

# Albert Hourani

## HISTORIA ARABÓW



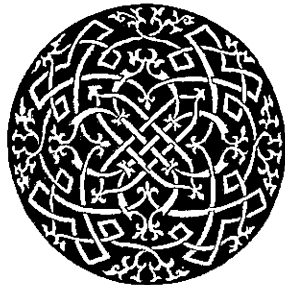
Errata do książki Alberta Houraniego *Historia Arabów*

JEST	POWINNO BYC	WERS OD GÓRY	WERS OD DOŁU	STRONA
d	ḍ	16	7	11
ḥ	h	18	5	11
h	ḥ	18	5	11
ar-Rahmān Ibn Calḍun	ar-Raḥman Ibn calḍūn	35	6	15
Al-Mukaddīma	Al-Muqaddīma	35	6	15
Ibn Chaldun	Ibn Haldūn	39	2	15
At-Tarif bi Ibn Chaldun	Al-Ta'rif bi-l-Ibn Haldūn	39	2	15
at-Tandzi	at-Taṅḡi	39	2	15
as-sab'aṭ-ṭiwāl	as- sab' aṭ-ṭiwāl	33	4	26
al-Ġabilijjāt	al-ḡabilijjāt	33	4	26
horamu	haramu		1	35
żywność	żywności		15	46
Al-Ḥaṭīb al-Baġdādi	Al-Ḥaṭīb al-Baġdādi		2	47
nie	te	17	17	49
Tabartę	Ṭabart		13	51
(905–1004)	(905–945)		4	51
delty	Deṭty	4		53
wielu	wiele		8	58
nie muzułmanami	niemużulmanami		7	58
(973–1057)	(973–1085)	3		62
(zm. 928)	(zm. 956)	10		65
(973–ok. 1050)	(973–ok. 1048)	22	16	65
li-l-Hind	li-l-Hind		2	65
Karaci	Karachi		4	69
gmminy	gminy	13		71
isna aszarīja	isna'aszarija		9	72
Fi āl-falsafa al-ūā	Fi āl-falsafa al-ūā		4	86
Sadyei	Sadydzi	8		94
(1511–1628)	(1511–1649)	8		94
Azji wewnętrznej	Azji Środkowej	10		96
telluryjski	Tellski	19		101
Marakesz	Marrakesz	7		102
Atlas saharijski	Atlas Saharyjski	8		108
Wysokiego Atlasu	Atlasu Wysokiego	11		108
Marakesz	Marrakesz		17	117
ad-Dina	ad-Dina	18		131
Muḥammad Ibn Abd Allah Ibn Battūta	Muḥammad Ibn 'Abd Allāh Ibn Battūṭa		4	135
Rihla	Rihla		4	135
Ḥarb	Ḥarb		4	135
wa-al-āḥlāq	wa-āl-ahlāḡ		1	144
al-Ġhāzālī	al-Ġāzālī		1	150
azanu	azun	19		154
mawlawijji	manlawijji	3		161
Kajrawani	Al-Kajrawani	5		166

Al-Munqiz	Al-Munqid		5	174
Faṣl-maqāl	Faṣl al-maqāl		4	180
husajrytów	nusajrytów	1		191
Walachii	Woloszczyzny		4	224
Dżabal Aḥdar	Al-Dżabal Al-Aḥdar		15	245
'Abd ar-Raḥmāna al- Ğabarti	'Abd ar-Raḥmān al- Ğabartī		2	257
İnalcik	İnalcik		2	274
su'udyjskiego	sa'udyjskiego	6		318
āḡ-ḡikriyyāt	āḡ-ḡikrayāt		1	342
Zajtunę	Az-Zajtunę		16	387
Kairski	kairski		7	387
Al-Baas	Baas		19	400
Hasajn	Hasan	19		412
Środkowym	Bliskim	12		415
Sākir	Šakir	13		426
al-Azmem	Al-Azmem		4	437
Muammad	Muḥammad		15	456
Alī Ibn al-Ḥusayn	Alī Ibn al-Ḥusayn		19	456
aḡ-ḡaḥab	aḡ-ḡaḥab		19	456
ZIJANIDZI	ZAJJANIDZI			460
ALGECIRES	ALGECIRAS			462
av-Raszid	ar-Raszid	6		480
Sadyci	Sadydzi		3	481
Su'udyci	Su'udydzi	4		482
gezira	Gezira		13	487
al-Balāḡuri	al-Balāḡuri			488
(ḥuṭba)	(ḥuṭba)		13	524
Aḥmad Bey	Aḥmad Bej		16	528
Sadyci	Sadydzi		5	534
Alina	Aleksandra		9	537

# Albert Hourani

## HISTORIA ARABÓW



Przekład: Janusz Danecki

*Tytuł oryginału: A HISTORY OF THE ARAB PEOPLES*

*Copyright © by Albert Hourani, 1991  
Maps copyright © by John Flower, 1991*

*Copyright © for the Polish edition by Wydawnictwo Marabut, Gdańsk 1995*

*Wydanie pierwsze w języku polskim*

*Redakcja: Daria Majewska  
Korekta: Aleksandra Bednarska-Apa, Katarzyna Budna,  
Małgorzata Makowska, Aneta Zalesińska  
Indeks: Janusz Danecki  
Opracowanie graficzne: Tomasz Bogusławski*

*ISBN 83-85893-21-0*

*Wydawnictwo MARABUT  
ul. Franciszka Hynka 71, 80-465 Gdańsk – Zaspą, tel. (0-58) 56-54-75*

*Skład: Maria Chojnicka  
Druk: Zakłady Graficzne im. KEN, ul. Jagiellońska 1, 85-950 Bydgoszcz*

*Moim współpracownikom i studentom  
z St Antony's College w Oxfordzie*

## Przedmowa

Przedmiotem tej książki jest historia tych części świata muzułmańskiego, gdzie od chwili powstania islamu po dziś dzień mówi się po arabsku. Niekiedy jednak musiałem wykraczać poza te ramy, na przykład kiedy rozważam wczesne dzieje kalifatu, imperium osmańskie oraz ekspansję handlu europejskiego i europejskiej władzy imperialnej. Można by wysunąć argument, że zakres przedmiotu jest nazbyt szeroki albo też zbyt wąski, że historia Maghrebu różni się od historii Bliskiego Wschodu, albo że dzieje krajów, w których arabski jest głównym językiem, nie mogą być przedstawiane w izolacji od innych krajów muzułmańskich. Jednakże gdzieś trzeba wytyczyć granicę, i ja ją tam postanowiłem wyznaczyć; częściowo wynikało to z niedostatków mojej własnej wiedzy. Chciałbym, aby niniejsza książka wykazała, że dla tych wszystkich odrębnych regionów istnieje wystarczająca jedność doświadczenia historycznego, pozwalająca rozważać je i opisywać jako jedną całość.

Książka jest przeznaczona dla zainteresowanych, którzy podejmują studia nad tymi zagadnieniami oraz dla osób, które chciałyby się czegoś na ich temat dowiedzieć. Dla specjalistów będzie oczywiste, że w pracy o tak szerokim zasięgu tematycznym wiele z tego, o czym mówię, jest wynikiem badań innych. Zasadnicze fakty starałem się podawać i interpretować w świetle tego, co napisali moi poprzednicy. Dzieła, którym coś zawdzięczam, wymieniłem w bibliografii.

Pisanie książki obejmującej tak długi okres wymagało podjęcia decyzji dotyczących nazw. Określając poszczególne rejony geograficzne posługiwałem się nazwami współczesnych krajów, nawet jeśli w przeszłości nie były one używane. Prostszy zabieg wydawało się używanie tych samych nazw w całej książce, a nie ich zmienianie w zależności od okresu historycznego. A więc „Algieria” odnosi się do pewnego regionu w Afryce Północnej, mimo że nazwa ta

pojawiła się dopiero współcześnie. Na ogół posługiwałem się określeniami znanymi tym, którzy czytają po angielsku. Wyraz „Maghreb” jest zapewne na tyle powszechny, że można się nim posługiwać zamiast określenia „północno-zachodnia Afryka”. Natomiast termin „Maszrik” nie jest zbyt popularny, korzystałem więc zamiast niego z nazwy „Bliski Wschód”<sup>1</sup>. Muzułmańskie tereny na Półwyspie Iberyjskim nazywam Andaluzją (Al-Andalus), bo łatwiej jest używać jednego wyrazu zamiast całej frazy. Kiedy zaś posługuję się nazwą, która dzisiaj odnosi się do suwerennego państwa, i stosuję ją do okresu, zanim to państwo powstało, chodzi mi o pewien ogólnie zdefiniowany region. Jedynie wtedy, gdy piszę o czasach najnowszych, określam nią terytorium zawarte w granicach danego państwa. Na przykład w całej niemal książce termin „Syria” oznacza pewien region o wspólnym doświadczeniu historycznym, natomiast do państwa syryjskiego odnosi się od momentu jego powstania po pierwszej wojnie światowej. Nie muszę podkreślać, że takie stosowanie nazw nie implikuje żadnych ocen politycznych dotyczących tego, które państwa winny istnieć i jak winny przebiegać ich granice.

Główne nazwy geograficzne, jakimi się posługuję, znajdują się na mapie 1.

---

<sup>1</sup> Angielski termin *Middle East* znaczy dosłownie Środkowy Wschód; w języku polskim przyjęło się używać jako jego odpowiednika terminu Bliski Wschód. Z kolei angielskie *Near East* – dosłownie Bliski Wschód – raczej odpowiada polskiemu terminowi Środkowy Wschód i oznacza obszar większy od Bliskiego Wschodu, bo obejmujący również Iran, Afganistan.



## Podziękowania

Chciałbym podziękować Patrickowi Seale'owi, który zachęcał mnie do napisania tej książki i do jej opublikowania, oraz tym przyjaciółom, którzy poświęcili wiele godzin na jej czytanie, korygując błędy i sugerując sposób ich poprawienia: Patrycji Crone, Paulowi Dreschowi, Leili Fawaz, Cornellowi Fleischerowi, nieżyjącemu już Martinowi Hindsowi, Charlesowi Issawiemu, Tarifowi Khalidemu, Philipowi Khoury'emu, Irze Lapidusowi, Wilferdowi Madelungowi, Basimowi Musallamowi, Robinowi Ostle, Rogerowi Owenowi, Michaelowi Rogersowi i Mary Wilson. Spośród nich szczególnie wiele zawdzięczam Paulowi Dreschowi, który nadzwyczaj wnikliwie, a także z wielką wiedzą śledził mój sposób myślenia.

Inni przyjaciele i koledzy dostarczali mi potrzebnych informacji, a wśród nich: Julian Baldick, Karl Barbir, Tourkhan Gandjei, Israel Gershoni i Venetia Porter.

Jestem bardzo wdzięczny Elizabeth Bullock, która niezwykle umiejętnie i z wielkim oddaniem przepisywała na maszynie kolejne wersje książki, a także moim redaktorom w wydawnictwie Faber and Faber – Willowi Sulkinowi i Johnowi Bodleyowi, Johnowi Flowerowi, który wyrysował mapy, Brendzie Thompson, która z wyczuciem i inteligentnie redagowała trudny rękopis, Bryanowi Abrahamowi, który z wielką skrupulatnością czytał korekty, oraz Hilary Bird, która przygotowała indeks.

Niektóre teksty z arabskiego przetłumaczyłem sam, niektórych dokonali inni tłumacze, a jeszcze inne zapożyczyłem z już istniejących tłumaczeń. Dziękuję następującym wydawcom za zgodę na pozwolenie przedrukowania fragmentów lub wyjątków z następujących książek:

Cambridge University Press za przekłady z: A. J. Arberry, *Arabic Poetry*, 1965<sup>2</sup> oraz *Poems of al-Mutanabbi*, 1967<sup>3</sup> oraz z John A. Williams, *Al-Tabari: the Early Abbasid Empire*, t. I, 1988<sup>4</sup>.

Columbia University Press za fragmenty poematu Badra Szakira as-Sajjaba, w przekładzie Christophera Middletona i Leny Jayyusi w: Salma Khadra Jayyusi (wyd.), *Modern Arabic Poetry*, Columbia University Press, Nowy Jork 1987.

Edinburgh University Press za fragment z George'a Makdisiego *The Rise of Colleges*, 1981.

Quartet Books za fragment z Alify Rifa'at *Distant View of a Minaret*, w przekładzie Denysa Johnstona-Daviesa 1983.

State University of New York Press za fragment z *The History of al-Tabari* E. Yar-Shater, t. 27, *The Abbasid Revolution* w przekładzie J. A. Williamsa, State University of New York 1985<sup>4</sup>.

Unwin Hyman Limited za cytaty z: A. J. Arberry, *The Koran Interpreted*, George Allen and Unwin Limited, 1955<sup>5</sup>.

Wayne State University Press za przekład z J. Lassnera *The Topography of Baghdad in the Early Middle Ages*, 1970.

<sup>2</sup> W polskim wydaniu wykorzystano tłumaczenia z: *Siedem kasyd staroarabskich. Mu'allaki*, PIW, Warszawa 1981, nowa wersja: *Antologia poezji arabskiej*, Ossolineum, w druku.

<sup>3</sup> Wykorzystano tłumaczenia zawarte w: *Klasyczna poezja arabska. Poezja epoki Abbasydów*, LSW, 1987, nowa wersja: *Antologia poezji arabskiej*, Ossolineum, w druku.

<sup>4</sup> Przeł. z arabskiego J. Danecki.

<sup>5</sup> Przeł. J. Bielawski, PIW, Warszawa 1987.

## Od tłumacza

W tłumaczeniu polskim cytowano istniejące przekłady dzieł arabskich; jeśli takich nie było, wówczas tłumaczyłem cytowane fragmenty z oryginału arabskiego. W kilku tylko wypadkach nie udało mi się dotrzeć do tekstów arabskich, i wówczas – *horribile dictu!* – poprzestawałem na przekładzie z angielskiego.

## Nota o transkrypcji

W pracy posłużono się uproszczoną transkrypcją polską dla języka arabskiego opracowaną przez Bogusława R. Zagórskiego, stosowaną m.in. w polskich encyklopediach PWN i wydawnictwach arabistycznych. W tej transkrypcji nie używa się znaków diakrytycznych. Specyficznym znakiem jest apostrof (') oznaczający dwie arabskie spółgłoski: ajn i hamzę, które notuje się jedynie w pozycji międzysamogłoskowej, natomiast w innych pozycjach pomija się je. W wymowie należy wyraźnie oddzielać od siebie samogłoski.

W transkrypcji tej nie są zaznaczone spółgłoski międzyzębowe i emfaticzne, w rezultacie polska litera „s” oznacza zarówno odpowiadające polskiemu arabskie *s*, a także emfaticzne arabskie *ṣ*, oraz *ṭ* (odpowiadające angielskiemu bezdźwięcznemu *th*). Z kolei „z” oznacza arabskie *z* i *ḏ* (odpowiadające dźwięcznemu angielskiemu *th*) i emfaticznemu międzyzębowemu *d*. Spółgłoska *d* odpowiada arabskiemu zwykłemu i emfaticznemu *d* (*ḏ*). Za pomocą znaku „h” oddaje się dwie spółgłoski arabskie: krtaniową *ḥ* i gardłową *ḥ*. Dwugłoska „gh” oddaje arabskie jęczukowe *ḡ* przypominające paryskie *r*.

Te znaczne uproszczenia powodują, że nie zawsze łatwo jest odtworzyć arabską formę danego transkrybowanego wyrazu. Dlatego też w Indeksie na końcu książki podano wszystkie arabskie terminy w transkrypcji naukowej.

Janusz Danecki

## Informacja o datach

Od najwcześniejszych lat islamu muzułmanie datowali wydarzenia od wyjazdu Mahometa z Mekki do Medyny w 622 roku. Po arabsku ta emigracja nosi nazwę hidżry. Dlatego w językach europejskich zwykle stosuje się oznaczenie A. H. (anno Higræ).

Rok według kalendarza muzułmańskiego nie jest tak samo długi, jak rok w kalendarzu chrześcijańskim, który mierzony jest pełnym obrotem Ziemi dookoła Słońca, wynoszącym około 365 dni. Rok muzułmański składa się z dwunastu miesięcy, z których każdy równa się pełnemu obrotowi Księżyca wokół Ziemi. Tak mierzony rok jest około jedenastu dni krótszy niż rok słoneczny.

Informacje na temat przeliczania dat muzułmańskich na chrześcijańskie i na odwrót znaleźć można w książce G. S. P. Freemana-Grenville'a, *The Muslim and Christian Calendars* (Londyn 1977).

Na ogół podawane są daty ery chrześcijańskiej z wyjątkiem tych wypadków, kiedy kontekst wymaga korzystania z kalendarza muzułmańskiego.

Jeśli chodzi o władców, uwzględnia się czas ich wstąpienia na tron i daty ich śmierci (lub pozbawienia tronu). W wypadku innych osób podaje się terminy urodzin i zgonu. Jeżeli data urodzin nie jest znana, zaznacza się czas śmierci, np. (zm. 1456). Jeżeli dana osoba jeszcze żyje, podaje się wyłącznie datę urodzin np. (ur. 1905). Jeżeli data jest znana tylko w przybliżeniu, używa się skrótu ok., np. (ok. 1307–1358).

## Wstęp

W roku 1382 arabsko-muzułmański uczony, który służył u władcy Tunisu, poprosił o zgodę, by odbyć pielgrzymkę do Mekki. Uzyskawszy pozwolenie, wsiadł na okręt udający się do Aleksandrii w Egipcie. Miał lat pięćdziesiąt i – jak się okazało – opuszczał na zawsze kraje Maghrebu, w których on i jego przodkowie odgrywali niezwykle ważne, choć bardzo różne, role.

Abd ar-Rahman Ibn Chaldun (1332–1406) wywodził się z rodziny, która przybyła z Arabii Południowej do Hiszpanii po jej zdobyciu przez Arabów i osiedliła się w Sewilli. Kiedy chrześcijańskie królestwa północnej Hiszpanii rozszerzały swoje tereny na południe, rodzina Ibn Chalduna przeniosła się do Tunisu. Czyniło tak wiele kulturalnych rodzin związanych z tradycjami służby państwowej. W Maghrebie (czyli na zachodnich rubieżach świata islamu) tworzyły patrycjat, którego usługi były wykorzystywane przez lokalnych władców. Pradziadek Ibn Chalduna uczestniczył w polityce dworskiej Tunisu, utracił łaski dworu i został zabity. Również dziadek Ibn Chalduna był urzędnikiem, natomiast jego ojciec porzucił politykę i służbę państwową, by zająć się nauką. On sam otrzymał staranną edukację w ówczesnym stylu: kształcił się u ojca i u nauczających w meczetach i szkołach Tunisu lub u uczonych przybywających do tego miasta. Kontynuował studia, gdy jako młody mężczyzna mieszkał w innych miastach, albowiem tradycja, jaką odziedziczył wymagała, by mężczyzna poszukiwał wiedzy u wszystkich, którzy mogli ją przekazać. W swojej autobiografii wymienia nazwiska tych, których wykładów słuchał, a także wspomina lekcje, których udzielali: Koranu, uważanego przez muzułmanów za Słowo Boże i objawionego po arabsku prorokowi Mahometowi; hadisów, czyli tradycji o tym, co Prorok powiedział i co czynił; jurysprudencki – nauki prawa i moralności społecznej opartej formalnie na Koranie i hadisach; języka arabskiego bez którego

nauki religijne były niezrozumiałe; a także nauk ścisłych, matematyki, logiki i filozofii. Podaje szczegóły dotyczące charakteru i życia swoich nauczycieli, mówi, że w większości, podobnie jak jego rodzice, zmarli z powodu czarnej śmierci, wielkiej plagi, która objęła świat w połowie XIV wieku.

Już w młodości Ibn Chaldun dzięki doskonałej znajomości języka i juredy sprudencji został przyjęty na służbę u władcy Tunisu; najpierw pracował jako sekretarz, a potem zajmował bardziej odpowiedzialne, a co za tym idzie, mniej bezpieczne stanowiska. Nastąpiło dwadzieścia lat zmiennych losów. Nasz bohater opuścił Tunis i wstąpił na służbę u innych władców Maghrebu. Udał się do Grenady, stolicy ostatniego królestwa w muzułmańskiej Hiszpanii. Pozyskał tam zaufanie i wysłano go do chrześcijańskiego władcy Sewilli, miasta swoich przodków. Padły na niego jakieś podejrzenia, szybko więc wyjechał do Algierii. Tu znów zajął stanowisko rządowe, poświęcając ranki na sprawy państwowe, a po południu nauczając w meczecie. Odegrał pewną rolę w nakłonieniu arabskich lub berberskich wodzów ze stepów i gór do zawarcia politycznego przymierza z władcami, którym służył. Wpływ, jaki na nich miał, okazał się przydatny, kiedy – co wciąż się powtarzało w jego życiu – stracił zaufanie swojego władcy. Kiedyś spędził cztery lata (1375–1379) w zamku na algierskiej prowincji pod opieką arabskiego wodza. Były to lata, kiedy wolny od spraw tego świata mógł się poświęcić pisaniu dziejów dynastii Maghrebu przedstawionych na szerokim tle historycznym.

Pierwsza część tej historii zatytułowana *Al-Mukaddima (Prolegomena)* po dziś dzień cieszy się zainteresowaniem. Ibn Chaldun starał się wyjaśnić przyczyny powstawania i upadku dynastii w taki sposób, by mogły stanowić wzorzec do oceny wiarygodności narracji historycznej. Najprostszą i najwcześniejszą formę społeczeństwa ludzkiego reprezentowali jego zdaniem mieszkańcy stepów i gór, uprawiający ziemię lub zajmujący się hodowlą zwierząt, podporządkowani przywódcom, którzy nie dysponowali żadną zorganizowaną formą przymusu. Tacy ludzie mieli w sobie pewną naturalną dobroć i energię, sami jednak nie potrafili stworzyć stabilnych rządów, miast czy wysokiej kultury. Aby to było możliwe, musiał istnieć człowiek posiadający wyłączną władzę, taki bowiem mógł tę władzę utrzymać, jeśli tylko zdołał stworzyć i zdominować grupę zwolenników dysponujących *asabiją*, to znaczy zespołową dążnością do zdobywania i utrzymywania władzy. Najlepiej, by taka grupa wywodziła się spośród energicznych mężczyzn pochodzących ze stepów lub gór. Łączyła ją prawdziwa albo fikcyjna świadomość wspólnego pochodzenia, a także związki zależności umocnione dzięki podporządkowaniu się wspólnej religii. Władca dysponujący silną i spójną grupą zwolenników mógł założyć dynastię; jeśli jej panowanie było stabilne, powstawały ludne miasta, a w nich wyspecjalizowane rzemiosło, luksusowy styl życia i wysoka kultura. Każda dynastia nosiła w sobie jednak załączki własnego upadku: mogła ją osłabić tyrania, ekstrawagancja i utrata możli-

wości sprawowania rządów. Istniało zagrożenie, że efektywna władza przejdzie od panującego w ręce członków jego własnej grupy, a w końcu zdobędzie ją inna dynastia powstała w podobny sposób. Kiedy do tego doszło, nie tylko sam władca, ale cały naród, na którym opierały się jego rządy mogli zniknąć wraz ze stylem życia, jaki stworzyli. Przy innej okazji Ibn Chaldun powiada: „Kiedy zaś zmienia się w całości warunki, to jakby zmieniło się całe dzieło stworzenia i przekształcił się cały świat”<sup>1</sup>. Po Grekach i Persach, którzy stworzyli „w swoim czasie potężne państwa tego świata”<sup>2</sup>, przyszli Arabowie, których siła i spójność stworzyła dynastię władającą od Arabii po Hiszpanię. Ich z kolei zastąpili Berberzy w Hiszpanii i Maghrebie, a dalej na zachód – Turcy.

Zmienne losy władców dotyczyły również ich sług. Kiedy Ibn Chaldun udawał się do Aleksandrii, rozpoczynał nową karierę. Tym razem nie udawał się w pielgrzymkę, choć później ją odbył. Podążył natomiast do Kairu, który okazał się dla niego miastem zupełnie innym niż te, które dotychczas znał: była to „światowa metropolia, ogród wszechświata, miejsce spotykania się narodów, mrowisko ludzkie, wyniosłe miejsce islamu, siedziba władzy”<sup>3</sup>. Kair był stolicą sułtanatu mameluckiego, największego podówczas państwa obejmującego swoim zasięgiem zarówno Syrię jak i Egipt. Przedstawiony władcy, Ibn Chaldun pozyskał jego łaski i otrzymał pierwszą płacę, a potem stanowisko nauczyciela początkowo w jednej, a potem w drugiej szkole królewskiej. Posłał po swoją rodzinę w Tunisie, wszyscy jej członkowie jednak zginęli podczas podróży morskiej.

Ibn Chaldun mieszkał w Kairze aż do śmierci. Wiele czasu spędzał na czytaniu i pisaniu, ale tak jak w poprzednich latach jego losy były znów przeplataniem się łaski i niełaski władców, za co winę zrzucał na swoich wrogów co zapewne wynikało z cech jego charakteru. Kilkakrotnie władca mianował go sędzią w jednym z głównych sądów, jednak za każdym razem Ibn Chaldun tracił swoje stanowisko lub je porzucał. Wraz z sułtanem udał się do Syrii, odwiedzał święte miejsca w Jerozolimie i Hebronie. Po raz drugi udał się tam w czasie oblężenia Damaszku przez Timura (Tamerlana), jednego z wielkich azjatyckich zdobywców, który stworzył imperium rozciągające się od północnych Indii po Syrię i Anatolię. Ibn Chaldun rozmawiał z Timurem; widział w nim przykład tej umiejętności dowodzenia, bezpiecznie wspartej na potędze armii i ludu, która mogła zapewnić powstanie nowej dynastii. Nie udało mu się uratować

<sup>1</sup> 'Abd ar-Rahmān Ibn Chaldun, *Al-Mukaddima*, Bejrut 1979, s. 53, oraz: Kair brw. (Damasz-Szab), s. 31, przeł. J. Danecki. Przekład angielski: F. Rosenthal, *The Muqaddimah*, Londyn 1958, t. I, s. 65.

<sup>2</sup> Tamże, s. 287–288 [Kair, s. 146]; przekład angielski: t. I, s. 330.

<sup>3</sup> Ibn Chaldun, *At-Tarif bi-Ibn Chaldun*, oprac. M. T. at-Tandzi, Kair 1951, s. 246, przekład francuski: A. Cheddadi, *Ibn Khaldun: le Voyage d'Occident et d'Orient*, Paryż 1980, s. 148.

Damaszku przed grabieżą, ale zapewnił sobie bezpieczny powrót do Egiptu. Po drodze jednak został zatrzymany i ograbiony wśród palestyńskich wzgórz.

Życie Ibn Chalduna, tak jak on je sam opisuje, przedstawia w jakiejś mierze środowisko, do którego sam należał. Był to świat wciąż przypominający o kruchości ludzkich działań. Jego własna kariera pokazywała, jak nietrwałe były alianse interesów zawierane przez dynastie w celu utrzymania władzy. Spotkanie z Timurem pod Damaszkiem ujawniło, w jaki sposób pojawienie się nowych rządów wpływało na życie miast i ludzi. Poza miastem również nie można było się czuć bezpiecznie: wysłannik panującego mógł zostać tu ograbiony, dworzaniek, który utracił łaski, mógł szukać schronienia poza granicami miasta. Śmierć rodziców z powodu dżumy i śmierć dzieci w katastrofie morskiej była lekcją ludzkiej bezsilności w rękach losu. Było jednak coś stabilnego, a w każdym razie wydawało się, że coś jest stabilne. Był to świat, w którym rodzina z Południowej Arabii mogła się przenieść do Hiszpanii i po sześciu wiekach powrócić w okolice miejsca swego pochodzenia i wciąż czuć, że jest w bliskim sobie otoczeniu. Świat ten wykraczał poza podziały w czasie i przestrzeni. Język arabski otwierał bramy urzędów i dawał wpływy w całym tym świecie. Wiedza przekazywana przez wieki dzięki uznanemu łańcuchowi nauczycieli utrzymywała moralną wspólnotę mimo zmiany rządzących. Miejsca pielgrzymowania: Mekka i Jerozolima były niezmiennymi biegunami świata wszystkich ludzi, nawet jeśli władza przenosiła się z miasta do miasta. Wiara w Boga, który stworzył i utrzymywał ten świat, sprawiała, że ciosy losu miały jakiś sens.



## Część I

# Tworzenie świata

(VII–X wiek)

Na początku VII wieku na rubieżach wielkich imperiów Bizantyjczyków i Sasanidów, które zdominowały zachodnią połowę świata, pojawił się nowy ruch religijny. W Mekce, mieście w zachodniej Arabii, Mahomet wzywał mężczyzn i kobiety do moralnej odnowy i poddania się woli Boga, która, jak uważali zwolennicy Proroka, została wyrażona w boskim posłannictwie, jemu objawionym i ucieleśnionym w księdze zwanej Koranem. W imię tej nowej religii – islamu, armie wywodzące się spośród mieszkańców Arabii podbiły otaczające kraje i założyły imperium – kalifat, obejmujący znaczną część terytorium bizantyjskiego i cały obszar imperium sasanidzkiego, rozciągający się od Azji środkowej po Hiszpanię. Za kalifów umajjadzkich centrum władzy przeniosło się z Arabii do Damaszku w Syrii, a potem, za Abbasydów, do Bagdadu w Iraku.

W X wieku ten kalifat już się rozpadł i pojawiły się rywalizujące z nim kalifaty w Egipcie i w Hiszpanii. Jednakże w ich ramach zrodziła się jedność społeczna, a kulturowa zdołała się utrzymać. Ludność w znacznej części stała się muzułmańska (co znaczy, że przyjęła religię islamu), chociaż społeczności chrześcijańskie i żydowskie również przetrwały. Język arabski upowszechnił się i stał się środkiem przekazu w kulturze, która zawarła w sobie elementy tradycji ludów wchłoniętych do świata islamu. Ta kultura znalazła wyraz w literaturze, systemie prawa, teologii i w postawach duchowych. W ramach różnych śro-

dowisk społeczności muzułmańskie tworzyły specyficzne instytucje społeczne. Związki, jakie się ukształtowały między krajami w basenie Morza Śródziemnego i Oceanu Indyjskiego, doprowadziły do powstania jednolitego systemu handlowego, przynosząc zmiany w rolnictwie i w rzemiośle, tworząc podstawy wzrostu wielkich miast, w których cywilizacja miejska znajdowała wyraz w budownictwie utrzymanym w specyficznej stylistyce muzułmańskiej.

## Rozdział 1

# Nowa potęga w starym świecie

### Świat, w którym pojawili się Arabowie

Świat Ibn Chalduna większości jego mieszkańców musiał się wydawać niezmienny, on jednak wiedział, że ten świat nastąpił po wcześniejszym. Siedemset lat przed Ibn Chaldunem kraje, które znał, wyglądały inaczej, znajdowały się bowiem pod panowaniem „w swoim czasie największych potęg na świecie”.

Przez wiele wieków kraje basenu Morza Śródziemnego stanowiły część imperium rzymskiego. W prowincjach zamieszkałych przez ludność osiadłą produkowano zboże, owoce, wino i oliwę. Pokój panujący na szlakach morskich umożliwiał rozwój handlu. W wielkich miastach bogatą klasę o zróżnicowanym pochodzeniu łączyła wspólna grecko-łacińska kultura cesarstwa. Od IV wieku ery chrześcijańskiej centrum władzy imperialnej przesunęło się ku wschodowi. Konstantynopol przejął funkcje Rzymu jako stolicy; teraz instytucja cesarza stanowiła ośrodek władzy i była symbolem wspólnoty. Później pojawiło się coś, co nazwano „poziomymi podziałami”, a co miało przetrwać w zmienionej formie do dziś. W Niemczech, Anglii, Francji, Hiszpanii i w północnych Włoszech panowali barbarzyńscy królowie, choć poczucie przynależności do cesarstwa rzymskiego trwało nadal. Południowe Włochy, Sycylia, wybrzeże Afryki Północnej, Egipt, Syria, Anatolia i Grecja znajdowały się pod bezpośrednim panowaniem Konstantynopola. W tym zmniejszonym kształcie imperium było bardziej greckie niż rzymskie. (W późniejszym okresie nazywano je powszechnie bizantyjskim, a nie rzymskim, odwołując się do dawniejszej nazwy Konstantynopola: Bizancjum.) Cesarz władał za pośrednictwem mówiących po grecku

urzędników; wielkie miasta wschodniego wybrzeża Morza Śródziemnego: syryjska Antiochia i egipska Aleksandria były ośrodkami kultury greckiej i wysyłały członków lokalnych elit na służbę cesarską.

Dokonała się też inna, znacznie głębsza zmiana. Imperium schrystianizowało się nie tylko w wyniku formalnego dekretu, ale w wyniku nawracania się ludzi w różnych grupach społecznych. Większość ludności stanowili chrześcijanie, chociaż w szkole ateńskiej aż do VI wieku nauczali „pogańscy” filozofowie, gminy żydowskie istniały w miastach, a wspomnienia o pogańskich bogach wciąż straszyły w świątyniach przemienionych w kościoły. Chrześcijaństwo sprawiło, że inaczej rozumiano lojalność wobec cesarza oraz jedność lokalnych kultur, nad którymi sprawował władzę. Chrześcijańskie wyobrażenia i idee wyrażano literackimi językami różnych regionów imperium, jak również językiem greckim, używanym w miastach. We wschodniej Anatolii panował ormiański, syryjski w Syrii, koptyjski w Egipcie. Groby świętych oraz inne ośrodki pielgrzymowania służyły utrzymaniu w chrześcijańskiej formie odwiecznych wierzeń i praktyk danego regionu.

Institucje samorządowe miast greckich zniknęły wraz z ekspansją imperialnej biurokracji, niemniej biskupi stanowili miejscowe przywództwo. Kiedy cesarz opuszczał Rzym, biskup miasta, a więc papież, sprawował władzę, jakiej nie posiadali patriarchowie i biskupi w miastach wschodniego cesarstwa, byli bowiem ściśle powiązani z władzami cesarskimi, choć mogli wyrażać lokalne poglądy i bronić lokalnych interesów. Pustelnik lub święty czyniący cuda, który mieszkał na skraju miasta lub u granic ziem uprawnych w Anatolii czy Syrii, mógł pełnić rolę arbitra w sporach albo być rzecznikiem rodzimej ludności. Z kolei mnich z pustyni egipskiej tworzył wzorzec dla społeczeństwa inny od świeckiego stylu życia w miastach. Poza oficjalnym Kościołem prawosławnym rodziły się inne Kościoły, odmienne pod względem doktryny i praktyki, wyrażające opozycję wobec władzy centralnej i inny typ lojalności wszystkich tych, którzy posługiwali się językiem innym niż grecki.

Główne różnice doktrynalne dotyczyły natury Chrystusa. Sobór powszechny w Chalcedonie w 451 roku ustalił, że druga Osoba Trójcy ma dwie natury: boską i ludzką. Taka formuła została zaakceptowana przez większość Kościoła zarówno na wschodzie, jak i na zachodzie, a także zyskała sobie poparcie władz imperialnych. Dopiero później dochodziło do podziałów – głównie w wyniku sporów dotyczących sprawowania władzy – między Kościołem na terenach bizantyjskich, a więc wschodnim Kościołem prawosławnym (z patriarchami stojącymi na czele klasy duchownych) oraz księżmi zachodnioeuropejskimi, podległymi najwyższemu autorytetowi rzymskiego papieża. Istniały jednak pewne społeczności przyjmujące, że Chrystus miał tylko jedną naturę, na którą składały się dwie inne. Tę doktrynę, określaną mianem monofizycznej,

uznawał Kościół ormiański w Anatolii, większość chrześcijan egipskich (zwanych „koptami” od starożytnej nazwy Egiptu) i wielu miejscowych chrześcijan syryjskich posługujących się językiem syryjskim (zwano ich syryjskimi ortodoksami lub „jakobitami”: ta nazwa wywodzi się od imienia ich najwybitniejszego teologa). Inni z kolei uznawali istnienie wyraźnej różnicy między obiema naturami, dzięki czemu możliwe było zachowanie pełni ludzkiej natury Jezusa. Uważali, że Słowo Boże mieszkało w Jezusie-człowieku od chwili poczęcia. Była to doktryna grupy zwanej powszechnie nestorianami, określanymi tak od imienia myśliciela, którego utożsamiano z tą doktryną. Kościół nestoriański największą popularnością cieszył się wśród chrześcijan Iraku, a więc poza wschodnimi granicami imperium bizantyjskiego. W VII wieku w wyniku kompromisu między stanowiskiem ortodoksów i monofizytów pojawiła się jeszcze jedna grupa: monoteleci, którzy uważali, że Chrystus miał dwie natury, ale jedną wolę.

Na wschód od cesarstwa bizantyjskiego, za rzeką Eufrat, znajdowało się jeszcze jedno wielkie imperium: sasanidzkie, którego panowanie rozciągało się od terenów dzisiejszego Iraku i Iranu aż po Azję środkową. Kraj ten, obecnie nazywany Iranem lub Persją, obejmował wiele regionów o dawnej kulturze oraz starożytne miasta zamieszkałe przez różne grupy etniczne, oddzielone od siebie stepami lub pustyniami; żadne większe rzeki nie ułatwiały tu łączności. Od czasu do czasu grupy te jednoczyły się pod panowaniem silnych i trwałych dynastii; ostatnią z nich była dynastia Sasanidów, która wywodziła się z mówiących po persku ludów południowego Iranu. Było to państwo rodzinne rządzone za pomocą hierarchii urzędników. Sasanidzi starali się stworzyć mocne fundamenty jedności i lojalności dzięki odrodzeniu starożytnej religii Iranu, tradycyjnie łączonej z nauczycielem Zoroastrem. Z punktu widzenia tej religii wszechświat był miejscem walki, toczącej się pod nadzorem najwyższego Boga, pomiędzy duchami dobra i zła. Duchy dobra zwyciężą, ale szlachetni mężczyźni i szlachetne kobiety mogą to zwycięstwo przyspieszyć.

Po podbiciu Iranu przez Aleksandra Wielkiego w latach 334–333 p.n.e. i ściślejszym powiązaniu go ze wschodnim światem śródziemnomorskim, idee świata greckiego przeniesione zostały na wschód. Natomiast idee nauczyciela z Iraku, Maniego, który starał się połączyć wszystkich proroków i nauczycieli w ramach jednego systemu religijnego zwanego manicheizmem, przenosiły się na zachód. Za Sasanidów nauka związana z Zoroastrem odrodziła się w formie filozoficznej, w której większy nacisk kładziono na dualizm dobra i zła. Reprezentowana była przez kastę kapłanów oraz formalny system wiary; stała się znana jako mazdeizm lub zoroastryzm. Jako Kościół państwowy mazdeizm wspierał władzę panujących, uważanych za sprawiedliwych królów, którzy utrzymywali harmonię między różnymi klasami społeczeństwa.

Stolica sasanidzka znajdowała się nie na płaskowyżach Iranu, lecz w Ktezyfonie, na żyznych i ludnych terenach środkowego Iraku, między rzekami

Tygrys i Eufkrat. Obok zoroastrijskich i zwolenników Maniego Irak zamieszkiwali chrześcijanie z Kościoła nestoriańskiego, którzy odgrywali ważną rolę w służbie państwowej. Ten rejon był głównym ośrodkiem żydowskich nauk religijnych, miejscem ucieczki pogańskich filozofów i medyków z greckich miast należących do świata śródziemnomorskiego. Posługiwano się tu powszechnie różnymi odmianami języka perskiego. Forma pisana perskiego w tym okresie znana była jako *pahlawi*. W owych czasach na całym Bliskim Wschodzie używano aramejskiego, języka semickiego spokrewnionego z hebrajskim i arabskim; jedną z jego form jest język syryjski.

Obydwa imperia obejmowały swoim zasięgiem główne zamieszkałe obszary świata zachodniego, które cechowała rozwinięta kultura. Dalej na południe, po obu brzegach Morza Czerwonego istniały inne państwa, mające tradycję zorganizowanej władzy i kultury, utrzymującej się dzięki rolnictwu i handlowi pomiędzy Oceanem Indyjskim a Morzem Śródziemnym. Jedną z nich stanowiła Etiopia, starożytne królestwo, w którym oficjalną religią było chrześcijaństwo w koptyjskiej formie. Druga to Jemen w południowo-zachodniej Arabii, kraina żyznych dolin górskich i miejsce tranzytowe między Oceanem Indyjskim a Morzem Śródziemnym. W pewnym okresie tutejsze małe lokalne państewka zostały połączone w większe królestwo, które jednak osłabło, gdy w początkach ery chrześcijańskiej podupadł handel; później znów nastąpiło ożywienie. W Jemenu istniał odrębny język, różny od arabskiego, używanego w innych rejonach Arabii. Panowała tu też odrębna religia: liczni bogowie obsługiwani przez kapłanów w świątyniach stanowiących cel pielgrzymek, ofiar wotywnych i osobistych, nie zaś wspólnych modlitw. Były to także ośrodki wielkich własności ziemskich. W późniejszych wiekach szlakami handlowymi z Syrii albo drogą morską z Etiopii dotarły tutaj wpływy chrześcijańskie i judaistyczne. W VI wieku centrum chrześcijaństwa zostało zniszczone przez króla pozostającego pod wpływem judaizmu, ale inwazje z Etiopii przywróciły częściowo wpływy chrześcijańskie; w te wydarzenia zaangażowali się zarówno Bizantyjczycy, jak i Sasanidzi.

Pomiędzy wielkimi imperiami północy i królestwami nad Morzem Czerwonym leżała zupełnie inna kraina. Znaczną część Półwyspu Arabskiego stanowiły stepy lub pustynie; w samotnych oazach znajdowała się woda, która umożliwiała stałą uprawę ziemi. Mieszkańcy Półwyspu posługiwali się wieloma dialektami języka arabskiego i prowadzili zróżnicowany tryb życia. Niektórzy z nich byli koczownikami wypasającymi wielbłądy; tradycyjnie określa się ich mianem *beduinów*. Inni byli osiadłymi rolnikami, zajmującymi się uprawą zboża lub drzew palmowych w swoich oazach, albo kupcami i rzemieślnikami w niewielkich miasteczkach targowych. Jeszcze inni łączyli kilka stylów życia. Równowaga między ludami koczowniczymi a osiadłymi była niepewna. Mimo że koczownicy zajmujący się hodowlą wielbłądów stanowili mniejszość, to jednak dzięki

swej ruchliwości i temu, że dysponowali bronią, zdołali wraz z kupcami pochodzącymi z miast podporządkować sobie rolników i rzemieślników. Ich etos odwagi, gościnności, oddania rodzinie i dumy z protoplastów odgrywał dominującą rolę. Nie podporządkowywali się żadnemu przymusowi; ich przywódcy należeli do rodów, wokół których gromadziły się mniej lub bardziej trwałe grupy popleczników, dających wyraz swojemu powiązaniu i lojalności językiem wspólnoty przodków. Takie grupy zwykle określa się mianem plemion.

Plemienni wodzowie sprawowali swoją władzę z oaz, gdzie utrzymywali ścisłe związki z kupcami, którzy organizowali handel na terytoriach znajdujących się pod kontrolą plemion. Jednakże w oazach innym rodom udawało się ustanowić odmienny rodzaj władzy dzięki potędze religii. Religia pasterzy i rolników nie miała, jak się wydaje, określonej formy. Uważano, że lokalni bogowie, utożsamiani z ciałami niebieskimi, wcielali się w kamienie, drzewa i inne przedmioty; złe i dobre duchy wędrowały przez świat pod postacią zwierząt; wieszczkowie przemawiali językiem nadprzyrodzonej mądrości. Na podstawie współczesnych praktyk w Arabii Południowej uznano, że bogowie mieli jakoby zamieszkiwać w sanktuarium – haramie, miejscu lub mieście wolnym od konfliktów plemiennych, uznanym za ośrodek pielgrzymowania, składania ofiar, spotkań i arbitrażu, który nadzorowały rodziny chronione przez plemię z sąsiedztwa<sup>1</sup>. Takie rodziny zdobywały władzę lub wpływy, zrecznie wykorzystując swój prestiż religijny, swoją rolę rozjemcy w międzyplemiennych konfliktach i pozycję w handlu.

W całym tym bliskowschodnim świecie w ciągu VI i VII wieku zachodziło wiele zmian. Imperia bizantyjskie i sasanidzkie prowadziły ze sobą długie wojny, które z przerwami trwały od 540 do 629 roku. Walki toczyły się głównie w Syrii i w Iraku. Na krótki okres armie sasanidzkie dotarły aż nad Morze Śródziemne, zajmując wielkie miasta, takie jak Antiochia i Aleksandria, oraz święte miasto Jerozolimę. Jednakże w latach dwudziestych VII wieku zostały odparte przez cesarza Herakliusza. Również przez jakiś czas panowanie Sasanidów rozciągało się na tereny południowo-zachodniej Arabii, kiedy to królestwo Jemenu utraciło znaczną część swojej dawniejszej potęgi z powodu najazdów z Etiopii i upadku rolnictwa. Społeczeństwa osiadłe rządzone przez imperia wciąż sobie zadawały pytania o sens egzystencji i o to, jak mają żyć. Znajdowało to wyraz w języku wielkich religii.

Potęga i wpływy imperiów sięgały części Półwyspu Arabskiego i przez wiele wieków arabscy koczownicy z północnej i centralnej części Półwyspu przeno-

<sup>1</sup> R. B. Serjeant, *Haram and hawta: the sacred enclave in Arabia*, w: A. R. Badawi (red.), *Mélanges Taha Hussein*, Kair 1962, s. 41–58.

sili się w kierunku obszarów dzisiaj często nazywanych Żyznym Półksiężycem, a obejmujących centralną część Syrii, tereny na zachód od Eufratu w dolnym Iraku oraz obszar między Eufratem a Tygrysem w górnym Iraku (tzw. Al-Dżazira). Przeważała tutaj ludność arabska. Przynosiła ona ze sobą swój etos i formy organizacji społecznej. Niektórzy z wodzów plemiennych przewodzili swoim ludziom z miast-oaz i byli wykorzystywani przez władze imperialne do utrzymywania innych koczowników z dala od zasiedlonych terenów i do ściągania podatków. W związku z tym udało im się stworzyć stabilne jednostki polityczne, takie jak państwo Lachmidów ze stolicą w Al-Hirze, regionie, nad którym Sasanidzi nie sprawowali bezpośredniej kontroli, oraz państwo Ghassanidów na podobnym obszarze imperium bizantyjskiego. Ludność tych państw zdobyła wiedzę polityczną i militarną, była też otwarta na idee i wierzenia przychodzące z terenów imperialnych. Al-Hira stanowiła ośrodek chrześcijański. Z tych państw, z Jemenu, między innymi dzięki kupcom wędrującym wzdłuż szlaków handlowych, docierała do Arabii wiedza o świecie zewnętrznym i o jego kulturze. Przybywali tu także ludzie po to, żeby się osiedlać. Byli to żydowscy rzemieślnicy, kupcy i rolnicy zamieszkali w oazach Al-Hidżazu w zachodniej Arabii, a także chrześcijańscy mnisi i ludzie nawróceni na chrześcijaństwo w Arabii centralnej.

### Język poezji

Wydaje się, że wśród plemion pasterskich narastało poczucie tożsamości kulturowej, co znalazło wyraz w powstaniu wspólnego języka poetyckiego, opartego na dialektach arabskich. Był to język sformalizowany, z wypracowaną gramatyką i słownictwem podlegającym powolnej ewolucji, być może w wyniku rozwoju od jednego dialektu albo też ze zlania się kilku dialektów. Posługiwali się nim poeci z różnych grup plemiennych i miast-oaz. Ich poezja być może rozwinęła się z rytmicznego, wzniosłego i rymowanego języka, używanego w śpiewach i magicznych wróżbach. Jednakże to, co się zachowało do naszych czasów, w żadnym wypadku nie jest prymitywne. Był to wytwór długiej tradycji zbierania, w której swoją rolę odegrały nie tylko plemienne zgromadzenia i miasta targowe, ale również dwory dynastii arabskich na rubieżach wielkich imperiów, szczególnie dwór w Al-Hirze nad Eufratem, otwarty na wpływy chrześcijańskie i mazdejskie.

Z tradycji tej wyrosły niezwykle wyrafinowane konwencje poetyckie. Najbardziej cenionym gatunkiem poetyckim była oda, czyli kasyda, poemat liczący do stu linijek, ułożony w jednej z wielu uznanych miar wiersza, z jednym rymem w całym utworze. Każdy wers dzielił się na dwie części (półwiersze),



przy czym w pierwszym wersie rym pojawiał się na końcu obu tych części, w reszcie poematu jedynie na końcu drugiej. Zazwyczaj każdy wers stanowił zamkniętą jednostkę znaczeniową, pełne przerzutnie należały do rzadkości. Nie przeszkadzało to zachowaniu ciągłości myśli czy uczuć od linijki do linijki i w całym poemacie.

Poezji nie spisywano, chociaż można było tak czynić, ponieważ pismo na Półwyspie znano – inskrypcje w językach Arabii Południowej powstawały od wieków. Najwcześniejsze inskrypcje arabskie w piśmie aramejskim datuje się na wiek IV. Później kształtuje się pismo arabskie. Pisma używano nie tylko w inskrypcjach, ale również w handlu z dalekimi krajami. Natomiast poematy układano po to, by je publicznie recytować; czynił to albo sam poeta, albo rawi, czyli recytator. Miało to pewne implikacje: w jednej linijce winna zawierać się pełna myśl, której znaczenie mogli pojąć słuchacze. Każde wystąpienie było unikatowe, inne od pozostałych. Poeta albo rawi miał możliwość improwizowania w ramach powszechnie zaakceptowanych form werbalnych i wzorów, mógł się posługiwać określonymi słowami lub ich kombinacjami dla wyrażania pewnych idei i uczuć. Bywało, że nie istniała żadna pierwotna wersja jakiegoś poematu. W formie, w jakiej dotrwały do naszych czasów, poszczególne wersje były dziełem późniejszych filologów lub krytyków literackich kierujących się językowymi lub poetyckimi normami swoich czasów. W tym procesie mogli oni wprowadzać do poematów nowe elementy, zmieniając język, by odpowiadał ich normom poprawnościowym, tworzono nawet kasydy przez łączenie krótszych fragmentów. W latach dwudziestych XX wieku dwaj uczeni, brytyjski i egipski, na podstawie tych niewątpliwych faktów zbudowali teorię, według której owe poematy były dziełem późniejszego okresu. Jednakże dzisiaj większość badaczy tego problemu zgadza się, że zasadnicza część poematów pochodzi z czasów, do których tradycyjnie się je zalicza.

Uczeni i krytycy późniejszych wieków pewne utwory spośród wielu, które przetrwały, uznawali za najdoskonalszy przykład starożytnej poezji arabskiej. Nazywano je „mu'allakami”, czyli „zawieszonymi” (pochodzenie ten nazwy i jej znaczenie nie jest jasne). Poetów, którzy je ułożyli: Labida, Zuhajra, Imru al-Kajsa i pół tuzina innych, uważano za wielkich mistrzów tej sztuki. Należało do zwyczaju, by poezję tego czasu nazywać dywanem Arabów, rejestrem tego, czego Arabowie dokonali lub wyrazem kolektywnej pamięci; niemniej jednak silny wpływ osobowości poszczególnych poetów był również wyraźny.

Późniejsi krytycy i uczeni zwykli wyróżniać w kasydzie trzy elementy, formalizując w ten sposób dość luźną i zróżnicowaną praktykę. Poemat przeważnie zaczynał się od wspomnienia miejsca, w którym poeta niegdyś przebywał, z czym mogła się wiązać pamięć o utraconej miłości; jego nastrój nie był jednak miłosny, raczej chodziło o przypomnienie, jak ulotne jest życie człowieka:

Znikły już ślady po obozowisku  
i po długim postoju w Minan.  
Opustoszały góry Al-Ghaul i Ar-Ridzam.

Strumienie Ar-Rajjanu wyschły  
i teraz wyglądają jak wyryte w kamieniu litery,  
które zatarł czas.

Tylko zarys palenisk jest jeszcze widoczny.  
Od chwili odejścia mieszkańców obozu  
minęły lata,  
a z nimi święte i zwykłe miesiące.

To miejsce nasyciły gwiazdne ulewy wiosny,  
zrosiły rzadkie i obfite deszcze  
burzowych chmur,

porannych i nocnych obłoków  
i z chmury wieczornej  
rozbrzmiewającej pomrukami gromu<sup>2</sup>.

Potem mogła nastąpić podróż na wielbłądzie, podczas której poeta opisywał swojego wierzchońca, a także polowanie na zwierzęta, sugerując, że swoją siłę i sprawność uzyskiwał w walce z siłami przyrody. Poemat kończył się pochwałą plemienia poety:

Bóg nam zbudował dom wspaniałej chwały,  
weszli do niego i starzy, i młodzi.  
[...]  
Gdy na plemię spada nieszczęście,  
oni są sędziami i walczą o pokój.  
Oni są wiosną dla swoich sąsiadów  
i dla wdów, którym ciężko przeżyć rok.  
Oni są plemieniem,  
którego nie powstrzyma zawiść,  
a plotka przed nikim nie zdoła oczernić<sup>3</sup>.

Pod pozorem głoszenia chwały i chełpienia się, czasami można posłyszeć inną nutkę – o granicach ludzkiej siły w konfrontacji z wszechpotężną przyrodą:

<sup>2</sup> Fragment *mu'allaki* Labida; *Ibn al-Anbārī, Šarḥ al-qaṣā'id as-sab'at-ṭiwāl al-Ġahilijāt*, Kair 1969, s. 517–521; przekład polski: *Siedem kasyd staroarabskich. Mu'allaki*, przeł. A. Witkowska i J. Danecki, Warszawa 1981, s. 153.

<sup>3</sup> Tamże, s. 594–596; przekład polski: *op.cit.*, s. 162–163.

Zmęczyły mnie losu przemiany.  
Kto przeżył osiemdziesiąt lat,  
ten – wierście mi – jest zmęczony.  
Widziałem, jak los uderzał na oślep  
i jeśli trafił – zabijał.  
Kogo nie trafił,  
ten musiał się starzeć i wolno brnąć przez życie.  
[...]  
Wiem, co jest dzisiaj, co było przedtem i wczoraj,  
lecz jestem ślepy, bo nie wiem, co przyniesie jutro<sup>4</sup>.

### Mahomet i pojawienie się islamu

W początkach wieku VII świat ludności osiadłej, która straciła część swojej siły i poczucia bezpieczeństwa, współistniał z innym światem, mieszczącym się na jego granicach. Utrzymywał on bliższe kontakty ze swoimi północnymi sąsiadami i był otwarty na ich kultury. Do decydującego spotkania między nimi doszło w połowie tego wieku. Zrodził się nowy polityczny porządek, obejmujący cały Półwysep Arabski, wszystkie ziemie Sasanidów oraz prowincję syryjską i egipską imperium bizantyjskiego. Stare granice zostały zlikwidowane, a powstawały nowe. W tym nowym porządku grupę rządzącą utworzyły nie ludy obu imperiów, lecz Arabowie z zachodniej Arabii, w znacznej mierze pochodzący z Mekki.

Przed końcem VII wieku owa arabska grupa rządząca utożsamiała swój nowy porządek z objawieniem, jakie Bóg przekazał Mahometowi, mieszkańcowi Mekki, pod postacią świętej księgi zwanej Koranem. To objawienie zamykało inne objawienia przekazane wcześniejszym prorokom lub wysłannikom Boga. Tworzyło ono nową religię – islam, różną od judaizmu i chrześcijaństwa. Można prowadzić uczone dysputy na temat sposobu w jaki wierzenia powstawały. Źródła arabskie opowiadające o życiu Mahometa i o tworzeniu się wokół niego społeczności religijnej pochodzą z późniejszego okresu. Pierwszy biograf, którego dzieło znamy, pisał ponad wiek po śmierci Proroka. Źródła pisane w innych językach w pełni potwierdzają podbój imperium dokonany przez Arabów, jednak to, co mówią o misji Mahometa, różni się od relacji arabskich. Problem wymaga zatem dalszych studiów i dyskusji. Z drugiej strony nie ma powodów, by wątpić, że Koran jest dokumentem pochodzącym z Arabii VII wieku, choć zapewne minęło wiele czasu, zanim przyjął ostateczną formę literacką. Co więcej, w tradycyjnych biografiach i historiach znajdują się elementy, których z pewnością nie wymyślono. Niewątpliwie te dzieła odzwierciedlają późniejsze

<sup>4</sup> Tamże, s. 287–289; przekład polski: *op.cit.*, s. 85–86.

próby dopasowania Mahometa do bliskowschodniego wzoru świętych postaci i do arabskiego wzoru człowieka wywodzącego się ze szlacheckiego rodu. Ukazują one również doktrynalne kontrowersje, jakie istniały w czasie i w miejscu ich powstania – w Iraku IX wieku. Niemniej jednak zawierają również fakty o życiu Mahometa, jego rodzinie i przyjaciółach, które nie mogły zostać wymyślone; dlatego najlepiej odwołać się do tradycyjnej opowieści o początkach islamu, choć należy to czynić ostrożnie. Ma to swoje zalety. Ponieważ ta relacja oraz Koran przetrwały bez istotniejszych zmian w umysłach i wyobraźni wierzących w islam, odwoływanie się do niej pozwala pojąć ich spojrzenie na historię i rozumienie życia ludzkiego.

Najbardziej niejasną częścią życia Mahometa, opisywaną przez jego biografów, jest najwcześniejszy okres. Opowiadają oni, że urodził się w Mekce, mieście w zachodniej Arabii, zapewne w roku 570 lub około tego roku. Jego rodzina należała do plemienia Kurajszytów, choć nie do jego najpotężniejszej gałęzi. Członkowie tego rodu byli kupcami, którzy zawierali układy z pasterskimi plemionami skupionymi wokół Mekki, a także utrzymywali kontakty z Syrią i południowo-zachodnią Arabią. Powiada się również, że byli związani z sanktuarium tego miasta, Al-Kabą, gdzie przechowywano figurki lokalnych bożków. Mahomet ożenił się z Chadidżą, wdową zajmującą się handlem i w jej imieniu prowadził interesy. Przeróżne anegdoty zbierane przez tych, którzy później opisywali jego życie z jednej strony pokazują świat, który oczekuje przewodnika, z drugiej zaś człowieka szukającego powołania. Człowiek poszukujący Boga wyraża swoje życzenie, by go nauczano: „O Boże, gdybym wiedział, jak bardzo pragniesz, by Cię wielbić, wielbiłbym Cię, ale nie wiem jak”. Żydowski rabini, chrześcijańscy mnisi i arabscy wieszczkowie zapowiadają nadejście proroka. Pewien mnich, który spotkał Mahometa w czasie handlowej podróży do południowej Syrii, „spojrzał na jego plecy i zobaczył pieczęć proroctwa między jego łopatkami”. Przedmioty witały go: „Każy kamień, każy drzewo, które mijał, pozdrowiało go: «Pokój niech ci będzie, wysłanniku Boga!»”<sup>5</sup>.

Rozpoczął samotną wędrówkę wśród skał. Pewnego dnia, miał wtedy prawdopodobnie około czterdziestu lat, coś się wydarzyło: doszło do nawiązania kontaktu z rzeczywistością nadprzyrodzoną. Późniejsze pokolenia nazwały ten moment Nocą Potęgi albo Nocą Przeznaczenia. Według jednej z wersji anioł pod postacią człowieka, który się ukazał na widnokręgu wezwał go, by został wysłannikiem Boga. Według innej wersji słyszał głos anioła wzywający go do recytacji. Spytał: „Co mam recytować?”, a głos odrzekł:

<sup>5</sup> Te i dalsze cytaty z biografii Proroka pochodzą z: A. Guillaume, *The Life of Muhammad*, Londyn 1955. Jest to przekład *Siry* (biografii) Proroka.

Głoś! w imię twego Pana, który stworzył!  
Stworzył człowieka z grudki krwi zakrzepłej!  
Głoś!  
Twój Pan jest najszlachetniejszy!  
Ten, który nauczył człowieka przez pióro;  
nauczył człowieka tego, czego on nie wiedział.  
Niestety, nie! Zaprawdę, człowiek się buntuje,  
ponieważ czuje się niezależnym!  
Zaprawdę powrócisz przecież do Pana!<sup>6</sup>

I wówczas nastąpiło coś, co znane jest z biografii innych postaci pragnących osiągnąć nadprzyrodzoną moc: oto część z osób, które usłyszały to objawienie akceptowała je, a taka aprobatą dla wypowiadającego objawienie staje się potwierdzeniem. Tych, którzy przyjęli naukę Mahometa, było niewielu. Znalazła się wśród nich jego żona Chadidża: „Ciesz się synu mojego stryja i bądź dobrego serca! W imię tego, w czyich rękach jest dusza Chadidży! Mam nadzieję, że staniesz się prorokiem Jego ludu!”

Odtąd Mahomet zaczął przekazywać swoim zwolennikom kolejne objawienia, które, jak wierzył, otrzymał od anioła, wysłannika Boga. Świat będzie miał swój koniec. Wszecpotężny Bóg, który stworzył ludzi, będzie wszystkich osądzał. Radości nieba i męki piekła odmalowane zostały w żywych barwach. Ci, którzy swoim życiem poddawali się woli Boga, mogli też spodziewać się jego miłosierdzia w czasie sądu. Z woli Boga winni okazywać swoją wdzięczność, odmawiając regularną modlitwę i podporządkowując się różnym przepisom, winni też być dobrzy i wstrzemięźliwi płciowo. Imię owego Boga brzmiało Allah. Było ono już używane w odniesieniu do jednego z lokalnych bóstw (posługują się nim mówiący po arabsku żydzi i chrześcijanie na określenie Boga). Tych, którzy podporządkowali się Jego woli, znano jako muzułmanów, a nazwa ich religii, islam, pochodzi od tego samego rdzenia co wyraz „muzułmanin”.

Stopniowo wokół Mahometa zgromadziła się niewielka grupa wiernych: kilku młodych członków wpływowych rodów kurajczyckich, kilku członków pomniejszych rodów, klienci innych plemion, którzy przyjęli ochronę Kurajczytów, oraz kilku rzemieślników i niewolników. W miarę gdy rosło poparcie dla Mahometa, jego stosunki z głównymi rodami Kurajczytów pogarszały się. Nie akceptowały one jego twierdzenia, że jest wysłannikiem Boga. Widzieli w nim kogoś, kto występuje przeciwko ich stylowi życia. „Abu Talibie – zwracali się do jego stryja, jednego z tych, którzy go ochraniaли – twój bratanek przeklął naszych bogów, obrzucił wyzwiskami naszą religię, wyśmiał nasz styl życia i oskarżył naszych przodków, że byli w błędzie”. Sytuacja Mahometa pogorszyła się, kiedy tego samego roku zmarła żona Chadidża i Abu Talib.

<sup>6</sup> Koran, sura XCVI, w. 1–8, przel. J. Bielawski.

Wraz z rozwojem jego nauki, coraz jaśniejsze stawały się różnice w stosunku do innych wyznań. Zaatakował idole bożków oraz związane z nimi ceremonie; wprowadzał w życie nowe formy wiary, szczególnie zaś regularną zespołową modlitwę, nowe rodzaje dobrych uczynków. Umieścił się wyraźnie w linii proroków tradycji żydowskiej i chrześcijańskiej.

W końcu jego położenie stało się tak trudne, że w 622 roku opuścił Mekkę i udał się do osiedla w oazie odległej o dwieście mil na północ – do Jasribu, który w przyszłości miał być znany jako Medyna. Wyprawę przygotowali ludzie z Jasribu, którzy przybyli do Mekki w celach handlowych. Należeli do dwóch plemion i potrzebowali arbitra w dysputach międzyplemiennych, a ponieważ żyli obok żydowskich mieszkańców oazy, gotowi byli przyjąć naukę przekazywaną przez Proroka i świętą księgę. Od momentu przeniesienia się Mahometa do Medyny, nazwanego hidżrą, późniejsze pokolenia zaczęły liczyć erę muzułmańską. Wyraz „hidżra” nie tylko miał znaczenie negatywne służące określeniu ucieczki z Mekki, ale także pozytywne: chodziło o szukanie ochrony dzięki osiedleniu się na terenie innym niż własny. W późniejszych wiekach islamu oznaczano nim opuszczanie pogańskiej lub złej społeczności na rzecz takiej, która żyła zgodnie z moralnymi naukami islamu. Wcześni biografowie zachowali umowy, zawarte ponoć między Mahometem i jego zwolennikami z jednej strony, a dwoma głównymi plemionami i pewnymi grupami żydowskimi z drugiej. Umowa ta nie różniła się od im podobnych zawieranych w dzisiejszej południowej Arabii, kiedy określano haram: każda ze stron miała zachować swoje prawa i obyczaje, ale na całym terytorium haramu obowiązywał pokój, sprzeczności nie rozstrzygało się siłą, lecz z wyroku „Boga i Mahometa”. Natomiast koalicjanci winni działać razem przeciwko tym, którzy zerwali pokój.

W Medynie Mahomet budował podstawy władzy, która obejmowała samą oazę i rozprzestrzeniła się na otaczającą ją pustynię. Wkrótce został wciągnięty w wojnę z Kurajszytami. Być może chodziło o kontrolę nad szlakami handlowymi. W trakcie tego konfliktu ukształtowała się sama społeczność. Zaczęto uważać, że konieczna jest walka o to, co słuszne: „kiedy Kurajszytami stali się wobec Boga bezczelni i odrzucili jego wspaniałomyślność. [...] Dał On zgodę Swojemu wysłannikowi, by walczył i bronił się”. Wszyscy byli przekonani, że Bóg i aniołowie walczą po jego stronie, akceptował również nieszczęścia, które na niego spadały, uznając je za próbę, jakiej Bóg poddawał wiernych.

W okresie ekspansji władzy i zmagania zbrojnych nauka Proroka przyjęła swą ostateczną formę. W tych częściach Koranu, które miały być wówczas objawione, widoczne jest większe zainteresowanie określeniem rytuałów religijnych i moralności społecznej, zasadami pokoju społecznego, sprawami własności, małżeństwa i dziedziczenia. W pewnych sprawach istniały konkretne nakazy, w innych ogólne zasady. W tym samym czasie jego nauka staje się bardziej uni-

wersalna, skierowana do całej pogańskiej Arabii, a pośrednio do całego świata. Coraz wyraźniej ta doktryna odseparowuje się od żydów i chrześcijan.

Rozwój nauki Proroka być może wiązał się ze zmianą w stosunkach z żydami w Medynie. Chociaż obejmowało ich po części pierwotne przymierze, ich sytuacja stała się trudniejsza, kiedy Mahomet zaczął dążyć do nadania większego znaczenia swojej misji. Nie mogli oni zaakceptować, że jest prawdziwym wysłannikiem Boga, Mahomet zaś ze swojej strony oskarżał ich o zniekształcenie swojego objawienia: „Ukryliście to, co kazano wam ujawnić”. Ostatecznie niektóre z klanów żydowskich zostały wygnane, inne wymordowane.

Oznaką zerwania z żydami mogła być zmiana kierunku (zwanego kiblą), w jakim społeczność zwracała się w trakcie modlitwy, z Jerozolimy na Mekkę oraz podkreślanie duchowego związku Mahometa z Abrahamem. Idea, że Abraham był założycielem wielkiej monoteistycznej wiary i sanktuarium w Mekce, istniała już od dawna. Teraz uznano go nie za żyda czy chrześcijanina, lecz za wspólnego przodka wyznawców obu tych religii, a także pierwszego muzułmanina. Zmiana ta wiązała się z przekształceniem stosunku Mahometa do Kurajczytów i do Mekki. Doszło do swobodnego pogodzenia interesów. Kupcom mekkańskim groziła utrata przymierzy zawartych z wodzami plemiennymi i kontroli nad handlem. W samym zaś mieście rosła liczba zwolenników islamu. Układ z nową potęgą mógł usunąć niektóre z tych niebezpieczeństw. Z kolei społeczność Mahometa nie mogła się już czuć bezpieczna, póki Mekka pozostawała wrogo nastawiona. Poza tym potrzebne jej były umiejętności mekkańskich patrycjuszów. Ponieważ sądzono, że mekkański haram został założony przez Abrahama, można go było uznać za cel pielgrzymek, nawet jeśli teraz miały inne znaczenie.

W roku 629 stosunki stały się tak bliskie, że gminie muzułmańskiej pozwolono się udać do Mekki z pielgrzymką. W następnym roku przywódca miasta oddał je Mahometowi, który zajął je praktycznie nie napotykając oporu i ogłosił zasady nowego porządku: „Odtąd zakazuję wszelkiego domagania się przywilejów, krwi albo własności z wyjątkiem opieki nad świątynią i zaopatrywania pielgrzymów w wodę”.

Medyna nadal jednak pozostała jego stolicą. Stamtąd sprawował władzę nad swoimi zwolennikami w większym stopniu manipulacją polityczną i osobistym autorytetem niż za pomocą regularnych rządów. Z kilku małżeństw, jakie zawarł po śmierci Chadidży, niektóre, choć nie wszystkie, miały tło polityczne. Nie było ani rozbudowanej administracji, ani armii; był po prostu Mahomet jako najwyższy arbiter z kilkoma zastępcami, poza tym istniało pospolite ruszenie wiernych, a publiczny skarbiec zapewniał dobrowolne datki i podatki ściągane z podporządkowanych plemion. Za czasów Mahometa pokój zapanował nie tylko w miastach, ale i na znacznych obszarach Półwyspu. Wodzowie

plemienni musieli zawierać z Mahometem układy, ponieważ pod jego kontrolą znajdowały się oazy i targi. Charakter tych układów był różny; w pewnych wypadkach zawierano przymierza i wyrzekano się konfliktów, w innych akceptowano funkcję proroczą Mahometa, obowiązek modlitwy i regularne płacenie kontrybucji finansowej.

W roku 632 Mahomet odbył ostatnią podróż do Mekki. Jego przemówienie tam wygłoszone zostało spisane w tradycyjnych dziełach jako ostateczne potwierdzenie jego misji: „Wiedz, że każdy muzułmanin jest bratem muzułmanina; wszyscy muzułmanie są braćmi”. Konflikty między nimi nie powinny mieć miejsca, a krew przelana w czasach pogańskich nie powinna być pomszczona. Powiedział, że będzie walczył, dopóki wszyscy nie powiedzą: „Nie ma bóstwa innego prócz Boga”.

Nieco później, jeszcze w tym samym roku, zmarł. Pozostała po nim bogata spuścizna. Po pierwsze był to obraz jego osobowości widziany przez jego bliskich towarzyszy. Ich świadectwo, przekazane głównie ustnie, zyskało swój kształt dopiero dużo później, kiedy to już znacznie się rozrosło. Wydaje się jednak prawdopodobne, że ci, którzy znali Mahometa i byli jego zwolennikami, starali się modelować swoje zachowanie według jego wzoru. Z upływem czasu rozwinął się typ osobowości, która do jakiegoś stopnia zapewne odzwierciedlała jego charakter. We wczesnym okresie swojego życia w oczach zwolenników jawił się jako człowiek poszukujący prawdy. Potem zaabsorbowała go władza, która spłynęła na niego z wysoka, i ożywiło go pragnienie, by przekazać to, co mu zostało objawione. Coraz bardziej był przekonany o swojej misji, a gdy skupiało się wokół niego coraz więcej zwolenników, jego poczucie siły rośnie. Widziano w nim arbitra zainteresowanego pokojem i łagodzeniem konfliktów zgodnie z zasadami sprawiedliwości, które traktował jako pochodzące od Boga. Zręcznie manipulował siłami politycznymi, nie stronił jednak od zwykłych metod działania, choć starał się je ograniczyć do tego, co, jak uważał, wynikało z woli Boga.

Podobnie jak obraz Mahometa był stopniowo rozbudowywany i przekazywany z pokolenia na pokolenie, tak samo działo się z wizerunkiem założonego przezeń społeczeństwa. W wyobraźni późniejszych wieków było to społeczeństwo, które darzyło Proroka szacunkiem i poważało pamięć po nim, starając się kroczyć jego drogą i dążyć ścieżką islamu w służbie Bożej. Wspólnotę umacniały podstawowe rytuały, które miały charakter zespołowy – muzułmanie wybierali się razem w pielgrzymkę, pościli przez cały miesiąc i łączyli się we wspólnej modlitwie, która to czynność w najbardziej wyraźny sposób wyróżniała ich spośród reszty świata.

Przed wszystkim istniało jednak dziedzictwo Koranu, dzieła, które w pełnym sile i piękna języku ukazuje wpływ transcendentnego Boga, będącego źródłem wszelkiej mocy i dobroci, na świat, który stworzył. Objawienie Jego woli



przez proroków wysłanych po to, żeby ostrzegać ludzi i odtworzyć w nich ich dawną naturę jako wdzięcznych i posłusznych stworzeń, ukazuje sąd Boży nad ludźmi na końcu świata, oraz nagrody i kary, które po nim nastąpią.

