufizmu miało także wymiar polityczny. Dlatego też niektóre bractwa sufich były utrzymywane przez sułtana w zamian za poparcie jego polityki; ich rolą było też często doradztwo w sprawach publicznych, socjalnych – ze względu na dobrą orientację w bieżącej sytuacji społecznej. W swojej działalności prospołecznej wcielali w życie wyznawane ideały: ekumenizm, umiłowanie pokoju i szeroko pojętą tolerancję.

Sufizm nie tylko w bezkonfliktowy sposób roztaczał się po Indiach, ale i wchodził w mniejsze bądź większe interakcje z religiami lokalnymi. W islamie indyjskim, a więc i w sufizmie, odnaleźć można ślady inspiracji bądź wpływu innych religii i ich rytuału. Wielu badaczy⁴ wskazuje na wpływy indyjskiej myśli (związanej z hinduizmem, jogą czy buddyzmem) na islam (i sufizm). Do interakcji dochodziło przede wszystkim z sektami nieortodoksyjnymi (np. z sektą nathów), ascetami i joginami reprezentującymi różne frakcje i grupy⁵; znane są też przykłady powstawania nowych religii, nawiązujących ide-

² Sułtanat delhijski – państwo muzułmańskie w północnych Indiach istniejące w latach 1206–1526.

³ Terminu „Indie” używam w znaczeniu historycznym, tożsamym z określeniem „subkontynent indyjski”.

⁴ M.in. Annemarie Schimmel, Saiyid Athar Abbas Rizvi, Janusz Danecki. Por. A. Schimmel, *Mystical Dimensions of Islam*, Jakarta 2013, s. 357–363; S.A.A. Rizvi, *The Wonder that was India II*, New Delhi 2005, s. 255–258; J. Danecki, *Podstawowe wiadomości o islamie*, Warszawa 2011, s. 381–383.

⁵ Hipotezy dotyczące wpływu indyjskich praktyk religijnych na sufizm w okresie jego krystalizowania się nie znajdują jednak poparcia – przemożna większość uczonych odrzuca wczesne teorie, jakoby sufizm był jedynie „zislamizowaną formą filozofii wedanty lub jogi” (A. Schimmel). Podobieństwa mogą być raczej wynikiem równoległego rozwoju pewnych tendencji na tym samym terenie. A. Schimmel, op. cit., s. 345.

ologicznie zarówno do hinduizmu, jak i islamu (np. sikhowie). Na szczególną uwagę w kwestii wzajemnych wpływów zasługuje epoka *bhakti*, przypadająca na północy Indii na wieki XV–XVII. Wówczas wyznawcy hinduizmu, negując rolę braminów jako pośredników w religijnym rytuale, zaczęli domagać się indywidualnego kontaktu z Bogiem opartego na miłości, szczerym oddaniu i żarliwości. Wynikiem takiego pojmowania boskości i wiary jest kult niemal międzyreligijny, a międzykulturowe przenikanie się wielu motywów widoczne jest m.in. w bogatym dorobku literackim epoki⁶.

Warto podkreślić, że rozprzestrzenianie się sufizmu nie odbywało się wyłącznie poprzez kulturę wysoką, filozofię – sufizm był przecież popularny wśród prostych ludzi, rzemieślników, kupców. Z powodu braku kast w islamie hindusi z niskich warstw społecznych często dokonywali konwersji, mając tym samym nadzieję na polepszenie swojej sytuacji, społeczny awans. Wśród tych warstw sufizm szerzył się poprzez kulturę ludową, popularne regionalne przypowieści, ale także na przykład przez wiejskie przyspiewki⁷. Dużą rolę w propagowaniu doktryny odgrywali też ludowi artyści, gdyż, jak pisze Hussain Ahmad Khan,

sufi bardzo efektywnie werbowali [artystów rzemieślników – K.J.-Ł.] do upowszechniania mistycznych idei i propagowania swoistej „tożsamości muzułmańskiej” poprzez chanki, sakralne budowle i religijne festiwale⁸.

W obrębie sufizmu istnieje kilka bractw, zwanych silsila (łańcuch) lub tarika (droga), które powstały w XII–XIII wieku. Odegrały one dużą rolę w upowszechnianiu sufizmu (i – ogólniej – islamu) na terenie Indii. Każdy z porządków sufich odnosi się do praktyk kontemplacyjnych uprawianych przez proroka Muhammada lub jego towarzyszy⁹. Każda mistyczna droga (tarika) tworzy swoistą strukturę organizacyjną, łańcuch (silsila), pozwalający adeptowi

⁶ A. Schimmel, op. cit., s. 383–402; P.D. Barthwal, *Traditions of Indian Mysticism based upon Nirguna School of Hindi Poetry*, New Delhi 1978.

⁷ Tej ciekawej kwestii przygląda się w swoich pracach Richard M. Eaton, badacz historii sufizmu w indyjskim średniowieczu. Eaton analizuje dwa główne nurty takich przyspiewek (ćakki-nama i ćarkha-nama) i wskazuje na schemat ich działania oraz skuteczność w głoszeniu treści religijnych. Tematyka takich pieśni i rymowanek to zawsze relacja Bóg-Muhammad-pir-spiewająca/y; zawsze też mowa jest o narzędziu – ćakki (hin. *ćakki* ‘żarno’) lub ćarkha (hin. *ćarkhā* ‘kołowrotek’), którego funkcja jest podwójna: występuje ono jako symbol nietrwałości i trywialności życia doczesnego, zaś odgłos rytmicznej pracy z jego użyciem stanowi specyficznie rozumiany zikr (patrz: dalsza część tekstu), modlitwę samą w sobie. Por. R.M. Eaton, *Women's Grinding and Spinning Songs of Devotion in the Late Medieval Deccan*, [w:] *Islam in South Asia in Practice*, red. B.D. Metcalf, Princeton University Press 2009, s. 87–92; R.M. Eaton, *The New Cambridge History of India. A Social History of the Deccan, 1300–1761: eight Indian lives*, Cambridge University Press 2005, s. 144.

⁸ H.A. Khan, *Artisans, Sufis, Shrines: Colonial Architecture in Nineteenth-Century Punjab*, London 2015, s. 1.

⁹ E. Moosa, *What is a madrasa?*, The University of North Carolina Press 2015, s. 85.

na identyfikację z całą tradycją mistrzów sufich i ich uczniów. Na przestrzeni wieków dochodziło do rozgałęzienia na podnurty lub łączenia w hybrydy, zdarzało się, że dany mistyk przynależał do więcej niż jednej tariki lub był uczniem więcej niż jednego śajcha¹⁰.

Mistyczne szkoły (porządki) mają własne praktyki, nauki i poglądy, które zostały skodyfikowane i są przestrzegane przez wszystkich adeptów. Jak pisze Bielawski,

bractwa religijne, do których w islamie należeli ludzie świeccy, odznaczający się pobożnością, wypracowały specjalną „liturgię” obrzędową, w której istotną rolę odgrywał tzw. zikr – „wspominanie”, czyli wspólna recytacja w sposób rytmiczny, „najpiękniejszych imion Allaha” – *al-asma al-busna*, czemu też towarzyszyły odpowiednio dostosowane ruchy ciała ustawionych szeregami, jak do modlitwy rytualnej, wiernych¹¹.

Do najczęściej wykonywanych obrzędów należą więc zikr (ar. *dīkr*) – rytmiczne, medytacyjne powtarzanie imion Boga lub pewnych formuł modlitewnych oraz sama (ar. *samāʿ*) – słuchanie (muzyki i poezji). Celem jest wejście w trans nie tylko po to, by zbliżyć się do Boga, poznać Go, ale przede wszystkim, aby wyzwolić się od ciężaru doczesności, odseparować się od sfery pragnień i namiętności, które wiążą jednostkę ze światem tu i teraz. Koncentracja duchowa – w połączeniu z medytacją, kontrolą oddechu, ćwiczeniami ciała – ma zapewnić niezakłócone osiągnięcie stanu ekstazy, mistyczną komunię z Bogiem. Połączenie się z Absolutem można realizować na wiele sposobów – w Indiach i Pakistanie do dziś najpopularniejsze są: transowy taniec, polegający na wirowaniu wokół własnej osi, kawwali (pers. *qawvālī*, od ar. *qawwāl* „wędrowny śpiewak i muzyk”) – ekstatyczny śpiew religijnych wersów (najczęściej pieśni i poezji tworzonej przez uznanych mistyków) czy rytmiczna gra na instrumentach, głównie różnego rodzaju bębnach. Rodzaj praktyk religijnych zależy też od zasad panujących w danym bractwie. Niektóre szkoły zezwalają na włączenie muzyki w poczet praktyk mistycznych (zikr, sama), a inne tego zabraniają; jedne preferują medytację połączoną z recytacją świętego imienia Boga (zikr), inne zakładają skupienie w ciszy.

W Indiach rozwinęło się kilka takich porządków/bractw sufich, których założycielami byli uznani i wpływowi mistycy¹². Najważniejsze to: kadirija¹³,

¹⁰ Śaich (ar. *ṣayḥ*) lub pir (pers. *pīr*) – przywódca duchowy, uczony, mistrz.

¹¹ J. Bielawski, op. cit., s. 168.

¹² Więcej na ten temat: A. Schimmel, op. cit., s. 344–402; *South Asian Sufis*, red. C. Bennet, Ch.M. Ramsey, New York 2012; R. Islam, *Sufism in South Asia. Impact on Fourteen Century Muslim Society*, Karachi 2002; J. Danecki, op. cit., s. 405–417.

¹³ Bractwo, którego patronem był ʿAbd al-Qādir al-Gilānī (zm. 1166). Jeden z najstarszych porządków sufickich; w Indiach mogolskich działało wielu uznanych mistrzów sufickich wywodzących się z tego porządku, m.in. ʿAlī Muttaqī al-Hindī (zm. 1568), Šaikh Mūsā Pāk Šahīd (zm. 1592), ʿAbd al-Ḥaqq al-Muḥaddiṭ al-Dihlavī (zm. 1642).

ćistija¹⁴, nakśbandija¹⁵, suhrawardija¹⁶. Każdy porządek opiera się na tradycji piri-muridi (nauczyciel/mistrz-uczeń), gdyż pozyskanie intuicyjnej wiedzy o Bogu, zdobycie wiedzy mistycznej i umiejętności odczytania nauki płynącej z tekstów religijnych możliwe jest tylko dzięki wprowadzeniu przez mistrza, który tę wiedzę posiadał. Sufi wierzą w siłę swoich mistrzów także po ich śmierci – istnieje przekonanie, że pir nadal żyje w miejscu pochówku i wciąż potrafi poprowadzić swoich wyznawców prawą drogą, wskazać rozwiązanie problemu, oświecić wiedzą. Z tego powodu pirowie zyskują status świętych, a ich grobowce stają się ośrodkami kultu, do których pielgrzymują miliony ludzi. Miejsca te nawiedzają zresztą nie tylko muzułmanie: sufizm jako religia miłości i tolerancji otwarta jest dla każdego, kto żarliwie wierzy w Boga, a święci mistycy mają obdarzać łaską, dlatego wokół ich grobów gromadzą się ludzie niezależnie od wyznania.

Czy sufizm jest „nieprawy”?

Sufizm oferuje mistyczną interpretację islamu, umiejscowioną w ramach religijnej ortodoksji i z zasady akceptując prawo szarii. Od początku istnienia napotykał jednak sprzeciw ortodoksji sunnickiej, która w celu krzewienia islamu w jego „czystej” postaci, zakładała coraz więcej madras uczących „prawdziwego” islamu. Groźna reakcja ze strony teologów sunnickich wynikała nierzadko z obojętności, jaką wykazywali mistycy wobec rytualnych praktyk islamu. Zdradzali przy tym tendencje prospołeczne, inspirując „ruchy rewolucyjne”¹⁷, co wywołało zarzut herezji, a w konsekwencji także prześladowania. Wiele poglądów sufich – szczególnie tych skrajnych – także spotkało się z niezrozumieniem oraz oskarżeniem o nieprawość czy niezgodność z islamem. Sufi zrzekali się

¹⁴ Bractwo założone przez mistrza o imieniu Mu‘īn ud-Dīn Muḥammad Ćistī (zm. 1236), który przybył do Indii w 1193 r. z Sistanu i był uczniem Abu an-Najība ‘Abd al-Qādira as-Suhrawardī. Szkoła ta jest bardzo popularna w Indiach, Pakistanie i Bangladeszu. Jak głosi legenda, jeden z mistrzów bractwa ćistija zyskał uznanie także w oczach cesarza Akbara, gdyż dzięki jego błogosławieństwu ten doczekał się męskiego potomka. Ów Salim Ćistī [Salim Ćistī] był zresztą częstym uczestnikiem dysput religijnych na dworze Akbara, a jego grobowiec mieści się w Fatehpur Sikri, jednej ze stolic wybudowanych przez cesarza. W obrębie tej tariki wyróżniamy dwa ważne odłamy, które wydzieliły się w XIII w.: sabri i nizami (ten drugi założył inny ważny mistyk, Nizāmuddīn Auliya, którego grobowiec jest jednym z najchętniej odwiedzanych miejsc kultu religijnego w Delhi).

¹⁵ Bractwo założone przez Baha’ud-Dīna Muḥammada Naqśbandī (zm. 1389), pochodzącego z Buchary; najważniejsi mistrzowie to Aḥmad al-Sirhindī (zm. 1624) oraz późniejszy reformator sufizmu, Šāh Waliullah (zm. 1762).

¹⁶ Bractwo założone przez Abu al-Najība ‘Abd al-Qādira as-Suhrawardī (zm. 1168), zyskało popularność w Indiach w czasach istnienia Sułtanatu Delhijskiego.

¹⁷ J. Bielawski, op. cit., s. 166.

życia doczesnego, oddając się w zupełności Bogu, poszukując z Nim zjednoczenia, mistycznej komunii. Realizowali tym samym dżihad – wewnętrzną walkę, dążąc do samodoskonalenia. Wzbudzało to podejrzenia o zbytne zainteresowanie indywidualnym duchowym rozwojem, a aspiracje do połączenia z Bogiem – o chęć zrównania z Nim, podważenia Jego transcendentnej natury. Także wspomniany kult osoby – pira, śajcha, mistra, którego funkcja jako nauczyciela tajemnej doktryny, niedostępnej dla każdego, według niektórych teologów jest dowodem na czczenie świętych innych niż Bóg i jego prorok. Doktryna *al-insān al-kāmil* (człowieka doskonałego) w ujęciu mistycznym bywała także interpretowana jako swoiste wynoszenie człowieka (nauczyciela) na piedestał i stawianie na równi z prorokiem. Tradycja piri-muridi wzbudzała więc kontrowersje ze względu na całkowite oddanie ucznia wobec nauczyciela, w którego oczach ten urastał do miana autorytetu niemal boskiego. Świadczyć o tym może przypisywany pirom status świętych, podczas gdy w islamie świętość jest sprawą dyskusyjną. Dodatkowy sprzeciw w tym kontekście mogło stanowić podobieństwo tradycji *piri-muridi* do indyjskiej tradycji *guru-śiszja*¹⁸.

Niektóre z rytuałów bądź ich elementów lub zwyczajów i praktyk sufich na subkontynencie mogą wydawać się kontrowersyjne dla ortodoksji islamskiej właśnie dlatego, że zostały przejęte do islamu z innych religii, lub wydają się z nim sprzeczne. J. Danecki wylicza argumenty przeciwników mistycyzmu w islamie: Bóg jest transcendentny, a więc niemożliwe jest poznanie Go przez człowieka, zbliżenie do Niego; rytuały w islamie nie powinny być modyfikowane, indywidualizowane; świat doczesny i duchowy istnieją równocześnie, niemożliwe jest więc odrzucanie jednego na rzecz drugiego¹⁹. Do praktyk kontrowersyjnych zalicza się m.in.:

- celibat (zakazany w tradycji muzułmańskiej);
- ascezę, szeroko praktykowaną przez sufich;
- praktyki zikru, z towarzyszącą muzyką i śpiewem²⁰, w trakcie których wyznawcy doznają ekstazy i wprowadzają się w trans często wspomagani narkotykami – w Indiach i w Pakistanie w każdy czwartek odbywają się całonocne koncerty muzyki religijnej kawwali, które stanowią realizację zikru;

¹⁸ Guru-śiszja paramparā – tradycja charakterystyczna dla systemu edukacji religijnej w Indiach starożytnych, gdzie nauczyciel (guru) – będący mentorem i autorytetem w danej dziedzinie lub w tradycji danego kultu – przekazywał swoją wiedzę wybranym uczniom, ci zaś, z biegiem, lat sami stając się nauczycielami, dzielili się nią z kolejnymi adeptami.

¹⁹ J. Danecki, op. cit., s. 377–381.

²⁰ Warto wspomnieć, że wiele instrumentów – głównie bębny (np. tabla, sarangi) – to inwencja sufich.

– udział w zikrze kobiet i mężczyzn (egalitaryzm i współuczestnictwo we wszelkich praktykach kobiet i mężczyzn bywa źle widziane przez ortodoksję);

– udział w festiwalach odbywających się wokół grobowców świętych pirów (często są to rozbudowane kompleksy religijne, mieszczące nie tylko grobowiec/grobowce, ale także madrasę czy/i meczet). Festiwale odbywają się głównie z okazji rocznicy śmierci świętego²¹, ale także podczas świąt muzułmańskich;

– praktyki związane z kultem świętych mistyków – do których zalicza się składaną przez wiernych ofiarę zawierającą najczęściej: duży kawałek materiału (ćădar), którego wzornictwo zawiera symbole religijne (np. księżyc i gwiazdę, reprodukcję przedstawiającą Mekkę, meczet bądź sam grobowiec itp.), służący do okrycia grobu świętego; kwiaty (głównie róże, rzadziej jaśmin); kadzidełka; słodycze; często wiąże się też czerwoną nitką wotywną w ważnej intencji na ażurowej ścianie lub oknie grobowca (zarówno materiał, jaki i nić stają się tzw. cichą modlitwą). Elementy te przypominają składniki ofiary dokonywanej przez hindusów w świątyniach.

Sytuacja sufizmu w Pakistanie

Na subkontynencie indyjskim (więc i na terenie dzisiejszego Pakistanu) dominuje islam sunnicki w interpretacji szkoły hanafickiej²², o stosunkowo liberalnych poglądach. Większość wyznawców należy do odłamu barelwi²³, który sympatyzuje z sufizmem; drugim co do liczebności odłamek sunnickim jest deobandi²⁴, trzecim – ahl-e hadis²⁵. W II połowie XX w. w Pakistanie coraz większą popularność uzyskuje salafizm. Terminem tym okreśłany jest ruch religijny i polityczny (czy też wiele nurtów wewnątrz islamu) powstały w XIX w., który postuluje odrodzenie islamu poprzez powrót do jego pierwotnych źródeł, do „religii przodków”. Z salafizmu wywodzi się dzisiejszy fundamentalizm mu-

²¹ Urs – (ar. *‘urs*) oznacza dokładnie „zaślubiny” – to uroczystość upamiętniająca świętego mistrza sufickiego, odbywająca się w rocznicę jego śmierci. Zob. I.H. Malik, *Culture and Customs of Pakistan*, London 2006, s. 154–155.

²² Niewiele procent muzułmanów wyznaje islam w interpretacji szkoły hanbalickiej. Por.: <http://www.muslimpopulation.com/asia/Pakistan/Islam%20in%20Pakistan.php>, http://www.oxfordislamicstudies.com/article/opr/t125/e1809?_hi=1&_pos=1, data odczytu 30 grudnia 2015.

²³ Odłam powstały w połowie XIX w. w indyjskim mieście Bareli, jego doktryna jest pokrewna filozofii sufizmu.

²⁴ Odłam islamu związany ze szkołą Dar ul-Ulum Deoband; powstał w połowie XIX w. jako wyraz sprzeciwu wobec rządu brytyjskiego.

²⁵ Z ar. dosłownie ‘lud hadisów (tradycji związanej z Prorokiem)’ – konserwatywny odłam islamu, interpretujący zasady islamu według Koranu, sunny i hadisów, ignorując to, co powstało po nich.

zułmański²⁶. Spośród wielu odnowicielskich nurtów i odłamów na uwagę zasługuje wahhabizm, którego myśl stanie się obowiązująca w Arabii Saudyjskiej. Fundamentalizm w wydaniu wahhabickim także głosi powrót do źródeł, czyli do prostych, surowych zasad islamu, oraz do dosłownego czytania i interpretacji Koranu i innych pism muzułmańskich. Ideologia wahhabicka²⁷ opiera się na dwóch podstawowych pojęciach: monoteizmu (*tawhid*) i herezji/politeizmu (*širk*) oraz radykalnemu rozróżnieniu, że wszystko, co nie jest monoteizmem, jest grzechem. Do takich zaś zaliczano m.in. kult świętych, oddawanie czci grobom, szukanie wstawiennictwa świętych, przyjaźń z innowiercami i inne obrzędy, szeroko praktykowane przez sufich²⁸.

Na popularność w Pakistanie salafizmu/wahhabizmu – ideologii fundamentalistycznej i konserwatywnej – wpłynęło kilka faktów, przede wszystkim:

- dojście do władzy polityków wyznających ortodoksyjny islam;
- wprowadzone przez Zię ul-Haqa²⁹ postulaty fundamentalizacji religii, islamizacji i nietolerancji wobec „nieczystych” odłamów islamu (w tym tradycji ludowych i sufich);
- migracje zarobkowe do krajów Zatoki Perskiej i wpływy ortodoksyjnego islamu podczas bardziej dostępnych i coraz częściej odbywanych pielgrzymek do Mekki;
- sponsorowanie madras i meczetów przez zagraniczne organizacje (pochodzące głównie z Arabii Saudyjskiej), które w ten sposób krzewią nietolerancję i terror³⁰;
- wzrost ekstremizmu, który konsekwentnie niszczy kulturę tolerancji religijnej: kultura Pakistanu zmienia się z niegdyś multietnicznej i pluralistycznej na zamkniętą i ortodoksyjną;
- i wreszcie – talibanizacja i terroryzm, utrzymujący się wzdłuż zachodniej granicy Pakistanu.

²⁶ Pionierem tego nurtu był teolog Ibn Tajmijja [Ibn Taymiyya], popularny w czasach współczesnych „jako źródło inspiracji ruchów fundamentalistycznych”. J. Danecki, op. cit., s. 202.

²⁷ Wahhabizm wziął nazwę od Ibn Abd al-Wahhaba [Ibn ‘Abd al-Wahhāb], teologa i myśliciela.

²⁸ J. Danecki, op. cit., s. 422–423.

²⁹ Prezydent Pakistanu w latach 1977–1988.

³⁰ Madrasy (często jedyne szkoły, do jakich chodzi pakistańska młodzież) oskarżane są często o krzewienie nienawiści i podsycanie konfliktów między sektami/odłamami islamu lub – wprost – o inspirowanie przemocy wobec mniejszości religijnych. Por. T. Ahmad, *Legal provisions on Fighting Extremism: Pakistan*, <https://www.loc.gov/law/help/fighting-extremism/pakistan.php>; *Pakistan's new security policy aims to reform madrassas*, „Dawn”, 2.03.2014 <http://www.dawn.com/news/1090547>; *Saudi Arabia, UAE financing extremism in south Punjab*, „Dawn”, 21.05.2011, <http://www.dawn.com/news/630599/saudi-arabia-uae-financing-extremism-in-south-punjab>, data odczytu 30 grudnia 2015.

Bezpośrednią ofiarą fundamentalizacji islamu³¹ i wzrostu nietolerancji w kraju padli sufi – od kilkunastu lat obserwujemy coraz częstsze ataki na święte miejsca, grobowce, chanki. Do aktów terroru dochodzi często w trakcie sufickich festiwali, które gromadzą dużą liczbę wyznawców i sympatyków.

W ciągu ostatnich 10 lat³² w różnego rodzaju atakach i zamachach zginęło ponad 300 osób, a ponad 600 zostało rannych, jak wynika z danych zebranych przez Center for Islamic Research Collaboration and Learning³³. Liczba ataków rosła każdego roku, choć przez ostatnie 3 lata zachowuje tendencję zniżkową – co ma z pewnością swoją przyczynę w toczącej się obecnie wojnie z terrorystami. Ataki dokonywane są przez bojówkarzy z zakazanych organizacji – głównie Laškar-e Džhangwi, Tehrik-e Taliban Pakistan lub im pokrewnych, związanych z ortodoksyjnymi odłamami islamu, głównie deobandi lub ahl-e hadis³⁴. Ich celem jest wyparcie wypaczonej (w ich opinii) wersji religii i w jej miejsce wprowadzenie jedynej słusznej interpretacji islamu: konserwatywnej, dosłownie interpretowanej, radykalnej. Jak próbowałam pokazać wcześniej, wiele praktyk i obrzędów sufich, takich jak wspólne (obu płci) tańce w ekstazie, praktyki zikru czy cześć oddawana świętym postrzegane są przez ortodoksję za niemuzułmańskie. *Nota bene*, ataki bombowe najczęściej organizowane są w czwartkowe noce, kiedy sufi i ich zwolennicy zbierają się na całonocne kawwali.

Lisa Curtis i Haider A. H. Mullick piszą, że:

Pakistan jest w trakcie gwałtownych zmian politycznych, które podważają umiejętność władzy do utrzymania spójności w kraju, a nawet stawiają pytania o zdolność Pakistanu do przetrwania w ciągu najbliższych kilku lat jako realne państwo³⁵.

Przyczyną takiego rozbitcia jest przede wszystkim wpływ i działanie Talibów w Pakistanie, których sfera działania jest opanowywana dzięki trwającej od ze-

³¹ Chodzi nie tyle o rosnącą liczbę wyznawców fundamentalistycznych odłamów islamu, a o sympatie wśród społeczeństwa, ujawniające często radykalizację poglądów.

³² Dokładniej: w latach 2005–2015.

³³ <http://www.circle.org.pk/index.php>, data odczytu 17 października 2015.

³⁴ Obok ataków na chanki, grobowce i inne miejsca kultu sufich często mają miejsce akty agresji wymierzonej przeciwko instytucjom przynależącym do sekty barelwi (meczety, madrasy itp.). Z licznych źródeł, zawierających doniesienia na temat zamachów czy ataków na te miejsca przytaczam tu, z przyczyn obiektywnych, tylko kilka: <http://muslimvoices.org/bombers-kill-7-sufi-shrine-pakistan/>; <http://muslimvoices.org/deadly-attack-sufi-shrine-lahore/>; <http://www.heritage.org/static/reportimages/84EE621B2EBD1D478C9D664307176A22.gif>; <http://free.muse.org/archives/1721>, data odczytu 30 grudnia 2015. Zob. także: *Sufis and Salafis in the Contemporary Age*, red. L. Ridgeon, New York–London 2015.

³⁵ L. Curtis, H. Mullick, *Reviving Pakistan's Pluralist Traditions to Fight Extremism*, Heritage Foundation 2009, <http://www.heritage.org/research/reports/2009/05/reviving-pakistans-pluralist-traditions-to-fight-extremism>, data odczytu 31 grudnia 2015.

szłego roku operacji wojskowej Zarb-e Azb. Pakistan – od dawna trawiony podziałami etnicznymi i sekciarskimi – stanął przed ogromnym zagrożeniem ze strony dobrze uzbrojonych i dobrze zorganizowanych islamistów, co z kolei stało się wyzwaniem dla stabilności państwa.

Zakończenie

Miejsca kultu sufich pozostają celem ataków ze strony fundamentalistów i terrorystów wywodzących się z takich odłamów islamu jak deobandi, wahhabi, salafi, ahl-e hadis, a także przez Talibów – mimo to wciąż przyciągają tłumy.

W chwili największego starcia z Talibami w Pakistanie, w latach 2008–2012 rząd podjął kilka inicjatyw³⁶ w celu odrestaurowania i promocji sufizmu jako ideologii miłości i tolerancji, stawiając go jako niemal jedyną alternatywę dla talibanizacji kraju. Sufizm jest więc kreowany – nie tyle ideologicznie, co politycznie – jako przeciwwaga dla radykalnych odłamów islamu. Także Zachód widzi w sufizmie szansę na odrodzenie wewnątrz islamu. W Stanach Zjednoczonych bractwa sufich od lat dotowane są przez rząd, by w ten sposób osłabić popularność i możliwości działania ekstremalnych grup i sekt muzułmańskich. W przeróżnych raportach i opracowaniach dotyczących możliwych strategii rozwoju Pakistanu także znajdujemy porady i dyrektywy (płynące głównie z Zachodu), by inwestować w wzmocnienie mistycznego odłamu islamu, postrzeganego jako antidotum na przemoc³⁷.

Sufizm bywa dziś nazywany „kulturalnym islamem”, interpretowany w niemal sekularny sposób jako filozofia miłości, tolerancji i pokoju³⁸, z większym

³⁶ Do inicjatyw tych należy zaliczyć m.in. utworzenie w 2009 r. Rady Sufich (początkowo National Sufi Council, obecnie: Sufi Advisory Council); reaktywowanie i dofinansowanie festiwalu kultury sufickiej w Lahor, odbudowa zniszczonych grobowców i innych miejsc kultu i kultury sufich. Por. *Governemnt to set up Sufi Advisory Council*, „Dawn”, 7.06.2009, <http://www.dawn.com/news/958940/government-to-set-up-sufi-advisory-council>, data odczytu 30 grudnia 2015.

³⁷ Por. Z. Baran, *Understanding Sufism and its Potential Role in U.S. Policy*, *Nixon Centre Conference Report March 2004*, http://www.worde.org/publications/commentary/empowering_asj_sufi_muslim_networks/understanding-sufism-and-its-potential-role-in-u-s-policy/; A. Rabasa, Ch. Benard, L.H. Schwartz, P. Sickles, *Building Moderate Muslim Networks*, Santa Monica 2007, <http://www.rand.org/pubs/monographs/MG574.html>, data odczytu 31.12.2015.

³⁸ Warto zwrócić uwagę na fakt, iż wielu wyznawców islamu ma poglądy religijne różne od politycznych. W historii sufizmu także wiele jest przykładów sufich, którzy byli czynnie zaangażowani w politykę, przemoc itd. Przynależność do sufizmu nie jest gwarantem pacyfizmu czy bezkonfliktowości. Por. A. Philippon, *Sufism in Pakistan at the Ideological Crossroads*, „World Religion Watch”, 5.11.2009, <http://www.world-religion-watch.org/index.php/about-us-researchers-and-fellows-at-world-religion-watch/research-publications-and-working-papers/286-sufism-in-pakistan-at-the-ideological-crossroads>, data odczytu 31 grudnia 2015.

naciskiem na kulturę i filozofię, mniejszym na religię. Na kwestię, że sufizm znajduje się obecnie na przysłowiowym rozdrożu³⁹, zwracają uwagę badaczki Alix Philipon oraz Farzana Shaikh. Shaikh wskazuje na fakt, że w historii Pakistanu sufi zawsze byli instrumentem w rękach polityków, szczególnie w regionach, gdzie mistyczny kult był od wieków popularny (np. Sindh). Każdy przywódca próbował zjednać sobie sufich – począwszy od Ajub Khana⁴⁰, którego celem było zmobilizowanie lokalnych pirów przeciw opozycji złożonej z partii o pokroju fundamentalistycznym⁴¹. Podczas gdy reformatorzy islamu – Muhammad Iqbal czy działający przed nim Sajjid Ahmad Khan – postrzegali tradycję piri-muridi jako przestarzałą, podatną na korupcję, nieprzystającą do współczesnej wizji islamu i (później) Pakistanu – dla przywódców politycznych pozyskanie przychylności pira oznaczało zyskanie sporego elektoratu⁴². Wydaje się, że także dziś, pod oficjalnym szyldem kampanii na rzecz pluralizmu religijnego, rząd Pakistanu prowadzi twardą politykę walki z terroryzmem, pogłębiając i tak już niemały konflikt między różnymi odłamami islamu – stawiając w ten sposób na szali bezpieczeństwo wewnątrz kraju⁴³ i ryzykując, że w miejscach kultu sufich nadal wybuchać będą bomby⁴⁴.

³⁹ Celowo nawiązuję tu do tytułu artykułu Alix Philipon.

⁴⁰ Prezydent Pakistanu w latach 1958–1969.

⁴¹ F. Muedini, *Sponsoring Sufism: How Governments promote „Mystical Islam” in Their Domestic and Foreign Policies*, New York 2015, Kindle Edition, rozdział 4: *Appealing to Sufi Orders and Shrines: The Case of Government Sufi Advocacy in Pakistan*.

⁴² F. Shaikh, *Will Sufi save Pakistan?*, [w:] *Under the Drones: Modern Lives in Afghanistan-Pakistan Borderlands*, red. Sh. Bashir, R.D. Crews, Cambridge–London 2012, s. 174–191.

⁴³ A. Philippon, op. cit.

⁴⁴ B. Shah, *Sufism won't solve Pakistan's problems*, „Aljazeera”, 20.04.2015, <http://www.aljazeera.com/indepth/opinion/2015/04/sufism-won-solve-pakistan-problems-150415103737791.html>, data odczytu 31 grudnia 2015.

Kim są muzułmańscy dalici? Uwagi na temat kastowości wśród muzułmanów w Azji Południowej¹

Muzułmanie w Azji Południowej i ich zróżnicowanie

Kraje Azji Południowej, według danych z 2010 r.², zamieszkuje blisko 540 milionów muzułmanów, co stanowi jedną trzecią ogólnej liczby wyznawców islamu na świecie (1,6 miliarda) i sprawia, że region ten jest – i zgodnie z prognozami pozostanie także w najbliższych dekadach – ich największym skupiskiem³. W Indiach muzułmanie, których jest przeszło 172 miliony⁴ (trzecie miejsce wśród krajów świata), tworzą najliczniejszą mniejszość wyznaniową (14,2% ludności), liczebnością niewiele ustępując muzułmańskiej społeczności Pakistanu (ok. 178 milionów) i nieznacznie przewyższając liczbę muzułmanów w Bangladeszu (ok. 148 milionów).

Islam jest obecny w Azji Południowej praktycznie od samego początku swego istnienia. W pierwszej połowie VII wieku muzułmańscy kupcy docierali

¹ Opisane w niniejszym tekście zjawiska dotyczą społeczności muzułmańskich zamieszkujących wszystkie kraje regionu Azji Południowej, jednak z uwagi na niedostatek interpretowalnych źródeł (szczególnie w odniesieniu do Pakistanu i Bangladeszu) zakres rozważań ograniczono głównie do Indii.

² *Muslim Population by Country*, PEW Research Center, dane z 2010 roku, opublikowane 27 stycznia 2011 r., dostępne online: <http://www.pewforum.org/2011/01/27/table-muslim-population-by-country/>, data odczytu 14 grudnia 2015.

³ Za region Azji Południowej zwykle przyjmuje się obszar krajów należących do Południowoazjatyckiego Stowarzyszenia Współpracy Regionalnej (SAARC), czyli (w kolejności alfabetycznej): Afganistanu, Bangladeszu, Bhutanu, Indii, Malediwów, Nepalu, Pakistanu i Sri Lanki.

⁴ Dane spisu powszechnego przeprowadzonego w Indiach w 2011 r., opublikowane w sierpniu 2015 r., dostępne online: <http://www.censusindia.gov.in/2011census/C-01.html>, data odczytu 14 grudnia 2015. Biorąc pod uwagę tempo przyrostu liczby ludności Indii, w ciągu ostatnich czterech lat liczby te z pewnością uległy powiększeniu.

do Malabaru na południowo-zachodnim wybrzeżu Półwyspu Indyjskiego⁵, a niektórzy z nich osiadali tam, zakładając rodziny i asymilując się z miejscowym społeczeństwem. Na północnym zachodzie subkontynentu Arabowie podbili tereny Sindhu i Multanu w początkach VIII wieku (712 r.). Na dobre jednak islam zagościł na subkontynencie na przełomie XII i XIII wieku, odciskając od czasów sułtanatu delhijskiego (1206–1526) swe piętno na kulturze indyjskiej – ale jednocześnie ulegając pod jej wpływem sporym przeobrażeniom. Dwa główne odłamy – sunnici i szyici – jakie początkowo pojawiły się w Azji Południowej wraz z przybyszami z zachodu, zaczęły na gruncie indyjskim podlegać dalszym podziałom na sekty i szkoły. Wypracowywały one niekiedy bardzo eklektyczną doktrynę, co było efektem towarzyszącego konwersjom miejscowej ludności (często masowym) inkorporowania przez islam lokalnych kultów i tradycji⁶. Obecnie muzułmanie południowoazjatyccy to w przeważającej części sunnici (ok. 85%), w większości zwolennicy szkoły hanafickiej, zaliczani do stosunkowo ortodoksyjnego nurtu barelwi (ponad 200 milionów wyznawców), przeciwstawiającego się rewitalistycznemu, tradycjonalistycznemu i silnie kształtowanemu przez idee wahhabizmu ruchowi deobandi, z którym identyfikuje się około 20% sunnitów z Azji Południowej. Szyici, stanowiący około 15% wszystkich południowoazjatyckich muzułmanów, to w zdecydowanej większości imamici (dwunastkowcy) oraz około 1 miliona ismailitów – do nich zaliczają się przede wszystkim społeczności bohra i chodża zamieszkujące w zachodnich Indiach (Gudźarat) i Pakistanie. W Indiach, Pakistanie i Bangladeszu znaczną grupę (od 5 do 10 milionów – szacunki, szczególnie w odniesieniu do Pakistanu, są bardzo rozbieżne) stanowią też zwolennicy ruchu ahmadijja, uznawanego przez większość wyznawców islamu za nurt heretycki (a w Pakistanie zabronionego prawnie od 1974 r.).

Wymienione powyżej główne odłamy islamu reprezentowane w Azji Południowej podlegają dalszemu zróżnicowaniu, często uzależnionemu od czynników społecznych czy geograficznych, tworząc w obrębie jednej religii prawdziwą mozaikę wyznaniową. Przedstawiony podział nie jest jednak jedynym cechującym muzułmanów południowoazjatyckich, nakłada się bowiem nań charakterystyczna dla subkontynentu indyjskiego stratygrafia oparta na podziałach kastowych i porządkująca hierarchię oraz wzajemne zależności między poszczególnymi grupami w sposób znacznie bardziej bezwzględny, niż czynią to podziały wynikające z ideologii religijnej.

⁵ Tutaj też, w keralskiej miejscowości Methala znajduje się najstarszy meczet w Azji Południowej, Ćeraman Dżama Masdżid, zbudowany w 629 r. na ziemi ofiarowanej muzułmanom przez miejscowego hinduskiego władcę Ćeramana Perumala.

⁶ Grupy tego typu opisuje m.in. A. Ahmad, *Studies in Islamic Culture in the Indian Environment*, Oxford 2002, s. 155–163.

Podziały kastowe – kasty i podkasty wśród muzułmanów

Termin „kasta” (ang. *caste*), oznaczający zamkniętą grupę społeczną, której odrębność wynika z przepisów religijnych lub prawnych i jest usankcjonowana zwyczajowo, oraz przynależność do której jest dziedziczna, stosowany jest w stosunku do społeczności muzułmańskiej niechętnie i z rezerwą – zwłaszcza przez samych muzułmanów, podkreślających, że islam jest systemem egalitarnym i sekularnym, wolnym od krzywdzących podziałów cechujących inne religie, a szczególnie hinduizm. Dlatego też często anglojęzyczni muzułmanie wymiennie z terminem „kasta” stosują takie wyrażenia, jak „ród/szczep” (ang. *tribe*) czy „społeczność” (ang. *community*)⁷. Określeniem używanym najczęściej w odniesieniu do grup kastowych wśród muzułmanów, rozpowszechnionym zarówno w języku angielskim, jak i w językach indyjskich, jest rdzenny termin dżati (hindi *jāti*) „kasta/kategoria (ludzi)”; w urdu zwykle stosuje się jego arabski odpowiednik zat (ar. *ḡāt*). W Pakistanie zwyczajowo używany bywa termin biradari (pers. *barādari*), oznaczający dosłownie „braterstwo/brać”, lecz odnoszony do tego samego zjawiska społecznego. Czasami pojawia się także arabskie określenie kaum (ar. *qaum*) „ród/lud/sekta/kasta”. Podkreślić należy, że pierwsze lub kolejne znaczenie słownikowe każdego z tych terminów to właśnie „kasta”⁸.

Muzułmanie południowoazjatyccy zasadniczo należą do jednej z dwóch kategorii, określanych jako aśraf „szlachta” (z ar. *ašraf*, l.mn. rzeczownika *šarīf* „szlachetnie urodzony, nobliwy”) oraz adżlaf „pospółstwo” (z ar. *ajlaf*, l. mn. rzeczownika *jilf* „człowiek pospolity, nędzny”)⁹. Aśrafi (ci, którzy zaliczają się do kategorii aśraf) mieniają się być potomkami muzułmańskich imigrantów z zachodu i dzielą się na dalsze cztery podkategorie: sajidów (ar. *sayyid*) i šajchów (ar. *šaiḥ*), wywodzących swą genealogię bezpośrednio od arabskiego rodu proroka Muhammada, oraz mogołów (pers. *muğal*) i pathanów (hindi-urdu *paṭhān* < paszto *paxtūn*) – przybyszów ze zislamizowanej Persji i Azji Centralnej. War-

⁷ Por.: D.G. Mandelbaum, *Society in India*, t. 2: *Change and Continuity*, Berkeley 1970, s. 553.

⁸ Np.: J. Platts, *A Dictionary of Urdu, Classical Hindi and English*, London 1884; S.H. Haqee, *Oxford English-Urdu Dictionary*, Karachi 2011; R.S. McGregor, *The Oxford Hindi-English Dictionary*, New Delhi 1993.

⁹ Ogólne opisy tych dwóch kategorii społecznych oraz wchodzących w ich skład grup można znaleźć w wielu opracowaniach poświęconych podziałom kastowym w Azji Południowej, m.in.: I. Ahmad, *The Ashraf and Ajlaf Categories in Indo-Muslim Society*, „Economic and Political Weekly” 1967, t. 2, nr 19, s. 887, 889–891; L. Dumont, *Homo Hierarchicus: The Caste System and Its Implications*, Chicago–London 1980, s. 205–208; M. Mines, *Muslim Social Stratification in India: The Basis for Variation*, „Southwestern Journal of Anthropology” 1972, t. 28, nr 4, s. 333–349; Z. Ahmad, *Islam and Muslims in South Asia*, Delhi 2000, rozdz. 2: *Caste System in Islam*, s. 35–53; J. Malik, *Islam in South Asia*, New Delhi 2012, rozdz. *Caste*, s. 149–155.

stwę adźlaf tworzą indyjscy konwertyci i ich potomkowie, dzielący się na dwie zasadnicze podkategorie: konwertytów z kast wyższych – głównie Radźputów (choć część z nich, podobnie jak nieliczni bramini, którzy przyjęli islam, zaliczana jest do warstwy aśraf) oraz wielkiej liczby konwertytów należących do różnych grup zawodowych, odpowiadających hinduskim kastom rzemieślników i artystów¹⁰. Grupy należące do warstwy adźlaf charakteryzuje endogamia podobna do tej, jaką praktykują poszczególne kasty hinduskie, wiele z nich kontynuuje też niektóre hinduskie zwyczaje i obrzędy, szczególnie związane z ceremonią zaślubin¹¹.

Poza dwiema wymienionymi kategoriami aśraf i adźlaf istnieje jeszcze jedna warstwa społeczna, określana terminem arzal „motłoch” (ar. *ardāl*, l. mn. rzeczownika *radl* „człowiek nisko urodzony, podłego pochodzenia”), którą tworzą konwertyci z grupy niedotykalnych (tzw. pozakastowców), znani jako mużułmańscy dalici¹². Pomimo zmiany wyznania pozostają oni naznaczeni takim

¹⁰ Taki podział dotyczy głównie mużułmanów zamieszkujących północne i środkowe Indie, Pakistan i Bangladesz. Stosunkowo podobny system organizacji kastowej panuje wśród mapillów (większość mużułmańska z Kerali, południowej Karnataki i zachodniego Tamilnadu), podzielonych na pięć zhierarchizowanych grup, nazywanych: thangal, arabi, malbari, pusalar i ossan. Grupy thangal i arabi odpowiadają sąjdom i śajchom z północy. Ci pierwsi dowodzą swego pochodzenia od córki proroka Fatimy i w hierarchii kastowej usytuowani są najwyżej. Arabi mienia się potomkami arabskich imigrantów (zarówno mężczyzn, jak i kobiet), którzy zachowali świadomość własnej arabskiej etnogenezy i kultywują rodowe tradycje. Malbari, stanowiący analogię do północnych grup mogolów i pathanów, również wywodzą swe pochodzenie od miejscowych arabskich imigrantów, jednak na przestrzeni stuleci zatracili arabski patrylinearny system pokrewieństwa, przyjmując lokalną tradycję matrylinearną. Odpowiednikiem północnej warstwy adźlaf są pusalarowie i ossanowie. Pusalarowie, określane jako „nowi”, to konwertyci (głównie z kasty rybaków), więc ich status pozostaje niski, choć nie aż tak, jak pozycja przybyłych z Jemenu w XVII w. ossanów, czyli balwierzy, trudniących się zajęciami uważanymi za bardzo podłe – między innymi cyrkumczią (mężczyźni) i położnictwem (kobiety). Dystans społeczny pomiędzy tymi grupami pozostaje bardzo duży, każda z nich praktykuje ścisłą endogamię i ograniczony do własnej kasty komensalizm, posiada osobne meczety, odrębne organizacje religijne oraz cmentarze. Por. V.S. D'Souza, *Social Organization and Marriage Customs of the Moplahs on the South-west Coast of India*, „Anthropos” 1959, t. 54, s. 487–516.

¹¹ Znaczenie podziałów kastowych najłatwiej dostrzec przeglądając matrymonialne ogłoszenia prasowe i portale internetowe. Zwykle w tego typu ogłoszeniach, obok dokładnej informacji o wyznaniu (religia, odłam, szkoła), języku ojczystym i wykonywanym zawodzie, precyzowana jest także kasta potencjalnego kandydata czy kandydatki do małżeństwa. Niektóre portale internetowe specjalizują się w łączeniu par na podstawie zgodności kastowej – np. MatrimonialsIndia.com oferuje do wyboru listę blisko 40 mużułmańskich kast, w większości (choć nie wyłącznie) zaliczanych do warstwy aśraf, podkreślając, że zgodność w zakresie kasty wciąż pozostaje jednym z najważniejszych kryteriów podczas aranżowania małżeństwa.

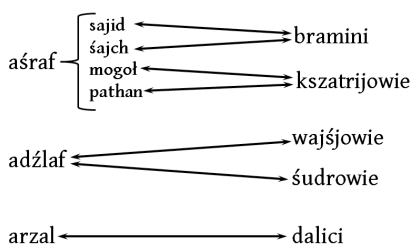
¹² Dalici (hindi *dalit* „uciśniony”) – w hinduskim systemie kastowym zbiorcza nazwa dla określenia członków najniższych kast oraz pozakastowców, traktowanych pogardliwie przez przedstawicieli kast wyższych, wprowadzona w latach 30. XX w. Tradycyjnie do tej kategorii zalicza się osoby wykonujące tzw. nieczyste zawody, związane z odbieraniem życia innym stworzeniom (np. rybacy i rzeźnicy), oporządzaniem zwłok (grabarze) i kontaktem z wydzielinami (śliną, moczem kałem, potem) innych ludzi (np. sprzątacze latryn, pracze). Termin „mużułmańscy dalici” (ang. *Dalit Muslim*) wprowadził do publicznego dyskursu w latach 90. XX w. Ejaz Ali, wieloletni przewodniczący Wszechindyjskiego Zjednoczonego

samym stygmatem niedotykalności, jak w systemie hinduskim i funkcjonują na marginesie społeczności muzułmańskiej, niejednokrotnie spotykając się z prześladowaniem i szykanami ze strony „lepiej urodzonych” współwyznawców.

Podobieństwa i różnice w systemach kastowych hinduskim i muzułmańskim

Podział kastowy stanowi podstawę hinduskiego porządku społecznego, usankcjonowaną poprzez zasadniczą dla hinduizmu ideę karmana, zgodnie z którą wcześniejsze dobre i złe uczynki człowieka determinują jego kolejne wcielenia – czyli, upraszczając, warunkują kastę, w której ponownie przyjdzie on na świat. Przynależność do kasty jest dziedziczna – otrzymuje się ją od rodziców i przekazuje własnemu potomstwu, oraz nieodwołalna – nie można zmienić kasty na inną (możliwe jest tylko wykluczenie z kasty na skutek poważnego złamania reguł kastowych, co powoduje zdegradowanie do pozycji ostracyzowanego przez społeczeństwo pozakastowca). Hinduskie kasty charakteryzuje endogamiczność, dziedziczność wykonywanego zawodu, a często również komensalizm ograniczony do kasty. Wszystkie kasty zawodowe przynależą do jednej z czterech tradycyjnych klas społeczeństwa, znanych jako *warny* (sansk. *varṇa* „klasa”, także „kolor”): braminów (kapłani, nauczyciele, kaznodzieje), kszatrijów (wojownicy, rządcy, monarchowie), wajśjów (kupcy, rolnicy, hodowcy i rzemieślnicy) i śudrów (służący, robotnicy itp.)¹³. Usankcjonowany religijnie i sięgający genezą do hinduskiej mitologii pierwotny podział społeczeństwa na *warny* stanowił punkt wyjściowy dla jego dzisiejszego zróżnicowania kastowego.

Stratygrafia kastowa społeczności muzułmańskiej pod wieloma względami przypomina hinduską, można też dostrzec analogię pomiędzy głównymi klasami społecznymi obu systemów, którą ilustruje poniższy schemat.



Zgromadzenia Muzułmanów (All India United Muslim Morcha), organizacji zrzeszającej działaczy broniących praw muzułmanów z najniższych kast. Równoległe z określeniem „muzułmańscy dalici” stosowane bywa też perskie słowo *pasmānda* „pozostający z tyłu”.

¹³ Na temat zależności między tradycyjnym (*warny*) a współczesnym (*dźati*) systemem kastowym w Azji Południowej. Por.: A. Bêteille, *Varna and Jati*, „Sociological Bulletin” 1996, t. 45, nr 1, s. 15–27.

Systemy te łączy szereg zasadniczych podobieństw. Obydwa składają się z hierarchicznie uszeregowanych i w dużej mierze endogamicznych grup. Konwertyci z kast dalitów stoją w hierarchii muzułmańskiej najniżej, tak jak niedotykalni w hierarchii hinduskiej. Obydwa systemy obejmują wielką ilość kast rzemieślników, których tożsamość uzależniona jest w dużej mierze od wykonywanego zawodu. Na szczycie obu porządków pozostają wywyższone ze względów religijnych hinduskie kasty bramińskie i muzułmańskie grupy wywodzące swe pochodzenie od proroka Muhammada i jego rodu. Można także doszukiwać się analogii pomiędzy warną kszatrijów – dawnych hinduskich władców Indii i grupami mogolów oraz pathanów, którzy zastąpili kszatrijów w tej funkcji po przybyciu muzułmanów na subkontynent.