Ortodoksyjni muzułmanie zawsze wierzyli, że Koran jest słowem Bożym objawionym Mahometowi w języku arabskim za pośrednictwem anioła. Objawienia miały miejsce w różnych okresach, w zależności od potrzeb społeczności. Niewielu jest niemuzułmanów gotowych bez zastrzeżeń przyjąć tę wiarę. Co najwyżej niektórzy pomyśleliby, że Mahomet w jakimś sensie został zainspirowany światem nadprzyrodzonym, ale zarazem twierdziliby, że objawienie nastąpiło za pośrednictwem jego osobowości i zostało wyrażone jego słowami. Nie istnieje żadna czysto racjonalna metoda rozstrzygnięcia tych różnic w osądach; jednakże ci, których ona podzieliła, zgodni są co do zasadności pewnych pytań, które można zadać na temat Koranu.

Pierwsze z tych pytań dotyczy tego, kiedy i jak Koran otrzymał swój ostateczny kształt. Mahomet przekazał te objawienia swoim zwolennikom w różnych okresach, ci zapisywali je lub zapamiętywali. Większość uczonych zgadza się, że proces gromadzenia poszczególnych wersji i ustalenia ogólnie akceptowanego tekstu i jego układu skończył się dopiero po śmierci Mahometa. Według tradycyjnej relacji miało to miejsce za trzeciego następcy Mahometa jako przywódcy społeczności, Usmana (644–656). Sugerowano też późniejsze daty, niektóre muzułmańskie ugrupowania oskarżały inne, że wprowadziły do tekstu materiał nie przekazany przez Proroka.

Ważniejsza jest kwestia oryginalności Koranu. Uczeni starali się rozważać ją w kontekście idei znanych w czasie i miejscu jego powstania. Bez wątplenia znaleźć tam można echa nauk wcześniejszych religii: żydowskich idei w doktrynie; pewnych refleksów wschodniej chrześcijańskiej pobożności monastycznej w rozważaniach na temat okropności sądu oraz opisów nieba i piekła (choć niewiele jest odwołań do doktryny czy liturgii chrześcijańskiej); biblijne opowieści w formie innej niż ta, którą znamy ze Starego i Nowego Testamentu; echa manichejskiej idei następowania po sobie objawień przekazywanych różnym ludom. Istnieją także ślady lokalnych tradycji: zasady moralne w jakimś stopniu są rozwinięciem idei panujących w Arabii, chociaż niektóre zrywają z nimi. Tonacja wczesnych objawień przypomina wypowiedzi arabskich wieszczków, opowiadających swoje wrażenia ze spotkania z nadprzyrodzonym bytem.

Takie ślady przeszłości nie niepokoiły muzułmanów, którzy uznawali je za oznakę tego, że Mahomet pojawiał się na końcu łańcucha proroków nauczających tej samej prawdy. Aby przyniosło skutek, ostateczne objawienie zawierać mogło słowa i obrazy już znane i rozumiane. Jeśli zaś idee czy opowieści przybierały w Koranie inną postać, mogło to wynikać z tego, że zwolennicy wcześniejszych proroków zniekształcili przekazane im objawienie. Jednakże niektórzy uczeni niemuzułmańscy doszli do innego wniosku, a mianowicie, że

Koran zawiera niewiele więcej ponad zapożyczenia z tego, co Mahometowi było znane w owym miejscu i czasie. Ale takie twierdzenie oznacza niezrozumienie, czym jest oryginał: cokolwiek zostało przejęte z kultury religijnej tego okresu, uległo takiemu przeformułowaniu i przekształceniu, że dla tych, którzy to postannictwo akceptowali, znany świat został stworzony od nowa.

## Rozdział 2

# Tworzenie imperium

### Następstwo po Mahomecie: podbój imperium

Kiedy Mahomet umarł, wśród jego zwolenników zapanowała na jakiś czas konsternacja. Jeden z ich przywódców, Abu Bakr, ogłosił społeczności: „O ludzie! Jeżeli oddajecie cześć Mahometowi, to Mahomet nie żyje; jeśli zaś oddajecie cześć Bogu, to Bóg żyje”. Ale nie chodziło tylko o Boga; była bowiem jeszcze jedna rola do odegrania: rola arbitra w dysputach oraz osoby podejmującej decyzje w społeczności. Wydzielić można trzy grupy zwolenników Mahometa. Pierwszą stanowili ci jego towarzysze, którzy wraz z nim odbyli hidżrę; była to grupa powiązana ze sobą poprzez małżeństwa. Drugą reprezentowali wybitni mężowie z Medyny, którzy zawarli z nim układ. Do ostatniej należeli członkowie wybitnych mekkańskich rodów, zwykle niedawno nawróceni. W trakcie spotkania bliskich współpracowników Proroka i przywódców wybrano jego następcę (po arabsku: chalifa, stąd wyraz „kalif”): Abu Bakra, zwolennika islamu od chwili jego powstania; jego córka A’isza była żoną Proroka.

Kalif nie był prorokiem. Był przywódcą gminy, ale w żadnym wypadku nie uważano go za wysłannika Boga. Nie mógł twierdzić, że przekazuje kolejne objawienia. Niemniej aura świętości i boskiego wyboru wciąż otaczała osobę i urząd pierwszych kalifów, którzy twierdzili, że mają pewien autorytet religijny. Abu Bakr i jego następcy wkrótce musieli sprawować władzę w znacznie większym zakresie niż Prorok. W nauczaniu Mahometa i jego działaniu mieścił się pewien uniwersalizm. Twierdził on, że jego władza ma charakter powszechny, horamu, który ustanowił, nie wyznaczały naturalne granice. W ostatnich latach

życia wysyłał ekspedycje wojskowe na bizantyjskie tereny przygraniczne, słał też ponoć emisariuszy do władców wielkich państw, wzywając ich do przyjęcia jego posłannictwa. Kiedy umarł, pojawiła się groźba, że zawarte przez niego przymierza z plemiennymi przywódcami rozpadną się. Niektórzy z wodzów odrzucali teraz twierdzenie, że był prorokiem, a w każdym razie nie akceptowali jego politycznej kontroli nad Medyną. Stawiając czoło temu wyzwaniu społeczność kierowana przez Abu Bakra potwierdziła swoją zwierzchność działaniami wojennymi (były to tzw. „wojny riddy”). Wówczas to powstała zorganizowana armia, rozpęd uzyskany w tych działaniach poniósł ją ku regionom nadgranicznym wielkich imperiów, a kiedy opór okazał się słaby, ruszyła ku ich centrum. Pod koniec panowania drugiego kalifa – Umara Ibn al-Chattaba (634–644) – została podbita cała Arabia, część imperium sasanidzkiego, syryjskie i egipskie prowincje imperium bizantyjskiego. Wkrótce potem zajęto resztę terenów sasanidzkich.

A więc w ciągu kilku lat polityczne granice Bliskiego Wschodu uległy zmianie i centrum życia politycznego przesunęło się z bogatych i ludnych ziem Żyznego Półksiężycza do małego miasteczka leżącego na skraju świata wysokiej kultury i bogactwa. Zmiana zaszła tak gwałtownie i niespodziewanie, że konieczne jest jej wyjaśnienie. Świadcstwa odkryte przez archeologów wskazują, że dobrobyt i siła świata śródziemnomorskiego znajdowały się w okresie upadku w wyniku inwazji barbarzyńców, nieumiejętności utrzymywania upraw tarasowych i innych systemów rolniczych oraz kurczenia się rynków miejskich. Imperia bizantyjskie i sasanidzkie osłabły wskutek epidemii dżumy i długotrwałych wojen; panowanie bizantyjskie w Syrii zostało przywrócone dopiero po klęsce Sasanidów w 629 roku i nadal było wątpliwe. Arabowie, którzy dokonali inwazji na oba imperia, nie tworzyli plemiennej hordy, lecz zorganizowaną armię, której żołnierze po części zdobyli umiejętności wojskowe i doświadczenie na służbie u tych mocarstw lub w walkach po śmierci Proroka. Wykorzystywanie transportu wielbłądźiego dawało im przewagę w walkach na wielkich obszarach. Perspektywy zdobycia ziem i bogactw przyczyniły się do powstania koalicji interesów, a zapał wiary wyposażał ich w całkiem nowe siły.

Być może jednak akceptację panowania arabskiego przez ludność krajów podbitych można wyjaśnić w inny sposób. Dla większości z nich nie miało większego znaczenia, czy znajdowali się pod władzą Irańczyków, Greków czy Arabów. Na ogół władze wpływały tylko na życie miast i ich najbliższego otoczenia. Z wyjątkiem urzędników i tych klas, które prowadziły z nimi wspólne interesy, i z wyjątkiem hierarchii pewnych gmin religijnych, mieszkańcy miast niewiele dbali o to, kto nimi rządził. Pragnęli tylko bezpieczeństwa, pokoju i rozsądnych podatków. Z kolei ludzie żyjący na wsi i na stepach byli podporządkowani swoim wodzom i własnym obyczajom; niewiele więc ich obchodziło,

kto sprawował władzę w miastach. Dla niektórych zastąpienie Greków i Irańczyków Arabami było nawet korzystne. Tym, których sprzeciw wobec władzy bizantyjskiej wyrażał się w religijnym dysydenctwie, mogło się nawet łatwiej żyć pod panowaniem władcy, obojętnie spoglądającego na różne ugrupowania chrześcijańskie, a to głównie dlatego, że nowa wiara, nie dysponująca jeszcze w pełni rozwiniętą doktryną ani systemem prawa, nie wydawała im się zupełnie obca. Na obszarach Syrii i Iraku znajdujących się już pod okupacją ludów pochodzenia arabskiego i posługujących się ich językiem, podporządkowanie się nowemu przymierzemu arabskiemu zamiast cesarzom było tym łatwiejsze, że wcześniej już rozpadły się władające nimi arabskie państwa satelickie wielkich imperiów: Lachmidzi i Ghassanidzi.

Kiedy podbity obszar powiększał się, musiał się zmienić sposób rządzenia nim. Zdobywcy sprawowali władzę ze zbrojnych obozów, w których rozlokowano arabskich żołnierzy. W Syrii na ogół rozmieszczano je w już istniejących miastach, gdzie indziej jednak zakładano nowe osiedla: Al-Basra, Al-Kufa w Iraku, Al-Fustat w Egipcie (z którego potem rozwinął się Kair), jeszcze inne na północno-wschodnich granicach w Churasanie. Jako ośrodki władzy obozy te przyciągały imigrantów z Arabii i z podbitych terenów, przekształcając się w miasta z pałacem namiestnika i miejscem publicznych zgromadzeń, a więc meczetem, w centrum.

W Medynie i w nowych miastach-obozach połączonych z nią szlakami lądowymi władza znajdowała się w rękach nowej grupy panującej. Niektórzy z jej członków byli towarzyszami Proroka, jego oddanymi, najwcześniejszymi zwolennikami, ale znaczna ich część wywodziła się z mekkańskich rodów o wojskowych i politycznych umiejętnościach, a także z podobnych rodzin pochodzących z pobliskiego At-Ta'ifu. Wraz z postępem podbojów pojawiali się inni, wywodzący się z głównych rodów pasterskich plemion, nawet z tych, które próbowały zrzucić panowanie Medyny po śmierci Proroka. Do pewnego stopnia poszczególne ugrupowania dążyły do łączenia się z sobą. Kalif Umar stworzył system wynagrodzeń dla tych, którzy walczyli w imię islamu. Określano je zależnie od okresu przyjęcia islamu i zasług. Umocniło to spójność rządzącej elity, a w każdym razie oddzieliło ją od podporządkowanej ludności. Od najwcześniejszych lat zaczęły się rodzić napięcia między bogatymi członkami elity a biedniejszymi ludźmi.

Mimo ostatecznie osiągniętego zespolenia, w grupie istniały animozje osobiste i frakcyjne. Wcześni towarzysze Proroka niechętnie patrzyli na tych, którzy się nawrócili później, jeśli ci dochodzili do władzy. Argument wczesnego przyjęcia islamu i bliskich związków z Mahometem słał na rzecz szlachetnego urodzenia i dawnych, wybitnych przodków. Medyneńscy widzieli, jak władza odchodziła na północ, ku bogatszym i ludniejszym krainom Syrii i Iraku, gdzie namiestnicy dążyli do uzyskania większej niezależności.

Napięcia ujawniły się za panowania trzeciego kalifa, Usmana Ibn Affana (644–656). Wybrała go niewielka grupa członków rodu kurajczyckiego, gdy Umar został zamordowany w akcie prywatnej zemsty. Usman stwarzał szanse pogodzenia zwaśnionych ugrupowań, należał bowiem do jednego z głównych rodów kurajczyckich i wcześniej się nawrócił na islam. Okazało się jednak, że jego polityka polegała na powierzaniu funkcji namiestników prowincji członkom swojego klanu, co spotkało się ze sprzeciwem zarówno w Mekce wśród synów towarzyszy Proroka i ze strony żony Proroka, A'iszy, jak i w Al-Kufie oraz w Al-Fustacie. Niektóre zaś z plemion sprzeciwiały się dominacji ludzi pochodzących z Mekki. Niepokoje w Medynie, wsparte przez żołnierzy z Egiptu, doprowadziły do zamordowania Usmana w 656 roku.

Rozpoczął się wówczas okres pierwszej wojny domowej w społeczności muzułmańskiej. Do sukcesji rościł sobie prawo Ali Ibn Abi Talib (656–661) pochodzący z Kurajczytów, człowiek, który wcześniej przyjął islam, był bratem stryjczym Mahometa i mężem jego córki Fatimy. Musiał stawić czoło podwójnej opozycji. Wystąpili przeciwko niemu krewni Usmana podobnie jak wielu innych, którzy kwestionowali prawomocność jego wyboru. Walka o władzę w Medynie przeniosła się do miast-obożów. Ali osiadł jako kalif w Al-Kufie, natomiast dysydenci w Al-Basrze. Pokonał ich, ale ze strony Syrii pojawiło się nowe wyzwanie. Namiestnikiem był tam bowiem Mu'awija Ibn Abi Sufjan, bliiski krewny Usmana. Obie siły spotkały się pod Siffinem nad górnym Eufratem, jednak po krótkiej walce zgodzono się na arbitraż przedstawicieli wybranych przez obie strony. Kiedy Ali wyraził na to zgodę, niektórzy z jego zwolenników odeszli, nie chcieli bowiem zaakceptować kompromisu i poddać woli Boga, jak uważali, pod ludzki osąd. Stawką był szacunek należny za wczesne nawrócenie się na islam. W trakcie wielomiesięcznych dyskusji arbitrów sprzymierzeńcy Alego stracili wpływy i w końcu on sam został zamordowany we własnym mieście Al-Kufie. Mu'awija ogłosił się kalifem, a Al-Hasan, starszy syn Alego, przystał na to.

### **Kalifat damasceński**

Panowanie Mu'awii (661–680) zawsze traktowano jako koniec pewnego okresu i początek nowego. Czterej pierwsi kalifowie – od Abu Bakra po Alego – znani byli większości muzułmanów jako raszidun, czyli „sprawiedliwi” lub „prawowierni” (a także: „słusznie prowadzeni”). Późniejsi kalifowie jawią się w zupełnie innym świetle. Przede wszystkim stanowisko to stało się w praktyce dziedziczne. Wprawdzie jakaś idea wyboru, a przynajmniej formalnego uznania przez przywódców społeczności przetrwała, jednak w rzeczywistości władza znajdowała się odtąd w rękach rodu znanego od imienia jego przodka

Umajji jako Umajjadzi. Kiedy Mu'awija umarł, władzę przejął jego syn, po którym z kolei krótko rządził jego syn. Potem znów miała miejsce wojna domowa i władza przeszła w ręce innej gałęzi tej rodziny.

Nastąpiła nie tylko zmiana władców. Stolica imperium przeniosła się do Damaszku, miasta położonego na terenach, które mogły dostarczyć środków na utrzymanie dworu, rządu i armii. Stąd łatwiej niż z Medyny można było sprawować kontrolę nad wschodnimi wybrzeżami Morza Śródziemnego i terenami położonymi dalej na wschód; było to tym ważniejsze, że władza kalifa wciąż się rozrastała. Wojska muzułmańskie maszerowały przez Maghreb. Pierwszą bazę ustanowiły w Al-Kajrawanie, w byłej rzymskiej prowincji w Afryce (Ifrikijji – dzisiejszej Tunezji). Stamtąd ruszyły na zachód, pod koniec wieku VII dotarły do wybrzeży atlantyckich Maroka i wkrótce przeszły do Hiszpanii. Z drugiej strony zostały podbite tereny leżące daleko za Churasanem, na wschodzie sięgające aż po odległą dolinę Oksusu i pierwsi muzułmanie docierali do północno-zachodnich Indii.

Takie imperium wymagało nowego typu władzy. Wśród późniejszych pokoleń, gdy Umajjadów zastąpiła wroga im dynastia, upowszechnił się pogląd, że stworzyli oni rządy nastawione na doczesne sprawy, że kierowali się własnymi interesami, różniąc się tym od wcześniejszych kalifów oddanych dobru religii. Sprawiedliwiej byłoby powiedzieć, że Umajjadzi stawić musieli czoło problemom zarządzania wielkim imperium i dlatego zostali wciągnięci w kompromisy, jakich wymagało sprawowanie władzy. Stopniowo przestawali być wodzami plemiennymi i kształtowali styl życia wzorowany na tradycji władców Bliskiego Wschodu, przyjmowali swoich gości i poddanych zgodnie z ceremoniałem bizantyjskiego cesarza czy irańskiego króla. Pierwsze armie arabskie zostały zastąpione przez regularne wojska na żołdzie. Ukształtowała się nowa grupa rządząca, składająca się głównie z dowódców wojskowych lub wodzów plemiennych; najważniejsze rodziny mekkańskie i medyńskie utraciły swoje znaczenie, ponieważ były daleko od centrum władzy, dlatego też niejednokrotnie się buntowały. Miasta Iraku również zachowywały wątpliwą lojalność i kontrolę nad nimi musieli sprawować silni namiestnicy oddani kalifowi. Władcy byli ludźmi z miasta, prowadzącymi osiadły tryb życia, niechętnymi roszczeniom do władzy i przewodzenia opartym na solidarności plemiennej; „Stawiacie wyżej pokrewieństwo niż religię” – ostrzegał pierwszy umajjadzki namiestnik w Iraku, a jeden z jego następców, Al-Hadżdżadz, rozprawił się znacznie ostrzej z plemienną arystokracją i jej zwolennikami.

Mimo że siły zbrojne znajdowały się w nowych rękach, administracja finansami, podobnie jak dawniej, opierała się na sekretarzach werbowanych z grup, które służyły poprzednim władcom. Sekretarze ci posługiwali się językiem greckim na zachodzie, a pahlawijskim na wschodzie. Od lat dziewięćdziesiątych VII wieku wprowadzono do administracji język arabski, ale to niekoniecznie

oznaczało istotną zmianę w składzie osobowym czy metodach działania. Członkowie rodów, którzy wykonywali zawód sekretarza znający arabski pracowali nadal, wielu z nich zostawało muzułmanami, szczególnie w Syrii.

Nowi władcy umocnili swoje pozycje nie tylko w miastach, ale również na prowincji syryjskiej, na ziemiach państwowych i na tych terenach, z których uciekli ich właściciele, szczególnie wewnątrz kraju, na obszarach otwierających się na arabskie stepy. Wydaje się, że pieczołowicie dbali o system nawadniania i upraw, a także utrzymywali pałace i domy, które zbudowali po to, by stały się ośrodkami kontroli gospodarczej i przyjmowania gości. Stylizowano je i wyposażano tak, jak to czynili władcy, których miejsce zajęli: były tam sale audyencyjne i łaźnie, zdobione mozaikowymi podłogami, rzeźbione portale i sufity.

Pod tym względem, jak i pod wieloma innymi, Umajjadzi mogli przypominać barbarzyńskich królów zachodniego imperium rzymskiego – niepewni siebie przesiedleńcy w obcym świecie, którego życie toczyło się dalej pod ich władzą. Na zachodzie nowi władcy wnieśli niewiele własnych wartości, mogących się równać potędze łacińskiej cywilizacji chrześcijańskiej, w której orbitę się dostali. Ale arabska grupa rządząca przyniosła coś, co udało się jej zachować w wysokiej kulturze Bliskiego Wschodu, a co w zmodyfikowanej i rozwiniętej przez tę kulturę formie mogło stworzyć środek komunikacji umożliwiający wypowiedzenie się: była nim wiara w objawienie zesłane przez Boga na proroka Mahometa w języku arabskim.

Pierwsze wyraźne potwierdzenie stałości i odrębności nowego porządku miało miejsce w latach dziewięćdziesiątych VII wieku, za panowania kalifa Abd al-Malika (685–705). Równocześnie z wprowadzeniem arabskiego do administracji, upowszechniono nowy system monetarny. Było to ważne, ponieważ monety stanowią symbol władzy i tożsamości. W miejsce monet z postaciami ludzkimi, które przejęto od Sasanidów lub bito w umajjadzkim Damaszku, pojawiły się nowe monety zawierające jedynie napisy, głoszące po arabsku istnienie jednego Boga i prawdę o religii przyniesionej przez jego wysłannika.

Jeszcze istotniejsze znaczenie miało stawianie wielkich, monumentalnych budynków, co było równoznaczne z publicznym głoszeniem, że objawienie przekazane ludzkości przez Mahometa jest ostateczne i najpełniejsze i że jego królestwo przetrwa po wieki.

Pierwsze miejsca wspólnej modlitwy (zwane „maszjid”, stąd angielski wyraz „mosque” za pośrednictwem hiszpańskiego „mesquita”), [a także polski wyraz „meczet” zapożyczony za pośrednictwem tureckiego „mesczit” – tłum.] były również wykorzystywane dla gromadzenia całej gminy, by rozważać sprawy publiczne. Nie różniły się one niczym specjalnym od innego typu budynków, niektóre były faktycznie dawnymi zabudowaniami wykorzystanymi dla tych celów; inne – nowymi budowlami w środku osiedli muzułmańskich. Święte



miejsca żydów i chrześcijan nadal oddziaływały na wyobraźnię nowych władców. Umar odwiedził Jerozolimę zaraz po zdobyciu tego miasta, a Mu'awiję tam właśnie ogłoszono kalifem. Dopiero potem, w latach dziewięćdziesiątych VII wieku, wzniesiono pierwszą budowlę jasno świadczącą o specyfice islamu i jego trwałości. Była nią Kopyta na Skale, powstała na miejscu żydowskiej Świątyni w Jerozolimie. Tu mieścił się teraz arabski haram; wokół znajdującej się w kopule skały chodzili pielgrzymi. To tu według tradycji rabinicznej Bóg wezwał Abrahama, by złożył ofiarę z Izaaka. Budowa Kopyty na tym miejscu była przekonywająco interpretowana jako symboliczny akt podporządkowania islamu dziedzictwu po Abrahamie i odejścia od judaizmu i chrześcijaństwa. Inskrypcje wokół wewnętrznej strony kopyty będące najwcześniejszymi znanymi zapisami tekstów koranicznych, głoszą wielkość Boga, „potężnego i mądrego”, mówią, że „Bóg i jego aniołowie błogosławią Proroka”, i wzywają chrześcijan, by uznali Jezusa za wysłannika Boga, Jego słowo i ducha, ale nie za Jego syna<sup>1</sup>.

Nieco później zaczęto wznosić kilka wielkich meczetów przeznaczonych na potrzeby modlitewne: w Damaszku i w Aleppo, w Medynie i Jerozolimie, a później w Al-Kajrawanie, pierwszym arabskim ośrodku w Maghrebie, i w Kordowie, arabskiej stolicy Hiszpanii. Wszystkie projekty opierają się na tym samym podstawowym wzorcu. Otwarty dziedziniec prowadzi do krytej przestrzeni tak ustawionej, by wierni w długich szeregach mogli pod kierunkiem prowadzącego modlitwę (imama) stać twarzą w kierunku Mekki. Nisza (mihrab) wyznacza ścianę, do której mają się ustawić twarzą. W pobliżu znajduje się kazalnica (minbar), z której wygłaszano kazanie w trakcie południowej modlitwy w piątek. Do budynku przylega lub znajduje się w jego pobliżu minaret, z którego muezzin (mu'azzin) wzywa wiernych do modlitwy o wyznaczonych porach.

Takie budowle były nie tylko oznakami nowej władzy, ale również rozwoju nowej i odrębnej od innych społeczności. Początkowo islam był wiarą rządzącej grupy, stopniowo jednak rosła akceptacja objawienia przekazanego Mahometowi. Niewiele wiemy o tym procesie, możemy jedynie snuć przypuszczenia na temat jego przebiegu. Arabowie, którzy już mieszkali na prowincji syryjskiej i irackiej, prawdopodobnie przechodzili na islam na znak solidarności z nowymi władcami (choć część jednego z plemion – Ghassanidów – nie uczyniła tego). Urzędnicy pracujący dla tych władców być może przyjmowali nową wiarę dla własnego interesu albo dlatego, że w sposób naturalny ciążyli ku władzy. Przyuszczalnie tak samo postępowali jeńcy wzięci do niewoli podczas podbojów lub sasanidzcy żołnierze, którzy przyłączyli się do Arabów. Imigranci w nowych miastach mogli się nawracać, by unikać płacenia specjalnych podatków obowiązujących niemuzułmanów. Zoroastryjczykom, wyznawcom starej perskiej religii, łatwiejsze mogło się wydawać przyjęcie islamu niż chrześcijaństwa,

<sup>1</sup> O. Grabar, *The Formation of Islamic Art*, New Haven 1973, s. 45–74.

ponieważ ich zorganizowany kościół uległ osłabieniu pod koniec panowania Sasanidów. Z kolei niektórym chrześcijanom wciągniętych w kontrowersje na temat natury Boga i objawienia, pociągająca mogła się wydawać prostota wczesnego muzułmańskiego podejścia do podobnych zagadnień w ramach ogólnie pojętego tego samego systemu idei. Brak muzułmańskiego kościoła i skomplikowanego rytuału nawracania się – wystarczyło bowiem wypowiedzenie kilku słów – sprawiał, że akt przyjęcia nowej wiary był prosty. Pociągało to jednak za sobą pewne skutki: przyjęcie arabskiego za język objawienia, a to, razem z koniecznością kontaktowania się z arabskimi władcami, żołnierzami i właścicielami ziemskimi prowadziło do przyjęcia go jako narzędzia codziennej mowy. Tam, gdzie się pojawiał islam, szerzył się język arabski. Był to jednak nowy proces; poza samą Arabią Umajjadzi zarządzili terenami zamieszkanymi przez ludność, która nie była ani muzułmańska, ani nie mówiła po arabsku.

Umajjadom nie sprzyjało rozrastanie się społeczności muzułmańskiej i wzrost jej potęgi. Centralny region Umajjadów – Syria – była słabym ogniwem w łańcuchu krajów znajdujących się w imperium. W przeciwieństwie do miast Iranu, Iraku i Afryki jej miasta powstały jeszcze przed islamem i żyły niezależnie od ich władców. Handel poniósł szkody w wyniku odseparowania od Anatolii, pozostałej w rękach Bizantyjczyków i oddzielonej granicą, na której często toczyły się wojny arabsko-bizantyjskie.

Główna siła społeczności muzułmańskiej leżała dalej na wschodzie. Miasta Iraku rozrastały się, gdy imigranci przybywali z Iranu i Półwyspu Arabskiego. Ich dostatek pochodził z bogatych, nawadnianych terenów południowego Iraku, gdzie niektórzy Arabowie osiedlili się i zostali właścicielami ziemskimi. Nowe miasta były tu bardziej arabskie niż w Syrii, a ich życie stało się bogatsze, gdy członkowie dawnych irańskich klas rządzących zostali wciągnięci do pracy w charakterze poborców podatkowych.

Podobny proces miał miejsce w Churasanie, na dalekich północno-wschodnich rubieżach imperium. Ponieważ Churasan znajdował się na granicy ekspansji islamu w kierunku Azji Środkowej, rozmieszczono tam wielkie garnizony. Ziemia uprawna i pastwiska również przyciągały arabskich przesiedleńców. Bardzo wcześnie więc mieszkała już tam znaczna liczba ludności arabskiej, żyjąca obok Irańczyków, których dawna klasa właścicieli ziemskich i panujących zachowała swoją pozycję. Dochodziło stopniowo do swoistej symbiozy. Arabów, którzy przestawali być aktywnymi wojownikami i osiedlali się na wsi lub w miastach, takich jak Niszapur, Balch i Marw, wchłaniała społeczność irańska, a Irańczycy wchodzili do grup rządzących.

Rozwój społeczności muzułmańskich we wschodnich miastach i prowincjach stwarzał napięcia. Ambicje polityczne, lokalne animozje i konflikty partyjne znajdowały wyraz w języku etnicznym, plemiennym i religijnym, a z perspektywy czasu trudno określić, gdzie przebiegały linie podziałów.

Przede wszystkim między tymi, którzy przyjęli islam a Irańczykami istniała niezgoda na przywileje podatkowe i inne, nadane osobom pochodzenia arabskiego. Ten sprzeciw narastał w miarę zacierania się pamięci o pierwszych podbojach. Nie wszyscy, którzy przyjęli islam, związali się z arabskimi wodzami plemiennymi jako „klienci” (mawali), ale to nie zlikwidowało linii podziału między nimi a Arabami.

Napięcia znajdowały również wyraz w konfliktach międzyplemiennych i w ruchach opozycyjnych. Armie, które przybywały z Arabii, przyniosły ze sobą lojalność plemienną, a ta w nowych warunkach mogła się umacniać. W miastach i innych miejscach, gdzie się skupiała migracja, grupy odwołujące się do wspólnych przodków, znalazły się bliżej siebie niż na arabskim stepie. Potężni wodzowie powołujący się na arystokratyczne pochodzenie mogli pozyskać więcej zwolenników. Istnienie jednolitej struktury politycznej umożliwiało wodzom i plemionom wiązanie się ze sobą na większym obszarze; czasami też stwarzało to wspólne interesy. Walka o przejęcie kontroli nad władzą centralną mogła się odwoływać do nazw plemiennych i związanej z nimi lojalności. Jedną z gałęzi Umajjadów związana była przez małżeństwa z plemieniem Banu Kalb, które osiadło w Syrii jeszcze przed podbojem. W walce o następstwo tronu po śmierci syna Mu'awii, nieumajjadzki pretendent znalazł poparcie innej grupy plemiennej. Bywało, że razem prowadzone interesy mogły uzasadniać ideę wspólnego pochodzenia wszystkich plemion twierdzących, że się wywodzą z Arabii centralnej lub z południa. (Ich nazwy – Kajs i Jemen – funkcjonują jako symbole lokalnych konfliktów w niektórych częściach Syrii aż do naszych czasów.)

Znacznie istotniejszą rolę pełniły dysputy dotyczące dziedziczenia kalifatu i natury władzy w społeczeństwie muzułmańskim. Roszczeniom Mu'awii i jego rodu sprzeciwiały się dwie grupy, ale były one na tyle amorficzne, że łatwiej je opisać w kategoriach tendencji. Po pierwsze istniały ugrupowania określane mianem charydżytów. Najwcześniejsi z nich to ci, którzy wycofali swoje poparcie dla Alego, gdy ten przystał na arbitraż pod Siffinem. Ci charydżyty zostali pokonani, ale późniejsze ruchy posługiwały się tą samą nazwą, szczególnie w regionach znajdujących się pod kontrolą Al-Basry. W przeciwieństwie do twierdzeń wodzów plemiennych ich członkowie uważali, że jedynym kryterium w islamie może być cnota. Jedynie cnotliwy muzułmanin powinien sprawować władzę jako imam, jeśli zaś złądzi, należało mu odmówić posłuszeństwa. Zarówno Usman, który dał pierwszeństwo roszczeniom swojego rodu, jak i Ali, który przystał na kompromis w kwestii zasad, byli winni wykroczenia. Nie wszyscy charydżyty wyciągali podobne wnioski. Niektórzy akceptowali panowanie Umajjadów, inni buntowali się przeciwko niemu; natomiast niektórzy uważali, że prawdziwi muzułmanie powinni stworzyć cnotliwą społeczność, wyruszając w nową hidżrę do odległego miejsca.

Inna z kolei grupa popierała roszczenia rodziny Proroka do władzy. Ta koncepcja mogła przybierać wiele różnych form. Na dłuższą metę najważniejsza okazała się ta, która uznawała Alego i całą linię jego potomków za prawowiernych przywódców społeczności, czyli imamów. Wokół tej idei skupiały się inne; niektóre z nich zostały wniesione z religijnych kultur podbitych krajów. Uważano, że Alemu i jego dziedzicom została przekazana przez Mahometa pewna specjalna cecha ducha i wiedza o ukrytych znaczeniach Koranu, przez co w jakimś sensie byli kimś więcej niż zwykli ludzie. Jeden z jego potomków ma się pojawić, by zainaugurować panowanie sprawiedliwości. Oczekiwanie na nadejście mahdiego, „prowadzonego”, pojawiło się we wczesnych dziejach islamu. W roku 680 drugi syn Alego, Al-Husajn, przeniósł się do Iraku z małą grupką krewniaków i zwolenników, mając nadzieję, że znajdzie poparcie w Al-Kufie i jej okolicach. Został zabity podczas walk w Karbali w Iraku, a jego śmierć stała się dla zwolenników Alego (szii'at Ali, czyli szyitów) okazją do demonstracji sił w formie widowisk, przywołujących pamięć o męczeństwie. Kilka lat później doszło do kolejnego buntu zwolenników Muhammada Ibn al-Hanafijji, również syna Alego, chociaż jego matką nie była Fatima.

W pierwszych dekadach VIII wieku władcy umajjadzcy podjęli próby rozprawienia się z różnymi formami opozycji, a także z wewnętrznymi kłopotami związanymi z zarządzaniem tak wielkim i zróżnicowanym imperium. Udało się im umocnić podstawy podatkowe i militarne swojej władzy, a przez jakiś czas nawet stawić czoło kilku większym buntom. Ale w późniejszym okresie, w latach czterdziestych VIII wieku, ich władza nagle się rozpadła w obliczu innej wojny domowej i koalicji ruchów mających różne cele, choć połączonych wspólną opozycją wobec Umajjadów. We wschodnich prowincjach imperium, szczególnie zaś w Churasanie, ruchy te były silniejsze niż na zachodzie, zwłaszcza wśród niektórych grup arabskich imigrantów ulegających asymilacji z miejscowymi społecznościami irańskimi, a także wśród irańskich „klientów”. Podobnie jak gdzie indziej, również i tam upowszechniał się szyizm, chociaż nie był w żaden sposób zorganizowany.

Bardziej efektywny typ przywództwa wywodził się z innej gałęzi rodu Proroka, a mianowicie potomków jego stryja Al-Abbasa. Twierdzili oni, że syn Muhammada Ibn al-Hanafijji przekazał im prawo do sukcesji. W swoich rezydencjach rozmieszczonych na skraju Pustyni Syryjskiej stworzyli organizację, której centrum stała się Al-Kufa. Jako swojego emisariusza wysłali do Churasanu człowieka o niejasnym pochodzeniu, prawdopodobnie wywodzącego się z irańskiego rodu: Abu Muslima. Z dysydentów arabskich i innych udało mu się stworzyć armię i koalicję, a następnie pod czarnymi sztandarami, które stać się miały symbolem tego ruchu, wszcząć rewoltę w imieniu członka rodu Proroka. Nie stwierdzano, którego konkretnie, co sprawiło, że poparcie dla ruchu

było znacznie szersze. Z Churasanu armia ruszyła na zachód; Umajjadzi zostali pokonani w kilku bitwach, które miały miejsce między rokiem 749 a 750. Ostatni kalif z tego rodu, Marwan II, był ścigany aż do Egiptu i tam został zabity. A tymczasem w Al-Kufie ogłoszono imię dotychczas nie wymienianego przywódcy: był nim Abu al-Abbas, potomek nie Alego, lecz Al-Abbasa.

Historyk Al-Tabari (839–923) opisał, jaki przebieg miało to wydarzenie. Brat Abu al-Abbasa, Dawud, stanął na stopniach kazalnicy w meczecie Al-Kufy i zwrócił się do wiernych:

Chwała niechaj będzie Bogu i dziękczynienie, dziękczynienie, dziękczynienie! Temu, który przyniósł zgubę naszym wrogom i dał nam nasze dziedzictwo po naszym Proroku Mahomecie, niechaj Bóg go błogosławi. Ludzie! Ciemności tego świata zostały teraz zmuszone do ucieczki, ich pokrywa została usunięta, ziemia i niebo rozświetliło się, rozbłysło słońce, a księżyc zaszedł. Odzyskał łuk ten, kto go wykonał, strzała wraca tam, skąd ją wystrzelono, sprawiedliwość odnajduje swoje źródło: wśród członków rodu waszego Proroka, ludzi litościwych i miłosiernych dla was i współczujących wam. [...] Bóg wam ukazał to, na co czekaliście i do czego tęskniliście. Ukazał wam kalifa z rodu Haszymitów, rozjaśniając tym wasze twarze, abyście mogli pokonać mieszkańców Syrii. Przekazał wam władzę i potęgę islamu. [...] Czyż jakiś następca Wysłannika Boga, niech go Bóg błogosławi i obdarzy pokojem, z wyjątkiem rozkazodawcy wiernych Alego Ibn Abi Taliba i rozkazodawcy wiernych Abd Allaha Ibn Muhammada – tu wskazał ręką na Abu al-Abbasa – wchodził na wasz minbar?<sup>2</sup>

### Kalifat bagdadzki

Tak oto jeden panujący ród zastąpił drugi, a Irak zajął miejsce Syrii jako centrum kalifatu. Potęgą Abu al-Abbasa (749–754) i jego następców, znanych od imienia ich przodka jako Abbasydzi, w mniejszym stopniu opierała się na krajach wschodnich rejonów Morza Śródziemnego czy w Al-Hidżazie, stanowiącego ich przedłużenie niż na byłych terenach sasanidzkich: południowym Iraku, oazach i płaskowyżach Iranu, Churasanie i terenach rozciągających się dalej do Azji Środkowej. Kalifowi trudniej było rządzić Maghrebem, ale Maghreb miał już mniejsze znaczenie.

Pod pewnymi względami władza abbasydzka nie różniła się wiele od władzy późnych Umajjadów. Od samego początku Abbasydzi uwikłali się w problem, którego nie zdoła uniknąć żadna nowa dynastia: jak przekształcić ograniczoną władzę, wynikającą z niepewnej koalicji odrębnych interesów, w bardziej stabilną i trwałą. Zdobyli tron dzięki siłom połączonym opozycją wobec Umajjadów; teraz należało określić układ sił w ramach koalicji. Najpierw nowy kalif

<sup>2</sup> *Muhammad Ibn Ġarīr at-Ṭabarī, Tārīḫ ar-rusul wa-āl-mulūk*, oprac. M. Ibrāhīm, t. VII, Kair 1966, s. 426–428, przeł. J. Danecki.

pozbył się tych, dzięki którym zdobył władzę. Zabito Abu Muslima i innych. Wewnątrz samej rodziny też były konflikty. Z początku wyznaczano na namiestników członków panującego rodu, ale niektórzy z nich stali się zbyt potężni. W ciągu jednego pokolenia powstała nowa elita władzy składająca się z wysokich urzędników. Niektórzy pochodzili z rodów irańskich mających własną tradycję służby państwowej, niedawno nawróconych na islam. Inni byli członkami dworu władcy, a niektórzy z nich wyzwoleńcami.

Skupienie władzy w rękach panującego nastąpiło za rządów następców Abu al-Abbasa, szczególnie za Al-Mansura (754–775) i Haruna al-Raszida (786–809). Wyrazem tego było założenie nowej stolicy, Bagdadu. At-Tabari opisuje przybycie Al-Mansura na miejsce przyszłego miasta:

Przekroczył rzekę w miejscu [zwanym dzisiaj] Kasr as-Salam. Potem odprawił popołudniową modlitwę, a było lato. Na miejscu [dzisiejszego] pałacu był kościół księdza. Spędził tam noc do samego rana. Był to najwspanialszy i najmiłszy nocleg na ziemi. Pozostał przez cały dzień, a wszystko, co widział, podobało mu się. Powiedział: „W tym miejscu będę budował. Tutaj materiały będą przybywać Eufratem, Tygrysem i łączącymi je kanałami. W żadnym innym miejscu wojsko i pospólstwo nie utrzymają się lepiej aniżeli tutaj”. Opracował plany i wyznaczył pieniądze na jego budowę. Własną ręką położył pierwszą cegłę, mówiąc: „W imię Boga! Chwała niech mu będzie! Ziemia należy do Boga. Odziedzicza ją ten z jego sług, którego wyznaczy ze swojej woli, a reszta jest sprawą ludzi bogobojnych”. Potem dodał: „Budujcie z błogosławieństwem Bożym!”<sup>3</sup>.

Bagdad został usytuowany w miejscu, gdzie Tygrys i Eufrat płynęły blisko siebie, a system kanałów stwarzał żyzne tereny, które mogły dostarczać żywność dla wielkiego miasta i zapewniać dochody rządowi. Leżał na strategicznych szlakach prowadzących do Iranu i dalej, a także do Al-Dżaziry i do północnego Iraku, gdzie uprawiano zboża, oraz do Syrii i Egiptu, gdzie lojalność wobec Umajjadów nadal pozostawała silna. Ponieważ było to nowe miasto, władcy mogli się uniezależnić od nacisków ze strony arabskich muzułmanów mieszkających w Al-Kufie i Al-Basrze. Zgodnie z pradawną tradycją, wedle której władcy trzymali się z dala od poddanych, miasto zaplanowano tak, by ujawniało wspaniałość panującego i dystans wobec niego. W samym centrum, na zachodnim brzegu Tygrysu, znajdowało się „okrągłe miasto” składające się z pałacu, koszar i biur; targi i osiedla mieszkaniowe leżały poza nim.

W swoim opisie przyjęcia posłannictwa bizantyjskiego przez kalifa Al-Muktadira w 917 roku historyk Bagdadu, Al-Chatib al-Baghdadi (1002–1071) odtwarza przepych dworu i ceremoniału dworskiego. Najpierw posłów przyprowadzono do kalifa, a następnie z jego rozkazu pokazano im pałac: sale, dziedzińce i parki, żołnierzy, eunuchów, szambelanów i paziów, drogocенności

<sup>3</sup> Tamże, s. 616.

przechowywane w skarbcach, słonie okryte wielobarwnym jedwabnym brokatem. W Pokoju Drzewa zobaczyli:

[...] na środku okrągłego stawu o czystej wodzie stało drzewo o osiemnastu gałęziach, na których były mniejsze gałązki ze srebra i częściowo też ze złota. Zwieszały się z nich kolorowe listki, które drżały jak prawdziwe listki na wietrze. Na gałązkach siedziały przeróżne ptaki ze srebra, które ćwierkały jak prawdziwe.

Na koniec z powrotem przyprowadzono ich przed oblicze kalifa:

Był odziany w stroje [...] haftowane złotem; siedział na tronie z kości słoniowej [...]. Po prawej stronie tronu wisiało dziewięć naszyjników z klejnotami [...], a po lewej również znajdowały się wszystkie najszynniejsze klejnoty. [...] Przed kalifem stało pięciu jego synów, trzech po prawej, dwóch po lewej<sup>4</sup>.

W tych odizolowanych pałacach kalif panował zgodnie z zasadami odziedziczonymi po wcześniejszych władcach, naśladowanych przez późniejsze dynastie. Rozbudowany ceremoniał dworski podkreślał jego przepych; dworscy urzędnicy strzegli dostępu do niego; w pobliżu znajdował się kat wymierzający natychmiastową sprawiedliwość. We wczesnym okresie władzy pojawił się urząd, który później stał się bardzo ważny: urząd wezyra, doradcy kalifa. Jego wpływy były zróżnicowane; z czasem wezyr został głową administracji i pośrednikiem między nią a władcą.

Administrację podzielono na kilka urzędów, czyli dywanów, co również stało się wzorem dla innych dynastii. Był więc dywan spraw armii, kancelaria przygotowująca w odpowiedniej formie listy i dokumenty i przechowująca je oraz skarbiec, który nadzorował i spisywał dochody i wydatki. Władca rządzący za pośrednictwem hierarchii urzędników na olbrzymim terytorium, musiał mieć pewność, że nie staną się nazbyt silni i nie nadużyją władzy sprawowanej w jego imieniu. System wywiadowczy informował więc kalifa o tym, co się działo w prowincjach, a on sam i jego namiestnicy udzielali publicznych audiencji, żeby wysłuchiwać skarg i je rozpatrzyć.

Absolutna władza sprawowana za pośrednictwem biurokracji wymagała dochodów i armii. W okresie abbasydzkim z praktyk wczesnego okresu islamu ukształtował się kanoniczny system podatkowy. Powiązano go maksymalnie ściśle z normami islamu. Wprowadzono dwa podstawowe podatki. Pierwszy pobierano od ziemi lub płodów (charadz). Na początku istniało rozróżnienie w wysokości podatku płaconego przez muzułmańskich i niemuzułmańskich

<sup>4</sup> *Al-Ḥaṭīb al-Baḡdādī, Tārīḫ Baḡdād*, Kair 1931, t. I, s. 100 i nast., przekład polski: A. Mez, *Renesans islamu*, przeł. J. Danecki, Warszawa 1980, s. 362.

posiadaczy ziemi. W praktyce różnica ta stawała się niewielka, ale w księgach prawnych przetrwała. Drugim podatkiem było pogłównne (dżizja) ściągane z niemuzułmanów, a jego wysokość zależała od zamożności podatnika. Ponadto różne opłaty pobierano od importowanych i eksportowanych towarów oraz z rzemiosła miejskiego; w zależności od potrzeby ustalano też okazyjnie podatki od bogatych mieszkańców miast; oficjalnie były one potępiane przez osoby trzymające się ściśle litery prawa muzułmańskiego.

Żołnierze z Churasanu, dzięki którym Abbasydzi zdobyli władzę, podzielili się na grupy podległe odrębnym dowódcom. Kalifom nie przychodziło łatwo zapewnienie sobie ich lojalności. W miarę zżywania się z ludnością Bagdadu, stawali się w coraz mniejszym zakresie efektywną siłą militarną. Po śmierci Haruna al-Raszida doszło do wojny domowej między jego synami, Al-Amīnem i Al-Mamunem. Al-Amīna ogłoszono kalifem. Po jego stronie stanęła armia bagdadzka, ale została pokonana. W początkach IX wieku potrzebę posiadania skutecznej i lojalnej armii zaspokajano zakupem niewolników i rekrutowaniem żołnierzy z pasterskich plemion tureckich na granicach z Azją Środkową lub poza nimi. Turcy ci oraz podobne ugrupowania znad granic osiadłej władzy byli obcokrajowcami, nie mającymi żadnych powiązań ze społeczeństwem, w którego zarządzaniu uczestniczyli, a w stosunku do kalifa pozostawali w pozycji zależnych od niego klientów. Przyjęcie żołnierzy tureckich na służbę abbasydzką rozpoczęło proces, który miał nadać specyficzny kształt życiu politycznemu w świecie islamu.

Kierując się po części koniecznością trzymania wojska z dala od ludności Bagdadu, która była wrogo nastawiona do władzy kalifa, Al-Mutasim (833–842) przeniósł stolicę z Bagdadu do nowego miasta, Samarry, położonej dalej na północ nad Tygrysem. Pozostała ona siedzibą rządu przez ponad pół wieku. I chociaż udało mu się oprzeć naciskom ludności tego miasta, to jednak znalazł się pod wpływem dowódców żołnierzy tureckich, którzy zdominowali władze kalifa. W tym okresie również panujący odległych prowincji imperiów stali się praktycznie niezależni. W samym Iraku władzy kalifa zagroził potężny i długotrwały bunt czarnych niewolników na plantacjach trzciny cukrowej i na zasolonych błotach południowego Iraku. Rewoltę wywołali Zandżowie w latach 868–883. W 892 roku kalif Al-Mutadid powrócił do Bagdadu.

Im kalif był odleglejszy i potężniejszy, tym istotniejsze stawało się zakorzenienie jego potęgi w moralnych uczuciach tych, którymi władał. Abbasydzi bardziej systematycznie niż Umajjadzi starali się usprawiedliwić swoje panowanie w kategoriach islamu. Od samego początku posługiwali się symbolami religijnymi. Kalif uzurpował sobie prawa do posiadania boskiego autorytetu jako członek rodu Proroka. Ponadto twierdził, że rządzi zgodnie z Koranem i zasadami postępowania, które w coraz większym zakresie były określane przez



zachowania Proroka (sunne). Zgodnie z tym twierdzeniem religijni specjaliści mogli odgrywać określoną rolę w sprawowaniu władzy i dlatego urząd sędziego (kadiego) zyskiwał coraz większe znaczenie. Jego funkcje oddzielono od funkcji namiestnika. Nie miał obowiązków politycznych ani finansowych; jego rola sprowadzała się do rozstrzygania konfliktowych spraw i wydawania decyzji w świetle rodzącego się systemu prawa muzułmańskiego i norm społecznych. Główny kadi był dygnitarzem mającym pewne znaczenie w hierarchii państwowej.

Wysuwając tezę, że są prawowitymi władcami, pierwsi Abbasydzi musieli stawić czoło innej gałęzi rodu Proroka, potomkom Alego i ich zwolennikom, szyitom. Nie wszyscy szyici mieli wrogi stosunek do władzy abbasydzkiej. Dżafar as-Sadik (ok. 700–765), którego uznawali za szóstego imama, był kwietystą. Swoich zwolenników uczył biernego oporu aż do czasu nadejścia mahdiego, którego Bóg przyśle, by przywrócić panowanie religii i sprawiedliwości. Jednakże w ciągu dwóch pierwszych pokoleń władzy abbasydzkiej doszło do najróżniejszych buntów, odwołujących się do imion członków rodu Alego. W odpowiedzi na nie bunty syn Haruna, Al-Mamun (813–833), podjął dwie próby umocnienia swoich praw do władzy. Najpierw ogłosił Alego ar-Ride, uważanego przez wielu szyitów za ósmego imama, swoim następcą. Posłużył się przy tym argumentem, że był on najbardziej na to zasługującym członkiem rodu Proroka, co powodowało, że jeśli sukcesja miała się opierać na zasadach moralnej pozycji w ramach rodziny, wówczas potomkowie Abbasa mieli takie same prawa jak potomkowie Alego. Później Al-Mamun poparł idee pewnych teologów [mutazylitów – tłum.] i próbował uczynić z akceptacji ich poglądów warunek przyjęcia na służbę państwową. Ta próba spotkała się ze sprzeciwem teologów, kierowanych przez Ahmada Ibn Hanbala. Uważali, że dosłowne objaśnianie Koranu i tradycji Proroka było wystarczające. Po okresie prześladowań próba narzucenia jednej wykładni wiary przez władcę została poniechana i niemal nigdy nie miała być ponowiona. Przekonanie o istnieniu wspólnoty, obejmującej zróżnicowane poglądy prawne oraz wiara w znaczenie Koranu i praktyki (sunny) Proroka, stanowiące podstawę tej wiary, stopniowo stworzyły styl myślenia, który ogólnie stał się znany pod nazwą sunnizmu przeciwstawianego szyizmowi.

## Rozdział 3

# Kształtowanie się społeczeństwa

### Koniec jedności politycznej

Nawet w okresie, gdy potęga kalifów abbasydzkich sięgała szczytów, ich rzeczywista władza ograniczała się głównie do miast i obszarów rolniczych wokół nich. Poza tym istniały odległe rejony górskie i stepowe, praktycznie nie podporządkowane władzy centralnej. Z upływem czasu autorytet kalifa padł ofiarą sprzeczności scentralizowanego systemu władzy. Aby móc sprawować władzę nad rozciągającymi się daleko prowincjami, kalif musiał przekazać swoim namiestnikom prawo do pobierania podatków i wykorzystywania części dochodów na utrzymanie lokalnego wojska. Próbował zachować kontrolę nad nimi za pomocą systemu wywiadowczego, nie udało mu się jednak zapobiec umacnianiu się pozycji tych namiestników, którzy potrafili zachować władzę w ramach własnej rodziny. Niemniej namiestnicy ci pozostawali zarazem – przynajmniej w teorii – lojalni wobec podstawowych interesów suwerena. W ten sposób rozrosły się lokalne dynastie, takie jak Saffarydzi we wschodnim Iranie (867–ok. 1495), Samanidzi w Churasanie (819–1005), Tulunidzi w Egipcie (868–905) i Aghlabidzi w Tunezji (800–909); z Tunezji Aghlabidzi podbili Sycylię, którą dynastie arabskie władały aż do podboju Normanów w drugiej połowie XI wieku. W wyniku tych procesów do Bagdadu spływały coraz mniejsze dochody i to w okresie, kiedy nastąpił upadek systemu nawadniania i produkcji rolnej w dolnym Iraku. Aby umocnić swoją pozycję w centralnych prowincjach, kalif musiał w większym stopniu polegać na zawodowej armii, a z kolei jej dowódcy zyskiwali nad nim coraz większą władzę. W 945 roku pewien ród do-

wódców wojskowych, Bujidów, który przybył z nad Morza Kaspijskiego, w pierw opanował kilka prowincji, a potem przejął władzę również w samym Bagdadzie.

Bujidzi przyjmowali różne tytuły, w tym starodawny irański szahanszah („król królów”), ale nie przyjęli tytułu kalifa. Rządy Abbasydów przetrwały jeszcze przez trzy wieki, jednakże w ich dziejach zaczął się nowy etap. Odtąd rzeczywista władza nad centralnymi regionami imperium znajdowała się w rękach innych dynastii wspieranych przez grupy wojskowe, które jednak dalej uznawały kalifat Abbasydów, od czasu do czasu odzyskujących resztki autorytetu. Panowali jednak na znacznie bardziej ograniczonym obszarze niż dawniej; istniały części dawnego imperium, gdzie lokalni przywódcy nie tylko byli w pełni samodzielni, ale nawet nie akceptowali formalnej zwierzchności Abbasydów.

Gdziekolwiek rodziły się ruchy opozycyjne i separatystyczne w imię dysydenckich odmian islamu. Przyczyniły się one do powstania odrębnych jednostek politycznych, a zarazem prowadziły do rozprzestrzeniania się islamu, nadawały mu bowiem formę, która nie wpływała na porządek społeczny.

Część z tych ruchów występowała pod nazwą charydżyzmu, a w każdym razie jednego z jego odłamów: ruchu ibadyckiego. Przekonanie, że funkcję głowy społeczności, czyli imama, winna sprawować osoba najbardziej tego godna, a ten kto okazywał się nie zasługiwać na ten urząd, musi zostać usunięty, było przydatne dla potrzeb luźnego zgrupowania wspólnot plemiennych żyjących w izolowanych miejscach, potrzebujących od czasu do czasu wodza lub arbitra, które jednak mogły się obejść bez stałej i zorganizowanej władzy. I tak ibadycki imamat pojawił się w Omanie (Umanie) w południowo-zachodniej Arabii w połowie VIII wieku i przetrwał do końca wieku IX, kiedy to został obalony przez Abbasydów. W niektórych częściach Maghrebu pewne ugrupowania ludności berberskiej opierały się władzy muzułmańskiej, a kiedy przyjęły islam, zaczęły się wśród nich szerzyć idee charydżyckie. Przez jakiś czas istniała tam potężna dynastia ibadyckich imamów, Rustamidów, którzy za stolicę obrali Tahartę w zachodniej Algierii (777–909); ich roszczenia zostały uznane przez omańskich ibadytów.

O wiele popularniejsze były ruchy popierające roszczenia następców Alego Ibn Abi Taliba do imamatu. Główna część szyitów w Iraku i w jego okolicach akceptowała władzę Abbasydów, a w każdym razie na nią się godziła. Imamowie, których uznawali, żyli spokojnie pod panowaniem Abbasydów, choć bywało, że sprowadzano ich do stolicy, by objąć ściślejszym nadzorem. Szyizm Bujidów był dość niejasny w swojej formie, zarazem jednak nie podważali oni suwerenności kalifów; dotyczyło to również lokalnej dynastii Hamdani-dów w północnej Syrii (905–945).

Istniały też inne ruchy szyiackie, które prowadziły do powstania odrębnych dynastii. Zajdyci uważali, że imam powinien być najbardziej godnym członkiem rodu Proroka, gotowym przeciwstawić się nieprawowitym władcom. Nie

akceptowali Muhammada al-Bakira (zm. 731), którego zasadnicza część szyitów uważała za piątego imama; zamiast niego uznawali jego brata Zajda (stał ich nazwa). W IX wieku stworzyli imamat w Jemenie; również w rejonie Morza Kaspijskiego istniał imamat zajdycki.

Bardziej bezpośrednio wyzwanie dla Abbasydów stanowiła inna gałąź szyitów: isma'ilici. Geneza ich działalności nie jest jasna. Wydaje się, że wyrosła jako tajny ruch z centrum początkowo w Iraku, Chuzistanie (południowo-zachodni Iran) oraz w Syrii. Wspierali roszczenia do imamatu Isma'ila, najstarszego syna Dżafara as-Sadika, którego większość szyitów uważa za szóstego imama. Isma'il umarł w 760 roku, pięć lat przed swoim ojcem, i dlatego znacząca część szyitów uznała jego brata Musę al-Kazima (zm. 799). Jednakże isma'ilici twierdzili, że Isma'il został nieodwołalnie wyznaczony na następcę swojego ojca, a jego syn Muhammad przejął po nim urząd. Wierzyli, że Muhammad powróci wcześniej albo później jako mahdi; zostanie wysłany po to, by ujawnić ukryte znaczenie objawienia koranicznego i sprawiedliwie panować nad światem.

Ruch isma'ilicki organizował działalność misjonarską na wielką skalę. Jedna grupa jego zwolenników, zwanych „karamita” (karmaci), stworzyła we wschodniej Arabii swoistą republikę, inna zaś usadowiła się w Maghrebie, zaciągnęła berberskie wojska i zajęła Al-Kajrawan. W 910 do Tunezji przybył Abd Allah, który twierdził, że jest potomkiem Alego i Fatimy. Ogłosił się kalifem i w ciągu następnego półwiecza jego ród stworzył stabilną dynastię nazwaną Fatymidami od imienia córki Proroka, Fatimy. Z powodów religijnych i politycznych Fatymidzi wyruszyli na wschód ku krainom abbasydzkim i w 969 roku zajęli Egipt. Stamtąd rozciągnęli swoje panowanie na zachodnią Arabię i na Syrię, wkrótce jednak utracili Tunezję.

Fatymidzi posługiwali się zarówno tytułem imama, jak i kalifa. Jako imamowie rościli sobie pretensje do zwierzchności nad wszystkimi muzułmanami. Państwo Fatymidów stało się ośrodkiem, z którego wysyłano misjonarzy. Długo jeszcze po jego upadku społeczności stworzone przez tych, którzy byli z nim związani, istniały w Jemenie, Syrii, Iranie, a później w zachodnich Indiach.

Fatymidzi byli nie tylko imamami, ale władcami wielkiego państwa z centrum w dolinie Nilu. Ich dziełem jest Kair, imperialne miasto na północ od Al-Fustatu, symbol ich potęgi i niezależności. Władze fatymidzkie kontynuowały kierunek wytyczony przez kalifat bagdadzki. Rządy koncentrowały się w rękach kalifa, ich zewnętrznym objawem był przepych i rozbudowany ceremoniał. Kalifowie fatymidzcy mieli zwyczaj pokazywać się mieszkańcom Kairu w uroczystej procesji. Wysocy urzędnicy państwowi wchodzili do głównej sali pałacowej, wówczas zza zasłony wychodził kalif, trzymający w ręku berło. Potem dosiadał konia i ruszał w kierunku bramy pałacu, tam zaś zaczęto dąć w trąby. Przed nim i za nim szli jego dworzanie i żołnierze; jechał ulicami

przystrojonymi przez kupców brokatami i delikatnymi płótnami. Takie procesy wyrażały oba aspekty panowania fatymidzkiego: religijny, i ten, który podkreślał tożsamość władcy z życiem miasta i rzeki.

Podstawą władzy fatymidzkiej były dochody z żyznych ziem delty Nilu, z rzemiosła w miastach i handlu z basenem Morza Śródziemnego oraz Morza Czerwonego. Wystarczały one, by utrzymać armię rekrutowaną poza Egiptem spośród Berberów, czarnych Sudańczyków i Turków. Kalif nie podejmował systematycznych prób narzucania doktryny isma'ilickiej muzułmanom w Egipcie, którzy w większości pozostali sunnitami; były tam też znaczne grupy chrześcijan i żydów, żyjących z nimi w pokojowej symbiozie.

Fatymidzkie roszczenia do kalifatu stanowiły bezpośrednie wyzwanie dla Abbasydów. Inne zagrożenie, zarówno dla Abbasydów, jak i Fatymidów, przyszło z dalekiego zachodu świata muzułmańskiego. Regiony podbite przez Arabów – Maroko i znaczna część Hiszpanii – trudno było kontrolować ze wschodnich rubieży Morza Śródziemnego, a z Iraku było to wręcz niemożliwe. Żyjący tam arabscy żołnierze i urzędnicy szybko rozbudowali własne interesy i zdawało się, że wyrażali je w sposób, służący przypomnieniu impulsu, który sprowadził ich tak daleko od Arabii. Pod koniec VIII wieku Idris, prawnuk Alego, udał się do Maroka, zyskał tam poparcie i założył dynastię ważną w historii Maroka. Idrysydzi bowiem zbudowali Fez i stworzyli, trwającą po dziś dzień, tradycję niepodległych dynastii, które rządziły Marokiem i legitymowały się pochodzeniem od Proroka.

Dla dziejów całego świata muzułmańskiego ważniejsza była odrębna droga, jaką obrała Hiszpania, czyli Andaluzja (Al-Andalus), by się posłużyć arabską nazwą. Arabowie po raz pierwszy wylądowali w Hiszpanii w 710 roku i szybko stworzyli tam prowincję kalifatu sięgającą północnych krańców Półwyspu. Do Arabów i Berberów przyłączyła druga fala żołnierzy z Syrii, którzy zaczęli odgrywać ważną rolę. Właśnie po rewolucji abbasydzkiej członkowi rodu Umajjadów udało się schronić w Hiszpanii i znaleźć tam zwolenników. Powstała nowa dynastia umajjadzka, która sprawowała rządy przez niemal trzysta lat, ale dopiero w połowie X wieku władca przyjął tytuł kalifa.

W swoim nowym królestwie Umajjadzi zaangażowali się w ten sam co na wschodzie proces przemian. Społeczeństwo, w którym muzułmanie panowali nad niemuzułmańską większością, ulegało zmianie i znaczna część ludności przyjęła religię i język panujących, zaś początkowo zdecentralizowane rządy w wyniku manipulacji politycznych przekształciły się i funkcjonowały dzięki biurokratycznej kontroli.

Ponownie stworzono nową stolicę: Kordowę leżącą nad rzeką Gwadalkiwir. Rzeka zapewniała łączność i umożliwiała dostarczanie większości towarów żywnościowych i przemysłowych. Na nawadnianych równinach wokół Kordowy

uprawiano zboża i inne produkty potrzebne jej mieszkańcom. I znowu, gdy dynastia stała się bardziej autokratyczna, wycofała się z życia miejskiego. Władca przeniósł się z Kordowy do królewskiego miasta Madinat az-Zahra, położonego niedaleko stolicy. Stamtąd sprawował kontrolę nad państwem, otoczony rządzącą grupą, w skład której wchodziłi Arabowie i zarabizowane rody, ponieważ separacja panujących od społeczeństwa nie była tak wielka jak w Bagdadzie. Ale i tam znalazły się ugrupowania wywodzące się z niewolników sprowadzanych z regionu Morza Czarnego, Włoch i innych krajów. Również w armii pojawiła się grupa najemników z zagranicy, ale byli tam także Arabowie i Berberzy, którzy otrzymali prawo osiedlenia się w zamian za służbę wojskową.

Podobnie jak w Syrii, Umajjadzi, którzy mieszkali w miastach Al-Hidżazu, wykorzystywali w Hiszpanii swoją władzę do wspierania interesów tych miejscowości i ludności osiadłej. Miasta rozrastały się: najpierw Kordowa, a potem Sewilla dzięki nawadnianym ziemiom, produkującym dodatkową żywność za pomocą technik przeniesionych z Bliskiego Wschodu. Na tych obszarach Arabowie odgrywali ważną rolę jako właściciele ziemscy i rolnicy, chociaż pozostała tam znaczna część ludności miejscowej. Poza nawadnianymi równinami, w górach, imigranci berberscy pochodzący z górzystych rejonów Maghrebu żyli po części z rolnictwa i wypasania owiec.

Przenoszenie się Berberów z Maghrebu do Hiszpanii trwało dłużej niż arabska imigracja ze wschodu i odbywało się prawdopodobnie na większą skalę. Z czasem część ludności miejscowej przeszła na islam i pod koniec wieku X większość mieszkańców Andaluzji prawdopodobnie stanowili muzułmanie. Ale obok nich żyli ci, którzy się nie nawrócili: chrześcijanie i znaczne grupy żydów reprezentowanych głównie przez rzemieślników i kupców. Poszczególne zbiorowości utrzymywały się dzięki tolerancji Umajjadów wobec nich, a także dzięki upowszechnianiu języka arabskiego, którym w XI wieku posługiwała się większość: zarówno chrześcijanie, żydzi, jak i muzułmanie. Tolerancja, wspólny język i długa tradycja samodzielnych rządów – wszystko to przyczyniało się do powstania odrębnej świadomości andaluzyjskiej i andaluzyjskiego społeczeństwa. Muzułmańska tradycja religijna rozwijała się inaczej niż w krajach Wschodu; również kultura żydowska uniezależniła się od kultury Iraku, głównego ośrodka żydowskiego życia religijnego.

A zatem przyjęcie przez Abd ar-Rahmana III (912–961) tytułu kalifa było nie tylko wyrazem interesów dynastii, ale także podkreślało odrębną tożsamość Andaluzji. Panowanie tego władcy wyznacza apogeum niezależnych rządów Umajjadów w Hiszpanii. Wkrótce potem, w XI wieku, ich królestwo w wyniku procesu przypominającego ten, który miał miejsce w imperium abbasydzkim, rozpadło się na wiele mniejszych rządzonych przez dynastie arabskie lub berberskie („królestwa dzielnicowe” albo „królowie frakcyjni”: *muluk at-tawa'if*).

### Zjednoczone społeczeństwo: podstawy ekonomiczne

Rozpad jednolitej struktury rządu zarówno na wschodzie, jak i na zachodzie nie był oznaką słabości społecznej czy kulturalnej. Powstał bowiem świat muzułmański połączony wieloma więzami z różnymi ośrodkami władzy i wysokiej kultury.

Wchłonięcie tak wielkiego terytorium w jedno imperium doprowadziło do powstania obszaru ekonomicznego, który był ważny nie tylko z powodu swoich rozmiarów, ale również dlatego, że łączył dwa rejony cywilizowanego świata: basen Morza Śródziemnego i basen Oceanu Indyjskiego. Armie, kupcy, rzemieślnicy, uczeni i pielgrzymi łatwiej się poruszali między nimi, dotyczyło to również idei, stylów i technik. W tej ogromnej sferze współdziałania mogły powstawać silne rządy, wielkie miasta, handel międzynarodowy i kwitnące rolnictwo; a wszystko to pozostawało w ścisłych ze sobą związkach, wpływając wzajemnie na własną egzystencję.

Powstanie imperium muzułmańskiego, a potem państw na jego byłych terytoriach, prowadziło do pojawienia się wielkich miast, w których rezydenci pałaców, członkowie rządów i mieszkańcy miast potrzebowali pożywienia, surowców do produkcji i wyrobów luksusowych, by pysznić się bogactwem i władzą, i gdzie zachodzące przemiany oraz problemy życia miejskiego rodziły pragnienie poszukiwania nowości i naśladowania zwyczajów wielkich ludzi albo obcokrajowców. Potrzeby miast oraz stosunkowo łatwa komunikacja przyczyniały się do wprowadzania nowych zasad i metod organizowania istniejącego od dawna handlu z dalekimi krajami. Wielkich ładunków nie dawało się transportować na dużych odległościach, dlatego też miasto musiało poszukiwać pożywienia przede wszystkim w swoim najbliższym zapleczu. W wypadku niektórych towarów dochód był tak ogromny, że usprawiedliwiał transport na dużych odległościach. Pieprz i inne przyprawy, drogie kamienie, luksusowe materiały i porcelanę przywożono z Indii i Chin, futra z krajów północy; w zamian wysyłano korale, kość słoniową i tekstylia. Miasta bliskowschodnie były nie tylko konsumentami, ale i producentami towarów przetworzonych, przeznaczonych na eksport i na własne potrzeby. Część produkcji odbywała się na wielką skalę: uzbrojenie wojenne powstawało w państwowych arsenałach, w wielkich warsztatach wyrabiano delikatne tkaniny dla dworu, działały cukrownie i młyny papiernicze. W większości jednak produkcja odbywała się w małych warsztatach tekstylnych lub metalowych.

Zanim pojawiła się kolej, a potem, wspólnie, samochód, transport odbywał się drogą wodną jako tańszy, szybszy i bezpieczniejszy niż transport lądem. Przywiązywano wielką wagę do tego, by wielkie miasto, mające wyżywić swoich mieszkańców, leżało w pobliżu morza lub nad żeglowną rzeką. Główne szlaki handlu na dużych odległościach były zarazem szlakami morskimi; w tym

okresie szczególne znaczenie miały drogi przecinające Ocean Indyjski. Za Abbasydów głównymi ośrodkami organizującymi handel na tych trasach były: Al-Basra w dolnym Iraku oraz Siraf na irańskim wybrzeżu Zatoki. Obydwa miasta znajdowały się w strefie wpływów abbasydzkich, a zatem mogły też zaspokajać potrzeby stolicy. W X wieku handel przeniósł się znad Zatoki nad Morze Czerwone. Wtedy to bowiem Kair stał się ośrodkiem handlu i władzy, a w kupieckich miastach włoskich zaczął rosnąć popyt.

Z Al-Basry i Sirafu handel ze wschodem prowadzili przede wszystkim irańscy, arabscy albo żydowscy kupcy żeglujący na arabskich statkach do portów w zachodnich Indiach i nawet dalej; w pewnym okresie statki udawały się aż do Chin, ale po X wieku nie płynęły dalej niż do portów Azji Południowo-Wschodniej. Kierowały się też na południe, do Arabii i Afryki Wschodniej. Z Al-Basry towary przewożono rzeką do Bagdadu, a potem dalej szlakami pustynnymi do Syrii i Egiptu lub przez Anatolię do Konstantynopola i Trebizonu, czy też wielkim szlakiem z Bagdadu do Niszapur w północno-wschodnim Iranie, a stamtąd do Azji Środkowej i do Chin. Na dłuższych dystansach towary przewożono wielbłędami w wielkich, dobrze zorganizowanych karawanach. Na krótkich odległościach korzystano z mułów lub osłów. Na znacznym obszarze Bliskiego Wschodu transport kołowy zniknął po powstaniu imperium muzułmańskiego, by się pojawić znów dopiero w XIX wieku. Wyjaśniano to na wiele sposobów: rzymskie drogi niszczały, a nowe arabskie grupy rządzące były zainteresowane hodowlą wielbłądów, zaś transport na wielbłądach okazał się bardziej ekonomiczny niż na pojazdach kołowych.

Handel w strefie Morza Śródziemnego był początkowo bardziej niepewny i ograniczony. Europa Zachodnia nie odrodziła się jeszcze na tyle, by wytwarzać wiele produktów na eksport albo by móc przyjąć towary importowane, a imperium bizantyjskie przez jakiś czas starało się ograniczać arabską potęgę morską i handel morski. Najważniejszy był handel wzdłuż południowych wybrzeży, łączący Hiszpanię i Maghreb z Egiptem, Syrią i Tunezją, stanowiącą pośredni etap na tym szlaku. Wzdłuż niego kupcy, a wśród nich wielu żydów, organizowali handel hiszpańskim jedwabiem, złotem z Afryki Zachodniej, metalami i oliwą z oliwek. Później, w wieku X, zyskał na znaczeniu handel z Wenecją i Amalfi.

Silne rządy i wielkie miasta nie mogłyby przetrwać bez wydajnego rolnictwa, a z kolei rolnicza prowincja nie rozwijałaby się bez potężnej władzy i miast inwestujących w jej produkcję. W krajach podbitych przez Arabów, a zwłaszcza w tych, gdzie żyła znaczna imigracja arabska, powstawała nowa klasa właścicieli ziemskich. Ziemię odebraną poprzednim właścicielom i formalnie należąca do władcy, przekazywano Arabom, którzy mieli obowiązek płacenia podatków. W późniejszym okresie, w X wieku, wprowadzono obyczaj, że ściąganiem podatków z ziemi zajmowali się urzędnicy lub dowódcy



wojskowi, którzy w ten sposób stawali się w praktyce właścicielami i byli zainteresowani utrzymaniem produkcji. W znacznej części rolnicy, którzy żyli tu wcześniej, dalej zajmowali się uprawą ziemi, chociaż z niektórych okolic chłopi i pasterze emigrowali. Istniejące świadectwa wskazują na to, że stosunki między posiadaczami ziemskimi a rolnikami opierały się na różnych formach dzierżawy: po zapłaceniu podatku, plony dzielono według ustalonych proporcji między właścicielami ziemi, i tych, którzy dawali nasiona, zwierzęta i pracę. Bardziej skomplikowane ustalenia obowiązywały w wypadku nawadnianej ziemi czy też terenów, na których miano sadzić drzewa.

Właściciele ziemscy, którzy uzyskali pieniądze z handlu albo w inny sposób, mogli je wykorzystywać do produkcji rolnej, poza tym dzięki temu kapitałowi wprowadzano innowacyjne techniki. Istnieją świadectwa wskazujące na to, że ekspansja imperium muzułmańskiego przyczyniła się do sprowadzenia nowych upraw, a w każdym razie do upowszechnienia tych, które już znano. Na ogół ruch odbywał się ku zachodowi: z Chin albo z Indii przez Iran do basenu Morza Śródziemnego; ryż, trzcinę cukrową, bawełnę, arbuzy, oberżyny, pomarańcze i cytryny uprawiano na wielkich obszarach. Niektóre z tych płodów wymagały znacznych inwestycji w zakresie nawadniania i poprawy jakości gleby. Odbudowywano dawne urządzenia nawadniające, jak na przykład w południowym Iraku, a także budowano kolejne. Przenoszenie tych systemów na zachód można zaobserwować w Hiszpanii, która wzbogaciła się o syryjskie koła nawadniające (na'ury d'norie) oraz podziemne kanały (kanat) z Iranu; do Hiszpanii sprowadzono również nowoczesne metody płodozmianu.

Dzięki takim ulepszeniom rosła produkcja rolna, co wraz z rozkwitem rzemiosła i handlu powodowało, zwiększenie znaczenia pieniądza w gospodarce Bliskiego Wschodu i basenu Morza Śródziemnego. Powstał międzynarodowy system monetarny. Przepływ drogich metali, szczególnie zaś afrykańskiego złota na tereny kalifatu, umożliwił jego rozwój. Przez wieki abbasydzki złoty dinar pozostawał narzędziem wymiany, a muzułmańskie srebrne monety znajdowano w Skandynawii i w Wychwood Forest na północ od Oksfordu. Z rozwojem systemu monetarnego związany był system kredytowania. Wielcy kupcy brali depozyty i pożyczki; ludzie udzielający kredytów i poborcy podatkowi także wykorzystywali swoją nagromadzoną gotówkę na pożyczki. Kupcy, którzy mieli swoich korespondentów lub klientów w innych miejscach wystawiali im rachunki lub listy kredytowe.

Skomplikowana i rozwinięta gospodarka nie istniałaby bez systemu wzajemnych oczekiwań łączących ze sobą tych, którzy musieli ze sobą współdziałać, ani bez osobistych kontaktów czy znajomości. Związki rodzinne w niektórych wypadkach tworzyły taką sieć powiązań, na przykład wśród kupców żydowskich, którzy podróżowali po świecie śródziemnomorskim, przekraczając granice między krajami muzułmańskimi a chrześcijańskimi. Jeżeli takich powiązań nie było,

należało wykorzystać powszechnie uznane zasady moralności społecznej. Podobnie właściciele ziemscy i rolnicy potrzebowali jasnych i ogólnie przyjętych zasad dotyczących własności, podziału dochodów, opodatkowania, prawa wodnego, prawa o drzewach i minerałach występujących pod ziemią.

Stosunki gospodarcze wymagały zatem wspólnego systemu zachowań, a to stawało się możliwe wówczas, gdy coraz większa część ludności krajów pod rządami muzułmańskimi przyjmowała islam, i gdy opracowano reguły życia społecznego zawarte *implicite* w objawieniu przekazanym Mahometowi.

### Jedność wiary i języka

Nie jest rzeczą łatwą dokładniejsze ustalenie etapów, w ramach których podbite ludy przechodziły na islam. Jednakże badania świadectw dotyczących przyjmowania imion muzułmańskich pozwalają ustalić rząd wielkości, który wydaje się prawdopodobny<sup>1</sup>. Zgodnie z tą oceną pod koniec okresu umajjadzkiego (to znaczy w połowie drugiego wieku muzułmańskiego, czyli VIII wieku chrześcijańskiego) mniej niż 10 procent ludności Iranu, Iraku, Syrii oraz Egiptu, Tunezji i Hiszpanii przyjęło islam, chociaż procent ten musiał być o wiele wyższy na Półwyspie Arabskim. Poza arabskimi plemionami, które żyły w Iraku i Syrii przed podbojem muzułmańskim, większość neofitów pochodziła albo z niższych warstw społecznych – na przykład spośród żołnierzy wziętych do niewoli w walce – albo z urzędników rządów sasanidzkich, którzy przeszli na służbę do nowych panów. Jeśli chodzi o innych, nie było żadnych nacisków ani pozytywnych zachęt, by się nawracać. Ludzie, którzy przyjęli islam mieszkali w większości w ośrodkach miejskich zasiedlonych przez ludność arabską, gdzie koncentrowała się władza, lub w pobliżu tych miejsc. Tam powstawały typowo muzułmańskie instytucje, takie jak meczety czy sądy. To te miasta w Iraku i Iranie, a także Al-Kajrawan w Afryce i Kordowa w Hiszpanii, były ośrodkami rozprzestrzeniania się islamu.

Pod koniec czwartego wieku (X w. n.e.) sytuacja ulega zmianie. Znaczna część ludności przyjęła islam. Nawrócili się zapewne nie tylko mieszkańcy miast, ale także wielu wsi. Jednym z powodów mogło być to, że zasady islamu zostały wyraźnie określone, a różnice między muzułmanami i nie muzułmanami okazały się jaśniejsze. Muzułmanie żyli teraz w rozwiniętym systemie rytuału, doktryny i prawa, różniąc się znacznie od wyznawców innych religii; stali się bardziej świadomi tego, że są muzułmanami. Precyzyjniej określono status chrześcijan, żydów i zoroastrijczyków – pod pewnymi względami był on niższy. Uważano ich za „ludzi Księgi”, a więc tych, którym objawiono Pismo

<sup>1</sup> R. W. Bulliet, *Conversion to Islam in the Medieval Period*, Cambridge, Massachusetts 1979.

Święte, albo za „ludzi chronionych”, z którymi zawarto układy o ochronie (tak zwany układ Umara). Na ogół nie zmuszano ich do nawracania się, niemniej dotykały ich różne restrykcje. Płacili specjalny podatek; nie pozwalano im się ubierać w pewne kolory, nie mogli żenić się z muzułmankami, w muzułmańskich sądach ich świadectwo w sporach z muzułmanami nie było uznawane, nie mogli przesadnie zdobić swoich domów i świątyń, nie dopuszczano ich do stanowisk w systemie władzy (choć w różnych miejscach żydzi i chrześcijanie pracowali jako sekretarze albo finansisci u władców muzułmańskich). Do jakiego stopnia stosowano te zasady zależało od lokalnych dynastii, ale nawet w najlepszych warunkach pozycja mniejszości jest niepewna, zaś nakłanianie do zmiany wiary istniało zawsze.

Proces nawracania nie zakończył się jednak ostatecznie. Żydzi we wczesnych latach islamu zostali usunięci ze znacznej części Półwyspu Arabskiego, ale pozostali w wielkich miastach innych krajów arabskich: w północnym Iraku, w Jemenie, w Maroku. To, że przetrwali i żyli w dobrych warunkach wynikało nie tylko z silnej organizacji ich gmin, ale również stąd, że mogli zajmować pewne gospodarcze stanowiska w złożonej strukturze rozbudowanego społeczeństwa, a także dlatego, że nie utożsamiano ich z żadnym państwem, z którym muzułmańscy władcy prowadzili od czasu do czasu wojny.

Sytuacja chrześcijan była inna. Niektórzy zachowywali religijną więź z imperium bizantyjskim, co w okresach wojny mogło wzbudzać podejrzenia. Nie posiadali tak spójnej organizacji gminy jak żydzi; gdziekolwiek żyli chrześcijanie niezbyt głęboko wierzący. W niektórych miejscach chrześcijaństwo wymarło bez śladu, chociaż nie na długo; gdzie indziej zaś pozostało wiarą mniejszości. W Hiszpanii znaczna część ludności nadal należała do kościoła rzymskokatolickiego; gdzie indziej ci, którzy przetrwali, zwykle należeli do dysydenckich Kościołów – nestoriańskiego, monofizyckiego, monoteletycznego. Kościoły te w wyniku wielkich kontrowersji pierwszych wieków, dotyczących natury Chrystusa, oderwały się od głównego pnia. Chrześcijanie żyli nie tylko w miastach, ale również na wsi, zwłaszcza w Górnym Egipcie, w libańskich górach i w północnym Iraku.

Język arabski upowszechniał się wraz z islamem, a w niektórych miejscach pojawił się jeszcze przed nim. W wewnętrznych rejonach Syrii i w zachodnim Iraku znaczna część ludności mówiła już po arabsku podczas podboju muzułmańskiego. Nowe miasta z imigrantami i administracją zdominowaną przez Arabów stawały się ośrodkami promieniowania tego języka. Upowszechniał się on zarówno w formie mówionej – dialektów lokalnych pozostających pod wpływem wcześniej używanych języków – jak i w formie pisanej, której jednolitość i przetrwanie gwarantował Koran: księga objawiona w języku arabskim.

Jeśli chodzi o formę mówioną, arabski nie rozwijał się w Iranie, gdzie nadal używano perskiego. Natomiast jako język pisany nie napotykał w świecie

islamu na żadne granice. Religia przynosiła ze sobą język. Neofici pochodzenia niearabskiego, szczególnie Irańczycy, czytali Koran po arabsku i odgrywali znaczną rolę w tworzeniu systemu idei i wyrosłego z nich prawa. Ci, którzy się nie nawrócili, w celach religijnych i literackich posługiwali się swoimi językami: liturgie niektórych Kościołów wschodnich zachowały syryjski i koptyjski; hebrajski i aramejski były językami wiary żydowskiej i nauki religijnej; zoroastryjskie pisma święte nabrały ostatecznego kształtu w języku pahlawijskim, a więc perskim używanym przed podbojami, już po nadejściu islamu. Ale nawet w tym zakresie następowały zmiany: arabski stał się językiem wiary i literatury religijnej w niektórych Kościołach wschodnich; Żydzi w Hiszpanii zaczęli się nim posługiwać w filozofii, nauce i poezji. Pierwsza poważna przeszkoda w szerzeniu się arabskiego pojawiła się w X wieku, kiedy perski ukształtował się w zislamizowanej formie jako język literacki; jednakże w Iranie arabski pozostawał głównym językiem nauki religijnej i prawnej.

W tym okresie wyrazy takie jak „Arab” i „arabski” nabierają szerszego znaczenia, przysłaniając dawniejszy ich sens. Odnoszą się one do ludzi pochodzących z Półwyspu Arabskiego, szczególnie zaś do tych, którzy mogli się odwoływać do pochodzenia z koczowniczych plemion o tradycji wojskowej. Stosowano je również do wszystkich tych, którzy od Maroka i Hiszpanii po granice Iranu przyjęli arabski jako swój język mówiony. W pewnym sensie można je było stosować jeszcze szerzej: do tych, dla których arabski stał się głównym środkiem wyrazu wysokiej kultury literackiej.

Za Umajjadów tradycja twórczości poetyckiej dalej rozkwitała, a najbardziej znani poeci wczesnego okresu nadal wywodzili się z arabskich beduinów: Al-Achtal, Al-Farazdak oraz Dżarir. Pojawił się jednak nowy element: mecenat dworu – zarówno umajjadzkiego w Damaszku, jak również potężnych wodzów plemiennych, co rozszerzało geograficzny zasięg poezji i wpływało na zmianę jej natury. Panegiryki na cześć władców i potężnych osobistości zaczęły odgrywać ważniejszą rolę, a zarazem poezja miłosna – ghazal – nabrała bardziej osobistych cech.

W późnym okresie umajjadzkim i we wczesnym okresie abbasydzkim nastąpiła zmiana o bardziej fundamentalnym charakterze. Pojawienie się islamu zmieniło spojrzenie ludzi na język arabski. Koran to pierwsza księga napisana po arabsku, a muzułmanie wierzyli, że został w tym języku objawiony. Był to ten sam wysoki język, w którym powstawała poezja wcześniejszego okresu, a który teraz służył innym celom. Dla uznających Koran za słowo Boże ważne było rozumienie tego języka; ich zdaniem starodawna poezja była nie tylko dywanem Arabów, ale także normą poprawnego języka.

Arabski stawał się teraz nie tylko środkiem wyrazu dla tych, którzy przybywali z Półwyspu Arabskiego do najróżniejszych regionów imperium, ale także dla ludzi o innym rodowodzie, którzy zaakceptowali religię islamu albo musieli

się posługiwać tym językiem dla potrzeb pracy i życia, szczególnie dotyczyło to urzędników pochodzenia perskiego i innego, służących nowym władcom. Centrum działalności literackiej przeniosło się z miast-oaz i plemiennych obozów do nowych miast, najpierw do Al-Basry i Al-Kufy, a potem do nowej stolicy imperium, Bagdadu. Środowisko literackie zmieniło się i rozrosło, objęło swoim zasięgiem kalifów i ich dwór, wysokich urzędników i nową miejską elitę różnego pochodzenia. Chociaż zapewne kontynuowano praktykę twórczości ustnej i recytowania poezji, to jednak dzieła literackie zaczęto spisywać, a od początku IX wieku obiegowi dzieł pisanych sprzyjało zastosowanie papieru. Wcześniej używano papirusu i pergaminu, ale w drugiej połowie wieku VIII z Chin wprowadzono technikę produkcji papieru. Początkowo wyrabiano go w Churasanie, potem upowszechnił się w innych częściach imperium, a w połowie X wieku papirus w zasadzie został zastąpiony przez papier.

Naturalnym skutkiem rozprzestrzeniania się języka arabskiego była chęć zrozumienia go przez niektóre osoby posługujące się nim. Nauka o języku została w znacznym stopniu stworzona przez tych, dla których arabski był językiem nabytym i dlatego musieli się nad nim zastanawiać. Leksykografia – gromadzenie i klasyfikacja wyrazów – rozwinęła się dzięki uczonym uczęszczającym na targi, gdzie przybywali beduini. Gramatyka – objaśnianie funkcjonowania języka arabskiego – po raz pierwszy została systematycznie zaprezentowana przez człowieka pochodzenia niearabskiego – Sibawajhiego (zm. 793), na którego dziele oparta była cała późniejsza literatura. Kierowani tym samym impulsem, uczeni zaczęli gromadzić i studiować dawną poezję Arabii. W procesie opracowywania poematów musieli je zmieniać, ustalając jednocześnie formalne zasady kompozycji poetyckiej, które miały wielki wpływ na późniejszych poetów. Pierwszy ważny teoretyk literatury, Ibn Kutajba (828–889), sporządził opis typowej kasydy, którym kierowali się późniejsi poeci. Kasyda, twierdził, powinna się zaczynać od przypomnienia utraconych obozowisk i dawnej miłości, dalej winien iść opis podróży, a kończyć ją miał rzeczywisty temat: panegiryk, elegia lub satyra.

Pisma teoretyków miały prawdopodobnie mniejsze znaczenie dla rozwoju poezji niż praktyka poetów nowego typu. Ich poezja była bardziej zindywidualizowana niż twórczość autorów przedmuzułmańskich kasyd. Niektórzy byli niearabskiego pochodzenia, żyli w miastach, byli świadomi tradycji poetyckiej, jaką odziedziczyli, i posługiwali się nią świadomie z wielkim artyzmem literackim. Narodził się nowy styl zwany badi, cechujący się wykorzystaniem wykwintnego języka i figur retorycznych: używano rzadkiego słownictwa, wyrazy zestawiano w formie antytezy wobec siebie, a treść wyrażano w ramach sztywnych miar metrycznych i rymów typowych dla wcześniejszych utworów.

Tematyka poezji stała się bardziej zróżnicowana niż dawniej. Poeci pisali o miłości pełnej erotyzmu, nie ograniczając się do sformalizowanego żalu po

utraconej lub niedostępnej ukochanej. Niektórzy angażowali się w religijne i etyczne kontrowersje wczesnych wieków islamu. Syryjski poeta Abu al-ʿAla al-Maʿarri (973–1058) pisał poematy i wykwintne utwory prozatorskie, w których powątpiewał w ogólnie przyjęte idee dotyczące objawienia i życia po śmierci.

Było rzeczą naturalną, że szczególny nacisk kładło się na panegiryki głoszące chwałę nie tyle plemienia poety, co władcy lub mecenasa. W panegiryku to, co zdaniem Ibn Kutajby należało do pierwszej części typowej kasydy, skurczyło się i stało zwykłym wstępem do zasadniczego tematu. Władcę czy mecenasa wychwalano wykwintnym i sformalizowanym językiem, przez który czasami prześwitywała osobowość poety i jego uczucia.

Al-Mutanabbi (915–965) przez późniejszych krytyków został uznany za największego mistrza tego gatunku poezji. Urodził się w Al-Kufie, był pochodzenia arabskiego. Kilka wczesnych lat życia spędził w arabskim plemieniu Banu Kalb. W młodości jakiś czas zaangażował się w działalność polityczną, a później został poetą dworskim u kolejnych władców w Aleppo, Kairze, Bagdadzie i w Szirazie. Zapewne do najbardziej owocnych należały lata, kiedy był poetą u hamdanidzkiego władcy Aleppa i północnej Syrii, Sajf ad-Dauli. Władcę sławił za pomocą hiperboli. Gdy władca wyzdrowiał, poeta stwierdził:

Chwała i cześć zostały wyleczone, gdy ty zostałeś wyleczony,  
a ból przeszedł od ciebie do twoich wrogów.

[...]

Światło, które opuściło słońce, jakby jego strata  
była chorobą, powróciło do niego.

[...]

Arabowie są na świecie wyjątkowi, bo pochodzą z jego rasy,  
ale obcokrajowcy dzielą z Arabami jego dobroć.

[...]

Nie tylko tobie składam życzenia z okazji powrotu do zdrowia;  
kiedy ty jesteś zdrowy, wszyscy ludzie są zdrowi<sup>2</sup>.

Z tymi tonami miesza się dążenie do chwalenia samego siebie, jak to ma miejsce w poemacie napisanym wtedy, gdy – jak sądził – Sajf ad-Daula obdarzał łaskami innego:

O najsprawiedliwszy! Z wyjątkiem tego, jak mnie traktujesz, moja  
kłótnia jest z tobą, jesteś moim przeciwnikiem i sędzią.

[...]

Jestem tym, którego dzieło przeczyta nawet ślepiec,

<sup>2</sup> *Abū ʿĪt-Tayyib al-Mutanabbī, Diwān*, oprac. A. W. al-ʿAzzām, Kair 1944, s. 355–356; przekład angielski: A. J. Arberry, *Poems of al-Mutanabbi*, Cambridge 1977, s. 76.

i który sprawi, że nawet głuchy wysłucha go.  
Śpię z oczami zamkniętymi na słowa, które wędrują daleko,  
podczas gdy inni cierpią przez nie na bezsenność i współzawodniczą ze sobą.  
[...]  
Jakim to językiem ci podlecę, ani Arabowie ani Persowie,  
wygłaszają przed tobą swoją poezję?  
To jest wymówka skierowana do ciebie, ale wypływa ona z miłości do ciebie;  
jest wysadzana perłami, a te perły to moje słowa<sup>3</sup>.

Poeci kontynuowali starą tradycję, natomiast pisanie prozy arabskiej było czymś nowym. Koran był pierwszym dziełem prozatorskim zredagowanym w wysokim języku arabskim (a w każdym razie pierwszym, które przetrwało), a nowe dzieła powstały jako w pewnym sensie naturalna konsekwencja istnienia Koranu<sup>4</sup>. Zaczęto gromadzić i spisywać opowieści o Proroku i zwycięstwach Arabów, a popularni kaznodzieje stworzyli retorykę mieszczącą się w ramach tematyki islamu. Stosunkowo późno pojawił się nowy gatunek prozy artystycznej, podejmującej motywy przejęte z innych kultur; jednym z najwcześniejszych i najślynniejszych tego przykładów jest *Kalila i Dimna*, zbiór moralizujących bajek z życia zwierząt, wywodzących się z sanskrytu i przełożonych na arabski za pośrednictwem pahlawijskiego przez abbasydzkiego urzędnika pochodzenia irańskiego – Ibn al-Mukaffę (ok. 720–756).

Ibn al-Mukaffa był typowym przedstawicielem zarabizowanych i zislamizowanych sekretarzy, którzy do arabskiego wnosili idee i gatunki literackie, pochodzące z ich własnej odziedziczonej tradycji. Obok nich istniała inna grupa pisarzy, których inspirował wielki świat, powstały w wyniku szerzenia się islamu i jego imperium: wielość ludów i krajów, nowy typ ludzkich charakterów, nowe problemy moralności i zachowań. Próbowali spojrzeć na to w świetle norm nowej wiary muzułmańskiej i wyrazić w przyjemnej formie literackiej. Wśród praktyków tego nowego typu literatury zwanego adabem wybija się Al-Dzahiz (776/7–868/9), jako żywo reagujący na rzeczywistość autor o szczególnie szerokim horyzoncie zainteresowań, operujący przy tym doskonałym językiem. Jego korzenie sięgały afrykańskiej rodziny pochodzenia niewolniczego związanej z plemionami arabskimi, całkowicie zarabizowanej. Wychował się w Al-Base, później pozyskał sobie patronat kalifa Al-Mamuna. Jego ciekawość intelektualna sięgała bardzo głęboko, a dzieła są zbiorami rzadkich i ciekawych zagadnień dotyczących świata ludzi i przyrody: krajów, zwierząt, dziwactw istot ludzkich. Pod tym wszystkim kryje się komentarz moralny dotyczący przyjaźni i miłości, zazdrości i dumy, skąpstwa, kłamstwa i szczerości:

<sup>3</sup> Tamże, s. 322–355, przekład angielski: s. 70–74.

<sup>4</sup> Ściśle mówiąc proza Koranu ma charakter poetycki, często jest rymowana (po arabsku ten gatunek nazywa się *sađ*) – (przyp. tłum.).

Człowiek, który jest szlachetny, nie podkreśla, że jest szlachetny, zupełnie tak samo jak człowiek elokwentny unika elokwencji. Kiedy ktoś przesadnie odkreśla swoje cechy, to czyni tak dlatego, że czegoś mu brak. Hultaj pyszni się, ponieważ zdaje sobie sprawę ze swojej słabości. Duma jest brzydka u wszystkich ludzi [...] jest gorsza od okrucieństwa, które jest najgorszym grzechem, pokora jest lepsza od współczucia, które jest najlepszym z dobrych uczynków.<sup>5</sup>

Adab, który rozwinął się we wczesnym okresie abbasydzkim, miał kształcić i bawić. Bagdadzki kadi, At-Tanuchi (940–994) napisał trzy tomy opowieści, które dostarczają rozrywki literackiej, jak i stanowią zbiór społecznych dokumentów o świecie ministrów, sędziów i niższych dygnitarzy, skupiających się wokół dworu abbasydzkiego. W następnym wieku Abu Hajjan at-Tauhidi (zm. 1023) pisał eseje i traktaty na wiele tematów modnych wśród uczonych i pisarzy jego czasów; spisane w atrakcyjnym literackim stylu ujawniają głęboką wiedzę i wybitny umysł autora. Rozrywka była głównym celem makam – zbioru utworów pisanych prozą rymowaną (sadz), w których narrator opowiada historyjki o łotrzyku lub wagabundzie ukazanym w najróżniejszych sytuacjach. Ten gatunek osiągnął apogeum w twórczości Al-Hamadaniego (968–1008) i Al-Haririego (1054–1122) i cieszył się popularnością w arabskich kręgach literackich aż do XX wieku.

Spisywanie tego, co się działo w przeszłości jest ważne dla wszystkich społeczeństw, ale szczególne znaczenie ma dla społeczności przekonanych, że w określonym czasie i określonych miejscach doszło do wyjątkowych wydarzeń. Przed pojawieniem się islamu plemiona arabskie miały swoje własne ustne przekazy na temat działalności swoich przodków. Do pewnego stopnia znajdują one wyraz w poematach z tamtego okresu, które przetrwały do naszych czasów. W pierwszych wiekach islamu historia nabrała szczególnego znaczenia i zaczęto ją spisywać. Rozwinęły się dwa typy dzieł historycznych ściśle powiązane ze sobą. Z jednej strony filologowie i genealogowie gromadzili i spisywali ustne dzieje arabskich plemion. Miały one znaczenie nie tylko dla badania języka arabskiego, ale mogły również dostarczać ważnych świadectw dotyczących zagadnień praktycznych, takich jak rozdział łupów zdobytych w czasie podbojów czy też podział ziemi w nowych osiedlach. Z drugiej strony jeszcze ważniejsze było spisywanie wydarzeń z życia Proroka, wczesnych kalifów, przebiegu pierwszych podbojów i spraw publicznych społeczności muzułmańskiej. Wszystko to gromadzili odpowiedzialni uczeni, czasami teksty były zmieniane a nawet wymyślane w trakcie kontrowersji politycznych i teologicznych, ozdobiane przez opowiadaczy. Stopniowo powstała cała masa opowieści, a z nich

<sup>5</sup> 'Amr Ibn Baħr al-Ġāhiz, *An-Nubl wa-āt-tanabbul wa-damm al-kibr*, w: C. Pellat, *Une risāla de Ġāhiz sur le „snobisme” et l'orgueil*, „Arabica” t. XIV, 1967, s. 259–283; przekład angielski w: C. Pellat, *The Life and Works of Jāhiz*, przeł. D. Hawke, Londyn 1969, s. 233.



uksztaltowało się kilka gatunków literackich: zbiory hadisów, biografie Proroka, zbiory biografii tych, którzy przekazywali hadisy; wreszcie dzieła historyczne, w których spisane zostały *gesta Dei*, działania boskiej opatrności w jego społeczności, zawierające elementy narracji oparte jednak na solidnych faktach. Wynalazek kalendarza muzułmańskiego, zapewniający chronologię datowania od hidżry, stworzył ramy, w których można było rejestrować wydarzenia.

Tradycja spisywania historii osiągnęła dojrzałość w wieku IX, kiedy to powstały kroniki o znacznie szerszym zakresie, zawierające lepsze rozumienie historii, autorstwa Al-Balazuriego (zm. 892), At-Tabariego (839–923) i Al-Masudiego (zm. 956). Dla tych pisarzy temat stanowiła cała przeszłość islamu, a czasami wszystko, co ich zdaniem było ważne dla dziejów ludzkości. I tak Al-Masudi zajmuje się kronikami siedmiu starożytnych ludów, które w jego przekonaniu miały prawdziwe dzieje: Persów, Chaldejczyków, Greków, Egipcjan, Turków, Indusów i Chińczyków. Należało uporządkować wielką masę informacji. W przypadku dziejów islamu historię spisywano według lat, w wypadku innych – podstawę stanowiło panowanie królów. Informację trzeba też było oceniać krytycznie. Najoczywistsze kryterium stanowił isnad, czyli łańcuch świadków jakiegoś wydarzenia i określenie, w jakim zakresie można ufać ich wiadomościom. Istniały też inne sposoby: przekazana informacja mogła być uznana za prawdopodobną albo nieprawdopodobną w świetle ogólnego pojmowania tego, jak władcy postępowali i jak się zmieniały społeczeństwa.

Inny autor, Al-Biruni (973 – ok. 1048), jest wyjątkową osobowością, jeśli chodzi o zakres zainteresowań. Jego słynne dzieło *Tahkik ma li-l-Hind (Dzieje Indii)* stanowi zapewne największą próbę, wyjścia poza świat islamu, podjętą przez arabskiego autora, i przejścia wszystkiego, co wartościowe w innej tradycji kulturowej. Jego dzieło nie jest polemiką, co autor wyraźnie stwierdza we wstępie:

Nie jest to dzieło kontrowersji i dyskusji, które prezentowałoby argumenty przeciwnika i oddzielałoby to, co błędne od tego, co prawdziwe. Jest to bezpośrednie sprawozdanie, prezentujące opinie Indusów, uzupełnione tym, co mówili Grecy na podobne tematy, przez co możliwe staje się porównanie<sup>6</sup>.

Najtrafniej jak to było możliwe, przedstawił indyjską myśl religijną i filozoficzną:

Opisując to, co jest w Indiach, wspominamy tamtejsze przesady, chcielibyśmy jednak zwrócić uwagę, że są to sprawy dotyczące wyłącznie ludzi pospolicznych. Ci, którzy

<sup>6</sup> Muḥammad Abū Ar-Rayḥān al-Birūnī, *Tahqīq mā li-l-Hind*, Hyderabad 1958, s. 5; przekład angielski: E. Sachau, *Alberuni's India*, Londyn 1888, t. I, s. 7.

kroczą drogą zbawienia lub ścieżką rozumu i argumentów, którzy pragną prawdy, winni unikać wiary w kogo innego niż Boga i wiary w jakikolwiek jego idol<sup>7</sup>.

W gruncie rzeczy wierzenia Indusów są podobne do wierzeń Greków, powiada. W czasach religijnej niewiedzy, przed pojawieniem się chrześcijaństwa, również wśród nich byli zwykli ludzie, którzy otaczali czcią bożki, ale osoby wykształcone miały poglądy zbliżone do poglądów Indusów. Pod pewnym jednak względem elita indyjska różniła się od muzułmanów:

Współcześni Indusi uznają liczne odmienności między istotami ludzkimi. Jesteśmy inni od nich dlatego, bo uważamy, że wszyscy są sobie równi pod każdym względem z wyjątkiem pobożności. Taka jest największa różnica dzieląca ich od islamu<sup>8</sup>.

### Świat islamu

W trzecim i czwartym wieku islamu (IX i X w. n.e.) pojawiło się coś, co wyraźnie było „światem islamu”. Człowiek podróżujący dookoła świata mógłby na podstawie tego, co widział i słyszał, powiedzieć, czy dany kraj był zamieszkały przez muzułmanów i czy znajdował się pod ich panowaniem. Te zewnętrzne objawy powstały dzięki przemieszczaniu się ludów: dynastii i ich armii, kupców poruszających się przez światy Oceanu Indyjskiego i Morza Śródziemnego, rzemieślników ciągnących z miasta do miasta dzięki mecenatowi władców i bogaczy. Upowszechniały się one również w wyniku eksportu i importu przedmiotów ujawniających określony styl: książek, wyrobów metalowych, ceramiki, a szczególnie chyba tekstyliów, stałego towaru handlu na wielkich odległościach.

Zewnętrznymi przejawami tego „świata islamu” były przede wszystkim wielkie budynki. W późniejszym okresie pojawiły się regionalne style architektury meczetowej, jednakże w pierwszych wiekach od Kordowy po Irak i dalsze regiony daje się zauważyć pewne wspólne cechy. Obok wielkich meczetów istniały mniejsze przy bazarach, w dzielnicach lub wsiach, gdzie można było odmawiać modlitwy, ale gdzie nie wygłaszano kazań piątkowych; zwykle budowano je z miejscowych materiałów i dlatego odzwierciedlały one lokalne upodobania i tradycje.

Meczet tworzył teraz centrum całego systemu budynków religijnych: w pobliżu znajdował się dom, w którym kadi wydawał wyroki, były też domy noclegowe dla podróżnych lub pielgrzymów, szpitale dla chorych. Zakładano je i utrzymywano dzięki dobroczynności zalecanej przez Koran. Wreszcie istniał jeszcze inny budynek, który odegrał szczególną rolę w integracji społeczności

<sup>7</sup> Tamże, s. 85; przekład angielski s. 111–112.

<sup>8</sup> Tamże, s. 76; przekład angielski s. 100.

muzułmańskiej poza granicami pojedynczych miast i regionów. Było nim mauzoleum. Niektóre mauzolea były ośrodkami pielgrzymowania i modlitwy, przejętymi po wcześniejszych tradycjach religijnych, wyposażonymi w muzułmańskie treści: Al-Kaba w Mekce, Kopuła na Skale w Jerozolimie, grób Abrahama w Hebronie. Obok nich wyrastały nowe miejsca przyciągające ludzi: groby osób związanych z wybitnymi postaciami wczesnego islamu. Chociaż mużulmanie uważali Mahometa za takiego samego człowieka jak wszyscy inni ludzie, przyjęło się uważać, że w Dniu Sądu Ostatecznego będzie się on wstawiał za swój lud i dlatego mużulmanie odwiedzają jego grób w Medynie podczas pielgrzymki do Mekki. Szyccy imamowie, zwłaszcza ci, którzy padli ofiarą prześladowań, przyciągali pielgrzymów od wczesnego okresu; w grobowcu Alego w An-Nadżafie znajdują się elementy pochodzące z IX wieku. Stopniowo grobowce tych, których uważano za „przyjaciół Boga”, a którym przypisywano zdolność wstawiania się u Niego, mnożyły się w świecie mużulmańskim. Niewątpliwie część z nich powstała w miejscach uważanych za święte we wcześniejszych religiach albo w pradawnych tradycjach poszczególnych regionów wiejskich.

Drugi typ budynków symbolizował potęgę władców. Do nich należały wielkie budowle publiczne, karawanseraje na szlakach handlowych, akwedukty i inne urządzenia wodne. W palonych słońcem krajach Bliskiego Wschodu i Maghrebu dostarczanie mieszkańcom miast wody było aktem rozumnej polityki, a nawadnianie ziemi upowszechniało się wraz z ekspansją Arabów w rejonie Morza Śródziemnego. Jednakże pałace najlepiej wyrażały wielkość imperialną: pawilony rozmieszczone pośród ogrodów i bieżącej wody symbolizowały raj, a oficjalne pałace były zarówno ośrodkami władzy i sprawiedliwości, jak i królewskiego życia. Z opisów pisarzy i z ruin, jakie się zachowały w Samarze, wiadomo co nieco o pałacach abbasydzkich. Szło się do nich przez otwarte place przeznaczone na parady lub gry konne; wewnątrz wysokich murów ścieżki prowadzące przez ogrody wiodły do kolejnych wewnętrznych bram. Na koniec w samym środku mieściła się rezydencja i urzędy kalifa oraz sklepiona sala, w której zbierał się dwór. Te budynki, ukazujące siłę panujących, naśladowano w całym świecie islamu, dzięki czemu zrodził się międzynarodowy styl, który przetrwał przez wiele wieków.

W jakimś sensie pałace te nie miały szczególnych cech charakterystycznych dla budowli mużulmańskich. Po raz kolejny włączenie tak wielkiego obszaru świata w ramy jednego imperium połączyło elementy o różnym pochodzeniu w nową całość. Władcy kontaktowali się ponad granicami świata islamu; wymieniano dary, posłańcy przywozili ze sobą, cudowne opowieści, a panujące elity były w sposób szczególny otwarte na wszystko, co nowe. Ornamentyka pałaców dawała wyraz tradycyjnym tematom z życia władców na całym świecie: walce i polowaniu, wina i tańcom.

Tę tematykę wykorzystywano w malarstwie ściennym, w którym pojawiały się wizerunki zwierząt i ludzi, jednakże w budynkach o przeznaczeniu religij-

nym unikano malowania żywych postaci. Chociaż Koran nie zakazuje wyraźnie przedstawiania ludzi, jednak większość prawników, opierając się na tradycji hadisów, uważała to za naruszanie wyłącznej władzy Boga w tworzeniu życia. W meczecie Umajjadów w Damaszku mozaiki wykonane we wcześniejszym okresie ukazują świat przyrody i domy w sposób stosunkowo realistyczny, przypominający rzymskie malowidła ściennie, brak tam jednak istot żywych. Ściany meczetów i innych budynków publicznych wcale nie były gładkie i puste. Powierzchnie pokrywano dekoracjami: wzorami roślinnymi i kwiatowymi bardzo wystylizowanymi oraz powiązаныmi ze sobą stale się powtarzającymi liniami i kołami, i wreszcie kaligrafią. Sztuka pięknego pisma być może została w znacznej mierze stworzona przez urzędników kancelarii władców; miała ona szczególne znaczenie dla muzułmanów, którzy wierzyli, że Bóg ujawnił się wielu ludziom przez Swoje Słowo w języku arabskim; kaligrafowie rozwinęli pismo tego języka tak, aby je dostosować do zdobnictwa architektonicznego. Słowa w nieskończone różnicowanych formach, powtarzane lub pojawiające się w zdaniach, stapiały się z kształtami roślinnymi i geometrycznymi. W ten sposób kaligrafia stawała się najważniejszą z muzułmańskich sztuk, a pismo arabskie zdobiło nie tylko budynki, lecz również monety, przedmioty z brązu lub ceramiki oraz tekstylia, zwłaszcza te, które tkano w królewskich manufakturach na podarunki. Pismo stosowano dla głoszenia chwały i wieczności Boga, jak to ma miejsce w inskrypcjach wokół Kopuły na Skale, lub szczodrości i wspaniałości dobroczyńcy czy umiejętności architekta.

Domy zbudowane w tym okresie w miastach przez ludność muzułmańską nie przetrwały, ale zachowało się dostatecznie dużo dzieł sztuki, by wykazać, że niektóre ujawniały kunszt dorównujący temu, jaki pojawiał się w pałacach. Przepisywano książki i ilustrowano je dla kupców i uczonych; wytwarzano dla nich wyroby ze szkła, metalu i ceramiki. Szczególnie ważna była produkcja materiałów włókienniczych: podłogi wykładano kobiercami, niskie siedzenia miały pokrycia z materiałów, na ścianach wieszano kilimy i kobierce. Na wszystkich pojawia się w zasadzie ten sam typ dekoracji, co w budynkach religijnych: sformalizowane w kształcie rośliny lub kwiaty; wzory geometryczne i wyrazy arabskie. Brak tam specyficznych dla władcy tematów, ale wkrótce też pojawiają się postacie ludzi; na ceramice z Egiptu są figury człowieka, a rękopisy zawierają rysunki zwierząt i ludzi, ilustrujące bajki scenami z życia codziennego.

A zatem pod koniec X wieku mężczyźni i kobiety na Bliskim Wschodzie i w Maghrebie żyli w świecie, który określały normy islamu. Był on podzielony na strefę islamu i na strefę wojny, a święte dla muzułmanów miejsca lub miejsca związane z ich wczesną historią nadawały obszarowi islamu jego specyficzny kształt. Czas w ciągu dnia wyznaczały pięciokrotne modlitwy, poza tym cotygodniowe kazania w meczecie, doroczny post w miesiącu ramadan oraz pielgrzymka do Mekki i wreszcie kalendarz muzułmański.

Ponadto islam dawał ludziom tożsamość, która pozwalała im definiować się wobec innych. Jak wszyscy ludzie, muzułmanie żyli w różnych światach. Nie myśleli przez cały czas ani o Sądzie Ostatecznym, ani o Niebie. Poza sferą indywidualnej egzystencji, określali się w odniesieniu do większości codziennych problemów przez sprawy rodziny lub szerszej grupy pokrewieństwa, jednostki pasterskiej lub plemienia, wsi lub rejonu wiejskiego, dzielnicy lub miasta. Poza nimi zdawali sobie jednak sprawę z przynależności do czegoś szerszego: do społeczności wierzących (ummy). Odprawiane wspólnie rytuały, przyjęcie wspólnego spojrzenia na losy człowieka na tej ziemi i w zaświatach łączyło ich ze sobą i odgradzało od ludzi wyznających inne religie, i to niezależnie od tego, czy żyli wśród nich w strefie islamu czy też poza jej granicami.

W ramach „świata islamu”, na pośrednim poziomie między nim, a niewielkimi spajającymi elementami życia codziennego, ludzie utożsamiali się z czymś, co nie sprzyjało powstawaniu zbyt mocnej i trwałej lojalności. Takie oddanie mogła wytworzyć służba lub podporządkowanie się jednej dynastii, zwłaszcza jeśli była ona trwała. Również wspólny język musiał stworzyć poczucie możliwości łatwego porozumiewania się, a także swoistą dumę. W XI wieku Arabowie na tyle mocno utożsamiali się z islamem, że Al-Biruni, który był z pochodzenia Irańczykiem, powiedział:

Nasza religia, nasze imperium, są arabskie, to bliźniaki, z których jeden jest chroniony przez potęgę Boga, a drugi przez Pana niebios. Jakże często plemiona poddanych gromadziły się razem po to, by nadać państwu niearabski charakter! Ale nie udało im się osiągnąć tego celu<sup>9</sup>.

Idea współczesnego nacjonalizmu etnicznego, według której mówiący wspólnym językiem winni żyć razem w wyodrębnionej społeczności politycznej, oczywiście nie istniała, nie istniała też koncepcja narodu terytorialnego, żyjącego na obszarze ziemi oddzielonej od innych naturalnymi granicami. Można jednakże mówić o pewnej świadomości szczególnych cech miasta i jego zaplecza, co mogło znaleźć wyraz w terminologii islamu. Badania dotyczące Egiptu wykazały, jak przetrwało poczucie jego specyfiki: jego darów przyrody, miejsca w dziejach islamu, bohaterów, męczenników i świętych. Za tym wszystkim wciąż trwała pamięć przeszłości sięgającej głęboko w czasy przed islamem: cuda pozostałe po starożytności, piramidy i Sfinks, starożytne grobowce, rytuały i wierzenia panujące na prowincji, do których ludzie wciąż się uciekali, szukając opieki<sup>10</sup>.

<sup>9</sup> Al-Birūnī, *Kitāb aṣ-ṣaydana fī āṭ-ṭibb*, przekład angielski: H. M. Said, Karaci 1973, s. 12.

<sup>10</sup> U. Haarmann, *Regional sentiment in medieval Islamic Egypt*, „Bulletin of the School of Oriental and African Studies”, t. 43 (1980), s. 55–66; U. Haarmann, *Die Sphinx: systematische Volksreligiosität im spätmittelalterlichen Ägypten*, „Saeculum”, t. 29 (1978), s. 367–384.

## **Rozdział 4**

# **Przejawy islamu**

### **Kwestia władzy**

Rozprzestrzenienie się języka arabskiego wśród innych ludów zmieniło charakter twórczości pisanej, a znajdowało to wyraz nie tylko w piśmiennictwie świeckim, ale co jest szczególnie zaskakujące – w nowego typu literaturze, w której dochodziło do głosu znaczenie objawienia przekazanego Mahometowi i jego implikacje. Wyznawcy islamu musieli stawić czoło nieuniknionym pytaniom związanym z ich religią: pytaniom, które wyrastały nie tylko z intelektualnej ciekawości, ale także wynikały z krytyki podejmowanej przez chrześcijan, żydów i zoroastryjczyków, a co jest szczególnie istotne, miały swoje źródło w potrzebie przystosowania wiary do życia społecznego. Oczywiście próbowali udzielić odpowiedzi w ramach wiedzy, jaką dysponowali i własnego stylu myślenia. Wszystko to wnieśli do nowej społeczności, albo odnaleźli u tych, którzy się nie nawrócili, ponieważ we wczesnym okresie judaizm, chrześcijaństwo i islam były wobec siebie bardziej otwarte niż później. Oczywiście proces ten najowocniej się rozwijał w tych miejscach, gdzie tradycje idei i wiedzy były najsilniejsze. Zmiana skali i przeniesienie środka ciężkości w systemie politycznym islamu, znalazły odzwierciedlenie w sferze idei. Medyna i Mekka nie straciły swojego znaczenia, ważna była Syria, ale najważniejszy Irak z bogatymi tradycjami judaizmu, nestoriańskiego chrześcijaństwa i religii Iranu.

Przełożenie islamu na język nauk i praktyk religijnych nastąpiło przede wszystkim w Iraku w okresie abbasydzkim. W jakimś sensie była to kontynuacja

ruchów ideowych, które się rozpoczęły na długo przed pojawieniem się islamu. Stwierdzenie tego faktu nie oznacza, że islam nie nadał temu nowego kierunku.

Materiały, z których mogli korzystać uczeni i myśliciele, miały różnorodny charakter. Przede wszystkim był Koran. Niezależnie od tego, kiedy uzyskał swój ostateczny kształt, nie ma jak się wydaje, powodów, by wątpić, że jego zasadnicze idee istniały od czasów Proroka: wszechmogący Bóg; prorocy, przez których komunikuje się z ludzkością; wiara, wdzięczność, modlitwa i dobre uczynki, których wymaga od ludzi; Sąd Ostateczny, kiedy to objawi się Jego łaska i Jego sprawiedliwość. Po drugie istniała żywa tradycja funkcjonowania społeczności od czasów Mahometa, przekazana i opracowana przez późniejsze pokolenia, przy czym w jej centrum mieściła się specyficzna zespołowa pamięć o tym, jaki był sam Prorok. Istniała też pamięć o publicznej działalności gminy i jej przywódców, kalifów, o ich polityce i o konfliktach, szczególnie zaś o niesnaskach i sporach za panowania Usmana, o ruchach opozycyjnych, do których doprowadziły, i o panowaniu Alego, które wywołało pierwsze schizmy wśród następców Mahometa.

Nie tylko tradycja umiejących czytać i pisać neofitów, ale także istota samego islamu – objawienia w formie słownej, a tym samym w formie idei i wiedzy – sprawiła, że ci, którzy chcieli się podporządkować woli Boga, musieli poszukiwać wiedzy i poświęcać się jej rozważaniu. Dążenie do wiedzy religijnej (ilmu) w historii islamu zaczęło się wcześniej, prowadząc do stopniowego ukształtowania się zespołu uczonych muzułmańskich o wielkiej wiedzy i zainteresowaniach, zwanych alimami (arabska liczba mnoga: ulama).

Wiele było kierunków myślenia i badań zrodzonych na gruncie islamu; wszystkie łączyły się ze sobą. Jako pierwszy pojawił się niezwykle palący problem władzy. Nauka Mahometa przyczyniła się do powstania społeczności, mającej na celu życie zgodne z normami zawartymi w Koranie lub wynikającymi z niego. Kto powinien sprawować rządy w tej społeczności i jaki rodzaj rządów ma obrać? To pytanie zadawano sobie podczas rozłamów i konfliktów w ciągu pierwszych pięćdziesięciu lat. Odpowiedź na nie pojawiła się w rozważaniach dotyczących tych niepokojów. Czy dziedzictwo po Mahomecie – kalifat, lub imamat, jak go nazywano – powinien być otwarty dla wszystkich muzułmanów, czy też tylko dla towarzyszy Proroka, a może tylko dla jego rodziny? Jak należy wybierać kalifa? Jakie są granice jego prawomocnych działań? Jeśli postępował niesprawiedliwie, to czy należało mu odmówić posłuszeństwa, a może pozbawić władzy?

Stopniowo skryształizowały się różne postawy wobec takich problemów. Poglądy tych, którzy w pewnym okresie zostali nazwani sunnitami, sprowadzały się do tego, że wszyscy muzułmanie powinni współżyć ze sobą w jedności i pokoju, a to implikowało, że winni zaakceptować *status quo*. Zgodzono się, żeby uznać czterech pierwszych kalifów za prawowitnych, a także za cnotliwych

i słusznie kierowanych (raszidun). Późniejsi kalifowie nie zawsze postępowali sprawiedliwie, ale należało ich uznać za prawomocnie władających, dopóki nie wykroczyli przeciwko podstawowym nakazom Boga. Istnieją pewne świadectwa wskazujące na to, że kalifowie umajjadzcy uważali się nie tylko za następców Proroka jako przywódcy gminy, ale zastępców Boga na ziemi i ostatecznych interpretatorów prawa Bożego<sup>1</sup>. Sunnizm w swojej rozwiniętej formie zakładał jednak, że kalif nie jest ani prorokiem, ani nieomylnym interpretatorem wiary, lecz przywódcą, który ma za zadanie utrzymywać pokój i sprawiedliwość w gminie. W tym celu winien posiadać odpowiednie cnoty i znajomość prawa religijnego. Powszechnie uważano, że powinien się wywodzić z plemienia Kurajszytów, do którego należał Prorok.

Ruchy, które poddawały w wątpliwość autorytet kalifów stopniowo rozwijały swoje własne teorie prawomocnej władzy. Ibadyci uważali, że nie zawsze był potrzebny imam; każdy muzułmanin mógł zostać imamem, niezależnie od rodziny, z której się wywodził i pochodzenia. Powinien działać sprawiedliwie, zgodnie z prawem opartym na Koranie i hadisach. Jeśli zaś okazałby się niesprawiedliwy, winien być pozbawiony władzy. Ruchy szyickie nie akceptowały roszczeń trzech pierwszych kalifów, uważały bowiem, że Ali Ibn Abi Talib był jedynym prawomocnie wyznaczonym następcą Proroka w funkcji imama. Nie zgadzali się jednak ze sobą co do następstwa po Alim i władzy imamów. Zajdyci byli najbliżsi sunnitom w swoich poglądach. Uważali, że każdy potomek Alego i jego żony Fatimy mógł zostać imamem, pod warunkiem, że posiadał konieczną wiedzę, był wystarczająco pobożny i wykazał się na tyle silny, by sprzeciwić się niesprawiedliwości. Mogła zatem istnieć wciąż się odnawiająca linia imamów. Nie uważali, że imam jest nieomylny i dysponuje nadludzką władzą.

Dwa inne ważne ruchy szyickie poszły jeszcze dalej. Obydwa uważały, że imamat był przekazywany jedynie w wyniku wyznaczenia następcy przez panującego imama i że tak obrany imam był jedynym, nieomylnym interpretatorem objawienia, jakie Bóg zesłał przez Proroka. Ruch, który uzyskał najwięcej zwolenników uważał, że sukcesja wśród potomków Alego przechodziła aż do dwunastego z nich, ten zaś zniknął w IX wieku (stąd ich popularna nazwa „uznający dwunastu imamów”, albo isna 'aszarijja, co po arabsku znaczy „dwunastowcy”). Ponieważ świat nie mógł istnieć bez imama, sądzono, że ostatni z nich nie umarł, lecz nadal żył w ukryciu (ghajba); początkowo porozumiewał się z muzułmanami przez pośredników, ale potem zniknął ze świata żywych. Odtąd oczekiwane jest jego ponowne pojawienie się, z którym mają nadejść rządy sprawiedliwości. Z kolei isma'iliści zgadzali się co do tego, że imam był nieomylnym interpretatorem prawdy, ale utrzymywali, że linia znanych imamów skończyła się na siódmym, Muhammadzie Ibn Isma'ilu.

<sup>1</sup> P. Crone i M. Hinds, *God's Caliph*, Cambridge 1986.



(Niektórzy z nich zmodyfikowali to przekonanie, kiedy kalifowie fatymidzcy wysunęli twierdzenie, że są imamami).

Te różne poglądy na kalifat i imamat miały mieć zmienny wpływ na naturę rządów i ich pozycję w społeczeństwie. Zarówno ibadyci jak i zajdyci tworzyli społeczności, które wycofały się z całego społeczeństwa islamu, odrzucając panowanie niesprawiedliwych rządów. Pragnęli podlegać takiemu prawu, jakie sami wyinterpretowali. Niechętni byli przekazaniu imamowi czy jakimkolwiek innemu panującemu władzy, która mogłaby skłonić go do niesprawiedliwego postępowania. Z drugiej strony sunnici, szyici uznający dwunastu imamów oraz isma'iliści pragnęli dla siebie mocy dającej im możliwość zachowania prawa i porządku społecznego. Gdy przeminął pierwszy wiek islamu, doszło ostatecznie do rozdziału *de facto* między tymi, którzy dbali o przestrzeganie prawa (dla sunnitów byli to alimowie, zaś dla szyitów ukryty imam), a ludźmi miecza, którzy dysponowali siłą pozwalającą im utrzymać porządek doczesny.

### Potęga i sprawiedliwość Boga

Kwestia władzy ludzi była w jakimś sensie refleksją nad zagadnieniami bardziej fundamentalnymi wynikającymi z Koranu: zagadnieniami dotyczącymi natury Boga i Jego stosunków z ludzkością, Jego jedyności i sprawiedliwości.

Bóg koraniczny jest transcendentny i jest jedyny. Niemniej Koran wymienia Jego atrybuty: wola, wiedza, słuch, wzrok, mowa, sam zaś Koran jest w jakimś sensie Jego słowem. Jak fakt posiadania przymiotów można pogodzić z jedynością Boga? A zwłaszcza chodzi o to, jak te atrybuty, które przecież są również cechami istot ludzkich, opisać w taki sposób, by zachować nieskończony dystans między Bogiem a człowiekiem? Jaki jest stosunek Koranu do Boga? Czy można go nazwać mową Boga, nie implikując zarazem, że Bóg posiada atrybut mowy taki jak Jego stworzenia? Są to problemy zawarte w każdej religii uznającej istnienie najwyższego Boga, który w jakiejś formie ujawnia się istotom ludzkim. Dla chrześcijan objawienie dotyczy osoby, a podstawową kwestią teologiczną we wczesnych wiekach był stosunek tej osoby do Boga. Dla muzułmanów objawieniem jest Księga, a problem statusu tej Księgi ma znaczenie fundamentalne.

Kwestia natury Boga logicznie prowadzi do Jego stosunków z ludźmi. Kto przeczytał Koran lub słyszał jego recytację, z pewnością odniósł dwojakie wrażenie: że Bóg jest wszechmogący i wszechwiedzący, ale zarazem człowiek w jakimś sensie odpowiada za swoje czyny i będzie za nie osądzany przez Boga. Jak te dwa stwierdzenia dają się z sobą pogodzić? Jawi się tu znów typowy problem monoteistycznej wiary: jeżeli Bóg jest wszechmogący, to jak może dopuszczać zło, i jak może sprawiedliwie potępiać człowieka za złe uczynki? W szerszym kontekście chodzi o to, czy człowiek ma swobodę podejmowania

własnych działań, czy też pochodzą one od Boga? Jeżeli nie ma tej swobody, to czy jest sprawiedliwe, że Bóg go osądza? Jeśli jest wolny, a co za tym idzie, może być sądzony przez Boga, to czy będzie sądzony na jakichś sprawiedliwych zasadach, które są mu znane? Jeśli tak jest, to wówczas musi istnieć jakaś zasada sprawiedliwości, określająca postępowanie Boga, a w związku z tym powstaje pytanie, czy Bóg może być uznany za wszechmogącego? Jak muzułmanie będą sądzeni: czy tylko na podstawie ich wiary, czy też na podstawie wiary i jej werbalnego wyrazu, albo też za dobre uczynki?

Takie pytania zawarte są *implicite* w Koranie i zadaje je sobie każdy, kto go traktuje poważnie. Jednakże systematyczne rozważania wymagają nie tylko tekstu do badań, ale również metody: wiary, że wiedza może być osiągnięta dzięki ludzkiemu umysłowi, stosującemu się do pewnych reguł. Ta wiara w rozum odpowiednio sterowany ukształtowała życie intelektualne w regionach, gdzie upowszechnił się islam, łącznie z Al-Hidżazem. W samym Koranie można znaleźć ślady rozumowania dialektycznego. Nic dziwnego, że najwcześniejsze zachowane dokumenty z Al-Hidżazu, Syrii i Iranu, pochodzące z końca pierwszego czyba wieku islamu, czyli VII wieku n.e., wykazują zastosowanie tej metody do objaśniania Koranu. Pojawiły się pierwsze grupy, które można nazwać szkołami myślenia: skupiały tych, którzy twierdzili, że człowiek ma wolną wolę i tworzy własne uczynki, oraz tych, którzy byli zdania, że człowiek nie ma wolnej woli, a Bóg nie ma atrybutów wspólnych z ludźmi, pozwalających Go opisać.

W połowie drugiego wieku islamu (VIII w. n.e.) pojawiła się szkoła w pełniejszym tego słowa znaczeniu: jej myśliciele mieli jasne i spójne poglądy na cały zespół problemów. Nazywanie ich szkołą nie oznacza, że wszyscy wyznawali dokładnie takie same idee albo że ich myśli nie rozwijały się z pokolenia na pokolenie. Byli to mutazylicy (czyli „ci, którzy trzymają się na uboczu”). Uważali oni, że prawdę można osiągnąć stosując rozum do objawienia koranicznego. W ten sposób znajdowali odpowiedź na zadawane pytania. Bóg jest Jeden. Nie ma przymiotów, które należałyby do jego istoty. Nie ma ludzkich atrybutów; Koran nie może być mówionym słowem Boga: musiał zostać stworzony inaczej. Bóg jest sprawiedliwy, a co za tym idzie związany zasadą sprawiedliwości; człowiek musi być w związku z tym wolny, ponieważ osądzanie ludzi za uczynki, których nie mogą swobodnie wykonywać, byłoby niesprawiedliwością. Jeżeli czyny człowieka są wolne i podlegają osądowi, to wynika stąd, że wiara bez dobrych uczynków nie wystarcza; muzułmanin, który popełnił wielkie grzechy nie może być uznany ani za niewiernego, ani za prawdziwego wierneho, zajmuje pozycję między nimi dwoma.

Jednocześnie pojawiało się nowe spojrzenie na wszystkie te problemy, bardziej ostrożne i bardziej sceptyczne jeśli chodzi o możliwość osiągnięcia prawdy uznanej rozumowo, a zarazem bardziej świadome niebezpieczeństwa, jakie

stwarzało dla społeczności brnięcie za daleko w racjonalnej argumentacji i dyskusji. Ci, którzy tak uważali, kładli nacisk na utrzymanie jedności ludu Bożego, przedkładając ją nad zgodę w sprawach doktrynalnych. Dla nich Słowo Boże stanowiło jedyną solidną podstawę, na której mogła się oprzeć wiara i pokój gminy. Koran winien być interpretowany, w razie potrzeby, w świetle praktyki postępowania Proroka i jego towarzyszy, to znaczy według sunny, w formie, w jakiej została przekazana późniejszym pokoleniom. Takie nastroje musiały istnieć od bardzo wczesnego okresu, ale ich natura sprawiała, że w kształcie doktryn krystalizowały się zwykle później niż bardziej od nich spekulatywne szkoły. Osobą w największym stopniu odpowiedzialną za formowanie się tych nastrojów był Ahmad Ibn Hanbal (780–855), który sam padł ofiarą prześladowań. Opierać się należy wyłącznie na Koranie i na sunnie Proroka, a one wskazują, że Bóg jest wszechmocny, a Jego sprawiedliwość w niczym nie przypomina sprawiedliwości ludzkiej. Jeśli Koran przypisuje Mu jakieś atrybuty, należy je uznać za boskie, nie mające analogii z atrybutami człowieka i nie należy pytać, jak się one do Niego odnoszą. Do tych atrybutów należy Koran. Jest on Jego słowem, a to dlatego, że sam Koran to stwierdza; Koran nie został stworzony, ponieważ „nic co boskie nie jest stworzone, a Koran jest boski”. Człowiek powinien poddawać się Bożej woli za pomocą uczynków i wiary. Ta koncepcja Boga osądzającego w tajemniczy sposób wydaje się surowa, ale sugeruje ona pewność, że istnieje jakaś ostateczna Boża troska o świat, chociaż nie ma ona charakteru ludzkiego, a to, co się stało w dziejach, jest fragmentem boskiej woli. Ten zespół idei przyczynił się do ukształtowania sunnizmu.

Kontrowersja między racjonalistami a zwolennikami Ibn Hanbala ciągnęła się bardzo długo, a sama argumentacja ulegała zmianie. Później na myślicieli mutazylickich głęboki wpływ wywarła myśl grecka; stopniowo przestawali oni odgrywać istotną rolę w rodzącej się społeczności sunnickiej, ale ich wpływy przetrwały w szybkich szkołach myślenia rozwijających się od X wieku. Myśliciel akceptujący w ogólnych zarysach stanowisko „tradycjonalistów” stosował metody racjonalnego dyskursu (kalamu), by bronić tych poglądów. Al-Aszari (zm. 935) trzymał się dosłownej interpretacji Koranu, ale twierdził, że można go uzasadniać za pomocą rozumu, w każdym razie do jakiegoś stopnia. Poza nim trzeba go po prostu zaakceptować. Bóg jest Jeden; Jego atrybuty stanowią część Jego istoty; nie są Bogiem, ale nie różnią się od Niego. Do nich należy słuch, wzrok i mowa, ale nie jest to słuch, wzrok i mowa ludzi; trzeba je akceptować, nie pytając o to, jakie są (bila kajf). Bóg jest bezpośrednią przyczyną wszystkiego, co się dzieje we wszechświecie i nie ogranicza Go nic, poza Nim samym. W momencie działania udziela człowiekowi mocy; chce zarówno dobra i zła na świecie i je stwarza. Właściwą reakcją człowieka wobec objawionego słowa Bożego jest wiara; jeżeli nie popierają jej uczynki, to pozostaje on człowiekiem wierzącym, a Prorok wstawi się za nim w Ostatnim Dniu.

W myśli Al-Aszariego znaleźć można nacisk na to, by w religii nie dochodziło do kłótni, by akceptować władzę imama czyli kalifa, i nie podejmować przeciwko niemu zbrojnego buntu. Różnice w sądach jednak przetrwały. Dotyczyły one prawomocności metaforycznej interpretacji Koranu przeciwstawianej jego dosłownemu rozumieniu; dotyczyły też dokładnego znaczenia poglądu, że Koran „nie jest stworzony” czy odnosi się to do samego tekstu, czy tylko do jego przekazywania ludziom; spierano się także na temat konieczności łączenia uczynków z wiarą. Przeważnie jednak takie różnice nie prowadziły do konfliktów w ramach społeczności sunnickiej.

### Szari'at

Koran co najwyżej implikuje system doktryn, ale zarazem mówi ludziom, czego Bóg od nich oczekuje. Jest on przede wszystkim objawieniem Jego woli: co ludzie powinni czynić, by zadowolić Boga, gdy będzie ich osądzał w Dniu Sądu. Zawiera pewne specyficzne nakazy, dotyczące na przykład małżeństwa i podziału własności muzułmanina po jego śmierci; ale jest ich niewiele, w większości bowiem wypadków wola Boga wyraża się za pomocą ogólnych zasad. Nakazy i zasady dotyczą nie tylko sposobu w jaki ludzie winni oddawać Bogu cześć, ale także ich postępowania wobec siebie. W jakimś sensie jest to rozróżnienie sztuczne, ponieważ akty wiary mają swój aspekt społeczny, a sprawiedliwe i dobroczynne działania również do pewnego stopnia kierują się ku Bogu.

Refleksja nad Koranem i praktyką wczesnej społeczności szybko doprowadziła do ogólnej zgody co do pewnych podstawowych obowiązków muzułmanina, tak zwanych „filarów islamu”. Obejmowały one ustne świadectwo, że „nie ma bóstwa prócz Boga, a Mahomet jest wysłannikiem Boga”. Ponadto odmawiano rytualną modlitwę zawierającą formułki powtarzane konkretną liczbę razy, którym towarzyszyły określone pozycje. Modlitwę odprawiano pięć razy dziennie. Inne „filary” to: oddawanie pewnej części dochodu na cele dobroczynne lub na użytek publiczny; ścisły post od świtu do zachodu słońca przez cały miesiąc ramadan, kończący się świętem, i wreszcie hadżdż – pielgrzymka do Mekki, odbywająca się o określonej porze roku, obejmująca cały zespół rytualnych aktów wiary, również zakończona świętem obchodzonym przez wszystkich członków społeczności. Do tych specyficznych działań dochodzi ogólna zachęta, by kroczyć drogą Boga (dżihad), co rozumiano bardzo szeroko albo bardzo konkretnie: jako walkę w celu rozszerzenia granic islamu.

Od samego początku potrzebowano jednak czegoś więcej niż zgody dotyczącej podstawowych aktów wiary. Z jednej strony byli ludzie, którzy traktowali Koran poważnie i uważali, że pośrednio zawiera on przepisy dotyczące całego życia, ponieważ w oczach Boga wszystkie uczynki człowieka coś znaczą

i wszystkie będą wzięte pod uwagę w Dniu Sądu. Z drugiej strony był panujący i jego przedstawiciele podejmujący decyzje w szerokim zakresie spraw, a ich przekonania i sposoby usprawiedliwiania władzy pozwalały im podejmować decyzje, które w żadnym razie nie mogły być sprzeczne z znaczeniem Koranu lub tym, co implikował.

Dlatego też w okresie rządów pierwszych kalifów i Umajjadów miały miejsce dwa procesy. Władca, jego namiestnicy i specjaliści przedstawiciele – kadiowie – wydawali wyroki i rozstrzygali spory, biorąc pod uwagę zwyczaje i prawa obowiązujące w różnych regionach. Jednocześnie poważni i zaangażowani muzułmanie starali się podporządkować wszystkie ludzkie uczynki swojej religii i opracować idealny system postępowania wiernych. Czyniąc to, musieli brać pod uwagę słowa Koranu i je interpretować, podobnie jak uwzględniać przekazaną pamięć wspólnoty o tym, jak Prorok postępował (jego codzienne zachowania, czyli sunnę w coraz większym zakresie spisywano w formie „tradycji”, czyli hadisów), o rozstrzygnięciach podejmowanych przez kalifów, jak również o tym, co zbiorowa mądrość społeczna uważała w życiu za dobre (sunna społeczności).

Obydwa te procesy nie różniły się od siebie całkowicie. Kalif, namiestnik lub kadi z pewnością dążyli do modyfikowania istniejących zwyczajów w kontekście wymagań islamu; uczeni zaś starali się wprowadzać do swoich idealnych systemów coś, co odziedziczyli po obyczajach własnego środowiska. W pierwszym okresie jednak pozostawali w izolacji od siebie. Co więcej, w każdym z tych procesów ujawniały się różne tendencje. Jeśli wziąć pod uwagę sposób powstania i administrowania imperium, obyczaje poszczególnych regionów i obowiązujące w nich zasady musiały bardzo się między sobą różnić. Z kolei uczeni byli rozproszeni po wielu miastach: działali w Mekce i Medynie, Al-Kufie i Al-Basrze oraz w miejscowościach syryjskich. Każde z tych miast reprezentowało własną szkołę myślenia, odzwierciedlającą pamięć o przeszłości, a także potrzeby i praktyki danego regionu wykrystalizowane w wyniku lokalnego konsensu (idźma).

Sytuacja uległa zmianie, gdy w połowie drugiego wieku islamu (VIII w. n.e.) Abbasydzi przejęli władzę, sytuacja uległa zmianie. Powstanie scentralizowanego państwa rządzonego za pomocą biurokracji sprawiło, że koniecznością stało się ustalenie sposobów rozstrzygania sporów i rządzenia społeczeństwem. Twierdzenie Abbasydów, że ich władza jest religijnie usprawiedliwiona, wymagało, by wszelkie uzgodnienia opierały się na naukach islamu. W rezultacie obydwie tendencje zaczęły się do siebie przybliżać. Kadi stał się, przynajmniej teoretycznie, sędzią niezależnym od władzy wykonawczej; podejmował decyzje na podstawie nauk religijnych. Wzrosła zatem potrzeba jakiejś ogólnej zgody dotyczącej funkcjonowania islamu w życiu codziennym. Koran, stosowanie sunny Proroka ucieleśnionej w hadisach, opinie grupy uczonych, rozwijająca się praktyka czyli sunna lokalnych społeczności: to wszystko miało

znaczenie, ale jak na razie nie było zgody co do relacji między nimi. Uczeni reprezentowali różne poglądy: Abu Hanifa (ok. 699–767) kładł większy nacisk na opinie wypracowane w wyniku indywidualnego rozumowania; Malik (ok. 715–795) zaś, na praktykę w Medynie, chociaż akceptował znaczenie rozumowania dla interesów zbiorowości.

Decydujący krok w określeniu stosunków pomiędzy różnymi podstawami decyzji prawnych poczynił Asz-Szafi'i (767–820). Twierdził mianowicie, że Koran był Słowem Bożym: wyrażał wolę Boga zarówno pod postacią ogólnych zasad, jak i określonych nakazów, dotyczących pewnych spraw (modlitwa, jałmużna, post, pielgrzymka, zakaz cudzołóstwa, picia wina i jedzenia wieprzowiny). Jednakże równie ważna była praktyka, czyli sunna Proroka spisana w hadisach. Miała ona większe znaczenie niż nagromadzona praktyka wspólnoty. Sunna Proroka była oczywistym przejawem woli Bożej, a jej status znajdował potwierdzenie w wersetach koranicznych: „O wy, którzy wierzycie! Słuchajcie Boga i Jego Posłańca!”<sup>2</sup> Uczynki i słowa Proroka określały implikacje ogólnych zasad koranicznych, a także pozwalały postępować w sprawach, na których temat Koran milczał. Według Asz-Szafi'iego Koran i sunna w jednakowym stopniu były nieomyłne. Sunna nie mogła unieważniać postanowień Koranu, ale także Koran nie mógł znosić przepisów sunny. Te dwa źródła nie mogły się sobie przeciwstawiać; jawne sprzeczności można było ze sobą pogodzić, a w każdym razie uznać, że późniejszy werset Koranu lub wypowiedź Proroka unieważniała wcześniejsze<sup>3</sup>.

Wola Boga lub sunna mogła być wyrażona niezwykle jasno, jednakże nadal pozostawała kwestia interpretacji lub dostosowywania zasad do nowych sytuacji. W systemie idei Asz-Szafi'iego zwykły muzułmanin mógł uniknąć błędu jedynie wtedy, gdy swoje sprawy przekazywał ludziom uczonym w dziedzinie religii, posługującym się rozumem w ściśle określonych granicach dla wyjaśniania zawartości Koranu i hadisów. W nowej sytuacji ludzie uprawnieni do posługiwania się własnym rozumem winni uciec się do analogii (zwanej po arabsku „kijas”): powinni starać się odnaleźć taki element, który w sposób istotny byłby podobny do elementu w sytuacji, co do której już istniał jakiś przepis. Takie zdyscyplinowane posługiwanie się rozumem nosiło nazwę idżtihadu, a jego uzasadnienie znaleźć można w hadisie: „Uczeni są dziedzicami proroków”<sup>3</sup>. Kiedy pojawiała się ogólna zgoda wynikająca z takiego posługiwania się rozumem, wówczas ów konsens (idżma) winien być uznany za reprezentujący pewną i niepodważalną prawdę.

Sam Asz-Szafi'i wyraził tę zasadę w bardzo szerokim znaczeniu: skoro cała społeczność osiągnęła zgodę w jakiejś materii, sprawa była zamknięta na

<sup>2</sup> Koran VIII, 20, przeł. J. Bielawski.

<sup>3</sup> *Muhammad Ibn Idrīs aš-Šāfi'ī, Ar-Risāla*, oprac. A. M. Szakir, Kair 1940; przekład angielski: M. Khadduri, *Islamic Jurisprudence: Shafi'i's Risala*, Baltimore 1961.

zawsze. Według hadisu „W całej społeczności nie może być błędu na temat znaczenia Koranu, sunny i analogii”. Późniejsi myśliciele łącznie z tymi, którzy uważali Asz-Szafi'iego za swojego mistrza, sformułowali tę zasadę inaczej: jedyną możliwą do akceptowania idźmą była ta, którą osiągnęli uczeni kompetentnie stosujący idźtihad w danym okresie.

Do tych zasad interpretacyjnych Asz-Szafi'i dołożył pewien dodatek, który zyskał powszechną akceptację: ci, którzy interpretowali Koran i sunnę, nie mogliby się tym zajmować bez odpowiedniej znajomości języka arabskiego. Asz-Szafi'i cytował fragmenty Koranu, mówiące, że został on objawiony po arabsku: „To jest objawienie [...] w języku arabskim, jasnym”<sup>4</sup>. Zdaniem Asz-Szafi'iego każdy muzułmanin powinien się nauczyć arabskiego przynajmniej tak, by móc wypowiedzieć wyznanie wiary (szahada), recytować Koran i wymieniać imię Boga (Allahu akbar, „Bóg jest największy”). Natomiast uczony w sprawach religii winien wiedzieć znacznie więcej.

Kiedy te zasady zostały ustalone i powszechnie zaakceptowane, można było próbować odnieść je do całego zespołu praw i zasad moralnych. Ten tok myślenia nazwano fikhem, a jego ostatecznym rezultatem był szari'at. Stopniowo powstało kilka „szkół” prawa (mazhabów), przyjmujących swoje nazwy od wczesnych autorów, z którymi wiązały swoje pochodzenie: hanaficka pochodziła od Abu Hanify, malikicka od Malika, szafiicka od Asz-Szafi'iego, hanbalska od Ibn Hanbala. Były też inne, jednak nie przetrwały. Różniły się między sobą co do niektórych zasadniczych problemów prawnych, a także co do zasad prawnego rozumowania (usul al-fikh), szczególnie zaś co do miejsca hadisów oraz prawomocności, granic i metod idźtihadu.

Te cztery szkoły należą do społeczności sunnickiej. Inne ugrupowania muzułmańskie miały swoje własne systemy prawa i moralności społecznej. Ibadyci i zajdyci nie różnili się bardzo od szkół sunnickich, ale wśród szyitów uznających dwunastu imamów podstawy prawa określano inaczej: zgoda społeczności była prawomocna jedynie wtedy, jeśli obejmowała imama. W szyickim prawie pozytywnym istniały też pewne specyficzne zasady.

Mimo częściowo teoretycznej natury szari'atu, a być może właśnie dlatego, ci, którzy go nauczali, interpretowali i stosowali, czyli alimowie, zajęli ważną pozycję w państwach i społeczeństwach islamu. Jako strażnicy rozwiniętego systemu unormowanych zachowań społecznych mogli ustalać granice działań panujących, albo przynajmniej udzielać im rad. Mogli też pełnić rolę rzeczników wspólnoty, a w każdym razie jej miejskiej części. Na ogół jednak starali się trzymać z dala od władzy i obywateli, podtrzymując ideę społeczności kierowanej przez Boga, trwałej i nie związanej z interesami rządzących czy kapryсами opinii publicznej.

<sup>4</sup> Koran XXVI, 192, 195; por. też XIII, 37: „W ten sposób zesłaliśmy go [Koran] jako rozstrzygnięcie w języku arabskim”.