Zjawiskiem zasadniczo różniącym obydwie systemy jest ruchliwość społeczna – wykluczona w przypadku kast hinduskich, lecz dopuszczalna (i nierzadka) wśród muzułmanów. Dla hindusa zmiana kasty w zasadzie nie jest możliwa, gdyż przynależność kastowa pozostaje przede wszystkim uwarunkowana religijnie (idea rytualnej czystości/nieczystości), zaś czynniki ekonomiczne mają znaczenie wtórne. W hinduskim systemie kastowym awans społeczny może zostać osiągnięty tylko przez całą społeczność należącą do danej kasty i dzieje się to poprzez żmudny i trwający wiele generacji proces, polegający na kopiowaniu wzorców zachowań i sposobu życia typowych dla kast wyższych¹⁴. Inaczej dzieje się w przypadku systemu kastowego wśród muzułmanów, w którym brak wyznacznika czystości/nieczystości rytualnej¹⁵, zaś przynależność do kasty w dużej mierze uzależniona jest od statusu ekonomicznego związanego z wykonywanym zawodem i może ulec zmianie wraz ze zmianą kondycji finansowej rodziny. Zdarza się, że muzułmanie urodzeni w niskiej kaście, wzbogaciwszy się, porzucają wcześniejszą profesję na rzecz zajęcia postrzeganego jako bardziej prestiżowe (np. stają się właścicielami ziemskimi) i – poprzez przyjęcie stylu życia warstw wyższych – starają się z nimi zasymilować, co zwykle dokonuje się na przestrzeni kilku lat. Niektórzy zmieniają także nazwisko związane z pierwotną kastą na bardziej szlachetne i wskazujące na przynależność do kategorii

¹⁴ Zwykle bezpośrednio lub pośrednio mają one związek ze sferą religijną i obejmują np. zmianę diety na wegetariańską, naśladowanie ubioru, kopiowanie obrzędów związanych z cyklem życia czy zatrudnianie braminów dla odprawiania rytuałów religijnych. Indyjski antropolog M.N. Srinivas określił tego typu zmianę społeczną terminem „sanskrytyzacja”. Por.: M.N. Srinivas, *Social Change in Modern India*, New Delhi 2005, s. 1–48.

¹⁵ Dlatego też złamanie kastowych zasad dotyczących endogamii czy współbiesiadnictwa w systemie muzułmańskim nie stanowi poważnego wykroczenia, naruszającego ustalony porządek społeczny – jak dzieje się to w przypadku kast hinduskich – i bywa przez daną społeczność znacznie łatwiej akceptowane, nie skutkując wyrzuceniem osób, które dopuściły się złamania zasad, poza kastę.

aśraf. Zmiana taka wiąże się najczęściej z zaakceptowaniem zwyczajów, które uważane są za oznaki pobożności cechujące dobrych muzułmanów, jak nałożenie pardy na kobiety z rodziny (zwyczaj przestrzegany wyłącznie przez aśrafi), uczestniczenie we wspólnych modlitwach w meczecie czy udanie się na pielgrzymkę do Mekki¹⁶. Świadomość możliwości tego typu awansu społecznego odzwierciedla popularne wśród południowoazjatyckich muzułmanów stwierdzenie: „Kiedyś rzeźnik, dziś śajch, a za rok, o ile ceny zboża będą korzystne – może i sajid”¹⁷.

Przyczyny i usankcjonowanie kastowości wśród muzułmanów

Pojawienie się systemu kastowego wśród muzułmanów najprościej można by uzasadniać bezpośrednim wpływem kulturowym, jaki społeczeństwo hinduskie wywierało na wyznawców islamu w ciągu kilkuset lat koegzystencji obu religii na obszarze Azji Południowej. Takie wytłumaczenie zakłada jednak istnienie pierwotnej, „czystej”, egalitarnej społeczności muzułmańskiej, która stopniowo ulegała „zgubnemu” wpływowi hinduizmu. Tymczasem nie należy zapominać, że zdecydowana większość południowoazjatyckich muzułmanów to potomkowie dawnych hindusów, którzy podjęli decyzję o konwersji, nierzadko skuszeni czynnikami ekonomicznymi (łatwiej było prowadzić interesy wyznawcom tej samej religii) czy społecznymi (w szczególności atrakcyjną dla kast niższych możliwością uwolnienia się od ograniczeń nakładanych przez hinduski system kastowy)¹⁸.

W średniowieczu indywidualne konwersje na islam stanowiły rzadkość. Zazwyczaj to całe społeczności, należące do danej kasty, podlegały stopniowemu procesowi islamizacji, w trakcie którego elementy islamu stopniowo włączano do lokalnych kosmologii i rytuałów, powoli zastępując nimi tradycyjne praktyki hinduskie. Konwersja była więc stopniowo zachodzącym, zbiorowym procesem społecznym, w którym pierwotnie endogamiczne grupy, nawet pomimo zmiany wyznania i doświadczania znacznych przemian kulturowych, kontynuowały wcześniejszy zwyczaj zawierania związków małżeńskich w obrębie własnej kasty. W efekcie przyszłe społeczeństwo muzułmańskie już w wiekach średnich charakteryzowało się istnieniem wielu endogamicznych grup,

¹⁶ Por. Z. Ahmad, *Muslim Caste in Uttar Pradesh*, „The Economic and Political Weekly” 1962, t. 14, nr 7, s. 329. Analogicznie do stworzonego przez M. N. Srinivasa terminu „sanskrytyzacja”, w przypadku ruchliwości społecznej muzułmanów mówi się o procesie „aśrafizacji”. Por. C. Vreede-de Stuers, *Parda: a Study of Muslim Women's Life in Northern India*, Assen 1968, s. 6.

¹⁷ Cyt. za: D.G. Mandelbaum, op. cit., s. 555.

¹⁸ Potwierdzały to, na przykład, wyniki cenzusu przeprowadzonego w 1921 r., por. A. Khanam, *Muslim Backward Classes: A Sociological Perspective*, New Delhi 2013, s. 125.

przypominających hinduskie kasty. Ze względu na długotrwałość procesu konwersji, trwającego niekiedy kilka pokoleń, oraz stopniowość zachodzenia zmian kulturowych, wielu nowych muzułmanów zachowywało niektóre miejscowe, przedmuzułmańskie wierzenia i praktyki. Dlatego to nie wpływ hinduizmu na „czystą i nieskażoną” społeczność muzułmańską, ale raczej zjawisko kontynuowania hinduskich wierzeń i zwyczajów przez konwertytów, pozostających nadal w dużej mierze w orbicie hinduskiego uniwersum kulturowego, przyczyniło się w największym stopniu do utrzymania systemu kastowego wśród przeważającej części społeczności muzułmańskiej Azji Południowej.

Również podział na „lepszych” (aśraf), „gorszych” (adżlaf) i pozostających poza systemem społecznym (arzal) muzułmanów istniał w Indiach już w średniowieczu i został opisany przez żyjącego w czasach panowania dynastii Tughlaków muzułmańskiego historyka i myśliciela Ziauddina Baraniego (1285–1357). W tekście znanym jako *Fatwā-i Jahāndārī* („Wyroki w sprawie rządzenia”), który stanowić miał pouczenie dla sułtana, w jaki sposób powinien on sprawować władzę i traktować poddanych, Barani przestrzega między innymi, że umożliwienie niższemu warstwowi społeczeństwa dostępu do wiedzy i edukacji mogłoby zagrozić hegemonii przynależnej osobom z klasy aśraf:

Wszystkim nauczycielom należy kategorycznie nakazać, aby nie wpychali klejnotów do psich gardeł i nie zakładali świniom czy niedźwiedziom złotych obroż, to znaczy, aby podłych, niegodziwych i bezwartościowych, sklepikarzy i ludzi niskiego rodu nie uczyli niczego innego, jak zasad dotyczących modlitwy, postu, jałmużny i pielgrzymowania (hadż), a także kilku fragmentów Koranu i wybranych zasad wiary, bez których poznanie ich praktyki religijnej nie będą właściwe, a modlitwy pozostaną nieważne. Jednak niczego innego nauczani być nie mają, bo mogłoby to przysporzyć szlachetności ich podłym duszom. (...) Nie wolno uczyć ich czytania i pisanie, wielki bowiem bezład wprowadzić może uczynienie nisko urodzonych osobami wykształconymi. Przyczyną wszelkiej dezorganizacji w sprawach religijnych i państwowych są uczynki i słowa ludzi niskiego rodu, którzy posiadli wykształcenie i z tego tytułu stali się zarządcami (*vālī*), poborcami podatkowymi (*‘āmil*), rewidentami księgowymi (*mutaṣṣarriḥ*), dowódcami (*farmāndeh*) i suwerenami (*farmānravā*). Jeśli nauczycie okażą nieposłuszeństwo i dowiedzione zostanie podczas śledztwa, że przekazywali wiedzę osobom nisko urodzonym, lub uczyli je czytania i pisanie – spotka ich nieuchronna kara¹⁹.

Aby usankcjonować skierowane do sułtana zalecenie, by utrzymywał taki porządek, w którym osoby o niskim statusie społecznym pozostają podległe

¹⁹ Cyt za: Mohammad Habib, Afsar Umar Salim Khan, *The political theory of the Delhi sultanate (including a translation of Ziauddin Barani's Fatawā-i Jahāndārī, circa, 1358-9 A.D.)*, Allahabad 1961, s. 49 (przekład na jęz. polski A. Kuczkiewicz-Fraś).

wobec szlachetnie urodzonych, Barani przytacza odpowiednie uzasadnienie, stwierdzając, że nie istnieje żadna religia, wyznanie, powszechnie przyjęta tradycja czy też prawo państwowe, które zalecałyby czynić z osób „podłych, niegodziwych, nisko urodzonych i bezwartościowych” pomocników lub współpracowników rządu. Według historyka to z boskiej woli pospółstwu (adźlaf) przydzielone zostały poślednie zawody oraz odpowiednie do ich wykonywania cechy, takie jak bezwstyd, działanie na szkodę innych, brak poczucia sprawiedliwości, okrucieństwo, nieposzanowanie prawa, bezczelność, skłonność do rozlewu krwi, łajdactwa i oszustwa oraz bezbożność. Ponieważ zaś cechy te są dziedziczone z ojca na syna, pospółstwu pod żadnym pozorem nie wolno wykonywać szlachetnych zawodów zastrzeżonych dla aśrafi (jak rządzenie, nauczanie i głoszenie wiary), gdyż stanowiłoby to poważne naruszenie woli bożej²⁰.

Barani był może pierwszym, ale z pewnością nie jedynym autorem, który optował za utrzymaniem segregacji kastowej wśród muzułmanów. Wielu późniejszych myślicieli i prawodawców muzułmańskich z Azji Południowej w zdecydowany sposób popierało w swoich naukach praktyki endogamiczne i dziedziczność profesji w obrębie poszczególnych kast. Przykładem może być *Bahistizevar* („Niebiańskie ozdoby”), niezwykle popularny podręcznik muzułmańskiej jursprudencji z przełomu XIX i XX wieku, autorstwa związanego ze szkołą deobandzką Maulany Thanwiego, który w rozdziale poświęconym małżeństwu kategorycznie zaleca, aby związek oparty był na zgodności (pers. *kufū* „równy, tego samego rodzaju”), między innymi, pod względem rodowodu i zawodu – czyli mówiąc inaczej, aby był zawierany w obrębie odpowiedniej kasty²¹. Natomiast dokładnych wytycznych odnośnie do tego, w jaki sposób zachowywać zasadę zgodności przy wyborze współmałżonka dostarczają na przykład pisma znanego współczesnego indyjskiego ulemy, ‘Abdula Ĥamīda Nu‘maniego²². Większość indyjskich muzułmanów (szczególnie hanafitów) wydaje się uznawać istnienie kast, rozumianych jako dziedziczne grupy zawodowe, i traktuje je jako zasadniczy czynnik w podejmowaniu decyzji o odpowiedniości /nieodpowiedniości kandydata czy kandydatki do małżeństwa. Takie podejście zaś legitymizuje wystarczająco istnienie systemu kastowego wśród muzułmanów²³.

²⁰ Ibidem, s. 95 i passim.

²¹ Molana Ashraf Ali Thanvi, *Heavenly Ornaments (Bahisti Zewar). A Classic Manual of Islamic Sacred Law*, transl. by Maulana Muhammad Mahomedy, Karachi 2005, s. 413–415.

²² Por. Y.S. Sikand, *Caste in Indian Muslim Society*, „Asianist’s Asia” 2004, nr 3, online: <http://stateless.freehosting.net/Caste%20in%20Indian%20Muslim%20Society.htm>, data odczytu 22 września 2015.

²³ Ibidem, s. 6.

Przejawy i efekty dyskryminacji kastowej

W opisywanym systemie najbardziej upośledzone społecznie i ekonomicznie pozostają grupy należące do kategorii arzał, obejmujące w dużej części konwertytów (oraz ich potomków) wywodzących się z hinduskich kast niedotykalnych oraz z grupy pozakastowców. Zajmują one najniższą pozycję w hierarchii muzułmańskiego społeczeństwa Azji Południowej i niejednokrotnie bywają represjonowane przez współwyznawców szcycących się nawet nieco tylko lepszym urodzeniem. Kiedy w 1901 r., podczas cenzusu przeprowadzonego w Indiach Brytyjskich, oficjalnie zanotowano istnienie grupy arzał, scharakteryzowano ją jako „muzułmanów, z którymi żaden inny muzułmanin nie utrzymuje kontaktów i których obowiązuje zakaz wchodzenia do meczetu i chowania własnych zmarłych na publicznych cmentarzach”²⁴.

Ścisłe odseparowanie osób należących do najniższych warstw społecznych można obserwować od czasów sułtanatu delhijskiego, już wtedy bowiem istniały w miastach odrębne dzielnice (*mahalla*) dla arystokracji (świadczą o tym zachowane do dziś nazwy, takie jak Śajchpura, Chanpura, Chan Nagar itp.), osobne miejsca (często także o eponimicznych nazwach, utworzonych od nazw kast), w których mieszkali rzemieślnicy, kupcy i artyści oraz obszary wyznaczone – zwykle na obrzeżach miast – dla muzułmańskich dalitów. Ci ostatni, ze względu na swoje niższe urodzenie (*bad-zāt*) podlegali na przestrzeni dziejów ciągłemu prześladowaniu, najczęściej przybierającemu formę całkowitego wykluczenia z uczestnictwa w życiu lokalnej muzułmańskiej społeczności i odmowy dostępu do podstawowych obiektów i instytucji użyteczności publicznej. Problem ten nadal jest obecny w Azji Południowej, o czym świadczą doniesienia w mediach, opisujące konkretne przypadki tego typu prześladowań²⁵. Szczególnie dotkliwe są sankcje dotyczące zakazu korzystania z publicznych studni i ujęć wody, grzebania zmarłych na miejscowych cmentarzach, uczęszczania do meczetu czy innych publicznych miejsc kultu religijnego, gdzie odprawiają rytuały wier-

²⁴ E.A. Gait, *Census of India 1901*, Vol. VI: Bengal, Part 1, Calcutta 1902, s. 439.

²⁵ Por. przykładowe artykuły z ostatnich lat: A.M. Sahay, *Backward Muslims Protest Denial of Burial*, Rediff India Abroad, 6 III 2003, online: <http://www.rediff.com/news/2003/mar/06bihar.htm>, data odczytu 23 września 2015; S. Vij, *In Allahpur, a Moment of Truth*, Pulitzer Center, 12 IX 2011, online: <http://pulitzercenter.org/reporting/allahpur-moment-truth>, data odczytu 23 września 2015; R. Mehmood, *Pakistan's Caste System: The Untouchables' Struggle*, "The Express Tribune", 31 III 2012, online: <http://tribune.com.pk/story/357765/pakistans-caste-system-the-untouchables-struggle/>, data odczytu 23 września 2015; *Caste Violence within Muslims in Bihar*, TwoCircles.net, 19 XII 2012, online: http://twocircles.net/2012dec19/caste_violence_within_muslims_bihar.html#.Vn_Q4lIXvzc, data odczytu 23 września 2015.

ni z wyższych kast, a także posyłania dzieci do publicznych szkół. Próby przełamania tych ostracystycznych zasad niejednokrotnie skutkują wymierzonymi w muzułmańskich dalitów aktami przemocy, takimi jak podpalenie dobytku lub domostw, pobicie, okaleczenie, gwałt, a nawet zabójstwo. W efekcie tego typu działań wzrasta dezintegracja miejscowych społeczności muzułmańskich oraz socjalna i kulturowa segregacja tworzących je grup. Nasilenie konfliktów lokalnych nieraz prowadzi do rozruchów, często lekceważonych lub całkiem ignorowanych przez urzędników administracji i policję. Głębokie społeczne i ekonomiczne zacofanie najniższych kast, któremu w dodatku towarzyszy rozpowszechniony wśród nich analfabetyzm²⁶ w zasadzie uniemożliwia jakąkolwiek zmianę statusu społecznego czy warunków życia.

Badanie przeprowadzone pod koniec XX w. na zlecenie ówczesnego rządu indyjskiego (Mandal Commission Report, 1980) wykazało, że 82% populacji indyjskich muzułmanów spełnia kryteria pozwalające zaliczyć ich do grupy tzw. Innych Klas Upośledzonych (ang. Other Backward Class, OBC)²⁷. Zalecenia Komisji Mandala zaczęto wprowadzać w życie w 1990 r. i od tamtej pory około stu siedemdziesięciu muzułmańskim kastom rząd federalny oraz rządy poszczególnych stanów przyznały status OBC, dzięki czemu mogą one korzystać z gwarantowanych przez konstytucję przywilejów dla najbardziej zacofanych grup indyjskiego społeczeństwa. Przywileje te obejmują, między innymi, zarezerwowaną pulę miejsc w szkołach oraz urzędach państwowych, przewidzianą dla OBC. Umożliwienie osobom wywodzącym się z najniższych kast dostępu do edukacji oraz do zatrudnienia innego niż tradycyjna profesja kastowa ma w najskuteczniejszy sposób niwelować skutki ekonomicznego i społecznego upośledzenia tych grup. Ponadto kasty zarejestrowane jako OBC mogą liczyć na wsparcie finansowe i infrastrukturalne ze strony rządu, szczególnie dla takich celów, jak zakładanie szkół (zwłaszcza zawodowych) dla dzieci i młodzie-

²⁶ W Indiach poziom analfabetyzmu wśród dalitów muzułmanów jest wyższy niż w innych grupach dalickich i wynosi blisko 32%; największy – niemal 37% – jest także odsetek osób bardzo słabo wykształconych (ukończona bądź nieukończona szkoła podstawowa), por. *Dalits in the Muslim and Christian Communities. A Status Report on Current Social Scientific Knowledge*, oprac. Satish Deshpande i Geetika Bapna, Delhi 2008, online: <http://ncm.nic.in/pdf/report%20dalit%20%20reservation.pdf>, s. 58, data odczytu 28 grudnia 2015; A. Khanam, op. cit., s. 22 *passim*.

²⁷ Por. S.R. Mondal, *Social Structure, OBCs and Muslims*, „Economic and Political Weekly” 2003, t. 38, nr 46, s. 4894. Istnienie muzułmańskich OBC odpowiadających analogicznym grupom hinduskim, określanym jako Kasty Zarejestrowane (ang. Scheduled Castes, SC) po raz pierwszy zostało uznane w 1955 roku przez pierwszą rządową komisję badającą sytuację najbardziej upośledzonych kast w Indiach (Kaka Kalelkar Commission's Report of Backward Classes).

ży OBC, tworzenie nowych ujęć wody i sanitacja obszarów zamieszkiwanych przez OBC czy budowanie dla nich domów i osiedli. Status OBC zapewnia również większą możliwość zwrócenia się o pomoc do odpowiednich urzędów państwowych czy policji, a także wsparcie instytucji powołanych do reprezentowania interesów najniższych kast muzułmańskich, takich jak All India United Muslim Morcha (Wszechindyjskie Zjednoczone Zgromadzenie Muzułmanów), All India Pasmanda Muslim Mahaz (Wszechindyjski Front Upośledzonych Muzułmanów), Akhil Maharashtra Khatik Samaj (Stowarzyszenie Garbarzy Maharasztry) czy Indian Dalit Muslims Voice.

Kastowość cechująca społeczności muzułmańskie w krajach Azji Południowej pozostaje problemem wywołującym gorące dyskusje. Toczą się one zarówno wśród najuboższych i najbardziej zacofanych społecznie i ekonomicznie grup muzułmanów, domagających się oficjalnego zakwalifikowania ich do kast upośledzonych i nadania im wszelkich wynikających z tego przywilejów – takich samych, jakie przysługują dalitom hinduskim, jak i w muzułmańskich kręgach prawodawczych i opiniotwórczych, które często kategorycznie zaprzeczają samemu istnieniu tego zjawiska, oskarżając wszystkich, którzy ośmielają się o nim mówić lub pisać, o sabotowanie idei jedności i równości wyznawców islamu²⁸.

Tymczasem przytoczone fakty jednoznacznie pokazują, że pomimo twierdzeń o egalitarnym charakterze islamu, zróżnicowanie społeczne stanowi charakterystyczną cechę społeczności muzułmańskiej w Azji Południowej. Muzułmanie indyjscy tworzą wprawdzie wspólnotę religijną, opartą na jednoznacznych zasadach wiary i podporządkowaną podstawowym nakazom islamu, nie tworzą jednak skonsolidowanej wspólnoty w znaczeniu socjologicznym, którą cechowałyby silne więzi wspólnej tradycji oraz jednolite cele społeczne i polityczne. Wręcz przeciwnie, w oparciu o odrębność etniczną, społeczną i kulturową są oni zróżnicowani i podzieleni na poszczególne grupy i podgrupy, pozostają-

²⁸ Opisuje taką postawę Masood Alam Falahi w napisanej w języku urdu obszernej analizie *Hindustān meñ zāt pāt aur musalmān* (Mumba'ī 2009), poświęconej kastowości wśród południowoazjatyckich wyznawców islamu. Książka wzbudziła gwałtowne reakcje przedstawicieli konserwatywnych środowisk muzułmańskich, którzy postanowili najpierw nie dopuścić do jej opublikowania, później zaś starali się zdyskredytować wiarygodność autora i jego badań. Fragmenty książki Falahiego zostały przełożone na język angielski przez innego znanego autora piszącego o kwestiach muzułmańskiej kastowości, Yogindera Sikanda, i są dostępne online: <https://groups.google.com/forum/#!topic/satark/itScqKnmv4>, data odczytu 28 grudnia 2015.

ce względem siebie w silnie zhierarchizowanym porządku i przeniknięte łatwo dostrzegalnymi nierównościami społecznymi. Wprawdzie na przestrzeni ostatnich lat można zauważyć wśród muzułmanów z niższych kast znaczną aktywność, mającą na celu poprawienie ich sytuacji socjalnej i ekonomicznej, jednak trudno przypuszczać, aby system działający i usankcjonowany od stuleci mógł w najbliższym czasie ulec znaczącym zmianom.

Renata Czekalska

Immam-e-Hind Śri Ram, czyli o wybranych hinduskich tradycjach wśród muzułmanów indyjskich

*O Allah-Rām,
present in all living beings
Have mercy on your servants,
O Lord!¹*

Uwagi wstępne

Kulturowe interakcje między indyjskimi muzułmanami a hindusami tworzą zjawisko fascynujące i złożone. Jednym z jego wymiarów są wzajemne zależności w dziedzinie obyczajów i praktyk religijnych. Ze względu na brak wystarczających dowodów trudno jednoznacznie ustalić, czy pewne specyficzne wzorce zachowań są wynikiem wpływu jednej tradycji religijnej na drugą, czy też stanowią kontynuację praktyk wywodzących się z jednej wcześniejszej kultury. Wpływy hinduskie mogły oczywiście przeniknąć do islamu, jednak specyficzne praktyki religijne indyjskich muzułmanów mogą być zarówno wynikiem owych wpływów, jak i pozostałością pierwotnych obyczajów religijnych, zachowanych w tradycji hindusów nawróconych na islam (np. kasta *chodźów*)².

Biorąc pod uwagę uwarunkowania historyczno-polityczne kształtujące postać islamu w Indiach, Gyanendra Pandey postawił ogólną tezę, że to administracja kolonialna stworzyła uniwersalne społeczności religijne (hinduską i muzułmańską)³. Podobnego zdania jest amerykański badacz społeczności muzułmańskiej w Indiach, Peter Gottschalk, który stwierdza:

¹ Kabir, fragment *Śabdawali* 97 w przekładzie Ch. Vaudeville, [w:] Eadem, *A Weaver Named Kabir. Selected Verses with a Detailed Biographical and Historical Introduction*, New Delhi 2005, s. 217.

² Więcej na ten temat, patrz m.in.: A. Shodhan, *Legal Formulation of the Question of Community: Defining the Khoja Collective*, „Indian Social Science Review” 1999, 1.1, s. 137–151.

³ Zob: G. Pandey, *The Construction of Communalism in Colonial North India*, Delhi 1990.

Wielu przedstawicieli społeczeństw zachodnich kategoryzuje mieszkańców Subkontynentu przede wszystkim ze względu na ich domniemane identyfikacje religijne, przeciwstawiane – zgodnie z przyjętą typologią – pozornie sekularnym identyfikacjom zachodnim. (...) W nauce współczesnej zbyt często przyjmuje się retorykę politycznego dyskursu komunalistycznego jako punkt wyjścia do badań napięć społecznych, podczas gdy powinno się wychodzić od docenienia charakteru, głębi oraz powszechności wzajemnych emocji pozytywnych⁴.

Niezależnie od przyczyn jego występowania, zjawisko kultywowania hinduskich praktyk religijnych wśród indyjskich muzułmanów nie tylko trwa najprawdopodobniej od początków muzułmańskiej obecności na indyjskim subkontynencie⁵, ale jest wciąż żywe. Potwierdzają to obserwacje życia codziennego, zawarte choćby w aktualnych (tylko z ostatnich dwóch lat) doniesieniach medialnych, które stały się bezpośrednim powodem podjęcia rozważań dotyczących okoliczności występowania hinduskich tradycji we współczesnej obyczajowości indyjskich muzułmanów. Poszukując przyczyny powstania opisywanego zjawiska, można wskazać co najmniej pięć możliwych hipotez:

- 1) wpływ hinduizmu na islam,
- 2) kontynuacja praktyk wywodzących się z jednej wspólnej tradycji,
- 3) przejmowanie elementów praktyk religijnych bliższych możliwościom poznawczym przeciętnego człowieka (*bhakti*)⁶,
- 4) wypadkowa dwóch lub więcej spośród wymienionych tu czynników,
- 5) naturalna konsekwencja procesów społeczno-kulturowych⁷.

⁴ „Many Westerners categorize residents of the Subcontinent primarily according to their supposed religious identities that are juxtaposed, according to the implicit typology, to the seemingly secular identities of the West. (...) Contemporary scholarship has too often taken political communalist discourse as the point of departure in the study of communal tension when it should begin with appreciation for the nature, depth, and pervasiveness of popular communalist sentiments”. Zob. P. Gottschalk, *Beyond Hindu & Muslim. Multiple Identity in Narratives from Village India*, New York 2000, s. 13.

⁵ Zjawisko to ma zresztą charakter dwukierunkowy. Pewne obyczaje kultywowane w tradycji islamu także zostały przejęte i zasymilowane przez hindusów. Syntetyczny obraz takich wzajemnych zależności został szeroko przedstawiony przez Aziza Ahmada w książce *Studies in Islamic Culture in the Indian Environment* (Oxford 1964). Zagadnień opisywanych tutaj najbardziej bezpośrednio dotyczy podrozdział *Minor Syncretic Sects*, ss. 155–163.

⁶ Termin *bhakti* dosłownie oznacza ‘udział, partycypację, oddanie’, w tym przypadku pojmowane jako religijne zasady prowadzące do zbawienia. W hinduizmie termin ten odnosi się do bezwarunkowej miłości i absolutnego zawierzenia Bogu, jakie powinny cechować prawdziwego wyznawcę. Nurt religijno-filozoficzny *bhakti*, mający swoje źródła na południu Indii, na północy pojawił się podczas panowania władców muzułmańskich (okres Sułtanatu Delhijskiego), a następnie osiągnął rozkwit w czasie rządów dynastii Wielkich Mogołów, stając się religią otwartą dla wszystkich chcących stać się jej częścią.

⁷ Niewykluczone jest także przypuszczenie, że spośród rozmaitych tradycji i zwyczajów istniejących w naszym najbliższym otoczeniu – obok tych kultywowanych w ramach własnej

Celem artykułu jest próba znalezienia odpowiedzi na pytanie o przyczyny trwałej obecności tego zjawiska w indyjskim życiu społecznym, na przykładzie praktykowania przez wyznawców islamu kultu Ramy – „symbolu społecznej i religijnej harmonii” oraz Kriszny – „proroka Allaha”⁸.

Rama – „symbol społecznej i religijnej harmonii”

W ten sposób hinduskiego boga, będącego wcieleniem Wisznu, a zarazem głównym bohaterem *Ramajany*, określono w artykule dotyczącym obyczajów religijnych praktykowanych przez grupę muzułmanek mieszkających w Waranasi, opublikowanym w „Times of India” w kwietniu 2015 r.

28 marca 2015 r., podczas tradycyjnie obchodzonego przez hindusów święta upamiętniającego narodziny Ramy (*Ramnawami*), w szóstej dobie od symbolicznych narodzin boga, muzułmańskie kobiety należące do stowarzyszenia Vishal Bharat Sansthan⁹ celebrowały hinduską ceremonię *chhathi*¹⁰, śpiewając tradycyjne pieśni radości z powodu urodzin dziecka (*sohar*)¹¹. Ceremonię tę wyznaczynie islamu celebrowały po raz pierwszy, choć w obchodach *Ramnawami* aktywnie uczestniczą od wielu lat.

tradycji – wybieramy po prostu takie, które działają pozytywnie na nasz zmysł estetyczny, czyli inaczej mówiąc, podobają nam się. Dziękuję Panu profesorowi Markowi Dziekanowi za głos w dyskusji i zwrócenie mojej uwagi na tę jeszcze jedną potencjalną przyczynę, która wydaje się bardzo prawdopodobna, niemniej jednak chyba niemożliwa do oceny innej, jak tylko intuicyjna.

⁸ Niezwykle liczne i wciąż uaktualniane informacje dotyczące przykładów działań na rzecz budowania i umacniania jedności hindusko-muzułmańskiej są dostępne online: *Hindu Muslim Unity: Muslim cleric organizes Ramkathas for Hindus*, <http://dharmadeen.com/2015/05/07/ramkatha/>, data odczytu 20 grudnia 2015.

⁹ Stowarzyszenie założone przez Radžiwa Śriwastawę, wykładowcę historii w Banaras Hindu University, w 2010 roku. Więcej informacji *Founder of Vishal Bharat Sansthan*, <http://vishalbharatnews.blogspot.com/2010/12/founder-of-vishal-bharat-sansthan.html>, data odczytu 20 listopada 2015.

¹⁰ Ceremonię tę odprawia się w szóstej dobie życia dziecka. Odbывается ona nocą (mniej więcej między godziną 22.00 a 24.00) i uczestniczą w niej głównie kobiety. Według wierzeń ludowych sześć dni po narodzeniu się dziecka, Widhata, bogini przeznaczenia, niezauważenie przybywa do domu około północy, aby zdecydować o losie noworodka. Zgodnie z tradycją matka nowo narodzonego zapala oliwną lampę, którą wraz z czerwonym ołówkiem i kartką papieru układa się na kawałku deski, aby Widhata mogła zapisać przyszłość dziecka. Matka, trzymając w ramionach nowo narodzone dziecko, powinna klęczeć przed lampą, która ma symbolizować Widhatę.

¹¹ *Muslim women sing sohar and celebrate chhathi of Ramlala in Kashi*, http://timesofindia.indiatimes.com/city/varanasi/Muslim-women-sing-sohar-and-celebrate-chhathi-of-Ramlala-in-Kashi/articleshow/46785594.cms?intenttarget=no&utm_source=newsletter&utm_medium=referral&utm_campaign=Top_Headlines, data odczytu 20 listopada 2015.

Jedna z muzułmanek uczestniczących w obchodach *Ramnawami* – wierząca, że Rama jest przodkiem wszystkich Indusów, a jego imię jest kluczem do rozwiązania wszystkich problemów” – w następujących słowach przedstawiła powody, dla których grupa kobiet stowarzyszonych w VBS świętuje narodziny hinduskiego boga i herosa w jednej osobie:

Wierzmy, że odprawienie ceremonii *chathi* z okazji narodzin Ramy nie tylko spowoduje poprawę i umocnienie związków hindusko-muzułmańskich, ale także doprowadzi do zachowania i spopularyzowania zamierającej powoli tradycji śpiewów *sohar* [...] Dotrzemy z nią do wiosek w ramach kampanii propagowania przesłania społecznej harmonii i pokojowego współistnienia¹².

Spektakularnym przejawem głęboko zakorzenionej w mentalności przedstawicieli obu grup religijnych jedności islamu i hinduizmu stały się niewątpliwie działania podjęte przez biharskich muzułmanów w związku z planami budowy na terenie ich stanu największej na świecie świątyni hinduskiej, Virat Ramayan Mandir, mającej pomieścić dwadzieścia tysięcy miejsc siedzących.

Muzułmanie nie tylko darowali ziemię, ale także umożliwili jej zakup po cenie symbolicznej (...). Bez pomocy muzułmanów trudno byłoby zrealizować ten wymarzony projekt. (...) Nie ma w tym niczego nadzwyczajnego, że hindusi ofiarują ziemię pod budowę hinduskich świątyń, jednak w przypadku muzułmanów to sytuacja nadzwyczajna¹³.

Według informacji w mediach, około 40 muzułmańskich rodzin posiadało ziemię mniej więcej w środku terenu, na którym zaplanowano świątynię, a co najmniej kilka innych rodzin było właścicielami terenów wzdłuż głównej drogi prowadzącej do tego miejsca. Niektóre rodziny podarowały należącą do nich ziemię (w sumie 20 hektarów), inne wsparły projektodawców w jej zakupie (w sumie 60 hektarów), dzięki czemu Fundacja Mahavir Mandir uzyskała prawo do 80 hektarów ziemi i w czerwcu 2015 r. mogła rozpocząć prace budowlane¹⁴.

¹² „We believe that by celebrating chhathi ceremony of Ramlala we will not only strengthen the bonding of Hindu-Muslim in a better way, but also conserve and popularize the tradition of *sohar* singing, which is dying now [...] We will take it to villages as a campaign mode to propagate the message of communal harmony and peaceful coexistence, said Nazneen, who believes that Ram is the ancestor of Indians, and his name is a key to all problems”. Zob.: Ibidem.

¹³ „Muslims have not only donated land, they have also provided land at a nominal rate for construction of the world's largest Hindu temple. Without help of Muslims, it would have been difficult realise this dream project (...) It is usual for Hindus to donate land for temple, but it is unusual for Muslims to donate land for the construction of temple”. Zob. *Bihar's Muslims donate land for world's largest Hindu temple*, http://zeenews.india.com/news/bihar/bihars-muslims-donate-land-for-worlds-largest-hindu-temple_1598324.html, data odczytu 10 października 2015.

¹⁴ Oficjalna strona Fundacji, zob. <http://www.mahavirmandirpatna.org/>, data odczytu 12 października 2015.

Innym przykładem szacunku dla kultu Ramy wśród indyjskich muzułmanów, a także propagowania jedności hindusów i muzułmanów, jest działalność ponad dziewięćdziesięcioletniego Dauda Khana z Rajpuru, muzułmanina, który – jak sam oblicza – od sześćdziesięciu siedmiu lat nie tylko sam czci Ramę, lecz również popularyzuje opowieści o jego życiu (tzw. *ramkatha*) oraz przybliża treść *Ramācāritmanas*¹⁵ dzieciom zamieszkującym okolice Rajpuru. Daud Khan nazywa siebie wyznawcą Ramy i Allaha, naucza o jedności hindusko-muzułmańskiej, a słuchają go zarówno dzieci hindusów, jak i muzułmanów. Jego zdaniem: „Humanitaryzm jest jedyną religią dla nas ludzi. Żadna modlitwa nie ma wartości, jeśli zapomnimy o ludzkich uczuciach”¹⁶.

Khan pozostaje wierny swoim przekonaniom i postępuje zgodnie z nimi niezależnie od sprzeciwu wielu przedstawicieli jego własnej społeczności. Stwierdza między innymi: „(...) porzuć *Ramajanę*, mówili, odpowiadałem – ja mógłbym porzucić Ramę, ale Rama nie porzuci mnie już nigdy”¹⁷.

W kontekście celebrowania opowieści o życiu i czynach Ramy warto także wspomnieć o wystawionym w 2015 r. w Agrze przedstawieniu *Ramlila*¹⁸. Główne role męskie odgrywali w nim bowiem muzułmanie, aktorzy-amatorzy, którzy w następujących słowach motywowali swoje decyzje o wzięciu udziału w hinduskim misterium religijnym:

Na scenie jestem po prostu aktorem chcącym ukazać bohatera wyrażającego człowieczeństwo. (...) za swoją główną religię uważam humanitaryzm, a jako wierny jej wyznawca mam obowiązek szerzyć ją na wszelkie możliwe sposoby¹⁹.

Pragnę zostać aktorem, a artysta nie należy do żadnej religii. Jako aktor za wyjątkową możliwość uważam to, że mogę szerzyć prawdziwe przesłanie *Ramlili* – czyli ideę harmonii w świecie²⁰.

¹⁵ *Ramācāritmanas* – najśłynniejszy utwór literatury hindi poświęcony dziejom Ramy, wyrosły z tradycji *Ramajany*, ułożony około 1574 r. przez poetę Tulsidasa.

¹⁶ Zob. online: <http://www.bhaskar.com/news-hcf/c-16-993022-ra0352-93-years-old-daud-khan-tells-ramayana-says-rama-cant-leave-me-NOR.html>, data odczytu 30 września 2015.

¹⁷ Zob. online: <http://www.bhaskar.com/news-hcf/c-16-993022-ra0352-93-years-old-daud-khan-tells-ramayana-says-rama-cant-leave-me-NOR.html>, data odczytu 30 września 2015.

¹⁸ *Ramlila* – indyjskie plenerowe widowisko ludowe, porównywalne w założeniu do średniowiecznych misteriów religijnych, przedstawiające dzieje Ramy opisane w eposie *Ramajana*. Aktorzy zwykle wybierani są spośród lokalnej społeczności; rzadko występują zawodowi aktorzy.

¹⁹ „On stage I’m simply an artist who wants to live the character which talks about humanity. (...) for me my first religion is humanity and as its true follower, my duty is to spread it by all means”. Zob. *Muslims bridge communal divide by acting in prestigious Agra Ramlila*, <http://www.indiatvnews.com/news/india/muslims-bridge-communal-divide-by-acting-in-agra-ramlila-55425.html>, data odczytu 20 października 2015.

²⁰ „For me this a great opportunity as an actor to bring out true message of *Ramlila* – that of harmony in the Word...”. Zob. Ibidem.

To wyjątkowe przedstawienie *Ramlili* gromadziło dziennie około ośmiu tysięcy widzów, a w kulminacyjnym dniu święta miało ich być blisko sześćdziesiąt tysięcy²¹. Zatem prawdziwe przesłanie *Ramlili*, przekazywane ze sceny także przez muzułmańskich aktorów, tylko podczas tegorocznych obchodów święta *Ramnawami* w Agrze miało szansę dotrzeć do ponad stutysięcznej publiczności.

Kriszna – „prorok Allaha”

Członkowie powstałego w XIX w. na terenie Pendżabu islamskiego ruchu ahmadijja – z różnych powodów teologicznych nieuznawanego przez wielu muzułmanów²² – uważają Krisznę za wielkiego proroka Allaha, zgodnie z tym, w jaki sposób scharakteryzował go założyciel ruchu, Mirza Ghulam Ahmad (1835–1908). Natomiast przedstawiony przez niego pogląd opiera się na zapisie koranicznym, według którego Bóg zsyłał do wszystkich zakątków świata swoich proroków i posłańców, i na tej podstawie sam Ahmad uważał siebie za, podobnego Krisznie, wysłannika Proroka, który przybył na ziemię z misją pojednania człowieka z Bogiem. W jednym ze swoich wykładów (*Lecture Sialkot*) napisał:

Trzeba powiedzieć wprost, że Radża Kriszna, według tego, czego się o nim dowiedziałem, był prawdziwie wielkim człowiekiem, takim, jakiego trudno znaleźć pośród Riszich czy hinduskich Awatarów. Był Awatarem – czyli Prorokiem²³ – swoich czasów, w którego wstąpił Duch Święty przez Boga zesłany. (...) *Mahabharata* i *Bhagawadgita* dostarczają wystarczająco wiele dowodów na to, że Kriszna nigdy nie domagał się uznania go za Boga, nigdy nie powoływał się też na bycie nieśmiertelnym. Krisznę można bardzo łatwo uznać za jednego z proroków Boga, takiego samego jak ci, którzy w całej potwierdzonej w piśmie historii religii pojawili się zarówno przed nim, jak i po nim²⁴.

²¹ Por. Ibidem.

²² Ruchowi ahmadijja zakazano działalności w takich państwach, jak Bangladesz, Indonezja, Pakistan, Palestyna, Arabia Saudyjska.

²³ Awatar – inkarnacja, wcielenie, zstąpienie bóstwa z nieba na ziemię. Klasyczna koncepcja awatarów wiąże się przede wszystkim z Wisnu (którego ósmym wcieleniem miał być Kriszna). Według interpretacji przyjętej przez wspólnotę ahmadijja, wyraz ‘awatar’ znaczy dokładnie tyle samo, ile wyraz ‘prorok’.

²⁴ „Let it be clear that Raja Krishna, according to what has been revealed to me, was such a truly great man that it is hard to find his like among the Rishis and Avatars of the Hindus. He was an Avatar–i.e., Prophet–of his time upon whom the Holy Spirit would descend from God. (...) Enough evidence can be presented from the *Mahabharat* and *Bhagavad Gita* that Krishnaas [pisownia za źródłem – R.C.] never claimed Godhead for himself, nor did he ever claim immortality. Krishnaas can easily be identified as just another prophet of God, no different from those who appeared before or after him throughout the recorded history of religion”. Zob. M.T. Ahmad, *Revelation, Rationality, Knowledge & Truth*, http://www.alislam.org/library/books/revelation/part_2_section_1.html, data odczytu 28 października 2015.

Takie potraktowanie postaci Kriszny przez ideologa i twórcę ruchu religijnego powstałego na subkontynencie indyjskim mogło w sposób oczywisty wpłynąć na popularność postaci Kriszny wśród indyjskich muzułmanów, przejawiającą się między innymi udziałem społeczności muzułmańskiej w obchodach świąt dedykowanych właśnie ósmemu wcieleniu Wisznu.

Na przykład w Lakhnau, w położonej w samym sercu miasta dzielnicy, w której znajduje się słynny bazar Aminabad, istniejący od czasów władających Awadhem nawabów, muzułmanie od ponad czterdziestu lat nie tylko włączają się w zabawę związaną ze świętem Holi²⁵, ale biorą czynny udział w modlitwach i ceremoniach z nim związanych²⁶. Aby można było koordynować udział muzułmanów w święcie, w Lakhnau powstało nawet specjalne stowarzyszenie Aminabad Holi Mahotsava Sangh. Jego przewodniczący rozpala tradycyjny ogniowy stos, co symbolizuje początek święta, w tej części Indii odprawianego ku czci Kriszny. Muzułmanie z Lakhnau dbają także o to, aby podczas obchodów święta specjalna mandapa ustawiona była przed meczetem Hadżi Baradżi, co ma oczywiste znaczenie symboliczne. Muzułmańskie dzieci oczywiście bardzo chętnie biorą udział w zabawach związanych z Holi, polewają wodą i obsypują kolorowym proszkiem wszystkich, bez względu na przynależność religijną, a ich rodzice tradycyjnie rozdają wśród uczestników zabawy *śarbat*, napój typowy dla wielu krajów Wschodu²⁷.

Muzułmanie uczestniczą w uroczystościach ku czci Kriszny także w indyjskim stanie Radżasthan. Tam, w miejscu szczególnie świętym dla lokalnej społeczności muzułmańskiej (*darga*²⁸ upamiętniająca Szarifa Hazrata Hadżiba Śakarbara), położonym około 200 km od Dżajpuru, organizują oni trzydniowe święto upamiętniające narodziny Kriszny, *Dżanmasztami*. Według obecnego sekretarza *dargi*:

Święto obchodzone jest w tym miejscu przynajmniej od trzystu-czterystu lat i uczestniczą w nim członkowie wszystkich społeczności. Głównym celem organizowania tego rodzaju uroczystości jest promowanie braterstwa hindusko-muzułmańskiego. (...)

²⁵ Holi – starożytne hinduskie święto religijne, obchodzone z okazji nadejścia wiosny, uważane też za święto radości i miłości, na Zachodzie zwane także świętem kolorów.

²⁶ K. Anand, *When Mumbai's Muslims Showed Respect For Ganesha + 10 Other Examples of Communal Harmony That Will Make You Proud*, <http://www.indiatimes.com/culture/who-we-are/on-the-day-the-babri-masjid-demolition-broke-communities-these-instances-of-hindus-and-muslims-coming-together-will-make-you-proud-228793.html>, data odczytu 10 października 2015.

²⁷ Schłodzony, słodki napój, popularny zwłaszcza w Azji Wschodniej i Południowej, przygotowywany z owoców lub płatków kwiatów. Najbardziej popularne są *śarbaty* z wody różanej, soku z drzewa sandałowego, hibiskusa, cytryny, pomarańczy, mango oraz ananasa.

²⁸ Darga – miejsce pochówku nauczyciela religijnego lub przewodnika duchowego wraz z nadbudowaną świątynią; popularne w Indiach, budowane najczęściej ku czci muzułmańskich nauczycieli, krzewiących ideę jedności hindusko-muzułmańskiej oraz tolerancji religijnej.

Trudno stwierdzić kiedy i dlaczego zaczęto obchodzić to święto, jednak jestem głęboko przekonany, że odzwierciedla ono prawdziwy obraz narodowej jedności, bo podczas jego obchodów w jednej sali przebywają obok siebie hindusi, sikhowie i muzułmanie²⁹.

Inny, równie budujący przykład religijności pojmowanej ponad podziałami, także związany ze świętem narodzin Kriszny, stanowią działania mieszkańca Kanpuru, który od dwudziestu siedmiu lat obchodzi *Dźanmasztami* wraz ze swoją rodziną i sąsiadami. S. Ahmed, dyrektor miejscowej szkoły, wierzy, że przyczynia się w ten sposób do umacniania dobrych relacji hindusko-muzułmańskich. Jednak do tej społecznej motywacji dodaje także osobistą:

Zawsze głęboko wierzyłem w Boga. Dlatego nie wyznaję jednej tylko religii. Obchodzę Dźanmasztami wraz z rodziną i przyjaciółmi. Około trzystu osób zgromadziło się tutaj podczas rytualnej modlitwy, odprawianej przez (...) moją hinduską siostrę³⁰.

Powyższe przykłady można rozumieć jako próby wpisania czy raczej wkomponowania kultu zarówno Ramy, jak i Kriszny, w tradycję muzułmańską. Wszystkie opisane działania mają charakter spontanicznych, subiektywnych wyborów, dokonywanych przez indyjskich wyznawców islamu, a świadczących o głęboko tkwiącym w ich mentalności (i być może nie zawsze w pełni uświadomionym) dążeniu do harmonijnego współistnienia ponad podziałami religijnymi³¹.

Być może nie bez znaczenia pozostaje fakt, że Rama i Kriszna patronują wszak dwóm najbardziej dystynktywnym składowym filozoficzno-religijnego nurtu *bhakti*, który przełamał elitarny charakter hinduizmu, stając się wyborem także i tych, których możliwości poznawcze przekraczało dążenie do zjed-

²⁹ „This festival is being organised here for the last 300-400 years and people of all communities come here. A main aim of this celebration is to promote Hindu-Muslim brotherhood (...) It is difficult to say how and when this festival started, but we strongly feel it gives a true picture of national unity, as in one room you will find Hindus, Sikhs and Muslims staying together during the festival”. Zob. *A place where Muslims celebrate Janmashtami*, <http://timesofindia.indiatimes.com/india/A-place-where-Muslims-celebrate-Janmashtami/articleshow/40359478.cms>, data odczytu 20 listopada 2015.

³⁰ „I have always been a firm believer in God. This is why I don't follow one religion. I celebrate Janmashtami with my family and all local friends. Around 300 people gathered here at the time of aarti, which was done by Manju Mishra, my Hindu sister”. Zob. *Lord Krishna Takes Birth in Muslim Devotee's House*, <http://iskconnews.org/lord-krishna-takes-birth-in-muslim-devotees-house,4559/>, data odczytu 5 listopada 2015.

³¹ Niniejszy artykuł dotyczy obyczajowości indyjskich muzułmanów, jednak trzeba podkreślić, że społeczność hinduska również przejawia skłonność do tego rodzaju synkretycznych działań. Por. m.in.: J.J.R. Burman, *Hindu-Muslim Syncretic Shrines and Communities*, New Delhi 2002; P. Gottschalk, op. cit.; aktywność współczesna, na bieżąco aktualizowana: *Hindu Muslim Unity: Muslim cleric...*

noczenia z Bogiem poprzez rozumowe zgłębianie tajemnicy Absolutu pojmowanego jako byt abstrakcyjny. Rama i Kriszna, bliżsi rzeczywistości ludzkiej niż pozbawiona kształtu abstrakcja, mogli być wielbieni bez konieczności wznoszenia się na poziom myślenia abstrakcyjnego, stąd też ogromna ich popularność pośród wszystkich warstw indyjskiego społeczeństwa, także wśród muzułmańskich emigrantów oraz ich potomków. Idea równości wszystkich wobec Boga, stanowiąca podstawę ideologii tego nurtu, otwierała bowiem możliwość uczestniczenia w jego praktykach wszystkim, niezależnie od pochodzenia i wyznania. *Bhakti*, bezwarunkowe uwielbienie Boga, może być wyrażane na wiele różnych sposobów, poprzez pieśni, taniec, misteria religijne (*Ramlila*, *Krisznalila*) czy modlitwy i obrzędy odprawiane w świątyniach. A zatem, sposób dążenia do zjednoczenia z Bogiem pozostaje podrzędny wobec celu, jakim jest osiągnięcie owej jedności. Można więc uznać za prawdziwy pogląd, że przez tych spośród indyjskich muzułmanów, którzy taką drogę wybierają

(...) nie jest ona traktowana jako idolatria. Jest ona uznaniem naszego wspólnego [z hindusami – R.C.] dążenia do ‘poznania’ czy przejawem ‘aktywnego pluralizmu’ (...). Jest to w zasadzie wymiana uprzejmości wszystkich zjednoczonych w dążeniu do Jednego³².

Próba konkluzji

Specyficzne praktyki religijne indyjskich muzułmanów, przedstawione tutaj na wybranych przykładach, z pewnością można interpretować jako potwierdzenie tezy (obecnej w literaturze przedmiotu), że stworzenie w Indiach dwóch oddzielnych konstruktów religijnych i wyznaczenie sztucznej linii podziału między dwiema wyznaniowymi społecznościami, hinduską i muzułmańską, jest wynikiem działań kolonialnej administracji.

Teza ta pozwala przypuszczać, że przy opisie dwóch głównych indyjskich grup religijnych nadal stosowane są definicje stworzone przez obserwatorów zewnętrznych, a nie takie, jakimi podczas prób autodefinicji posługują się sami członkowie owych społeczności. Stąd uzasadnione wydaje się wzięcie pod uwagę nie tylko tego rodzaju definicji, ale także odniesienie się do zachodzących współcześnie, spontanicznych przejawów jedności muzułmańsko-hinduskiej. W kontekście opisanych konkretnych praktyk religijnych, podejmowanych przez przedstawicieli indyjskich wyznawców islamu wydaje się możliwe zweryfikowanie pięciu hipotez sformułowanych w uwagach wstępnych artykułu.