## Tradycja Proroka

W politycznych i teologicznych kontrowersjach pierwszych trzech wieków używano hadisów. Wykorzystywano je również do rozwoju nauki prawa, ponieważ były one jedną z jego podstaw. Jednakże związki teologii i prawa z hadisami były znacznie bardziej złożone. Wykorzystywano w nich nie tylko hadisy, ale również w szerokim zakresie tworzono te tradycje, które przetrwały do naszych czasów. Ten proces spowodował powstanie innej nauki religijnej: krytyki hadisów posługującej się kryteriami, które pozwalały odróżnić tradycje uważane za autentyczne od wątpliwych lub w sposób oczywisty fałszywych.

Od samego początku społeczność, skupiona wokół Mahometa dysponowała dwojako rozumianą sunną, systemem zwyczajowych zachowań. Z jednej strony gmina religijna stopniowo wytworzyła swój własny zespół zalecanych zachowań, rozwijany i gwarantowany dzięki swoistemu konsensowi. Z drugiej strony byli również ludzie, którzy chcieli podtrzymać sunnę Proroka, a więc pamięć o tym, co czynił i co mówił. Jego towarzysze na pewno o nim pamiętali i przekazali swoją wiedzę następnemu pokoleniu. Opis jego postępowania i wypowiedzi, czyli hadisy, od wczesnego okresu był przekazywany nie tylko ustnie, ale również na piśmie. Chociaż niektórzy pobożni muzułmanie – uważając, że hadisy pomniejszają wyjątkowy charakter Księgi – patrzyli niechętnie na ich spisywanie, to inni do tego zachęcali. W rezultacie pod koniec okresu Umajjadów wiele hadisów, które później miały zostać włączone do biografii Proroka, zarejestrowano na piśmie.

Jednakże ów proces na tym się nie zakończył. Zarówno sunna społeczności, jak i spisana sunna Proroka różniły się w zależności od miejsca i czasu jej redagowania. Pamięć się zacierała, opowieści ulegały zmianie w trakcie ich relacjonowania, a nie wszyscy, którzy je spisywali, byli prawdomówni. Początkowo sunna społeczności miała istotniejsze znaczenie, ale z czasem prawnicy, a także niektórzy teologowie, zaczęli przywiązywać większą wagę do tradycji Proroka. Specjaliści w zakresie prawa pragnęli powiązać powstałe zwyczaje społeczne i regulacje administracyjne z zasadami religii. Jednym ze sposobów osiągnięcia tego celu było odwoływanie się do Proroka. Ludzie zaangażowani w wielkie spory dotyczące tego, kiedy władza winna uciekać się do kłamstwa, lub kontrowersje dotyczące natury Boga i Koranu starali się znaleźć wsparcie dla swoich poglądów w życiorysie i wypowiedziach Mahometa. I tak w ciągu drugiego i trzeciego wieku islamu (mniej więcej w VIII i IX wieku) rozrosła się liczba wypowiedzi przypisywanych Prorokowi. W pewnym zakresie uznano to za zabieg literacki częściowo uzasadniony hadisem: „To, co ujęte jest w dobrych słowach, pochodzi ode mnie”. Bardzo wcześnie jednak zdano sobie sprawę z groźących niebezpieczeństw. Wówczas powstał krytyczny ruch, którego celem było odróżnienie prawdy od fałszu. Prawdopodobnie pod koniec pierwszego wieku islamu



pojawiła się praktyka polegająca na tym, że specjaliści wyruszali w dalekie podróże, poszukując ludzi, którzy przejęli tradycję od rodziców lub nauczycieli, i dążąc do odtworzenia przez łańcuch świadków tradycji wstecz do Proroka lub jego towarzyszy. W efekcie zunifikowane zostały lokalne zespoły tradycji.

Dzięki temu procesowi, opartemu częściowo na pamięci, a częściowo na zmyśleniu, hadisy zyskały kształt, który miały zachować. Każdy składał się z dwóch części: tekstu zawierającego sprawozdanie z czegoś, co Prorok powiedział lub uczynił – w pewnych wypadkach były tam słowa, które przekazał mu Bóg – oraz ze spisu łańcucha świadków sięgającego towarzysza Proroka, który widział wydarzenie lub słyszał słowa. Oba te elementy mogły stać się przedmiotem powątpiewań. Tekst mógł zostać wymyślony lub błędnie zapamiętany. To samo szeregu osób. Wydaje się, że w wielu wypadkach przedłużanie łańcucha świadków aż do Proroka było wymysłem prawników i polemistów. Dlatego potrzebna była nauka krytyki hadisów, która, na podstawie jasno określonych zasad, umożliwiłaby odróżnienie prawdy od fałszu.

Uczonych krytycznie badający hadisy kierowali swą uwagę głównie na spisane ciągi świadczących, zwane isnadami: chodziło o to, czy daty urodzenia i śmierci oraz miejsca pobytu świadków z różnych pokoleń umożliwiały im spotkanie się, a także o to, czy byli to ludzie godni zaufania. Ta działalność, jeśli miała być dobrze wykonana, wymagała wyczucia autentyczności i prawdopodobieństwa samego tekstu; doświadczony tradycjonista musiał rozwinąć w sobie umiejętność odróżniania.

Dzięki takim kryteriom badacze hadisów zdołali przeprowadzić ich klasyfikację zgodną ze stopniem ich prawdopodobieństwa. Dwa wielkie zbiory: zbiór Al-Buchariego (810–870) oraz Muslima (ok. 817–875) odrzucały wszystkie tradycje z wyjątkiem tych, których prawdziwości uczeni byli pewni. Inne zbiory, których autorytatywność do pewnego stopnia jest uznawana, nie były tak dokładne. Szyici mieli swoje własne zbiory hadisów dotyczących imamów.

Większość uczonych zachodnich, a także niektórzy współcześni muzułmanie, odnośnie wielu hadisów są bardziej sceptyczni niż Al-Buchari czy Muslim uznając je za autentyczny wynik polemik dotyczących spraw władzy i doktryny lub rezultat rozwoju prawa. To stwierdzenie nie oznacza jednak, że podaje się w wątpliwość bardzo istotną rolę, jaką odegrały one w dziejach społeczeństwa muzułmańskiego. Nie mniej istotna od sprawy ich pochodzenia jest kwestia sposobu ich wykorzystania. W okresach napięć politycznych, kiedy wróg stał u bram, bywało, że władca prosił uczonych o odczytanie w głównym meczecie wyboru fragmentów z Al-Buchariego, czym chciał przypomnieć, jak wiele Bóg uczynił dla Swojego ludu. Późniejsi autorzy dzieł prawnych, teologicznych czy nawet z zakresu nauk racjonalistycznych wspierali swoje poglądy hadisami czerpanymi z olbrzymiego zbioru, który nadal istniał, mimo że Al-Buchari i Muslim dokonali już swojego dzieła.

### Droga mistyków

Takie nauki jak teologia, prawo i tradycja wychodząc z treści Koranu zmierzały do umacniania islamu i podwyższania bariery dzielącej go od pozostałych religii monoteistycznych, z którymi był spokrewniony. Istniały także odmienne kierunki myślenia, które, choć zaczynały się podobnie, to jednak prowadziły do potwierdzania tego, co mogło łączyć religię islamu z innymi.

Jednym z nich był kierunek myślenia i praktyki powszechnie nazywany „mistycyzmem”. Arabskim odpowiednikiem tego terminu jest wyraz „tasawwuf” (od czego wywodzi się zeuropeizowana forma „sufizm”). Ta nazwa prawdopodobnie pochodzi od określania wełnianych (suf) sukien, jakie nosić miała jedna z wczesnych grup. Panuje obecnie powszechna zgoda, że mistyka inspirowała się Koranem. Wierny medytujący nad jego znaczeniem może być przepełniony poczuciem wszechogarniającej transcendencji Boga i całkowitej zależności wszystkich stworzeń od Niego: Boga wszechmogącego, nieprzeniknionego, kierującego tymi, którzy w Niego wierzą, albowiem cała Jego wielkość uobecnia się w każdej oddanej Mu ludzkiej duszy i jest „bliższa niż tętnica szyjna”. Koran wspaniale ukazuje bliskość Boga wobec człowieka i uczy, jak ten powinien na nią reagować. Nim świat został stworzony, Bóg zawarł przymierze (misak) z ludźmi. Spytał ich: „Czy Ja nie jestem waszym Panem?” Oni powiedzieli: „Tak! Zaświadczamy”<sup>5</sup>. Za swojego życia Mahomet odbył ponoć tajemniczą podróż, w pierw do Jerozolimy, a potem do raju, gdzie dostąpił spotkania z Bogiem i zobaczył Jego twarz.

Od wczesnego okresu w dziejach islamu współistniały dwa ściśle ze sobą powiązane procesy. Z jednej strony istniał ruch pobożnościowy i modlitewny, dążący do osiągnięcia czystości intencji, wyrzeczenia się osobistych pragnień i przyjemności życia, z drugiej zaś ruch medytacji nad znaczeniem Koranu. Obydwa rozwijały się w większym stopniu w Syrii i Iraku niż w Al-Hidżazie; było rzeczą naturalną, że opierały się one na ideach i zasadach moralnych już istniejących w świecie, w którym przyszło żyć muzułmanom. Ci, którzy przyjęli nową religię, wnieśli do islamu odziedziczone przez siebie wartości; ponadto żyli w środowisku w przeważającym stopniu chrześcijańskim i żydowskim niż muzułmańskim. Był to wielki wiek monastycyzmu we wschodnim chrześcijaństwie, a co za tym idzie wiek ascetycznej myśli i praktyki. W zasadzie Prorok odnosił się do monastycyzmu niechętnie: „W islamie nie ma mnichów” – brzmi słynny hadis; w religii muzułmańskiej odpowiadał mu dżihad. W rzeczywistości wpływ chrześcijańskich mnichów był jednak bardzo silny. Dotyczy to ich idei świętego świata cnoty, wykraczającej poza posłuszeństwo wobec prawa, oraz wiary, że opuszczenie świata, umartwienie cielesne i powtarzanie imienia Boga

<sup>5</sup> 5 Koran, VII, 172.

w modlitwie mogło z Bożą pomocą oczyścić serce i uwolnić je od wszelkich trosk ziemskich, prowadząc duszę ku wyższej intuicyjnej wiedzy o Bogu.

Zalążki takich idei w ich muzułmańskiej formie znaleźć można już w pierwszym wieku islamu w powiedzeniach Al-Hasana al-Basriego (642–728):

Wierzący budzi się w smutku i idzie spać w smutku: jest to wszystko, w czym żyje, ponieważ znajduje się pomiędzy dwiema strasznymi rzeczami: grzechem, który przeminął, nie wie przy tym, jak Bóg z nim postąpi, oraz wyznaczonym czasem, który mu pozostał; nie wie, jakie spadną na niego nieszczęścia [...] dbaj więc o to miejsce pobytu, albowiem jedynie w Bogu jest siła i potęga, i pamiętaj o przyszłym życiu<sup>6</sup>.

U wczesnych mistyków poczucie dystansu i bliskości Boga znajduje wyraz w języku miłości: Bóg jest jedynym właściwym przedmiotem miłości, kochanym dla samego siebie; życie prawdziwego wiernego muzułmanina winno być ścieżką prowadzącą do wiedzy o Nim. Kiedy zaś człowiek zbliży się do Boga, Bóg zbliży się do niego, stając się „jego wzrokiem, słuchem, ręką i językiem”.

We fragmencie swojej autobiografii autor dzieł dotyczących problemów duchowych, At-Tirmizi, pokazał w trzecim wieku islamu, a więc IX naszej ery, jak sprowadza się duszę na tę ścieżkę. W czasie pielgrzymki, modląc się w haramie, nagle ogarnął go żal za grzechy; poszukując właściwego sposobu życia, natrafił na dzieło Al-Antakiego, które pomogło mu się zdyscyplinować. Stopniowo posuwał się po tej ścieżce, dążył do okiełznania swoich namiętności i uciekał od świata. Dopomagały mu sny o Proroku; również jego żona miała sny i wizje. Prześladowano go i oczerniano za to, że wprowadzał do religii nieuprawnione innowacje. Ale te nieszczęścia pozwoliły mu oczyścić serce. I wówczas pewnego wieczora, gdy wracał ze spotkania, na którym wspomniano Boga, jego serce się otwarło i wypełniło słodyczą<sup>7</sup>.

W następnym wieku kontynuowano zarówno rozważania nad drogą, którą mężczyźni i kobiety mogli się zbliżyć do Boga, jak i spekulacje o jej końcu. Zapewne już w VIII stuleciu pojawił się specyficzny rytuał zbiorowego powtarzania imienia Boga (zikr), czemu towarzyszyły różne ruchy ciała, ćwiczenia w oddychaniu lub muzyka. Nie miało to prowadzić do automatycznego wywołania ekstazy i oglądania Boga twarzą w twarz, lecz było sposobem na wyzwolenie duszy od doczesnych rozrywek. Rozważania mistrzów sufickich dotyczące natury wiedzy, którą osiągnie się na końcu drogi, początkowo były przekazywane ustnie, a potem spisane przez ludzi, którzy pragnęli poznać drogę. W ten sposób zrodził się kolektywny język pozwalający wyrazić naturę mistycznych przygotowań i doświadczeń. Powstało też poczucie wspólnoty tych, którzy wyruszyli w tę drogę.

<sup>6</sup> *Aḥmad Ibn 'Abd Allāh al-Iṣbahānī, Ḥilyat al-awliyā'*, t. II, Kair 1933, s. 132, 140; przekład angielski: J. A. Williams, *Islam*, Nowy Jork 1961, s. 124.

<sup>7</sup> *Muḥammad Ibn 'Alī at-Tirmidī, Kitāb ḥam al-awliyā'*, oprac. U. Jahja, Bejrut 1965, s. 13–32.

W trzecim wieku islamu (mniej więcej w IX w. n.e.) po raz pierwszy systematycznie przedstawiano wiedzę o Bogu i określono jej charakter. W pismach Al-Muhasibiego (zm. 857) ukazano styl życia tego, kto poszukuje prawdziwej wiedzy, natomiast w dziełach Al-Dżunajda (zm. 910) znalazł się opis doświadczeń czekających u kresu tej drogi. Na jej końcu prawdziwy, szczerzy i wierny muzułmanin może stanąć twarzą w twarz z Bogiem, jak wszyscy ludzie w czasach przymierza; wówczas atrybuty Boga zastępowały jego własne, a jego indywidualne istnienie zniknęło, ale tylko na chwilę. Potem powracał do własnej egzystencji i do świata, niósł jednak w sobie pamięć o tej chwili, o bliskości Boga, a także o jego transcendencji:

Miłość Boga jest w swojej istocie rozświetleniem serca przez radość z powodu bliskości Ukochanego; a kiedy serce jest pełne promiennej radości, znajduje zadowolenie w tym, że pozostaje ze wspomnieniem Ukochanego [...], a kiedy samotności towarzyszy tajna rozmowa z Ukochanym, radość z tej rozmowy ogarnia rozum, który przestaje zajmować się tym światem i wszystkim, co w nim jest<sup>8</sup>.

Al-Muhasibi i Al-Dżunajd żyli i tworzyli w trzeźwej tradycji sunnickiej; znali szari'at i dbali, by muzułmanin, niezależnie od tego jak wielki uczynił postęp na drodze mistycyzmu, szczerze przestrzegał swoich obowiązków. Ich odczucie wszechobjmującej wielkości i potęgi Boga nie różni się od odczucia teologa takiego jak Al-Aszari, dla którego umiejętność działania pochodzi od Boga, a wierzący człowiek może mieć nadzieję, że Bóg nim pokieruje. Zdaniem obu Bóg wpływa na ludzkie życie, a niezgłębiona Opatrzność na swój sposób je kształtuje. Poczucie, że człowieka wypełnia obecność Boga, choćby nawet przez krótką chwilę, może być odurzające, i pewni sufi, których idee nie różniły się prawdopodobnie wiele od idei Al-Dżunajda, starali się wyrazić owo niewypowiedziane doświadczenie we wzniosłym i barwnym języku, mogącym napotkać sprzeciw. Abu Jazid al-Bistami (zm. ok. 875) próbował opisać moment ekstazy, kiedy to mistyk wyzbywa się własnego istnienia i wypełnia go istnienie Boga. Wtedy ostatecznie zrozumiał, że to życie jest tylko ułudą, że najlepiej wypełnia je pojawiająca się na przemian obecność i nieobecność Boga. Najśłynniejszym tego przykładem jest Al-Halladż (ok. 857–922), stracony w Bagdadzie za swoje bluźniercze wypowiedzi. Był on uczniem Al-Dżunajda, a jego idee zapewne nie różniły się zbyt wiele od poglądów mistrza, wypowiadał je jednak w ekstatycznym i pełnym miłości tonie. Jego okrzyk: „Jestem Prawdą [czyli Bogiem]”, mógł stanowić zwykłą próbę wyrażenia mistycznego doświadczenia, w którym atrybuty ludzkie zostają zastąpione przez boskie. Można go jednak uznać za coś więcej, podobnie jak sugestia, że prawdziwa pielgrzymka nie była pielgrzymką do

<sup>8</sup> *Al-Işbahānī, Hilyat al-awliyā'*, t. X, Kair 1938, s. 79; przekład angielski: M. S. Smith, *An Early Mystic of Islam*, Londyn 1935, s. 243.

Mekki, lecz duchową podróżą, którą mistyk odbywał w swoim pokoju, mogła być wzięta za twierdzenie, że dosłowne wypełnianie obowiązków religijnych nie ma znaczenia. Było w nim coś, co sprzyjało takim nieporozumieniom, pozostawał bowiem pod wpływem nurtu myśli sufickiej (malamatijja), który prawdopodobnie wywodził się z monastycyzmu wschodniego chrześcijaństwa: chęć poniżania się za pomocą uczynków, które wywołują zarzuty innych, swoiste umartwianie przez niszczenie szacunku dla samego siebie.

### Ścieżka rozumu

Późniejsze sufickie rozważania o sposobie, w jaki Bóg stworzył człowieka i jak człowiek mógł do Niego powrócić, znalazły się pod wpływem innego, bardzo wczesnego ruchu umysłowego, którego celem było włączenie do arabskiej tradycji greckiej nauki i filozofii. Można powiedzieć, że chodziło o jej kontynuowanie i rozwijanie za pośrednictwem języka arabskiego.

Przejęcie władzy przez dynastię arabską nie wywołało gwałtownego załamania w życiu intelektualnym Egiptu czy Syrii, Iraku czy Iranu. Szkoła aleksandryjska jeszcze przez jakiś czas istniała, chociaż jej uczeni przenieśli się w końcu do północnej Syrii. Ponadto dalej istniała akademie medyczna w Dżundajsa-burze (Gondeszapurze) w południowym Iranie, założona przez nestoriańskich chrześcijan pod patronatem Sasanidów. Zarówno tam, jak i w innych miejscach, istniała żywa tradycja hellenistycznej myśli i nauki, chociaż w tym czasie przedmiot jej zainteresowań był węższy niż niegdyś, co więcej, rozwijała się raczej w języku syryjskim niż greckim. W Iraku obecna też była wielka tradycja nauki żydowskiej oraz kultury irańskiej wyrażonej w języku pahlawijskim, zawierającej pewne istotne elementy pochodzące z Indii.

W ciągu pierwszego pokolenia władzy muzułmańskiej nie było potrzeby tłumaczenia z greckiego na syryjski, a potem na arabski, ponieważ kontynuatorzy tej tradycji nadal byli w większości chrześcijanami, żydami i zoroastryjczykami, a nawet ci, którzy się nawrócili, wciąż zachowywali znajomość tych języków, a w każdym razie utrzymywali kontakty z osobami je znającymi. Arabska grupa rządząca zapewne nie interesowała się zbyt zagadnieniami, jakie tam studiowano, zresztą nie była w stanie się tego dowiedzieć, ponieważ język arabski nie mógł jeszcze precyzyjnie wyrażać idei naukowych i filozoficznych.

Od końca drugiego wieku islamu po wiek czwarty (mniej więcej od VIII do X w.n.e.) intensywnie zajmowano się tłumaczeniami i to przy bezpośredniej zachęcie ze strony kalifów abbasydzkich, co było zjawiskiem niezwykłym. W większości wypadków pracę tę wykonywali chrześcijanie wywodzący się z kultury syryjskiej i władający tym językiem. Tłumaczyli z syryjskiego na arabski, niektóre jednak dzieła przekładano bezpośrednio z greki. Istotnym elementem

ich działań było rozszerzenie możliwości języka arabskiego, powiększenie jego słownictwa i idiomatyki, uczynienie zeń nośnika całego życia intelektualnego tego okresu. Znaczącą rolę odgrywał tu największy z tłumaczy: Hunajn Ibn Ishak (808–873).

Praktycznie cała kultura grecka tamtego okresu w formie, w jakiej przetrwała w szkołach, została przetransponowana na rozwinięty język arabski. W pewnych dziedzinach ograniczono ją. Retoryki, poezji, dramatu i historii już nie nauczano ani nie studiowano. Zajmowano się natomiast filozofią (większość dzieł Arystotelesa, niektóre dialogi Platona, część dzieł neoplatońskich), medycyną, naukami ścisłymi, matematyką i astronomią, naukami okultystycznymi: astrologią, alchemią oraz magią. W tamtym okresie nie rozróżniano tak ściśle filozofii, nauk ścisłych i studiów okultystycznych, jak to ma miejsce dzisiaj. Granice tego, co uważano za „naukowe” zmieniały się od czasu do czasu i zgodnie z panującą wiedzą o istocie wszechświata można było wierzyć, że natura kieruje ludzkim życiem i że niebiosa kontrolują wydarzenia w świecie sublunarnym, a ponadto próbowano zrozumieć te siły i je wykorzystać.

Motywy działania tłumaczy i ich mecenasów – a więc kalifów – mogły być po części praktyczne. Wiedza medyczna była potrzebna, a kontrolowanie sił przyrody mogło dać władzę i sukcesy. Istniała jednak również szeroko zakrojona ciekawość intelektualna. Znalazła ona wyraz w słowach Al-Kindiego (ok. 801–866), myśliciela, od którego praktycznie zaczynają się dzieje filozofii muzułmańskiej:

Nie powinniśmy się wstydzić przyjmowania prawdy, bez względu na to, z jakiego źródła do nas przychodzi, nawet jeżeli przynoszą ją nam dawne pokolenia i obce ludy. Dla tego, kto poszukuje wiedzy, nic nie jest bardziej wartościowe niż wiedza jako taka<sup>9</sup>.

Te słowa nie tylko wyrażają ekscytację, jaką mogło wywołać odkrycie tradycji greckiej, ale także pewność siebie imperialnej kultury opartej na przeświadczeniu o boskim wsparciu.

Przekłady leżą u źródeł tradycji naukowej opowiedzianej w języku arabskim. W znacznym stopniu kontynuowały i rozwijały późną tradycję grecką. Oznaką tej ciągłości było to, że historyk medycyny arabskiej Ibn Abi al-Usajbi'a, odtworzył całą przysięgę Hipokratesa składaną przez lekarzy greckich: „Przysięgam na Boga, Pana życia i śmierci... i przysięgam na Asklepiosa, przysięgam na wszystkich świętych Boga”<sup>10</sup>.

<sup>9</sup> *Ya'qūb Ibn Ishāq al-Kindī, Fī āl-falsafa al-ūlā* w: M. A. Abū Riḍā (oprac.), *Rasā'il al-Kindī al-falsafiyya*, Kair 1950, s. 103; przekład angielski: R. Walzer, *Greek into Arabic*, Oksford 1962, s. 12.

<sup>10</sup> Aḥmad Ibn al-Qāsim Ibn Abī Uṣaybī'a, *'Uyūn al-anbā' fī ṭabaqāt al-aṭibbā'*, Bejrut 1979, t. I, s. 43; przekład angielski w: F. Rosenthal, *The Classical Heritage in Islam*, Londyn 1975, s. 183.

Z naukami wywodzącymi się od Greków mieszały się elementy tradycji irańskich i indyjskich. Już w IX wieku matematyk Al-Chuwarizmi (ok. 800–847) pisał o zastosowaniu w obliczeniach matematycznych indyjskich, czyli tak zwanych arabskich liczb. To wymieszanie elementów jest znaczące. Tak samo jak kalifat abbasydzki zespolił kraje Oceanu Indyjskiego i Morza Śródziemnego w jeden obszar handlowy, podobnie tradycje greckie, irańskie i indyjskie zostały ze sobą połączone. Mówiono, że „po raz pierwszy w dziejach nauka umiędzy-narodowiła się na wielką skalę”<sup>11</sup>.

Niezależnie od swoich źródeł nauka była akceptowana bez trudu w kulturze i społeczeństwie, które posługiwało się arabskim: astronomowie dbali o obliczanie czasu, ustalając terminy odprawiania modlitw, a często również religijnych obrzędów. Lekarze cieszyli się powszechnym szacunkiem i mogli mieć wpływ na władców. Jednakże niektóre z nauk rodziły pytania dotyczące granic ludzkiej wiedzy. Wielu lekarzy odrzucało twierdzenia astrologów, że koniunkcja humorów ciała podlegała koniunkcji gwiazd; również nie przyjmowano w pełni twierdzeń alchemików. Przede wszystkim jednak to filozofia stawiała pytania, ponieważ w jakimś sensie metody i wnioski greckich myślicieli trudno było pogodzić z podstawowymi naukami islamu w formie opracowanej przez teologów i prawników.

Filozofia zakładała, że właściwie wykorzystany umysł ludzki, mógł wyposażyć człowieka w pewną wiedzę o wszechświecie. Muzułmanin powinien jednak wierzyć, że część wiedzy o zasadniczym znaczeniu dla życia ludzkiego dotarła do człowieka jedynie dzięki objawieniu Słowa Bożego prorokom. Skoro islam miał rację, to jakie były granice filozofii? Jeśli twierdzenia filozofów były słuszne, to czy proroctwo było potrzebne? Koran nauczał, że Bóg stworzył świat za pomocą swojego twórczego słowa: „Stań się!”. Jak się to da pogodzić z teorią Arystotelesa, że materia jest wieczna i tylko jedna z jej postaci została stworzona? Platon zjawił się w świecie arabskim w tej formie, w jakiej go zinterpretowali późniejsi myśliciele. Nawet Arystotelesa interpretowano w świetle neoplatońskiego dzieła błędnie nazywanego „Teologią Arystotelesa”. Ci późniejsi myśliciele twierdzili, że Bóg stworzył świat i utrzymywał go za pomocą hierarchii pośrednich intelektów, które z Niego emanowały. Jak można było ten pogląd pogodzić z ideą bezgranicznie potężnego Boga, który bezpośrednio wkraczał w świat człowieka? Czy dusza człowieka była nieśmiertelna? Jak przekonanie Platona, że najlepszą formę władzy reprezentował król-filozof, można połączyć z muzulmańskim poglądem, że rządy z czasów Proroka i pierwszych kalifów zgodnie z wolą Boga były najodpowiedniejsze dla ludzi?

---

<sup>11</sup> A. I. Sabra, *The scientific enterprise*, w: B. Lewis (oprac.), *The World of Islam*, Londyn 1976, s. 182.

Słynny autor medycznych dzieł z IX wieku Abu Bakr ar-Razi (865–925), odpowiadał na tego rodzaju pytania w sposób jednoznaczny. Jedynie rozum ludzki może dostarczyć pewnej wiedzy, ścieżka filozofii stoi otworem dla wszystkich, objawienie błędzi, a religie są niebezpieczne.

Bardziej typową postawę dla filozofów, którzy nadal pozostawali wierzącymi muzułmanami, reprezentował Al-Farabi (zm. 950). Myśliciel, jego zdaniem, mógł osiągnąć prawdę dzięki rozumowi i dzięki niemu żyć, ale nie wszyscy ludzie są filozofami i nie wszyscy mogą pojąć prawdę w sposób bezpośredni. Większość ludzi dochodzi do niej za pomocą symboli. Byli filozofowie, którzy rozumieili prawdę dzięki wyobraźni i intelektowi, potrafili ująć ją w formie obrazów i idei. To byli prorocy. Religia prorocza reprezentowała zatem jeden ze sposobów przekazania prawdy w formie znaków zrozumiałych dla wszystkich ludzi. Różne systemy symboli kształtowały różne religie, wszystkie jednak zmierzały do wyrażenia tej samej prawdy. Nie znaczyło to jednak, że wszystkie wyrażały ją w równie adekwatny sposób.

Filozofia i religia islamu nie są zatem ze sobą sprzeczne. Przedstawiają tę samą prawdę w różnej formie, co odpowiada różnym poziomom pojmowania przez ludzi. Oświecony człowiek może żyć dzięki filozofii; kto osiągnął prawdę dzięki symbolom, ale zarazem zdobył pewien stopień rozumienia, może się kierować teologią, zwykli ludzie powinni żyć postępując zgodnie z szari'atem.

Idee Al-Farabiego zawierają sugestię, że filozofia w swojej czystej formie nie jest przeznaczona dla wszystkich. Rozróżnienie między intelektualną elitą a masami stało się typowe dla myśli muzułmańskiej. Filozofia dalej istniała, ale należała do działalności prywatnej, uprawiali ją głównie medycy, zwykle dyskretnie, często wywołując podejrzenia. Niemniej jednak niektóre idee filozofów przeniknęły do myśli tego i następnych wieków. Na czasy Al-Farabiego przypadła też działalność Fatymidów; idee neoplatonickie o hierarchii boskich emanacji utworzyły w pełni ukształtowany system w myśli isma'ilickiej. W okresie znacznie późniejszym weszły również do systemów teoretycznych, za pomocą których sufi starali się objaśnić swoje poszukiwania i to, co się spodziewali osiągnąć w ich wyniku.



## CZEŚĆ II

### Spoleczeństwa arabsko-muzułmańskie

(XI–XV wiek)

Pięć wieków, omawianych w tej części, stanowi okres, w którym świat islamu był pod pewnymi względami podzielony, pod innymi zaś zachowywał jedność. Granice terytorium muzułmańskiego uległy zmianie: nastąpiła ekspansja w Anatolii i Indiach, utracono jednak Hiszpanię na rzecz królestw chrześcijańskich. W ramach tych granic pojawił się podział między tymi obszarami, gdzie arabski był powszechnym językiem życia i kultury, a tymi, gdzie był on głównym językiem piśmiennictwa religijnego i prawnego, ale gdzie odrodzony język perski stał się podstawowym medium kultury świeckiej. Znaczenia nabrała trzecia grupa etniczna i językowa: Turcy, którzy stanowili rządzącą elitę w znacznej części wschodnich obszarów świata muzułmańskiego. Na terenach, gdzie używano arabskiego, aż do XIII wieku nadal istniał kalifat abbasydzki ze stolicą w Bagdadzie. Doszło jednak do istotnych podziałów politycznych między trzema strekami: Irakiem, który na ogół był powiązany z Iranem, Egiptem, który zwykle władał Syrią i zachodnią Arabią, oraz Maghrebem obejmującym różne obszary.

Mimo politycznych podziałów i zmian na mówiących po arabsku obszarach świata islamu pojawiły się instytucje społeczne i kulturowe, które w tym okresie zachowały stosunkowo dużą stabilność, ujawniając zarazem wzajemne podobieństwa poszczególnych regionów. Ta część poświęcona jest środowiskom mieszkańców miast, chłopów i koczowniczych pasterzy oraz związkom między

nimi. Ukazano w niej, jak dochodziło do powstania aliansu interesów między dominującymi grupami ludności miejskiej a rządzącymi, których zwierzchność uzasadniano za pomocą zespołu idei sankcjonujących władzę. U źródeł wysokiej kultury miast leżały tradycje nauki religijnej i prawniczej przekazywanej przez specjalne instytucje: madrasy. Z tym wszystkim wiązały się inne tradycje literatury świeckiej, myśli filozoficznej i naukowej oraz mistycznych rozważań przekazywanych przez bractwa sufickie, które walnie przyczyniały się do integracji różnych ugrupowań społecznych w islamie. Żydzi i chrześcijanie, choć coraz mniej liczni, zachowywali swoje własne tradycje religijne. Szczególnie żydzi mieli swój udział w rozkwicie myśli i literatury, a także odgrywali ważną rolę w handlu miejskim.

## Rozdział 5

# Świat arabsko-muzułmański

### Państwa i dynastie

Pod koniec X wieku narodził się świat muzułmański, zjednoczony dzięki wspólnej kulturze religijnej wyrażanej za pomocą języka arabskiego i międzyludzkich powiązań powstałych w wyniku handlu, migracji i pielgrzymek. Ten świat nie tworzył już jednak spójnej jednostki politycznej. Trzech władców – w Bagdadzie, w Kairze i w Kordowie – twierdziło, że są kalifami. Byli też inni, którzy faktycznie rządzili w niezależnych państwach. Nie ma w tym nic dziwnego. Utrzymanie tak wielu krajów o różnych tradycjach i interesach w ramach jednego imperium przez tak długi czas i tak stanowiło nadzwyczajne osiągnięcie. Byłoby ono niemożliwe bez siły wiary religijnej, dzięki której w zachodniej Arabii ukształtowała się grupa rządząca; między tą grupą a pewnym (ciągle powiększającym się) odłamem społeczeństw, nad którymi owa grupa panowała, zrodziła się wspólnota interesów. Jednakże ani militarne, ani administracyjne siły kalifatu abbasydzkiego nie były tak wielkie, by mógł on bez końca zachowywać jedność polityczną w imperium rozciągającym się od Azji Środkowej po wybrzeża Atlantyku. Od X wieku historia polityczna krajów, gdzie muzułmanami byli władcy i coraz większa część ludności, stawała się regionalnymi dziejami powstawania i upadków dynastii, których władza promieniowała ze stolic ku, na ogół niedokładnie określonym, granicom.

Nie zostanie tu podjęta żadna próba szczegółowej prezentacji dziejów wszystkich tych dynastii; jednakże należy omówić ogólne tendencje. Na użytek tego zarysu możliwe jest podzielenie świata muzułmańskiego na trzy wielkie

obszary, z których każdy ma własny ośrodek władzy. Pierwszy z nich obejmował Iran, tereny za Oksusem i południowy Irak. Przez jakiś czas po X wieku jego centrum nadal się mieściło w Bagdadzie, który znajdował się przecież w samym środku bogatego regionu rolniczego z rozwiniętą siecią handlową i zachował wpływy i prestiż uzyskane w ciągu wieków panowania kalifów abbasydzkich. Drugi obszar zawierał Egipt, Syrię i zachodnią Arabię; ośrodek władzy mieścił się w Kairze, mieście zbudowanym przez Fatymidów pośród bogatych i produktywnych prowincji, w centrum szlaków handlowych łączących świat Oceanu Indyjskiego ze światem Morza Śródziemnego. Trzeci obszar to Maghreb i muzułmańska część Hiszpanii nazywana Al-Andalus; na tym terenie było kilka ośrodków władzy, położonych w regionach ekstensywnych upraw i w miejscach umożliwiających kontrolę nad handlem między Afryką a różnymi częściami świata śródziemnomorskiego.

W sposób uproszczony polityczne dzieje tych trzech regionów można podzielić na kilka okresów. Pierwszy z nich obejmuje wiek XI i XII. W tym czasie we wschodniej części panowali Seldżycy, turecka dynastia wspierana przez turecką armię, wyznająca islam sunnicki. W 1055 roku Seldżycy zainstalowali się w Bagdadzie jako faktyczni władcy podlegający zwierzchności Abbasydów. Kontrolowali Iran, Irak i większość Syrii, a także tereny Anatolii zdobyte na Bizantyjczykach (1038–1194). Nie uważali się za kalifów. Najwygodniej w stosunku do tej dynastii i do innych używać tytułu sułtan, który znaczy mniej więcej tyle co „dzierzający władzę”.

W Egipcie Fatymidzi panowali do roku 1171. Zastąpił ich Salah ad-Din (Saladyn, 1169–1193), dowódca wojskowy pochodzenia kurdyjskiego. Zmiana władców doprowadziła do zmiany przymierza religijnego. Fatymidzi należeli do isma'ilickiego odłamu szyitów, natomiast Salah ad-Din był sunnitą. Udało mu się zmobilizować siły i zapał religijny muzułmanów Egiptu i Syrii, by pokonać europejskich krzyżowców, którzy pod koniec XI wieku założyli państwa chrześcijańskie w Palestynie i na wybrzeżu Syrii. Dynastia założona przez Salah ad-Dina – Ajjubidzi – panowała w Egipcie od 1169 do 1252 roku, w Syrii do 1260, a w części zachodniej Arabii do 1229.

Na obszarze zachodnim kalifat umajjadzki w Kordowie rozpadł się w początkach XI wieku na wiele małych królestw. Umożliwiło to chrześcijańskim państwom, które przetrwały w północnej Hiszpanii, rozpoczęcie podboju południa. Jednakże na jakiś czas ich ekspansja została powstrzymana w wyniku pojawienia się dwóch kolejnych rodów, które opierały swoją potęgę na idei reformy religijnej wspartej potęgą ludów berberskich z terenów Maroka. Pierwszą dynastią byli Almorawidzi (1056–1147), którzy przyszli z rubieży pustyni w Maroku południowym. Potem nadszła Almojadzi (1130–1269), wspierani przez Berberów z gór Atlasu; ich imperium w okresie swojego największego

szego rozkwitu obejmowało Maroko, Algierię, Tunezję i muzułmańską część Hiszpanii.

Drugi okres obejmuje mniej więcej wiek XIII i XIV. W ciągu XIII stulecia na wschodni obszar świata islamu wdarła się niemuzułmańska dynastia mongolska ze wschodniej Azji z armią złożoną z mongolskich i tureckich koczowników pochodzących ze stepów Azji wewnętrznej. Podbili Iran i Irak, obalili kalifat abbasydzki w Bagdadzie w 1258 roku. Jedną z gałęzi panującego rodu władała Iranem i Irakiem przez niemal wiek (1256–1336), przyjmując w trakcie sprawowania swojej władzy islam. Mongołowie ruszyli na zachód, ale zostali powstrzymani w Syrii przez armię egipską składającą się z wojskowych niewolników (mam[e]luków), którzy zostali sprowadzeni przez Ajjubidów. Przywódcy tej armii obalili Ajjubidów i stworzyli samoodtworzącą się elitę wojskową, pochodzącą z Kaukazu i Azji Środkowej. Panowała ona w Egipcie przez ponad dwa wieki (Mamelucy: 1250–1517), a od 1260 również w Syrii, sprawując zarazem kontrolę na świętymi miastami w zachodniej Arabii. Na zachodzie dynastia Almohadów została zastąpiona przez kilka państw, w tym przez państwo Marinidów w Maroku (1196–1465) i Hafsydów, którzy sprawowali władzę ze swojej stolicy w Tunisie (1228–1574).

Na drugi okres przypadła gwałtowna zmiana granic świata muzułmańskiego. W niektórych miejscach skurczyły się one w wyniku ataku chrześcijańskich państw Europy Zachodniej. Sycylię stracono na rzecz Normanów z północnej Europy, a większość Hiszpanii odebrały chrześcijańskie królestwa północy. W połowie wieku XIV miały one w swoich rękach cały kraj z wyjątkiem królestwa Grenady na południu. Zarówno na Sycylii, jak i w Hiszpanii arabsko-muzułmańska ludność żyła jeszcze przez jakiś czas, w końcu jednak w wyniku nawracania się lub wygnania całkowicie zanikła. Z drugiej strony państwa założone przez krzyżowców w Syrii i Palestynie zostały w końcu zniszczone przez Mameluków, a ekspansja na tereny Anatolii, rozpoczęta za panowania Seldżuków, była kontynuowana przez inne dynastie tureckie. W trakcie tych procesów zmieniał się charakter ludności; działo się tak wskutek nadejścia plemion tureckich i nawracania się na islam znacznej części Greków. Nastąpiła też ekspansja władzy i ludności muzułmańskiej na wschodnie tereny północnych Indii. Również w Afryce islam szerzył się wzdłuż szlaków handlowych w kierunku Sahelu na południowych rubieżach Sahary, w dół doliny Nilu i wzdłuż wybrzeży wschodnioafrykańskich.

W trzecim okresie, obejmującym mniej więcej wieki od XV do XVI, państwa muzułmańskie musiały stawić czoło nowemu wyzwaniu ze strony państw zachodnioeuropejskich. Rosła produkcja i aktywność handlowa miast Europy. Tekstylna eksportowana przez kupców weneckich i genueńskich konkurowała z wyrobami miast świata muzułmańskiego. Chrześcijański podbój Hiszpanii zakończył się upadkiem królestwa Grenady w 1492 roku. Teraz cały Półwysep zna-

laż się pod władzą chrześcijańskich królów Hiszpanii i Portugalii. Potęga Hiszpanii stała się niebezpieczna dla władzy muzułmańskiej w Maghrebie, a południowoeuropejscy piraci zagrażali wschodnim obszarom Morza Śródziemnego.

W tym samym czasie zmiany w technice wojskowej i morskiej, a szczególnie zastosowanie prochu strzelniczego, umożliwiły większą koncentrację władzy i stworzenie potężniejszych i trwalszych państw, które rozciągały się na znacznym obszarze świata muzułmańskiego. Na dalekim zachodzie nowe dynastie zastąpiły Marinidów i innych: najpierw byli to Sadyci (1511–1628), a potem Alawidzi, którzy panują od 1631 do dziś. Na drugim krańcu świata śródziemnomorskiego, w Anatolii, w rozległych granicach imperium bizantyjskiego wyrosła turecka dynastia Osmanów. Stamtąd rozszerzyła swoje władanie na południowo-wschodnią Europę, a potem podbiła resztę Anatolii. Stolica bizantyjska – Konstantynopol – stała się głównym miastem państwa Osmanów znanym pod nazwą Stambułu (1453). W początkach wieku XVI Osmanowie pokonali Mameluków i włączyli do swoich włości Syrię, Egipt i zachodnią Arabię (1516–1517). Potem podjęli się obrony wybrzeży Maghrebu przed Hiszpanami. Skutkiem tego stali się następcami Hafsydów i władców Maghrebu po granice Maroka. Ich imperium miało przetrwać w tej lub innej formie do 1922 roku.

Dalej na wschód ostatnie wielkie podboje władcy opierającego się na armii złożonej z koczowników Azji wewnętrznej, a mianowicie Timura (Tamerlana), doprowadziły do powstania na krótko (1370–1506) dynastii w Iranie i Transoksanii. W początkach XVI wieku zastąpił ją nowy ród: Safawidzi, którzy rozszerzyli swoje panowanie od północno-zachodnich regionów Iranu, by zająć cały kraj i obszary poza nim (1501–1732). Wielcy Mogołowie, dynastia wywodząca się z mongolskiego rodu panującego i od Timura, stworzyli w Indiach północnych imperium ze stolicą w Delhi (1526–1858).

Poza tymi czterema wielkimi państwami – Alawidów, Osmanów, Safawidów i Wielkich Mogołów – istniały mniejsze, na Krymie i na terenach za Oksusem, w środkowej i wschodniej Arabii, oraz na terenach pozyskanych dla islamu w Afryce.

### **Arabowie, Persowie i Turcy**

Zmiany polityczne nie zniszczyły jedności kulturalnej świata islamu. Umacniała się ona w miarę, jak coraz więcej ludzi tam żyjących stawało się muzułmanami, i gdy wiara islamu znalazła wyraz w systemie myśli i instytucji. Z upływem czasu zaczęły się jednak pojawiać pewne podziały w tej szerokiej jedności kulturowej; na wschodnich obszarach świata muzułmańskiego nadejście islamu nie usunęło świadomości minionych czasów, tak jak to się stało na zachodzie.

W zachodnim obszarze świata islamu język arabski stopniowo doprowadził do zaniknięcia lokalnych języków mówionych. Natomiast w Iranie i na obszarach wschodnich nadal używano perskiego. Różnice między Arabami a Persami utrzymywały się od czasu, kiedy arabscy zdobywcy wchłonęli imperium sasanidzkie, przyjmując jego urzędników na służbę u kalifów abbasydzkich, a jego wykształcone klasy do procesu tworzenia kultury muzulmańskiej. Pocucie odrębności, zawierające odcień wrogości, znalazło wyraz w szu'ubijji, literackich kontrowersjach toczących się po arabsku na temat zasług obydwu ludów w kształtowaniu islamu. Język pahlawijski był nadal używany przez Persów zarówno w zoroastrijskich pismach religijnych jak i – przez jakiś czas – w administracji rządowej.

W wieku X pojawiło się nowe zjawisko: wysoka literatura w języku perskim nowego typu, nie różniącym się wiele pod względem struktury gramatycznej od pahlawijskiego, ale notowanym w piśmie arabskim, o słownictwie wzbogaconym o wyrazy zapożyczone z arabskiego. Nastąpiło to zapewne najpierw w Iranie wschodnim, na dworach lokalnych władców nie znających języka arabskiego. W jakimś stopniu nowa literatura odzwierciedlała typy twórczości w języku arabskim charakterystyczne dla literatury dworskiej: poezja miłosna i panegiryczna, historia, a także do pewnego stopnia literatura religijna. Istniał jednak inny rodzaj literatury, specyficznie perski. Poemat epicki spisujący tradycyjną historię Iranu i jego władców istniał w czasach przedmuzulmańskich; teraz odrodził się w nowym języku perskim. Ostateczny swój kształt uzyskał w *Szah-name* Ferdousiego (ok. 940–1020). Spośród krajów muzulmańskich Iran był w praktyce jedynym, który zachował silne, świadome związki z przedmuzulmańską przeszłością. Nie doprowadziło to jednak do odrzucenia dziedzictwa muzulmańskiego; odtąd Persowie dalej posługiwali się arabskim w piśmiennictwie prawniczym i religijnym, natomiast perskiego używali w literaturze świeckiej. Wpływ tej dwoistej kultury rozciągał się na północ do Transoksanii i na wschód do północnych Indii.

W ten sposób kraje muzumańskie podzieliły się na dwie części, jedną, w której arabski był wyłącznym językiem wysokiej kultury, i drugą, gdzie używano zarówno arabskiego, jak i perskiego dla różnych celów. Z podziałami językowymi splotły się podziały na ośrodki władzy. Pojawienie się Fatymidów na zachodzie, a potem Seldżuków na wschodzie, doprowadziło do powstania ruchomej granicy między Syrią a Irakiem. W wieku XIII obalenie kalifatu Abbasydów oraz zniszczenie potęgi Bagdadu przez Mongołów, a potem ich pokonanie przez Mameluków w Syrii, utrwaliło istniejący podział. Odtąd na wschodzie leżały regiony podporządkowane państwom mającym swoje ośrodki na terenie Iranu, Transoksanii lub północnych Indii. Na zachodzie zaś leżały obszary zarządzane z Kairu lub miast Maghrebu i Hiszpanii. Irak południowy,

który dotychczas zajmował centralną pozycję, stał się regionem nadgranicznym. Ten podział istniał, choć w innej formie, również wtedy, gdy Safawidzi zdobyli władzę w Iranie, a Osmanowie większość krajów mówiących po arabsku włączyli do swojego imperium. Wówczas to przez pewien okres obydwa mocarstwa walczyły ze sobą o panowanie nad Irakiem.

Podziału między Arabami a Persami nie można jednak uznać za polityczny, ponieważ od XI wieku pod względem pochodzenia, języka czy tradycji politycznej większość grup rządzących na tych obszarach stanowili nie Arabowie czy Persowie, lecz Turcy wywodzący się z pasterskich ludów koczowniczych Azji wewnętrznej. W okresie abbasydzkim zaczęli się przesuwac wzdłuż północno-wschodnich granic świata islamu. Początkowo pojawiali się ich pojedynczy przedstawiciele, później całe grupy przekraczały granicę i przechodziły na islam. Niektórzy służyli w armiach władców muzułmańskich, z czasem powstawały wśród nich nowe dynastie. Seldżycy byli ludem pochodzenia tureckiego, i gdy dokonywali ekspansji na zachód do Anatolii, w ślad za nimi szli Turcy. Wielu Mameluków władających Egiptem pochodziło z ziem tureckich; znaczna część armii mongolskich składała się z żołnierzy tureckich. Inwazja mongolska miała wpływ na osiedlanie się wielkiej liczby Turków w Iranie i Anatolii. W późniejszym okresie dynastie: osmańska, safawidzka i mogolska opierały się na wojsku tureckim.

Dynastie utworzone przez Turków posługiwały się językami tureckimi w wojsku i w pałacu, z czasem jednak zostały wciągnięte w świat kultury arabskiej i arabsko-perskiej, a w każdym razie pełniły funkcje mecenasów i strażników. W Iranie tureckiego używali władcy i armia, perskim posługiwała się administracja i kultura świecka, arabski zaś był językiem religii i prawa. Na zachodzie rządzący i urzędnicy mówili po arabsku, on też służył wysokiej kulturze. Później ten stan rzeczy uległ pewnej zmianie, gdy powstanie imperium osmańskiego doprowadziło do ukształtowania się specyficznego języka osmańsko-tureckiego i osmańsko-tureckiej kultury, charakterystycznej dla wysokich urzędników, dworu i armii. W Maghrebie i w pozostałościach muzułmańskiej Hiszpanii język arabski dominował w administracji i wysokiej kulturze. Berberzy z Atlasu i rubieży saharyjskich od czasu do czasu odgrywali rolę polityczną, czego skutkiem bywało wciągnięcie ich do kultury arabskiej. Ale nawet tutaj podboje osmańskie XVI wieku przyniosły na wybrzeża Maghrebu swój język i swoją kulturę polityczną.

Ta książka poświęcona jest zachodniej części świata islamu, tej, w której arabski był językiem dominującym zarówno w wysokiej kulturze, jak i – w tej czy innej formie – w mowie codziennej. Byłoby rzecz jasną błędem uważać ten region za wyraźnie odseparowany od otaczającego go świata. Kraje języka arabskiego miały nadal wiele wspólnego ze światem perskiego i tureckiego; państwa leżące wokół Oceanu Indyjskiego czy Morza Śródziemnego



utrzymywały ze sobą ściśle związki, niezależnie od tego, czy dominował w nich islam, czy też nie. Cały ten świat ulegał tym samym ograniczeniom wynikającym z zasobów ludzkich i wiedzy technicznej na temat ich wykorzystania. Uproszczeniem jest pogląd, że ten wielki obszar tworzył jeden „kraj”. Miejsca, w których arabski przeważał, najlepiej byłoby uznać za grupę regionów, różniących się między sobą położeniem geograficznym i warunkami przyrodniczymi, zamieszkałych przez ludy, które odziedziczyły specyficzne tradycje społeczne i kulturalne obecne wciąż w sposobach życia i być może również w sposobach myślenia i odczuwania, nawet jeżeli świadomość przeszłości osłabła lub praktycznie zanikła. We wszystkich tych regionach można zaobserwować podobne procesy społeczne, a wspólny język i wyrażana za jego pomocą kultura dawały miejskim klasom wykształconym swoistą łatwość porozumiewania się ze sobą.

### **Podziały geograficzne**

Na obszarze, gdzie dominował arabski, można z pewnym uproszczeniem wyznaczyć pięć regionów. Pierwszy stanowi Półwysep Arabski, gdzie wyrosło społeczeństwo muzułmańskie mówiące po arabsku. Półwysep jest wielkim lądem oddzielnym od otaczającego świata z trzech stron przez Morze Czerwone, Zatokę i Morze Arabskie (część Oceanu Indyjskiego). Dzieli się na kilka obszarów różniących się od siebie pod względem przyrodniczym, a również – w większości wypadków – rozwojem historycznym. Podstawowa linia podziału biegnie mniej więcej z północy na południe, równoległe do Morza Czerwonego. Po stronie zachodniej tej linii podziału znajduje się obszar skał wulkanicznych. Nadbrzeżna równina, Tihama, przechodzi w łańcuchy wzgórz i wyżyn, a potem w wyższe łańcuchy górskie: Al-Hidżaz, Asir i Jemen ze szczytami sięgającymi czterech tysięcy metrów nad poziom morza. Góry na południu ciągną się dalej ku południowemu wschodowi. Wcina się w nie szeroka dolina: Wadi Hadramaut.

Góry Jemenu są położone na skraju tego obszaru, owiewają je wiatry monsunowe Oceanu Indyjskiego, i stąd w rejonie tym od dawna prowadzono regularną uprawę owoców i zbóż. Dalej na północ deszcze stają się rzadsze i nieregularne, nie ma też żadnych rzek, a ograniczone zasoby wodne pochodzą ze źródeł, studni i okresowych strumieni. Styl życia najlepiej wykorzystujący te warunki naturalne łączył hodowlę wielbłądów i innych zwierząt z mniej lub bardziej regularnymi wędrówkami w ciągu roku, z uprawą palm daktylowych i innych drzew w oazach zasobnych w wodę.

Na wschód od tych gór ląd pochyla się ku wschodowi w kierunku Zatoki. Na północy i południu leżą piaszczyste pustynie (Nafud oraz „Pusty Region”), a między nimi znajduje się skalisty step: Nadżd wraz z przedłużeniem nad

brzegami Zatoki: Al-Hasa. Z wyjątkiem nielicznych gór na północy, deszcze są rzadkością, ale źródła i okresowe powodzie umożliwiły utrzymywanie się w oazach życia osiadłego, opartego na uprawach. Gdzie indziej wypasano wielbłądy w trakcie okresowych dalekich migracji. W południowo-wschodnim rogu Półwyspu znajduje się trzeci obszar, Oman, nie różniący się zbyt wiele od Jemenu położonego na południowym zachodzie. Za nadbrzeżną równiną wznosi się łańcuch górski sięgający trzech tysięcy metrów; źródła i strumienie dostarczają tu wody, która, rozdzielana za pomocą starożytnego systemu nawadniającego, umożliwiła osiadłe rolnictwo. Na wybrzeżu znajdują się liczne porty, z których od starożytności wyruszano na połowy ryb i pereł w wodach Zatoki.

W zachodniej części Półwyspu szlaki prowadzące z południa na północ łączyły kraje położone wokół Oceanu Indyjskiego z państwami basenu Morza Śródziemnego. We wschodniej części główne trasy prowadziły przez system oaz do Syrii i Iraku. Terytoria na wybrzeżach Zatoki i Omanu połączone były szlakami morskimi z wybrzeżami Indii i Afryki Wschodniej. Wytwarzano jednak zbyt mało żywności i surowców, by porty i miasta targowe mogły się przekształcić w wielkie miasta, ośrodki produkcji i władzy. Mekka i Medyna, święte miasta, utrzymywane były dzięki potężde sąsiednich krain.

Na północy Półwysp Arabski łączy się z drugim obszarem, Żywnym Półksiężycem, terytorium w kształcie półksiężyca ciągnącym się wzdłuż pustyni Hamad, czyli Pustyni Syryjskiej, która stanowi północne przedłużenie stepów i pustyń Nadzdu. Jest to ziemia specyficznych starożytnych cywilizacji, znajdujących się w zachodniej połowie pod wpływem Grecji i Rzymu, a we wschodniej – Iranu. To właśnie tam, bardziej niż na Półwyspie, rozwinęło się charakterystyczne społeczeństwo islamu wraz z jego kulturą.

Zachodnia połowa Żywnego Półksiężyca tworzy obszar znany wcześniej pokoleniom uczonych i podróżników jako „Syria”. Tutaj, podobnie jak w zachodniej Arabii, główne podziały geograficzne biegną ze wschodu na zachód. Za pasmem przybrzeżnych równin ciągnie się łańcuch gór, wznoszący się w centrum w formie gór Libanu schodzących na południe ku wzgórzom Palestyny. Dalej za nimi na wschód leży depresja, część wielkiego obniżenia biegnącego przez Morze Martwe i Morze Czerwone ku Afryce Wschodniej. Za nim ciągnie się znów kolejny rejon górski, wielka równina lub wyżyna wewnętrzna przechodząca stopniowo w stepy i pustynie Hamadu. W niektórych miejscach starożytny system nawadniania korzystał z wód Orontesu i mniejszych rzek, zaopatrując w wodę żywno oazy, a szczególnie oazy otaczające starożytne miasto Damaszek. Jednak w większości wypadków rolnictwo zależne było od opadów. Na wschodnich zboczach przybrzeżnych wzgórz i gór deszcz pojawiał się na tyle często, by umożliwić regularną uprawę, pod warunkiem, że gleba utrzymywana była na zboczach dzięki tarasom. Gdzie indziej rolnictwo

znajdowało się w trudniejszej sytuacji, zmieniającej się z roku na rok, szczególnie tam, gdzie maksymalne temperatury były znacznie wyższe. W związku z tym na wewnętrznych równinach korzyści płynące z uprawiania zbóż i wypasu wielbłądów czy owiec mogły okresowo być różne.

Syria była powiązana ściśle z resztą wschodniej części basenu śródziemnomorskiego za pomocą szlaku morskiego biegnącego wzdłuż wybrzeży do Egiptu. Szlak lądowy łączył ją z zachodnią Arabią, a trasy wiodące przez Hamad lub wokół jego północnego skraju – z państwami leżącymi na wschodzie. Powiązanie handlu na znacznych odległościach z produkcją dodatkowej żywności i surowców umożliwiało rozwój wielkich miast, położonych na wewnętrznych równinach, ale połączonych z wybrzeżem, takich jak Aleppo na północy i Damaszek w centrum.

Szlaki wiodące przez Hamad i wokół niego prowadziły do doliny bliźniaczych rzek: Eufratu i Tygrysu. Wypływając z Anatolii, płyną one mniej więcej w kierunku południowo-wschodnim, zbliżają się do siebie, potem się oddalają, by w końcu razem wpłynąć do północnej części Zatoki. Ziemie leżące między nimi i wokół nich dzielą się na dwa obszary. Na północy znajduje się Al-Dżazira, znana dawnym podróżnikom i uczonym jako Górna Mezopotamia. Wyżynne ukształtowanie terenu utrudnia wykorzystanie wód rzecznych do nawadniania i uprawy zbóż z wyjątkiem bezpośredniego sąsiedztwa rzek lub ich dopływów. Z dala od rzek opady były niepewne, a warstwa gleby cienka, dlatego też zajmowano się tam przede wszystkim hodowlą owiec, bydła i wielbłądów. Ale na północny wschód od obu rzek leży innego typu kraina, stanowiąca część łańcuchów górskich Anatolii. Często nazywa się ją Kurdystanem, ponieważ mieszkają tam Kurdowie. Tutaj, podobnie jak w górskich dolinach wybrzeża syryjskiego, ziemia i woda mogą być wykorzystywane pod uprawę drzew w górach, a zbóż w dolinach. Można także hodować owce i kozy dzięki regularnemu przenoszeniu się z zimowych pastwisk w dolinach rzek na letnie pastwiska wysoko w górach.

Dalej na południe, na obszarze Iraku, krajobraz się zmienia. Śniegi gór anatolijskich topnieją latem i wypełniają rzeki, które rozlewają się na otaczające równiny. Muł osadzający się w wyniku powodzi stworzył w ciągu tysiącleci olbrzymią równinę aluwialną – As-Sawad, gdzie na wielką skalę uprawia się zboża i palmy daktylowe. Irygację przeprowadzało się tu łatwiej niż na północy, ponieważ na równinie nie było praktycznie różnicy wzniesień i od czasów starożytnej Babilonii wielki system kanałów służył do przenoszenia wody po terenie As-Sawadu. Płaska równina i niebezpieczeństwo powodzi rodziły konieczność utrzymywania kanałów. Jeżeli ich nie czyszczono i nie naprawiano, wody powodziowe, przelewając się przez brzegi rzek, mogły zalać otaczające tereny, tworząc trwałe błota. Brak naturalnych przeszkód umożliwiał również koczowniczym pasterzom z Nadżdu wkraczanie do dolin rzek, by wykorzystać

je dla wypasu zamiast dla rolnictwa. Bezpieczeństwo i dobrobyt As-Sawadu zależało od siły rządów, te zaś czerpały żywność, materiały i bogactwo z prowincji, które ochraniały. W centrum As-Sawadu, gdzie Eufrat i Tygrys zbliżają się do siebie, powstawały kolejno liczne miasta: Babilon, Ktezyfon Sasanidów oraz stolica abbasydzka – Bagdad.

Poza związkami z Syrią i Nadzdem, Irak łączyły szlaki z wyżynami irańskimi na wschodzie, bardziej dostępne na północy niż na południu. Rzeki w większości nie były łatwe w nawigacji, ale od miejsca, w którym się ze sobą łączyły i wpływały razem do Zatoki, drogi morskie prowadziły do jej portów i nad Ocean Indyjski. Główne miasto na tych szlakach – Al-Basra – przez jakiś czas było najważniejszym portem imperium abbasydzkiego.

Na zachód od Półwyspu Arabskiego, po drugiej stronie Morza Czerwonego, za wąskim przesmykiem lądowym na północy, znajduje się piaszczysta pustynia, a za nią trzeci obszar: dolina rzeki Nilu. Wypływając z wyżyn Afryki Wschodniej, rzeka potężnieje w swoim biegu ku północy. Łączy się z dopływami z gór Etiopii. Płyńce przez aluwialny basen utworzony przez muł, jaki sama niosła w ciągu wieków. W niektórych fragmentach jest to szeroka równina, gdzie indziej wąski pas, który u swojego końca rozdziela się, wpadając przez żyzną deltę do Morza Śródziemnego. Latem, gdy we wschodnioafrykańskich górach topnieją śniegi, poziom wód się podnosi i zaczynają się wylewy. Od najdawniejszych czasów liczne urządzenia – śruba, koło nawadniające, wiadro na kiju – służyły w niewielkiej skali do przenoszenia wody na wyższy poziom. W pewnych miejscach, szczególnie na północy, istniał starożytny system zapór, które umożliwiały przepływ wody z rozlewającego się Nilu do basenów otoczonych nasypami. Tam woda przez jakiś czas stała, w końcu jednak prześląkała do rzeki, gdy wylew ustępował, pozostawiając użyźniający ziemię muł. Na tak nawadnianej ziemi zboża i inne uprawy doskonale rosły. Na pustyni, ciągnącej się wzdłuż zachodniego brzegu rzeki, znajdowały się oazy, gdzie ludność osiadła pracowała na roli.

Północną część doliny Nilu tworzy kraina Egiptu, kraju z tradycjami wysokiej cywilizacji i społecznej jedności utworzonej i utrwalonej przez długie dzieje władzy politycznej, sprawowanej z miasta leżącego w miejscu, gdzie rzeka rozgałęzia się i spływa deltą. Kair jest ostatnim z następujących po sobie miast od czasów Memfisu w trzecim tysiącleciu p.n.e. Memfis leżał w samym środku sieci szlaków biegnących na północ, do portów Morza Śródziemnego, a stamtąd morzem do Syrii, Anatolii, Maghrebu i Włoch; na wschód, do Syrii drogą lądową i w tym samym kierunku nad Morze Czerwone, a stamtąd do Oceanu Indyjskiego; na południe, do górnej doliny Nilu oraz do Afryki Wschodniej i Zachodniej.

W dolinie położonej w górnym biegu Nilu społeczna dominacja Delt i stolicy była słabsza. Nil przepływa przez rejon praktycznie pozbawiony opadów. Na

jego wschodnim brzegu ziemie uprawne tworzyły tylko wąski pas, ale po stronie zachodniej płaski teren umożliwiał rozszerzenie upraw dzięki nawadnianiu. Na południe od tej suchej krainy leżą obszary zraszane potężnymi deszczami letnimi, które mogą trwać od maja po wrzesień. Tutaj, na przestrzeni ciągnącej się ku zachodowi poza dolinę rzeki aż do piaszczystej półpustyni, oraz na południe ku wielkim obszarom o trwałej roślinności, można było uprawiać zboża i hodować bydło. Leżał tu Sudan, kraina rolnictwa i pasterstwa, pełna wsi, obozów koczowniczych i miast targowych, pozbawiona jednak większych metropolii. Poprzez Nil Sudan łączył się z Egiptem, a szlakami lądowymi z Etiopią i Sahelem, regionem położonym wzdłuż południowego skraju Sahary.

Od zachodniej pustyni Egiptu ku wybrzeżu atlantyckiemu ciągnie się czwarty obszar wpływów muzułmańskich znany pod arabską nazwą Maghrebu: krainy zachodu lub zachodzącego słońca. Obejmuje on kraje zwane dziś Libią, Tunezją, Algierią i Marokiem. Główny naturalny podział na tym obszarze przebiega między północą a południem. Wzdłuż wybrzeża śródziemnomorskiego i atlantyckiego ciągnie się pas nizin przechodzący miejscami w równiny: Sahel tunezyjski i równinę na wybrzeżu atlantyckim Maroka. W głębi lądu ten pas nizin zmienia się w pasma górskie: Al-Dżabal al-Achdar w Libii, góry północnej Tunezji, Atlas telluryjski, marokański Rif. Dalej w głąb lądu ciągną się wyżyny i stepy, a za nimi kolejne łańcuchy górskie: Auras w Algierii, Średni Atlas i Wysoki Atlas dalej na zachód. Na południu leżą stepy przechodzące stopniowo w pustynię: Saharę, częściowo kamienistą, a częściowo piaszczystą, z oazami palmowymi. Na południe od Sahary leżą trawiaste obszary nawadnianie deszczami i rzeką Niger: jest to Sahel albo Sudan Zachodni.

W Maghrebie niewiele rzek można wykorzystać do nawadniania. Czas i wielkość opadów decydowały o typie i zasięgu osadnictwa ludzi. Na równinach przybrzeżnych i na skierowanych ku morzu zboczach gór, zbierających opady z chmur deszczowych nadchodzących od Morza Śródziemnego lub Atlantyku, możliwa była stała uprawa zboża, oliwek, owoców i warzyw, a górne partie zboczy gęsto pokrywały lasy. Za górami, na wysokich równinach, ilość opadów zmienia się z roku na rok, a także zależy od pory roku, stąd ziemię wykorzystywano dwójako: pod uprawę zbóż oraz na wypasanie owiec i kóz w trakcie migracji zależnych od pory roku. Dalej na południe, na stepach i pustyni, ziemia nadawała się bardziej na wypas: hodowcy owiec żyli tu obok hodowców wielbłądów, latem odchodząc na północ, jak najdalej od pustyni. Sahara była jedyną częścią Maghrebu, gdzie hodowano wielbłądy, które pojawiły się tutaj w okresie przedmuzułmańskim. Piaszczyste obszary były słabo zaludnione. Na innych hodowcy bydła współżyli z zamieszkującymi oazy plantatorami palm daktylowych i innych drzew.

Główne szlaki łączące Maghreb z otaczającym światem również biegiły z północy na południe. Porty Morza Śródziemnego i Atlantyku wiązały ten

region z Półwyspem Iberyjskim, Włochami i Egiptem; od nich w kierunku południowym wiodły drogi przez zasiedloną krainę i łańcuch oaz ku Saharze, Sahelowi i dalej. W niektórych miejscach szlaki docierały do morza przez ogromne obszary ziemi uprawnej, gdzie mogły powstawać i rozwijać się wielkie miasta. Dwa rejony miały szczególne znaczenie. Jeden z nich leży na wybrzeżu atlantyckim Maroka. Tutaj we wczesnym okresie islamu powstało miasto Fez, a później, na południu, założono również Marakesz. Drugim obszarem jest nadbrzeżna równina Tunezji. We wczesnym okresie muzułmańskim głównym miastem był tu Al-Kajrawan, następnie jego miejsce przejął Tunis, leżący na wybrzeżu niedaleko od starożytnej Kartaginy. Te dwa regiony z ich wielkimi miastami promieniowały swoją potęgą gospodarczą, polityczną i kulturalną na tereny położone wokół nich i między nimi. Algieria, która znajduje się między nimi, nie miała dostatecznie wielkiego ani stabilnego terytorium zamieszkałego przez ludność osiadłą, by stworzyć podobny ośrodek władzy, dlatego też raczej dostawała się pod wpływy obu swoich sąsiadów. Władza Tunisu rozciągała się również na zachodnią Libię (Trypolitanie), natomiast Cyrenajka na wschodzie, oddzielona od reszty Maghrebu Pustynią Libijską dochodzącą tu do samego morza, podlegała bardziej sferze wpływów Egiptu.

Piątym obszarem był Półwysep Iberyjski – ta jego część, którą zamieszkiwali i gdzie panowali muzułmanie (była ona największa w wieku XI, ale stopniowo się kurczyła, by całkowicie zniknąć w wieku XV). Pod pewnymi względami terytorium to przypominało Syrię, składało się z niewielkich regionów w mniejszym lub większym stopniu odciętych od siebie. Centrum Półwyspu tworzy wielki płaskowyż otoczony i poprzecinany pasmami górskimi. Stąd wypływają liczne rzeki zmierzające ku wybrzeżom: Ebro wpada do Morza Śródziemnego na północy, Tag płynie w kierunku Atlantyku przez portugalskie niziny, a Gwadalkiwir w tę samą stronę dalej na południu. Między górami otaczającymi centralny płaskowyż a Morzem Śródziemnym na północy leży górzysty obszar Katalonii, a na południu znajdują się niziny. Różnice klimatyczne, różnice w wielkości opadów wpływały na odmienne przeznaczenie ziemi i sposoby jej wykorzystania. W zimnym klimacie wysokich gór rosły lasy dębowe, pełne dębów korkowych i pinii, a między nimi leżały pastwiska, gdzie uprawiano zboże i hodowano bydło. Centralny płaskowyż z ekstremalnymi warunkami klimatycznymi nadawał się na mieszaną gospodarkę: uprawę zbóż i oliwek oraz wypasanie owiec i kóz. W ciepłym klimacie dolin rzek i przybrzeżnych równin uprawiano drzewa cytrusowe i inne. To tutaj, na obszarach bogatych upraw z dostępem do transportu rzeczno-ego, leżały największe miasta: Kordowa i Sewilla.

Hiszpania należała do świata śródziemnomorskiego. Porty na jej wschodnim wybrzeżu utrzymywały związki z innymi krajami Basenu: Włochami, Maghrebem, Egiptem i Syrią. Najważniejsze znaczenie miały kontakty z Marokiem,

południowym sąsiadem Hiszpanii; wąska cieśnina dzieląca oba lądy nie stanowiła żadnej przeszkody dla handlu, migracji czy idei lub zwycięskich armii.

### Arabowie, muzułmanie i inni

W wieku XI islam był religią władców, grup dominujących i coraz liczniejszej części ludności. Nie jest jednak pewne, czy poza Półwyspem Arabskim wyznawała go większość. Podobnie miała się sprawa z arabskim, który wprawdzie był językiem wysokiej kultury i znacznej części mieszkańców miast, jednak inne języki sprzed podboju muzułmańskiego nadal były żywe. W XV wieku arabski islam objął cały ten region; był to głównie islam sunnicki; jednak wyznawcy doktryn powstałych we wczesnym okresie tej religii też przetrwali. W południowo-wschodniej Arabii i na obrzeżach Sahary istniały społeczności ibadyckie, odwołujące się do duchowego dziedzictwa po charydżytach, którzy odrzucili po bitwie pod Siffinem przywództwo Alego, a potem zbuntowali się przeciwko władzy kalifów w Iraku i w Maghrebie. W Jemenie znaczna część ludności związana była z szyizmem w jego zajdyckiej odmianie. Dominujący w X wieku na znacznym obszarze wschodniej części świata arabskiego szyizm – zarówno ten uznający dwunastu imamów, jak i szyizm isma’ilicki – ustąpił. Szyici, którzy uznawali dwunastu imamów, nadal byli liczni w części Libanu i w południowym Iraku, gdzie się znajdowały ich główne świątynie, a także na zachodnim wybrzeżu Zatoki. Isma’ilici trzymali się swojej wiary w części Jemenu, w Iranie i w Syrii. Tam się im udało stworzyć lokalny ruch oporu wobec sunnickich władców – Ajjubidów w Syrii i Seldżuków na dalszym wschodzie. (Informacje o ich działalności, przyniesione do Europy w czasie wypraw krzyżowych, legły u podstaw nazwania ich „asasynami” oraz przyczyniły się do powstania, nie znanej ze źródeł arabskich, legendy o absolutnej władzy sprawowanej przez „Starca z Gór”.) Zwolennicy innych odłamów szyizmu: druzowie i nusajryci również żyli w Syrii. W północnym Iraku mieszkali jazidzi, wyznawcy religii łączącej elementy chrześcijaństwa i islamu, a na południu Iraku znaleźć można było mandejczyków, których wiara wywodziła się z dawniejszych wierzeń i praktyk religijnych.

W wieku XII chrześcijańskie Kościoły w Maghrebie praktycznie przestały istnieć, natomiast w Andaluzji wśród ludności muzułmańskich królestw przeważali chrześcijanie – rzymscy katolicy. Koptyjscy chrześcijanie nadal stanowili w XV wieku ważną część ludności Egiptu, chociaż w wyniku nawracania się na islam ich liczba kurczyła się. Dalej na południe, w północnym Sudanie, chrześcijaństwo zanikło w wieku XV albo XVI, kiedy islam zaczął się szerzyć przez Morze Czerwone w dół doliny Nilu. Chrześcijańskie gminy, chociaż mniej liczne, przetrwały w całej Syrii i w północnym Iraku. Niektórzy z chrześci-

jan, głównie mieszkańcy miast, należeli do wschodniego Kościoła prawosławnego, a inni do różnych Kościołów powstałych w wyniku kontrowersji na temat natury Chrystusa: syryjskiego Kościoła prawosławnego, czyli do monofizytów, i do nestorian. W Libanie i w innych regionach Syrii istniał Kościół maronicki. Maronici obstawali przy doktrynie monoteletycznej, ale w XII wieku, kiedy krzyżowcy władali wybrzeżami Syrii, zaakceptowali doktrynę rzymsko-katolicką i zwierzchnictwo papieża.

Żydzi byli rozproszeni po całym świecie arabskiego islamu. W Maghrebie znaczna część chłopstwa nawróciła się na judaizm jeszcze przed nadejściem religii muzułmańskiej. Nadal istniały tam wiejskie gminy żydowskie, podobnie jak w Jemenie i na terenie Żyznego Półksiężycza. Żydów można było spotkać w większości miast tego regionu, gdzie odgrywali ważną rolę w handlu, rzemiośle, finansach i medycynie. Większość z nich należała do głównego ugrupowania, akceptującego prawo ustne i jego interpretację zawartą w Talmudzie, podtrzymywane przez studiujących nauki talmudyczne. W Egipcie, Palestynie i w innych miejscach mieszkali też karaimi, którzy nie akceptowali Talmudu i żyli zgodnie z własnymi prawami, wyprowadzonymi przez ich nauczycieli z Pisma Świętego.

Znaczna część społeczności żydowskich w tym czasie posługiwała się już specyficzną formą arabskiego, jednak do celów liturgicznych nadal używano języka hebrajskiego. Również wśród chrześcijan arabski upowszechnił się na terenie Żyznego Półksiężycza, Egiptu i Hiszpanii; natomiast aramejski i syryjski wychodziły z użycia jako języki mówione i pisane, chociaż posługiwano się nimi w liturgii. W XV wieku język koptyjski w Egipcie praktycznie przestał być wykorzystywany do celów innych niż religijne. Wielu chrześcijan w Andaluzji przyjęło arabski za swój język, chociaż odziedziczone języki romańskie przetrwały i zaczęły się odradzać. Na obrzeżach arabskiego świata, w górach i w rejonach pustynnych używano innych języków mówionych: kurdyjskiego w górach północnego Iraku, nubijskiego w północnym Sudanie, na południu mówiono w różnych językach, a w górach Maghrebu i na Saharze posługiwano się dialektami berberskimi. Kurdowie i Berberzy byli jednak muzułmanami i jeżeli zdobywali wykształcenie, wchodzili w sferę oddziaływania arabskiego.



## Rozdział 6

### Wieś

#### Ziemia i jej wykorzystanie

Kraje ciągnące się wzdłuż wybrzeży od Atlantyku do Oceanu Indyjskiego charakteryzuje nie tylko wspólna, dominująca religia i kultura, ale także w jakimś stopniu, pewne podobne cechy klimatyczne, ukształtowania terenu, gleby i roślinności. Czasami się nawet twierdzi, że oba te czynniki są ze sobą ściśle powiązane, że religia islamu jest szczególnie odpowiednia dla pewnego typu otoczenia, a nawet to otoczenie ją tworzy: społeczeństwa muzułmańskie były zdominowane przez pustynię, a w każdym razie przez pewne zależności między pustynią a miastem. Takie teorie są jednak niebezpieczne, istnieją bowiem kraje o innym typie klimatu, z innymi społeczeństwami, jak na przykład pewne rejony Azji Południowej czy Południowo-Wschodniej, gdzie islam się upowszechnił i utrwalił. Dlatego lepiej rozpatrywać oba te czynniki oddzielnie.

Można sformułować pewne uogólnienia na temat klimatu większości krajów, które w tym czasie przeważnie były muzułmańskie i w których mówiono głównie po arabsku. Na wybrzeżach, gdzie wiatry wiały od morza, klimat był wilgotny; natomiast w głębi lądu kontynentalny ze znacznymi wahaniami temperatur między dniem a nocą oraz między zimą i latem. Wszędzie styczeń jest najzimniejszym miesiącem, a czerwiec, lipiec i sierpień są najcieplejsze. W niektórych regionach deszcze padają obficie i regularnie. W większości wypadków dotyczy to obszarów leżących na wybrzeżach i zboczy gór zwróconych ku morzu. Chmury deszczowe nadchodzące od strony morza oddają górom wodę: tak dzieje się w Atlasie na atlantyckim wybrzeżu Maroka, w Rifie, w górach

wschodniej Algierii i północnej Tunezji oraz w masywie Cyrenajki na południowym wybrzeżu śródziemnomorskim; tak też jest na jego wschodnim wybrzeżu w górach Libanu i, dalej w głębi lądu, w górach północno-wschodniego Iraku. W południowo-zachodniej Arabii deszcz przynoszą chmury nadchodzące od Oceanu Indyjskiego. Tutaj sezon deszczów wiąże się z wiatrami monsunowymi letnich miesięcy. Gdzie indziej deszcze padają głównie od września do stycznia. W tych regionach przeciętne opady wynoszą ponad 500 mm, a w niektórych miejscach znacznie więcej.

Po drugiej stronie nadbrzeżnych gór, na równinach i wyżynach, opadów jest mniej, przeciętnie 250 mm rocznie. Przeciętne dane mogą jednak zwodzić; w tych wewnętrznych regionach opady są często bardzo nieregularne. Może to wpływać na plony; bywają lata, w których deszcz prawie w ogóle nie pada, przez co nie ma zbiorów.

Poza tym pasem znacznych, choć nieregularnych opadów znajdują się dalsze rejony, gdzie pada rzadziej albo też wcale. Niektóre z nich leżą blisko wybrzeży, jak w Dolnym Egipcie, gdzie nie ma gór zatrzymujących deszcz. Inne znów położone są w głębi lądu. Opady mogą się tam wahać od zera do 250 mm rocznie. W większości te obszary w ogóle są pozbawione opadów. W części pustyń Arabii i Sahary znajdują się nawet źródła i studnie, zasilane przez okazyjne deszcze lub dzięki podziemnemu przenikaniu wody od podnóży wzgórz lub gór położonych bliżej morza. W innych miejscach ziemia, na którą nie padają deszcze, może być nawadniana przez rzeki przynoszące wodę z odległych gór. Wiele z tych rzek to jedynie sezonowe wadi, suche latem i wypełniające się falą powodziową w okresach deszczowych. Inne mają stały charakter, jak te, które w Hiszpanii, nadatlantyckim Maroku, w Algierii i w Syrii spływają z gór do morza, przede wszystkim zaś dotyczy to dwóch wielkich systemów rzecznych: Nilu oraz Tygrysu z Eufratem.

Oba te systemy rzek przynoszą życie na wielkie obszary równin, przez które przepływają, ale ich rytm jest różny. Nil z dopływami niesie wodę z deszczów padających w górach Etiopii i Afryki Wschodniej; następuje to wiosną i latem, wywołując kolejne wylewy, najpierw Białego Nilu, a potem Nilu Błękitnego i ich dopływów. Wylewy docierają do Egiptu w maju i rosną, osiągając najwyższy poziom we wrześniu. Potem opadają, kończąc się w listopadzie. W górach Anatolii, skąd płynie zarówno Eufrat, jak i Tygrys, na wiosnę śniegi topnieją. Tygrysem fala powodziowa przechodzi od marca do maja, Eufratem nieco później. W obydwu rzekach powódzie są na tyle gwałtowne, że wody przelewają się przez brzegi rzek, czasami nawet zmieniając bieg. W południowym Iraku w wyniku obniżania się gruntu, na krótko przed pojawieniem się islamu ukształtowały się stałe błota.

Różnice w ukształtowaniu terenu, temperatur i zasobów wodnych doprowadziły do powstania różnych gleb. Na równinach przybrzeżnych gleba jest

żyzna, ale w górach trzeba ją utrzymywać za pomocą tarasów, by nie spłukała jej woda w czasie sezonu deszczowego. Na równinach wnętrza kraju warstwa gleby jest cieńsza, ale mimo to jest ona żyzna. Tam, gdzie wewnętrzne równiny przechodzą w step i pustynię, charakter gruntu się zmienia. Niewielkie fragmenty żyznej gleby w miejscach obfitujących w podziemne wody otoczone są obszarami skalistymi i żwirowymi, masywami wulkanicznymi, piaszczystymi wydymami, takimi jak „Pusty Kwartał” i Nafud w Arabii oraz rejony Ergu na Saharze.

Od niepamiętnych czasów wszędzie tam, gdzie była gleba i woda, uprawiano drzewa owocowe i warzywa, ale niektóre płody potrzebowały sprzyjających warunków. Szczególne znaczenie miały trzy strefy upraw. Pierwsza obejmowała drzewa oliwne dostarczające pożywienia, oliwy spożywczej i oświetleniowej. Można je było uprawiać na terenach o opadach wyższych niż 180 mm i piaszczystej glebie. Druga strefa obejmowała uprawy pszenicy i innych zbóż przeznaczonych dla ludzi oraz zwierząt. Te wymagały albo deszczów powyżej 400 mm, albo nawadniania z rzek lub źródeł. W strefie trzeciej znajdowały się uprawy palm daktylowych, wymagających temperatury wynoszącej przynajmniej 16°C, by przynosić plon; mogły one jednak rosnąć na terenach ubogich w wodę. Jeśli było wystarczająco dużo wody i pokarmu, ziemię wykorzystywano do wypasu bydła i pod uprawy. Kozy i owce potrzebowały pokarmu; wielbłądy mogły wędrować na dalekich dystansach między pastwiskami, rzadziej też potrzebowały wody.

To zróżnicowanie warunków naturalnych sprawiło, że Bliski Wschód i Maghreb jeszcze przed nadejściem islamu dzieliły się na pewne obszary produkcji, mieszczące się między dwiema skrajnościami. Z jednej strony leżały obszary, gdzie uprawy były zawsze możliwe: wybrzeża, gdzie hodowano oliwki, równiny i doliny rzek, na których uprawiano zboża oraz oazy z palmami daktylowymi. Na wszystkich tych terenach uprawiano również drzewa owocowe i warzywa, a jednym z rezultatów ukształtowania się społeczeństwa muzułmańskiego na obszarze od Oceanu Indyjskiego do Morza Śródziemnego było wprowadzenie nowych gatunków upraw. W tych regionach bydło, owce i kozy znajdowały pokarm, a w wysokich górach różne gatunki drzew dostarczały budulca, galasówek, gumy arabskiej i korka. Drugą skrajność tworzyły obszary, gdzie woda i wegetacja wystarczała jedynie dla hodowli wielbłądów i innych zwierząt i to dzięki przenoszeniu się na wielkie odległości. Dwa rejony miały tu szczególne znaczenie: Pustynia Arabska wraz z jej północnym przedłużeniem w formie Pustyni Syryjskiej, gdzie hodowcy wielbłądów spędzali zimę na pustyni Nafud, a latem wędrowali na północny zachód do Syrii lub na północny wschód do Iraku, oraz Sahara, gdzie przenosili się z pustyni na wysoko położone równiny lub na południowe rubieże gór Atlasu.

Między tymi dwiema skrajnościami: światem osiadłego rolnictwa oraz światem wymuszonego pasterstwa koczowniczego, istniały tereny, na których rolnictwo, choć możliwe, rozwijało się z trudem, i gdzie ziemię można było w równym stopniu wykorzystywać pod uprawy, jak i dla wypasu. Dotyczy to szczególnie tych regionów, które leżały na skraju pustyni, gdzie opady były nieregularne: stopy syryjskie, dolina Eufratu, obrzeża delty Nilu i nawadniane obszary doliny Nilu, równiny Kordofanu i Darfuru w Sudanie, wysoko położone równiny oraz Atlas saharyjski w Maghrebie. W pewnych warunkach niemal każda ziemia uprawna mogła być przejęta pod pastwiska, chyba że na przeszkodzie stało ukształtowanie terenu; dlatego na przykład pasterze z Sahary nie przenikali w góry Wysokiego Atlasu w Maroku.

Byłoby rzeczą nazbyt prostą przyjąć podział obszarów wiejskich na takie, w których przywiązani do ziemi chłopci zajmowali się uprawami, oraz takie, w których obrębie koczownicy przenosili się ze swoimi zwierzętami. Możliwe były pośrednie formy między życiem całkowicie osiadłym, a całkowicie koczowniczym, one też stanowiły normę. Istniało wiele form wykorzystania ziemi. Na niektórych obszarach ludność osiadła sprawowała ścisłą kontrolę nad swoją ziemią, a ich bydłem zajmowali się wynajęci pasterze. Gdzie indziej osiadli rolnicy i pasterze owiec uprawiali ziemię razem, w jeszcze innych miejscach ludność prowadziła wędrowny tryb życia i przemieszczała się ze swoimi stadami z pastwisk nizinnych na wyżynne, czasami jednak uprawiała ziemię. Byli też prawdziwi koczownicy, którzy mimo to mogli sprawować kontrolę nad terenami w oazach lub na skraju pustyni, gdzie pracowali dla nich chłopci.

Stosunki między tymi, którzy uprawiali ziemię, a tymi, którzy przynosili się ze swoimi zwierzętami, nie dają się objaśnić odwiecznymi i trudnymi do wykorzenia różnicami między „pustynią a rolą”. Osiadli rolnicy i koczujący pasterze prowadzili między sobą wymianę towarową. Prawdziwi pasterze nie byli w stanie wyprodukować całej potrzebnej im żywności, zwłaszcza zbóż i daktyli. Ludność osiadła potrzebowała mięsa, skór i wełny ze zwierząt hodowanych przez pasterzy, a także wielbłądów, osłów lub mułów jako środka transportu. Tam, gdzie rolnicy i pasterze współdziałali, korzystali z tej samej wody, ziemi i roślinności, dlatego też byli zmuszeni do zawierania ze sobą trwałych układów w miarę możliwości.

Symbioza między rolnikami a pasterzami była jednak krucha; równowaga mogła się przesunąć na korzyść jednej albo drugiej strony. Ruchliwość i wytrzymałość koczowniczych pasterzy dawała im dominującą pozycję. Szczególnie odnosiło się to do stosunków między hodowcami wielbłądów na pustyni a mieszkańcami oaz. W niektórych większych oazach, leżących na ważnych szlakach handlowych, mogła występować klasa kupców, którzy byli w stanie podporządkować sobie targi i palmy daktylowe. Gdzie indziej jednak to pasterze sprawowali kontrolę nad ziemią i uprawiali ją, wykorzystując w tym celu

chłopów, a w niektórych miejscach również niewolników. Na skraju pustyni pasterze mogli być również na tyle silni, by nakładać na wsie swoisty trybut zwany chuwwą. Ta nierówność we wzajemnych stosunkach w ramach kultury arabskich pasterzy znalazła wyraz w pewnych koncepcjach hierarchii odnoszonych do świata wiejskiego. Pasterze uważali, że są wolni, szlachetni i honorowi. Cech tych nie posiadali, ich zdaniem, wieśniacy, kupcy czy rzemieślnicy. Zarazem jednak działały siły, które zmierzały do ograniczenia wolności i potęgi pasterzy i do wciągnięcia ich w ramy życia osiadłego, jeśli tylko znaleźli się oni na równinach czy stepach.

Jeśli zatem dochodziło do zachwiania równowagi w tej symbiozie, nie wynikało to ze stanu ciągłej wojny między dwoma typami społeczeństwa, lecz z innych przyczyn. Zmiany klimatu i zmiany w dostępie do wody na pewno miały miejsce wraz z upływem czasu; istnieją wiarygodne świadectwa, że w ciągu wieków Sahara stopniowo wysychała. Następowały zmiany w zapotrzebowaniu na wyroby pochodzące ze wsi i z pustyni: oliwę z oliwek, zboże, skóry, wełnę, mięso lub wielbłądy używane do transportu. Czasami dochodziło do kryzysu przeludnienia wśród koczowników, którzy na ogół wiedli zdrowszy tryb życia niż mieszkańcy wsi i dlatego ich liczba mogła wzrastać ponad możliwości utrzymania stwarzane przez warunki przyrodnicze. Od czasu do czasu dochodziło do zmian politycznych; kiedy władcy byli silni, dążyli do poszerzenia obszaru rolniczo zagospodarowanego przez ludność osiadłą, stamtąd bowiem pozyskiwali żywnienie dla miast i podatki na utrzymanie armii.

Podbicie przez Arabów otaczających krajów we wczesnym okresie islamu nie oznaczało najazdu koczowników, który zalał świat ludności osiadłej i zniszczył istniejącą symbiozę. Armie arabskie były małymi, stosunkowo dobrze zdyscyplinowanymi oddziałami żołnierzy różnego pochodzenia. Za nimi podążały, w każdym razie jeśli chodzi o tereny Iraku i Iranu, znaczne grupy arabskich pasterzy, których wielkość trudno jest ustalić. W interesie nowych władców leżało jednak utrzymanie istniejącego systemu upraw, a w związku z tym podatków i dochodów. Ci, którzy dawniej posiadali ziemię, zostali przeważnie usunięci lub wchłonięci przez nową rządzącą elitę. Miejscowi chłopci jednak pozostali, a żołnierze i imigranci osiedlali się na wsi lub w nowych miastach. Rozwój miast większych od tych, które istniały wcześniej na terenach od Churasanu na wschodzie po Andaluzję na zachodzie wskazuje, że wsie były dostatecznie wielkie i produktywne i mogły zaopatrywać miasta w żywność. Z drugiej strony rozwój handlu na dużych odległościach w ramach wielkiej społeczności muzułmańskiej, doroczna pielgrzymka do Mekki – wszystko to rodziło zapotrzebowanie na wielbłądy i inne zwierzęta transportowe.

Jeśli w ogóle już istniały jakieś przeszkody w symbiozie, miało to miejsce znacznie później, od X lub XI wieku. Na krańcach świata muzułmańskiego doszło wówczas do najazdów grup koczowniczych, co zmieniło równowagę ludno-

ściową. Tureccy pasterze ruszyli do Iranu i nowo podbitych regionów Anatolii; te ruchy nadal trwały w trakcie najazdu mongolskiego i po nim. Na dalekim zachodzie Berberzy z Atlasu i z obrzeży Sahary posuwali się na północ do Maroka i do Andaluzji. Na centralnych obszarach świata muzułmańskiego ten proces jednak mógł nabierać innych cech. Studium na temat tego regionu rzuca pewne światło na powyższy problem<sup>1</sup>. Dotyczy ono obszaru leżącego wokół rzeki Dijali, dopływu Tygrysu, na wielkiej nawadnianej równinie południowego Iraku. Tereny te dostarczały żywność i surowce olbrzymiej liczbie mieszkańców Bagdadu. System nawadniający, rozwijany od czasów babilońskich, wymagał rządu, który mógłby go utrzymać. Taki rząd istniał we wczesnym okresie abaszydskim; wtedy to naprawiono i odrestaurowano ów system po upadku, do którego doszło w ostatnim okresie panowania Sasanidów. Wraz z upływem wieków sytuacja się zmieniała. Rozwój Bagdadu i jego handlu oznaczał, że coraz większa część jego bogactwa pochodząca z wiejskiej produkcji dodatkowej wykorzystywana była na rzecz miasta zamiast na utrzymanie wsi. Rosnąca słabość rządów centralnych sprawiła, że kontrola nad wsią znalazła się w rękach lokalnych namiestników lub poborców podatkowych, którzy nie mieli stałego interesu w utrzymaniu systemu irygacyjnego. Być może doszło również do jakichś zmian ekologicznych, które doprowadziły do powstania wielkich błot. W tej sytuacji system nawadniania w ciągu wieków ulegał rozpadowi. Sami rolnicy nie mieli wystarczających środków, by go utrzymywać, dopływ wody kanałami zmniejszał się, obszary uprawne zaczęto porzucać albo oddawać pod wypas.

Rozwój pasterstwa koczowniczego mógł więc być raczej skutkiem upadku rolnictwa niż jego przyczyną. W Maghrebie jednak być może stało się coś odwrotnego. Współcześni historycy, którzy przejęli ideę po raz pierwszy zapewne sformułowaną przez Ibn Chalduna, zwykli przypisywać upadek życia osiadłego w Maghrebie nadejściu w XI wieku pewnych plemion arabskich, szczególnie zaś plemienia Banu Hilal. Ich najazdy i wywołane przez nich zniszczenia, jak się powszechnie uważa, zaważyły na całych późniejszych dziejach Maghrebu: upadek silnych rządów strzegących życia osiadłego, zmiany w wykorzystaniu ziemi polegające na przejściu z rolnictwa do pasterstwa, zalanie miejscowej ludności przez falę nowej imigracji arabskiej. Współczesne badania wykazały jednak, że nie był to aż tak zwyczajny proces. Plemię Banu Hilal rzeczywiście wtargnęło do Tunezji z Egiptu w pierwszej połowie XI wieku. Zaangażowane zostało w podejmowane przez dynastię Fatymidów próby osłabienia potęgi Zirydów, lokalnych władców w Al-Kajrawanie, którzy byli wasalami Fatymidów, później jednak odrzucili tę podległość. Zirydzi tracili już potęgę na skutek upadku swojego handlu, a ich państwo rozpadło się na mniejsze księstwa,

<sup>1</sup> R. M. Adams, *Land behind Baghdad*, Chicago 1965.

mające oparcie w prowincjonalnych miastach. Być może osłabienie ich autorytetu i upadek handlu, a co za tym idzie również popytu, umożliwił ekspansję pasterzy. Nie ulega wątpliwości, że ich ekspansja zburzyła i zniszczyła istniejący porządek, nie wydaje się jednak, aby Banu Hilal byli wrogo nastawieni do życia osiadłego w ogóle – wszak z innymi dynastiami utrzymywali dobre stosunki. Jeśli doszło wówczas do zachwiania równowagi na wsi, to przyczyny tego były zapewne inne i niekoniecznie uniwersalne czy stałe. Kiedy Almohady i ich następcy, Hafsydzi, przywrócili silne rządy, część wiejskich regionów Tunezji odrodziła się. Ekspansja pasterstwa, jaka miała miejsce, być może była raczej wynikiem aniżeli główną przyczyną rozpadu wiejskiej symbiozy. Jeśli nawet później uważano to za przyczynę, było to bardziej symboliczne widzenie tego skomplikowanego procesu. Co więcej, nie wydaje się, by Banu Hilal byli aż tak liczni, by Arabowie mogli zastąpić ludność berberską. Natomiast ten okres rzeczywiście zapoczątkował ekspansję języka arabskiego, a razem z nią narodziła się idea związków pomiędzy ludnością wiejską Maghrebu a ludnością Półwyspu Arabskiego. Jednakże przyczyną tego było nie tyle rozprzestrzenienie się plemion arabskich, ile asymilowanie się z nimi ludności berberskiej<sup>2</sup>.

### Spółcześnieństwa plemienne

Dzieje świata wiejskiego tych wieków nie zostały spisane i nie mogą być chyba spisane, ponieważ brak jest podstawowych źródeł. Dla okresu osmańskiego dysponujemy źródłami przechowywanymi w olbrzymich archiwach osmańskich, które dopiero teraz są odkrywane. Jeśli chodzi o nowsze czasy, dokumenty można uzupełniać dzięki bezpośredniej obserwacji. Jest jednak rzeczą niebezpieczną posługiwanie się argumentami opartymi na tym, co miało miejsce dwa albo trzy wieki temu oraz na tym, co się dzieje dzisiaj, by opisać zjawiska sprzed kilku wieków. Metoda ta może pomóc w zrozumieniu procesów zachodzących w tamtych odległych czasach, jeśli naszą wiedzę o czasach późniejszych wykorzystamy do stworzenia pewnego prawdopodobnego „idealnego typu” społeczeństwa wiejskiego w geograficznych warunkach Bliskiego Wschodu i Maghrebu.

Przeobrażenia gospodarcze i społeczne na takich obszarach wiejskich prowadziły do powstania swoistych społeczności, które często określa się mianem „plemiennych”. Dlatego też należy przede wszystkim zadać sobie pytanie, co to jest plemię.

---

<sup>2</sup> M. Brett, *Ibn Khaldun and the arabisation of North Africa*, „Maghreb Review” t. IV, I, 1979, s. 9–16; oraz: *The Fatimid revolution (861–973) and its aftermath in North Africa*, w: J. D. Fage (oprac.), *Cambridge History of Africa*, t. II, Cambridge 1978, s. 631–636.

W społecznościach pasterskich i wiejskich podstawową jednostką społeczną jest trzypokoleniowa rodzina: dziadkowie, rodzice i dzieci, żyjący razem w wiejskim domu z kamienia, suszonej cegły czy innego dostępnego w danej okolicy materiału. Koczownicza rodzina mieszka w utkanym namiocie. Mężczyźni zajmowali się przede wszystkim ziemią i żywym dobytkiem, kobiety gotowaniem, sprzątaniem i wychowywaniem dzieci. Mogły też pomagać na polu i przy stadach. Odpowiedzialność za stosunki ze światem zewnętrznym formalnie spoczywała na mężczyznach.

Istnieją racjonalne podstawy, by uważać, że system wartości wyrażany za pomocą pojęcia „honor”, badanego szczegółowo przez antropologów społecznych, istniał od niepamiętnych czasów wśród ludności wiejskiej, a w każdym razie na tych obszarach wiejskich, które nie stykały się z wpływami sformalizowanych religii miast. Na tej podstawie można stwierdzić, że – przy uwzględnieniu licznych różnic związanych z epokami i miejscami – kobiety na wsiach i na stepie, choć nie nosiły zasłon i nie były formalnie odizolowane, były w znacznym stopniu podporządkowane mężczyznom. Zgodnie z powszechnym obyczajem, nie związanym jednak z prawem muzułmańskim, własność ziemską należała do mężczyzn i przekazywano ją męskim potomkom: „Synowie są bogactwem rodu”. Elementem honoru mężczyzny była obrona własności, reagowanie na żądania kierowane do niego przez członków rodziny, plemienia czy większej grupy, do której należał. Honor przysługiwał jednostce dzięki przynależności do większej grupy. Kobiety jego rodziny – matka i siostry, żony i córki – znajdowały się pod jego ochroną, a ich postępowanie mogło wpływać na jego honor. Brak skromności czy zachowanie, które wśród mężczyzn nie mających prawa do tych kobiet wywoływało mocniejsze uczucia, stanowiło wyzwanie dla porządku społecznego. Z szacunkiem mężczyzny dla swoich kobiet mieszać się mogła pewna podejrzliwość albo wręcz obawa przed zagrożeniem z ich strony. Studium poświęcone kobietom beduińskim z zachodniej pustyni Egiptu ujawniło istnienie utworów poetyckich i pieśni, które kobiety ze sobą wymieniały. Przywoływane w nich osobiste odczucia i miłości, które mogą prowadzić do zapomnienia o obowiązkach lub przekroczenia granic zakazów, rzucają cień na porządek społeczny, w jakim żyły i jaki formalnie akceptowały:

wyciągnął ręce i rozłożył na poduszce  
zapomniał o ojcu, zapomniał o dziadku<sup>3</sup>.

Wraz z wiekiem autorytet kobiety mógł rosnąć, zwłaszcza gdy stawała się matką męskich potomków czy najstarszą żoną (jeśli żon było więcej niż jedna), i to nie tylko w odniesieniu do młodszych kobiet w rodzinie, ale również w stosunku do mężczyzn.

<sup>3</sup> L. Abu Lughod, *Veiled Sentiments*, Berkeley 1986, s. 147.



Jednakże w większości wypadków taka podstawowa rodzina nie była niezależna ani gospodarczo, ani społecznie. Mogła należeć do dwóch typów większych jednostek. Jednym z nich była grupa złączona więzami pokrewieństwa, ludzi powiązanych lub twierdzących, że są powiązani pochodzeniem od wspólnego przodka sprzed trzech lub czterech pokoleń. Była to grupa, od której jej członkowie w razie potrzeby mogli oczekiwać pomocy; mogła też wziąć na siebie odpowiedzialność za zemstę, jeśli któryś z jej członków został zraniony lub zabity.

Drugi typ jednostki społecznej był wynikiem istnienia stałych interesów gospodarczych. Dla tych, którzy uprawiali ziemię i nie ruszali się z niej, taką jednostkę stanowiła wieś lub jej „kwartał”, jeżeli wieś była duża, jak to miało miejsce w wypadku osad położonych na równinach lub w dolinach rzek. Mimo różnic dzielących rodziny zawierano układy dotyczące uprawy ziemi. W niektórych miejscach dokonywano tego przez wprowadzenie stałego podziału gruntów należących do wsi między poszczególne rodziny, przy czym ziemia pod wyпас pozostawała wspólną własnością. Gdzie indziej dokonywano okresowych podziałów przeprowadzanych w ten sposób, że każda rodzina brała dla siebie tyle ziemi, ile była w stanie uprawić (system musza). Na terenach nawadnianych ustalano również zasady gospodarowania wodą; dokonywano tego na kilka sposobów, na przykład przez podział wody w strumieniu lub kanale na określoną liczbę udziałów, przyznawanych na stałe lub w wyniku okresowej redystrybucji właścicielowi danego kawałka ziemi. Ustalenia mogły dotyczyć upraw. Rolnik, który nie miał dostatecznie dużo ziemi, albo nie miał jej w ogóle, mógł uprawiać cudze pole w zamian za (z góry określoną) część produkcji rolnej, mógł też sadić i hodować drzewa owocowe na cudzej ziemi, sam zaś był uważany za ich właściciela. Wśród pasterzy podobny typ jednostki stanowiła grupa pasterska obejmująca tych, którzy razem przenosili się z pastwiska na pastwisko; koczownicze pasterstwo było możliwe jedynie w warunkach pewnej współpracy i społecznej dyscypliny. Tu nie dokonywano żadnego podziału ziemi. Pastwiska i wody uważano za wspólną własność wszystkich jej użytkowników.

Między tymi dwoma typami jednostek – jednym opartym na pokrewieństwie, drugim na wspólnocie interesów – istniał złożony system współzależności. W społeczeństwach niepiśmiennych pamięć sięga ledwie do piątego pokolenia, stąd roszczenia do wspólnych przodków były symbolicznym sposobem wyrażania wspólnoty interesów, co dawało tym społeczeństwom siłę, jakiej w innych warunkach by nie miały. Czasami jednak dochodziło do konfliktu. Członek grupy pokrewieństwa mógł na przykład nie udzielić pomocy, jakiej się po nim spodziewano, ponieważ byłoby to sprzeczne z jakimś jego interesem lub zagrażałoby osobistym stosunkom.

Poza tymi mniej lub bardziej stabilnymi jednostkami minimalnymi mogły też istnieć większe. Wszystkie wsie danego rejonu albo wszystkie grupy pa-

sterskie na jakimś obszarze wypasów, a nawet liczniejsze zbiorowości żyjące oddzielnie mogły uważać, że należą do większej całości, „odłamu” lub „plemienia”, które traktowali jako przeciwstawne innym podobnym grupom i od nich różne. Jedność plemienia i jego trwanie znajdowało wyraz w odwoływaniu się do pochodzenia od wspólnego przodka, ale dokładny związek jakiegoś odłamu czy rodu z owym eponimicznym przodkiem zwykle nie był znany, zaś przekazywane genealogie bywały fikcyjne, czasami zresztą stanowiły przedmiot manipulacji, które wyrażały zmieniające się stosunki między poszczególnymi grupami. A nawet jeśli bywały fikcyjne, to jednak dzięki małżeństwom w ramach danej społeczności mogły się umacniać.

Plemię to przede wszystkim nazwa, istniejąca w umysłach tych, którzy twierdzili, że są ze sobą powiązani. Przynależność do wspólnoty potencjalnie wpływała na postępowanie jej członków, na przykład, gdy istniało zagrożenie z zewnątrz albo gdy miały miejsce migracje na wielką skalę. Plemię mogło się cechować duchem wspólnoty (asabijja), który sprawiał, że jego członkowie gotowi byli się wspomagać w potrzebie. Ci, których łączyła wspólna nazwa, uznawali również tę samą hierarchię honoru. Na pustyni koczownicy zajmujący się hodowlą wielbłądów uznawali się za najbardziej godnych szacunku, ponieważ byli najbardziej wolni i najmniej ograniczeni przez władze zewnętrzne. Uważali, że poza systemem plemiennym znajdują się kupcy z małych miast targowych, wędrowni handlarze i rzemieślnicy (jak na przykład żydowscy rzemieślnicy z Sahary zajmujący się obróbką metalu czy Solubba z Pustyni Arabskiej, również obrabiający metal) oraz robotnicy rolni z oaz.

Nazwy wraz ze związanym z nimi systemem lojalności i roszczeniami mogły trwać przez całe wieki, czasami na jednym obszarze, kiedy indziej rozciągając się na wiele regionów. Banu Hilal stanowią przykład tego, jak nazwa uwieczniona przez literaturę ludową zdołała przetrwać, nadając poczucie jedności grupom o różnym pochodzeniu – berberskim i arabskim. Podobnie w południowo-zachodniej Arabii określenia Haszid i Bakil przetrwały w jednym regionie co najmniej od wczesnego okresu muzułmańskiego po współczesność, a w niektórych rejonach Palestyny starodawne arabskie nazwy plemienne Kajs i Jemen aż do naszych czasów służyły identyfikacji i tworzeniu systemu wzajemnej pomocy na wsiach. W berberskich regionach Maghrebu podobną rolę odgrywały nazwy Sanhadża i Zanata.

Autorytet grupy pasterskiej oraz wioski (lub kwartału) skupiał się na starszych lub głowach rodzin, przechowujących kolektywną pamięć społeczności, dbających o wspólne potrzeby i łagodzących niesnaski, które groziły rozbięciem wspólnoty. Na wyższym poziomie zarówno wśród grup osiadłych, jak i pasterskich mógł się pojawiać podobny typ przywództwa, mający jednak inny charakter. W kilku wsiach tej samej doliny górskiej lub tego samego rejonu na równinie, czy też wśród grup pasterskich posługujących się wspólną nazwą, mogła się

pojawić dominująca rodzina, i któryś z jej członków przejmował przywództwo całej grupy w wyniku wyboru lub wskutek własnej przedsiębiorczości. Takie rodziny mogły napływać z zewnątrz i uzyskiwać swoje znaczenie dzięki prestiżowi militarnemu, pozycji religijnej lub umiejętności łagodzenia sporów, a także dzięki temu, że reprezentowały daną grupę w kontaktach z miastem i jego władzami. Niezależnie od tego, skąd się wywodziły, traktowano je jako należące do jednego plemienia o wspólnym – prawdziwym lub fikcyjnym – pochodzeniu.

Wpływy takich przywódców i rodów wyglądały różnie. Z jednej strony byli przywódcy (szajchowie) koczowniczych plemion pasterskich, którzy mieli niewielką realną władzę z wyjątkiem tej, jaką dla siebie zdobyli w opinii publicznej danej grupy. Jeżeli nie udało im się pozyskać pozycji w mieście i zdobyć innego rodzaju władzy, nie mieli żadnej możliwości egzekucji, a jedynie stanowili punkt odniesienia. W rezultacie plemiona rozrastały się lub malały w zależności od sukcesu przewodzącej im rodziny. Zwolennicy mogli się przyłączać lub odchodzić, a proceder ten ukrywano fałszując genealogię, aby ci, którzy dołączali do danej grupy, sprawiali wrażenie, że zawsze do niej należeli.

Na drugim końcu były rządzące rodziny osiadłych społeczności rolniczych, a zwłaszcza te, które związały się z mniej lub bardziej izolowanymi społecznościami dolin górskich. Mogły wchodzić w ich skład od dawna albo mogły być intruzami z zewnątrz, którzy zawdzięczali swoją pozycję militarnym podbojom lub prestiżowi religijnemu, albo też zostali tam umieszczeni przez władze z pobliskiego miasta. Związki solidarności plemiennych, które łączyły rządzące rodziny z ludnością miejscową, czasami ulegały osłabieniu, ale zamiast nich rody te mogły dysponować pewnym rodzajem przymusu wynikającym z posiadania sił zbrojnych lub kontroli nad jakimś warownym miejscem. Wraz z koncentracją władzy w ich rękach asabijja plemienna była zastępowana związkami między panem a jego poddanymi.

## Rozdział 7

# Życie miast

### Targi i miasta

Chłopi i nomadzi mogli wytworzyć znaczną część tego, czego potrzebowali dla siebie. Chłopi potrafili budować dla siebie domy, używając cegieł z mułu, kobiety tkwały dywany i materiały, wyroby metalowe wytwarzali lub reperowali wędrowni rzemieślnicy. Jednak tę część swojej produkcji, którą mieli w nadmiarze, musieli wymieniać na inne potrzebne im towary, wyrabiane gdzie indziej albo będące dziełem wykwalifikowanych rzemieślników: namioty, wyposażenie domu, uprząż, naczynia kuchenne i broń – wszystko to było niezbędne do życia.

Tam gdzie łączyły się różne regiony rolnicze, odbywały się regularne targi, zwykle w powszechnie znanych miejscach, łatwo dostępnych i uważanych za neutralne. Targi mogły się odbywać co tydzień, stąd znano je pod takimi nazwami jak na przykład suk al-arba'a, czyli „środkowy targ”, albo raz do roku, w dniu związanym z mauzoleum jakiegoś męża lub jakiejś kobiety uznawanych za „przyjaciół Boga”. Niektóre z tych targów przekształcały się z czasem w stałe osiedla, gdzie kupcy i rzemieślnicy, uwolnieni od konieczności uprawiania i hodowli własnych stad zajmowali się wyspecjalizowaną działalnością. W większości takie miasta targowe były niewielkie, czasami nawet mniejsze od wsi. Liczyły kilkuset (do tysiąca) mieszkańców, miały centralny plac targowy i główną ulicę z kilkoma sklepami i warsztatami. Nie wyróżniały się one spośród otaczającej je krainy: z wyjątkiem podstawowej grupy mieszkańców osiedla reszta ludności mogła w zależności od warunków mieszkać w mieście albo na wsi. W mniejszych miejscowościach oddalonych od wielkich miast lub

położonych w oazach, dominującą rolę mógł odgrywać autorytet szajcha z sąsiadującego plemienia lub lokalnego władcy. Plemiennych i wiejskich waśni nie przenoszono na targi; rzemieślników i drobnych kupcy traktowano jako ludzi spoza systemu plemiennego, nie podlegających regułom honoru i zemsty, które obowiązywały członków społeczności plemiennych.

Jednakże niektóre miasta były czymś więcej niż tylko lokalnymi ośrodkami targowymi. Stanowiły one miejsca, gdzie stykało się ze sobą kilka regionów rolniczych różnego typu, a wymiana produkcji była skomplikowana i odbywała się na szczególnie wielką skalę. Na przykład w Aleppo w północnej Syrii spotykali się ci, którzy przywozili lub sprzedawali zboże z równin syryjskich, owoce z lasów i wzgórz położonych na północy, owce hodowane w górach oraz wielbłądy pochodzące z wielkich przestrzeni Pustyni Syryjskiej. Jeżeli pobliskie rejony wytwarzały znaczny nadmiar żywności i surowców, łatwo dostarczanych na targ, wówczas miasto mogło stać się ośrodkiem skupiającym rzemieślników, którzy na wielką skalę produkowali przetworzone towary. Jeśli zaś leżało w pobliżu morza, mogło stać się również ośrodkiem administracyjnym lub portem, do którego prowadziły długie trasy służące przewożeniu cennych towarów, przynoszących tak wielkie dochody, że opłacało się ponosić koszty i ryzyko transportu.

Jeśli istniały takie warunki i jeżeli przez kilka dekad czy wieków zapewniona była pewna stabilność życia, wówczas wielkie miasta rozrastały się i trwały. Narodziny imperium islamu i rozwój społeczeństwa muzułmańskiego łączącego świat Oceanu Indyjskiego z basenem Morza Śródziemnego stworzyły warunki konieczne dla powstania łańcucha wielkich miast, ciągnącego się od jednego końca świata islamu do drugiego: Kordowa, Sewilla i Grenada w Andaluzji, Fez i Marakesz w Maroku, Al-Kajrawan, a potem Tunis w Tunezji, Al-Fustat, a potem Kair w Egipcie, Damaszek i Aleppo w Syrii, Mekka i Medyna w zachodniej Arabii, Bagdad, Mosul i Al-Basra w Iraku, a dalej za nimi miasta Iranu, Transoksanii i Indii Północnych. Niektóre z tych miast istniały już przed nadejściem islamu, inne były rezultatem podboju muzułmańskiego lub dziełem późniejszych dynastii. Większość z nich leżała w głębi lądu, a nie na wybrzeżu. Muzułmańskie panowanie na wybrzeżu Morza Śródziemnego było niepewne, a portom groziły ataki wrogów z morza.

W wieku X i XI największe miasta zachodniej części świata leżały na terenie krajów muzułmańskich. Wielkości mogą być tylko bardzo przybliżone, ale na podstawie powierzchni miasta, liczby budynków publicznych i ich rozmiarów z pewną dozą prawdopodobieństwa można stwierdzić, że na początku XIV wieku Kair miał ćwierć miliona mieszkańców. W ciągu tego wieku liczba ta zmniejszyła się w wyniku epidemii dżumy, znanej pod nazwą czarnej śmierci. Minęło trochę czasu, zanim ponownie osiągnęła poprzednią wielkość. Podawana czasami w odniesieniu do Bagdadu w okresie największej potęgi Abasydów liczba miliona mieszkańców lub więcej jest niemal na pewno prze-

sadzona, ale musiało to być miasto porównywalne pod względem wielkości z Kairem. Około roku 1300 liczba ta znacznie się zmniejszyła w wyniku zniszczenia systemu nawadniania w otaczających Bagdad regionach oraz wskutek podboju i zniszczenia go przez Mongołów. Kordowa w Hiszpanii również mogła być miastem podobnej wielkości. Aleppo, Damaszek i Tunis prawdopodobnie miały w XV wieku około 50–100 tysięcy ludności. W Europie Zachodniej w tym czasie nie było takiego miasta jak Kair: Florencja, Wenecja, Mediolan i Paryż miały po jakieś 100 tysięcy mieszkańców, natomiast miasta Anglii, Niderlandów, Niemiec i Europy Środkowej były jeszcze mniejsze.

### Ludność miast

Bogata a zarazem dominująca część ludności miast składała się z wielkich kupców, którzy zajmowali się dostarczaniem żywności i surowców ze wsi lub prowadzili na dużych odległościach handel cennymi towarami. Stałymi przedmiotami tego handlu były wówczas tekstylia, szkło, porcelana z Chin i – co chyba najważniejsze – przyprawy korzenne. Te sprowadzono z Azji Południowej i Południowo-Wschodniej. We wcześniejszym okresie islamu przybywały one do portów Zatoki: Sirafu i Al-Basry, a później w górę Morza Czerwonego do jednego z portów egipskich, a stamtąd do Kairu, skąd rozwożono je po całym świecie śródziemnomorskim szlakami lądowymi lub morzem z portów w Damietcie, Rozecie i Aleksandrii. Złoto dostarczano z Etiopii w dół Nilu i karawanami do Kairu oraz z regionów nad rzeką Niger przez Saharę do Maghrebu. Niewolników sprowadzano z Sudanu i Etiopii, a także z krajów słowiańskich.

Nie wszystek handel znajdował się w rękach mużułmańskich kupców. Handel śródziemnomorski w znacznym stopniu kontrolowały statki europejskie i europejscy kupcy, najpierw pochodzący z Amalfi, potem z Genui i Wenecji. W XV wieku zaczęły się pojawiać statki francuskie i angielskie. Kupcy w miastach mużułmańskich kontrolowali główne szlaki lądowe w Maghrebie oraz w Azji Zachodniej i Środkowej, a także szlaki Oceanu Indyjskiego, dopóki pod koniec wieku XVI Portugalczycy nie otwarli trasy wokół Przylądka Dobrej Nadziei. Ci kupcy byli w większości mużułmanami, jak na przykład Karimi, którzy przez pewien czas zdominowali handel korzenny w Egipcie. Byli również Żydzi z Bagdadu, Kairu i miast Maghrebu, związani rodzinnie i religijnie z miastami we Włoszech, Europie Północnej i w imperium bizantyjskim. Poza kupcami z większych miast istniały również ściśle ze sobą pozwiązane ugrupowania w mniejszych miejscowościach sprawujące kontrolę nad pewnymi odmianami handlu. (Ta tradycja przetrwała do współczesności; w późniejszym okresie w Maghrebie takie grupy wywodziły się z wyspy Dżarba u wybrzeży tunezyjskich, z oazy Mzab na skraju pustyni i rejonu Susu w południowym Maroku.)

Przedsięwzięcia kupieckie wiązały się z dwoma typami ustaleń. Pierwszym był współdziałanie często obejmujące członków jednej rodziny; dwaj udziałowcy lub większa ich liczba dzielili ze sobą ryzyko i zyski proporcjonalnie do za-inwestowanych środków. Drugim była komenda (*mudaraba*), która polegała na tym, że inwestor powierzał towar lub kapitał komuś, kto wykorzystywał go w handlu, a następnie zwracał inwestorowi jego kapitał razem z uzgodnioną częścią zysków. Kupcy z jednego miasta mogli mieć swoich agentów w drugim, i chociaż nie istniały zorganizowane banki, to jednak w różny sposób udzielano kredytów na znaczne odległości, na przykład przez pobieranie pieniędzy na rachunek. Podstawą systemu handlowego było wzajemne zaufanie oparte na wspólnych wartościach i uznanych zasadach.

Wielkie miasta były również ośrodkami produkcji; tu wytwarzano podstawowe towary dla lokalnego rynku: tekstylia, wyroby metalowe, ceramikę, wyroby skórzane i przetworzoną żywność, a także towary o wysokiej jakości, szczególnie delikatne tkaniny, dla szerszego kręgu odbiorców. Istnieją jednak pewne świadectwa wskazujące na to, że produkcja towarów przeznaczonych na rynki poza światem muzumańskim od XI wieku zaczęła tracić na znaczeniu, natomiast rosło znaczenie handlu tranzytowego towarami wyprodukowanymi gdzie indziej: w Chinach, Indiach i Europie Zachodniej. Ta zmiana wiązała się ożywieniem życia miejskiego w Europie, a zwłaszcza ze wzrostem przemysłu tekstylnego we Włoszech.

Na ogół przedsiębiorstwa produkcyjne były małe. Własciciel zatrudniał w swoim warsztacie kilku robotników i uczniów; na większą skalę produkowało się dla władcy lub dla armii w arsenałach, w królewskich warsztatach tekstylnych, a także w cukrowniach w Egipcie i gdzie indziej. Kupcy nie stanowili jedynej klasy, której korzenie głęboko tkwiły w środowisku miejskim. Sklepikarze i wykwalifikowani rzemieślnicy tworzyli klasę ludności miejskiej z własną tradycją. Kwalifikacje były przekazywane z ojca na syna. Sklep czy warsztat przechodził z pokolenia na pokolenie; ich liczba była ograniczona z powodu braku miejsca, a czasami w wyniku przepisów wydawanych przez władców. Historyk współczesnego Fezu zwrócił uwagę na to, że położenie i wielkość głównych bazarów i obszarów pod warsztaty była mniej więcej taka sama na początku wieku XII jak w wieku XVI, o czym świadczą dane autora z tego czasu – Leona Afrykańczyka (ok. 1485–1554). Reprezentanci tej warstwy społecznej należeli do niższej grupy dochodowej niż wielcy kupcy. Fortuny zyskiwane dzięki rzemiosłu czy handlowi detalicznemu nie były tak wielkie, jak te, które osiągnano z handlując na dużych odległościach cennymi towarami. Wielu rzemieślników nie dysponowało większymi zasobami kapitałowymi. Studium poświęcone Kairowi wykazało, że znaczna część sklepów i warsztatów była własnością wielkich kupców lub fundacji religijnych. Ludzie ci cieszyli

się jednak prestiżem, stanowili bowiem stałą część ludności, uprawiali szlachetne zawody zgodnie z ogólnie przyjętymi zasadami honoru i przyzwoitego rzemiosła. Między poszczególnymi rzemiosłami istniała hierarchia prestiżu: od przerobu metali szlachetnych, papieru i perfum po tak „nieczyste” zawody jak garbarstwo, farbiarstwo czy rzeźnictwo.

Wokół tej stałej grupy rzemieślników i sklepikarzy mających określoną i niezmienną pozycję w mieście, istniała większa grupa ludności, która zajmowała się pracami wymagającymi mniejszych kwalifikacji: wędrowni sprzedawcy, zamiatacze ulic, częściowo tylko zatrudniony proletariats wielkich miast. W większości wypadków w tej warstwie znajdowało się wielu imigrantów ze wsi. Granica między miastem a wsią nie była wyraźnie wyznaczona; miasto otaczały ogrody, jak na przykład w Ghucie, wielkim nawadnianym obszarze wokół Damaszku, gdzie hodowano drzewa owocowe. Osoby uprawiające te ogrody często mieszkaly w mieście. Na przedmieściach znajdowały się miejsca, do których kierowano karawany handlowe przybywające z daleka i gdzie zajmowano się zwierzętami. Przyciągały one napływową ludność ze wsi. W okresach suszy lub niepokoju również przyczyniały się do tego, że chłopcy uciekali do miasta ze swoich wiosek.

### **Prawo i alimowie**

Życie w wielkich miastach miało potrzeby inne niż te, jakie cechowały mieszkańców wsi i namiotów. Współdziałanie pracowników i kupców wyspecjalizowanych w danej dziedzinie produkcji, stykanie się ze sobą ludzi o różnym pochodzeniu i różnych wyznaniach, odmienne możliwości oraz inne problemy życiowe na ulicy i na targowiskach – wszystko to wiązało się z różnymi oczekiwaniami dotyczącymi zachowań ludzi w określonych warunkach, i wymagało istnienia precyzyjnych norm postępowania, a także systemu przepisów i praw ogólnie akceptowanych i zazwyczaj stosowanych. Sam tylko miejscowy zwyczaj (urf) zachowywany i interpretowany przez starszych danej społeczności nie wystarczał. Od czasu Abbasydów szari’at był powszechnie akceptowany przez muzulmańskich mieszczan i podtrzymywany przez muzulmańskich władców, wyznaczał bowiem sposoby współdziałania muzulmanów. Szari’at regulował zasady zawierania kontraktów handlowych, wyznaczał granice legalnych zysków, określał stosunki między mężami i żonami oraz podział własności.

Sędziowie zajmujący się wprowadzaniem szari’atu w życie kształcili się w specjalnych szkołach zwanych madrasami. Kadi wykonywał swoją pracę samodzielnie w swoim domu lub w pomieszczeniu sądu z sekretarzem spisującym jego decyzje. W zasadzie akceptowano jedynie ustne świadectwo ogólnie szanowanych świadków; pojawiła się również grupa prawnych świadków (udul), któ-



rzy potwierdzali świadectwo innych, nadając mu odpowiedni status. W praktyce jednak akceptowano spisane dokumenty, jeżeli były potwierdzone przez udul, a tym samym przekształcone w świadectwo ustne. Z biegiem czasu niektóre dynastie akceptowały równoprawność wszystkich czterech mazhabów, czyli szkół prawa. Za panowania Mameluków istnieli oficjalnie mianowani kadiowie ze wszystkich czterech szkół. Każdy kadi wydawał wyroki zgodnie z naukami swojego mazhabu. Nie istniał żaden system odwoławczy, a rozstrzygnięcia sędziego nie mógł unieważnić inny sędzia, chyba że popełnił błąd prawny.

Teoretycznie sędzia wprowadzał w życie jedyne obowiązujące prawo, a mianowicie prawo objawione. W praktyce system prawa nie był ani uniwersalny, ani niezmienny, jakby można się było spodziewać. Szari'at nie obejmował bowiem wszystkich sfer działalności człowieka. Był bardzo precyzyjny, jeśli chodzi o sprawy cywilne (małżeństwo, rozwód i dziedziczenie), mniej jednak dokładny w sprawach handlowych, a najmniej w zagadnieniach karnych i konstytucyjnych. Kadi miał pewne kompetencje w postępowaniach karnych, szczególnie w odniesieniu do pewnych czynów zakazanych w Koranie, za które groziły określone kary (nieprawny stosunek płciowy, kradzież i picie wina), miał też szersze kompetencje w sprawach, które stanowiły wykroczenie wobec norm religii. (W praktyce jednak większość spraw kryminalnych, zwłaszcza zaś w odniesieniu do kwestii związanych z funkcjonowaniem państwa, była rozstrzygana przez władcę lub jego urzędników, nie zaś przez kadięgo.)

Nawet to prawo, które na ogół pozostawało pod jurysdykcją kadięgo, wcale nie było tak niezmienne, jakby się mogło wydawać na podstawie lektury ksiąg prawnych. Mógł swoją rolę traktować jako arbitraż zmierzający do utrzymania harmonii społecznej przez rozstrzyganie sporów na podstawie dochodzenia do zgody, nie zaś na skutek ścisłego trzymania się litery prawa. Obok kadięgo istniał jeszcze jeden typ specjalistów w zakresie prawa; byli to doradcy prawni (mufti), mający kompetencje wydawania opinii prawnych (fatw). Fatwy mogły być akceptowane przez kadięgo i w odpowiednim trybie wprowadzane do podręczników prawa.

Kadi był centralną postacią w życiu miasta. Nie tylko praktykował prawo, ale również był odpowiedzialny za podział majątku po śmierci człowieka zgodnie z zasadami prawa dziedziczenia, a władca mógł go wyposażyć w jeszcze inne uprawnienia nadzorcze.

Ci, którzy nauczali prawa, interpretowali je i wymierzali, a także ci, którzy sprawowali określone funkcje religijne – a więc prowadzili modlitwy w meczetach lub wygłaszali piątkowe kazania – stworzyli specyficzną warstwę społeczności miejskich: alimów, ludzi zajmujących się naukami religijnymi, strzegących systemu wspólnych wierzeń, wartości i praktyk. Nie można ich uznać za jedną klasę, ponieważ żyli w całym społeczeństwie, pełniąc różne funkcje, ciesząc się

w różnym stopniu szacunkiem społecznym. Na samym szczycie znajdowała się grupa stanowiąca część elity miejskiej – byli to najwyżsi alimowie: sędziowie głównych sądów, nauczyciele w najważniejszych szkołach, kaznodzieje głównych meczetów, strażnicy mauzoleów, znani ze swojej uczoności i pobożności. Niektórzy z nich twierdzili, że pochodzą z rodu Proroka przez jego córkę Fatimę i jej męża Alego Ibn Abi Taliba. Potomkowie Proroka, sajjidowie i szarifowie, byli otaczani szczególnym szacunkiem. Gdziekolwiek odgrywali rolę przywódczą; w Maroku dwie dynastie, które panowały od XVI wieku, opierały swoje prawa do władzy na statusie szarifów.

Wyższa warstwa alimów związała się z innymi członkami elity miejskiej: kupcami i mistrzami szanowanych rzemiosł. Mieli oni wspólną kulturę; kupcy posyłałi swoich synów na naukę do uczonych religijnych, by tam studiowali język arabski i Koran, a czasem też prawo. Nierzadko ten sam człowiek zajmował się jednocześnie nauczaniem i nauką oraz handlem. Kupcy potrzebowali alimów jako specjalistów w dziedzinie prawa, potrafiących sporządzać formalne dokumenty w precyzyjnym języku, rozstrzygających kwestie własności i nadzorujących podział majątku po śmierci. Bogaci i cieszący się szacunkiem kupcy mogli pełnić rolę uduł, osób o wysokim prestiżu, których świadectwo było akceptowane przez kadiego.

Istnieją dokumenty zawierania małżeństw łączących rodziny kupców, mistrzów rzemiosła i alimów; małżeństwa były więc często świadectwem przeplatających się interesów gospodarczych. Wspólnie te grupy trzymały w swoich rękach znaczną część bogactwa miast. Osobisty charakter stosunków, na których opierał się handel, przyczyniał się do szybkiego wzrostu i upadku fortun weń zainwestowanych, ale rodziny alimów zwykle były bardziej trwałe; ojcowie przygotowywali synów do przejmowania ich pozycji, natomiast osoby zajmujące wysokie stanowiska mogły wykorzystywać wpływy, by faworyzować młodszych członków swoich rodzin.

Zarówno kupcy, jak i wyżsi alimowie mogli przekazywać swój majątek z pokolenia na pokolenie dzięki systemowi religijnych fundacji dopuszczonych przez szari'at (wakfy lub hubusy). Wakf oznaczał przekazanie na stałe części majątku dla celów dobroczynnych, na przykład na utrzymanie meczetów, szkół, szpitali, studni publicznych lub przytułków dla podróżnych, na uwolnienie jeńców lub na opiekę nad chorymi zwierzętami. Mogły być jednak także wykorzystywane na potrzeby rodziny fundatora. Fundator mógł się domagać, by członek jego rodziny pełnił funkcję administratora, za co otrzymywał określoną pensję, mógł też zastrzec, by dodatkowe dochody z fundacji wypłacać jego potomkom tak długo, jak będą żyli, a na cele dobroczynne można je będzie przekazać dopiero po wymarciu danej linii potomków. Takie zastrzeżenia mogły być źródłem nadużyć. Wakfy znajdowały się pod nadzorem kadich, a w ostatecznej instancji

– władców. Zapewniały one przekazywanie majątku chronionego w ten sposób przed kaprysami handlu, wybrykami dziedziców czy niesolidnością władców.

### Niewolnicy

Z pionowym podziałem społeczeństw miejskich z punktu widzenia majątku i prestiżu społecznego łączyły się innego typu podziały: na niewolników i ludzi wolnych, muzułmanów i niemuzułmanów, na mężczyzn i kobiety.

Wśród ludności pracującej szczególne miejsce zajmowała służba domowa. Jej specyfika polegała na tym, że znaczną część stanowiły tu kobiety i że często były to niewolnice. Służba domowa i wszelkie prace, które można było wykonywać w domu, stanowiły w praktyce jedyny typ zajęcia miejskiego otwartego dla kobiet. W społeczeństwach muzułmańskich inaczej rozumiano niewolnictwo niż w krajach Ameryki Północnej i Południowej, odkrytych i zaludnianych od XVI wieku przez narody Europy Zachodniej. Niewolnictwo stanowiło status społeczny uznawany przez prawo muzułmańskie. Zgodnie z prawem wolny muzułmanin nie mógł stać się niewolnikiem. Niewolnicy byli niemuzułmanami zdobytymi w trakcie wojny lub innymi sposobami. Były nimi również dzieci niewolników urodzone w niewoli. Niewolnicy nie mieli pełnych praw takich jak ludzie wolni, ale szari'at wymagał, by ich traktować sprawiedliwie i łagodnie; za zasługę uchodziło wyzwolenie niewolnika. Stosunki między panem a niewolnikiem mogły być bardzo bliskie i mogły się utrzymywać również po wyzwoleniu niewolnika. Mógł on ożenić się z córką pana lub prowadzić jego interesy.

Z prawnego punktu widzenia niewolnictwo obejmowało różne grupy społeczne. Od wczesnego okresu abbasydzkiego kalifowie pozyskiwali niewolników dla swoich armii spośród tureckich ludów Azji Środkowej. Ta praktyka była rozwijana. Niewolnicy wojskowi i wyzwolenicy pochodzący głównie z Azji Środkowej i z Kaukazu, a w Maghrebie i Andaluzji z krajów Słowian, wspierali dynastie, a nawet je zakładali. Mamelucy, którzy władali Egiptem i Syrią od 1250 do 1517 roku, stanowili samoodtwarzającą się grupę żołnierzy wywodzącą się z niewolników. Szkolono ich w niewoli, nawracano na islam, a następnie dawano im wolność.

Wojskowi niewolnicy stanowili odrębną kategorię, która jednak miała inny status aniżeli reszta zniewolonych. W niektórych regionach byli niewolnicy rolni. Tacy niewolnicy sprowadzeni z Afryki Wschodniej w okresie abbasydzkim odgrywali istotną rolę w południowym Iraku. Niewolnicy uprawiali ziemię w górnej dolinie Nilu i w oazach saharyjskich. W miastach jednak niewolnicy w większości stanowili służbę domową, a niewolnice były konkubinami. Sprowadzano ich z Afryki Czarnej przez Ocean Indyjski i Morze Czerwone, potem

w dół Nilu lub szlakami przez Saharę. W większości były to kobiety, a także eunuchowie strzegący prywatności domostw.

### **Muzułmanie i niemuzułmanie w miastach**

Miasto jest miejscem spotkań i podziałów. Poza Półwyspem Arabskim niemal we wszystkich miastach żyli ludzie należący do różnych społeczności żydowskich i chrześcijańskich. Odgrywali oni istotną rolę w życiu publicznym miast, ale tworzyli wydzieloną grupę społeczną. Istniało wiele przyczyn, które sprawiały, że byli oddzieleni od muzułmanów. Płacili władzom specjalny podatek pogłówny (dżizję). Zgodnie z prawem muzułmańskim i panującymi zwyczajami zobowiązani byli do noszenia wyróżniających ich znaków: odrębnych ubrań, unikania pewnych barw kojarzonych z Prorokiem i islamem (szczególnie zieleni), nie mogli nosić broni ani jeździć konno. Nie wolno im było budować nowych świątyń, naprawiać starych ani tak ich konstruować, by swoją świetnością zaćmiewały świątynie muzułmańskie. Te restrykcje nie wszędzie stosowano w jednakowym stopniu. Bardziej surowo traktowano prawa małżeńskie i prawa dziedziczenia. Niemuzułmanin nie mógł poślubić muzułmanki, natomiast muzułmaninowi wolno było poślubić żydówkę lub chrześcijankę. Nawracanie się muzułmanów na inne wyznania było ściśle zakazane.

Odrębność życia żydów i chrześcijan odznaczała się w tym, że zwykle zajmowali szczególnie ważne pozycje w pewnych dziedzinach działalności gospodarczej, z innych znów byli praktycznie wyłączeni. Na najwyższym poziomie niektórzy żydzi i chrześcijanie pełnili istotne funkcje na dworach niektórych władców lub w ich administracji. W Egipcie fatymidzkim, ajjubidzkim i mameluckim, koptyjscy urzędnicy odgrywali ważną rolę w służbach finansowych. Zawodem, w którym wybijali się żydzi, była medycyna. Żydowskie lekarze naddwornicy mieli często wielki wpływ. Jeżeli żyd albo chrześcijanin nawracał się na islam, mógł zająć jeszcze dalej; niektórzy z nawróconych zostawali pierwszymi ministrami i dysponowali rzeczywistą władzą w państwie.

Żydzi w miastach muzułmańskich odgrywali również ważną rolę w dalekomorskim handlu z portami śródziemnomorskiej Europy i aż do czasów mameluckich z portami Oceanu Indyjskiego. Z rzemiosł głównie aptekarstwo i złotnictwo było w rękach żydów i chrześcijan, pracujących dla siebie lub dla muzułmanów.

Stosunki muzułmanów z niemuzułmanami to zaledwie część złożonego systemu kontaktów między tymi społecznościami, które żyły obok siebie w tym samym mieście. O tym, które z tych stosunków były w danym miejscu lub czasie dominujące, decydowały konkretne warunki. We wczesnym okresie władzy

muzułmańskiej istniały ścisłe związki społeczne i kulturalne między wyznawcami trzech religii. Stosunki między muzulmanami a żydami w umajjadzkiej Hiszpanii oraz między muzulmanami a chrześcijanami nestorianami w abbasydzkim Bagdadzie były bliskie i bezpośrednie. Z upływem czasu rosły jednak bariery. Nawracanie się chrześcijan i być może również w mniejszym stopniu żydów na islam sprawiło, że z większości pozostała kurcząca się mniejszość. Islam, przekształcając się z religii panującej elity w dominującą wiarę ludności miejskiej, stworzył własne instytucje społeczne, w których muzulmanie mogli żyć bez współdziałania z niemuzulmanami.

W ciągu wielu wieków panowania muzulmańskiego dochodziło do okresów długotrwałych prześladowań niemuzulmanów, rozmyślnie podejmowanych przez władców muzulmańskich. Tak było na przykład za panowania fatymidzkiego kalifa Al-Hakima (996–1021) w Egipcie, za panowania Almohadów w Maghrebie oraz w Iranie i Iraku po nawróceniu się na islam niektórych władców mongolskich. Takie prześladowania nie były jednak wywoływane i usprawiedliwane przez przedstawicieli islamu sunnickiego. Uczeni w sprawach religii – alimowie – dbali o to, by niemuzulmanie nie naruszali praw regulujących ich status i popierali ochronę w tych granicach, jakie im gwarantował szari'at. Naciski na żydów i chrześcijan pochodziły głównie od szerokich mas ludności miejskiej, zwłaszcza w okresie wojen lub trudności ekonomicznych, gdy wrogość skierowana była przeciwko niemuzulmańskim urzędnikom władcy. W takich czasach władca mógł reagować przez ścisłe stosowanie prawa lub na krótko zwalnając niemuzulmańskich urzędników. Do takich kryzysów dochodziło często w okresie mameluckiego panowania w Egipcie i w Syrii.

Komunalne organizacje żydowskie i chrześcijańskie mogły zapewnić im pewną ochronę i pewną solidarność w warunkach chwilowych nacisków lub stałych niedogodności wynikających z bycia mniejszością. Społeczności chrześcijańskie i żydowskie mogły przetrwać dzięki wzajemnemu wsparciu lokalnych grup skupionych wokół kościoła lub synagogi i wielkich autorytetów. W okresie panowania kalifów abbasydzkich żydzi uznawali prymat egzylarchy, „głowy zniewolenia”, urzędowi należnemu osobom wywodzącym swoje pochodzenie od Dawida. Bezpośrednia zwierzchność spoczywała jednak na przywódcach głównych szkół lub grup uczonych – dwóch w Iraku i jednego w Palestynie. To oni mianowali sędziów w poszczególnych kongregacjach. Później, kiedy kalifat się rozdzielił, pojawili się lokalni przywódcy: sędziowie, uczeni i „świeccy”, tacy jak nagid lub ra'is al-jahud w Egipcie, urząd sprawowany przez potomków wielkiego myśliciela Majmonidesa.

Podobnie w różnych społecznościach chrześcijańskich władza spoczywała w rękach patriarchów i biskupów. Za panowania kalifów abbasydzkich nestoriański patriarcha w Bagdadzie, a za późniejszych dynastii egipskich patriarcha koptyjski w Kairze, zajmowali szczególnie wpływowe i cieszące się wielkim

szacunkiem stanowiska. Osoby sprawujące funkcję głowy społeczności odpowiadały za to, by zasady zimmy, czyli kontraktu ochrony między władcą muzułmańskim a jego niemuzułmańskim poddanymi, były respektowane, by panował pokój, posłuszeństwo i porządek. Zapewne odgrywali jakąś rolę przy określaniu pogłównego, które jednak pobierali urzędnicy państwowi. Pełnili oni też pewne funkcje w ramach społeczności: nadzorowali szkoły i służby socjalne, dbali o to, by nie dochodziło do odstępstw od doktryny czy praktyk liturgicznych. Kontrolowali również sądy, w których sędziowie ferowali wyroki w sprawach cywilnych, dotyczących dwóch członków gminy, albo rozstrzygali spory. Jeśli jednak żydzi lub chrześcijanie chcieli przedstawić swoją sprawę kadiemu, mogli to uczynić, i nie były to wcale rzadkie przypadki.

### Kobiety w mieście

Jak wynika z dostępnych nam informacji, kobiety odgrywały tylko ograniczoną rolę w życiu gospodarczym miasta. Stanowiły służbę domową, niektóre pomagały mężom w handlu i rzemiośle, były też kobiety dostarczające rozrywki jako tancerki i śpiewaczki. Na ogół jednak nie uczestniczyły w zasadniczej działalności wielkich miast: produkcji na wielką skalę cennych towarów przeznaczonych na eksport. Te, które otwarcie podejmowały się jakichś zajęć, pochodziły z biednych rodzin. Bogate, wpływowe i szanowane rodziny izolowały swoje kobiety w specjalnej części domu zwanej „harim” [stąd nasz harem]. Jeśli zaś te wyruszały z domu na ulicę i do miejsc publicznych, skrywały się za zasłonami. Egipski prawnik z malikickiej szkoły, Ibn al-Hadżdż (ur. 1336), stwierdził, że kobieta nie powinna wychodzić po zakupy na targowisko, ponieważ przebywając ze sklepikarzami mogła zostać nakłoniona do niewłaściwego postępowania:

Niektórzy z pobożnych przodków (niechaj Bóg ma z nich pociechę!) powiedzieli, że kobiety powinny opuszczać dom tylko w trzech wypadkach: kiedy prowadzi się je do domu pana młodego, po śmierci swoich rodziców i kiedy zmierzają do własnego grobu<sup>1</sup>.

Przebywanie w zamknięciu harimu nie oznaczało całkowitego wyłączenia z życia. W swoich mieszkaniach stanowiących część wielkich domostw, podczas wzajemnego odwiedzania się, w łaźniach publicznych zarezerwowanych w określonych porach dla kobiet, podczas uroczystości ślubnych czy przy narodzinach dzieci, kobiety spotykały się ze sobą i tworzyły swoją własną kulturę. Niektóre korzystając z pośredników brały aktywny udział w zarządzaniu własnym majątkiem. Zarejestrowane zostały wypadki pojawiania się kobiet

<sup>1</sup> Ibn al-Hāǧǧ, Al-Madḥal, Kair 1929, t. I, s. 245–246.

w sądach z żądaniem uwzględnienia ich praw. Podobnie jak na wsi, również w mieście starsza kobieta, która urodziła męskie potomstwo, mogła zdobyć znaczne wpływy w rodzinie.

Jednak porządek społeczny opierał się na wyższej władzy i na większych prawach mężczyzn. *Zastona* i *harim* są widomym tego znakiem. Rozumienie stosunków między mężczyzną a kobietą tkwiło głęboko korzeniami w kulturze Bliskiego Wschodu, w okresie znacznie poprzedzającym nadejście islamu. Przetrwowało ono na wsi dzięki tradycji sięgającej niepamiętnych czasów, a potem zostało umocnione, ale także zmienione w mieście w wyniku rozwoju szari'atu.

Koran w sposób jasny stwierdzał podstawową równość mężczyzn i kobiet: „A kto czyni dobro, mężczyzna czy kobieta, i jest wierzący – tacy wejdą do Ogrodu”<sup>2</sup>. Nakazywał także sprawiedliwość i łagodność w stosunkach między muzułmanami. Wydaje się prawdopodobne, że przepisy Koranu dotyczące małżeństwa i dziedziczenia dawały kobietom lepszą pozycję niż miały w Arabii przedmuzułmańskiej (choć niekoniecznie na terenach podbitych przez muzułmanów). System prawa i idealnej moralności społecznej – szari'at – formalnie uznawał prawa kobiet, ale określał też ich granice.

Zgodnie z szari'atem każda kobieta powinna mieć męskiego opiekuna – ojca, brata lub innego członka rodziny. Małżeństwo kobiety były cywilnym kontraktem zawartym między panem młodym a jej opiekunem. Ojciec, jako opiekun, mógł wydać swoją córkę na mąż bez jej zgody, jeśli jeszcze nie osiągnęła wieku dojrzałości. Gdy już go osiągnęła, jej aprobata była konieczna, ale jeżeli dotychczas nie wychodziła za mąż, to zgoda wyrażała się milczeniem. Kontrakt ślubny zapewniał pannie młodej podarunek ślubny (*mahr*) dawany przez pana młodego. Stanowił on jej własność łącznie ze wszystkim, co posiadała lub odziedziczyła. Żona była winna mężowi posłuszeństwo, ale w zamian za to mogła oczekiwać odpowiedniej odzieży, mieszkania i utrzymania, miała też prawo do stosunków płciowych z mężem. Chociaż prawnicy w pewnych sytuacjach dopuszczali antykoncepcję, mąż nie mógł jej stosować bez zgody żony.

Pod pewnymi jednak względami stosunki między mężem a żoną nie były równe. O ile żona mogła się rozwieść z mężem jedynie wtedy, gdy istniały ku temu ważne powody (impotencja, szaleństwo, odmowa respektowania jej praw), i wyłącznie odwołując się do kadiego, albo na podstawie obopólnej zgody, o tyle mąż mógł odtrącić żonę bez podania powodu, wypowiadając tylko formułkę w obecności świadków. (W prawie szyickim zasady odtrącenia żony były surowsze, ale z drugiej strony to prawo umożliwiało zawieranie czasowych małżeństw zwanych „*muta*”.) Kontrakt małżeński mógł zawierać jakieś zabezpieczenia na wypadek takiej sytuacji w formie zastrzeżenia, że część podarunku

<sup>2</sup> Koran 40, 40; por. też 16, 97: „Tego, kto spełni dobre dzieło – czy to mężczyzna, czy kobieta – i jest wierzącym, My ożywimy życiem wspaniałym...”

ślubnego zwana „odłożoną” (mu’adżdżal) winna być wypłacona przez męża jedynie wtedy, gdy odtrącał żonę. Żona mogła się spodziewać pomocy i obrony od swoich męskich krewniaków; odtrącona, mogła powrócić ze swoim majątkiem do domu rodzinnego. Otrzymywała opiekę nad dziećmi z małżeństwa i miała obowiązek je wychowywać aż do pewnego wieku, różnie określanego przez poszczególne kodeksy prawne; potem troszczył się o nie ojciec lub jego rodzina.

Szari’at oparty na Koranie i na tradycji Proroka pozwalał mężczyźnie posiadać więcej niż jedną żonę, ale nie więcej niż cztery, pod warunkiem, że wszystkie będzie traktował sprawiedliwie, nie zaniedbując swoich małżeńskich obowiązków wobec nich. Mógł również mieć dowolną liczbę niewolnic-konkubin, przy czym im nie przysługiwały jakiegokolwiek prawa wobec niego. Kontrakt ślubny mógł jednak zawierać warunek, by mężczyzna nie miał ani żadnych dodatkowych żon ani konkubin.