³² „It is not ‘idolatry’. It is the recognition of our shared quest for ‘*darshan*’, ‘active pluralism’ (...). Basically it’s courteous behaviour amongst ourselves as fellow-seekers of the One”. Por. R. Narayan, *Giving ‘Jai Sri Ram’ its meaning*, <http://www.hindustantimes.com/india/giving-jai-sri-ram-its-meaning/story-0vU4OsgzjfoZyOhXCCEiEN.html>, data odczytu 29 grudnia 2015.

Pierwsza z nich zakładała możliwość wpływu hinduizmu na islam. Wpływ taki trudno byłoby zupełnie wykluczyć. Jednak jeśli za prawdziwe przyjąć twierdzenie, że pierwotne podstawy tradycji indyjskiej są hinduskie, bardziej uzasadnione wydaje się przyznanie prawdziwości tezie drugiej i nazwanie rezultatów kontaktu kulturowego islamu z hinduizmem nie wpływem, lecz raczej kontynuacją praktyk wywodzących się ze wspólnej tradycji. Takie podejście potwierdzałoby również hipotezę trzecią, zakładającą prawdopodobieństwo spontanicznego podążania przez wyznawców islamu drogą *bhakti*, ideologicznie i intelektualnie otwartą dla wszystkich prawdziwie poszukujących Boga.

Jeśli więc przyjąć, że opisywane zjawiska należy uznać za wynik kontynuowania praktyk należących do wspólnej tradycji, uzasadnione wydają się zarówno hipoteza czwarta, jak i piąta, gdyż opisywane zjawiska mogą być wypadkową wielu czynników, mających swoje źródła w uwarunkowaniach historycznych i będących naturalną konsekwencją procesów społeczno-kulturowych. Przedstawione zjawiska są zatem składowymi kultury indyjskiej (pojmowanej ponad podziałem na tradycje hinduską i muzułmańską). Tym samym nie są one wobec siebie podległe czy nadrzędne, ale występują równolegle i są wobec siebie komplementarne. Można je zatem – niezależnie od definicji czy etykiet, które przecież weryfikuje życie – traktować jako realne oznaki pluralizmu przejawiającego się w działaniu.

Brooke Thompson

Legal accommodation for Sharia personal law in Australia: lessons from India, Canada and the United Kingdom

In recent years the world has been faced with the rise of violent Islamic extremism, manifesting itself the world over through groups like Al Qaida, Boko Haram, Al Shebaab and most recently, Islamic State. This paper is written in the wake of the most recent series of attacks by such groups: the downing of a Russian passenger jet over the Sinai Peninsula on 31 October, the double bombing of a Shi'a neighbourhood in Beirut on 12 November, and the attacks on the Parisian population one day later on 13 November. At their core, these militant groups seek to sow discord between Muslims and the West and perpetuate the 'us' and 'them' binary. They are intent on enticing the mainstream Sunni Muslim population into the hands of their extremist ideology, in the hope that this discord will lead to what is often termed a 'clash of civilisations'. Further, these extremist Islamic groups endorse, and indeed seek to enforce, a very strict and literal interpretation of Islam. This has manifested in the imposition of the *hudud* punishments for crimes against God in the territories under their control, resulting in more prominent dissemination of graphic images showing beheadings, crucifixions, stonings, amputations and public floggings.

These extremist ideologies and their regular portrayal in mainstream media has created a misconception among some Australians over what Sharia¹ actually means, where images of the severing of hands and stoning of women are not uncommon links. There is a growing sense of fear in some Australian communities that Muslims wish to impose some parts of the Sharia in Australia,

¹ Shari'a, Shariah, Syariah, Shariat are transliterations from the Arabic script. The terms Sharia and 'Islamic law' are used interchangeably in English, where the use of Sharia refers to the law embodied in the Qur'an (the actual word of God revealed to the Prophet Mohammad), Sunnah (practices and traditions of the Prophet), and fiqh (Islamic jurisprudence).

and that this will lead to “creeping Sharia”² and calls for the enforcement of the Sharia criminal law system. This article will argue that some form of legal accommodation of Sharia may in fact be beneficial for Australia. It will discuss Australia’s policies of multiculturalism and secularism, and evaluate the current legal landscape. Further, this article will draw on a comparative analysis of other secular states and the particular ways in which they manage the issue of Muslim minorities in the context of Islamic inheritance laws.

At the outset, it is important to acknowledge that Australia would not be the successful nation that it is today without such policies of multiculturalism and mass migration. It began as a white settlement in 1788, in a land inhabited only by Indigenous people. Until the latter part of the 20th Century the White Australia policy excluded non-European immigration and encouraged assimilation rather than integration or multiculturalism. The government eventually shed the White Australia policy and its guiding principle of assimilation from the mid-1960s. In 2013, the government of the time led by Julia Gillard launched Australia’s current policy titled “The People of Australia: Australia’s Multicultural Policy”³.

Parallel to its policy of multiculturalism, Australia is a country based on secular values and essentially professes a ‘one law for all’ policy. In this way, each citizen is afforded the right to mediate and privately address their disputes in accordance with their religion. However, any private resolution will be non-binding, and civil courts will only intervene where a breach of the law has occurred. These policies seek to encourage cultural diversity within Australia, and have contributed to the thriving Muslim minority that accounts for just over two per cent of the population (or 476,000 people)⁴.

However, there are a number of Australian Muslims who feel strongly that Australia’s secular laws do not allow them adequate freedom to practice their religion. In 2013, the Joint Standing Committee on Migration (the Migration Committee) tabled its report on the *Inquiry into Migration and Multiculturalism in Australia* (the Report)⁵. An entire chapter of the Report is dedicated to discussing the compatibility of Australia’s legal system with Sharia

² B. Meuhlenberg, *More examples of creeping sharia*, “News Weekly”, 9 July 2011, <http://newsweekly.com.au/article.php?id=4837>, retrieved 30 September 2015.

³ Government of Australia, *The People of Australia: Australia’s Multicultural Policy*, <https://www.dss.gov.au/our-responsibilities/settlement-and-multicultural-affairs/publications/the-people-of-australia-australias-multicultural-policy>, retrieved 30 September 2015.

⁴ Australian Bureau of Statistics, *Reflecting a Nation: Stories from the 2011 Census*, <http://www.abs.gov.au/ausstats/abs@.nsf/mf/2071.0>, retrieved 30 September 2015, retrieved 27 September 2015.

⁵ Joint Standing Committee on Migration, Parliament of Australia, *Inquiry into Migration and Multiculturalism in Australia* (2013).

law⁶. Ultimately, the Migration Committee recommended against any form of legal accommodation for the Sharia in Australia⁷. Against this backdrop, Australia's Muslim population continues to turn to the Sharia to resolve their personal affairs, and will often request formal religious opinions or decisions on issues such as marriage, divorce, custody and inheritance. These disputes are often heard in the backrooms of community mosques, private homes, and in the offices of Islamic scholars, and these community leaders are known to grant Islamic divorces and negotiate private property settlements and custody arrangements.

These private forms of dispute resolution have seen a sort of 'shadow system' emerge in Australia, where people turn to extrajudicial mechanisms to resolve their affairs according to their religion. The consequences of such underground systems are not always positive. These processes are not subject to scrutiny by external participants, nor do they offer the protection that Australian laws could provide. Women's rights are often restricted, and there is no requirement that parties receive independent legal advice⁸. Formal regulation of some Islamic personal laws might curtail these problems.

Inheritance law provides an example of a difficult area for Muslims to navigate because Muslims in Australia wanting to make religiously acceptable property arrangements must adhere to both state and Sharia law. Unlike in the Anglo-Saxon community, inheritance is a matter of great significance in Islamic law and its importance is not to be underestimated⁹. In one *hadith*, the Prophet Mohammad says:

[i]t is the duty of every Muslim who has something which is to be given as a bequest not to have it for two nights without having his will written down regarding it¹⁰.

Mohammad Mustafa Ali Khan, in his work on Islamic inheritance law, emphasises that:

the Islamic Law of Inheritance, is the most important branch of Sharia (Islamic Law). By providing rigid and clear-cut rules of inheritance in *Sura al-Nisa (al-Quran)*, Allah... has Himself emphasized the importance of the pride of place, this branch

⁶ Ibidem, p. 61 [4.21].

⁷ Ibidem, p. 85 [4.113].

⁸ A. Black, *Accommodating Shariah Law in Australia's Legal System: Can we? Should we?*, "Alternative Law Journal", 2008, issue 33(4), p. 216.

⁹ The punishment for deviation from these rules is set out in the *Qur'an* 4:11-12: These are the limits (set by) Allah, and whosoever obeys Allah and His Messenger, will be admitted to Gardens under which rivers flow (in Paradise), to abide therein, and is the great success. And whosoever disobeys Allah and His Messenger, and transgresses His (set) limits, He will cast him into the Fire, to abide therein; and he shall suffer a disgraceful torment.

¹⁰ S. Muslim, *Book No. 13, Hadith No. 3987*, <http://www.hadithcollection.com/sahih-muslim.html>, retrieved 29 September 2015.

of Sharia enjoys in the life of Muslims as a community. The Prophet of Allah ... has emphasized forcefully the great need for acquiring the knowledge of the Islamic law of inheritance and transmitting it to others¹¹

In contrast to the rigid rules of Islamic inheritance law, Australian law affords everyone the freedom to devolve their estate by will in any way they please, subject only to claims for family provision¹². It might be argued that as it currently stands Australian succession law does not prohibit the unequal distribution of assets among beneficiaries. However, the case of *Omari and Omari v Omari*¹³ (Omari) attracted considerable media attention in Australia¹⁴, where a devout Muslim's will was challenged on the basis that a son inheriting twice that of a daughter was unfair¹⁵. The Attorney-General at the time contended that "[t]here is no place for [S]haria law in Australian society and the government strongly rejects any proposal for its introduction, including in relation to wills and succession"¹⁶.

Statements such as those made by the Attorney-General, and the prevailing approach of imposing secular laws, fails to appreciate the fundamental role that Islam plays in a Muslim's everyday life. Discussion is required on the feasibility of legal pluralism within Australia's secular legal framework, and whether there are more formal and regulated avenues available to allow Muslims the opportunity to resolve disputes while adhering to the tenets of Islam. This article discusses the laws applied to Muslim minorities in other secular states and the frameworks these states employ to manage their Islamic community. A comparative analysis of these systems highlights the obstacles that Australia might be faced with should it consider some sort of legal accommodation for Sharia law in its own jurisdictions.

¹¹ M. Khan, *Islamic Law of Inheritance: A New Approach*, New Delhi, 2000, p. VII.

¹² For example, in the state of Queensland, these principles are espoused in the *Succession Act 1981* (Qld).

¹³ *Omari and Omari v Omari* [2012] ACTSC 33.

¹⁴ S. Gosper, *Sharia widespread in local community*, „The Australian”, 20 March 2012, <http://www.theaustralian.com.au/national-affairs/sharia-widespread-in-local-community/story-fn59niix-1226304522105>, retrieved 29 September 2015; C. Overington, *Daughter disputes Muslim will that gave brothers twice as much*, „The Australian”, 14 March 2012, <http://www.theaustralian.com.au/business/legal-affairs/daughter-disputes-muslim-will-that-gave-brothers-twice-as-much/story-e6frg97x-1226298689720>, retrieved 29 September 2015.

¹⁵ Although the case raised some of the problems that occur between Islamic and Australian succession law, the deceased's will was not rejected because it was Islamic. Rather, it was determined that the deceased was intestate and incapable of properly executing a will at the time she signed it.

¹⁶ P. Karvelas, *Roxon baulks at role for sharia by Australian Muslims*, „The Australian”, 17 March 2012, <http://www.theaustralian.com.au/national-affairs/roxon-baulks-at-role-for-sharia-by-australian-muslims/story-fn59niix-1226302118960>, retrieved 29 September 2015.

India: A Separate System of Religious Personal Laws

India is a self-declared secular nation¹⁷. In fact, it is the only nation of the seven South Asian countries to formally declare itself secular. However, secularism in India works differently to that of many other nations. In practice, the Indian theory of secularism entails only that the State must treat all religions equally and without discrimination¹⁸. India's constitutional framework has left the country's succession laws largely unchanged for over 70 years and today's Muslim Indians continue to be governed by the same personal and succession laws that were in place during the era of British colonisation.

The Muslim Indian community is governed by the *Muslim Personal Law (Shariat) Application Act* (Shariat Act)¹⁹. The Shariat Act directs India's civil courts to apply classical Islamic law to Muslims in all matters relating to succession. It does not specify any substantive Islamic laws of inheritance, as the *Qur'an* provides a comprehensive system of testamentary succession rules, and Islamic law lays down rules in relation to wills. Courts have therefore generally been able to apply the classical laws to inheritance disputes²⁰.

For parties who do not wish to have their succession rights regulated by the Shariat Act, or in cases of inter-faith marriages, a marriage may be solemnized under *The Special Marriage Act* (Special Marriage Act)²¹. However, registering a marriage under the Special Marriage Act triggers a variety of legal consequences in relation to Muslim inheritance. Although intended to be secular in nature, in practice the Special Marriage Act is biased between religions. It permits Hindus, Sikhs, Buddhists, and Jains-religions of Indian origin that are categorized as Hindu, to retain their personal law of succession when entering a civil marriage with one another under the Special Marriage Act. So where Christians, Muslims, Parsis, or Jews contract in inter-religious civil marriages, they lose their succession laws and are hence governed by the *Indian Succession Act*²². Hindus, on the other hand, retain the right to inherit from their families under Hindu personal laws²³. All other religions default into the secular system.

¹⁷ Constitution of India 1949.

¹⁸ Constitution of India 1949, article 26.

¹⁹ Act No. 26 of 1937, The Muslim Personal (Shariat) Application Act.

²⁰ A. An-Na'im, *Islamic Family Law in a Changing World: A Global Resource Book*, London 2002, p. 222.

²¹ Act No. 43 of 1954, The Special Marriage Act.

²² Act No. 39 of 1925, The Indian Succession Act.

²³ A. Parashar, *Women and Family Law Reform in India: Uniform Civil Code and Gender Equality*, New Delhi, 1992, pp. 119–125.

Although Islam is a minority religion in India, it impacts the daily lives of a great number of people and has played an important role in the Indian legal system both before and after independence. Australia's concept of secularism is not consistent with that of India and this is but one aspect of the puzzle that must be considered in any application of Islamic inheritance law in Australia and across the region. Further, India faces many issues within its religious personal law system, such as women's rights problems, international law contradictions, and the tensions revolving around any move by India's government to introduce a Uniform Civil Code. In addition, India does not face the same federalist concerns because succession laws are primarily within the ambit of the federal government. In Australia, however, each state is responsible for its own succession legislation. If Australia were to introduce a formal system of Islamic inheritance laws, these would co-exist alongside the current 'secular' laws. As has occurred in India for personal laws structured by religion, this would inevitably result in some confusion and uncertainty and is likely to prove unpopular both within government and the general public.

Canada: No Religious Arbitration

A study of Islamic law in Canada reveals very different findings to that of India. Similarly to Australia, Canada's legal and social framework is built upon two related, yet potentially conflicting, pillars. The first is that Canada's system of law embodies a general separation of state and religion. This is tempered however, by the *Canadian Charter of Rights and Freedoms* (Canadian Charter). As article 116 of the *Australian Constitution* protects and promotes religious freedom, so too does article 2(a) of the Canadian Charter, ensuring that "freedom of conscience and religion" is a fundamental right of Canada's citizens²⁴. The second pillar is that Canada prides itself on being a nation built on multiculturalism. Canada was one of several Western nations that adopted multiculturalism as its official policy beginning in the 1970s²⁵. These policies of multiculturalism and cultural diversity saw the implementation of Islamic law in binding arbitration through Ontario's *Arbitration Act*²⁶ (the Ontario Arbitration Act)²⁷. For many years, both the Jewish and the Muslim communities uti-

²⁴ *Canadian Charter of Rights and Freedoms*, article 2(a).

²⁵ F. Kutty, *The Myth and Reality of "Shari'a Courts" in Canada: A Delayed Opportunity for the Indigenization of Islamic Legal Rulings*, "University of St. Thomas Law Journal", 2009–2010, issue 7, p. 595.

²⁶ Act of 01.01.1992 Arbitration Act.

²⁷ Section 32 of the Ontario Arbitration Act allows parties to designate the rules of law to be applied in the arbitration, and gives power to the arbitrator under section 31 to decide the dispute in accordance with that set of laws.

lised the Ontario Arbitration Act to conduct legally binding arbitrations, often in relation to small commercial disputes and personal status issues such as marriage, divorce, custody and inheritance.

The Ontario Arbitration Act granted arbitrators the power to decide disputes between parties who voluntarily submitted to the arbitration process. Arbitrators were required to be independent and impartial in their decision-making, and section 19 of the Ontario Arbitration Act required that each side must be treated “equally and fairly”, and that both sides must be granted the opportunity to present their case, and respond to arguments made against them. However, women are routinely treated differently to men under Islamic personal status laws. They can only seek a unilateral divorce in certain circumstances; they are not entitled to custody of their children after the child reaches a certain age; women typically inherit half the amount of their equivalent male relations; and their testimony is worth half that of a male’s. At this juncture it is difficult to surmise objectively how this differential treatment according to gender can be seen as meeting the threshold requirement of equality and fairness under the Ontario Arbitration Act.

The underlying premise of arbitration is that it is voluntarily entered into by all parties in order that they are able to privately address their disputes in accordance with a law of their choosing. It can be argued that Muslim women who voluntarily submit to religious arbitration are then accepting that although the Islamic laws that will be applied may not espouse principles of gender equality, the arbitrators who apply those laws will treat each side equally and fairly as required under the Ontario Arbitration Act. Feminist concerns centered on this issue of consent and free choice argue that vulnerable people “do not actually have free choice” at all²⁸. It has been doubted whether Muslim women who submit to such tribunals are actually “choosing” Sharia law over civil law²⁹.

But the core principle of these arbitral tribunals remains the fact that that they are conducted on a private contractual basis. Ultimately, they are governed by principles of contract law and due to their private and consenting nature, fall outside the ambit of the public courts. Parties are therefore often allowed to

consent to relinquishing some of their rights in order to be bound by gender differential Muslim family law. These arbitral contracts would not be subject to review unless relief was sought before a civil court and fell within one of the exceptions of the Ontario Arbitration Act that allow for appeal³⁰.

²⁸ N. Bakht, *Religious Arbitration in Canada: Protecting Women by Protecting Them from Religion*, “Canadian Journal of Women and the Law”, 2007, issue 19, p. 124.

²⁹ D. Brown, *A Destruction of Muslim Identity: Ontario’s Decision to Stop Shari’a-Based Arbitration*, “North Carolina Journal of International Law and Commercial Regulation”, 2007, issue 32, p. 544.

³⁰ L. Blackstone, *op. cit.*, p. 243.

These concerns became front page news in 2003 when the Islamic Civil Institute of Justice (the IICJ) announced the introduction of a Sharia Court in the state of Ontario. The President of the IICJ was quoted as stating that the arbitrations conducted under its Sharia courts would be “final and binding” and that people would submit to such arbitrations if they wanted to be regarded as “good Muslims”³¹. This statement inevitably raised alarm across the country and concerns were voiced regarding the potentially adverse effects on women and the true nature of consent. In short, many believed that some women would be coerced into consenting to having their personal status matters decided under the Sharia.

As is often the case, the purported introduction of Sharia law into Canadian arbitrations conjured images of Canadian women being subjected to the kind of prejudice that is often seen in countries such as Afghanistan, Pakistan, Iran and Nigeria, and resulted in a flood of mainstream media attention³². One particular group, the Canadian Council of Muslim Women, was firmly against any introduction of Islamic arbitration. The Council submitted that “many forms of Muslim family law perpetuate a patriarchal model of community, and of family”³³. Importantly, the Canadian Council of Muslim Women reiterated their view that Muslim women were a vulnerable subset of society, and therefore best protected through a strict separation of law and religion³⁴.

Objectively, these concerns around consent are effectively dealt with by the Ontario Arbitration Act, and further by the appeal avenues available to women who could prove that consent was not freely given³⁵. However, opponents of Sharia based dispute resolution argue that the issue of consent is influenced “on a much more subtle social level than the level observed by courts in considering whether to enforce an arbitral award”³⁶. Concerns were also raised in relation to the authority of these tribunals. There is no central hierarchy in Islam and there is no one body that can be said to speak for all Muslims, whether locally, nationally, or globally. How then, it was asked, could Ontario give formal legal recognition through civil courts to judgments issued by an Islamic organisation that could not be said to represent the entire Ontario Islamic Community?

³¹ S. Chotalia, *Arbitration Using Sharia Law in Canada: A Constitutional and Human Rights Perspective*, “Constitutional Forum”, 2006, issue 2(2), p. 64.

³² Ibidem, p. 65.

³³ Ibidem.

³⁴ N. Bakht, *Religious Arbitration in Canada: Protecting Women by Protecting Them from Religion*, “Canadian Journal of Women and the Law”, 2007, issue 19, p. 119.

³⁵ If it was shown that a woman did not consent to the arbitration, then the results would be unenforceable under section 46 of the Ontario Arbitration Act.

³⁶ D. Brown, op. cit., p. 533.

The debate that ensued across Canada was a heated one, and garnered wide spread positive and negative attention both from within and outside the Canadian Muslim community³⁷. In response to such controversy, former Attorney General Marion Boyd was commissioned to investigate and review the issue of religious arbitration tribunals in Canada, paying particular attention to women's rights, and to make a recommendation as to a way forward³⁸.

Boyd delivered her report (the Boyd Report) to the Attorney General on 20 December 2004. Surprisingly to some, the Boyd Report recommended that, with additional safeguards, religious arbitration tribunals should be allowed to continue in Canada. Boyd recommended that family law remain within the ambit of the Ontario Arbitration Act and continue to allow consenting parties to submit to arbitration using religious law³⁹. Along with this recommendation, Boyd advocated that a number of additional safeguards be implemented to ensure the protection of women's rights and other vulnerable groups, including:

- the establishment of regulations to require arbitration agreements be in writing and stipulate that certain conditions have been met;
- the establishment of regulations governing arbitrators of such disputes;
- the development of a statement of principles for faith-based arbitration;
- the screening of parties, including for domestic violence issues; and
- the requirement that both parties receive independent legal advice.

Some religious groups came out in support of faith-based arbitrations after the release of the Boyd Report⁴⁰. For some time it appeared as though the government had no choice but to allow the continuation of religious arbitration. Many contended that faith-based arbitration was a viable option, provided it was voluntary, the Boyd recommendations were implemented, and that courts would only enforce decisions consistent with Canadian laws⁴¹. However, on 11 September 2005 Premier McGuinty announced that faith-based arbitration was to be banned from the province.

Premier McGuinty's announcement did not come as a surprise to many. There was broad public support in favour of his perspective. Such a percep-

³⁷ L. Blackstone, *Courting Islam: Practical Alternatives to a Muslim Family Court in Ontario*, "Brooklyn Journal of International Law", 2005–2006, issue 31, p. 239.

³⁸ Ibidem.

³⁹ Ibidem; N. Pengelly, *Faith-Based Arbitration in Ontario*, "Vindobona Journal of International Commercial Law & Arbitration", 2005, issue 9, p. 121.

⁴⁰ S. Chotalia, op. cit., p. 63.

⁴¹ F. Kutty, op. cit., p. 569.

tion may be attributable to the post-9/11 notion of Muslims being synonymous with terrorists, where the West is seen to be a crusader against the barbarity of Islam⁴². On the other hand, there is a worldwide trend in favour of arbitration, and particularly international commercial arbitration, where courts are consistently finding in favour of arbitrability⁴³. It is important to keep in mind here that religious arbitration, and therefore Islamic arbitration, was already in existence, and legal, in Ontario before this debate began.

The Sharia debate in Ontario has resulted in a backward step for advocates of religious arbitration. The resolution of disputes according to the precepts of Islamic law is now conducted the same way as in Australia. It has been driven underground, back to a community level where it lacks any judicial oversight, and legislative checks and balances. It seems Canada lost an opportunity to prevent “back-alley arbitrations” where “a regime of government regulation... could have ensured a measure of transparency, accountability and competence in adjudication”⁴⁴. As Emon has succinctly expressed it: “[w]ould a regulated arbitration regime be perfect? Perhaps not. But it would have been better than the informal, back alley Islamic mediations that are in place now”⁴⁵. Commentators have argued that Muslim women now remain in the same position they were in before religious arbitration was banned⁴⁶.

United Kingdom: Optional Religious Arbitration

Unlike in Canada, the United Kingdom *Arbitration Act*⁴⁷ (UK Arbitration Act) authorises a form of binding arbitration where parties are able to opt out of domestic law and utilise an alternative system of their choice under which to resolve private matters. Now banned in Canada, the UK allows the rules of the arbitration to be derived from both secular laws of another nation and religious laws. Decisions made by Sharia tribunals in accordance with the UK Arbitration Act are therefore binding like any other private arbitration under British law. The Act is founded on the basis that parties are free to decide disputes in a manner of their choosing, “subject only to such safeguards as are necessary

⁴² N. Bakht, *Were Muslim Barbarians Really Knocking on the Gates of Ontario?: The Religious Arbitration Controversy – Another Perspective*, “40th Anniversary Edition Ottawa Law Review”, 2006, p. 76.

⁴³ N. Pengelley, op. cit., p. 120.

⁴⁴ N. Bakht, op. cit., p. 80.

⁴⁵ A. Emon, *A Mistake to Ban Sharia*, “The Globe and Mail”, 13 September 2005.

⁴⁶ Ibidem.

⁴⁷ Act of 17.06.1996 Arbitration Act.

in the public interest”⁴⁸. Beyond requiring the written consent of both parties, express statutory limitations placed on the arbitration process are minimal.

Many earlier Sharia tribunals did not comply with the formal procedures required under the UK Arbitration Act. The decisions of these tribunals were not legally binding, and communities relied on the willingness of the parties in the dispute to comply with rulings issued by religious figures. In response to this, the Muslim Arbitration Tribunal (MAT) was established to arbitrate family matters. Differing from previous informal Sharia tribunals, the MAT’s decisions were intended to be legally binding under the Arbitration Act. In accordance with secular laws, the MAT will not proceed to hear a matter before parties have signed a legally binding arbitration agreement, which commits disputants to the MAT’s and UK Arbitration Act’s jurisdiction. Plaintiffs then submit a formal request for the MAT to hear their case. This request must contain the plaintiff’s argument, supporting reasons, the name and contact information of the opposing party, a document and witness list to establish evidence, and any relevant prior decisions. The MAT then serves notice on the opposing party and permits the defendant an opportunity to respond to the case, where each party may appoint a representative to act on their behalf.

This article has briefly discussed some of the negatives that come with allowing Sharia law to flourish in the shadows. The United Kingdom provides the opportunity to critique a system of more formal accommodation. As in the Canadian debate, issues of voluntariness and true consent arise in religious arbitrations. Brown has argued that free choice involves two elements – firstly, that Muslim women must have full knowledge of the option to use civil law and the likely result they will achieve from that system, and secondly, in the event that they do opt for religious arbitration, that this opting in is completely voluntary and free from any pressure or duress⁴⁹. Objectively, it can be argued that the issue of consent is dealt with under the UK Arbitration Act, and further by appeal avenues if a woman could show that her consent was not freely given. However, we know that the issue of consent can be much more subtle where communities and families may not have to explicitly “pressurize” a woman into choosing one system over another. Immigrant women, and particularly newer immigrant women, remain especially vulnerable to this pressure. These women may not be aware of their options under British law. They may live in Muslim dominated communities, they may not have an adequate grasp of the language, and any legal advice they receive would likely come from someone within

⁴⁸ Ibidem, section 1.

⁴⁹ D. Brown, *A Destruction of Muslim Identity: Ontario’s Decision to Stop Shari’a-Based Arbitration*, “North Carolina Journal of International Law and Comparative Regulation”, 2007, issue 32, p. 544.

their community, if not from the local imam. It is hard to say, therefore, that these women would be voluntarily choosing to submit to religious arbitration.

Secondly, the UK Arbitration Act has severely restricted the ability of courts to intervene in decisions made by bodies such as the MAT. Like most alternative dispute resolution practices, the aim of limited court intervention is to preserve the freedom and autonomy of the parties to manage their own disputes, and also to reduce the work of domestic courts. Worryingly to some, even this limited right of appeal to the domestic courts can be contracted out of under the UK Arbitration Act. Under section 69, parties can contract out of the ability to appeal to the court on points of law. However, one cannot contract out of the right to appeal on the basis of jurisdictional error, nor on an allegation of a serious irregularity, which includes breaches of the duty to act fairly and impartially, exceeding any powers, producing rulings of uncertainty or ambiguity, and fraud. Any attempt, therefore, to place only half the weight on a woman's testimony would invalidate the arbitration due to a breach of the duty to act fairly and impartially.

Another issue that arises is the suitability of the UK legislation in private family arbitrations. As with the majority of arbitration legislation, the UK Arbitration Act was designed for implementation in commercial disputes. While the certainty and flexibility that these arbitration acts provide often make them an attractive alternative for large companies and international commercial disputes, their utilisation in private disputes can produce negative effects. In particular, the safeguards may be considered inadequate to protect against the abuse of individual rights and neglect to take into account issues concerning vulnerable individuals.

Conversely, research reveals there are a number of positives to binding religious arbitration. The MAT publishes legally sophisticated rules of procedure and exhibits respect for both religious and secular norms. It utilises arbitrators with broad professional expertise in both religious and secular disciplines, and prescribes that all arbitrators must be trained in dispute resolution. Importantly, the MAT takes an active role in governing and representing their constituent religion. The overarching reason for allowing religious arbitration is to accord people the right to decide their personal disputes on the basis of their beliefs. It allows a demonstration of faith and promotes freedom of expression.

Legal Accommodation in Australia

Analysis of three different systems employed by three secular and multicultural nations shows that Australia has a multitude of avenues it can explore in relation to Islamic inheritance and personal laws. Currently, inheritance law

matters cannot be arbitrated in Australia under arbitration legislation, as this is reserved for commercial disputes. Parties are required to privately order their affairs, or to submit to the civil courts for a determination. However, Australia has both the judicial and legislative framework to successfully implement a system of religious arbitration should it choose to do so. Valuable lessons may be learnt from India, Canada and the United Kingdom that can be addressed and evaluated by policy-makers to ensure that necessary safeguards are in effect. It seems that it is now up to the Australian Muslim community to drive any proposal.

The Australian Muslim community is made up of every sect and denomination, and is based on large-scale immigration patterns, and has not resulted in a homogenous Muslim community. This would inevitably raise questions of interpretation. We know that Sharia's flexibility is problematic as well as advantageous. It is applied differently worldwide and this in itself makes regulating the application of Islamic norms extremely difficult, where there is no one uniform set of accepted principles.

Another issue for Australia is the voice of the Muslim community. The Australian Federation of Islamic Councils, or AFIC, has consistently advocated that it represents the Muslim community. Its mission is to

provide service to the community in a manner that is in accordance with the teachings of Islam and within the framework of Australian law... the main role of AFIC is to represent Islam and Muslims of Australia as one "Ummah" to the government and other bodies nationally and internationally⁵⁰.

However, in recent times both the hierarchy and the representation of the Australian Muslim community has splintered and it cannot currently be said that AFIC speaks for all, or even a large majority, of Australia's Muslim population. It remains to be seen, therefore, whether Australia's Muslims can address these practical issues and come together as one community in order to effectively advocate for any form of legal accommodation.

⁵⁰ Australian Federation of Islamic Councils Inc., *Muslims Australia*, <http://www.muslimsaustralia.com.au>, retrieved 10 December 2015.

Obraz islamu w amerykańskich serialach telewizyjnych po 11 września 2001 roku

Trwającej od 2001 r. i wywołującej wiele kontrowersji amerykańskiej wojnie z terroryzmem towarzyszy systematyczne pogłębianie się negatywnych nastrojów wobec muzułmanów, które spowodowane są strachem przed „innym”, stereotypowymi reprezentacjami wroga oraz – pośrednio – remaskulinizacją dyskursu publicznego. Na nastawienie to dodatkowo wpłynęły kolejne wydarzenia, wojny w Afganistanie i Iraku, powstanie tzw. Państwa Islamskiego (IS) w 2014 r., wojna w Syrii i tzw. kryzys uchodźczy w Europie, a ostatnio zamachy w Paryżu i Brukseli w 2015 r. oraz atak terrorystyczny w Nicei w 2016 r. Wskutek tego w świadomości społecznej nastąpił schematyczny podział na „dobry Zachód” i „zły świat muzułmański”, a winą za działalność fundamentalistów islamskich i dokonywane przez nich ataki terrorystyczne obarcza się nie grupę ekstremistów, a całą społeczność muzułmanów¹. Na kształtowanie się takiego społecznego postrzegania niewątpliwie wpływają narracje medialne zarówno te o charakterze dokumentalnym czy informacyjnym², jak i te postrzegane w kategoriach rozrywki (np. seriale telewizyjne). Te ostatnie, choć w sposób mniej oczywisty, aktywnie uczestniczą w kształtowaniu poglądów i postaw społecznych wobec islamu i jego wyznawców.

Najważniejszym celem niniejszego artykułu jest krytyczna analiza wybranych amerykańskich seriali telewizyjnych pod kątem sposobów przedstawiania w nich islamu i diaspory muzułmańskiej po atakach terrorystycznych z 11 września 2001 r. oraz refleksja nad tym, w jaki sposób te narracje telewizyjne legitymizują, wyjaśniają czy też kontestują najważniejsze założenia amerykańskiej polityki walki z terroryzmem i jej dominującą retorykę.

¹ A.M. Różalska, *Wojna z terroryzmem w amerykańskich serialach telewizyjnych*, [w:] *Seriale w kontekście kulturowym. Gatunki – motywy – mutacje*, red. D. Bruszewska-Przytuła, A. Narszewicz-Duchlińska, Olsztyn 2016, s. 135–150.

² A. Hoskins, B. O’Loughlin, *Television and Terror*, New York 2007.

Stereotypowe wizerunki muzułmanów i Arabów

Stan badań na temat wizerunku społeczności arabskich i muzułmańskich w Stanach Zjednoczonych oraz wzajemnych zależności pomiędzy islamem a terroryzmem można podsumować w czterech stwierdzeniach, które składają się na zniekształcony obraz tych mniejszości w serialach telewizyjnych³.

Po pierwsze, w przekazach medialnych i debacie publicznej mamy do czynienia z dychotomicznym podziałem my/oni, dobry/zły, przede wszystkim z racji odmienności religijnej i nasilającego się po 11 września strachu przed fundamentalizmem, a także w konsekwencji militarnego zaangażowania anty-terrorystycznego Stanów Zjednoczonych⁴. W to dwubiegunowe myślenie wpisane jest zderzenie dwóch obszarów kulturowych, przy czym to muzułmanie /muzułmanki są postrzegani jako wrogo nastawieni wyznawcy ideologii zachęcającej do przemocy i świętej wojny przeciwko Zachodowi⁵.

Po drugie, można zaobserwować wyraźną różnicę w sposobie reprezentacji „dobrych” i „złych” muzułmanów i muzułmanek, przy czym linię podziału wyznacza stopień asymilacji w społeczeństwie i to, na ile otwarcie manifestują swoją tożsamość religijną (symbolem tego zjawiska jest kobieta nosząca *niqab* lub *burqu*). Im bardziej są zintegrowani, niewyróżniający się swoją innością (strojem, symbolami religijnymi, zachowaniem itp.), tym większa jest ich akceptacja⁶. Natomiast „źli” muzułmanie reprezentują tradycyjne podejście do praktyk religijnych i kategorycznie domagają się tolerancji dla islamu, który postrzegany jest jako religia problematyczna i wykluczająca skuteczną asymilację⁷. W serialach telewizyjnych ci „dobrzy” muzułmanie mają niezbyt rozbudowane role – są albo instrumentalnie wykorzystywani do zdobycia informacji (jako pomocnicy głównych bohaterów/bohatek), albo giną z rąk okrutnych ekstremistów. To ostatnie rozwiązanie jest wykorzystywane w telewizyjnych narracjach niezwykle często, na przykład w *Uśpionej komórcie* (2005–2006), gdzie zamordowany zostaje imam z Jordanii, który promuje islam bez przemocy, oraz dialog międzykulturowy, a także w *Homeland* (2011–do dziś), gdzie z rąk ekstremistów w 4. serii ginie dwoje ważnych bohaterów: Aayan, którego główna bohaterka Carrie Matheson wykorzystuje, aby zbliżyć się do terrorysty Haqqa-

³ A.M. Różalska, op. cit., s. 136.

⁴ E. Said, *Orientalizm*, Poznań 2005; zob. także Y. Karakasoglu, *Anti-islamic Discourses in Europe: Agents and Contents*, <http://www.ces.fas.harvard.edu/conferences/muslims/Karakasoglu.pdf>, s. 1–8, data odczytu 2 lipca 2011.

⁵ A.M. Różalska, op. cit., s. 137.

⁶ H.I. Yenigun, *Muslims and the Media after 9/11: A Muslim Discourse in the American Media?*, „The American Journal of Islamic Social Sciences” 2004, nr 21/3, s. 57.

⁷ Ibidem, s. 46.

niego, i Fara, pracowniczka CIA, którą morduje Haqqani podczas ataku na ambasadę amerykańską w Islamabadzie.

Po trzecie, świat muzułmański przedstawia się jako homogeniczny monolit, zawsze stojący w opozycji do świata zachodniego, a islam jako religię niekompatybilną z podstawowymi zachodnimi ideałami, tj. demokracją, równością płci czy prawami człowieka⁸. W ten sposób zostaje wyeliminowana jakakolwiek możliwość dialogu czy wzajemnego zrozumienia, a ignorowanie różnorodności (także doświadczeń muzułmanek) podsyca błędne przeświadczenie, że społeczeństwa tego regionu są tworam homogenicznymi, a nie dynamicznie zmieniającymi się, niejednorodnymi, często wewnątrznie sprzecznymi grupami⁹. Niejednokrotnie nie dostrzega się różnic pomiędzy poszczególnymi krajami, ich politycznymi ustrojami, odłamami islamu; ponadto w kontekście amerykańskim często stawia się znak równości pomiędzy Arabami a muzułmanami.

Po czwarte, przekonanie o tym, że islam jest religią nieprzystającą do amerykańskich wartości, prowadzi do postrzegania obecności muzułmanów/muzułmanek w USA w kategorii zagrożenia dla tożsamości amerykańskiej opartej na chrześcijaństwie i demokracji. W tę logikę myślenia wpisuje się argument, iż świat ulega coraz gwałtowniejszej islamizacji, a strach przed „zalewem” czy dominacją islamu jest coraz bardziej widoczny w debatach publicznych, zresztą nie tylko w Stanach Zjednoczonych (ostatnio w dyskusjach na temat rozwiązania kryzysu imigracyjnego w UE)¹⁰. Stąd też często schematycznie przedstawia się wojnę z terroryzmem jako wojnę z islamem.

Opisane powyżej zjawiska charakteryzujące dyskusję o wojnie z terroryzmem obecne są w mediach, a w szczególności w telewizji. Za przykład może posłużyć serial *24 godziny* (2001–2010), który wykorzystuje elementy wszystkich tych generalizujących, nacechowanych uprzedzeniami, stwierdzeń i przedstawia muzułmanów wyłącznie w kontekście przemocy, terroryzmu i zagrożenia dla amerykańskiego stylu życia i wartości¹¹.

Schematyczne reprezentacje wroga

Wydaje mi się – patrząc na amerykańskie produkcje z perspektywy prawie 15 lat, które upłynęły od zamachów na WTC – że sposób konstruowania wroga w serialach poświęconych wojnie z terroryzmem uległ pewnym zmianom,

⁸ Z.Y. Gündüz, *Europe and Islam: No Securitization, Please!*, Bonn 2007, s. 3; zob. także Y. Karakasoglu, op. cit., s. 2.

⁹ A.M. Różalska, op. cit., s. 137–138.

¹⁰ Ibidem.

¹¹ P. Morey, A. Yagin, *Framing Muslims. Stereotyping and Representation after 9/11*, Cambridge 2011, s. 145.

co z pewnością jest odpowiedzią na społeczne postrzeganie polityki Stanów Zjednoczonych wobec interwencji w Afganistanie i Iraku oraz na pewne lęki, które nasiliły w przeciągu ostatniej dekady. Nie zmienia to faktu, że, jak twierdzą Carl Boggs i Tom Pollard, „w kinie [i w telewizji], podobnie jak w polityce, „Bliski Wschód” istnieje obecnie jako tajemnicza kategoria ulokowana gdzieś poza czasoprzestrzenią, gotowe źródło ponurych lęków i zagrożeń”¹².

Przykładowo w serialu *24 godziny* wizerunek wroga jest schematyczny, „wyposażony w konkretne cechy [etniczne, rasowe, religijne – przyp. A.R.] czyniące go odpowiednim celem nienawiści i walki”¹³. Kilkanaście chwytów retorycznych opisanych przez Davida Spurr’a w książce *The Rhetoric of Empire*¹⁴, np. poniżenie, dehumanizacja, naturalizacja, generalizacja, stosuje się do usprawiedliwienia takich posunięć jak użycie tortur, instrumentalne traktowanie świadków czy podejrzanych o terroryzm w celu uzyskania informacji za wszelką cenę oraz podkreślenia, że wróg jest niecywilizowany, bezinteresownie bezlitosny, zaślepiony nienawiścią do USA, żądny zemsty, fanatyczny i nieracjonalny z powodu religijnego radykalizmu. W szczególności seria 4., 6. i 8. tego serialu ukazuje postaci pochodzenia arabskiego czy wyznające islam jako wrogów, z którymi musi się zmierzyć dzielny agent CTU Jack Bauer. Są oni też dość jednostronnie portretowani – jako ludzie bez narodowości i historii, bez konkretnych postulatów politycznych, fanatyczni, sadystyczni, „do granic źli i tak irracjonalni, że żaden tradycyjny sposób interpretacji nie jest możliwy”¹⁵. Są w stanie wszystko poświęcić dla sprawy, która jest jedynie mglistą ideą – nie znajdującą uzasadnienia i wytłumaczenia w serialu *24 godziny*, a polegającą wyłącznie na tym, aby zabić jak najwięcej Amerykanów i samemu męczeńsko zginąć (inaczej niż w przypadku *Uśpionej komórki* czy *Homeland*, gdzie motywacje terrorystów i przyczyny ich zaangażowania są bardziej klarownie, niekiedy nawet przekonująco wyłożone). Co więcej, w *24 godzinach* terroryści muzułmańscy często są zasymilowanymi obywatelami amerykańskimi (niekoniecznie o arabskich korzeniach), którzy maskują się żyjąc standardami klasy średniej i prowadząc z pozoru normalne życie, a w rzeczywistości nienawidzą Ameryki i angażują w terrorystyczne plany swoje rodziny, żony, a nawet dzieci. Podsyca

¹² C. Boggs, T. Pollard, *Hollywood and the Spectacle of Terrorism*, „New Political Science” 2006, nr 9, <http://www.ocnus.net/cgi-bin/exec/view.cgi?archive=103&num=26261>, data odczytu 29 listopada 2011.

¹³ S. Žižek, *Are We in a War? Do We Have an Enemy?: Love Thy Neighbour*, „London Review of Books” 2002, nr 24, <http://www.lrb.co.uk/v24/n10/slavoj-zizek/are-we-in-a-war-do-we-have-an-enemy>, data odczytu 29 lipca 2011.

¹⁴ D. Spurr, *The Rhetoric of Empire. Colonial Discourse in Journalism, Travel Writing, and Imperial Administration*, Durham 1993

¹⁵ C. Boggs, T. Pollard, op. cit.

to lęki związane z istnieniem niewidzialnego wroga wewnętrznego, czającego się w amerykańskich meczetach i muzułmańskich diasporach wielkich metropolii.

Podobnego wizerunku wroga dostarcza serial *Uśpiona komórka*, który pokazuje członków tejże jako bardzo dobrze zasymilowanych, posiadających typowo amerykańskie hobby (np. gra w baseball), pijących kawę ze Starbucksa i uwielbiających amerykańską muzykę. Inaczej jednak niż w *24 godzinach* większość z tych terrorystów nie jest pochodzenia arabskiego: oprócz przywódcy wywodzącego się z Arabii Saudyjskiej, mamy białego Francuza Christiana (byłego członka Legii Cudzoziemskiej, który nie stroni od alkoholu i kobiet), Iliję (albańskiego muzułmanina, którego rodzina została zamordowana podczas wojny w byłej Jugosławii), Tommy'ego (typowego amerykańskiego zbuntowanego nastolatka wychowanego przez lewicowych rodziców – intelektualistów i profesorów na uniwersytecie w Berkley). Jeżeli dodać do tego głęboko zakonspirowanego agenta FBI, który infiltruje komórkę terrorystyczną, afroamerykańskiego muzułmanina Darwyna al-Sayeeda, to staje się jasne, że serial odbiega od utartych schematów narodowościowo-etnicznych¹⁶.

Wreszcie serial *Homeland* zupełnie inaczej przedstawia wroga (mam na myśli w tym miejscu przede wszystkim jego dwie pierwsze serie), którym jest biały amerykański żołnierz Nicolas Brody, członek elitarniej jednostki *marines*, który – przez osiem lat przetrzymywany, torturowany, poddawany praniu mózgu, a wreszcie nawrócony na islam – przeszedł na stronę wroga. Przyczyny jego „zdrady” są dość dobrze (co nie znaczy, że przekonująco) wyjaśnione w serialu: kiedy był przetrzymywany przez terrorystów, był świadkiem bombardowania pobliskiej szkoły, w którym zginęło wiele dzieci, w tym chłopiec – syn terrorysty Abu Nazira, z którym Brody był emocjonalnie związany. Rząd amerykański w osobie wiceprezydenta Waldena odmawia wzięcia odpowiedzialności za atak, zaprzeczając przy tym jakoby w jego wyniku zginęli cywile. Brody dostaje polecenie zlikwidowania Waldena, co zresztą dochodzi do skutku w drugiej serii serialu. Pozostali antagoniści (terrorysty Abu Nazir i Haissam Haqqani czy sympatyzujący z tym ostatnim członkowie pakistańskich służb specjalnych np. Tasneem Qureshi czy szef irańskiego wywiadu Majid Javadi) nie odbiegają raczej od stereotypowych wizerunków znanych z *24 godzin*, chociaż należy podkreślić, iż serial ten wymyka się pewnym schematom, dając wiele miejsca pozytywnym muzułmańskim bohaterom, np. Farze Sherazi (pierwszej – według mnie – postaci, która pracując w CIA, nosi tradycyjne muzułmańskie nakrycie

¹⁶ A.M. Różalska, *American War on Terror in „Sleeper Cell”: Arab and Muslim Americans after 9/11*, [w:] *Tools of Their Tools: Communication Technologies and American Cultural Practice*, red. K. Majer, G. Kość, Newcastle upon Tyne 2007, s. 71–86.

głowy) czy Aasarowi Khanowi (członkowi ISIS, który wierzy w trudny sojusz pakistańsko-amerykański).

Niemniej jednak w zasadzie we wszystkich omawianych tutaj serialach (*24 godzinach*, *Homeland* i do pewnego stopnia także w *Uśpionej komórce*) pochodzenie etniczne i wyznanie religijne (czyli bycie Arabem lub muzułmaninem) jest wystarczającym argumentem, aby prędzej czy później podejrzewać bohaterów o związki z terroryzmem, które to podejrzenia często okazują się zresztą słuszne (jak w przypadku palestyńskiej dziennikarki Roi Hammad z *Homeland*). Co za tym idzie, większość produkcji, czyniąc znak równości między islamem a terroryzmem i związaną z nim przemocą, w pewnym sensie uzasadnia użycie przemocy przez „dobrych” amerykańskich bohaterów¹⁷.

Używając argumentu strachu i potrzeby zabezpieczenia przed wrogiem (zewnątrznym i wewnętrznym) – legitymizuje różne praktyki wobec wroga mające na celu jego podporządkowanie i zdyscyplinowanie (np. rasowe i etniczne profilowanie czy torturowanie więźniów politycznych – osób podejrzanych o terroryzm, nielegalne podsłuchy i inwigilację itp.). Jak pokazuje serial *24 godziny*, *Uśpiona komórka*, czy nawet *Homeland* krytyka takich praktyk postrzegana jest jako „niepatriotyczna”, a „dobrzy” bohaterowie i bohaterki mogą stosować nawet najbardziej drastyczny rodzaj przemocy, ponieważ działają w obronie „cywilizowanych” wartości. Skutkiem tego brutalne metody przesłuchań wrogów są dopuszczalne czy nawet legitymizowane, jeżeli mają służyć wyższym celom – przeciwdziałaniu atakom terrorystycznym, zdobyciu informacji, zastraszeniu świadka itp.:

Dyskursy dotyczące przemocy odzwierciedlają podwójne standardy przenikające amerykańską sferę publiczną: przemoc jest usankcjonowana, a nawet uświęcona, w służbie potęgi i bogactwa USA, ale jest traktowana jako pogwałcenie cywilizowanych zasad, jeżeli jest stosowana przez innych¹⁸.

W uzasadnieniu użycia wszelkiego rodzaju tortur i innych form przemocy przoduje oczywiście serial *24 godziny*, którego główny bohater Jack Bauer głównie w taki sposób zdobywa ważne informacje, przełomowe w jego antyterrorystycznych działaniach. Brutalny sposób przesłuchań zawsze rozwija akcję, w związku z tym widzowie mają przekonanie, że działania głównego pozytywnego bohatera są słuszne. Począwszy od czwartej serii, „tortury Bauera przestają być tylko stosowanym raz na jakiś czas elementem szokującym widza, a stają się osnową głównego wątku historii”¹⁹.

¹⁷ P. Morey, A. Yagin, op. cit., s. 147.

¹⁸ C. Boggs, T. Pollard, op. cit.

¹⁹ A. Green, *Normalizing Torture on „24”*, „New York Times”, 22 maja 2005, <http://www.nytimes.com/2005/05/22/arts/television/22gree.html?pagewanted=all>, data odczytu 29 listopada 2011.

Chociaż serial *24 godziny* jest bez wątpienia ekstremalnym przypadkiem w odniesieniu do obrazów przemocy i tortur, to inne produkcje również nie odziewają się od tego typu rozwiązań narracyjnych – są one obecne zarówno w *Uśpionej komórce*, jak i *Zagubionych* (2004–2010) czy *Homeland*.

Kobiety symbolem opresji w islamie

Dominujące narracje wojny z terroryzmem uzasadniają również powrót tradycyjnego wzorca męskości, który zakłada kilka procesów subordynacji: podporządkowanie Amerykanek (w celu ich ochrony) i podporządkowanie „niebezpiecznych” muzułmanów (w celu ochrony muzułmanki). Seriale takie jak *Generation Kill: czas wojny* (2008), *24 godziny* czy *Uśpiona komórka* definiują dominujący wizerunek mężczyzn, utrwalający podział na „prawdziwych” bohaterów i patriotów, czyli współczesnych kowbojów, i bierne, pozbawione podmiotowości i decyzyjności kobiety.