Nierówność ujawnia się również w prawach dziedziczenia, również opartych na szari’acie i na słowach Koranu. Mężczyzna, jeśli chciał, mógł przeznaczyć nie więcej niż jedną trzecią swojego majątku na dowolne cele lub dla osób, które nie dziedziczyłyby po nim w normalnej sytuacji. Resztę dzielono według ściśle określonych zasad. Żona otrzymywała najwyżej jedną trzecią. Jeśli pozostawiał synów i córki, wówczas córka dziedziczyła połowę tego, co syn; jeśli pozostawiał tylko córki, to otrzymywały one pewną część jego majątku, reszta przeznaczona była dla jego męskich krewniaków. (Tak działo się w prawie sunnickim; w prawie szyickim córki dziedziczyły wszystko, jeśli nie było synów.) Zasada, że córki otrzymują jedynie połowę tego, co synowie, jest związana z innym przepisem szari’atu: w sprawach sądowych świadectwo kobiety znaczyło tylko połowę tego, co świadectwo mężczyzny.

### **Kształt miasta**

Miasto było miejscem, gdzie pracowali kupcy i rzemieślnicy, gdzie uczeni prowadzili badania i nauczali, gdzie odbywały się audiencje władców lub ich namiestników w obecności wojska, gdzie sędziowie ferowali wyroki, dokąd wieśniacy i mieszkańcy pustyni przybywali, by sprzedawać swoje zbiory i wyroby oraz by kupić potrzebne im rzeczy, i gdzie handlowali kupcy z dalekich stron, a studenci uczyli się pod kierunkiem jakiegoś słynnego mistrza. Struktura miasta musiała stworzyć odpowiednie warunki dla zaspokojenia ich potrzeb.

W madinie, sercu każdego wielkiego miasta (które nie musiało się pokrywać z jego centrum geograficznym), znajdowały się dwa kompleksy budynków. Jeden z nich obejmował główny meczet, który był miejscem spotkań i modlitw, tu dochodziła do głosu zbiorowa świadomość ludności muzułmańskiej w chwilach kryzysu. W pobliżu znajdował się dom głównego kadiego lub gmach sądu,



wyższe szkoły i sklepy z książkami, świecami i innymi przedmiotami związanymi z kultem; znajdować się tam mógł również grobowiec świętego, którego życie wiązało się w jakiś sposób z miastem. Drugi kompleks obejmował centralne targowisko (czyli suk), główne miejsce wymiany towarowej. Na nim lub w jego pobliżu znajdowały się sklepy tych, którzy sprzedawali tekstylia, biżuterię, korzenie i inne cenne towary, magazyny importowanych towarów, biura ludzi wymieniających pieniądze, którzy pełnili rolę bankierów finansujących handel zagraniczny. Te sklepy, magazyny i biura mogły być położone obok siebie tworząc prostokąt równoległych lub prostopadłe przecinających się ulic, albo mogły stanowić zwartą sieć budynków, nie rozdzieloną ulicami. Trzeci kompleks mieszczący się w pobliżu centrum ówczesnych miast nie rzucał się w oczy. Władza rządowa była obecna w osobach strażników, nadzorców targowych i policji, ale nie zajmowała wielkich, wyeksponowanych budynków.

Obszar targowy służył głównie wymianie. Znaczną jego część, zwłaszcza miejsca, gdzie przechowywano cenne towary, zamykano na noc i strzeżono. Warsztaty tekstylne i warsztaty obróbki metali znajdowały się w pewnej odległości, podobnie oddalone były mieszkania tych, którzy tam pracowali. Bogatsi kupcy i uczeni mogli mieszkać obok, ale większość ludności osiedlała się poza centrum, w dzielnicach mieszkalnych, z których każda tworzyła masę małych uliczek i zaułków odchodzących od głównej ulicy. Niektóre z tych dzielnic miały bramy, zamykane na noc i strzeżone. W takich osiedlach mieszkało od kilkuset do kilku tysięcy ludzi. Był tam meczet, kościół lub synagoga, miejscowe targowisko (suwajka), dostarczające towarów na codzienne potrzeby, a także czasami publiczna łaźnia (hammam), będąca ważnym miejscem spotkań. Niektóre bogate i potężne rody miewały swoje domy w dzielnicach, w których cieszyły się znacznym prestiżem, pełniąc role patronackie, inne posiadały główne lub dodatkowe siedziby na obrzeżach miasta, gdzie można było stawiać obszerniejsze budynki otoczone ogrodami. Dzielnicą należała do jej mieszkańców i w jakimś sensie stanowiła przedłużenie domostw. O jej bezpieczeństwo dbali w razie potrzeby młodzi ludzie. Czasami organizowali się oni w grupy (zu'ar, ajjarun, fitjan), które miały swoje długie tradycje i pewne ideały etyczne. Takie grupy w wypadku niepokoju w mieście mogły działać na znacznie większym obszarze.

W pewnym oddaleniu od centrum, w pobliżu murów lub za nimi znajdowały się biedniejsze dzielnice, gdzie żyli imigranci ze wsi. Tutaj ładowano karawany, stąd je wysyłano i tu przyjmowano, tu kupowano i sprzedawano zwierzęta juczne, tu mieszkańcy wsi przywozili na sprzedaż owoce, warzywa i żywy inwentarz. Również tutaj znajdowały się warsztaty, w których zajmowano się hałaśliwą i wydającą przykre zapachy pracą – rzeźnictwem i garbarstwem. Za tymi dzielnicami, poza murami miasta leżały cmentarze, które były ważnymi miejscami spotkań, i to nie tylko w czasie pogrzebów.

Mieszkańców danej dzielnicy zwykle łączyło wspólne pochodzenie z tego samego rejonu lub grupy etnicznej, związki religijne, pokrewieństwo lub powinowactwo dzięki małżeństwom. Takie więzi rodziły solidarność, która mogła być wielką siłą. Żydzi i chrześcijanie zwykle mieszkali w pewnych dzielnicach, a w innych nie, co wynikało ze związków pokrewieństwa lub wspólnego pochodzenia albo było skutkiem tego, że pragnęli mieszkać w pobliżu miejsc kultu, albo też tego, że ich inne obyczaje, związane z izolacją społeczną kobiety, utrudniały mieszkanie obok rodzin muzułmańskich. W Maghrebie bywało, że Żydzi pochodzenia berberskiego lub orientalnego separowali się od Żydów andaluzyjskich. Niemniej jednak dzielnice, w których mieszkali, nie były całkowicie chrześcijańskie lub żydowskie. W większości miejsc nie tworzone gett. Pod koniec XV wieku wyjątkiem stało się Maroko: w Fezie i innych miastach władca ustanowił odrębne żydowskie dzielnice, aby chronić ludność żydowską przed zamieszkami ludowymi.

Ogólna ta sytuacja posiadała swoje odcienie zależne od kraju, tradycji historycznych i działań dynastii. Na przykład Aleppo było starożytnym miastem, powstałym na długo przed nadejściem islamu. Centrum miasta pozostało w miejscu, w którym się znajdowało w czasach hellenistycznych i bizantyjskich. Jego główne ulice były węższe niż dawniej. Kiedy pojazdy na kołach zostały wyparte przez wielbłądy i osły, wystarczyło, by były na tyle szerokie, żeby dwa obładowane zwierzęta mogły się minąć. Mimo to wciąż jeszcze dawało się rozpoznać czworokątny układ głównych ulic w labiryncie kamiennych sklepionych uliczek suku. Wielki meczet stał w miejscu, gdzie prowadząca między kolumnami główna ulica hellenistycznego miasta rozszerzając się przechodziła w forum, a więc najważniejszy miejski plac.

Z kolei Kair był nowym miastem. W ciągu pierwszych wieków panowania islamu w Egipcie ośrodek władzy wraz z administracją przeniósł się z Aleksandrii w głąb lądu, w miejsce, gdzie Nil rozszerzał się w deltę i gdzie na północ od bizantyjskiej twierdzy znanej jako Babilon powstawały kolejne ośrodki miejskie: Al-Fustat, Al-Kata'i i w końcu Al-Kahira czyli Kair, którego centrum zostało założone przez Fatymidów i przetrwało w praktycznie nienaruszonym stanie aż do drugiej połowy XIX wieku. W samym centrum Kairu znajdował się meczet Al-Azhar wybudowany przez Fatymidów po to, by szerzyć nauki islamu isma'ilickiego. Przetrwał on jako jeden z największych ośrodków sunnickiej nauki religijnej i główny meczet miasta. W jego pobliżu znajdowało się mauzoleum Al-Husajna, syna czwartego kalifa Alego i jego żony Fatimy, córki Proroka. Według ludowych wierzeń głowę Al-Husajna przewieziono tu po tym, jak został zabity w Karbali. W niewielkiej odległości przebiegała główna ulica, łącząc północną bramę miasta (Bab al-Futuh) z bramą południową (Bab Zuwajla). Wzdłuż obu stron tej ulicy i w jej zaułkach znajdowały się meczety, szkoły, sklepy i magazyny handlarzy tekstyliami, korzeniami, złotem i srebrem.

Fez znów został ukształtowany inaczej: powstał w wyniku zespolenia się dwóch osiedli leżących na przeciwległych brzegach niewielkiej rzeki. Centrum ostatecznie wyznaczono w jednym z obu miast w miejscu, gdzie znajdował się grobowiec prawdopodobnego założyciela miasta – Maulaj Idrisa. W pobliżu stanął wielki meczet i uczelnia Al-Karawijjin wraz z podległymi jej szkołami i siecią suków chronionymi przez zamykaną na noc bramę, gdzie przechowywano i sprzedawano przyprawy korzenne, wyroby ze złota i srebra, importowane tekstylia oraz skórzane kapcie stanowiące charakterystyczny wyrób tego miasta.

Wielki meczet oraz centralny suk stanowiły miejsca promieniowania kultury i wpływów gospodarczych, ale siedziba władcy znajdowała się gdzie indziej. We wczesnym okresie muzułmańskim władca i jego lokalni namiestnicy mogli mieć swój dwór w centrum miasta, później jednak nastąpił rozdział między madiną, głównym ośrodkiem aktywności miejskiej, a pałacem królewskim lub dzielnicą królewską. I tak Abbasydzi na jakiś czas wynieśli się z miasta, które stworzyli: z Bagdadu przenieśli się do Samarry położonej dalej w górę Tygrysu. Za ich przykładem poszli późniejsi władcy. W Kairze Ajjubidzi i Mamelucy mieli swój dwór w Cytadeli zbudowanej przez Salah ad-Dina na wzgórzu Al-Mukattam, które wznosi się nad miastem. Umajjadzi hiszpańscy wybudowali swój pałac w Madinat az-Zahra poza Kordową; później władcy marokańscy utworzyli nowe miasto królewskie – Nowy Fez – na obrzeżach starego. Powody takiej separacji nietrudno odgadnąć. Izolacja była wyrazem władzy i wielkości; mogło też się zdarzyć, że władca chciał się odseparować od nacisków opinii publicznej i trzymać swoje wojsko z dala od kontaktów z interesami miasta, co mogło osłabić ich lojalność zarezerwowaną tylko dla niego.

Wewnątrz miasta królewskiego lub królewskiej dzielnicy znajdował się pałac z królewskim skarbcem, mennicą i biurami sekretarzy. Na zewnętrznych dziedzińcach pałaców odbywały się uroczystości publiczne: przyjmowano ambasadorów, dokonywano przeglądu wojsk, rada zbierała się, by ferować wyroki i wysłuchiwać petycji. Ci, którzy mieli jakieś sprawy, byli wpuszczani do tej części pałacu, a w pewne dni w określonych celach pojawiał się tam sam panujący. Wewnętrzne dziedzińce były przeznaczone dla samego władcy, dla jego rodziny, kobiet strzeżonych przez eunuchów i służbę pałacowych stanowiących swoistego rodzaju przedłużenie jego osoby. Stopień izolacji był różny w zależności od dynastii: Hafsydzi prowadzili życie otwarte, natomiast Mamelucy bardziej się odosobniali.

Wewnątrz miasta królewskiego znajdowały się koszary gwardii królewskiej, pałace lub domy wysokich urzędników i wyspecjalizowane sukki produkujące towary na potrzeby dworu i armii: arsenał, targi, gdzie handlowano końmi i bronią, warsztaty, w których wyrabiano delikatne tekstylia na potrzeby pałacu. Ci,

którzy zajmowali się tym rzemiosłem, mogli mieszkać w pobliżu: miejsce, gdzie żyli żydowski złotnicy, znajdowało się w królewskiej dzielnicy Fezu.

### Domy w mieście

W XV wieku na sukach miast znajdowały się już wielkie budynki wybudowane wokół dziedzińców, z magazynami na parterze; nad nimi mogły się znajdować pomieszczenia „hotelowe” dla przybywających tu kupców i innych ludzi. Takie budynki o różnej konstrukcji znane były w Syrii i Iraku jako chany, w Egipcie nazywano je wikalami, a w Maghrebie fundukami. Innym rodzajem budynku znanym w Maghrebie była kajsarijja, gdzie magazynowano cenne towary. Wiele z tych budynków zostało wzniesionych przez władców i wybitne osobistości miasta w formie wakfów, dzięki czemu dochód z nich mógł być wykorzystywany na cele religijne i dobroczynne.

Znane nam budynki mieszkalne miast podzielić można na trzy kategorie. W niektórych miastach ludzie biedni mieszkali głównie w chatkach z otwartym podwórkiem. W gęsto zaludnionym centrum Kairu biedota, podobnie jak rzemieślnicy i kupcy detaliczni, którzy musieli być blisko swoich miejsc pracy, mieszkała w domach czynszowych. Typowy dom mógł być zbudowany wokół dziedzińca. Warsztaty wówczas znajdowały się na parterze, a kilka klatek schodowych prowadziło na dwa lub trzy piętra do mieszkań składających się z kilku pokoi.

Rodziny o większych dochodach lub żyjące w mniej przeludnionych miejscach zaczęły sobie budować domy innego typu. W południowo-zachodniej Arabii miały one szczególną formę: były zbudowane z kamienia, symetrycznie zaplanowane, wysokie na kilka pięter. Zwierzęta trzymano na parterze, ziarno piętro wyżej, a na kolejnych dwóch lub trzech piętrach znajdowały się pokoje mieszkalne, zaś na samej górze główne pomieszczenie gościnne, gdzie było najlepsze powietrze i skąd rozciągały się najładniejsze widoki. Gdzie indziej rozwinął się typ domu przeznaczonego dla wielkiej rodziny w licznych odmianach zależnych od okresu i miejsca powstania: narodził się on w wyniku połączenia grecko-rzymskiego domu śródziemnomorskiego z tradycjami Iranu i Iraku.

Do takiego domu wchodziło się z alejki prowadzącej od głównej ulicy. O bogactwie właściciela świadczyła wyłącznie wielkość drzwi, chroniących go przed zazdrością władców i ciekawością przechodniów. Domy budowano tak, by je oglądać od środka, a nie od zewnątrz. Drzwi były jedyną widzianą od strony ulicy jego cechą: zrobione z żelaza lub drewna, otoczone rzeźbionym kamieniem, czasami z umieszczonym powyżej oknem, przez które można było zobaczyć zbliżające się osoby. Za drzwiami korytarz skręcał pod kątem prostym tak, by nie można było z ulicy niczego zobaczyć, i prowadził ku wewnętrznemu

dziedzińcowi, na który wychodziło kilka pokoi, w tym główny pokój gościnny (zwany madzlis lub ka'a). W gęsto zaludnionych okolicach miejsce dziedzińca zajmował centralny pokój. Pokój gościnny często położony był po tej stronie dziedzińca, która znajdowała się naprzeciwko wejścia. Wchodziło się do niego zwykle przez drzwi albo iwan, wielki kolisty łuk, który przywędrował z Iranu i upowszechnił się na zachodzie. W niektórych okolicach główny pokój poprzedzał przedpokój. W mameluckim Kairze ten pokój przekształcił się w swoisty kryty dziedziniec z obniżeniem i fontanną w środku oraz miejscami do siedzenia po każdej stronie. Od pokoju gościnnego i powiązanych z nim pokoi i biur oddzielony był obszar przeznaczony dla rodziny, gdzie kobiety wraz ze swoimi dziećmi i służbą żyły w odosobnieniu tak, jak tego sobie życzył pan domu. W bardzo dużych domach podział między obszarami przeznaczonymi dla gości a tymi dla rodziny znajdował wyraz w istnieniu dwóch dziedzińców, natomiast w mniejszych domach w odmiennych funkcjach parteru i piętra. Wielkie domy posiadały łaźnie, czyli hammamy.

Budowanie z kamienia było w większości miejsc bardzo drogie, dlatego jako budulca najczęściej używano cegieł lub kostek z suszonego mułu, i tylko główne drzwi wejściowe miały obudowę z kamienia. Sufity głównych pokoi na parterze konstruowano zwykle w formie ceglanych sklepień, co chroniło przed wilgocią i pozwalało utrzymać ciężar wyższych pięter. Inne sufity były wykonane z drewna. W sufitach znajdowały się różne urządzenia zapewniające wentylację i krążenie powietrza. Ściany, drzwi i sufity zdobiono. Drewno malowano na różne kolory (charakterystycznym kolorem w Maroku była zieleń, w Tunezji błękit). Ściany były tynkowane i pokryte stiukami w roślinne wzory. Kamień rzeźbiono w motywy kaligraficzne lub roślinne. Okna miały drewniane okiennice; ich drewniane okratowania znane pod nazwą maszrabijji stosowano już w Egipcie okresu fatymidzkiego, a w czasach mameluckich stały się powszechne.

W domach było niewiele stałych mebli, z wyjątkiem skrzyń i kredensów, w których przechowywano przedmioty. Pewien historyk Kairu sugeruje, że rolę, jaką w domach europejskich odgrywały meble, tutaj przejęły wyroby tekstylne. Wypchane materace i poduszki, ułożone na ziemi lub na podstawach z drewna czy kamienia, pełniły funkcję łóżek. Ściany były okryte zasłonami, podłogi i łóżka dywanami. W nocy miedziane lampki oliwne służyły jako oświetlenie. W chłodną pogodę wnoszono miedziane fajerki, w których palił się węgiel i aromatyczne drewno. Potrawy przynoszono na wielkich okrągłych tacach ze srebra lub miedzi, które stawiano na drewnianych stołkach. Jedzenie podawano w ceramicznych misach i kubkach, u ludzi bogatych – na chińskiej porcelanie; piło się z naczyń miedzianych, szklanych i ceramicznych. Za pomocą kawałków płaskiego chleba nabierano potrawy z ustawionego na środku talerza, ale ludzie bogaci używali łyżek i noży.

Chleb miał podstawowe znaczenie w życiu ludzi biednych. Władze kładły wielki nacisk na zapewnienie dostaw zboża do miast; kiedy zaczynało go brakować lub kiedy stawało się drogie, dochodziło do niepokojów wśród ludu. W większości miejsc wypiekano go z pszenicy zmiękczonej oliwą z oliwek i jedzono z warzywami: cebulą, czosnkiem, albo takimi jak na przykład obrzyny, które można było dzięki ekspansji islamu sprowadzać z obszaru Morza Śródziemnego. Większość ludzi rzadko jadła mięso, głównie w czasie świąt i specjalnych okazji. Dieta ludzi zamożnych była bardziej zróżnicowana – jedli więcej warzyw, owoców (w zależności od możliwości uprawiania ich lub importu: winogrona, pomarańcze, brzoskwinie i morele w krajach śródziemnomorskich, daktyle w Iraku, na obrzeżach pustyni i w oazach) oraz mięsa: chętniej jadano baraninę niż wołowinę, drób, ryby w okolicach nadmorskich, nad rzekami i jeziorami. Mięso przygotowywano na oliwie z oliwek lub na oleju sezamowym i doprawiano przyprawami korzennymi. Choć Koran zakazywał picia alkoholu, wina i innych mocnych napojów, były one wytwarzane przez miejscowych chrześcijan i importowane z Europy Zachodniej i zapewne konsumowane na szerszą skalę.

### Zespoły miast

Dopóki w miastach był zapewniony porządek i podległe im obszary pozostawały pod kontrolą, chronione dzięki wspólnocie interesów władcy i miejskiej elity, bogactwo i rządy mogły przechodzić z pokolenia na pokolenie, a wraz z nimi przekazywana była kultura, system nauczania, wartości, zachowań i ideałów osobowych. Wskazuje się, że zasady odpowiedniego zachowania, ka'ida, obowiązujące w Fezie w początkach XX wieku, niewiele różniły się od zasad, które Leon Afrykańczyk opisał w wieku XVI<sup>3</sup>. Kanony poprawnego sposobu bycia i myślenia, wykształcenia i wysokich umiejętności łączyły ze sobą pokolenia, ale również zespały miasta. Sieć dróg przebiegała przez świat islamu i prowadziła poza jego granice. Przemierzały je nie tylko karawany wielbłądów i osłów transportujące jedwabie, przyprawy korzenne, szkło i drogie metale, ale również idee, wiadomości, moda, wzory zachowań i sposoby myślenia. Kiedy kupcy i przewodnicy karawan spotykali się na targu, wymieniano wiadomości i dyskutowano o ich znaczeniu. Kupcy z jednego miasta osiedlali się w innych miastach, utrzymując między nimi ścisłe i stałe związki. Od czasu do czasu na drogach obserwowano wzmożony ruch, gdy jakaś armia przynosiła władzę nowych panujących lub wkraczała reprezentując człowieka, który rzucał wyzwanie istniejącym rządóm. Również te armie przynosiły ze sobą nowe idee, dotyczące życia w społeczeństwie, i wprowadziły do niego nowe elementy etniczne.

<sup>3</sup> R. Le Tourneau, *Fès avant le protectorat*, Casablanca 1949, s. 565–566.

Od początku dziejów islamu trwał ruch ludzi poszukujących wiedzy o tym, co Prorok czynił i co mówił, głoszonej przez tych, którzy ją znali dzięki przekazom pochodzącym od jego towarzyszy. Z biegiem czasu celów podróżowania było coraz więcej: chodziło o poznanie nauk religijnych od słynnego nauczyciela, zdobycie duchowego doświadczenia od mistrza życia religijnego. Poszukiwacze wiedzy lub mądrości przybywali ze wsi lub małych miasteczek do metropolii: z południowego Maroka do meczetu Al-Karawijin w Fezie, ze wschodniej Algierii i Tunezji do meczetu Az-Zajtuna w Tunisie; kairski Al-Azhar przyciągał studentów z wielkiego obszaru; świadczą o tym nazwy domów studenckich – riwaków: riwak maghrebijski, syryjski i etiopski. Szkoły w szyickich świętych miastach – w An-Nadżafie, Karbali, Samarze i w Al-Kazimajn na obrzeżach Bagdadu – przyciągały studentów z innych społeczności szyickich w Syrii i wschodniej Arabii.

Życie słynnego podróżnika Ibn Battuty (1304–ok. 1377) ilustruje związki, jakie istniały między miastami i krajami islamu. Jego pielgrzymka, przedsięwzięta w wieku dwadziestu jeden lat, była tylko początkiem wędrownego życia. Wyruszył w podróż ze swojego rodzinnego miasta Tangeru w Maroku do Mekki przez Syrię. Potem odwiedził Bagdad i południowo-zachodni Iran, dotarł do Jemenu i Afryki Wschodniej, Omanu i nad Zatokę, do Azji Mniejszej, na Kaukaz i do południowej Rosji, był w Indiach, na Malediwach i w Chinach; potem wrócił do rodzinnego Maghrebu, skąd wyruszył do Andaluzji i na Saharę. Wszędzie, gdzie docierał, odwiedzał grobowce świętych, spotykał się z uczonymi, z którymi łączyła go wspólna kultura języka arabskiego. Dobrze go przyjmowano na dworach książąt, niektórzy mianowali go kadim; to honorowe stanowisko otrzymał w dalekim Delhi i na Malediwach, co wskazuje na prestiż, jakim cieszyli się przedstawiciele nauki religijnej wykładanej w języku arabskim<sup>4</sup>.

---

<sup>4</sup> Muhammad Ibn Abd Allah Ibn Battuta, *Rihla*, oprac. T. Harb, Bejrut 1987; przekład angielski: H. A. R. Gibb, *The Travels of Ibn Battuta*, t. I–III, Cambridge 1958–1971, t. IV, przeł. C. F. Beckingham, Londyn 1994; przekład polski: (częściowy) T. Majda, H. Natorf, *Osobliwości miast i dziwy podróży*, Warszawa 1962.

## Rozdział 8

# Miasta i ich władcy

### Powstawanie dynastii

Utrzymanie prawa i porządku w mieście wymagało możliwości wprowadzania ich w życie, a więc obecności władcy, którego pozycja była inna niż plemiennego szajcha opierającego swój niestabilny autorytet na zwyczaju i zgodzie współplemieńców.

Jest z pozoru paradoksem dziejów islamu (a być może również innych historii), że dynastie władców opierały swoją siłę na prowincji; niektóre zresztą wywodziły się stamtąd, natomiast przetrwać mogły jedynie dzięki umocnieniu swojej władzy w mieście i czerpaniu nowych sił ze wspólnoty interesów z ludnością miejską.

Aby się utrzymać, dynastia musiała zapaść korzenie w mieście: potrzebne jej było bogactwo pochodzące z handlu i przemysłu oraz zalegitymizowanie jej władzy, co mogli zapewnić wyłącznie alimowie. Proces kształtowania się dynastii rozpoczynał się od podboju miast. Zdobywca posuwał się wzdłuż miast leżących na szlaku handlowym. Z kolei samo zakładanie miast i ich rozwój zależały w znacznym stopniu od potęgi panujących rodów. Niektóre z największych miast w świecie islamu były dziełami dynastii: Bagdad założyli Abbasydzi, Kair – Fatymidzi, Fez – Idrisydzi, Kordowę – Umajjadzi. Potężny władca mógł do pewnego stopnia zmienić przebieg szlaków handlowych dzięki przyciąganiu ich do stolicy; miasto mogło upaść, gdy władca je porzucił lub nie potrafił go obronić, jak to miało miejsce w wypadku Al-Kajrawanu, kiedy Zirydzi przestali w nim rezydować.



Pierwszym celem dynastii było utrzymanie się przy władzy i dlatego panujący żył w pewnej izolacji od mieszkańców miasta, otoczony swoim dworem, który w znacznym stopniu miał wojskowy charakter lub był obcego pochodzenia. Otaczała go rodzina i jego harim, osobiści mamelucy: czarni Afrykańczycy lub nawróceni na islam chrześcijanie w Maghrebie, Turcy, Kurdowie lub Czerkiesi dalej na wschodzie, oraz wyżsi urzędnicy pałacowi, w znacznej części wywodzący się z grup mameluckich. Spoza miasta pochodziła nawet zawodowa armia zastępująca wojsko, dzięki któremu dynastia zdobyła władzę. Armia seldżucka była w znacznej części turecka, natomiast armia ajjubidzka miała bardziej mieszany charakter. W Syrii jej dowódcy wywodzili się z wojskowej arystokracji różnego pochodzenia, byli tam Turcy, Kurdowie, nawróceni na islam Grecy, natomiast w Egipcie te funkcje pełnili przybysze z Turcji i Kurdowie. Również za Mameluków skład armii był mieszany: jej rdzeń stanowił oddział królewskich mameluków zwerbowanych przez władcę lub przejętych po jego poprzednikach i wyszkolonych w szkołach pałacowych. Jednakże każdy z wyższych oficerów dysponował własnym oddziałem żołnierzy szkolonych w jego domu. Solidarność grupy szkolonej w jednym domu trwać mogła przez całe życie jej członków, a nawet dłużej. Żołnierze mamelucy nie tworzyli grupy dziedzicznej i synowie mameluków nie mogli stać się członkami centralnych oddziałów wojskowych. Istniał jednak jeszcze jeden typ oddziałów utworzonych z wolnych muzułmanów. Mogli do nich wstępować synowie mameluków i w ten sposób awansować. Za panowania Hafsydów armia rekrutowała się z plemion żyjących poza miastami. Kiedy jednak dynastia umocniła swoją pozycję, zaczęła w większym stopniu opierać się na najemnikach: Arabach z Andaluzji, nawróconych na islam europejskich chrześcijanach oraz Turkach.

Jeżeli tylko armia była w stanie umocnić się we władzy, próbowała wyznaczyć prowincjonalnych namiestników wywodzących się z panującego ugrupowania. Udawało się to w różnym stopniu. Trudności mogły wynikać z charakteru samego kraju, jak i tradycji panującego rodu. Seldżuci władali wielkim imperium obejmującym żyzne obszary oddzielone od siebie górami lub pustyniami. Odziedziczyli oni tradycję, według której władza związana była raczej z całym rodem, nie zaś z pojedynczymi jego członkami. Ich imperium tworzyło nie tyle scentralizowane państwo, co raczej grupę na wpół niezależnych królestw podporządkowanych różnym członkom rodu. W Syrii Ajjubidzi panowali w podobny sposób: tworzyli konfederację państw z ośrodkami w różnych miastach; każdym władał członek rodu ajjubidzkiego, który składał formalny hołd głowie rodziny, ale nie pozwalał na zbyt głębokie ingerowanie w swoje sprawy. Natomiast w Egipcie charakter kraju i tradycja scentralizowanej władzy sprawiały, że Ajjubidzi mogli sprawować bezpośrednią władzę. Również za Mameluków namiestnicy prowincji w Syrii znajdowali się w mniejszym stopniu pod kontrolą Kairu (choć wywodzili się z wojskowej elity) aniżeli namiestnicy egipscy.

Jednakże w Górnym Egipcie Mamelucy mieli trudności z utrzymaniem bezpośredniej władzy, co wynikało ze wzrostu potęgi rodu plemiennych szajchów – Hawarów. Hafsydzi nie radzili sobie z kontrolą nad bardziej odległymi częściami swojego państwa. Niektórzy szajchowie plemienni byli w mniejszym lub większym stopniu autonomiczni, podobnie jak odleglejsze miasta. Ale wraz z upływem czasu potęga władzy centralnej rosła.

Sprawowanie efektywnej kontroli nad wielkim imperium wymagało rozbudowanej biurokracji. W większości państw główne podziały między urzędnikami były takie same jak za Abbasydów. Istniała kancelaria (diwan al-insza), w której redagowano listy i dokumenty w poprawnym i precyzyjnym języku, zgodnie z przyjętymi formami i precedensami; tam też je przechowywano. Był też skarbiec, który nadzorował określanie i pobór dochodów oraz decydował o rozchodach. W specjalnym oddziale zajmowano się rachunkami i dokumentami armii. Za panowania Seldżuków podobnie jak za Abbasydów wezyr był nadal urzędnikiem nadzorującym całą cywilną biurokrację. W innych jednak dynastiach jego funkcje i władza były bardziej ograniczone. W państwie mame-luckim odpowiadał tylko za skarb, u Hafsydów istniał odrębny wezyr w każdym z trzech departamentów, a szambelan dworu (hadżib), który decydował o dostępie do władcy, mógł pełnić większą rolę niż którykolwiek z wezyrów.

Wezyr podobnie jak inni wyżsi urzędnicy mógł się wywodzić z elity wojskowej, na ogół jednak administracja cywilna była tą sferą władzy, w której przedstawiciele lokalnej ludności miejskiej mogli odgrywać jakąś rolę. To raczej oni, a nie żołnierze, mieli wykształcenie i doświadczenie kwalifikujące ich do pracy w kancelarii lub w skarbie. Do pewnego stopnia urzędnicy mogli się wywodzić z tych, którzy mieli pełne wykształcenie alima, częściej jednak osoby aspirujące do urzędów publicznych rozpoczynały pracę w młodym wieku, po zdobyciu podstawowego wykształcenia w zakresie nauk o języku i religii. Uczyły się specyficznej sztuki przygotowywania dokumentów i prowadzenia rachunków drogą przyuczania do zawodu. Aspirant mógł się związać z wysokim urzędnikiem w nadziei, że skorzysta nie tylko z jego doświadczenia, ale również z protekcji. W takich warunkach w służbie państwowej musiał istnieć element dziedziczenia: synowie kształcili się u swoich ojców i byli przez nich promowani. Jest całkiem prawdopodobne, że podtrzymywano pewną ciągłość mimo zmian dynastycznych; urzędnicy poprzedniej dynastii służyli nowej. Nie ulega wątpliwości, że kontynuacja istniała w praktyce kancelaryjnej i skarbowej.

W ten sposób członkowie społeczności miejskiej, znajdującej się pod panowaniem obcej dynastii lub grupy, mogli wejść do dominującej elity, a w każdym razie na pewien jej poziom. Perscy urzędnicy służyli u tureckich Seldżuków, zaś Egipcjanie i Syryjczycy u Mameluków. Również władcy mogli ze sobą sprowadzać urzędników wywodzących się spoza elity miejskiej, którzy w związku z tym byli w większym stopniu od nich zależni. Ajjubidzi w Syrii sprowadzali

urzędników z Egiptu, Iraku i z zachodniego Iranu; Hafsydzi wykorzystywali uciekinierów z Andaluzji, a za panowania Mameluków w Egipcie we władzach znajdowali się urzędnicy żydowscy i koptyjscy, w większości nawróceni na islam.

Nadzór nad sądownictwem stanowił jeden z podstawowych obowiązków muzułmańskiego władcy. W tej dziedzinie też istniał sposób rekrutowania wykształconych członków społeczności miejskiej do służby. Panujący mianował kadich spośród osób wykształconych w szkołach religijnych związanych z szkołą prawniczą, którą wspierał. W większości wypadków kadiowie i mufti wywodzili się z lokalnej ludności, ale silniejszy władca mógł wyznaczać osoby z zewnątrz, na przykład Hafsydzi mianowali Andaluzyjczyków na wysokie urzędy.

Związki między tymi, którzy dysponowali siłą militarną, a wykształconą elitą miejską ujawniały się również wtedy, gdy wyroki ferował sam władca lub jego prowincjonalny namiestnik. Nie wszystkie sprawy rozstrzygał kadi. Rządzący mógł zadecydować, co ma należeć wyłącznie do jego osobistych kompetencji: były to w większości wypadków sprawy kryminalne lub mające wpływ na porządek publiczny czy interesy państwa, albo też sprawy, które wiązały się z trudnym problemem prawnym. Dla autokratycznego władcy szczególne znaczenie miało wysłuchiwanie skarg (mazalim) przeciwko urzędnikom, którym przekazał swoją władzę. Musiał zapewnić swoim poddanym jakiś dostęp do siebie. Już w czasach abbasydzkich specjalny urzędnik podczas audiencji wysłuchiwał zażaleń. Za panowania późniejszych dynastii ten tryb postępowania utrzymał się. Niektóre sprawy rozstrzygano zwykłymi administracyjnymi metodami, ale panujący zwykł udzielać audiencji, wysłuchiwać petycji i wydawać wyroki. Co tydzień w Kairze mamelucki władca zasiadał w uroczystej radzie sądowniczej, w otoczeniu swoich głównych urzędników wojskowych i cywilnych, kadich, czterech mazhabów, specjalnego kadiego wojskowego oraz głównych muftich, i podejmował decyzje po konsultacji z nimi, nie krępowany jednak ścisłymi przepisami prawa. W podobny sposób w hafsydzkim Tunisie władca raz na tydzień spotykał się z głównymi sędziami i muftimi.

### Wspólnota interesów

Między obydwoma biegunami miasta: pałacem i targiem, istniały ścisłe, choć skomplikowane związki, oparte na wspólnych potrzebach, ale i sprzecznych interesach. Gospodarcza działalność miasta była potrzebna władcy, bo dawała mu broń i wyposażenie dla armii i statków, dostarczała ozdoby dla niego, jego otoczenia i rodziny oraz pieniądze, którymi mógł za to wszystko płacić; te pieniądze pochodziły z regularnych podatków albo ze specjalnych opłat. Kupcy dawali mu rezerwę finansową, którą mógł wykorzystywać, kiedy potrzebował więcej pieniędzy niż te, które zapewniały mu regularne podatki. W podobny

sposób klasa ludzi wykształconych tworzyła rezerwę ludzką, z której można było rekrutować urzędników cywilnych i sądowych, poetów i artystów, którzy upiększali jego dwór i głosili jego chwałę. Z drugiej strony ludność miejska, a szczególnie ci, którzy byli bogaci i cieszyli się prestiżem, potrzebowali potęgę władcy, gdyż dzięki niemu mieli gwarancję dostaw żywności i surowców ze wsi, strzeżone były szlaki handlowe, prowadzone rokowania z innymi władcami, co umożliwiało bezkonfliktowy handel.

Władca był również potrzebny po to, by utrzymywać prawo i porządek, bez tego bowiem życie społeczności o wysokim stopniu cywilizacji nie mogło się rozwijać. Należało regulować funkcjonowanie targu, oświetlać ulice, strzec przed złodziejami i osobami zakłócającymi spokój, usuwać śmiecie, utrzymywać funkcjonowanie kanalizacji. Do realizacji tych zadań władca wyznaczał namiestnika w mieście, różnie nazywanego w zależności od miejsca. Miał on do dyspozycji policję (szurta), zwykle wywodzącą się z lokalnej ludności, strażników w poszczególnych dzielnicach i strażę nocną na targach i ulicach. Na targu był specjalny urzędnik, muhtasib, który nadzorował ceny, wagi i miary oraz jakość towarów, a także sposoby załatwiania interesów. Jego autorytet opierał się na wersecie koranicznym, który nakładał na muzułmanów obowiązek „nakazywania dobra i zakazywania zła”; czasami wyznaczany był z klasy uczonych religijnych, ale czasami też spośród wojskowych. W niektórych miastach, na przykład w Sanie w Jemenie istniał spisany kodeks zawierający zasady prowadzenia interesów.

Utrzymywanie porządku i pobieranie opłat było ze sobą ściśle powiązane. Znaczna część, zapewne nawet większa część dochodów władcy pochodziła z podatków ściąganych z produkcji wiejskiej, ale podatki i opłaty miejskie również były liczne i ważne. Oprócz podatku pogłównego ściąganego z żydów i chrześcijan były opłaty celne nakładane na towary sprowadzane do miasta lub z niego wywożone oraz różnego typu opłaty od właścicieli sklepów lub warsztatów.

Miastem nie można by było rządzić bez pewnej współpracy między władcą a mieszkańcami, a w każdym razie tymi, którzy pragnęli stabilnego porządku. Oprócz urzędników w pełnym tego słowa znaczeniu byli także członkowie społeczności miejskich, których władca uważał za swoich rzeczników lub przedstawicieli, odpowiedzialnych za utrzymanie porządku i za posłuszeństwo oraz rozdział należnych podatków między członków społeczności. Najważniejsi z tych urzędników byli naczelnicy dzielnic, pobierający podatki nakładane na domostwa lub budynki. Byli też szefowie różnych grup rzemieślniczych i kupieckich. Ludzi zajmujących się tym samym rzemiosłem niekoniecznie traktowano jako jedną grupę. Mogło istnieć kilka grup rozdzielonych terytorialnie. Nie ma dostatecznie potwierdzonych świadectw, że organizowały się one jak w średnio-wiecznej Europie w gildie, mające autonomiczną strukturę korporacyjną, która

znajdowała wyraz we wzajemnym udzielaniu sobie pomocy lub w ściśle określonych zasadach członkostwa i przyjmowania na naukę. Jednak fakt, że władca traktował ich jako jedną organizację zobowiązaną do płacenia określonych podatków i zapewniania specjalnych usług, a także i to, że wszyscy pracowali razem w tej samej części targu, musiał wytworzyć pewną solidarność. Trzecia grupa składała się z członków społeczności żydowskiej lub chrześcijańskiej. Oni też mieli swojego rzecznika odpowiedzialnego za pobieranie podatku pogłównego i za lojalność, która czasami mogła się wydawać podejrzana.

Na wyższym poziomie mógł być rzecznik bardziej ogólnych interesów. Na przykład za panowania Hafsydów istniał amin al-umana, który reprezentował szefów wszystkich rzemiosł. Mógł istnieć ra'is at-tudżdzar, przedstawiciel wielkich kupców zajmujących się dochodowych handlem z odległymi krajami; był on szczególnie ważną osobą, kiedy władca nagle potrzebował znacznych sum pieniędzy. Na jeszcze wyższym poziomie pojawiały się osoby, które w pewnych warunkach mogły przemawiać w imieniu całego miasta. Choć w mieście nie było żadnych formalnych instytucji zespołowych, to jednak istniał w nim pewien duch wspólnoty, który dochodził do głosu w chwilach kryzysowych, na przykład wtedy, gdy jedna dynastia zastępowała drugą. Taką osobą mógł być główny kadi. Pełnił rolę nie tylko urzędnika wyznaczonego przez władcę, ale również głowy wszystkich tych, którzy respektowali szari'at, normy określające życie wspólnoty, mógł więc być wyrazicielem zbiorowej świadomości gminy. W niektórych miejscach istniał również „przywódca” (ra'is) całego miasta, ale nie jest jasne, czym się zajmował.

Niewiele wiadomo o sposobach mianowania przywódców lub rzeczników, a musiały być one zróżnicowane. Wydaje się pewne, że ludzie ci nie mogliby pełnić swoich funkcji, gdyby nie cieszyli się zaufaniem zarówno władcy lub jego namiestnika, jak i tych, w których imieniu występowali.

Związki między władcą a miastem utrzymywane przez urzędników i rzeczników były niepewne i zmienne, wahały się od aliansów po wrogość. Istniała podstawowa wspólnota interesów, którą mogła umacniać współpraca gospodarcza. Członkowie rządzącej elity z pewnością inwestowali we wspólne przedsięwzięcia handlowe. Byli właścicielami znacznej części budynków publicznych, łaźni, targów i chanów. Władcy i wysoko postawieni urzędnicy budowali na szerokiej skale instytucje publiczne i fundowali wakfy. Studium poświęcone wielkim miastom państwa mameluckiego wykazało, że ze stu siedemdziesięciu jeden budynków religijnych zbudowanych i wyremontowanych w Damaszku dziesięć zostało opłaconych przez samego sułtana, osiemdziesiąt dwa przez wyższych oficerów, jedenaście przez urzędników, dwadzieścia pięć przez kupców, a czterdzieści trzy przez alimów<sup>1</sup>. Podobnie studium na temat budynków w Jerozo-

<sup>1</sup> I. M. Lapidus, *Muslim Cities in the Later Middle Ages*, Cambridge, Massachusetts 1967, s. 199–206.

limie w okresie mameluckim wykazało, że z osiemdziesięciu sześciu wakfów co najmniej trzydzieści jeden założyli mameluccy oficerowie osiedleni wśród miejscowej ludności; mniejszą liczbę ufundowali urzędnicy, alimowie i kupcy<sup>2</sup>.

Wspólnota interesów znajdowała wyraz w wielkich ceremoniach, w których uczestniczyło całe miasto, a rządzący pokazywał się publicznie. Kiedy władca obejmował tron, miała miejsce uroczystość inwestytury (baja), ślad po wczesnym muzułmańskim obyczaju, zgodnie z którym władca był wybierany przez lud. Na przykład w hafsydzkiej Tunezji odbywały się dwie takie ceremonie: w czasie pierwszej najważniejsi urzędnicy rządowi składali przysięgę na wierność; podczas drugiej władcę przedstawiano ludności miasta. W pewnym sensie ta prezentacja i akceptacja była powtarzana w każdy piątek, kiedy to imię prawowitego władcy było wymieniane w kazaniu podczas modlitwy południowej. Odbywały się też doroczne ceremonie, na których władca pojawiał się publicznie, ale nie wszystkie miały znaczenie religijne. Kronika Kairu z okresu mameluckiego, pióra Ibn Ijasa, w każdym roku wspomina ceremonie urodzin Proroka, przecięcia tamy, dzięki czemu w okresie wylewów wody Nilu mogły wypłynąć do kanału przebiegającego przez Kair, ceremonie początku i końca ramadanu, uroczystości towarzyszące wyruszeniu karawany pielgrzymów z Kairu do Mekki i jej powrotu. Były też specjalne okazje: przyjęcie obcych ambasadorów, urodziny syna władcy; wówczas miasto było oświetlane na koszt kupców i sklepikarzy, a władca mógł się pojawić publicznie.

Wspólnota interesów, znajdująca wyraz w takich uroczystościach, czasami jednak się załamywała. W ramach grupy rządzącej równowaga sił między władcą a zależnymi od niego ludźmi, mogła ulec zachwianiu. Na przykład w państwie mameluckim niektóre z podstawowych funkcji urzędników władcy zostały przejęte przez głównych dowódców mameluckich i ich własne wojska. Czasami żołnierze wypowiadali posłuszeństwo i zakłócali spokój miasta lub zagrażali rządowi. W ten sposób Ajjubidzi przejęli władzę od Fatymidów w Kairze, a potem Mameluccy zastąpili Ajjubidów, i wreszcie jeszcze jedno ugrupowanie Mameluków przejęło władzę od drugiego. Ze strony ludności miejskiej rzecznik przekazujący mieszkańcom życzenia i nakazy władcy mógł być również wyrazicielem skarg i prośb grup, które reprezentował. Kiedy podatki były zbyt wysokie, żołnierze nieposłuszni, urzędnicy nadużywali swojej władzy albo brakowało żywności, wówczas ważna rola przypadała w udziale wyższym alimom. Dlatego też starali się zachować pewną niezależność od władcy.

Niezadowolenie miejskich klas posiadających nie przybierało zwykle form otwartego nieposłuszeństwa. Miały one zbyt wiele do stracenia, by wywoły-

<sup>2</sup> M. H. Burgoyne i D. S. Richards, *Mamluk Jerusalem*, Londyn 1987, s. 69.

wać niepokoje. Rzadkie chwile swobody działania pojawiały się wówczas, kiedy władca został pokonany przez wroga lub rywala, a najważniejsze osoby w mieście negocjowały poddanie miasta nowemu panu. Natomiast wśród zwyczajnych ludzi niezadowolenie mogło prowadzić do zakłócania porządku. Wykwalifikowani rzemieślnicy i sklepikarze nie byli skłonni do szybkiego buntowania się, chyba że znaleźli się w trudnej sytuacji, gnębieni przez urzędników, wysokie ceny, brak żywności lub materiałów. Zazwyczaj jednak nastawieni byli ugodowo, ponieważ utrzymanie porządku leżało w ich interesie. Natomiast proletariat, masy wiejskich imigrantów, przypadkowi niewykwalifikowani robotnicy, żebracy i zwykli kryminaliści żyjący na obrzeżach miasta stanowili źródło niepokoju.

W chwilach obaw i kłopotów mogło dojść do zamieszek wśród wszystkich grup ludności. Prowadzony najczęściej przez ludowych kaznodziei, występujących przeciwko niesprawiedliwości (złum) i odmalowujących obraz sprawiedliwego porządku islamu, tłum ruszał na suk; kupcy zamykali wówczas swoje sklepy, a jacyś rzecznicy ludu przedstawiali władcy skargi na jego urzędników albo na kupców podejrzewanych o sztuczne wywoływanie braku chleba. Wobec takich wystąpień władca zmieniał swoją politykę tak, by zaspokoić niektóre z tych żądań; zwalniano urzędników lub wykonywano na nich wyroki śmierci, otwierano magazyny handlarzy zbożem. Targ ponownie otwierano, koalicja sił rozpadała się, ale miejskie masy istniały dalej: uspokojone lub kontrolowane na jakiś czas, ale nadal bardzo dalekie od sprawiedliwego porządku islamu.

### Kontrola prowincji

Władcę łączyła z ludnością miasta (a w każdym razie z dominującymi w niej grupami) wspólnota interesów, dotycząca kontrolowania prowincji i nadzorowania, by dodatkowa produkcja wsi, a więc wszystko to, co wykraczało poza potrzeby rolnika, docierało do miasta na maksymalnie sprzyjających warunkach. Władca potrzebował tej produkcji w naturze albo w formie pieniężnej, by utrzymać dwór, urzędników i armię. Musiał też osobiście sprawować kontrolę nad prowincjami, by zapobiec atakom z zewnątrz lub procesom, które mogłyby doprowadzić do powstania nowej dynastii rzucającej wyzwanie jego panowaniu w stolicy. Z kolei ludność miejska potrzebowała tej dodatkowej produkcji po to, by się wyżywić, korzystała także z surowców do produkcji rzemieślniczej. Dominujące w niej ugrupowania traktowały też zwykle wieś i jej mieszkańców jako potencjalne zagrożenie, istniejące poza światem cywilizacji miejskiej i szari'atu, napawające ich lękiem. I tak egipski autor z XVI wieku, Asz-Szarani (zm. 1565), wyraża wdzięczność Bogu za „moją hidżrę z błogo-

sławieństwem Proroka ze wsi do Kairu [...] z rejonu trudów i niewiedzy do miasta łagodności i wiedzy”<sup>3</sup>.

Przed okresem najnowszym granice nie były jasno ani precyzyjnie wyznaczone, dlatego też władzy dynastii nie należy widzieć jako jednolicie funkcjonującej na ustalonym i powszechnie uznanym obszarze, lecz należy ją traktować jako promieniującą z wielu ośrodków miejskich z siłą, tym słabszą, im większa była odległość, i zależną od istnienia przeszkód naturalnych i spowodowanych przez ludzi. Na tym obszarze istniały zwykle trzy typy regionów; w każdym z nich władza miała inny charakter i zasięg. W pierwszej kolejności były stepy lub pustynie i obszary górskie, zbyt biedne i zbyt odległe albo też na tyle niedostępne, że trud ich podboju się nie opłacał; funkcje władcy ograniczały się do dbania o to, by główne szlaki handlowe były otwarte i by nie dochodziło do buntów. Lokalnych wodzów plemiennych nie udawało się kontrolować ani zmuszać do oddawania na niekorzystnych warunkach dodatkowej produkcji, jeśli tylko taką dysponowali. Mogli utrzymywać kontakty gospodarcze z miastem, sprzedając swoje wyroby, by kupić za to rzeczy, których sami nie potrafili wyprodukować. W takich regionach władca mógł zapewnić sobie pewne wpływy jedynie dzięki manipulacjom politycznym, nastawiając przeciw sobie wodzów plemiennych lub przekazując formalną inwestyturę jednemu członkowi rodu, a nie innemu. W niektórych wypadkach jednak mógł dysponować innymi wpływami, na przykład wynikającymi z dziedzicznego prestiżu religijnego; dotyczyło to zajdyckich imamów w Jemenie, ibadyckich imamów w Omanie oraz władców marokańskich od XVI wieku, którzy twierdzili, że są szarifami – potomkami Proroka.

Istniał drugi obszar gór, oaz lub stepów, gdzie władca mógł sprawować bardziej bezpośrednie rządy, ponieważ był to obszar położony bliżej miasta lub głównych szlaków handlowych, albo też dysponował znacznymi nadwyżkami produkcyjnymi. W takich regionach władca panował bezpośrednio wykorzystując lokalnych wodzów, których postawa nie była tak niejednoznaczna jak przywódców w głębi gór lub na pustyniach. Otrzymywali oni inwestyturę w zamian za płacenie corocznego lub okresowego trybutu, potwierdzanego tam, gdzie to było potrzebne wysyłaniem wojskowych ekspedycji lub wycofywaniem poparcia i przekazywaniem go komu innemu.

Linie podziału między tymi obydwojoma obszarami nie były ściśle ustalone. Zależne były od potęgi władcy, zmiennej równowagi między wykorzystywaniem ziemi pod rolnictwo i pasterstwo. W rejonach, gdzie przeważała ludność osiadła, kontrola przychodziła łatwiej niż tam, gdzie panowało koczownicze pasterstwo. Istnieją pewne świadectwa wskazujące, że od X lub XI wieku pierwszy obszar powiększał się kosztem drugiego. W Górnym Egipcie grupy ple-

<sup>3</sup> 'Abd al-Wahhāb Ibn Aḥmad aš-Šarānī, *Latā'if al-manān wa-al-āchḫlāq*, Kair 1972, s. 63.



mienne kontrolowane przez Kair (Arab at-ta'a – „Arabowie posłuszeństwa”) w okresie mameluckim zostały zastąpione przez Hawarów – grupę pasterską pochodzenia berberskiego, która znaczną część tego obszaru kontrolowała aż do XIX wieku. Podobnie w Maghrebie skomplikowany proces gospodarczy, który w późniejszym okresie znalazł symboliczny wyraz w legendzie o inwazji Banu Hilal, doprowadził do stopniowego kurczenia się potęgi władców miast, trwającego kilka wieków.

Istniał jednak trzeci obszar: otwartych równin i dolin rzek, gdzie uprawiano zboża lub ryż czy daktyle, oraz ogrodów dostarczających na miejski targ owoce i warzywa. Tutaj władca i miejskie klasy, z którymi był powiązany, musieli sprawować silniejsze i bardziej bezpośrednie rządy, zwłaszcza tam, gdzie produkcja zależała od wielkich systemów nawadniających. Stałe garnizony wojskowe lub regularne ekspedycje wojskowe mogły utrzymywać ten obszar w ryzach i uniemożliwić dochodzenie do władzy lokalnych wodzów.

Na podległych terenach zmiany ekonomiczne przebiegały w kierunku korzystnym dla miasta. Zasadniczą metodą sprowadzania do niego nadprodukcji wiejskiej był odpowiedni system podatkowy. W zasadzie wyglądał on tak samo we wszystkich krajach islamu. Władca czerpał dochody z trzech typów opodatkowania: podatku pogłównego, płaconego przez wyznawców uznanych niemuzułmańskich gmin, różnych podatków pobieranych od przedstawicieli miejskiego handlu i rzemiosł, oraz podatku z produkcji wiejskiej. Na obszarach uprawnych podatki pobierano z ziemi na podstawie oceny, która w kilku krajach zmieniała się od czasu do czasu (na przykład w Egipcie, gdzie praktyka okresowych weryfikacji przetrwała od starożytności), albo też określano w formie stałego procentu od produkcji. Podatek od zbóż i innych produktów, które można było przechowywać, płacono w naturze, natomiast od produktów nietrwałych, takich jak owoce – gotówką. Podobnie podatek od pastwisk tam, gdzie rząd był na tyle silny, by go pobierać, był określany na podstawie powierzchni albo w stosunku do liczby wypasanych zwierząt.

Od czasów bujdzkich, a więc od X wieku, zaczęła się w niektórych krajach upowszechniać praktyka przekazywania poboru podatków wiejskich (zwana ikta). Można je było oddać członkowi panującego rodu lub wysokiemu urzędnikowi zamiast płacy. Istniała możliwość przekazania dochodów podatkowych całej prowincji jej namiestnikowi, który przejmował wydatki na administrację i pobieranie podatków, zatrzymując pewną ich część jako swoją płacę; można też było podatek z jakiejś części ziemi przydzielić oficerowi w zamian za jego służbę wraz z pewną liczbą żołnierzy, których musiał sam utrzymywać, wyekwipować i opłacać. Ten typ przekazywania stał się szczególnie ważny i popularny. Seldżycy bardzo rozwinęli ten system w Iranie i Iraku, stamtąd Ajjubidzi przenieśli go na zachód, a Mamelucy kontynuowali. W Maghrebie

powstał analogiczny system. Nadzór nad pewnym obszarem przekazywano wodzom plemiennym w zamian za służbę wojskową: plemiona tak rekrutowane i tak ukształtowane znane były jako dząjsz lub plemiona wojskowe.

Zapewne żaden władca nie zamierzał wyzbyć się na stałe podatków, ani też oddać ich poborcom pełnej i stałej kontroli nad ziemią. Podejmowano różne środki, by ograniczyć system ikta. W mameluckim Egipcie, na temat którego dysponujemy szczególnie pełnymi informacjami, jedynie połowa ziemi była przeznaczona pod system ikta, reszta znajdowała się w rękach władcy i jego rodziny. Część przeznaczoną pod ikta przekazywano własnym mamelukom władcy albo wyższym urzędnikom wojskowym, którzy w zasadzie mieli prawo zatrzymywać część dochodów dla siebie, część zaś musieli wykorzystywać na opłacenie dziesięciu, czterdziestu lub stu kawalerzystów, którzy wchodzili w skład armii. Osoba, której przekazano podatki, zwykle nie była osobiście związana z terenem swojej ikta. Jeśli otrzymywała więcej niż jedną ikta, to nie mogły one do siebie przylegać. Podatków nie pobierano osobiście, lecz czynili to urzędnicy władcy, w każdym razie tak było aż do późnego okresu mameluckiego. Ikta nie przechodziła na synów. W innych krajach i w innym czasie osoba posiadająca ikta była poddana mniej ścisłej i nie tak stałej kontroli, a prawo do przechowywania dokumentów podatkowych stało się prawem pobierania podatków, nadzorowania produkcji rolnej i sprawowania władzy nad chłopstwem.

Sposób ściągania podatków był jedną z przyczyn, dla których bezpośredni nadzór nad wiejskimi prowincjami przekształcił się w kontrolę sprawowaną przez jednostki mieszkające w mieście, potrafiące zapewnić sobie odpowiednią część nadprodukcji wiejskiej. Najprościej byłoby określać te osoby mianem właścicieli ziemskich, ale taka nazwa może być myląca, istotne jest bowiem to, że umiały one ustanowić kontrolę nad nadwyżkami rolnymi i utrzymywać ją, wykorzystując potęgę miliarną władcy. Ci, którym przekazano podatki, mogli łączyć ich część zatrzymywać, ale urzędnicy, którzy zajmowali się poborem podatków, kupcy, którzy udzielali pożyczek na sfinansowanie upraw lub opłacenie przypadających podatków, alimowie nadzorujący wakfy – wszyscy mogli również ciągnąć z tego zyski.

Wobec braku dokumentów bezpiecznie będzie uznać, że powszechnie stosowano formy kontraktów rolnych uznanych przez szari'at i przez niego regulowanych. Wydaje się, że szczególnie jedna z tych form, muzara'a (dzierzawa), istniała zawsze. Była to ugoda zawierana między właścicielem a rolnikiem uprawiającym kawałek ziemi: dzielili między sobą plony w proporcjach zależnych od ich wkładu. Jeżeli właściciel dawał ziarno, zwierzęta pociągowe i narzędzia, mógł otrzymać nawet cztery piąte zbiorów, a rolnik, który dawał tylko pracę – jedną piątą. Zgodnie z prawem taki układ można było zawierać tylko na czas ograniczony, w praktyce jednak z pewnością przedłużano go w nieskończoność.

Istniało wiele odmian podobnej dzierżawy; wydaje się prawdopodobne, że dokładny podział zbiorów zależał od takich czynników jak dostępność gruntów i siły roboczej, oraz od wzajemnego uzależnienia obydwu stron. W ekstremalnych warunkach rolnik mógł być praktycznie przywiązany do ziemi, ponieważ stale był zadłużony u właściciela ziemi, nie był w stanie stawiać mu oporu i nie umiał sobie znaleźć innej ziemi pod uprawę.

### Idee władzy politycznej

Znaczne odległości dzielące władcę od daleko położonych prowincji: górskich dolin, stepów i pustyń sprawiały, że nie panowały między nimi na tyle bezpośrednie stosunki, by musiały być wyrażane w kategoriach moralnych: władzę panującego akceptowano, jeśli nie była nazbyt blisko. Spośród mieszkańców gór i stepów wywodzili się żołnierze armii panującego, ale stąd mogli również pochodzić żołnierze tych, którzy rzucali mu wyzwanie, by go obalić. Stosunków między władcą a jego niemuzułmańskimi poddanymi nie wspierała więź moralna. Nawet jeśli miały pokojowy i stabilny charakter, odczuwało się, że żydzi i chrześcijanie żyją poza społeczeństwem. Nie mogli oni powiązać się z władcą silnym i pozytywnym aliansem wywodzącym się z tożsamości wierzeń i celów. Muzułmańscy mieszkańcy miast byli w innej sytuacji. Władca i jego urzędnicy stale i bezpośrednio wpływali na ich życie, pobierając podatki, utrzymując porządek, egzekwując sprawiedliwość, sprawując rządy, bez których nie rozwijałoby się ani rzemiosło, ani handel, nie funkcjonowałoby tradycyjne prawo ani nauka. W tych warunkach było rzeczą naturalną, że ci, którzy stworzyli i utrzymywali moralne uniwersum islamu – alimowie – musieli zadawać sobie pytanie, kto jest prawowitym władcą, jakie są granice posłuszeństwa wobec niego i jak z kolei władca powinien egzekwować posłuszeństwo prawem i przemocą.

Istniało wiele typów więzów łączących władcę z jednostkami lub grupami: ogłoszenie wierności wyrażane w formie przysięgi lub uroczystej obietnicy, wdzięczność za uzyskane korzyści, nadzieja na przyszłe łaski. Za tym wszystkim kryły się pewne ogólne idee prawowitej władzy, które miałyby zaakceptować większe ugrupowania lub cała społeczność.

Pytanie, kto ma prawo sprawować władzę, stawiano już w bardzo ostrej formie w pierwszym wieku dziejów islamu. Kto był prawowitym następcą Proroka jako przywódca społeczności: kalif czy imam? Jak powinno się go wybierać? Jakie były granice jego władzy? Czy miał bezwarunkowe prawo do posłuszeństwa, a może bunt przeciwko niemu był uprawniony? Czy można było obalić niepobożnego lub nieprawowiernego władcę? Ibadyci i różne ugrupowania szyitów dawali własne odpowiedzi na wszystkie te pytania. Sunniccy alimowie stopniowo przychylali się do opinii, że kalif przewodzi społeczności,

ale nie jest nieomylnym interpretatorem wiary, strzegli jej natomiast alimowie, którzy w związku z tym w jakimś sensie byli dziedzicami Proroka. Brali pod uwagę sytuację, w której kalif mógł być nieprawowierny; wtedy do obowiązków wiernych należałoby usunięcie go. Argumentację tę prezentowali zwolennicy Abbasydów, usprawiedliwiającym w ten sposób rewoltę przeciwko Umajjadom, którym zarzucano, że przekształcili swoją władzę w świeckie królestwo.

Jednakże dopiero w czwartym wieku islamu (X wiek n.e.) najpełniej sformułowano teorię kalifatu. Zmiana sytuacji zagrażająca pozycji kalifów abbasydzkich doprowadziła do prób ich obrony przez zdefiniowanie ich władzy. Zagrożenie pochodziło z dwóch różnych stron. Powstanie kalifatu fatymidzkiego w Kairze i odrodzenie kalifatu Umajjadów w Andaluzji nie tylko rodziło pytanie, kto jest prawowitym kalifem, ale także: czy może panować więcej niż jeden kalif, czy też jedność ummy zakładała istnienie jednego jej przywódcy? Na obszarze uznającym zwierzchność Abbasydów lokalni władcy stawali się praktycznie niezależni. Nawet w stolicy, w Bagdadzie, wojskowa dynastia Bujidów sprawowała kontrolę nad kancelarią kalifa, a w związku z tym mogła wydawać dekrety w jego imieniu. Wydaje się, że czasami Bujidzi przypisywali sobie niezawisłą władzę, kiedy to na własny użytek przywrócili starożytny irański tytuł szahanszaha.

Taka sytuacja panowała, kiedy powstawało najślynniejsze teoretyczne omówienie kalifatu i jego obrona. Autorem był Al-Mawardi (zm. 1058). Istnienie kalifatu, stwierdzał, nie było potrzebne z natury. Usprawiedliwia je koraniczne stwierdzenie: „O wy, którzy wierzycie! Słuchajcie Boga! Słuchajcie Posłańca! I słuchajcie tych spośród was, którzy posiadają moc rozkazywania!”<sup>4</sup>, z którego wynika, że kalif został nakazany przez Boga. Miał chronić społeczność i sterować jej sprawami na bazie prawdziwej religii. Kalif musi dysponować wiedzą religijną, musi mieć poczucie sprawiedliwości i winna go cechować odwaga. Powinien być członkiem plemienia Kurajszytów, z którego wywodził się Prorok. W określonym czasie może rządzić tylko jeden kalif. Ma prawo delegować swoją władzę w określonym zakresie lub bez ograniczeń zarówno w jakiejś prowincji imperium, jak i w całym państwie. Jednakże wezyr lub emir (amir), któremu przekazane zostały uprawnienia, musi uznać zwierzchność kalifa i wykonywać jego polecenia w granicach szari’atu. Takie sformułowanie umożliwiała pogodzenie istniejącego podziału władzy z teoretycznym autorytetem kalifa, dając kalifowi prawo do zachowania tej władzy, jaką jeszcze dysponował, i do odebrania jej innym dynastiom przywództwa, które im przekazał.

Aż do końca kalifatu bagdadzkiego udawało się utrzymać jakąś formę równowagi między autorytetem a władzą. Alimowie zaakceptowali, że sułtan dysponujący siłą wojskową, miał prawo do jej wykorzystania pod warunkiem,

<sup>4</sup> Koran IV, 59.

że dochowywał wierności kalifowi i panował zgodnie z zasadami religii. Nie była to jednak równowaga stabilna. Kalif wciąż jeszcze dysponował resztkami rzeczywistej władzy w stolicy i jej okolicach i dążył do jej powiększenia; tak się działo za panowania kalifa An-Nasira (1180–1225). Silny sułtan próbował zawsze rozszerzyć pole swoich niezależnych rządów. Istniała jeszcze trzecia siła: alimowie, którzy twierdzili, że wiedzą, co jest zgodne z religią. W celu zdefiniowania warunków stabilności stosunków w ramach tradycji religijnej Al-Ghazali (1158–1111) i inni wysunęli tezę, że władza należy do kalifa, ale jej wykonywanie można rozdzielić między kilka osób. Kalifat (lub imamat, jak zwykle nazywali go teoretycy) zawierał trzy elementy: prawowite dziedzictwo po Proroku, zarządzanie sprawami tego świata oraz nadzór nad wiarą. Al-Ghazali uważał, że idealna jest sytuacja, kiedy te trzy sprawy łączyły się w jednej osobie, jeśli jednak zachodziła konieczność, można je było rozdzielić; tak właśnie stało się w jego czasach. Kalif uosabiał dziedzictwo Proroka; sułtan dysponujący władzą militarną pełnił funkcje rządu, natomiast alimowie nadzorowali wiarę i praktykę religijną.

Z czasem te trójstronne stosunki zamieniły się w dwustronne. Kalifat bagdadzki upadł, kiedy w 1258 roku Mongołowie zajęli Bagdad, a kalifowie abbasydzcy utrzymywani w Kairze przez sułtanów mameluckich nie byli powszechnie uznawani. I chociaż pamięć o kalifacie przetrwała, w księgach prawa uważano go za idealną formę władzy muzułmańskiej, a niektórzy potężni władcy, tacy jak Hafsydzi nadal używali tego tytułu, to jednak głównym celem myśli politycznej w ujęciu autorów, zajmujących się spisywaniem tradycji prawniczej było określenie stosunków między władcą dzierżącym miecz a alimami, strzegącymi prawdziwej religii i twierdzącymi, że przemawiają w imieniu ummy. Istniało pradawne, często powtarzane powiedzenie, pochodzące z czasów sasanidzkich: „Religia i władza królewska to dwaj bracia, którzy nie mogą się bez siebie obejść”<sup>5</sup>. Powszechnie uważano, że rządy zdobywa się za pomocą miecza i w wyniku powszechnej akceptacji znajdującej wyraz w ceremonii baji. Władza mogła jednak zyskać autorytet, jeśli służyła utrzymaniu szari’atu, a co za tym idzie – cnotliwego i cywilizowanego życia. Do zadań panującego należało utrzymywanie sądów, respektowanie alimów i rządzenie w porozumieniu z nimi. Mógł on zarządzać w granicach szari’atu podejmując działania i decyzje, ferując wyroki w sprawach, w których zagrożony był dobrobyt społeczny i bezpieczeństwo państwa. Z kolei alimowie winni gwarantować sułtanowi stałe uznanie, co znajdowało wyraz w cotygodniowym ogłaszaniu jego imienia podczas piątkowych kazań.

Ibn Tajmijja (1263–1328), jeden z najwybitniejszych autorów religijnych okresu mameluckiego, wyciągał logiczne wnioski z sytuacji panującej w jego

<sup>5</sup> A. K. S. Lambton, *State and Government in Medieval Islam*, Oksford 1981, s. 45.

czasach. Dla niego jedność ummy, a więc wspólna wiara w Boga i uznanie posłannictwa Proroka, nie oznaczała jedności politycznej. W ummie musiała istnieć władza po to, by dbać o sprawiedliwość i ograniczać wybryki jednostek, jednakże rządy mógł sprawować więcej niż jeden panujący. Sposób, w jaki je zdobył, był mniej ważny od tego, jak je sprawował. Sprawiedliwe rządy uznawano za swoistą służbę religijną. Władca winien trzymać się zasad szari'atu i powinien współpracować z alimami. Z powiązania panującego z alimami wynikała sugestia, że powinien on respektować interesy muzulmańskiej elity miejskiej. Z krajów położonych na wschód od Maghrebu, gdzie poczynając od X wieku większość władców była pochodzenia tureckiego, a w każdym razie obcego, pochodzi zasada, że lokalna ludność mówiąca po arabsku winna uczestniczyć w konsultacjach i mieć swój udział w rządzeniu.

Nawet jeśli władca był niesprawiedliwy lub niepobożny, powszechnie uważano, że winno się go słuchać, ponieważ jakkolwiek porządek był lepszy od anarchii. Jak powiedział Al-Ghazali: „Tyrania sułtana przez sto lat wyrządza mniej szkód aniżeli jeden rok tyranii poddanych wobec samych siebie”<sup>6</sup>. Usprawiedliwiano jedynie bunt przeciwko rządzącemu, który w sposób oczywisty występował przeciwko nakazom Boga lub Jego proroka. Nie oznaczało to jednak, że alimowie winni traktować niesprawiedliwego przywódcę tak jak postępującego sprawiedliwie. Wśród alimów (zarówno sunnickich, jak i szyickich) utrzymywała się silna tradycja, że powinni zachowywać dystans wobec panów doczesnych. Al-Ghazali cytował hadis: „W piekle jest specjalna dolina przeznaczona tylko dla tych alimów, którzy odwiedzają królów”. Szanujący się alim nie powinien chodzić do niesprawiedliwych władców lub urzędników. Mógł przychodzić do sprawiedliwego władcy, ale bez pokory, winien go pouczać, gdy widział, że postępuje w sposób zasługujący na zarzuty. Jeśli bał się, powinien zachować milczenie, ale najlepiej byłoby w takim wypadku nie odwiedzać go. Jeśli władca składał wizytę alimowi, ten winien odpowiedzieć na jego pozdrowienie i nakłaniać go do dobrego postępowania. Najlepiej jednak byłoby unikać władców. (Inni alimowie uważali, że powinni popierać wodza we wszystkim, co było dozwolone, nawet jeśli postępował niesprawiedliwie.)

Z ideami formułowanymi przez teologów i prawników przeplatały się inne poglądy, które wynikały z tradycji intelektualnych i wpływały na kształt kultury świata muzulmańskiego. W X wieku filozof Al-Farabi w swoim dziele *Al-Madina al-fadila* (*Państwo doskonałe*) określił zasady oceniania państw. Najlepsze jest takie państwo, w którym władzę sprawuje zarówno filozof, jak i prorok, który dzięki swojemu intelektowi i swojej wyobraźni pozostaje w kontakcie z Czynną Inteligencją emanującą od Boga. Jeżeli takiego rządzącego nie ma,

<sup>6</sup> Muḥammad al-Ġhāzālī, *Naṣīḥat al-mulūk*, Teheran 1972, cytowany przez Lambton, s. 124.

państwo może być szlachetne, o ile rządzą w nim wspólnie ci, którzy mają potrzebne cechy, lub przywódcy, którzy dbają o prawa nadane przez założyciela i je interpretują (tak było we wczesnym kalifacie). Na drugim krańcu znajdowały się społeczeństwa, których panujący nie dysponowali wiedzą o tym, co jest dobre; w takich społeczeństwach nie było wspólnego dobra, a zachowywały one spójność w wyniku przemocy albo oddziaływania jakiejś cechy, takiej jak wspólne pochodzenie, charakter lub język.

Większy wpływ miała starożytna irańska idea władzy królewskiej. Czasami wyrażana jest ona w formie zamkniętego koła. Świat jest ogrodem, a sułtan lub dynastia jego płotem. Panującego wspierają żołnierze, żołnierze utrzymywani są dzięki pieniądзом, pieniądze pochodzą od poddanych, poddani ochraniani są dzięki sprawiedliwości, a o sprawiedliwość dba przywódca. Formułując to inaczej można powiedzieć, że świat człowieka składa się z różnych kategorii, a każdą z nich rządzą własne działania i interesy. Aby wszyscy mogli współżyć w harmonii, wnosząc swój wkład do społeczeństwa, potrzebna jest siła regulująca. Tą siłą jest właśnie władza królewska. Taki jest naturalny porządek utrzymywany przez Boga. „W każdej epoce i o każdym czasie Bóg najwyższy wybiera jednego członka rodu ludzkiego i, obdarzywszy go dobrymi i królewskimi zaletami, powierza mu sprawy tego świata i dobrobyt Jego sług”<sup>7</sup>. Aby wykonywać swoje funkcje, potrzebna mu jest przede wszystkim mądrość i sprawiedliwość. Jeżeli ich nie ma ani też nie ma możliwości ich utrwalenia, wówczas „szerzy się przekupstwo, zamieszki i nieporządki [...] władza królewska zanika całkowicie, przeciwne strony wyciągają miecze, a ten, kto jest silniejszy, robi co mu się podoba”<sup>8</sup>.

Aby mógł wypełniać zadanie, do którego Bóg go przeznaczył, władca musi znajdować się ponad różnymi klasami społecznymi. To nie one go wybierają – na ogół w takich dziełach zakłada się, że zajmuje swoje stanowisko dziedzicznie – nie jest więc wobec nich odpowiedzialny, odpowiada tylko wobec własnego sumienia, a w Dniu Sądu wobec Boga, któremu musi złożyć sprawozdanie ze swojego rządzenia. Należy ściśle odróżniać sprawujących rządy, od tych, którzy są im poddani. Monarcha i jego urzędnicy winni trzymać się z daleka od spraw, które regulują.

Przez całe dzieje islamu powstawały kolejno dzieła wyrażające idee, z których wyciągano określone wnioski. Podobnie jak dzieła prawników przedstawiały interesy i poglądy alimów i tych klas społecznych, których byli rzecznikami, tak samo ten typ pism wyrażał interesy ludzi z otoczenia panujących, biurokratów służących jednej dynastii po drugiej i zachowującej własne tradycje służby. Najsłynniejszym dziełem tego typu była *Księga rządzenia* Nizam

<sup>7</sup> Nizam al-Mulk, *The Book of Government or Rules for Kings*, przekład angielski: H. Darke, Londyn 1978, s. 9.

<sup>8</sup> Tamże.

al-Mulka (1018–1092), głównego ministra pierwszego seldżuckiego sułtana panującego w Bagdadzie. Jego książka, podobnie jak inne dzieła tego typu, zawiera nie tylko ogólne zasady, ale także praktyczne rady na temat rządu dla władców i nauki dla książąt; stąd też nazwa, pod którą gatunek ten jest znany: „zwierciadło książąt” (tego terminu używa się w odniesieniu do podobnego gatunku w literaturach europejskich). Księciu doradza się, w jaki sposób ma wybierać urzędników, jak ich nadzorować zdobywając na ich temat informacje, jak załatwiać petycje i skargi poddanych, aby zapobiec nadużywaniu władzy wykonywanej w jego imieniu, jak słuchać rad ludzi starszych i mądrych, jak dobrać towarzystwo w chwilach odpoczynku, jak wyszukiwać żołnierzy z różnych ras i zapewnić sobie ich lojalność. Celem tych rad jest przede wszystkim uniknięcie niebezpieczeństw, na jakie narażony jest absolutny władca: izolacji od poddanych czy pozwalania podwładnym urzędnikom na niewłaściwe wykorzystywanie sprawowanej władzy.



## Rozdział 9

# Tradycje islamu

### Filary islamu

Wszystkie te zróżnicowane społeczeństwa, żyjące na wielkim obszarze krajów rozciągających się od Atlantyku po Zatokę, przedzielonych pustyniami, podlegały dynastiom, które powstawały i padały, albo współzawodniczyły ze sobą o władzę nad ograniczonym zakresem spraw. Łączyła je jedna wspólna cecha, a mianowicie to, że na początku dominującą grupę, a potem większość jej członków stanowili muzułmanie, podporządkowani autorytetowi Słowa Bożego – Koranu, objawionego prorokowi Mahometowi w języku arabskim. Wyznawcy islamu tworzyli społeczność (ummę). „Wy jesteście najlepszym narodem, jaki został utworzony dla ludzi: wy nakazujecie to, co jest uznane, a zakazujecie tego, co jest naganne; i wierzycie w Boga”<sup>1</sup>. Te słowa Koranu wyrażają istotną prawdę o zwolennikach islamu. Dążąc do zrozumienia Boga i do podporządkowania się Jego nakazom, mężczyźni i kobiety przyjmowali właściwy stosunek wobec Stwórcy, a także wobec siebie samych. Jak to wyraził Prorok podczas „pożegnalnej pielgrzymki”: „Wiedz, że każdy muzułmanin jest bratem dla innego muzułmanina i że wszyscy muzułmanie są braćmi”<sup>2</sup>.

Niektóre obrządki i rytuały odgrywały szczególną rolę w utrzymaniu poczucia przynależności do gminy. Obowiązywały wszystkich muzułmanów zdolnych do ich wypełniania; tworzyły one więź nie tylko między tymi, którzy je wspólnie wykonywali, ale również więź między pokoleniami. Idea silsili – łańcucha

---

<sup>1</sup> Koran 3, 110.

<sup>2</sup> A. Gulillaume, *Life of Muhammad*, s. 651.

świadków, ciągnącego się od Proroka aż do końca świata, dzięki któremu bezpośrednio przekazywana jest prawda z pokolenia na pokolenie – miała wielkie znaczenie dla kultury islamu; w jakimś sensie ten łańcuch tworzył prawdziwe dzieje ludzkości skryte za powstawaniem i upadkiem ludów i dynastii.

Te obrządki albo rytuały powszechnie określane są mianem „filarów islamu”. Pierwszym z nich jest szahada, zaświadczenie, że nie „nie ma innego bóstwa prócz Boga, a Mahomet jest wysłannikiem Boga”. Wypowiedzenie takiego świadectwa było formalnym aktem, dzięki któremu stawało się muzułmaninem; wypowiadało się je codziennie w trakcie rytualnych modlitw. Zawarta w nim była istota artykułów wiary, odróżniających muzułmanów od niewiernych i politeistów, a także od żydów i chrześcijan, którzy również należeli do tradycji monoteistycznej: że jest tylko jeden Bóg, że objawił Swoją wolę ludzkości przez linię proroków, i że Mahomet jest prorokiem, na którym owa linia się kończy, jest „pieczęcią proroków”. Regularne powtarzanie tego podstawowego wyznania wiary powinno mieć miejsce codziennie w trakcie rytualnej modlitwy – salat, stanowiącej drugi z filarów. Na początku salat odmawiano dwa razy dziennie, ale później przyjęło się, że odprawia się ją pięć razy na dzień: o świcie, w południe, w połowie wieczora, po zachodzie słońca i w pierwszej części nocy. Godziny modłów miały formę wezwania (azanu) ogłaszanego publicznie przez muezzina (mu’azzina) z określonego, przeważnie wysokiego, miejsca, zwykle z wieży lub minaretu znajdującego się przy meczecie. Modlitwa miała ustaloną formę. Po rytualnym obmyciu się (wudu) wierny wykonywał określone ruchy: pokłony, klęczenie, bicie czołem w ziemię – powtarzając słowa, w których głosił wielkość Boga i znikomość człowieka w Jego obecności. Po odprawieniu tych modlitw mogły nastąpić indywidualne prośby lub błagania (du’a).

Ten obrządek można było odprawiać wszędzie z wyjątkiem miejsc uważanych za nieczyste, za godne pochwały jednak uchodziło publiczne modlenie się razem z innymi w oratorium lub meczecie (masdzid). Szczególnie w piątek południową modlitwę winno się odmawiać publicznie. Odprawiało się ją w specjalnym meczecie (dżami), w którym znajdowała się kazalnica (minbar). Po rytualnych modłach kaznodzieja (chatib) wchodził na kazalnicę i wygłaszał kazanie (chutbę), które też miało z góry określoną formę. Zawierało głoszenie chwały Boga, prośbę o błogosławieństwo dla Proroka, moralne pouczenie często dotyczące spraw publicznych całej gminy, na koniec zaś zwracano się o błogosławieństwo Boże dla władcy. Wymienianie w chutbie zaczęto później uważać za jedną z form potwierdzania zwierzchności panującego.

Trzeci filar w pewnym sensie rozwijał akt wiary. Był to zakat, czyli składanie podarunków z własnego dochodu na określone cele: dla ubogich, potrzebujących, jako pomoc dla zadłużonych, na wyzwolenie niewolników, dla wspomnienia podróżnych. Rozdawanie zakatu traktowano jako obowiązek tych, których dochód przekraczał pewną sumę. Zakat pobierał i rozdzielał władca

lub jego urzędnicy; można też było dawać dodatkową jałmużnę urzędnikom religijnym, by dokonywali jej podziału, albo po prostu przekazywać ją bezpośrednio potrzebującym.

Istnieją jeszcze dwa nie mniej kategoryczne dla muzułmanów obowiązki, których wypełnianie było rzadsze i stanowiło uroczyste przypomnienie zwierzchności Boga i podporządkowania mu człowieka, odbywające się o określonych porach roku. (Z przyczyn religijnych posługiwano się kalendarzem księżycowym, który jest jakieś jedenaście dni krótszy od słonecznego. W związku z tym te ceremonie odbywały się w różnych porach roku słonecznego. Kalendarz, jakim się posługiwano dla celów religijnych, był na ogół przyjęty w miastach, ale nie mogli z niego korzystać rolnicy, dla których istotne znaczenie miały deszcze, wylewy rzek, niskie i wysokie temperatury. W większości posługiwali się oni starszymi kalendarzami słonecznymi.)

Tymi dwiema powinnościami są saum, czyli doroczny post w miesiącu ramadan oraz hadżdż, czyli pielgrzymka do Mekki, odbyta przynajmniej raz w życiu. W czasie ramadanu, w miesiącu, w którym rozpoczęło się objawienie Koranu, wszyscy muzułmanie, którzy ukończyli dziesięć lat, są zobowiązani nie jeść i nie pić oraz nie odbywać stosunków seksualnych od świtu do zapadnięcia zmroku. Wyjątek czyni się dla ludzi zbyt słabych fizycznie, by takie ograniczenia wytrzymać, umysłowo chorych, wykonujących ciężką pracę, albo walczących i wreszcie dla podróżujących. Post uważa się za uroczysty akt skruchy za grzechy, poświęcenie własnej osoby na rzecz Boga. Poszczący muzułmanin winien rozpocząć dzień od wypowiedzenia swojej intencji, że ma zamiar pościć. Noc może zaś być poświęcona na specjalne modlitwy. Przybliżając się w ten sposób do Boga, muzułmanie przybliżali się do siebie. Poszczenie razem z całą wsią lub miastem umacniało poczucie wspólnoty w czasie i przestrzeni; porę po zapadnięciu zmroku poświęcano na wzajemne odwiedziny i wspólne posiłki; koniec ramadanu obchodzono jako jedno z dwóch wielkich świąt roku liturgicznego. Były to dni ucztowania, odwiedzin i rozdawania prezentów (*id al-fitr*).

Przynajmniej raz w życiu każdy muzułmanin, który jest w stanie odbyć pielgrzymkę do Mekki, winien to uczynić. Mógł się tam udać o każdej porze roku (*umra*), ale by zostać pielgrzymem w pełnym znaczeniu tego słowa, powinien tam przybyć razem z innymi muzułmanami w miesiącu *zu al-hidżdża*. Ci, którzy nie byli ludźmi wolnymi albo nie byli zdrowi na umyśle, albo też nie posiadali odpowiednich środków finansowych, wreszcie dzieci poniżej pewnego wieku i – w opinii niektórych autorytetów – niezamężne kobiety nie mające opiekuna, który by się tam udał z nimi, byli zwolnieni z tego obowiązku. Istnieją opisy Mekki i *hadżdżu* z XII wieku pokazujące, że już wtedy istniała zgoda co do tego, jak pielgrzymi winni się zachowywać, i co ich czekało po dotarciu na miejsce.

Większość pielgrzymów wędrowała dużymi grupami, które zbierały się w którymś z wielkich miast muzułmańskich. W okresie mameluckim najważniejszą rolę odgrywali pielgrzymi z Kairu i Damaszku. Pątnicy z Maghrebu przybywali drogą morską lub lądową do Kairu, gdzie spotykali się z pielgrzymami egipskimi. Wszyscy razem wyruszyli łodem przez Synaj i dalej w dół przez zachodnią Arabię do świętych miast w karawanie zorganizowanej, chronionej i prowadzonej w imieniu władcy Egiptu. Podróż z Kairu trwała od trzydziestu do czterdziestu dni; pod koniec XV wieku każdego roku udawało się w nią jakieś 30–40 tysięcy wiernych. Muzułmanie wędrujący z Anatolii, Iranu, Iraku i Syrii spotykali się w Damaszku. Podróż, również zorganizowana w formie karawany przez władcę w Damaszku, trwała także trzydzieści do czterdziestu dni; oblicza się, że co roku udawało się w nią 20–30 tysięcy pielgrzymów. Mniejsze grupy wybierały się z Afryki Zachodniej przez Sudan i Morze Czerwone oraz z południowego Iraku i z portów na Zatokę przez centralną Arabię.

W określonym momencie, w niewielkiej odległości od Mekki, pielgrzymi dokonywali rytuału oczyszczenia za pomocą ablucji, wkładali biały strój wykonany z jednego kawałka materiału (ihram) i wypowiadali intencję odbycia pielgrzymki w formie swoistego aktu poświęcenia: „Oto jestem, Boże mój, oto jestem; Ty nie masz współników. Oto jestem! Zaiste chwała i sława są Twoje, jak również Twoje jest królestwo”<sup>3</sup>.

Kiedy pielgrzymi byli już w Mekce, zbliżali się do świętego obszaru – haramu – gdzie znajdowały się rozmaite miejsca i budynki o uświęconym znaczeniu. Najpóźniej w XII wieku nabrały charakteru, który zachowały do dziś: studnia Zamzamu, założona, jak wierzą, przez anioła Gabriela, by uratować Hagar i jej syna Izmaela; kamień, na którym jest ślad stopy Abrahama; miejsca kojarzone z imamami różnych mazhabów prawa. W samym centrum haramu stoi Al-Kaba, budynek w formie prostopadłościanu, który Mahomet oczyścił z bożków i przekształcił w centrum wiary muzułmańskiej; w ścianę tej budowli wbudowany jest Czarny Kamień. Pielgrzymi obchodzili Al-Kabę siedem razy, dotykając lub całując Czarny Kamień, gdy go mijali. Ósmego dnia miesiąca wychodzili z miasta na wschód w kierunku wzgórza Arafa. Tam stali przez jakiś czas; była to zasadnicza ceremonia pielgrzymki. W drodze powrotnej do Mekki, w Minie, dokonywano dwóch kolejnych symbolicznych obrzędów: rzucania kamieniami w kolumnę symbolizującą Diabła oraz złożenie ofiary ze zwierzęcia. Był to znak zakończenia okresu uświęcenia, który się rozpoczął od nałożenia ihramu; pielgrzym zdejmował ten strój i wracał do spraw codziennych.

Pielgrzymka pod wieloma względami była głównym wydarzeniem roku, a nierzadko i całego życia. Jedność muzułmanów znajdowała w niej najpełniejszy wyraz. W jakimś sensie była ona symbolem wszelkich podróży. Bywało, że

<sup>3</sup> G. E. von Grunebaum, *Muhammadan Festivals*, Nowy Jork 1951, s. 28.

ci, którzy udawali się na modlitwę do Mekki, zostawali w Medynie, by się odświeżyć. Niektórzy przywozili ze sobą towary, by pokryć koszty podróży; kupcy zabierali się z karawanami pątników, wioząc towary na sprzedaż po drodze lub w świętych miastach. Pielgrzymka była również rynkiem, na którym wymieniano wiadomości i idee ze wszystkich części świata islamu.

Słynny podróżnik Ibn Battuta tak oto wyraził znaczenie, jakie mogła mieć podróż do Mekki:

Do cudownych czynów Boga Najwyższego należy to, że stworzył serca ludzkie zawierające instynktowne pragnienie poszukiwania tych wzniosłych sanktuariów, zawierające pragnienie pojawienia się w tych wspaniałych miejscach; sprawił też, że miłość do nich ma taką władzę nad sercami ludzi, że ledwie się zjawia w sercach, od razu obejmuje je w całości i opuszcza tylko wraz ze smutkiem rozstania się z nimi<sup>4</sup>.

Hadżdż jest aktem posłuszeństwa wobec nakazów Boga, w Koranie określa się go tak: „Obowiązkiem wszystkich ludzi wobec Boga jest udanie się w pielgrzymkę do Domu, jeśli tylko są w stanie to uczynić”<sup>5</sup>. Jest to wyraz wiary w jednego Boga, a także widoma oznaka jedności ummy. Wiele tysięcy ludzi z całego świata islamu wędrowało o tym samym czasie; razem obchodzili Al-Kabę, stali na wzgórzu Arafa, kamienowali Diabła i składali ofiarę ze zwierząt. Czyniąc to pozostawali w związku z całym światem islamu. Wyruszeniu i powrotowi wiernych towarzyszyły oficjalne uroczystości, opisywane w lokalnych kronikach, a w późniejszych czasach przedstawiane w formie malowideł na ścianach domów. W chwili, gdy pielgrzymi składali ofiary ze zwierząt w Minie, w każdym muzułmańskim domu zabijano zwierzę dla uczczenia początku drugiego wielkiego święta roku: Święta Ofiar (id al-adha).

Poczucie przynależności do społeczności wiernych znajdowało wyraz w idei, że obowiązkiem muzułmanów jest dbanie nawzajem o swoje sumienia, ochrona społeczności i powiększanie jej, gdzie to tylko możliwe. Dżihad, wojna przeciwko tym, którzy łamiąc układ o ochronie zagrażali społeczności – zarówno przeciwko wrogim niewiernym spoza niej, jak i przeciwko niemuzułmanom w jej ramach – uważany był za obowiązek, praktycznie równoważny z filarami wiary. Nakaz dżihadu, tak jak wszystkie inne, opierał się na koranicznym powiedzeniu: „O wy, którzy wierzyacie! Zwalczajcie niewiernych, którzy są blisko was”<sup>6</sup>. Charakter tej powinności i jej zasięg wyraźnie określają prawnicy. Nie jest to obowiązek indywidualny wszystkich muzułmanów, lecz obowiązek społeczności, która winna zapewnić określoną liczbę wojowników. Po wielkiej ekspansji islamu w pierwszych wiekach i wraz z początkiem kontrataku z Europy Zachodniej, dżihad zaczęto rozumieć raczej jako obronę niż ekspansję.

<sup>4</sup> Ibn Baṭṭūṭa, *Rihla*, s. 153; przekład angielski: t. I, s. 189; przekład polski: J. Danecki.

<sup>5</sup> Koran 3, 97.

<sup>6</sup> Koran 9, 125.

Oczywiście nie wszyscy, którzy nazywali siebie muzułmanami traktowali te obowiązki równie poważnie. Istniały różne stopnie indywidualnych przekonań, ogólne różnice między islamem miejskim, a wiejskim i pustynnym. Miało miejsce całe spektrum wypełniania powinności – od uczonego czy oddanego wierze kupca żyjącego w mieście, odmawiającego codzienne modlitwy i poszczącego raz w roku, mogącego płacić zekat i odbywać pielgrzymkę, po zwykłego beduina, który nie płacił regularnie, nie pościł w ramadanie, ponieważ całe życie spędzał na skraju nędzy, nie udawał się w pielgrzymkę, a mimo to wierzył, że nie ma innego bóstwa niż Bóg, a Mahomet jest jego prorokiem.

### **Przyjaciele Boga**

Od samego początku istnieli zwolennicy Proroka, dla których zewnętrzne przejawy wiary nie były ważne, jeżeli nie kryły szczerych intencji ani pragnienia, by słuchać nakazów Boga pojmować Jego wielkość, zarazem małość człowieka, i jeżeli nie były traktowane jako elementarne formy dyscypliny moralnej, która winna objąć swoim zasięgiem całe życie.

Już w bardzo wczesnym okresie poszukiwanie czystych intencji przyczyniło się do powstania praktyk ascetycznych, być może pod wpływem mnichów wschodniego chrześcijaństwa. Zawarte w tym było przekonanie, że między Bogiem a człowiekiem mogły istnieć stosunki inne niż nakazywanie i posuszeństwo, a mianowicie stosunek, w którym człowiek był posuszny woli Boga z miłości do Niego i pragnienia, by być blisko Niego. Postępując tak, mógł pozyskać świadomość odwzajemnianej przez Boga miłości do człowieka. Takie idee oraz praktyki, które się z nich rodziły, w owym czasie były rozwijane. Stopniowo kształtowała się idea drogi, którą prawdziwy wierny mógł się zbliżyć do Boga; ci, którzy w nią wierzyli i próbowali ją realizować w życiu, stali się ogólnie znani jako sufi. Stopniowo również pojawił się pewien niepełny konsens, dotyczący głównych etapów (makam) tej drogi. Pierwsze etapy obejmowały skrucę, odwrócenie się od grzechów minionego życia. To prowadziło do powstrzymania się od spraw wprawdzie dozwolonych prawnie, ale mogących odciągać duszę od poszukiwania właściwego celu. Podróżujący tą drogą winien się uczyć, jak ufać Bogu, jak na Nim polegać, cierpliwie czekać na spełnienie Jego woli, a potem, po okresie strachu i nadziei mogło nastąpić objawienie boskiej istoty: duchowe przebudzenie, w którym wszystkie przedmioty znikwały i zostawał tylko Bóg. Ludzkie cechy podróżującego, który dotarł do tego miejsca zanikały, a ich miejsce zajmowały cechy boskie: Bóg i człowiek jednoczyli się w miłości. To chwilowe doświadczenie (marifa) boskości pozostawiało swój ślad: kiedy tylko dusza powracała do świata codzienności, ulegała transformacji.

Ten ruch ku jedności z Bogiem wpływał zarówno na uczucia, jak i na umysł i duszę. Odpowiednio do poszczególnych etapów pojawiały się łaski (hal, l.mn. ahwal), emocjonalne stany lub żywe doświadczenia, które znajdowały wyraz jedynie w metaforach i obrazach, jeśli w ogóle były przekazywane. W języku arabskim i w innych językach literackich islamu stopniowo ukształtował się język poetyckiego obrazowania, za pomocą którego poeci próbowali odtworzyć stany łaski pojawiające się na drodze do poznania Boga oraz poczucie jedności, które było jej celem: były tam obrazy ludzkiej miłości, w której kochanek i ukochana osoba odzwierciedlali się nawzajem, obrazy upojenia winem, wyobrażenia duszy jako kropli wody w boskim oceanie albo obrazy słowika poszukującego róży, będącej przejawem boskości. Przekaz poetycki był jednak wieloznaczny i nie zawsze łatwo ustalić czy poeta próbuje wyrazić miłość ludzką, czy też miłość do Boga.

Poważni i oddani wierze muzułmanie zdawali sobie sprawę z niebezpieczeństw tej drogi; podróżny mógł się zgubić, łaski mogły go skusić. Na ogół przyjmowano, że niektóre ludzkie dusze były w stanie poruszać się samodzielnie po tej ścieżce duchowej, gdy nagle popadały w ekstazę, lub były prowadzone bezpośrednio przez zmarłego nauczyciela czy nawet samego Proroka. Uważano jednak, że dla większości konieczne było przyjęcie nauk i nadzoru kogoś, kto uczynił większe postępy w tej dziedzinie, kto jest mistrzem życia duchowego (szajchem, murszidem). Popularne stało się powiedzenie, że „ten, kto nie ma swojego szajcha, dla tego szajchem jest diabeł”. Uczeń winien okazywać bezwzględne posłuszeństwo swojemu mistrzowi, powinien być bierny jak zwłoki w rękach tego, kto je myje.

Pod koniec wieku X i XI nastąpiły kolejne przekształcenia. Podporządkowani temu samemu mistrzowi, zaczęli się uważać za jedną rodzinę duchową zmierzającą tą samą drogą (tariką). Niektóre z tych „rodzin” istniały przez długi okres; przyznawały się do genealogii sięgającej wielkiego mistrza życia duchowego, od którego pochodziła nazwa tariki, a przez niego samego do Proroka, za pośrednictwem Alego lub Abu Bakra. Niektóre z tych „dróg” lub „zakonów” obejmowały wielkie obszary świata islamu. Upowszechniali je uczniowie, którym mistrz udzielił „lekcji” nauczania jego drogi. W większości wypadków nie byli specjalnie zorganizowani. Niektórzy uczniowie danego mistrza zakładali swoje własne zakony, ale na ogół uznawali związki z osobą, dzięki której poznali ową drogę. Wśród najbardziej popularnych i rozpowszechnionych wspólnot były takie, które powstały w Iraku, jak na przykład rifa'ijja sięgająca XII wieku, suhrawardijja założona w XIII wieku i najpopularniejsza ze wszystkich: kadirijja, której nazwa wywodzi się od bagdadzkiego świętego Abd al-Kadira al-Dżilaniego (1077/78–1166), a która ostatecznie się ukształtowała dopiero w wieku XIV. Ze zgromadzeń powstałych w Egipcie najpopularniejsza stała się szazilijja, szczególnie dobrze znana w Maghrebie, gdzie organizował

ją Al-Dżazuli (zm. ok. 1465). W pozostałych zakątkach świata islamu inne zakony lub ich grupy odgrywały ważną rolę, na przykład maulawijja w Anatolii i nakszbandijja w Azji Środkowej. Niektóre z nich upowszechniły się później również w krajach, gdzie używano arabskiego.

Tylko niewielka część zwolenników zakonów poświęcała całe życie swojemu rozwojowi duchowemu, mieszkając w zakonach (zawija, chanka). Niektóre z nich, szczególnie w miastach, zajmowały niewielkie budynki, ale bywały też większe kompleksy obejmujące meczet, pomieszczenie dla ćwiczeń duchowych, szkołę, pokoje gościnne dla gości. Wszystko to skupiało się wokół grobu mistrza, od którego wywodziła się nazwa zgromadzenia. Większość jego członków, zarówno mężczyzn, jak i kobiet, żyła poza nim. Dla niektórych z nich powiązanie z zakonem było ledwie nominalne, dla innych jednak oznaczało określone wprowadzenie do doktryn i praktyk, które pozwoliłyby im zmierzać drogą do ekstazy i połączenia z Bogiem.

Zakony różniły się między sobą w swoich poglądach na temat stosunku między dwiema drogami islamu: szari'atem, posłuszeństwem wobec prawa, wywodzącego się z boskich nakazów zawartych w Koranie, oraz tariką, poszukiwaniem bezpośredniej wiedzy doświadczalnej u Boga. Z jednej strony były „trzeźwe” zakony, które nauczały, że po samounicestwieniu się i odurzeniu mistyczną wizją wierny powinien powrócić do świata codziennych zajęć i trzymać się zasad szari'atu, wypełniać swoje obowiązki wobec Boga i swoich bliźnich, nadając im jednak nowe znaczenie. Z drugiej strony byli ci, dla których doświadczenie unii z Bogiem sprawiało, że czuli się upojeni poczuciem obecności Boga i odtąd żyli w samotności. Nie dbali o to, że zasługują na nagane, bo poniechali wypełniania obowiązków narzucanych przez szari'at, a nawet bywało, że chętnie takiej nagany wysłuchiwali, bo ułatwiała im ona odwrócenie się od świata (malamatijja). Pierwszą tendencję reprezentowali ci, którzy twierdzili, że się wywodzą od Dżunajda; drugą zaś ci, którzy uznawali Abu Jazida al-Bistamięgo za swojego mistrza.

Obowiązywała inicjacja wprowadzająca do zakonu: złożenie przysięgi na wierność szajchowi, za co otrzymywało się specjalne okrycie; szajch przekazywał również tajną modlitwę (wird albo hizb). Poza indywidualnymi modlitwami obowiązywał rytuał stanowiący centralny akt tariki, będący odróżniającą ją od innych cechą charakterystyczną. Był nią zikr, czyli powtarzanie imienia Boga, przy wyrażonej intencji odwrócenia duszy od rozrywek tego świata i uwolnienia jej po to, by mogła zmierzać do połączenia z Bogiem. Istniało wiele form zikru. W niektórych wspólnotach (szczególnie w nakszbandijji) polegał on na milczącym powtarzaniu, któremu towarzyszyły różne techniki oddychania i koncentracja na pewnych częściach ciała, na szajchu, założycielu – eponimie zakonu albo na Proroku. W większości wypadków był to rytuał zbiorowy (hadra), odprawiany regularnie w określone dni tygodnia w zawii danego zakonu.



Ustawieni w rzędach uczestnicy powtarzali imię Boga; mogła im akompaniować muzyka lub towarzyszyć recytacja poezji. W niektórych zgromadzeniach uprawiano rytualne tańce, na przykład wirujący taniec mawlawijji. Demonstrowano określone umiejętności, takie jak wbijanie noży w policzki lub połykanie ognia. Powtarzane czynności nabierały tempa i w końcu uczestnicy wpadali w trans, tracąc świadomość świata zmysłowego.

W cieniu tych publicznych rytuałów odbywały się prywatne akty oddania Bogu, głoszenia jego chwały, wypowiedanie miłości do niego, prośby o duchowe łaski. Czasami były to krótkie wykrzyknienia chwały Bożej lub prośba o błogosławieństwo dla Proroka, czasami znów bardziej wyrafinowane wypowiedzi:

Chwała niechaj będzie Temu, Którego sławią góry i wszystko to, co na nich jest;

Chwała niechaj będzie Temu, Którego sławią drzewa, gdy pojawiają się na nich liście;

Chwała niechaj będzie Temu, Którego sławią palmy daktylowe, gdy dojrzewają ich owoce;

Chwała niechaj będzie Temu, Którego sławią wiatry na morskich drogach.<sup>7</sup>

Ich zbiory zaczęto przypisywać wielkim mistrzom życia duchowego.

Idea drogi służącej zbliżeniu się do Boga zakładała, że człowiek nie tylko był boskim stworzeniem i sługą Bożym, ale także stawał się Jego przyjacielem (wali). Takie przekonanie znajduje potwierdzenie we fragmentach koranicznych: „Ty jesteś stwórcą niebios i ziemi i jesteś moim opiekunem na tym świecie i w życiu ostatecznym”<sup>8</sup>. Stopniowo kształtowała się teoria świętości (walaja). Przyjaciel Boga to ten, kto zawsze był blisko Niego, którego myśli były zawsze z Nim, kto opanował ludzkie namiętności odciągające człowieka od Niego. Święta mogła być kobieta, świętym mógł być też mężczyzna. Na świecie zawsze byli i zawsze będą święci utrzymujący go w miejscu. Z czasem ta idea została sformalizowana: zawsze działała określona liczba świętych. Kiedy jeden umierał, po nim przychodził drugi. Tworzyli oni ukrytą hierarchię, która panowała nad ziemią; na jej czele stał kutb, czyli biegun, wokół którego obracał się cały świat.

„Przyjaciele Boga” wstawiali się u Niego za innych. Ich wstawiennictwo mogło przynieść widoczne rezultaty w obiektywnej rzeczywistości. Mogło uleczyć chorobę lub bezpłodność, przynieść ulgę w nieszczęściu; te oznaki łaski (karamat) były również dowodem świętości przyjaciela Boga. Powszechnie

<sup>7</sup> C. Padwick, *Muslim Devotions*, Londyn 1961, s. 252.

<sup>8</sup> Koran XII, 101; w polskim przekładzie J. Bielawski arabski termin „wali” oddaje przez „opiekun”.

uznawano, że nadprzyrodzona siła, dzięki której święty lub święta sprowadzali łaski na świat, mogła przetrwać ich śmierć, a prośby o wstawiennictwo można było składać u ich grobu. Odwiedzanie grobów świętych, ich dotykanie lub odprawianie przy nich modlitw, stało się dodatkową praktyką religijną, choć część myślicieli muzułmańskich widziała w tym niebezpieczną innowację, która wprowadzała człowieka jako pośrednika między Bogiem a poszczególnymi wiernymi. Groby świętych, zwykle prostokątne i przykryte kopułą, pomalowane w środku na biało, stojące samodzielnie lub w meczecie, albo stanowiące centrum, wokół którego rozbudowała się zawija, stanowią typową cechę krajobrazu muzułmańskich miast i wsi.

Podobnie jak islam nie odrzucił Al-Kaby, lecz nadał jej nowe znaczenie, tak samo jego nowi wyznawcy wnosili swoje pradawne kultury. Idea, że pewne miejsca były siedliskami bogów lub nadludzkich duchów, rozpowszechniona była od starożytnych czasów: niezwykle kamienie, stare drzewa, źródła wody tryskającej z ziemi uważano za widome znaki obecności sił nadprzyrodzonych, do których można się było zwracać, którym można było składać ofiary przez wywieszanie wotywnych kawałków materiału lub składanie ofiar ze zwierząt. Wszędzie tam, gdzie pojawiał się islam, takie miejsca wiązano z muzułmańskimi świętymi, przez co nabierały one nowego znaczenia.

Niektóre z grobów świętych stawały się ośrodkami wielkich uroczystości publicznych i liturgicznych. Urodziny świętego lub jakiś dzień specjalnie z nim związany obchodzono w formie ludowego święta, podczas którego muzułmanie z danego regionu lub z dalszych okolic gromadzili się po to, by dotknąć grobu lub modlić się u niego, biorąc udział w różnego rodzaju ceremoniach. Niektóre z tych zgromadzeń miały wyłącznie lokalny charakter, ale na inne ściągali przybysze z daleka. Do takich „narodowych” czy wręcz powszechnie uznanych mauzoleów należy grobowiec Maulaja Idrisa (zm. 791), założyciela Fezu; Abu Midjana (ok. 1126–1197) w Tilimsanie w zachodniej Algierii; Sidi Mahraza, patrona żeglarzy, w Tunisie; Ahmada al-Badawiego (ok. 1199–1276) w Tancie w egipskiej Delcie, w jego kulcie uczeni widzą nową formę staroegipskiej wiary w Bubastis; wreszcie grobowiec Abd al-Kadira, od którego wywodzi się zakon kadirijja, w Bagdadzie.

Wraz z upływem czasu na Proroka i jego ród zaczęto spoglądać z perspektywy świętości. Wstawiennictwo Proroka w dniu Sądu Ostatecznego przyczyni się, jak powszechnie wierzone, do zbawienia tych, którzy zaakceptowali jego misję. Zaczęto go uważać za walego a zarazem za proroka, zaś jego grób w Medynie stał się miejscem modlitwy i składania prośb; odwiedzano go oddzielnie w formie kontynuacji hadżdżu. Urodziny Proroka (maulit) stały się okazją do ludowych obchodów: ta praktyka zaczęła się rozwijać za panowania kalifów fatymidzkich w Egipcie i upowszechniła się w wieku XIII i XIV.

Żywy albo zmarły święty skupiał wokół siebie doczesną władzę, szczególnie tam, gdzie brak zorganizowanego biurokratycznego rządu umożliwiało wolną grę sił społecznych. Rezydencja świętego lub jego grób były neutralnym gruntem, gdzie ludzie szukali schronienia, a członkowie różnych ugrupowań, które gdzie indziej były sobie dalekie lub wrogie, spotykali się i zawierali transakcje. Uroczystości na cześć takiego świętego lub jego potomków stawały się również jarmarkiem, na którym kupowano i sprzedawano różne towary; były też okresem zaopatrywania się koczowniczych plemion w zboże. Święty albo jego potomkowie oraz strażnicy jego grobu, czerpali korzyści ze sławy świętego; ofiary składane przez pielgrzymów dawały im bogactwo i prestiż; zwracano się też do nich, by byli arbitrami w sporach.

Wokół uczonych i pobożnych mężów słynących swoimi cudami i umiejętnością rozstrzygania sporów, organizowały się ruchy polityczne, stanowiące opozycję wobec władców uznawanych za niesprawiedliwych lub bezprawnie panujących. W pewnych wypadkach prestiż takiego religijnego nauczyciela opierał się na szeroko znanej idei mahdiego, człowieka kierowanego przez Boga i przysłanego po to, by przywrócić panowanie sprawiedliwości, która nastanie przed końcem świata. Przykłady tego procesu odnaleźć można w całych dziejach islamu. Najsłynniejszym i cieszącym się największym powodzeniem wśród wyznawców mahdim był zapewne Ibn Tumart (ok. 1078–1130), reformator religijny urodzony w Maroku, który po odbyciu studiów na Bliskim Wschodzie powrócił do Maghrebu, żeby wzywać do odrodzenia pierwotnej czystości islamu. On i wszyscy wokół niego zgromadzeni założyli imperium Almohadów, które u szczytu swojego rozwoju obejmowało zasięgiem cały Maghreb i muzułmańskie rejony Hiszpanii. Pamięć o nich uprawomocniła panowanie późniejszych dynastii, szczególnie zaś tunezyjskich Hafsydów.

## Rozdział 10

# Kultura alimów

### Alimowie i szari'at

W centrum społeczności tych, którzy zaakceptowali posłannictwo Mahometa, znajdował się uczony w sprawach religii (alim), człowiek znający Koran, hadisy i prawo, który uważał się za strażnika społeczności i następcę Proroka.

Walka o polityczne dziedzictwo po Proroku, jaka się toczyła w ciągu pierwszego wieku islamu, rodziła pytania dotyczące władzy religijnej. Kto miał prawo interpretować posłannictwo zawarte w Koranie i wynikające z życia Mahometa? Według szyitów i różnych ugrupowań, które od nich się wywodziły, władza należała do linii imamów, nieomylnych interpretatorów prawdy zawartej w Koranie. Jednakże od wczesnego okresu muzułmańskiego większość muzułmanów w krajach, gdzie mówiono po arabsku, stanowili sunnici, a oni odrzucali ideę nieomylnego imama, który w pewnym sensie mógł przedłużyć objawienie woli boskiej. Ich zdaniem została ona ostatecznie i całkowicie wyrażona w Koranie i w sunnie Proroka, a ci, którzy mieli prawo ją interpretować, czyli alimowie, strzegli moralności gminy.

Do XI wieku ukształtowały się wyraźne różnice między poszczególnymi mazhabami, czyli „szkołami” interpretowania moralności i prawa, przede wszystkim zaś utrwaliły się cztery najważniejsze z nich: szkoła szafi'icka, malikicka, hanaficka i hanbalicka. Stosunki między zwolennikami tych czterech różnych mazhabów czasami układały się burzliwie; w Bagdadzie za panowania Abbasydów nazwy: szafi'izm i hanafizm określały miejskie frakcje, które nawzajem się zwalczały. Jednakże później różnice stały się mniej kontrowersyjne.

W niektórych regionach popularność zdobywał jeden z mazhabów. Malikici stali się praktycznie jedyną szkołą prawa w Maghrebie, szafi'ici byli popularni w Egipcie, Syrii, Iraku, Iranie i Al-Hidżazie, hanafici w Azji Środkowej i w Indiach. Hanbalici odgrywali ważną rolę w Bagdadzie, a od XII wieku w miastach syryjskich. Podobnie jak szkoły teologiczne zaczęły się nawzajem akceptować, tak samo działo się ze szkołami prawa. Nawet jeżeli jakaś dynastia mianowała na stanowiska prawnicze przedstawicieli określonej szkoły, co się zdarzało, inni mieli swoich własnych sędziów i specjalistów z zakresu prawa.

Niektóre różnice między poszczególnymi mazhabami dotyczyły dokładnej definicji i wzajemnego odniesienia między zasadami myślenia prawniczego (zwanego o arabsku „*usul al-fikh*”). Jeśli chodzi o idźmę, hanbalici akceptowali jedynie idźmę Towarzyszy Proroka, a odrzucali idźmę późniejszych uczonych, stąd też większe znaczenie nadawali idźtihadowi, pod warunkiem, że uczeni uprawiali go zgodnie ze ścisłymi zasadami analogii. Inna szkoła, szkoła zahirycka, która była silna przez jakiś czas w Andaluzji, ale potem zanikła, trzymała się dosłownego znaczenia Koranu i hadisów w interpretacji Towarzyszy Proroka, odrzucając późniejszy idźtihad i zgodę uczonych. Podobnej doktryny nauczał Ibn Tumart, założyciel ruchu i dynastii Almohadów; uważał się jednak za jedynego nieomylnego interpretatora Koranu i hadisów. Dwie szkoły dopuszczały pewną elastyczność w stosowaniu idźtihadu. Hanafici twierdzili, że nie zawsze trzeba używać ścisłej analogii i że uczeni mają ograniczoną możliwość posługiwania się indywidualnymi preferencjami przy interpretowaniu Koranu i hadisów (*istihsan*); również malikici uważali, że uczoney ma prawo wykraczać poza ścisłą analogię w interesie dobra ludzi (*istislah*).

Tych zasad nie rozwijano i nie dyskutowano tylko dla nich samych, ale dlatego, że stanowiły podstawę fikhu, były próbą odpowiedzialnego wysiłku człowieka, aby szczegółowo opisać sposób życia (*szari'at*), jakim winien się kierować muzułmanin, by być posłusznym woli Boga. Wszystkie ludzkie uczynki dotyczące bezpośrednich związków z Bogiem lub stosunków z innymi ludźmi powinno się studiować w świetle Koranu i sunny, tak jak je interpretowali ci, którzy mieli prawo stosować idźtihad. Powinno się również klasyfikować je w ramach pięciu norm: można je było uznać za obowiązujące (całą społeczność albo poszczególnych jej członków), za zalecane, za moralnie neutralne, za godne nagany lub zakazane.

Stopniowo uczeni poszczególnych mazhabów opracowali zasady ludzkiego zachowania obejmujące wszystkie te uczynki, co do których sposoby postępowania można wysnuć z Koranu i z hadisów. Jeden typowy kodeks, autorstwa Ibn Abi Zajda al-Kajrawaniego (zm. 996), uczonego ze szkoły malikickiej, zaczyna się od wymienienia zasadniczych prawd, „które język powinien wypowiadać i w które serce powinno wierzyć” – jest to swoiste wyznanie wiary. Potem następują te uczynki, które są bezpośrednio skierowane do Boga; są to akty

wiary (ibadat): modlitwa i rytualne oczyszczenie się stanowiące wstęp do niej, post, płacenie jałmużny, odbywanie pielgrzymki i obowiązek walki na rzecz islamu. Po owych ibadat następuje przejście do działań łączących ludzi ze sobą (mu'amalat): przede wszystkim chodzi tu o stosunki natury intymnej, małżeństwa i sposoby ich zawierania oraz rozwiązywania; potem Kajrawani omawia relacje ogólniejszej natury, mniej osobiste, takie jak sprzedaż i temu podobne kontrakty, obejmujące umowy, których celem był zysk, wreszcie dziedziczenie i legacje, tworzenie wakfów; dalej sprawy kryminalne i pewne uczynki zakazane, takie jak cudzołóstwo i picie wina, co do których Koran określa precyzyjne kary. Następnie podane są zasady postępowania, jakimi winni się kierować sędziowie, którzy wyrokują w sprawach zakazanych. Kończy fragmentem, w którym nawołuje do moralności:

Obowiązkiem każdego wierzącego jest zachowywać w każdej myśli, w każdym słowie i pobożnym uczynku miłość do Boga. Nie do przyjęcia są słowa i uczynki tego, który kieruje się innym celem niż miłością do Boga. Hipokryzja to tylko pomniejszy politeizm. Obowiązkiem jest żałowanie za wszystkie grzechy, a to oznacza, że nie wolno trwać w czynieniu zła, że należy naprawiać wyrządzone krzywdy, powstrzymać się od zakazanych uczynków i nigdy nie zawracać z wyznaczonej drogi. Niechaj grzesznik prosi Boga o wybaczenie i ma nadzieję na Jego łaskę, boi się Jego kary, pamięta o Jego nagrodzie i wypowiada Mu swoją wdzięczność. [...] Człowiek nie powinien tracić nadziei na łaskę Boga<sup>1</sup>.

W najważniejszych sprawach oraz w kwestii zasad interpretacji istniały pewne różnice między pojedynczymi mazhabami, ale większość z nich była nieistotna. Nawet w ramach poszczególnych mazhabów istniały odmienne opinie, jako że żaden kodeks nie mógł objąć wszystkich prawdopodobnych sytuacji. Często powtarzana maksyma stwierdza, że od X wieku nie było miejsca na wypowiedzianie indywidualnych sądów; w sprawach, w których osiągnięto zgodę, „brama idžtihadu została zatrzasknięta”. Nie ma, jak się wydaje, jasnych dowodów, że taka zasada kiedykolwiek została sformułowana lub ogólnie przyjęta. W ramach każdego mazhabu nadal uprawiano idžtihad i czynili to nie tylko sędziowie, którzy musieli podejmować decyzje, ale również juryskonsulci (mufti). Mufti był zwykle prywatnym uczonym słynącym swoją wiedzą i umiejętnością ustalania reguł dotyczących zagadnień będących przedmiotem dyskusji na podstawie idžtihadu. Opinie (fatwy) wydawane przez słynnych muftich z czasem były włączane do autorytatywnych dzieł fikhu, ale praca nad wydawaniem fatw trwała nieustannie. Mniej więcej od XIII wieku władcy wyznaczali oficjalnych

<sup>1</sup> Ibn Abī Zayd al-Qayrawānī, *La Risala*, wyd. III, opracowanie i przekład francuski: L. Bercher, Algier 1949, s. 302–303.

muftich, którzy czasami otrzymywali pensje; niemniej prywatny uczony, któremu płacili honorarium ludzie proszący go o opinię, i który był niezależny od władcy, cieszył się w swojej społeczności szczególnym szacunkiem.

Zazwyczaj to, co powstawało w wyniku stosowania fikhu, czyli szari'at, określa się mianem „prawa muzułmańskiego”. Jest to uzasadnione, ponieważ od czasu Abbasydów szari'at był zespołem idei, na których opierali się kadio- wie, wyznaczeni przez władców przy ferowaniu wyroków lub doprowadzaniu do ugody. W rzeczywistości jednak szari'at znaczył więcej, a zarazem mniej od tego, co dzisiaj się uważa za prawo. Był czymś więcej, ponieważ dotyczył spraw osobistych człowieka, które nie obchodziły ani jego sąsiada, ani władcy: prywatnych aktów wiary, zachowań społecznych, czegoś co nazwalibyśmy regu- łami postępowania. Stanowił normatywny kodeks dotyczący wszystkich czyn- ków człowieka, a zarazem próbę ich klasyfikacji, co pokazywało muzułmanom, jakiego sposobu życia oczekiwał od nich Bóg. Z drugiej strony był czymś mniej niż prawem, ponieważ niektóre z jego zasad były ledwie teoretyczne, nigdy lub bardzo rzadko stosowane w życiu, a także dlatego, że pomijał całe dzied- ziny postępowania, które zwykle stanowiły część kodeksów prawa. Szari'at był niezwykle szczegółowy w sprawach cywilnych: małżeństwa i rozwodu, dziedzic- zenia i spadków; mniej natomiast precyzyjnie znaleźć można w sprawach kontrak- tów i zobowiązań oraz wszystkiego, co dotyczyło działalności gospodarczej. Nie obejmował całej sfery dziś zaliczanej do prawa karnego: morderstwo uważano za sprawę prywatną dotyczącą zainteresowanych rodów, w którą nie powinno się wtrącać społeczeństwo za pośrednictwem swoich sędziów; szari'at nie mówił też praktycznie niczego o prawie „konstytucyjnym” czy administracyjnym.

Nawet w tych dziedzinach, w których prawo było niezwykle precyzyjne, jego autorytet mógł zakwestionować władca, a nawet realna praktyka społeczna. W większości wypadków władca lub jego urzędnicy zajmowali się wieloma wy- stępkami kryminalnymi, szczególnie zaś tymi, które dotyczyły bezpieczeństwa państwowego. Sami określali przebieg rozprawy i wymierzanie kar. Podobnie było poza miastem: decyzje podejmowano zgodnie z urfem, obyczajem danej społeczności, którego strzegła i który stosowała w praktyce starszyzna wsi lub plemienia. Gdziekolwiek, jak się wydaje, istniały spisane kodeksy prawa zwyczajowego, bywały też instytucjonalne sądy i rady; szczególnie dotyczy to społeczności berberskich w Maghrebie, ale zapewne były to wyjątki.

Szari'at powstał w wyniku powolnego i złożonego procesu współdziałania między normami zawartymi w Koranie i w hadisach oraz miejscowymi obyczaj- ami i prawami wspólnot, które znalazły się pod panowaniem islamu. Podobnie przebiegał trwały wzajemny proces przystosowywania się szari'atu, gdy już zy- skał swój ostateczny kształt, i praktyki społeczeństw muzułmańskich. Wykazano na przykład, że przepisy prawa hanafickiego w zakresie praktyki handlowej zgodne były z praktyką kupców egipskich znaną z zupełnie innego typu doku-

mentów. To co szari'at miał do powiedzenia o kontraktach, ulegało modyfikacji w wyniku wprowadzenia do kodeksu hanafickiego pewnych hijal, czyli strategii prawnych, dzięki czemu takie działania jak pobieranie procentu wprowadzone zostały do prawa<sup>2</sup>. Podobnie wydawanie przepisów oraz sprawowanie jurysdykcji przez władców i ich urzędników usprawiedliwiano na podstawie zasady zwanej sijasa szariija (sprawowanie władzy państwowej w ramach szari'atu): ponieważ to Bóg wyznaczył władcę w społeczeństwie ludzi, by zachowana została religia i moralność, oraz dlatego, że jego rządy sankcjonowała społeczna akceptacja, a władca miał prawo do wydawania przepisów i podejmowania decyzji, koniecznych do zachowania porządku społecznego, pod warunkiem, że nie wykraczał poza granice nałożone przez szari'at. Uważano, że władca ma prawo decydować o tym, które sprawy powinien rozstrzygnąć kadi, a które należy zarezerwować do jego własnej decyzji.

Chociaż z teoretycznego punktu widzenia urf i szari'at są często sobie przeciwstawiane, to niekoniecznie musiało dochodzić między nimi do konfliktu. Wszystko co w urfie nie było sprzeczne z szari'atem, uznawano za dopuszczalne. W pewnych częściach Maghrebu podejmowano próby interpretowania szari'atu w świetle obyczaju. Przynajmniej od XV wieku w Maroku zachowały się dokumenty świadczące o tym, że kadiowie posługiwali się procedurą określaną mianem amal: kadi miał prawo wyboru tych opinii jurystów, które były najbliższe lokalnym zwyczajom i interesom, nawet jeśli nie popierała ich większość uczonych.

Niewiele wiemy na temat prawa zwyczajowego obowiązującego na prowincji w tym czasie; istniejące badania na temat współczesnych przeobrażeń wskazują, że mógł mieć miejsce odwrotny proces, polegający na przenikaniu szari'atu do prawa zwyczajowego. Ślubom nadawano uroczysty charakter, stosując muzułmańską terminologię, chociaż prawa i obowiązki, a także sprawy dotyczące rozwodu i dziedziczenia rozstrzygano na podstawie kodeksu zwyczajowego. W wielu miejscach dziedziczenie ziemi przez córki było niezgodne z prawem zwyczajowym, choć zgodne z szari'atem. Spory dotyczące własności i wspólnoty można było przedstawiać do rozsądzenia lub załagodzenia kadiemu w najbliższym mieście; również kontrakty lub ugody, którym strony chciały nadać uroczysty i trwały charakter mogły być przedstawiane kadiemu, by je ujął formalnie w języku szari'atu, ale później taki dokument interpretowano zgodnie z lokalnym obyczajem. Posłużmy się słowami badacza, który studiował takie dokumenty z doliny Jordanu: „Prawo zwyczajowe dostarcza materiału, a szari'at formalnego kształtu”<sup>3</sup>.

<sup>2</sup> A. L. Udovitch, *Partnership and Profit in Medieval Islam*, Princeton 1970.

<sup>3</sup> A. Layish i A. Shmueli, *Custom and shari'a in the Beduin family according to legal documents from the Judaean desert*, „Bulletin of the School of Oriental and African Studies”, t. 42 (1979), s. 29–45.



### Przekazywanie wiedzy

Doktorzy prawa, a więc ci, którzy rozwinęli i przechowali zgodę społeczności, w sunnickim islamie stanowią najbliższy odpowiednik autorytetu nauczycielskiego. Sprawą zasadniczą było dla nich upewnienie się, że rozumienie fikhu i jego zasad przekazywano w pełnym kształcie z pokolenia na pokolenie

Od wczesnego okresu istniała, jak się wydaje, sformalizowana procedura przekazywania wiedzy religijnej. W meczetach, zwłaszcza w wielkich meczetach „piątkowych”, grupy studenckie gromadziły się wokół nauczyciela, który siedział oparty o filar i wykladał jakiś problem, czytając i komentując książkę. Natomiast najpóźniej w XI wieku ukształtowała się nowego typu instytucja przeznaczona głównie do nauczania prawa: madrasa. Jej stworzenie często się przypisuje Nizam al-Mulkowi (1018–1192), wezyrowi pierwszego seldżuckiego władcy Bagdadu, w rzeczywistości jednak wywodzi się z wcześniejszego okresu. Madrasa była szkołą, często, choć nie zawsze, powiązaną z meczetem. Znajdowały się miejsca mieszkalne dla studentów. Ustanawiano je jako wakfy indywidualnych ofiarodawców, dzięki czemu dysponowały fundacją zapewniającą przetrwanie, jako że majątek przeznaczony na cele religijne lub dobroczynne nie mógł być odebrany. Dzięki darowiznom utrzymywano budynek, opłacano jednego lub kilku stałych nauczycieli, a czasami fundowano dla nich stypendia lub wyżywienie. Takie wakfy mogła ustanowić każda bogata osoba, ale największe i najtrwalsze zakładali władcy lub wysocy urzędnicy: w Iraku i Iranie pod panowaniem seldżuckim, w Syrii i Egipcie ajjubidzkim i mameluckim, a w Maghrebie pod panowaniem Marinidów i Hafsydów.

Niektóre instytucje zakładano w celu nauczania Koranu lub hadisów, jednakże głównym celem większości było studiowanie i nauczanie fikhu. Na przykład: madrasa zwana At-Tankizijja w Jerozolimie, założona w okresie mameluckim, miała cztery sale (iwany) wychodzące na centralny dziedziniec. Nauczano w nich hadisów, prawa hanafickiego i sufizmu, czwarta sala była meczetem. Fundacja zapewniała utrzymanie piętnastu studentom prawa, dwudziestu studentom hadisów i piętnastu sufizmu i opłacała nauczycieli każdego z tych przedmiotów. Studenci spali w madrasie. Ponadto znajdował się tam przytułek dla dwunastu wdów<sup>4</sup>. Madrasa mogła być sfinansowana jedynie w celu nauczania jednego z mazhabów albo większej ich liczby, a nawet wszystkich czterech; taka była madrasa sułtana Hasana w Kairze, gdzie cztery szkoły – każda dla jednego mazhabu – wychodziły na centralny dziedziniec. Mniej więcej regularny kurs wykladał mudarris, a więc osoba zajmująca ufundowaną katedrę, dysponująca asystentami nauczającymi przedmiotów pomocniczych. Student, który przybywał do madrasy zwykle miał za sobą szkołę niższego szczebla: maktab

<sup>4</sup> M. H. Burgoyne, *Mamluk Jerusalem*, s. 71–72.

lub kuttab, gdzie wcześniej już poznał język arabski i – być może – nauczył się na pamięć Koranu. W madrasie studiował przedmioty pomocnicze: gramatykę arabską, kroniki wczesnych lat islamu, ale główny przedmiot studiów stanowiły nauki religijne: czytanie i komentowanie Koranu, hadisów, podstawy wiary religijnej (usul ad-din), podstawy teorii prawa (usul al-fikh) oraz fikh. Główną metodą nauczania było prezentowanie tekstu przez mudarrisa, rozszerzone potem przez jego asystentów: akcent kładziono na uczenie się na pamięć tego, co studiowano, a także na rozumienie zapamiętanych rzeczy.

W pierwszym etapie studiów, który zwykle trwał kilka lat, student poznawał kodeks prawa, co do którego istniała zgoda uczonych danego mazhabu. Wielu studentów nie wychodziło poza ten etap, nie wszyscy też uczyli się po to, by zająć stanowiska prawnicze; synowie kupców i innych mogli pobierać takie nauki kilka lat. Na wyższym etapie studiowano wiele kwestii prawnych, co do których panowały różnice zdań nawet w ramach poszczególnych mazhabów, ponieważ różnorodność warunków, do których stosowano zasady, była nieograniczona. Studenci, którzy pragnęli zostać nauczycielami prawa lub kadimi na wysokim szczeblu, kontynuowali studia. Na tym wyższym poziomie odbywało się szkolenie w idżtihadzie przyjmujące formę logicznej dysputy: wysuwano tezę, na którą należało odpowiedzieć antytezą, po czym następował dialog w formie zastrzeżeń i odpowiedzi.

Kiedy student kończył czytanie książki z nauczycielem, prosił go o idżazę, to jest świadectwo stwierdzające, że studiował dane dzieło pod kierunkiem konkretnego wykładowcy. Na wyższym poziomie prosił o idżazę innego typu, w której się zaświadczało, że miał kompetencje do uprawiania idżtihadu jako mufti albo do nauczania określonego dzieła czy przedmiotu. Na tym poziomie student zwykle przechodził od jednego nauczyciela do drugiego, wędrował z miasta do miasta, prosząc o idżazę tych wszystkich, na których wykłady ucześnie. Taki proceder potwierdzał hadis, który zachęcał muzułmanów do poszukiwania wiedzy, wszędzie tam, gdzie można ją było zdobyć.

Idżaza mogła być rozbudowanym dokumentem, zawierającym łańcuch przekazu od nauczyciela do ucznia przez całe pokolenia, a tym samym uczeń umieszczany był w długim łańcuchu intelektualnych przodków. W sposób pośredni idżaza stanowiła określenie zasad, jakimi winien się kierować uczony i zatroskany sprawami swojej religii muzułmanin. Nie ulega wątpliwości, że system ten był nadużywany: czytamy o indolencji i ignorancji, o trwonieniu funduszy lub wykorzystywaniu ich na inne cele. Niemniej jednak uczony reprezentował zawsze idealnego muzułmanina i taki jego obraz przetrwał wieki. Oto jak prawnik i medyk z Bagdadu, Abd al-Latif (1162/63–1231), opisuje cechy uczonego:

Zalecam ci, byś bez pomocy nie poznawał wiedzy z ksiąg, nawet jeśli ufasz swoim umiejętnościom rozumienia. W każdej dziedzinie, którą chcesz poznać, odwołuj się

do nauczycieli. Jeśli wiedza twojego nauczyciela jest ograniczona, to weź od niego wszystko, co jest ci w stanie ofiarować, póki nie znajdziesz bardziej uczonego nauczyciela. Powinieneś okazywać mu szacunek i darzyć go respektem [...]. Kiedy czytasz książkę, staraj się ze wszystkich sił nauczyć jej na pamięć i zrozumieć jej znaczenie. Wyobraź sobie, że książka zginie, a wówczas ty będziesz się mógł bez niej obejść, jej strata nie przyniesie ci żadnej szkody. [...] Należy czytać historię, studiować biografie i doświadczenia różnych narodów. Czyniąc to w ciągu swojego krótkiego życia, będziesz współżył z ludźmi minionych czasów, będziesz z nimi utrzymywał serdeczne stosunki, poznasz, co u nich dobre, a co złe. [...] Powinieneś wzorować swoje postępowanie na postępowaniu wczesnych muzułmanów. Czytaj zatem biografię Proroka, studiuj jego uczynki i problemy, idź w jego ślady, rób wszystko, by go naśladować. [...] Powinieneś częściej być nieufny wobec samego siebie niż być o sobie dobrego zdania, poddając swoje myśli pod osąd ludzi uczonych i ich dzieł, powinieneś postępować ostrożnie, unikać pośpiechu [...] Ten, kto nie poznał stresów uczenia się, nie posmakuje radości wiedzy. [...] Kiedy ukończysz studiowanie i rozmyślania, zajmij swój język wymianianiem imienia Boga i głoszeniem jego chwały. [...] Nie narzekaj, jeżeli świat się od ciebie odwraca, bo odciągałby cię od pozyskania wspaniałych cech [...], wiedz, że nauka pozostawia po sobie zapach, po którym się rozpoznaje tego, kto ją posiadał; promień światła pada na niego, wyróżniając go pośród innych. [...]<sup>5</sup>

Z impulsu podobnego do tego, który prowadził do wydawania idżaz, powstała ważna i specyficzna dziedzina muzułmańskiego piśmiennictwa: słowniki biograficzne. Ich początków należy szukać w gromadzeniu hadisów. Aby sprawdzić hadisy, należało wiedzieć, kto je przekazywał i od kogo sam je poznał. Trzeba było mieć pewność, że przekazywanie zachowało ciągłość, a czynili to ludzie uczciwi, na których można było polegać. Stopniowo zbiory biografii rozszerzono, włączając w nie obok narratorów hadisów także inne grupy: uczonych w prawie, teologów, mistrzów sufickich i tak dalej. Szczególnym typem dzieła był słownik lokalny poświęcony znanym mężom, a czasami nawet kobietom z jakiegoś miasta lub regionu, ze wstępem na temat topografii i historii. Pierwszym ważnym przykładem tego gatunku jest słownik dotyczący Bagdadu napisany w XI wieku przez Al-Chatiba al-Baghdadięgo (1002–1071). Niektóre miasta posiadały kompletne zbiory takich dzieł. Dla Damaszku dysponujemy słownikami ważnych osób z dziewiątego, dziesiątego, jedenastego, dwunastego i trzynastego wieku ery muzułmańskiej (XV–XIX w. A.D.). Najambitniejsi autorzy starali się objąć całe dzieje islamu, jak na przykład Ibn Challikan (1211–1282).

Dzieło Ibn Challikana obejmowało władców i ministrów, poetów i gramatyków, a także uczonych teologów. Jednakże w takich dziełach naczelne miejsce zajmowali uczeni z meczetów lub madras, jakby chodziło o pokazanie, że dzieje społeczności muzułmańskiej opierały się na nieprzerwanym

<sup>5</sup> Ibn Abī Uşaybi'a, *'Uyūn*, t. III, s. 342–344, przekład angielski w: G. Makdisi, *The Rise of Colleges*, Edynburg 1981, s. 89–91. Ta część wiele zawdzięcza książce Makdisiego.

przekazywaniu prawdy i wysokiej kultury islamu. Biografia uczonego mogła się zaczynać od jego przodków oraz daty i miejsca jego urodzin. Podawano szczegóły dotyczące jego wykształcenia: jakie książki studiował i u kogo, jakie uzyskał idżazy. W ten sposób umieszczano go w dwóch liniach przodków: biologicznych i intelektualnych. Nie zawsze się one różniły między sobą, chłopiec bowiem mógł rozpoczynać naukę u ojca. Istniały całe duże dynastie uczonych. Opisywano pracę i podróże, wymieniano powstałe dzieła i wspomniano uczniów; mogły się też pojawiać anegdoty. Biografia zawierała pochwałę cech uczonego, w której chodziło nie tyle o odróżnienie go od innych, co o umieszczenie w ramach typu idealnego.

### Kalam

Ci, którzy studiowali fikh w madrasie, uczyli się również podstawowych zasad wiary religijnej, chociaż śledzenie ich rozwoju i sposoby ich obrony nie odgrywały, jak się wydaje, istotnej roli w programie. Kiedy system szkolnictwa w pełni się rozwinął, wielkie dysputy, które doprowadziły do zdefiniowania wiary sunnickiej, w swoim zasadniczym zarysie zostały zakończone.

Nawet po okresie, w którym mutazylizm cieszył się poparciem kalifów abbasydzkich, nadal się rozwijał przez ponad wiek jako istotna szkoła myśli religijnej. Ostatnim wielkim systematycznym myślicielem tej szkoły był Abd al-Dżabbar (ok. 936–1025). Dopiero w XI wieku nauka mutazylicka została usunięta w Bagdadzie i poza nim pod wpływem kalifów abbasydzkich i seldżuckich władców. Odgrywała jednak ważną rolę w kształtowaniu się teologii szyickiej; nauczano jej w szkołach szyickich. Natomiast w świecie sunnickim był to zapomniany nurt myślowy i dopiero współcześnie zaczęto się nim znów w jakimś stopniu interesować.

Upadek mutazylizmu został częściowo spowodowany utrzymującą się prężnością tradycjonalistycznego nauczania Ibn Hanbala, szczególnie w Bagdadzie i w Damaszku. Przyczynił się do niego również rozwój kierunku myśli zainicjowanego przez Al-Aszariego, który objaśniał i bronił treść Koranu i hadisów korzystając z racjonalnej argumentacji opartej na zasadach logiki (teologia dialektyczna: ilm al-kalam). Oznaką upowszechniania się aszaryzmu, a może nawet jego przyczyną, była jego akceptacja przez wielu doktorów prawa, bo dostarczał podstaw wiary, na których mógł się opierać ich fikh. Szczególnie dotyczyło to uczonych szafi'ickich.

Ta kombinacja aszaryckiego kalamu i fikhu nie była jednak powszechnie przyjęta; hanbalici sprzeciwiali się kalamowi, podobnie jak niektórzy szafi'ici. Również w Maghrebie dominująca szkoła malikicka zniechęcała do spekulacji teologicznych, a Almorawidzi zakazali nauczania teologii. Natomiast Ibn

Tumart i Almohadzi zachęcali do kalamu, głównie w formie aszaryckiej, chociaż w jurysprudencji byli ścisłymi literalistami, a więc przedstawicielami szkoły zahiryckiej. Na północnym wschodzie świata muzułmańskiego, w hanafickich szkołach prawa powszechnie przyjęta była inna wersja kalamu, wywodząca się od Al-Maturidiego (zm. 944). Różniła się od aszaryzmu w kilku punktach, szczególnie w kwestii wolnej woli człowieka i jej stosunku do wszechmocy i sprawiedliwości Boga: zdaniem przedstawicieli szkoły Al-Maturidiego ludzkie uczynki powstają dzięki potędze Boga, ale tym, które są grzeszne, nie towarzyszy Jego zadowolenie ani miłość. Wcześni sułtanowie seldżuccy, pochodzący z regionu, w którym powszechnie łączono kalam Al-Maturidiego i fikh hanaficki, podejmowali próby sprowadzenia tego nurtu ze sobą, gdy się posuwali na zachód. Nie doszło przy tym do trwałych napięć między myślicielami aszaryckimi a przedstawicielami maturidyizmu, a różnice między nimi nie miały charakteru fundamentalnego. W sunnickich madrasach późniejszych wieków podręczniki łączyły w jedną całość podstawowe zasady wiary znajdujące wyraz w konsensie uczonych.

### Al-Ghazali

Nawet jeśli główny nurt myśli sunnickiej akceptował teologię Al-Aszariego i konkluzje, do jakich ona prowadziła, to działa się to przy znacznych zastrzeżeniach i ograniczeniach. Te wątpliwości w klasycznej formie zostały wyrażone przez Al-Ghazalego, autora o trwałym wpływie, który stworzył syntezę podstawowych nurtów ideowych swojego okresu. Sam był mistrzem kalamu aszaryckiego; zdawał sobie sprawę z niebezpiecznych ścieżek, ku którym mógł go ów kalam zaprowadzić. Próbował zdefiniować granice, w których ramach kalam był dozwolony. Jego działalność miała głównie charakter defensywny: rozumowanie dyskursywne i dyskursywną argumentację winno się wykorzystywać do obrony słusznej wiary wywodzącej się z Koranu i hadisów, przed tymi, którzy im przeczyli, a także przed tymi, którzy próbowali prezentować błędne spekulatywne ich interpretacje. Nie powinni się tym rozumowaniem i argumentowaniem zajmować ludzie, których wiara mogła się na skutek tego zachwiać, nie należy też wykorzystywać go do budowy struktur myślowych wykraczających poza dane Koranu i hadisów. Mogli tym się zajmować wyłącznie specjaliści, działający niezależnie poza szkołami.

Podstawą myśli Al-Ghazalego był obowiązek podporządkowania się prawom pochodnym od woli Boga, zawartym w Koranie i hadisach. Odejście od tej zasady oznaczało zagubienie się w świecie nie kierowanej przez nikogo ludzkiej woli i spekulacji. Posuszeństwo woli boskiej w taki sposób, by się do Niego

przybliżyć, stanowiło temat największego i najśłynniejszego dzieła religijnego islamu: *Ihja ulum ad-din* (*Ożywienie nauk religii*) Al-Ghazalego.

W dziele zatytułowanym *Al-Munkiz min ad-dalal* (*Wybawiciel z błędu*), często niezbyt precyzyjnie określonym jako autobiografia, Al-Ghazali opisuje drogę, którą doszedł do tego wniosku. Po początkowych studiach w Churasanie – w Tusie i Niszapurze – został nauczycielem w słynnej bagdadzkiej madrasie założonej przez Nizama al-Mulka, wezyra seldżuckiego sułtana. Tam powziął przekonanie, że powierzchowne podporządkowanie się szari’atowi nie wystarcza i dlatego zajął się poszukiwaniem właściwej drogi życia: „Doczesne pragnienia nakłaniały mnie do tego, bym pozostał takim, jakim byłem. Natomiast głosiciel wiary wołał: «Uciekaj! Uciekaj czym prędzej!»<sup>6</sup>.

Dostrzegł, że tego, czego potrzebował, nie zdoła osiągnąć jedynie dzięki intelektowi. Podążanie ścieżką filozofów i konstruowanie prawdy z uniwersum pierwszych zasad oznaczało ugrzęźnięcie w niedozwolonych innowacjach. Metoda szyicka, polegająca na posłuszeństwie naukom nieomylnego interpretatora wiary, była niebezpieczna: mogła doprowadzić do odrzucenia treści objawienia na rzecz jakiejś wewnętrznej prawdy i przyjęcia, że ten, kto ją poznał, jest wolny od ograniczeń szari’atu.

Al-Ghazali uznał, że jedynym nieomylnym nauczycielem jest Mahomet. Jeśli chce się iść słuszną drogą, powinno się uwierzyć w jego objawienie, jest to bowiem „światło, które bije od Boga i pada na serca Jego sług, jest to dar i prezent od Niego”<sup>7</sup>. Należy iść drogą nakazaną przez wiarę, trzeba to jednak czynić szczerze, z otwartym sercem, odrzucając wszystko z wyjątkiem służby Bogu.

*Ihja ulum ad-din* dotyczy bezpośrednich związków między uczynkami a nastawieniami duszy, albo – by to ująć inaczej – między ujawniającymi się zewnętrznie czynami a duszą, która nadaje im znaczenia i wartości. Zdaniem Al-Ghazalego te związki były wzajemne: cnoty i dobre cechy charakteru kształtowały się i umacniały dzięki właściwym działaniom:

Kto pragnie oczyścić swoją duszę – udoskonalić ją i upiększyć dobrymi uczynkami, nie dokona tego za pomocą jednodniowego aktu wiary, nie zapobieże temu jednym dniem buntu. To mamy na myśli, kiedy powiadamy, że jeden grzech nie zasługuje na wieczne potępienie. Ale jeden dzień powstrzymania się od cnoty prowadzi do następnego dnia, a potem dusza z wolna ulega degeneracji, by w końcu utonąć w zaniedbaniu<sup>8</sup>.

<sup>6</sup> Al-Ġazālī, *Al-Munqiz min ad-dalāl*, oprac. J. Saliba i K. Ajjad, wyd. III, Damaszek 1939, s. 127; przekład angielski: R. J. McCarthy, *Freedom and Fulfilment*, Boston 1980, s. 91

<sup>7</sup> Al-Ġazālī, *Faysal at-tafrīqā bayn al-islām wa-āz-zandaqā*, oprac. S. Dunyā, Kair 1961, s. 202, przekład angielski: R. J. McCarthy, op. cit., s. 94.

<sup>8</sup> Al-Ġazālī, *Ihyā’ ’ulūm ad-dīn*, Kair 1334/1916, część 3, księga II, t. II, s. 52.

Uczynki liczyły się jedynie wtedy, gdy pochodziły od umysłów i dusz nastawionych na poznanie Boga i służenie Mu.

Pragnienie wyjaśnienia tych związków decyduje o treści i o układzie *Ihja*. Pierwsze cztery części dotyczą filarów islamu, podstawowych obowiązków religijnych, modlitwy, postu, jałmużny i pielgrzymki. W odniesieniu do każdego z nich objaśnianie znaczenia wykracza poza zewnętrzne przejawy, a więc poza szczegółowe zasady wypełniania danego obowiązku, dotyczy bowiem interpretacji znaczeń i korzyści, jakie można z nich czerpać, jeśli się je wykonuje z odpowiednim nastawieniem. Modlitwa ma pełną wartość jedynie wtedy, gdy wkłada się w nią całą duszę, gdy rozumie się wypowiedane słowa, gdy dokonano się wewnętrznego oczyszczenia, wyrzekło się wszelkich myśli innych niż te, które dotyczą Boga, gdy odprawia się ją z szacunkiem, strachem i nadzieją. Post ma wartość, jeżeli służy wyzwoleniu duszy, by mogła się zwrócić ku Bogu. Jałmużna powinna wynikać z pragnienia, by okazać posłuszeństwo Bogu, i uznania dóbr tego świata za nic nie warte. Pielgrzymce powinny towarzyszyć czyste intencje, rozmyślanie o końcu świata, śmierci i Sądzie.

W drugiej części książki autor przechodzi od rytualnych obrządków do innych uczynków o moralnym znaczeniu, szczególnie zaś tych, które wiążą ludzi ze sobą: jedzenie i picie, małżeństwo, zdobywanie dóbr materialnych, słuchanie muzyki. Każda z tych spraw rozważana jest z punktu widzenia słuszności tego czy innego sposobu postępowania w określonych warunkach, i w świetle podstawowego celu człowieka, jakim jest zbliżanie się do Boga. Na przykład małżeństwo omawia z punktu widzenia równowagi między jego zaletami i wadami. Daje ono człowiekowi potomstwo, chroni go przed nielegalnymi namiętnościami, a nawet ofiaruje „przedsmak raj”. Z drugiej strony może go odrywać od dążenia, by poznać Boga przez właściwe wykonywanie religijnych obowiązków.