Produkcje te z pewnością odegrały ważną rolę w popularyzowaniu reprezentacji „prawdziwych” mężczyzn w ekstremalnych, kryzysowych sytuacjach zagrożenia bezpieczeństwa, które oparte są – według Boggsa i Pollarda – na „wewnętrznej hegemonii ideologicznej: patriotyzmu, kultu broni i przemocy, gloryfikacji technologii, hipermęskiego bohatera, obsesji »obcych« zagrożeń”²⁰. Ci prawdziwi mężczyźni, jak podkreśla Iris Marion Young, „odważni, odpowiedzialni i cnotliwi”²¹, istnieją dzięki groźnym działaniom złych mężczyzn pochodzenia muzułmańskiego zarówno agresorów z zewnątrz, jak i wrogów wewnętrznych – niewidocznych terrorystów ukrytych w uśpionych komórkach czy nieskorych do współpracy przedstawicieli diaspor muzułmańskich. Zarówno Bauer, jak i główny bohater serialu *Uśpiona komórka*, Darwin al-Sayeed są w pewnym sensie mitologicznymi wojownikami przekraczającymi wszelkie granice, a im bardziej okrutni, zawzięci i źli ich oponenti, tym bardziej są szlachetni.

Muzułmanki w tym kontekście są uprzedmiotowyszło tawiane i wiktymizowane, uwaga jest nadmiernie skupiona na potrzebie ich „wyzwolenia” z opresyjnych ram patriarchalnych i tradycyjnych kultur. Należy też podkreślić, iż generalizuje się na temat ich doświadczeń traktując jako abstrakcyjną homogeniczną grupę potrzebującą „ocalenia”. Warto się jednak zastanowić, czy – jak twierdzi Ann Tickner – nie jest politycznie bezpieczniej podsycać wizerunek muzułmanki-ofiary (za której opresją stoi mężczyzna, religia i kultura) niż zrozumieć

²⁰ C. Boggs, T. Pollard, op. cit.

²¹ I.M. Young, *The Logic of Masculinist Protection: Reflections on the Current Security State*, „SIGNS: Journal of Women in Culture and Society” 2003, nr 29.1, s. 4.

złożoność i niejednoznaczność jej pozycji społecznej, wspierać jej upodmiotowienie i promować działalność lokalnych aktywistek, zaznajomionych ze specyfiką kulturową ruchów kobiecych w krajach muzułmańskich²².

W tym kontekście Sherene H. Razack w swoich badaniach dekonstruuje charakterystyczną dla okresu po 11 września 2001 r. logikę myślenia o różnicy rasowej, religii i płci społeczno-kulturowej, wyróżniając głównych aktorów wojny z terroryzmem: „niebezpiecznego” muzułmanina, „zagrożoną” muzułmankę i „cywilizowanego” Europejczyka/Amerikanina²³. A zatem w kulturze zachodniej dominują stereotypy przedstawiające muzułmanów jako niecywilizowanych i wrogich także z powodu opresyjnego stosunku do kobiet, które są z kolei postrzegane jako ofiary własnej kultury i religii. Takie myślenie oparte jest na przekonaniu o inności, niższości i podległości „dzikiego” Orientu. W tym kontekście badaczki postkolonialne pogłębiły diagnozy Edwarda W. Saïda w zakresie tradycyjnego i stereotypowego postrzegania świata muzułmańskiego jako regionu nierozwiniętego, nieracjonalnego, słabego, pełnego przemocy i konfliktów, którego symbolem stała się opresja wobec kobiet. Na przykład Chandra Tolpade Mohanty podkreśla, że zbyt często używa się generalnej, homogenicznej kategorii, która utożsamia kobiety spoza kultury zachodniej z postawą bierności, podporządkowania i rolą ofiary, jak również bezradności wobec barbarzyńskich, opresyjnych zwyczajów i tradycji oraz skostniałej patriarchalnej struktury²⁴. Jak twierdzi Tickner, „jeżeli widziałyśmy te kobiety [np. w mediach – przyp. A.R.], to zwykle były to pozbawione twarzy Afganki we wszystkim dobrze znanej błękitnej burce. Ich bierna obecność – zawsze w cieniu – wydaje się tylko wzmacniać te stereotypy płci”²⁵.

W kontekście wizerunków kobiet *Homeland* stanowi z pewnością pewien przełom ze względu na (dla wielu krytyków kontrowersyjną) główną bohaterkę, Carrie Mathison – błyskotliwą, inteligentną, posiadającą „szósty zmysł”, ale też nieprzewidywalną i niedocenianą przez przełożonych agentkę CIA, która jako jedyna słusznie podejrzewa, że Brody został zwerbowany przez terrorystów. Podobnie jednak jak Bauer, Carrie traktuje swoich muzułmańskich pomocni-

²² A.J. Tickner, *Feminist Perspectives on 9/11*, „International Studies Perspectives” 2002, nr 3, s. 348.

²³ S.H. Razack, *Casting Out. The Eviction of Muslims from Western Law & Politics*, Toronto 2008, s. 107.

²⁴ Ch.T. Mohanty, *Under Western Eyes: Feminist Scholarship and Colonial Discourses*, „Boundary 2: An International Journal of Literature and Culture” 1984, nr 12.3–13.1, s. 333–358.

²⁵ A.J. Tickner, op. cit., s. 335; więcej na ten temat pisałam w: A.M. Różalska, *Feministki postkolonialne wobec wojny z terroryzmem po 11 września 2001 roku*, [w:] *Kobiety niepokorne. Reformatoriki – buntowniczkiki – rewolucjonistki*, red. I. Desperak, I. Kuźma, Łódź 2016, s. 139–151.

ków dość instrumentalnie. Świetnie potrafi zdobyć ich zaufanie (nie używając przy tym tortur), aby pomogli jej przewidywać działania terrorystów, ale kiedy giną (jak Fara czy Aayan w 4. serii), szybko przechodzi nad tym do porządku dziennego, postrzegając ich śmierć w kategoriach straty ubocznej.

W 3. sezonie serial ten wprowadza ciekawą postać Fary Sherazi, analityczki finansowej, która (choć z początku z rezerwą i słusznie obawiając się uprzedzeń) rozpoczyna pracę w CIA (najpierw w Stanach Zjednoczonych, później także w Iranie i Pakistanie), tropiąc pieniądze przeznaczone na finansowanie terrorystycznych aktywności oraz namierzając niebezpiecznych członków Al-Kaidy w Pakistanie. Fara jest prawdopodobnie pierwszą pracowniczką CIA w serialu amerykańskim, która nosi tradycyjną chustę. W sezonie 4. jej postać zyskuje na ważności, a jej rola – zwłaszcza na tle milczących muzułmanek w innych produkcjach, gdzie stanowią jedynie tło dla działań mężczyzn – jest dość zniuansowana i obiecująca. Problematyzuje na przykład codzienne doświadczenia muzułmanek amerykańskich, niekiedy rozdartych pomiędzy konserwatywną i zachowawczą rodziną a chęcią integracji w społeczeństwie amerykańskim. Fara jest świetnie wykształcona, inteligentna i utalentowana w swojej pracy. Z dumą mówi zarówno o swoich perskich korzeniach, jak i o obywatelstwie amerykańskim, jednocześnie otwarcie manifestując chęć walki z fanatyzmem w obrębie islamu. Choć jest świeżo zrekrutowana i nie ma doświadczenia, nie pozwala się kontrolować ani ustawiać przełożonym, często otwarcie kłóć się ze swoją szefową i wskazując na błędy w jej działaniach i posunięciach. Moim zdaniem, jej postać miała ogromny potencjał, jeżeli chodzi o nowe, bardziej złożone przedstawienia wielowymiarowych i niejednoznacznych doświadczeń amerykańskich muzułmanek. Niestety scenarzyści nie zdecydowali się kontynuować tego obiecującego wątku i uśmiercili Farę w czwartym sezonie²⁶. W dodatku zostaje zabita przez „złego” terrorystę Haqqaniego podczas ataku na amerykańską ambasadę w Islamabadzie, co sprowadza ją – podobnie jak inne postaci kobiece w serialach – do roli ofiary i potwierdza utarty schemat: bohater o muzułmańskich korzeniach wspierający amerykańskich protagonistów musi zginąć, najlepiej z rąk islamskiego terrorysty.

Zakończenie

Konkludując, chciałabym odnieść się do wydarzeń z jesieni 2015 r. Po emisji drugiego odcinka sezonu 5. *Homeland* wyszło na jaw, że jego twórcy przeoczyli prawdziwe znaczenie napisów na ścianach, będących częścią scenografii obozu dla uchodźców w Libanie. Było to spowodowane brakiem solidnej konsultacji

²⁶ *Homeland*, seria 4, odc. 10.

oraz pewną etnocentryczną nonszalancją w tworzeniu „prawdziwego” muzułmańskiego tła dla toczącej się akcji. Okazało się, że poproszeni o wykonanie napisów na murach są artystami pochodzenia egipskiego, zajmującymi się street artem i ulicznym graffiti, którzy postanowili wykorzystać nadarżającą się okazję, aby zmanifestować swoje niezadowolenie i sprzeciw wobec islamofobicznych treści serialu *Homeland*, jak również wrócić uwagę publiczności i krytyków na ignorancję i powierzchowność jego twórców.

Napisy głosiły m.in. „*Homeland* jest rasistowski” czy „*Homeland* to żart”. Jak słusznie zauważa krytyk z „New York Timesa”:

Artyści wpisali krytykę sposobów traktowania arabskich i muzułmańskich postaci przez *Homeland* w sam serial w języku, którym posługuje się wielu z jego bohaterów. Jednak jedyne, co widzieli ludzie odpowiedzialni za przygotowanie tego odcinka do emisji, to były tylko bazygroły, nic nieznaczące „maziaje” na ścianie²⁷.

Bez wątpienia artyści Heba Amin i jej koledzy zaprotestowali przeciwko fałszywym i krzywdzącym stereotypom muzułmanów w tym serialu, ale jednocześnie wskazali na szerszy ważny problem charakteryzujący wiele tekstów kultury popularnej – że stosuje się uproszczenia i skróty myślowe do charakterystyki Bliskiego Wschodu czy szerzej świata muzułmańskiego. Zatłoczone ulice Bejrutu czy Islamabadu, w których kątach i zaułkach czają się terroryści, arabskie stragany, które są świetnym miejscem dla zorganizowania zasadzki, ogromny chaos i hałas panujący w tych miejscach oraz najważniejszy symbol tej inności, czyli kobiety w hidżabach, mają symbolizować lęk i wywoływać poczucie obcości. Twórcy seriali idą na skróty, wykorzystując pewne „egzotyczne” aspekty obcej kultury – stroje, muzykę, niezrozumiałe pismo, jedzenie – jako „pikantną orientálną zupę inności”²⁸. Chodzi tu o dekorację, a nie o treść czy prawdziwe znaczenia, a wszystko po to, aby zbudować przekonanie, że to nieznany, egzotyczny i niebezpieczny świat.

Chociaż uważam, że serial telewizyjny posiada duży potencjał krytyczny i „opozycyjny” (używając sformułowania Stuarta Halla²⁹), nie jest on – co wykazałam powyżej – jeszcze w pełni wykorzystany w przypadku narracji dotyczących wojny z terroryzmem i reprezentacji kultur muzułmańskich, które nie wychodzą poza utarte schematy „dzikiej strefy”, islamofobiczne stereotypy i generalizujące założenia.

²⁷ J. Poniewozik, „*Homeland*”, *Graffiti and the Problem of Seeing Squibbly*, „New York Times”, 15 października 2015, http://artsbeat.blogs.nytimes.com/2015/10/15/homeland-graffiti-racist/?_r=0, data odczytu 18 kwietnia 2016.

²⁸ Ibidem.

²⁹ S. Hall, *Representation: Cultural Representations and Signifying Practices*, London 1997, s. 8.

Literatura muzułmańska w Europie Zarys problematyki

Popularyzacja pojęcia *al-adab al-islami*, a następnie teorii literackich i samej literatury jest zjawiskiem stosunkowo nowym. Jej początki są związane z działalnością Braci Muzułmanów oraz osobą głównego ideologa tego ruchu Sajjida Kutba (1906–1966) i jego brata Muhammada (1919–2014)¹. Pierwszym, który użył terminu *al-islamijja* był Nadżib al-Kajlani (1931–1995) w rozprawie *Al-Islamijja wa-al-mazahib al-adabijja* (*Muzułmański charakter i szkoły literackie*)².

Termin *al-adab al-islami* obejmuje wszystkie rodzaje literatury: poezję, prozę i dramat. Do międzynarodowej kariery literatury określanej tym mianem w świecie arabskim i muzułmańskim przyczyniła się działalność Światowej Ligi Literatury Muzułmańskiej (*Rabitat al-Adab al-Islami*, International League of Islamic Literature)³.

¹ Więcej na ten temat zob.: M.M. Dziekan, *Die islamische Literathurtheorie und -kritik von Imād ad-Dīn Ḥalīl. Ein Vergleichendes Studium*, „Rocznik Orientalistyczny“ 2009, t. LXII, z. 2, s. 16 oraz J.Ch. Bürgel, *Der Islam im Spiegel zeitgenössischer Literatur islamischer Völker*, [w:] *Islam in der Genegwart*, red. W. Ende, U. Steinbach, G. Krüger, Wyd. 5, München 2005, s. 823–825 (polski przekład w przygotowaniu do druku, Oficyna Wydawnicza Łosgraf).

² Podaję za Dż. Al-Hamdawi. Odnośnie do sporu o początki użycia tego terminu oraz rozróżnienia pomiędzy teorią muzułmańskiej literatury, która powstała współcześnie a literaturą muzułmańską, tworzoną od czasu powstania islamu, do której zalicza Koran, hadisy, poezję mistyczną oraz *zuhdiyyat* por. Dż. Al-Hamdawi, *An-Nazarijja al-islamijja fi al-adab wa-an-naqd*, http://www.alukah.net/Literature_Language/0/39931/, data odczytu 10 lipca 2015.

³ Liga została założona w roku 1984. Jej powstanie i rosnąca popularność wpisywały się w ogólny nurt wzrostu znaczenia religii w świecie islamu. Założycielem i pierwszym prezesem Ligi był Hindus Alim Abu al-Hasan an-Nadwi (1914–1999), który już w latach 40. i 50. XX w. wraz z Sajjidem Qutbem nawoływał do rozwoju literatury muzułmańskiej. Do śmierci An-Nadwiego w 1999 r. siedziba organizacji mieściła się w indyjskim Lucknow. W 2000 r. została przeniesiona do stolicy Arabii Saudyjskiej. Obecnie prezesem Ligi jest jeden z jej założycieli Abd al-Kuddus Abu Salih, literaturoznawca z Syrii. Więcej na ten temat patrz: M. Kubarek, *Współczesna literatura muzułmańska w krajach arabskich*, „Litteraria Copernicana: Arabia. Stałe i zmienne w literaturze arabskiej” 2014, nr 13, z. 2, s. 42.

Zgodnie z wypracowanymi przez teoretyków kryteriami, tym, co odróżnia literaturę muzułmańską od pozostałych nurtów, jest przede wszystkim zaangażowanie i muzułmańska perspektywa. Literatura muzułmańska jest literaturą o charakterze utylitarnym i dydaktyczno-wychowawczym (*al-adab al-multazim*). Zresztą literatura niezaangażowana stanowi zjawisko marginesowe w świecie arabskim, co związane jest z wielowiekową tradycją, religijną spuścizną, a także sytuacją społeczno-polityczną⁴.

Dla wspomnianego już Al-Kajlaniego literatura ta jest „literaturą odpowiedzialną (*al-adab al-masul*)”⁵. Z kolei Liga na swojej oficjalnej stronie zamieściła następującą definicję literatury muzułmańskiej: „Literatura muzułmańska jest obiektywną ekspresją artystyczną ukazującą człowieka, życie i świat z perspektywy muzułmańskiej”⁶.

Jednym z najbardziej uznanych teoretyków literatury muzułmańskiej jest Imad ad-Din Chalil (ur. 1939), wybitny współczesny intelektualista iracki, profesor uniwersytetu w Mosulu, autor licznych opracowań z zakresu współczesnej myśli muzułmańskiej⁷. Chalil w dziele *Madchal ila nazarijjat al-adab al-islami* (Wprowadzenie do teorii literatury muzułmańskiej)⁸ określa funkcje, które ma do spełnienia *al-adab al-islami*: najważniejszą i nadrzędną jest funkcja doktrynalna, następnie polityczna, społeczna, psychologiczna, historyczna, metodologiczna i wychowawcza.

Wyznacznikiem literatury muzułmańskiej dla Chalila jest nie tylko muzułmańska perspektywa i filozofia, ale również muzułmańska estetyka nawiązująca do wzorców koranicznych. Połączenie piękna i prawdy odróżnia literaturę muzułmańską od pozostałych kierunków literackich. *Al-adab al-islami* powstaje z boskiej inspiracji, natomiast pozostałe nurty czerpią z ludzkiego doświadczenia, dlatego też literatura muzułmańska jest odrębną formą i nie podlega klasycznej klasyfikacji. Literatura muzułmańska opiera się na harmonii między wartościami duchowymi i materialnymi. Ostatnim wyróżnikiem literatury muzułmańskiej jest jej humanizm, chociaż kryterium to budzi kontrowersje i nie wszyscy teoretycy je uznają. Zgodnie z nim o zaliczeniu danego utworu do tego nurtu nie decyduje wyznaczenie jej autora, ale obecność moralnych zasad w uniwersalnym wymiarze islamu jako religii objawionej⁹.

⁴ Ibidem, s. 40–41.

⁵ Podaję za: Dż. Al-Hamdawi, op. cit.

⁶ „Islamic literature is the objective artistic expression of man, life and universe from an Islamic perspective”: <http://www.adabislami.org/English/whatis.html>, data odczytu 3 listopada 2015.

⁷ Jego teorie szczegółowo analizuje M.M. Dziekan, op. cit., s. 15–25.

⁸ I. ad-Din Chalil, *Madchal ila nazarijjat al-adab al-islami*, Dimaszk–Bajrut 2007.

⁹ Por. M.M. Dziekan, op. cit., s. 18–20 oraz Dż. Al-Hamdawi, op. cit.

Literatura muzułmańska powstaje także poza granicami świata muzułmańskiego. Zjawisko to ma największy zasięg tam, gdzie wyznawcy islamu stanowią znaczący procent ludności, ale można je zaobserwować także w takich krajach, gdzie muzułmanie tworzą bardzo nieliczną grupę, jak na przykład w Polsce. Najwięcej dzieł, zaliczanych do literatury muzułmańskiej powstaje w języku angielskim¹⁰. Ze względu na swój dydaktyczny charakter często tworzona jest przez młodych czy też początkujących pisarzy i skierowana do młodego odbiorcy¹¹. Od 2006 r. organizowana jest w Wielkiej Brytanii coroczna ceremonia wręczenia Muslim Writers Awards. Jej celem jest uhonorowanie literackich talentów wśród muzułmańskiej wspólnoty. W 2010 r. utworzono także kategorię The Young Muslim Award¹².

Propagowaniem aktywności literackiej wśród młodych muzułmanów zajmuje się również „Muslim Youth Musings”. Jego twórcy, przeważnie studenci, pragną redagować „magazyn literacki, który przez publikowanie będącej na wysokim poziomie literatury muzułmańskiej autorstwa młodych muzułmanów z całego świata ma być życiową inspiracją dla całej wspólnoty (Ummy)”¹³. Nową literaturę promują w środowiskach muzułmańskich wśród dzieci imigrantów, które nie znają ojczystego języka rodziców oraz wśród konwertytów.

W 2004 r. została założona przez Lindę D. Delgado Islamic Writers Alliance. Siedziba organizacji wprawdzie mieści się w Stanach Zjednoczonych, ale jej członkami są przedstawiciele różnych krajów. Propaguje i popularyzuje literaturę muzułmańską w środowiskach anglojęzycznych muzułmanów. Członkowie organizacji zarzucają wydawnictwom i księgarniom muzułmańskim, że w swojej ofercie pomijają literaturę piękną, skupiając się na pozycjach stricte religijnych. Organizacja podjęła się zadania zdefiniowania beletrystyki muzułmańskiej (*islamic fiction*), jak również dokonała w jej obrębie podziału na dwie podkategorie: literatura dla dorosłych (*adult*) oraz literatura młodzieżowa (*juvenile fiction*), z zaznaczeniem, że przedstawiona teoria znajduje zastosowanie przede wszystkim w przypadku dzieł anglojęzycznych. Twórcy portalu dokonali klasyfikacji, zgodnie z wypracowanymi kryteriami, poszczególnych pozycji oraz zamieścili na stronie ich spis. Interesującym jawi się fakt, że autorzy wymienio-

¹⁰ We wstępie do tomu *Muslim Narratives and the Discourse of English* Anim Malak wyraźnie podkreśla różnicę w użyciu przymiotnika „muslim” oraz „islamic”. Monografia omawia problematykę piśmiennictwa autorów wyznających islam, reprezentujących takie kraje: jak Indie, Pakistan, Nigeria, a nie literaturę muzułmańską w takim znaczeniu, jakie proponują współcześni teoretycy. Por. A. Malak, *Muslim Narratives and the Discourse of English*, Albany 2005, s. 5–6.

¹¹ Por. M.M. Dziekan, op. cit., s. 25.

¹² <http://muslimwritersawards.org.uk/data> odczytu 3 listopada 2015.

¹³ <http://www.muslimyouthmusings.com>, data odczytu 3 listopada 2015.

nych książek niekoniecznie identyfikują, czy identyfikowali, swoje utwory jako literaturę muzułmańską. Niektórzy z nich to konwertyci, inni są emigrantami, a jeszcze inni nigdy nie mieszkali ani w Stanach Zjednoczonych, ani w Europie. W spisie znajdziemy powieści takich twórców jak Abd ar-Rahman Munif (1933–2004) – autor saudyjskiego pochodzenia piszący w języku arabskim, a także żyjący w Niemczech i piszący po niemiecku prozaik syryjskiego pochodzenia, chrześcijanin, Rafik Schami (Rafik Szami, ur. 1946). W zestawieniu pojawia się również nazwisko mieszkającej na emigracji w Szkocji Sudanki, Leili Abouleli (Lajla Abu al-Ala, ur. 1968), która publikuje w języku angielskim¹⁴. Takie połączenie może budzić zdziwienie oraz pokazuje, jak różnie definiowana jest literatura muzułmańska.

Interesującym zjawiskiem jest niewątpliwie twórczość Leili Abouleli, której nazwisko jest wymieniane w kontekście powieści muzułmańskiej przez krytyków i teoretyków literatury. Dorobek Leili Abouleli, obejmujący takie powieści jak: *The Translator (Tłumaczka)*¹⁵, *Minaret (Minaret)*¹⁶ czy *Lyrics Alley (Aleja lirycznych pieśni)*¹⁷, został doceniony na Zachodzie i przetłumaczony na wiele języków. Za swoją twórczość autorka otrzymała liczne wyróżnienia i nagrody literackie między innymi w 2000 roku została uhonorowana Caine Prize for African Writing za opowiadanie *The Museum (Muzeum)* ze zbioru *Coloured Lights (Kolorowe światła)*, a za powieść *Aleja lirycznych pieśni* zdobyła prestiżową Fiction Winner of the Scottish Book Awards. Utwory Leili Abouleli znalazły się także na tzw. krótkiej liście innych eminentnych nagród literackich, co bez wątpienia miało duży wpływ na popularyzację jej prozy na Wyspach Brytyjskich oraz zainteresowanie wydawców w innych krajach europejskich.

Aboulela urodziła się w Kairze, dorastała w Sudanie, gdzie uczęszczała do szkoły amerykańskiej i szkół prowadzonych przez siostry zakonne, następnie ukończyła studia z zakresu ekonomii na Uniwersytecie Chartumskim oraz statystyki w London School of Economics. W 1990 r. przeniosła się do Aberdeen, gdzie jako młoda matka zajmująca się domem i dziećmi rozpoczęła karierę prozatorską. W latach 2000–2013 mieszkała w Dżakarcie, Dubaju, Abu Dabi i Katarze. Obecnie żyje w Aberdeen¹⁸.

¹⁴ <http://www.islamicfictionbooks.com/>, data odczytu 3 listopada 2015.

¹⁵ L Aboulela, *The Translator*, London 1999. Polski przekład L. Aboulela, *Tłumaczka*, tłum. A. Zdziemborska, Warszawa 2011.

¹⁶ Eadem, *Minaret*, New York 2005. Polski przekład L. Aboulela, *Minaret*, tłum. A. Zdziemborska, Warszawa 2010.

¹⁷ Eadem, *Lyrics Alley*, New York 2011. Polski przekład L. Aboulela, *Arabska pieśń*, tłum. J. Urban, Warszawa 2011.

¹⁸ *Black Cat*, <http://www.groveatlantic.com/#page=infoblackcat>, data odczytu 3 listopada 2015.

Twórczość Abouleli, egipska badaczka literatury Firjal Dż. Ghazul (Ferial J. Ghazoul), określa jako pierwszy przypadek muzułmańsko zorientowanego piarstwa na literackiej scenie międzynarodowej. Jednak tym, co czyni powieści Abouleli muzułmańskimi, nie jest dydaktyzm czy religijna poprawność, ale pewna logika narracji, w której wiara i rytuał stają się napędzającą siłą życiową¹⁹. Szczególną uwagę zwraca powieść *Minaret*, którą John Maxwell Coetzee określił jako „historię miłości i wiary, napisaną z powściągliwością, dzięki której jeszcze bardziej porusza”²⁰. Powieść opowiada o przemianie kobiety pochodzącej z zamożnej rodziny, która beztrudne lata dzieciństwa spędziła w Sudanie. W wyniku przewrotu rodzina utraciła majątek. Po aresztowaniu ojca bohaterka wraz z matką i bratem ucieka do Anglii. Tam, po wielu kryzysach, znajduje oparcie w środowisku praktykujących muzułmanów. Po śmierci matki i aresztowaniu brata główna bohaterka zakłada chustę i zaczyna zarabiać na utrzymanie jako gosposia w domach zamożnych emigrantów. W pewnym momencie nawiązuje więź z dużo młodszym od siebie i zaangażowanym religijnie bratem pracodawcy. Duchowe porozumienie stopniowo przeradza się we wzajemną fascynację. Kobieta decyduje się zrezygnować z tego uczucia dla dobra chłopca i tym samym traci pracę.

Według krytyków literackich sama fabuła, choć osadzona w środowisku londyńskich muzułmanów, nie przesądza automatycznie o zaklasyfikowaniu powieści jako *al-adab al-islami*. Istotną rolę odgrywa, wspomniana przez Ghazul, wiara głównej bohaterki wyraźnie kontrastująca z racjonalistycznym czy hedonistycznym nastawieniem społeczeństw Zachodu. Powieści Abouleli przedstawiają świat, w którym Bóg wciąż jest obecny, choć autorka nie wskazuje jednoznacznie drogi, która do Niego prowadzi²¹.

Literatura muzułmańska powstaje także w języku niemieckim. Jako przykład gatunku mogą posłużyć ukazujące się w ostatnich latach powieści, których autorami są muzułmanie arabskiego lub tureckiego pochodzenia albo konwertyci²². Ukazują się one nakładem niszowych wydawnictw zakładanych często przez grono entuzjastów, wśród nich znajduje się wydawnictwo Narrabila²³, które w swoim dorobku ma pozycje autorstwa kilku kobiet. Zalicza się do nich,

¹⁹ F.J. Ghazoul, *Halal fiction*, „Al-Ahram Weekly Online”, 12–18 July 2001, <http://weekly.ahram.org.eg/2001/542/bo4.htm>, data odczytu 3 listopada 2015.

²⁰ Cytat umieszczony na okładce polskiego wydania powieści *Minaret*.

²¹ R. Pepicelli, *Islam and Women's Literature in Europe, Reading Lelela Aboulela and Ingy Mubiayi*, <http://www.juragentium.org/topics/islam/mw/en/pepicel.htm>, data odczytu 3 listopada 2015.

²² Tego typu literatura bywa określana terminem „deutschsprachige islamische Literatur”.

²³ <http://www.narrabila-verlag.de/>, data odczytu 3 listopada 2015.

między innymi, Vykinta Krišukėnaitė-Ajami, urodzona w 1978 r. na Litwie. Pisarka studiowała germanistykę, lingwistykę i arabistykę w Berlinie, a obecnie pracuje jako dziennikarka i korespondentka dla różnych mediów oraz angażuje się w różnorodne projekty propagujące dialog religijny i międzykulturowy:

Będąc namiętną podróżniczką, także jako pisarka, Krišukėnaitė-Ajami udaje się w dalekie światy, jak również ma odwagę spojrzeć w głąb siebie. Tworzone przez nią postaci oscylują między codziennością a snami, a narracja między prozą a poezją²⁴.

Vykinta Krišukėnaitė-Ajami jest autorką powieści *Liman* (2013). Bohaterka utworu, młoda archeolog, uciekając przed powierzchownym i pośpiesznym życiem w dużym mieście, zaszywa się w małym portowym miasteczku Liman. W antycznych ruinach, w których prowadzi prace archeologiczne, spotyka mistyczną istotę – Tyfina. Dzięki niemu udaje się do niewidzialnego świata. To spotkanie poza czasem i przestrzenią uzmysławia jej wzajemną dialektykę antynomii: miłości i nienawiści, winy i grzechu, życia i śmierci: „Światy zderzają się, a granice zacierają tam, gdzie kończy się poszukiwanie, a zaczyna odnajdywanie”²⁵.

Nakładem wydawnictwa Narrabila ukazała się także powieść *Noura*, autorstwa Sandry Abed, reklamowana jako „historia o problemach młodej dziewczyny, która dorastając w zachodnim społeczeństwie, stara się żyć zgodnie z bardzo tradycyjnymi zasadami panującymi w jej rodzinie”²⁶.

Do autorek publikujących w wydawnictwie Narrabila należy także Iman Mohamed. Urodzona w 1968 r. w Wuppertalu, mieszka w Berlinie, gdzie studiowała nauki polityczne i orientalistykę. Jej powieść *Suhaila und die Suche nach dem Licht* (*Suhaila i poszukiwanie światła*, 2011) to „duchowa podróż do Mekki z czasów Proroka”²⁷. Główna bohaterka ulega wypadkowi. Będąc w śpiączce, przenosi się w czasie i poznaje mężczyznę żyjącego w świętym mieście islamu. Ostatecznie staje przed dylematem: czy wrócić do swojego dawnego życia, czy pozostać w przeszłości. W 2012 r. Iman Mohamed opublikowała kolejną powieść *Türkischer Sommer* (*Tureckie lato*). Bohaterka utworu, Songül, młoda Turczynka z Niemiec, jako najmłodsza córka w rodzinie, jest chowana pod kloszem. Gdy pada ofiarą przemocy ze strony jednego z krewnych, pod wpływem szoku wyłamuje się ze świeckich tradycji, którym hołduje rodzina²⁸.

²⁴ <https://www.narrabila-verlag.de/autoren>, data odczytu 3 listopada 2015.

²⁵ <https://www.narrabila-verlag.de/products-page/romane/novellen-in-blau-duplicate>, data odczytu 3 listopada 2015.

²⁶ S. Aded, *Noura*, Narrabila Verlag, Berlin 2011, Zapowiedź książki na portalu You Tube, <http://www.youtube.com/watch?v=U1QEfpS9uUw>, data odczytu 3 listopada 2015.

²⁷ <http://iqra-verlag.net/Romane/Suhaila-und-die-Suche-nach-dem-Licht.html>, data odczytu 3 listopada 2015.

²⁸ <https://www.narrabila-verlag.de/die-sparten/ab-27-06-im-handel-roman-turkischer-sommer>, data odczytu 3 listopada 2015.

Z kolei autorką zbioru *Novellen in Blau: Die Köstlichkeit der Stille und Geburt in Neapel*, (*Nowele w błękitach: Wyszmienitość ciszy i Narodziny w Nepalu*, 2012)²⁹ jest Katja Meryem Brügel, (ur. 1973) absolwentka germanistyki, literaturoznawstwa i historii sztuki Uniwersytetu w Moguncji, która w 2001 r. przeszła na islam. Jej bohaterowie udają się w poetycką podróż w poszukiwaniu tożsamości, duchowości i Boga. W opowiadaniu *Die Köstlichkeit der Stille* (*Wyszmienitość ciszy*) główna bohaterka, Layla, podejmuje niezwykłą decyzję: postanawia znaleźć drugą żonę dla swojego męża. Brügel ukazuje motywy, które kierują kobietą oraz porusza temat natury długoletnich związków. Stawia pytanie o granice własnego ja, granice związku oraz możliwości dalszego wspólnego życia. Natomiast utwór *Geburt in Neapel* (*Narodziny w Nepalu*) podejmuje, występujący także w powieściach innych autorek, wątek podróży w czasie i przestrzeni. Bohaterka noweli w drodze do pracy, pod wpływem impulsu, postanawia wsiąść do autobusu turystycznego i dociera do Neapolu, gdzie spotyka rodzinę Montich i znajduje przyjaciół. Nowe otoczenie skłania ją do rozmyślań nad własną wiarą oraz duchowych poszukiwań³⁰.

Innym rodzajem prozy muzułmańskiej tworzonej w języku niemieckim są autobiografie i dzienniki konwertytów, którzy opisują swoją drogę do islamu, choć element fikcyjności i fabularyzacji nie odgrywana w tym przypadku nadrzędnej roli. Szczególnie ciekawą pozycję stanowi dziennik Murada W. Hofmanna (ur. 1931), niemieckiego akademika i dyplomaty, który przyjął islam w 1980 r. Podczas pobytu w krajach muzułmańskich zetknął się z wyznawcami islamu, i zainteresował religią, o której wcześniej wiedział tylko tyle, ile dowiedział się w szkole i z lektury książek przygodowych³¹.

W dzienniku opisuje swoje życie osobiste oraz zawodowe, w tym karierę naukową i dyplomatyczną, jako proces prowadzący do przyjęcia islamu³². Hofmann, określający się „muzułmaninem z Zachodu” (*Muslim der westlichen*

²⁹ https://www.narrabila-verlag.de/products-page/romane/novellen_in_blau, data odczytu 3 listopad 2015.

³⁰ <https://www.narrabila-verlag.de/die-sparten/novellen-in-blau-ab-14-05-im-handel>, data odczytu 3 listopada 2015.

³¹ Murad W. Hofmann, ur. w 1931 r. w Aschaffenburg. Przeszedł na islam w 1980 r. Niemiecki dyplomata, przebywał na placówkach w Brnie, Wiedniu, Belgradzie, Algierii, Brukseli. W latach 1983–1987 był dyrektorem informacji w NATO. W latach 1987–1990 – ambasadorem w Algierii, a w latach 1990–1994 – w Maroku. W 1994 r. przeszedł na emeryturę. W 2009 r. otrzymał w Dubaju wyróżnienie „Islamic Personality of the year”, <http://basari.de/islamische-buecher/islam-allgemein/2277/tagebuch-eines-deutschen-muslims-dr.-murad-wilfried-hofmann>, data odczytu 3 listopada 2015.

³² M.W. Hofmann, *Tagebuch eines deutschen Muslims*, http://www.islamicbulletin.org/german/ebooks/convert/tagebuch_hoffmann.pdf, data odczytu 3 listopada 2014.

Herkunft), analizuje swoją przemianę duchową, opisuje wątpliwości oraz rozterki chrześcijanina. Jednym z dogmatów, który budził jego zastrzeżenia była boskość Jezusa. Droga Hofmanna do Allaha prowadziła przez agnostycyzm. Wystąpienie tej fazy, jako etapu pośredniego konwersji, jest zresztą znamienne nie tylko dla tego autora.

W Polsce do twórców literatury muzułmańskiej M.M. Dziekan zalicza poetów tatarskiego pochodzenia Selima Chazbijewicza (ur. 1955)³³ i Musę Czachorowskiego (ur. 1953)³⁴ oraz prozaika Piotra Ibrahima Kalwasa (1963)³⁵. Największy rozgłos zdobyły utwory Kalwasa³⁶, który formy prozatorskie zaczął uprawiać po przejściu na islam w 2000 r. Kilka lat po konwersji autor zdecydował się też na definitywne opuszczenie Polski (a tym samym Europy) i zamieszkał na stałe wraz z żoną i synem w Aleksandrii. Emigracja do muzułmańskiego kraju z jednej strony pozostawała w zgodzie z potrzebą włączenia się w życie „ummy”, z drugiej strony stanowiła rodzaj protestu czy też ideowej demonstracji. Pozwoliła także Kalwasowi całkowicie poświęcić się pisarstwu, a także zwe-

³³ Selim Mirza-Juszeński Daniar Beg Chazbijewicz – politolog i publicysta, działacz społeczny i polityczny. Wieloletni redaktor periodyków „Życie Muzułmańskie”, „Rocznik Tatarów Polskich”. Członek Stowarzyszenia Pisarzy Polskich. Wydał osiem tomików poetyckich: *Wejście w baśń*, Olsztyn 1978; *Czarodziejski róg chłopca*, Gdańsk 1980; *Sen od jabłek ciężki*, Łódź 1981; *Krym i Wilno*, Gdańsk 1990; *Mistyka tatarskich kresów*, Białystok 1990; *Poezja Wschodu i Zachodu*, Warszawa 1992; *Ruba'ijjat albo czterowiersze*, Gdańsk 1997; *Hymn do Sofii*, Olsztyn 2005 oraz wiele prac dotyczących historii i kultury Tatarów polskich, http://leksykonkultury.ceik.eu/index.php/Selim_Chazbijewicz, data odczytu 3 listopada 2015.

³⁴ Leszek Musa Czachorowski – były żołnierz zawodowy, członek Muzułmańskiego Związku Religijnego w RP oraz Związku Tatarów Rzeczypospolitej Polskiej, zastępca redaktora naczelnego dwumiesięcznika „Życie Tatarskie”. Autor tomików poetyckich: *Nie-lagodna*, Wrocław 1987; *Ile trwam*, Kłodzko 1988; *Chłodny listopad*, Wrocław 1990; *Dotknij mnie*, Wrocław 1998; *W życiu na niby*, Wrocław 2006; *Samotność*, Wrocław 2008; *Na zawsze=Hawceżda*, Wrocław 2008; *Rubajaty stepowe*, Wrocław 2009; *Poza horyzontem*, Wrocław 2010; *Jeszcze tylko ten step*, Białystok 2013. Publikował m.in. w „Odrze”, „Poezji”, „Kulturze”, „Odgłosach”, „Kulturze Dolnośląskiej”, „Roczniku Tatarów Polskich”, „As-Salam”, „Lietuvos totoriai” i „Życiu Tatarskim”. Autor kilkunastu katalogów poświęconych współczesnej falerystyce armii polskiej, litewskiej i czeskiej, <http://www.tatarzy.pl/poezja/mussa.html>, data odczytu 3 listopada 2015.

³⁵ M.M. Dziekan, op. cit., s. 25.

³⁶ Piotr Ibrahim Kalwas, pisarz, reporter, podróżnik. Urodził się jako Piotr Kalwas w Warszawie. Pod koniec lat 90. zyskał sławę jako współautor scenariusza popularnego serialu telewizyjnego Polsat: *Świat według Kiepskich*. W 2000 r. przeszedł na islam, w 2003 r. zadebiutował jak pisarz. W 2008 r. wyemigrował do Aleksandrii. Obecnie dorobek Kalwasa obejmuje sześć powieści wydanych między rokiem 2003 a 2013: *Salam*, Warszawa 2003; *Czas*, Warszawa 2005; *Drzwi*, Warszawa 2006; *Rasa Mystica*, Warszawa 2008; *Dom*, Warszawa 2010; *Międzyrzecz*, Warszawa 2013; oraz jeden zbiór opowiadań: *Tarika*, Warszawa 2012. W 2015 roku ukazała się jego najnowsza książka o charakterze reportażu: *Egipt: haram halal*, Warszawa 2015.

ryfikować idealistyczny obraz islamu i jego wyznawców dominujący w początkowej fazie jego twórczości.

Pierwsze powieści Kalwasa, które napisał tuż po przejściu na islam, już jako Ibrahim, stanowią próbę rozliczenia z przeszłością oraz wpisują się w konwencję powieści drogi. Autor odbywa podróż nie tylko w sensie przestrzeni, ale też czasu, udając się w głąb siebie, w poszukiwaniu własnej tożsamości: polskiego muzułmanina. W utworach tych nie brak pochwał nowej wiary oraz krytyki Zachodu. Kalwas buduje obraz społeczeństwa zachodniego za pomocą antynomii. Przeciwstawia „zachodniemu konsumpcyjnemu rozpasaniu”, jak to ujmuje Jan Tomkowski³⁷ idyllicznie nakreślony obraz świata islamu oparty na harmonii między tym, co duchowe a tym, co materialne.

Jako urodzony kontestator, który w młodości wydał walkę absurdom socjalistycznej Polski lat 80., Kalwas odrzuca także Polskę kapitalistyczną i nie kupuje ideałów, którymi zachłysnęli się jego rodacy. Pozorna wolność, bezrefleksyjna konsumpcja, płytkość, materializm i bylejakość cechująca nową kulturę i relacje społeczne, sprawiają, iż podobnie jak inni europejscy konwertyci, Kalwas zwraca się w swoich duchowych poszukiwaniach w stronę islamu. Pośpiech charakteryzujący tempo życia w społeczeństwach zachodnich przeciwstawia na kartach swoich powieści niespiesznemu trwaniu, w którym pogrążeni są mieszkańcy odwiedzanych przez niego państw afrykańskich i azjatyckich. W krytyce opisywanych zjawisk autor nie jest w literaturze polskiej głosem odosobnionym, choć jak pisze Janusz Termer:

Stosunki społeczne panujące w tej nowej rzeczywistości politycznej neoliberalnego kapitalizmu ukazywane są bezpośrednio jednak rzadko w nowej literaturze polskiej (sztuce filmowej i teatralnej), zwłaszcza jako diagnozy; jako główne przyczyny rozbijania więzi obywatelskich, jako sposoby nadzorowania zachowań ludzkich, rodzenia się stanów atrofii moralnej pośród owych stad życiowych egoistów zabłąkanych i zagubionych w konsumpcyjnym blichtrze ogromnej, przysłowiowej już i symbolicznej galerii handlowej³⁸.

Kalwas jednak w swojej deskrypcji Zachodu przyjmuje postawę niejako „z zewnątrz”. Jako muzułmanin nie należy już do tego społeczeństwa, które gani. Używa sformułowania „my muzułmanie”, cytuje sury Koraniczne – czy to z chęci wprowadzenia czytelnika w mistyczną atmosferę Wschodu, czy też dla poparcia swoich tez. Innym zabiegiem artystycznym, mającym na celu

³⁷ J. Tomkowski, *Światy Piotra Ibrahima Kalwasa*, [w:] P.I. Kalwas, *Czas...*, s. 5–6.

³⁸ J. Termer, *Krytyka społeczna w literaturze pięknej (Kilka refleksji)*, „Res Humana” 2012, nr 5, s. 31–35 i 38, <http://www.kulturaswiecka.pl/node/708>, data odczytu 3 listopada 2015.

orientalizację dzieła jest nadawanie utworom arabskich tytułów w wersji spolszczonej: *Salam* – (*Pokój*), *Tarika* (*Droga*) oraz umieszczanie na karcie tytułowej książki, obok wersji polskiej, arabskiej wersji tytułu zapisanej arabskim alfabetem (*Czas* – *As-Samad*, *Drzwi* – *Madchal*). Narracja Kalwasa nie jest jednak całkiem wolna od dylematów związanych z nową tożsamością. Pisarz w swej polemice oddaje głos autorom, których twórczość go ukształtowała i stanowi dla niego inspirację. Odnajdujemy na kartach jego powieści odwołania do Witolda Gombrowicza, Izaaka Singera, Samuela Becketta, Brunona Schulza, Ludwiga Wittgensteina, Julia Cortáзара, Williama Szekspira. Tym samym pisarz odnosi się do europejskiego dorobku, będącego fundamentem jego tożsamości jako twórcy.

W najnowszych książkach Kalwasa religia nie odgrywa już dominującej roli. Autor odchodzi od ostrej polemiki w kierunku mistycyzmu i transcendencji. W jednym z wywiadów tak wypowiada się na ten temat:

– Pan głosi jakieś idee. Nie są one rzeczywiście złe, ale jednak przejście na islam rzutuje na Pańską twórczość.

– Rzutowało, szczególnie w pierwszych książkach. W tej chwili, gdzieś od *Tariki* czy *Międzyrzeczy* odchodzę od zajmowania się kwestiami religijnymi. Skupiam się coraz bardziej na wnętrzu, głębi, metafizyce, rzeczywistości i nierzeczywistości. Religia jest w pewnym sensie już tylko moją sprawą sercową. (...) Poczułem, że nie daję rady opanować świata. Jeszcze parę lat temu wydawało mi się, że wyraźnie widzę, co jest wschodnie, co jest zachodnie, co jest dobre, a co złe. Teraz – po pięciu latach mieszkania w Egipcie – będąc o wiele bardziej krytycznym do tamtych stron nie poczuwam się już tak mocno do osądzania świata. Widzę, w jak wielu rzeczach dotyczących relacji Afryki, Azji i relacji Wschód-Zachód myliłem się³⁹.

Najnowsza książka Kalwasa stanowi zbiór reportaży z życia współczesnego Egiptu. Autor poddaje krytycznej analizie współczesne społeczeństwo egipskie, oceniając je z punktu widzenia cudzoziemca, który, choć jest muzułmaninem, pozostaje poza nawiasem wspólnoty i traktowany jest jako *chawaga* (cudzoziemiec). Kalwas przyjmuje na siebie rolę przewodnika polskiego czytelnika, wyjaśniając niuanse codziennego życia w Egipcie, sytuacji politycznej, obyczajów czy pozycji kobiety. Jednocześnie, prowadząc rozmowy ze znajomymi i przyjaciółmi, stara się zgłębić tajemnicę egipskiej „duszy”. Podąża za głosem swoich interlokutorów, zadaje pytania i poddaje tropy niczym wytrawny śledczy, który ma odnaleźć przyczynę gospodarczego i intelektualnego zacoferania Egiptu i świata arabskiego. Ostatecznie w swoich rozważaniach skłania się ku poglą-

³⁹ M.P. Urbaniak, *Nie można stworzyć dzieła poza sobą. Wywiad z Piotrem Ibrahimelem Kalwasem*, „Literadar! Skład popkultury” 2014, nr 25, s. 14.

dowi, że winą należy obarczyć fundamentalizm, a przede wszystkim salafitów, negujących wszelkie próby modernizacji islamu i każde spekulatywne podejście do kwestii religijnych.

Ze względu na krytyczne podejście do islamu ostatnie dzieła Kalwasa mogą wymykać się już kryteriom *al-adab al-islami*. Zresztą sam autor określa siebie jako pisarza osobnego: „Bardzo lubię samotność, również w sensie literackim, nie należę do żadnego kręgu czy prądu. Działam sam, tym bardziej, że mieszkam daleko za granicą, na pustyni wręcz”⁴⁰.

Podsumowując, należy podkreślić, że literatura muzułmańska w Europie, choć jest zjawiskiem marginesowym, to jednak stanowi ważny środek wyrazu, konstytuujący wspólnotę wyznawców islamu. Choć jest różnie definiowana i klasyfikowana, można ją podzielić na dwie podstawowe kategorie: tłumaczenia i twórczość w językach europejskich. W obrębie tej drugiej kategorii mieszczą się utwory emigrantów i rodzimych twórców, którzy przeszli na islam. Zarówno pierwsi, jak i drudzy w swoich dziełach traktują islam jako ważny element kształtujący ich tożsamość. Emigranci często opisują konflikt wewnętrzny: codzienne dylematy i wybory pomiędzy nakazami religii i tradycji a wymogami życia w zachodnich społeczeństwach. Mocno zarysowuje się także motyw wyobcowania, wrogości czy niezrozumienia przez otoczenie. Konwertyci eksponują duchowy wymiar religii. W ich prozie często pojawia się motyw podróży oraz poszukiwania. Nierzadko krytycznie odnoszą się do ojczystej kultury i chrześcijaństwa, opisując świat Zachodu jako pozbawiany moralności, mistyki i Boga.

⁴⁰ Ibidem, s. 15.

ABOUT AUTHORS

Prof. **Roswitha Badry**, The Department of Islamic Studies, Faculty of Philosophy, University of Freiburg, Germany

Dr. **Renata Czekalska**, Associate Professor, Chair for East and South Asia, Institute of the Middle and Far East, Faculty of International and Political Studies, Jagiellonian University in Krakow, Poland

Prof. **Marek M. Dziekan**, Department of Middle East and North Africa, Faculty of International and Political Studies, University of Lodz, Poland

Edgar Elbakyan, M.A., Ph.D. Candidate, Faculty of International Relations, Yerevan State University, Armenia

Dr. **Moussa Fatahine**, Assistant Professor, Department of Social Sciences, University of Djilali Bounaama Khemis Miliana, Algeria

Dr. **Anas Ghazi Enayah**, Assistant Professor, Al-Jouf University, Saudi Arabia

Dr. **Marzena Godzińska**, Assistant Professor, Department of Turkish Studies and Inner Asian Peoples, Faculty of Oriental Studies, University of Warsaw, Poland

Dr. **Kamila Junik-Łuniewska**, Assistant Professor, Chair for East and South Asia, Institute of the Middle and Far East, Faculty of International and Political Studies, Jagiellonian University in Krakow, Poland

Dr. **Joachim Kolb**, Assistant Professor, Trinity College Dublin, Ireland

Dr. **Magdalena Kubarek**, Assistant Professor, The Arabic Language and Culture Centre, Faculty of Languages, Nicolaus Copernicus University in Toruń, Poland

Anna Kucharska, M.A, Ph.D. Candidate, Chair in Strategy of International Relations, Institute of Political Science and International Relations, Jagiellonian University in Krakow, Poland

Dr. **Agnieszka Kuczkiewicz-Fraś**, Associate Professor, The Chair for East and South Asia, Institute of the Middle and Far East, Faculty of International and Political Studies, Jagiellonian University in Krakow, Poland

Dr. **Vladimir Lebedev**, The State Archive of the Russian Federation, Russia

Dr. **Magdalena Lewicka**, Assistant Professor, The Arabic Language and Culture Centre, Faculty of Languages, Nicolaus Copernicus University in Torun, Poland

Dr. **Magdalena Rodziewicz**, Assistant Professor, Department of Iranian Studies, Faculty of Oriental Studies, University of Warsaw, Poland

Dr. **Aleksandra M. Różalska**, Assistant Professor, Department of American Studies and Mass Media, Faculty of International and Political Studies, University of Lodz, Poland

Dr. **Marcin Styszyński**, Assistant Professor, Chair of Arabic and Islamic Studies, Faculty of Modern Languages and Literature, Adam Mickiewicz University, Poznań, Poland

Dr. **Sylwia Surdykowska**, Assistant Professor, Department of Iranian Studies, Faculty of Oriental Studies, University of Warsaw, Poland

Prof. **Svetlana Tchervonnaya**, Nicolaus Copernicus University in Torun, Poland

Brooke Thompson, L.L.B., M. Phil. Candidate at the T.C. Beirne School of Law, University of Queensland, Australia

Prof. **Mykola Vaskiv**, Kyiv National University of Culture and Art, Ukraine

Dr. **Marina Yanova**, Senior Researcher, Department of Integrated Monitoring, Institute for Integrated Research of Arid Areas in Elista, Russia