Część trzecia zawiera systematyczny przegląd tych ludzkich namiętności i pragnień, które – jeśli im się niewłaściwie oddawać – uniemożliwią człowiekowi czerpanie duchowych korzyści z religijnych obrządków i poprowadzą go ku zgubie. Szatan wchodzi w serce człowieka przez pięć zmysłów i przez wyobraźnię oraz cielesne pożądanía. Al-Ghazali dokonuje przeglądu bożków żołądka, lubieżności, języka, jego użycia w konfliktach, w nieprzyzwoitych wypowiedziach, w kłamstwie, kpinie, oszczerstwie i pochlebstwach; mówi o złości, nienawiści i zazdrości, o dążeniu do bogactwa, ziemskiej i duchowej chwały, co z kolei prowadzi do hipokryzji, o dążeniu do dumy z wiedzy i pobożności, urodzenia, zdrowia fizycznego i urody.

Takie impulsy można powstrzymać i kontrolować, zwracając się do Boga, najlepiej podczas rytualnych obrządków takich jak modlitwa, post i pielgrzymka, przez powtarzanie imienia Boga, medytację i samowiedzę, z pomocą przyjaciela lub duchowego przewodnika. W ten sposób kierunek, w którym

zmierza dusza, można odwrócić; można też ją przenieść na inną ścieżkę, która prowadzi do poznania Boga.

Ostatnia część książki dotyczy drogi do Boga; jej ostatecznym celem jest „całkowite oczyszczenie duszy ze wszystkiego z wyjątkiem Boga Najwyższego [...], całkowite zatopienie się serca we wspomnianiu Boga”<sup>9</sup>. Tutaj myśl Al-Ghazalego odzwierciedla idee mistrzów sufickich. Drogę ku Bogu wyznaczają kolejne etapy (makam). Pierwszym z nich jest skrucha, odwrócenie się duszy od zniewolenia przez fałszywych bogów; potem przychodzi cierpliwość, strach i nadzieja, wyrzeczenie się nawet tych spraw, które wprawdzie nie są grzeszne, ale mogą stanowić przeszkodę na tej drodze, oznaczają, że się ufa Bogu i podporządkowuje Mu. Każdemu z etapów odpowiadają określone objawienia i wizje, duchowa ulga dla podróżnego; jeśli następuje, to dzieje się tak dzięki łasce Boga, ale ta ulga nie będzie trwała.

Gdy dusza zmierza tą drogą, jej własne wysiłki mają coraz mniejsze znaczenie, coraz bardziej prowadzi ją Bóg. Jej zadaniem jest „oczyszczenie, wypalenie i polerowanie, a potem gotowość i wyczekiwanie, nic ponadto”. Na każdym etapie istnieje niebezpieczeństwo pozostania i zaniechania dalszej drogi albo zagubienia się w iluzjach; może jednak dojść do tego, że Bóg przejmie prowadzenie i obdarzy duszę możliwością kontemplowania Go. To jest najwyższy punkt tej podróży, ale osiąga się go tylko za sprawą łaski, którą można zdobyć ale również utracić:

Blaski prawdy będą świecić w jego sercu. Na początku przypominać będą błyskawicę, nie będą trwałe. Potem powrócą i być może pozostaną dłużej. Jeśli powrócą, to mogą pozostać, ale równie dobrze mogą być odebrane<sup>10</sup>.

To w tym najwyższym punkcie, gdy człowiek traci świadomość samego siebie w kontemplowaniu Boga objawiającego się przez miłość, dochodzi do zrozumienia prawdziwego sensu obowiązków nakazanych przez szari’at, a przez to możliwe jest ich właściwe wykonywanie. Możliwe jednak, że uświadamia sobie przy tym inną rzeczywistość. Al-Ghazali wspomina o innym rodzaju wiedzy (marifa) o aniołach i diabłach, o niebie i o piekle, o samym Bogu, Jego istocie, atrybutach i imionach, wiedzy, którą Bóg odsłania człowiekowi w jego najgłębszej duszy. Nie pisze o tym w swoim dziele, istnieją jednak inne teksty mu przypisywane, w których rozwija te kwestie. Nie jest to stan pełnego stopienia się z Bogiem czy unii z Nim; co najwyżej jest to chwilowe zbliżenie się do Niego, przedsmak życia po śmierci, kiedy to człowiek wprawdzie może oglądać Boga z bliska, ale zawsze z pewnej odległości.

<sup>9</sup> Al-Ġazālī, *Al-Munqiz*, s. 132; przekład angielski: R. J. McCarthy, s. 94.

<sup>10</sup> Al-Ġazālī, *Ihyā’*, cz. 3, księga I, t. II, s. 17; przekład angielski: R. J. McCarthy, s. 380.



## Rozdział 11

# Rozbieżne drogi myślenia

### Islam filozofów

W meczetach i w madrasach głównym przedmiotem studiów był fikh i pochodzące od niego nauki; poza madrasami zajmowano się innymi dziedzinami myśli. Trwałe znaczenie miały idee filozofów, którzy wierzyli, że rozum ludzki, działając zgodnie z zasadami wypracowanymi w logice arystotelesowskiej, mógł prowadzić do osiągnięcia dającej się udowodnić prawdy.

Ten kierunek myślenia, którego pierwszymi twórcami w świecie islamu byli: Al-Kindi i Al-Farabi, osiągnął punkt kulminacyjny w dziele Ibn Siny (Avicenny, 980–1037), którego wpływ na całą późniejszą kulturę islamu był niezwykle głęboki. W krótkim fragmencie autobiografii opisał swoje wykształcenie, które podówczas stało się już tradycyjne, w zakresie nauk koranicznych i języka arabskiego, jurysprudencji i nauk racjonalnych – logiki, matematyki i metafizyki: „A kiedy osiągnąłem osiemnasty rok życia, poznałem wszystkie te nauki. [...] Dzisiaj jest ona [tj. moja wiedza] bardziej dojrzała, lecz jest to nauka jedna i ta sama; niczego nowego później nie zdobyłem”<sup>1</sup>.

Wniósł on wkład w niejedną z tych nauk, ale na późniejszą wiedzę ogólną i o większym zasięgu wpływ miała jego próba wyartykułowania prawd islamu na podstawie zasad logiki arystotelesowskiej i późniejszej greckiej metafizyki. Dla

---

<sup>1</sup> Al-Ḥusayn Ibn Abd 'Allāh Ibn Sīna, *The Life of Ibn Sina*, przeł. W. E. Gohlman, Albany-Newy Jork 1974, s. 36–39. Przekład polski: *Biografia Awicenny*, przeł. J. Bielawski, w: *Awicenna. Abu Ali Ibn Sina*. Praca zbiorowa pod redakcją Ananiasza Zajączkowskiego, Warszawa 1953, s. 214

tych, którzy dążyli do dającej się udowodnić prawdy podstawowym problemem objawienia muzułmańskiego była jawna sprzeczność między absolutną dobrocią Boga a oczywistym złem panującym na świecie. Pokolenia filozofów kończą się na Ibn Synie znalazły odpowiedź na tego rodzaju pytania w neoplatońskiej wersji filozofii greckiej, która była tym łatwiejsza do zaakceptowania, że zasadnicze dzieło tej szkoły, swoista parafraza części *Ennead* Plotyna, zwykle uważano za dzieło Arystotelesa (tzw. „Teologia Arystotelesa”). Ta szkoła pojmowała wszechświat jako serię emanacji Boga i w ten sposób mogła pogodzić Jego jedność z wielością. W sformułowaniu Ibn Siny Bóg był Pierwszą Przyczyną, czyli Stwórcą, konieczną istotą, w której esencja i egzystencja stanowiły jedność. Z niego emanowało dziesięć kolejnych inteligencji – od Pierwszej Inteligencji po Inteligencję Czynną, która władała światem ucieleśnionych istot. Od Inteligencji Czynnej idee były przekazywane ludzkiemu ciału w wyniku promieniowania boskiego światła: w ten sposób powstawała dusza ludzka.

Symbolika światła, typowa w myśli sufickiej i innych ideach mistycznych, mogła się wspierać autorytetem Koranu:

Bóg jest światłem niebios i ziemi.  
 Jego światło jest podobne do niszy,  
 w której jest lampa;  
 lampa jest w szkle,  
 a szkło jest jak gwiazda świecąca.  
 Zapala się ona od drzewa błogosławionego  
 – drzewa oliwnego, ani ze Wschodu, ani z Zachodu,  
 którego oliwa prawie by świeciła,  
 nawet gdyby nie dotknął jej ogień.  
 Światło na świetle!  
 Bóg prowadzi drogą prostą ku światłu,  
 kogo chce<sup>2</sup>.

Podobnie jak dusza została stworzona na skutek tego procesu schodzenia w dół od Pierwszej Istoty, procesu, który się rodził w wyniku narastania miłości do Boga, tak samo życie człowieka winno być stanem wznoszenia się, powrotem przez różne poziomy istnienia ku Pierwszemu Bytowi, w aurze miłości i pożądania.

Jeżeli boskie światło promieniuje do duszy człowieka i jeśli dusza dzięki własnemu wysiłkowi może powrócić do swojego Stwórcy, to do czego jest potrzebne proroctwo, a więc specjalne objawienia Boga? Ibn Sina uznawał potrzebę istnienia proroków jako nauczycieli przekazujących wiedzę o Bogu

<sup>2</sup> Koran XXIV, 35.

i życiu przyszłym, zalecających ludziom te obrządki, które im uświadamiają, że Bóg istnieje i że jest nieśmiertelny, a więc modlitwę i inne rytualne akty wiary. Uważał jednak, że prorocтво było nie tylko łaską Boga, ale też rodzajem ludzkiego intelektu i to najwyższego rzędu. Prorok uczestniczył w życiu hierarchii inteligencji i mógł docierać aż do Pierwszej Inteligencji. Nie był to jednak jedyny dar proroków; człowiek o wielkich zaletach ducha mógł również do Niej dotrzeć dzięki ascezie.

Mogło się wydawać, że ten tok myślenia nie zgadza się z treścią boskiego objawienia zawartego w Koranie, w każdym razie jeśli rozumieć je dosłownie. W najsłynniejszej kontrowersji w dziejach islamu Al-Ghazali ostro krytykował stanowiska, według których filozofia podobna do reprezentowanej przez Ibn Sinę, sprzeczna była z treścią objawienia zawartego w Koranie. W swoim *Tahafut al-falasifa* (*Niezborność filozofów*) wskazywał na trzy błędy, jakie jego zdaniem popełniali filozofowie. Wierzyli oni w wieczność materii: emanacje boskiego światła przenikały materię, ale jej nie tworzyły. Ograniczali wiedzę Boga do uniwersaliów, do idei, które tworzyły poszczególne istoty, a nie do pojedynczych istot; ten pogląd nie był zgodny z koranicznym obrazem Boga zainteresowanego oddzielnie każdą poszczególną żywą istotą. Po trzecie, wierzyli w nieśmiertelność duszy, ale nie ciała. Dusza, twierdzili, była odrębnym bytem przenikającym materialne ciało dzięki działaniu Czynnego Intelektu; w pewnym momencie powrotu do Boga ciało, z którym dusza była powiązana, stawało się przeszkodą; po śmierci dusza uwalnia się od ciała, które staje się jej niepotrzebne.

Al-Ghazali twierdził, że Bóg filozofów nie był Bogiem koranicznym, przemawiającym do każdego człowieka, osądającym go i kochającym. Jego zdaniem wnioski, do których mógł dojść dyskursywny intelekt człowieka bez zewnętrznego kierowania były nie do pogodzenia z tymi, jakie zostały ludziom objawione dzięki prorokom. Wiek później rzucone przez niego wyzwanie podjął inny ważny przedstawiciel filozofii, Ibn Ruszd (Averroes, 1126–1198). Urodzony i wykształcony w Andaluzji, gdzie tradycja filozofii dotarła wprawdzie późno, ale mocno się zakorzeniła, Ibn Ruszd podjął się szczegółowego odrzucenia interpretacji filozofii w ujęciu Al-Ghazalego. Uczynił to w dziele zatytułowanym – przez odniesienie do książki Al-Ghazalego – *Tahafut at-tahafut* (*Niezborność niezborności*). W innej pracy pod tytułem *Fasl al-makal* (*Rozstrzygnięcie sporu*) zajął się szczegółowo tym, co Al-Ghazalemu wydawało się sprzecznością między objawieniem proroków a wnioskami, jakie z tego wyciągali filozofowie. Twierdził, że działalność filozoficzna nie była nieprawomocna; znajdowała bowiem usprawiedliwienie w Koranie: „Czy oni nie patrzyli na królestwo niebios i ziemi i na wszystkie rzeczy, które stworzył Bóg?”<sup>3</sup>. Z tych słów wynikało, że nie mogło być sprzeczności między wnioskami filozofów a twierdzeniami Koranu:

<sup>3</sup> Koran VII, 185.

Skoro zatem to prawo (szari'at) rzeczywiście nawołuje do rozważań prowadzących do poznania prawdy, to my – wszyscy muzułmanie – winniśmy być pewni, że rozważania demonstracyjne nie mogą prowadzić do czegoś, co byłoby sprzeczne z tym, co znajduje się w prawie (objawionym), albowiem prawda nie może być sprzeczna z prawdą, lecz jest z nią zgodna i potwierdza ją<sup>4</sup>.

Jak wyjaśnić zatem, że czasami wydają się być ze sobą sprzeczne? W odpowiedzi Ibn Ruszd twierdzi, że nie wszystkie słowa Boga winno się przyjmować dosłownie. Kiedy dosłowne znaczenie wersetów koranicznych jest pozornie niezgodne z prawdami, do jakich doszli filozofowie w wyniku stosowania rozumu, wówczas takie fragmenty należy interpretować metaforycznie. Większość istot ludzkich jest niezdolna do rozumowania filozoficznego i do zaakceptowania metaforycznej interpretacji Koranu. Nie powinno się więc im przekazywać wiedzy rozumowej, taką mogą otrzymać jedynie ci, którzy są w stanie posługiwać się rozumem:

Kto zatem nie należy do ludzi nauki, powinien przyjąć je [urywki Koranu] w ich jawnym znaczeniu, a ich alegoryczna interpretacja jest dla niego niewiarą, ponieważ prowadzi do niewiary. [...] Jeżeli jakiś przedstawiciel objaśniania alegorycznego wyjawi mu je, wezwie go do niewiary. [...] Dlatego objaśnienia alegoryczne winny się znaleźć tylko w księgach opartych na dowodach demonstracyjnych. Gdyby bowiem znalazły się w księgach innych niż opartych na dowodach demonstracyjnych, dotrą do nich jedynie ludzie zajmujący się dowodami demonstracyjnymi<sup>5</sup>.

Filozofia jest przeznaczona dla elity (chassa); pospółstwu (amma) wystarcza dosłowna interpretacja. Proroctwo potrzebne było obydwu grupom: chassa potrzebowała go, by się trzymać właściwej drogi moralnej, natomiast amma – by prawdy zostały ujęte w możliwych do zaakceptowania obrazach. Rozumowanie dialektyczne, czyli kalam, przeznaczone jest dla umysłów pośrednich, ponieważ wymagało logiki dla poparcia prawd przeznaczonych dla ammy; kryły się w nim jednak niebezpieczeństwa, ponieważ zasady racjonalne nie były tam w sposób odpowiedni udowodnione.

Twórczość Ibn Ruszda nie miała, jak się wydaje, szerokiego i trwałego wpływu na późniejszą myśl islamu, natomiast łacińskie przekłady niektórych jego dzieł w sposób istotny wpłynęły na filozofię chrześcijańską. Z kolei myśl Ibn Siny miała zasadnicze znaczenie dla rozwoju idei religijnych jak i filozoficznych. W XII wieku, mimo oddziaływania Al-Ghazalego, rozpoczęło się

<sup>4</sup> Muḥammad Ibn Aḥmad Ibn Rušd, *Faṣl-maqāl*, oprac. G. F. Hourani, Lejda 1959, s. 13 [=7]; przekład angielski: G. F. Hourani, *Averroes on the Harmony of Religion and Philosophy*, Londyn 1961, s. 50; przekład z arabskiego: J. Danecki.

<sup>5</sup> Tamże, s. 26–27 [=17], przekład angielski: s. 61, przekład polski: J. Danecki.

swoiste zbliżenie między kalamem a filozofią. Od czasów Fachr ad-Dina ar-Raziego (1149–1209) dzieła kalamu stawały się objaśnieniami logiki i natury istnienia, by od nich zmierzać ku racjonalnej artykulacji idei Boga. W ten sposób stworzono logiczną strukturę, służącą obronie i objaśnianiu objawienia koranicznego, i dopiero potem dzieła niniejsze zajmowały się sprawami, które winno się zaakceptować jedynie na podstawie objawienia.

### Ibn al-Arabi i teozofia

W pismach Ibn Siny znaleźć można odwołania do iszraku, promieniowania boskiego światła, dzięki któremu ludzie mogli nawiązać kontakt z hierarchią intelligibiliów. Niektórzy z późniejszych autorów rozumieli iszrak jako odwołanie się do starożytnej wiedzy ezoterycznej Wschodu (szark po arabsku oznacza „wschód”). Używali go jako terminu dla systematycznego sformułowania ostatecznej rzeczywistości ukrytej w słowach Koranu i nadającej znaczenie doświadczeniom sufich<sup>6</sup>.

Próby sformułowania takiej teozofii dokonał As-Suhrawardi, wywołując skandal, który doprowadził do jego egzekucji przez ajjubidzkiego władcę Aleppa w 1191 roku. Najbardziej dopracowane i utrwalone jej ujęcie pochodzi od Ibn al-Arabiego (1165–1240), Araba z Andaluzji, którego ojciec był przyjacielem Ibn Ruszda. Ibn al-Arabi spotkał się z filozofem osobiście, a potem uczestniczył w jego pogrzebie. Po zwykłych studiach w Andaluzji i w Maghrebie, wyruszył w podróż po krajach arabskiego Wschodu. Odbył pielgrzymkę do Mekki, co miało, jak się zdaje, decydujący wpływ na ukształtowanie się jego myśli. Dzięki wizji zaczął pojmować Al-Kabę jako punkt, w którym ostateczna rzeczywistość przenika do świata widzialnego. To właśnie tutaj rozpoczął pisanie swojego najbardziej dopracowanego dzieła pod tytułem *Al-Futuhat al-makkijja* (*Objawienia mekkańskie*). Po kilku latach spędzonych w Anatolii, w której władzę sprawowali seldżuccy, osiadł w Damaszku, gdzie umarł. Jego grób na górze Kasijun, która góruje nad miastem od zachodu, stał się miejscem pielgrzymek.

W *Al-Futuhat* i w innych dziełach Ibn al-Arabi próbował stworzyć wizję wszechświata jako nie kończącego się przepływu egzystencji od Istoty Boskiej z powrotem do Niej. Podstawowy symbol tego przepływu stanowiło Światło. Proces ten można było z pewnego punktu widzenia traktować jako wypływ boskiej miłości, jako pragnienie Koniecznego Bytu, by poznać Siebie przez oglądanie własnego bytu odbitego w Sobie. Tradycja Proroka często cytowana

<sup>6</sup> Muḥyī ʿad-Dīn Ibn al-ʿArabī, *Šağarat al-kawn*, Bejrut 1984, s. 45; B. Furuzanfarr, *Aḥādīt-i maṭnavī*, Teheran 1955, s. 29. Te odnośniki zawdzięczam dr. J. Baldickowi i dr. T. Gandjei.

przez autorów sufickich powiada: „Byłem ukrytym skarbem i chciałem, żebym się stał znany, dlatego stworzyłem byty po to, bym był znany”.

Do tego tworzenia doszło dzięki ujawnieniu się boskiego Bytu w Jego Imionach, czyli atrybutach. Można je rozpatrywać w trzech aspektach: same w sobie jako część istoty boskiego Bytu, jako odwieczne archetypy lub formy oraz jako istniejące w specyficznych i ograniczonych bytach. W swoim aktywnym kształcie Imiona te znane były jako Władcy: ujawniały się w obrazach wytworzonych przez twórczą wyobraźnię Boga, a konkretne istoty ucieleśniały te obrazy.

Wszelkie stworzone rzeczy były zatem przejawami określonych Imion w formie obrazów, człowiek zaś potrafił ujawniać je wszystkie. Ta idea uprzywilejowanego statusu istot ludzkich powiązana jest z koncepcją przymierza (mi-sak), które, zgodnie z Koranem, człowiek zawarł z nimi, zanim jeszcze został stworzony świat. Ten archetyp, dzięki któremu powstał człowiek, został przez Ibn al-Arabiego i przez innych autorów nazwany „Światłem Mahometa” albo „Prawdą Mahometa”. To było owo „jasne zwierciadło”, w którym boski Byt mógł oglądać swoje pełne odbicie. A zatem w jakimś sensie wszystkie istoty ludzkie można uważać za doskonałe przejawy Boga, ale pod pewnym względem był to przywilej tylko niektórych ludzi. Idea „człowieka doskonałego” (al-insan al-kamil) wysunięta przez Ibn al-Arabiego, została rozwinięta przez jednego z jego następców, Al-Dżilego (zm. ok. 1428). Taki człowiek najdoskonalej objawia naturę Boga, jest w pełni stworzony na jego podobieństwo; w sposób widomy ucieleśnia odwieczny archetyp „Światła Mahometowego”.

Prorocy są takimi uprzywilejowanymi istotami ludzkimi, które stanowią przejaw imion Boga; w swoim słynnym dziele *Fusus al-hikam* (*Klejnoty mądrości*) Ibn al-Arabi pisał o łańcuchu proroków od Adama do Mahometa i wskazał, które Imię reprezentował każdy z nich. Mahomet, pieczęć proroków, był najdoskonalszą z tych proroczych manifestacji. Ale byli także święci, którzy dzięki ascezie i posiadaniu wewnętrznej wiedzy (marifa) mogli stać się lustrem, w którym odbijało się światło Boga. Prorocy byli również świętymi, ponadto żyli święci, którzy nie byli prorokami, ponieważ nie dysponowali specyficzną funkcją przekazywania prawdy objawionej lub prawa objawionego. Istniała niewidoczna hierarchia świętych, którzy utrzymywali porządek tego świata; na ich czele stał „biegun” (kutb) odrębny dla każdego wieku. (Ibn al-Arabi wyraźnie sam siebie uważał za kutba, a nawet za pieczęć kutbów, czyli najdoskonalszego z nich.)

Zarówno ten, kto posiadał marifę, jak i zwykły, niewykształcony człowiek, muszą żyć w granicach prawa objawionego przez Proroka; sam Ibn al-Arabi należał do szkoły zahiryckiej reprezentującej ścisłą i dosłowną interpretację prawa objawionego w Koranie i hadisach. Uważał jednak, że wszystkie objawienia pochodzące od proroków i prawodawców objawiały tę samą rzeczywistość; wszyscy ludzie oddawali cześć temu samemu Bogu występującemu

pod różnymi postaciami.

Wychodzenie od Boga można widzieć również jako przybywanie; stworzenia są zwierciadłami odbijającymi wiedzę boską z powrotem na Boga; odchodzenie stworzeń od koniecznego Bytu oznacza również przychodzenie do Niego. Ścieżka wchodzenia, oświetlona marifą, prowadzi przez różne etapy, będące stałymi momentami postępu na drodze ducha. Są to etapy wiedzy o samym sobie: „Kto zna samego siebie, ten zna swojego Pana”. Po drodze człowiek może osiągnąć archetypiczne obrazy, zmysłowe objawienia Imion Boga w pośrednim „świecie obrazów” (alam al-misal). Poza nim może dostąpić wizji Boga, podczas której na chwilę uniesiona zostaje zasłona i Bóg ukazuje się temu, kto do Niego dąży. Taką wizję charakteryzują dwa momenty: chwila, w której poszukujący oraz inne istoty znajdujące się w blasku wizerunku Boga tracą świadomość swojej własnej osobowości (fana), oraz chwila, w której widzi się Boga w Jego stworzeniach (baka), żyje i porusza się wśród nich, ale zachowuje się świadomość tej wizji.

W swoich próbach opisu rzeczywistości wszechświata objawianego w momentach takich wizji Ibn al-Arabi posługiwał się wyrażeniem wahdat al-wudżud (jedność istnienia lub egzystencji). Później powstało wiele kontrowersji na temat znaczenia tego terminu. Można rozumieć, że wskazuje on na istnienie wyłącznie Boga: wszystko poza nim jest albo nierealne, albo stanowi Jego część. Ale można było też uznać, że odnosi się do popularnego wśród filozofów rozróżnienia między bytem koniecznym a przypadkowym: jedynie Bóg jest bytem koniecznym, istniejącym w swojej własnej naturze, wszystkie inne byty zawdzięczają swój byt aktowi stworzenia albo procesowi emanacji. Termin ten może się również odnosić do tych chwilowych wizji, kiedy to poszukujący traci świadomość samego siebie, choć zarazem zdaje sobie sprawę z boskiego objawienia: jest obecny w Bogu albo Bóg jest obecny w nim, na chwilę zastępując jego ludzkie atrybuty swoimi.

Niektóre z tych interpretacji mogą utrudniać pogodzenie idei wahdat al-wudżud z rozróżnieniem między Bogiem a Jego stworzeniami, nieskończonej odległości między nimi, co wydaje się jasno wynikać z nauk Koranu. Pewien badacz opracował spis wielkiej liczby krytycznych dzieł o Ibn al-Arabim, napisanych w późniejszych wiekach. Ich autorów podzielić można z grubsza na tych, którzy przeciwni byli jego podstawowym ideom jako niezgodnym z prawdą islamu, oraz tych, którzy go bronili. Doktorzy religii i prawa wydali liczne fatwy, głównie skierowane przeciwko niemu. Nie zawsze jednak Ibn al-Arabi stanowił przedmiot ataków<sup>7</sup>. Najwyraźniejszą oznaką przywrócenia go na łono ortodoksji była, powzięta po zdobyciu Syrii w 1516 roku, decyzja o odnowieniu jego

<sup>7</sup> O. Yahia, *Histoire et classification de l'oeuvre d'Ibn 'Arabi*, Damaszk 1964, t. I, s. 113–135.

grobu. Z tej okazji słynny osmański uczoney Kamal Pasza-zade (1468/69–1534), wydał fatwę w jego obronie. Nawet wśród mistrzów sufickich dzieło Ibn al-Arabiego było przedmiotem dysput. O ile jedne zakony sufickie uznawały za możliwe do zaakceptowania jego ujęcie marify, która stanowiła cel ich poszukiwań, o tyle szazilija w Maghrebie i nakszbandijja na wschodzie świata islamu miały co do tego wątpliwości.

### **Ibn Tajmijja a tradycja hanbalicka**

Islam sunnicki nie dysponował autorytatywnym zespołem nauczycieli popieranych przez władców, stąd przez całe jego dzieje utrzymywał się nurt ideowy wrogi filozofom i teozofom, niewiele mający wspólnego z próbami kalamu racjonalnej obrony wiary.

Tradycja ideowa wyrosła z nauk Ibn Hanbala była żywa w centralnych krajach muzułmańskich, szczególnie zaś w Bagdadzie i Damaszku. Mimo licznych różnic ci, którzy intelektualnie wywodzili się od Ibn Hanbala, zjednoczyli się w próbie utrzymania prawdziwej – ich zdaniem – nauki, polegającej na ścisłym trzymaniu się objawienia boskiego przekazanego przez proroka Mahometa. Dla nich Bóg był Bogiem Koranu i hadisów; należało go akceptować i oddawać mu cześć w takiej Jego rzeczywistości, jaką objawił. Prawdziwy muzułmanin to nie tylko ten, kto wierzy i przyjmuje objawionego Boga, ale również działa zgodnie z Jego wolą. Wszyscy muzułmanie tworzyli społeczność, która powinna pozostać zjednoczona; nie należy nikogo z niej wykluczać, z wyjątkiem tych, którzy sami poczynili ten krok, odmawiając posłuszeństwa wobec nakazów religii lub rozpowszechniając doktryny niezgodne z prawdami objawionymi przez proroków. W ramach społeczności winno się unikać kontrowersji i spekulacji, które mogłyby prowadzić do rozpadu i konfliktów.

W trzynastowiecznej Syrii pod panowaniem mameluckim tradycja ta po raz kolejny znalazła wyraz w potężnym i indywidualnym głosie Ibn Tajmijji (1263–1328). Urodzony w północnej Syrii, większość życia spędził w Damaszku i Kairze i stawić musiał czoło nowej sytuacji. Mameluccy sułtanowie i ich żołnierze byli sunnickimi muzułmanami, choć wielu dopiero co się nawróciło na islam i ich wiara była powierzchowna. Należało zatem przypomnieć im znaczenie ich religii. W całej zaś społeczności upowszechniały się błędy, które Ibn Tajmijja uznawał za niebezpieczne. Niektóre rodziły zagrożenie dla bezpieczeństwa państwowego, jak na przykład szyizm i inne grupy odszczepieńców, inne zaś mogły mieć wpływ na wiarę społeczności, jak na przykład idee Ibn Siny i Ibn al-Arabiego.



Aby zapobiec takim niebezpieczeństwom, Ibn Taimijja postanowił potwierdzić pośrednią drogę hanbalitów: bezkompromisowych w utwierdzaniu zasad prawdy objawionej, choć tolerancyjnych wobec różnic w ramach społeczności tych osób, którzy tę prawdę zaakceptowały:

Prorok powiedział: „Muzułmanin jest muzułmaninowi bratem”. [...] Jak zatem można dopuścić, by społeczność Mahometa podzieliła się w opiniach tak, że jeden człowiek może stać się członkiem grupy i nienawidzić innych tylko na podstawie przypuszczeń lub osobistych kaprysów, bez jakichkolwiek dowodów pochodzących od Boga? [...] Jedność jest oznaką boskiego miłosierdzia, natomiast niezgoda jest karą boską<sup>8</sup>.

Bóg jest jednością i wielością: jednością w swojej istocie, wielością w Swoich atrybutach, które należy zaakceptować w takiej formie, w jakiej opisał je Koran. Najważniejszym dla życia ludzkiego Jego atrybutem jest wola. Stworzył wszystko z nicości aktem swojej woli i ujawnił się ludziom dzięki wyrażeniu w księgach objawionych kolejnym prorokom, z których ostatnim był Mahomet. Jest nieskończenie odległy od swoich stworzeń, a zarazem bliski im, zna zarówno szczegóły, jak i ogólniki, widzi wewnętrzne tajniki serca i kocha tych, którzy są Mu posłuszni.

Człowiek kierowany przez proroka powinien spędzać życie na służbie Bogu; winien przy tym akceptować Jego objawione słowo, w swoim życiu szczerze się podporządkować takiemu ideałowi, jakie to życie implikuje. W jaki sposób należy interpretować wolę Boga? Podobnie jak Ibn Hanbal, Ibn Taimijja w pierwszym rzędzie odwoływał się do Koranu, pojmowanego dosłownie i precyzyjnie. W drugiej kolejności szły hadisy, dalej zaś towarzysze Proroka, których konsens znaczył tyle, co hadisy. Utrzymanie prawdy zależało także od przekazywania wiedzy religijnej przez zainteresowanych i dobrze poinformowanych muzułmanów. Istniała nieustanna potrzeba idżtihadu uprawianego przez zdolne do tego osoby; winny one zajmować się nim z pewną elastycznością, akceptując pewne uczynki, nie przepisane, ale też nie zakazane przez szari'at. Ibn Taimijja nie uważał, że ci, którzy praktykowali idżtihad tworzyli zwarty zespół; konsens uczonych danej epoki miał pewne znaczenie, ale nie można go było uznawać za bezbłędny.

Jego wersja islamu była sprzeczna z ideami wysuwanymi przez Ibn Sinę: wszechświat został stworzony z niczego aktem boskiej woli, nie zaś w wyniku emanacji. Bóg zna poszczególne istoty ludzkie, one zaś poznają Go nie dzięki posługiwaniu się rozumem, lecz dzięki Jego objawieniu. Opozycja Ibn Taimijji

<sup>8</sup> Aḥmad Ibn Taymiyya, *Maǧmū'at ar-rasā'il al-kubrā*, Kair 1323/1905, t. I, s. 307–309; przekład francuski w: H. Laoust, *Essai sur les doctrines sociales et politiques de Taḳī-d-Dīn b. Taimīya*, Kair 1939, s. 256–257.

wobec idei Ibn al-Arabiego była jeszcze silniejsza, ponieważ jego poglądy stały przed całą społecznością znacznie poważniejsze i pilniejsze problemy. Bez trudu, podobnie jak inni hanbalici, zaakceptował istnienie świętych, czyli „przyjaciół Boga”. Byli nimi ci, którym prawdy zostały przekazane w wyniku natchnienia, a nie wykonywania proroczego posłannictwa. Mogli odbierać łaski Boga, dzięki czemu wydawało się, że wykraczają poza typowe granice działalności człowieka. Takich mężów i takie kobiety należy szanować, ale nie powinno się okazywać im żadnych zewnętrznych form oddawania czci: nie wolno było odwiedzać ich grobów czy odprawiać tam modlitw. Suficki rytuał zikru, powtarzania imienia Boga, był właściwą formą okazywania wiary, ale pod względem wartości duchowej miał mniejsze znaczenie od rytualnej modlitwy i od recytacji Koranu. Spekulatywna teozofia za pomocą której Ibn al-Arabi i inni interpretowali mistyczne doświadczenie winna być całkowicie odrzucona. Człowiek nie jest przejawem boskiego światła, lecz tylko stworzonym bytem. Nie mógł zostać wchłonięty przez boski Byt; jedynym sposobem przybliżenia się do Boga było posłuszeństwo wobec Jego objawionej woli.

Ibn Tajmijja odegrał ważną rolę w społeczeństwie muzułmańskim swojego czasu, a po jego śmierci sformułowana przez niego tradycja hanbalicka pozostała elementem kultury religijnej centralnych obszarów islamu. Jednak idee te były na wpol zapomniane i dopiero w XVIII wieku pamięć o nich przywrócił pewien ruch religijny o politycznym znaczeniu, a mianowicie wahhabizm, który doprowadził do powstania państwa saudyjskiego w centralnej Arabii. Mimo wyraźnej sprzeczności, jaka istniała między jego ideami a poglądami Ibn al-Arabiego, instynktowne dążenie społeczności sunnickiej do powszechnej tolerancji umożliwiło ich współistnienie, a niektórym muzułmanom udawało się nawet je pogodzić. Pewien uczony opisał swoje spotkanie z sufimii szkoły nakszbandijja, studiującymi jednocześnie dzieła Ibn al-Arabiego i Ibn Tajmijji. Ibn Tajmijja, twierdzili, był imamem szari'atu, natomiast Ibn al-Arabi imamem hakiki, to jest prawdy, ku której dążyli ludzie zmierzający drogą sufich; doskonały muzułmanin powinien umieć połączyć w sobie te dwa aspekty rzeczywistości islamu.

### **Rozwój szyizmu**

Wśród mówiących po arabsku muzułmanów, kórzy przyjęli sunnicką wersję wiary, czasami w konflikcie z nimi, czasami utrzymując z nimi pokój, żyły społeczności szyitów uznających dwunastu imamów. Stopniowo wytworzyły one swój własny pogląd na dzieje islamu i sposobów, w jaki powinny one przebiegać. Popierano pretensje Alego i jego następców, a trzech pierwszych kalifów wyklęto i uznano za uzurpatorów. Zewnętrzne dzieje muzułmanów, to

jest opowieść o władzy politycznej, uważano za odbiegające od rzeczywistej historii wewnętrznej.

Szyici uważali, że wewnętrzna historia dotyczyła zachowania i przekazywania objawionej prawdy przez pokolenia imamów. Zgodnie z teorią imamaty stopniowo rozwijaną od X wieku, Bóg zawsze wyznaczał imama jako swój dowód (hudżdża) dla świata. Jego zadaniem było autorytatywne nauczanie prawd religijnych i rządzenie ludzkością zgodnie z zasadami sprawiedliwości. Imamowie byli potomkami Proroka przez jego córkę Fatimę i jej męża Alego, pierwszego imama. Każdego imama wyznaczał jego poprzednik, żaden z nich nie mylił się w interpretacji Koranu i sunny Proroka, dzięki tajnej wiedzy, jaką go obdarzył Bóg; każdy był też bezgrzeszny.

Szyici reprezentujący główny odłam szyizmu uważali, że znana linia imamów skończyła się na dwunastym z nich, Muhammadzie, który znikł w 874 roku. To wydarzenie nazwano „mniejszą nieobecnością”, ponieważ przez kilkadziesiąt lat ukryty imam komunikował się ze swoimi wyznawcami przez przedstawiciela. Potem, gdy nastąpiła „wielka nieobecność” i skończyły się owe regularne kontakty, ukrytego imama widywano rzadko, pojawiał się przelotnie, w snach lub w wizjach. Ma on kiedyś powrócić, by przynieść panowanie sprawiedliwości; stanie się mahdim, „prowadzonym” (ten termin miał w ideologii szyickiej znaczenie bardziej precyzyjne niż w popularnej tradycji sunnizmu).

Do czasu pojawienia się imama ludzkość będzie potrzebowała kogoś, kto ją poprowadzi. Niektórzy szyici uważali, że Koran i hadisy w formie przekazanej i objaśnianej przez imamów, były wystarczającymi przewodnikami. Inni jednak utrzymywali, że potrzebne jest stałe interpretowanie i przywództwo. Od XIII wieku zwracano się do uczonych mężów, których kompetencje wyznaczał ich rozum, charakter i wykształcenie, by za pomocą wysiłku intelektualnego interpretowali istniejące zasady wiary – idżtihadu (stąd znano ich pod nazwą mudżtahidów). Nie byli oni nieomylni, Bóg nie kierował nimi bezpośrednio, ale mogli interpretować nauki imamów zgodnie ze swoją najlepszą wiedzą. Każde pokolenie potrzebowało nowych mudżtahidów, a zwykli muzułmanie w danym wieku mieli obowiązek podporządkowania się ich naukom.

Z czasem pojawiła się racjonalna teologia, która objaśniała i uzasadniała wiarę szyickich muzułmanów. Wydaje się, że wcześnie szyici byli tradycjonalistami. Jednakże już pod koniec X wieku Al-Mufid (ok. 945–1022) twierdził, że prawd objawienia należy bronić za pomocą kalamu, a więc dialektycznej teologii. Jego następca, Al-Murtada (966–1044), uważał, że prawdy religijne można ustalać rozumowo. Od tego czasu powszechnie przyjęte nauki szyickie zawierały elementy wywodzące się ze szkoły mutazylickiej.

Późniejsi myśliciele szyiccy włączyli do swojego systemu elementy przejęte z teorii neoplatońskich w ich muzułmańskiej formie opracowanej przez Ibn

Sinę i innych myślicieli. Mahometa, Fatimę i imamów uważano za ucieleśnienie intelektów, które stworzyły świat. Imamów traktowano jako duchowych przewodników na drodze poznania Boga: dla szyitów mieli oni takie samo znaczenie jak „przyjaciele Boga” dla sunnitów.

Podobny nacisk kładziony na posługiwanie się rozumem dla wyjaśnienia zasad wiary zadecydował o rozwoju szyickiej nauki prawa. Przyczynili się do tego iraccy uczeni, z których jeden był znany jako Al-Muhakkik (1205–1277), zaś drugi jako Al-Allama al-Hilli (1250–1325). Ich dzieło kontynuował Muhammad Ibn Makki al-Amili (1333/34–1384), nazywany również „Pierwszym Męczennikiem”, zginął bowiem męczeńską śmiercią w Syrii. Zasady szyickiej nauki prawa zostały w większości przejęte od sunnitów, choć istniały istotne różnice wynikające ze specyficznego szyickiego spojrzenia na religię i na świat. Akceptowano jedynie te hadisy Proroka, które były przekazane przez członka jego rodziny; uważano, że hadisy dotyczące postępowania i wypowiedzi imamów mają ten sam status, co hadisy Proroka, chociaż nie mogły unieważniać treści Koranu czy hadisu Proroka. Konsens społeczności nie odgrywał tej samej roli co w sunnizmie; jeśli istniał nieomylny imam, to jedyną idźmą, którą można uznać, jest idźma społeczności skupionej wokół imama. Akl, czyli rozum, wykorzystywany w odpowiedzialny sposób przez kompetentne osoby, odgrywał ważną rolę jako źródło prawa.

Praca kolejnych mudźtahidów nad źródłami przyczyniła się z czasem do powstania korpusu prawa szyickiego, różniącego się pod pewnymi względami od prawa czterech szkół sunnickich. Dopuszczano swoiste małżeństwo tymczasowe, w którym prawa i obowiązki obu stron nie były takie same jak w pełnym małżeństwie; również zasady dziedziczenia były inne niż w prawie sunnickim. Niektóre sprawy stały się przedmiotem dyskusji uczonych, szczególnie zaś obowiązki szyitów wobec ludzi rządzących pod nieobecność imama. Nie można było uznać, że dysponują taką samą legalną władzą jak imamowie, ale rodziło się pytanie, czy było zgodne z prawem płacenie im podatków i podporządkowywanie się im, jeśli wykorzystywali swoją władzę do wspierania sprawiedliwości i prawa? Czy pod nieobecność imama modlitwy piątkowe i stanowiące ich część kazania zachowywały swoją ważność? Czy można było ogłaszać dźihad, a jeśli tak, to kto miał to czynić? Uczeni w prawie twierdzili, że mudźtahidowie mają prawo ogłosić dźihad; mogli też pełnić funkcje poborców i dystrybutorów zakatu, kanonicznej jałmużny; to ta działalność wyposażała ich w pewną niezależną rolę społeczną, a co za tym idzie, ich nietykalność stawała się sprawą całej społeczności.

Przynajmniej od X wieku groby imamów stały się celem pielgrzymek. Czterech z nich pogrzebano w Medynie, sześciu w Iraku: w An-Nadżafie, gdzie jest grób Alego, Karbali (grób Al-Husajna), Al-Kazimajnie i w Samarze, a jeden

w Maszhadzie na terenie Churasanu. Wokół ich grobowców powstały szkoły, przytułki i cmentarze, na które przynoszono ciała zmarłych szyitów, aby je tam pochować. Groby dzieci imamów, towarzyszy Proroka i słynnych uczonych również otaczano czcią.

Nie należy jednak ściśle przeciwstawiać sobie sunnickich i szyickich miejsc oddawania czci. Zarówno jedni, jak i drudzy odbywają pielgrzymkę do Mekki i odwiedzają grób Proroka w Medynie. Szyici odwiedzali grobowce sufickich świętych, a w niektórych okolicach ludność sunnicka oddawała cześć imamom i ich rodzinom. W Kairze mauzoleum, gdzie jakoby pogrzebana została głowa imama Al-Husajna, stało się ośrodkiem ludowych obrzędów.

Istnieje jednak doroczna uroczystość, która ma specjalne znaczenie dla szyitów. Jest nią Aszura, wspomnienie bitwy pod Karbałą, podczas której pięcioletniego dnia miesiąca muharrama 680 roku został zabity imam Al-Husajn. Dla szyitów jest to jedno z najważniejszych wydarzeń historycznych. Wyznacza ono moment, w którym bieg dziejów na tym świecie jawnie odbiegł od kierunku wyznaczonego przez Boga. Śmierć Al-Husajna uważano za męczeństwo, za dobrowolne poświęcenie się dla dobra społeczności, za obietnicę, że w końcu Bóg przywróci właściwy porządek rzeczy. W jej rocznicę szyici nosili oznaki żałoby, a w meczetach wygłaszano kazania opowiadające o poświęceniu Al-Husajna i wyjaśniające jego znaczenie. Czasami opowiadanie dziejów imama przekształcało się w ich dramatyczne odtwarzanie.

Od wczesnego okresu rozwoju szyizmu oddawanie czci imamom sprawiało, że stawali się oni czymś więcej aniżeli zwykłymi ludźmi – widocznymi objawami ducha Bożego; twierdzono też, że poza jawnym, zewnętrznym znaczeniem Koranu znajdować się miała ukryta prawda. Takie idee wspierali Fatymidzi, gdy byli władcami Egiptu i Syrii. Isma'iliści, ugrupowanie szyickie, z którego wywodzili się Fatymidzi albo z którym byli powiązani, reprezentowali poglądy zniekształcone później przez system idei rozwiniętych przez uczonych działających pod patronatem fatymidzkim i upowszechnionych dzięki potędze Fatymidów.

Doktryna faworyzowana przez Fatymidów legitymizowała twierdzenie, że imamat od Dżafara as-Sadika przeszedł na jego wnuka Muhammada, który był siódmym imamem, ostatnim widocznym imamem w tej linii. Aby usprawiedliwić i objaśnić to przekonanie, sformułowano definicję imama opartą na specyficznym rozumieniu historii. Twierdzono, że w ciągu całych swoich dziejów ludzkość potrzebowała kierowanego przez Boga, bezgrzesznego nauczyciela; istniało siedem cykli takich nauczycieli. Każdy cykl zaczynał się od wysłannika (natik), który objawiał światu prawdę; po nim przychodził interpretator (wasi), który zapoznawał niewielu wybrańców z wewnętrznym znaczeniem objawienia wysłannika. Owo znaczenie kryło się pod zewnętrznymi objawami wszystkich religii: Bóg jest jeden, jest niepoznawalny, od Niego wywodził się Uniwersalny

Intelekt, który zawierał formy wszystkich stworzeń, a te formy objawiały się w wyniku procesu emanacji. Po każdym wasim przychodziło siedmiu imamów, a ostatni z nich był wysłannikiem następnej epoki. Natikiem siódmej i ostatniej epoki będzie oczekiwany mahdi, który wszystkim objawi wewnętrzną prawdę; skończy się wówczas era zewnętrznego prawa, zacznie się natomiast era niczym nie skrywanej wiedzy o naturze wszechświata.

Przez jakiś czas powszechnie znana była wersja szyizmu wspierana przez Fatymidów, chociaż znano ją raczej w Syrii aniżeli w Egipcie czy w Maghrebie. Kiedy potęga Fatymidów zaczęła się chylić ku upadkowi, a potem została zastąpiona przez Ajjubidów, społeczności isma'ilićkie skurczyły się, choć istniały nadal w górach wzdłuż północnych wybrzeży Syrii, a także w Jemnie i w Iranie. W przybrzeżnych górach Syrii przemieszały się z nimi dwie inne społeczności wyznające różne odmiany szyizmu. Wiara druzyjska wyrosła z nauk Hamzy Ibn Alego, który rozwinął isma'ilićką ideę, że imamowie są ucieleśnieniem intelektów wyemanowanych przez Jedyne Boga; Hamza twierdził, że Jedyne Bóg jest obecny w istotach ludzkich, a ostatecznie wcielił się w fatymidzkiego kalifa Al-Hakima (996–1021), który zniknął, ale kiedyś powróci. Druga społeczność, nusajryci, wywodziła się od Muhammada Ibn Nusajra, który nauczał, że Jedyne Bóg był niewyraźalny, lecz emanowała z niego cała hierarchia bytów, a Ali był ucieleśnieniem najwyższego z nich (stąd nazwa alawici, pod jaką często są znani).

Bardziej niejasne jest pochodzenie dwóch społeczności religijnych występujących głównie w Iraku. Jazydzi na północy wyznawali religię zawierającą zarówno elementy chrześcijaństwa, jak i islamu. Wierzyli, że świat został stworzony przez Boga, ale podtrzymywany jest przez hierarchię podporządkowanych mu bytów; ludzie zaś udoskonalali się w kolejnych żywotach. Mandejczycy w południowym Iraku również zachowali pozostałości starożytnych tradycji religijnych. Wierzyli, że dusza ludzka wznosi się w procesie wewnętrznych iluminacji, by się połączyć z Najwyższym Bytem. Ważnym elementem ich praktyk religijnych był chrzest, będący procesem oczyszczenia.

Odcięte od źródeł władzy i bogactwa wielkich miast, w większości wypadków traktowane przez władców sunnickich podejrzliwie, jeśli nie wrogo, społeczności takie zamykały się w sobie, rozwijając praktyki różne od praktyk większości muzułmanów. O ile doktryna ibadycka czy zajdycka nie różniła się wiele od sunnickiej, o tyle wśród druzów i nusajrytów różnice były tak wielkie, że prawnicy sunniccy mogli je co najwyższej uznać za mieszczące się na pograniczu islamu; za Mameluków przez pewien okres prześladowano ich. Mieli swoje własne miejsca obrządków religijnych, inne niż u szyitów i sunnitów. U druzów jest to prosta chalwa znajdująca się na szczycie wzgórza wznoszącego się nad miastem lub wsią, gdzie pobożni ludzie posiadający wiedzę religijną, żyli w izo-

lacji od reszty gminy. U husajrytów tę rolę odgrywał madżlis. Tradycję naukową przekazywali uczeni religijni w szkołach lub własnych domach. Pod nieobecność imamów to oni reprezentowali autorytet moralny w swoich społecznościach.

### Nauka żydowska i chrześcijańska

Do naszych czasów najważniejsze ośrodki zamieszkiwane przez ludność żydowską i ośrodki żydowskiej kultury religijnej znajdowały się w krajach władanych przez muzułmanów. Większość żydów należała do głównego nurtu uznającego autorytet Talmudu, który stanowił zespół nauk służących do interpretowania i rozważania zasad prawa żydowskiego, zgromadzonego w Babilonii albo Iraku. Istniały jednak mniejsze ugrupowania: karaimowie, którzy uważali, że Tora, nauka objawiona przez Boga w Piśmie Świętym, stanowiła jedyne źródło prawa i każdy uczony winien sam ją studiować, oraz samarytanie, którzy już w czasach starożytnych oderwali się od głównego nurtu judaizmu.

We wczesnym okresie muzułmańskim Irak pozostawał najważniejszym ośrodkiem żydowskich nauk religijnych. Do tutejszych dwóch wielkich akademii, które pełniły rolę strażników długiej ustnej tradycji religii żydowskiej, z całego judaistycznego świata przysyłano zapytania dotyczące zasad interpretacyjnych. Później jednak, kiedy imperium abbasydzkie zaczęło się rozpadać, niezależnym autorytetem cieszyły się kolegia (jesziwot), które powstały w głównych ośrodkach zamieszkałych przez żydów: w Kairze, w Al-Kajrawanie i w miastach muzułmańskiej Hiszpanii.

W bardzo wczesnym okresie muzułmańskim żydzi, mieszkający w krajach, gdzie arabski był głównym językiem zarówno administracji, jak i ludności muzułmańskiej, w życiu codziennym posługiwali się arabskim, jednakże do celów liturgicznych i religijnych dalej używali hebrajskiego. Wpływy idei religijnych i prawnych judaizmu, na formowanie się islamu jako systemu ideowego znalazły odzwierciedlenie w samym judaizmie, a i żydowska teologia oraz filozofia pozostawały pod silnym wpływem kalamu i filozofii muzułmańskiej. W Andaluzji pod wpływem arabskich konwencji i stylów doszło również do rozkwitu poezji hebrajskiej – religijnej i świeckiej. W XII wieku wraz z nadejściem Almohadów skończyła się rozwinięta żydowska kultura w Andaluzji. Największa postać średniowiecznego judaizmu, Musa Ibn Majmun (Majmonides, 1135–1204), znalazł większą swobodę w Kairze pod panowaniem Ajjubidów niż w Andaluzji, z której pochodził. Jego, napisany po arabsku, *Poradnik dla zakłopotanych* stanowił filozoficzną interpretację religii żydowskiej, a inne dzieła napisane w tym samym języku i po hebrajsku zawierały wykład prawa judaistycznego. Majmonides był nadwornym lekarzem Salaha ad-Dina i jego syna, a jego życie

i twórczość świadczą o dobrych stosunkach panujących między wykształconymi i wysoko postawionymi muzułmanami oraz żydami w Egipcie owych czasów. Tym niemniej w następnych wiekach różnice między nimi narastały, i chociaż niektórzy żydzi nadal prosperowali jako kupcy lub cieszyli się wpływami jako urzędnicy w Kairze i w innych wielkich miastach islamu, to jednak twórczy okres kultury żydowskiej w świecie muzułmańskim dobiegł kresu.

Podobnie jak w wypadku żydów, wczesny okres władzy muzułmańskiej okazał się owocny również dla stosunków między chrześcijanami a muzułmanami. Chrześcijanie wciąż stanowili większość ludności, w każdym razie w tej części świata muzułmańskiego, która leżała na zachód od Iranu.

Pojawienie się islamu polepszyło położenie Kościoła nestoriańskiego i monofizycznego, zlikwidowane bowiem zostały niedogodności narzucone przez władze bizantyjskie. Za panowania kalifów abbasydzkich patriarcha nestoriański był ważną postacią w Bagdadzie, a kościół, którego był głową, rozszerzał swoje wpływy na wschód do Azji Środkowej po same Chiny. Islam rozwijał się głównie w środowisku chrześcijańskim, a chrześcijańscy uczeni odgrywali ważną rolę w przekazywaniu Arabom greckiej myśli naukowej i filozoficznej. Języki dotychczas używane w mowie i piśmie przez chrześcijan (grecki, syryjski i koptyjski na wschodzie, łacina w Andaluzji), nadal były w użyciu, a niektóre klasztory stały się ważnymi ośrodkami myśli i nauki: Dajr Zafaran w południowej Anatolii, Mar Mattaj w północnym Iraku, Wadi Natrun na pustyni zachodniej w Egipcie. Z upływem czasu sytuacja uległa jednak zmianie. Panująca mniejszość muzułmańska stała się większością, w której rozwijało się silne, autonomiczne życie intelektualne i duchowe, pewne swoich racji. Na wschodzie dysponujący światowym zasięgiem Kościół nestoriański niemal całkowicie wymarł w wyniku podbojów Timura. W Maghrebie chrześcijaństwo zniknęło, w Andaluzji stopniowa ekspansja państw chrześcijańskich od północy powiększyła napięcia między ich mieszkańcami a muzułmanami. Zarówno w Andaluzji, jak i na wschodzie, gdzie mieszkali chrześcijanie, a więc w Egipcie, Syrii i Iraku, ich własne języki zastąpił arabski. Jednakże aż do XIX wieku język ten nie miał na nich tak ożywiającego wpływu jak na społeczności żydowskie.

Wprawdzie stosunki między muzułmanami a żydami i chrześcijanami mogły być swobodne i bliskie, to jednak dzieliła ich przepaść niewiedzy i przesądów. Oddawali cześć Bogu oddzielnie, mieli swoje własne główne miejsca kultu i pielgrzymowania: żydzi – swoją Jerozolimę, inną Jerozolimę, z lokalnymi grobowcami świętych mieli chrześcijanie. Różnice między nimi mogły być większe w miastach niż poza ich krajami. Społeczności mieszkające blisko siebie, szczególnie w regionach, gdzie bezpośrednio nie odczuwano wpływów władz miejskich, mogły żyć w ścisłej symbiozie opartej na wspólnych potrzebach, wspólnym posłuszeństwie lub poddaniu lokalnemu władcy. Źródła,



drzewa i kamienie były miejscami, w których jeszcze w czasach przedmuzułmańskich, a nawet przedchrześcijańskich składało się prośby o wstawiennictwo lub wyleczenie. Wyznawcy różnych religii uważali je za święte. Przykłady tego znaleźć można jeszcze we współczesności: w Syrii Chidrowi, tajemniczemu duchowi utożsamianemu ze świętym Jerzym oddawano cześć przy źródłach i innych uświęconych miejscach; w Egipcie zarówno koptowie, jak i muzułmanie obchodzą dzień świętej Damiany, która poniosła męczeńską śmierć w czasie ostatnich prześladowań chrześcijan w imperium rzymskim. W Maroku muzułmanie i żydzi razem uczestniczą w uroczystościach, które odbywają się przy grobowcach żydowskich i muzułmańskich świętych mężów.

## Rozdział 12

# Kultura dworu i ludu

### Władcy i mecenasi

Rozpad kalifatu abbasydzkiego, a potem jego ostateczny upadek spowodował, że zanikła centralna instytucja sprawująca władzę i mecenat, które umożliwiały rozwój uniwersalnej kultury arabsko-muzułmańskiej. W Bagdadzie spotykali się poeci, uczeni religijni i świeccy, a różne tradycje cywilizacyjne mieszały się ze sobą, tworząc nową kulturę. Polityczne podziały kalifatu prowadziły w pewnym sensie do rozproszenia energii i talentów, ale również przyczyniały się do powstawania wielu dworów i stolic, pełniących funkcję ośrodków twórczości artystycznej i intelektualnej. Ale nie był to pełny podział: istniał już bowiem wspólny język służący kulturze, a przenoszenie się uczonych i pisarzy z miasta do miasta przyczyniało się do jego utrwalania i rozwoju. Jednakże z biegiem czasu różnice stylistyczne istniejące między głównymi rejonami świata arabsko-muzułmańskiego stawały się coraz większe. Mówiąc wprost: Irak pozostał w sferze oddziaływania Iranu, Syria i Egipt tworzyły zespół kulturowy, którego wpływy sięgały części Półwyspu Arabskiego i Maghrebu; na dalekim Zachodzie zrodziła się cywilizacja andaluzyjska, pod pewnymi względami inna od cywilizacji arabskiego Wschodu.

Spółceństwo andaluzyjskie powstało w wyniku owocnego połączenia różnych elementów: muzulmańskich, judaistycznych i chrześcijańskich, arabskich, berberskich, lokalnych hiszpańskich; żyli tu także poszukiwacze przygód z Europy Zachodniej i Wschodniej (zwani Sakaliba, czyli „Słowianie”). Czynnikiem spajającym był umajjadzki kalifat w Kordowie; wokół dworu kalifa sku-

piała się andaluzyjska elita rodów przyznających się do arabskiego pochodzenia od pierwszych osadników; jej bogactwo i potęga społeczna wynikały z zajmowanych stanowisk i zarządzania ziemią. Na dworze późniejszych Umajjadów i wokół tych dworów po raz pierwszy zrodziła się wysoka kultura. Teologowie i prawnicy reprezentowali głównie malicką szkołę prawa, choć niektórzy należeli do mazhabu zahiryckiego, który uznawał literalną interpretację wiary i który później zaniknął. Doktorzy oraz urzędnicy studiowali filozofię i nauki przyrodnicze; potęga władców i elit znajdowała wyraz we wspaniałych budowlach i w poezji.

Ta kultura rozwijała się wokół niektórych dworów w małych królestwach, na jakie rozpadł się kalifat umajjadzki: w muluk at-tawa'if, czyli w „królestwach dzielnicowych”. Almorawidzi, którzy przybyli z pustynnych rubieży Maghrebu, przynieśli ze sobą surowe podporządkowanie się zasadom prawa malickiego i podejrzliwy stosunek do wszelkiej swobodnej spekulacji racjonalistycznej. Potęga Almohadów – ich następców – wyrosła z chęci odrodzenia pobożności; szczególny nacisk kładli oni na jedyność Boga i na podporządkowanie się prawu. Opierali się na myśli religijnej wschodniego świata islamu, gdzie założyciel tej dynastii – Ibn Tumart – studiował i ukształtował się umysłowo. Ci, którzy tę myśl upowszechnili w Maghrebie i w Andaluzji, wywodzili się z osiadłych ludów berberskich zamieszkujących góry Atlasu. Oni to stworzyli ostatnią wielką epokę kultury andaluzyjskiej, która w pewnym sensie stanowiła jej kulminację: myśl Ibn Ruszda była ostatnim sformułowaniem w języku arabskim ducha filozofii, a myśl Ibn al-Arabiego przez wiele wieków miała wpływać na wschodnią i zachodnią tradycję suficką. Po upadku Almohadów chrześcijańska ekspansja prowadziła do zaniku kolejnych arabsko-muzułmańskich ośrodków, i w końcu pozostało tylko Królestwo Grenady. Tradycja, jaką tam stworzono, była jednak na różne sposoby rozwijana w miastach Maghrebu, szczególnie zaś w Maroku, do którego emigrowali Andaluzyjczycy.

Budowle, najtrwalsze dzieła ludzkiego rzemiosła, zawsze symbolizowały religię, bogactwo oraz potęgę władców i elit. Wielkie meczety były trwałymi znakami, jakie muzulmańscy władcy pozostawili w podbitych przez siebie krajach, a pojawienie się lokalnych ośrodków władzy i bogactwa w czasach, gdy abbasydzka kontrola słabła, by w końcu zniknąć, przyczyniło się do powstania licznych budowli związanych na różny sposób z utrwalaniem religii, a wraz z nią cywilizowanego stylu życia. Rozwój systemu wakfów sprzyjał wznoszeniu takich budynków jak madrasy, zawije, mauzolea, szpitale, publiczne studnie i karawanseraje dla kupców. Część z nich założyli zakładali bogaci i potężni obywatele, ale największe powstawały dzięki władcom, którzy również budowali pałace i cytadele. Ośrodki miejskie, których resztki przetrwały w Kairze i Tunisie, w Aleppo, Damaszku oraz Fezie, a także ośrodki pielgrzymowania takie

jak Jerozolima, powstały głównie pod koniec tej epoki. Kair był największym i najpotężniejszym z tych miast ze swoją Cytadelą i mameluckimi pałacami na obniżeniu wzgórz Al-Mukattam, z meczetami grobowymi sułtanów na wielkich cmentarzach poza miastem oraz kompleksami, takimi jak meczet i madrasa sułtana Hasana zbudowanymi wokół czterech stron dziedzińca.

W X wieku ukształtowały się podstawowe formy typowych budynków publicznych. Istniał już zatem meczet z kiblą, mihrabem i minaretami; wchodziło się do niego przez otoczony murem dziedziniec, na którym znajdowała się studnia przeznaczona do ablucji. Poza tym ukształtowała się stylistyka pałacu władcy, odizolowanego od miasta murami lub położonego w oddali od niego; toczyło się w nim odrębne życie w zespole budynków i kiosków rozmieszczonych w ogrodach. Wcześniej w takich budynkach zewnętrzna fasada nie miała większego znaczenia, dopiero wewnętrzne ściany dawały wyraz wierze lub potędze władzy, ozdobione bowiem były wzorami roślinnymi i geometrycznymi albo inskrypcjami. Później budynki w odległych od siebie miastach cechował do pewnego stopnia wspólny język zdobnictwa: od Bagdadu do Kordowy stiukowe ściany, kafelki lub rzeźbione drewno zdobiono wzorami lub inskrypcjami po arabsku. Mimo wszystko następowało jednak różnicowanie się stylów. Większą uwagę zwracano na wygląd zewnętrzny: na fasady, monumentalne bramy wejściowe, kopuły i minarety. I właśnie tutaj pojawiały się znaczące różnice. W miastach syryjskich i egipskich pod panowaniem Ajjubidów, a potem Mameluków, fasady wykładano naprzemiennie kamieniami o różnych barwach; był to styl zwany *ablak*, dziedzictwo po Rzymianach stosowane w Syrii, potem rozpowszechnione w Egipcie, a i dziś jeszcze można się z nimi spotkać w kościołach włoskiej Umbrii i Toskanii. Kopuły były wyraźniej zaznaczone. Z zewnątrz zdobiono je wzorami geometrycznymi lub innymi formami; od wewnątrz przejście od kwadratowej hali do okrągłej kopuły stanowiło problem, który rozwiązywano za pomocą *tromp* albo *pendetywów*, przy czym często do dekoracji używano *stalaktytów*.

Na dalekim zachodzie świata muzułmańskiego wprowadzono specyficzny styl budowy meczetów zapoczątkowany przy wznoszeniu Wielkiego Meczetu w Kordowie. Był to meczet z licznymi nawami, dekoracjami rzeźbionymi w marmurze, kolumnadą o specyficznym kształcie: na prostych kolumnach wspierały się arki w kształcie podkowy. Dynastie Almorawidów i Almohadów pozostawiły po sobie zabytki w postaci wielkich meczetów Andaluzji, Maroka, Algierii i Tunezji. Meczet Al-Karawijjin w Fezie, dzieło Almorawidów, można uznać za przykład tego stylu: ma on wąski, długi dziedziniec, dwa minarety rozmieszczone symetrycznie po obu końcach, salę modlitewną z rzędami kolumn ustawionych równoległe do ściany, w której mieści się mihrab; dach jest pokryty zielonymi kafelkami. Minarety w Maghrebie zwykle były prostokątne; na ich

szczyt wznosił się kolejny mniejszy minaret. Niektóre były bardzo wysokie i niezwykle, jak La Giralda w Sewilli albo Al-Kutubijja w Marrakuszu.

Z zachowanych zabytków w stylu andaluzyjskim największe wrażenie wywołuje nie któryś z meczetów, lecz pałac – grenadyjska Alhambra. Zbudowana w większej części w XIV wieku była nie tyle pałacem, ile królewskim miastem oddzielonym od miasta głównego, które leżało poniżej. Na zewnątrz znajdują się koszary i fortyfikacje, w środku dwa królewskie dziedzińce: Dziedziniec Mirtów i Dziedziniec Lwów. Płaszczyzny wodne są tam otoczone ogrodami i budynkami, w których znajdowały się ceremonialne sale. Jako materiału używano cegły, bogato zdobionej stiukami lub kafelkami, na których znajdowały się inskrypcje koraniczne i poematy arabskie specjalnie dla nich napisane. Występowanie wody wskazuje na typową cechę stylu andaluzyjskiego i maghrebijskiego: znaczenie, jakie nadawano ogrodom. W samym centrum ogrodu znajdował się strumień lub basen otoczony prostokątem ogrodów i pawilonów; kwiaty i krzewy były dobierane i troskliwie sadzone; całość zamykał ceglany mur pokryty stiukiem.

Główną ozdobą wewnątrz budynków była dekoracja ścian wyłożonych kafelkami, stiukiem lub drewnem. W pałacach i łaźniach wieszano, jak się wydaje, obrazy ściennie przedstawiające ludzi i zwierzęta podczas polowań, wojen lub zabaw; tej tematyki nie można było wykorzystywać przy zdobieniu meczetów z powodu surowej doktryny religijnej zabraniającej przedstawiania istot żywych, uważano to bowiem za próbę naśladowania wyłącznej potęgi twórczej Boga. Na ścianach nie wieszano obrazów, ale księgi można było bogato ilustrować. Istnieją rękopisy *Kalily i Dimny* z XII i XIII wieku, zawierające ilustracje ptaków lub zwierząt; w *Makamach* Al-Haririego pojawiają się sceny z życia codziennego: meczet, biblioteka, bazar oraz dom. Inne dzieła zawierają ilustracje przedstawiające urządzenia techniczne. Ta tradycja ciągnęła się aż do okresu mameluckiego, ale nie była równie silna jak dalej na wschodzie – w Iranie.

W zdobieniu prywatnych domów i budynków publicznych najważniejszą rolę odgrywały wyroby ze szkła, ceramiki i metalu, istotne nie tylko pod względem użytkowym i estetycznym, ale również jako materiał dla ilustracji symbolizujących prawdy religijne i królewską potęgę: drzewa, kwiaty, słowa, zwierzęta lub władcy. Wczesna ceramika była wykonywana z glinki pokrytej szklivem, później pojawiły się wyroby z lustrem. Sprowadzano chińską błękitno-białą porcelanę i wykonywano jej imitacje począwszy od XIV wieku. Egipt był głównym ośrodkiem produkcji, ale po zniszczeniu Al-Fustatu w XII wieku rzemieślnicy wyemigrowali do Syrii i w dalsze regiony. W Mosulu, Damaszku, Kairze i w innych miastach wytwarzano naczynia z miedzi i brązu. Wyrabiano też wspaniałe lampy, które wieszano w meczetach.

### Poezja i opowiadanie

Poezja odgrywała ważną rolę w kulturze władców i ludzi bogatych. Gdziekolwiek bywali mecenasi, tam również byli poeci, którzy ich chwalili. Często pochwały przybierały popularną formę kasydy w kształcie rozwiniętym przez poetów okresu abbasydzkiego. Jednakże w Andaluzji, na dworach Umajjadów i niektórych z ich następców, powstały nowe poetyckie gatunki. Najważniejszym z nich była muwaszszaha, która się pojawiła pod koniec X wieku i rozwijała się przez setki lat nie tylko w Andaluzji, ale również w Maghrebie. Był to poemat stroficzny, to znaczy taki, w którym żadna linijka nie kończyła się tym samym rymem, ale w każdej strofie lub zespole wersów pojawiał się pewien układ rymów, powtarzający się w całym poemacie. Metrum i język zasadniczo były te same co w kasydzie, z tą różnicą, że każda strofa kończyła się refrenem (char-dża). Badacze literatury dyskutowali nad pochodzeniem tych utworów; pisano je w języku bliskim dialektowi, a czasami nie po arabsku, ale w dialekcie romańskim używanym podówczas. Często te utwory służyły do wyrażania uczuć romantycznej miłości, wypowiedzianych przez osoby inne niż sam poeta. Tematyka muwaszszah była taka sama jak w całej poezji arabskiej: opis przyrody, pochwała władców, miłość, sławienie Boga i drogi do mistycznego poznania Go. Nieco później pojawił się jeszcze jeden gatunek: zadżał, a więc poemat stroficzny, układany w mówionej arabszczyźnie Andaluzji.

W niektórych andaluzyjskich poematach miłosnych nuta osobista jest bardzo silna, są one opisem własnych losów poety, jak to ma miejsce w twórczości Ibn Zajduna (1003–1071). Wychowany w Kordowie w okresie upadku kalifatu umajjadzkiego, był głęboko zaangażowany w życie polityczne swojego wieku. Uwięziony przez władze kalifackie, szukał ochrony wpraw u lokalnego władcy, a potem u innego w Sewilli. Kiedy władca Sewilli podbił Kordowę, poeta powrócił tam na jakiś czas. Większość życia spędził jednak na wygnaniu z własnego miasta. Rozpacz z powodu utraty miejsca urodzenia łączy się u niego z żalem za minioną młodością, co odzwierciedla niektóre tradycyjne tematy klasycznej kasydy, tutaj ujęte jednak w sposób osobisty. W poemacie poświęconym Kordowie wspomina miasto swojej młodości:

Tu był obóz kochanków, Bóg deszczem napoił ich ślady.  
Utkał pasiaste wzory wielobarwnych kwiatów,  
i sprawił, że płonęły jasnym światłem gwiazdy.  
Pamiętam posągowej urody dziewczęta,  
ciągnące za sobą treny swoich sukien.  
Czas i życie były wtedy młode.

[...]

Wspominam dni wspaniałe u stóp Białej Skąły

i te rozkoszne chwile spędzone wśród młodych ludzi,  
o ciemnych gęstych włosach i białych ramionach.

[...]

Dziś modłę się do czasów, które już minęły,  
do łask oplakiwanych, do szalonych nocy.  
Jak delikatny był wtedy przedwieczorny wiatr.  
Nocnym wędrowcom zawsze przyświecały gwiazdy.  
Kordowo, pozdrawiam ciebie tęsknotą miłości.<sup>1</sup>

Ta sama osobista nuta żalu i cierpienia pojawia się w jego poematach miłosnych skierowanych do kochanej przezeń w młodości Wallady, która jednak porzuciła go dla kogoś innego:

Wieczór w Az-Zahrze był pełen wspomnień i tęsknoty.  
Niebo jeszcze płonęło ponad horyzontem,  
piękne ogrody poruszył czułym tchnieniem wiatr  
tak łagodny, jak gdyby chciał okazać litość.  
Srebrzyste wody wśród mrocznej zieleni  
śmiały się jak klejnoty rzucone na trawę.  
Było tak, jak za naszych najwspanialszych dni  
i nocy wykradanych wbrew wyrokowi losu.

[...]

Światło poranka różę napełniło blaskiem,  
żeby nasze spojrzenia obdarzyć jasnością.  
Przepłynął obok wonny, świetlisty nenufar.  
To dzień otworzył zachwycone oczy.

[...]

Klejnocie ukochany przez spragnione serce,  
chciałbym ci ofiarować wszystkie skarby duszy.  
Czystą miłością był ogród przyjaźni,  
po którym mogłem przechadzać się z tobą.  
A teraz przeminięły pełne szczęścia dni.  
Ty o mnie zapomniałaś, ja wciąż jestem wierny.<sup>2</sup>

Jego twórczość stanowiła ostatni rozkwit oryginalnej, osobistej poezji miłosnej. Utwory poetyckie pisano nadal w wielkiej ilości. Była to twórczość ludzi wykształconych, niewiele jednak z tych dzieł zwracało uwagę w późniejszych

---

<sup>1</sup> Aḥmad Ibn 'Abd Allāh Ibn Zaydūn, *Dīwān*, oprac. K. al-Bustānī, Bejrut 1951, s. 99–33, przekład polski: A. Witkowska i J. Danecki.

<sup>2</sup> Tamże, s. 48–49; przekład angielski: A. J. Arberry, *Arabic Poetry*, Cambridge 1965, s. 114–117; przekład polski: A. Witkowska i J. Danecki.

czasach. Główny wyjątek stanowiła twórczość poetycka inspirowana przez sufizm, jak na przykład poezja Umara Ibn al-Farida (1181–1235), zawierająca obrazy miłości i odurzenia, które można interpretować na wiele sposobów.

Jedną z przyczyn rozkwitu Andaluzji mogła być mieszanina ludów, języków i kultur. Używano tam przynajmniej pięciu języków. Dwa z nich miały charakter potoczny: specyficzny arabski andaluzyjski oraz dialekt romański, z którego później powstał hiszpański; obydwu używali w różnym zakresie muzułmanie, chrześcijanie i żydzi. Poza tym istniały trzy języki pisane: klasyczny język arabski, łacina i hebrajski. Muzułmanie posługiwali się arabskim, chrześcijanie łaciną, a żydzi zarówno arabskim, jak i hebrajskim. Żydzi zajmujący się filozofią używali głównie arabskiego, poeci natomiast hebrajskiego na nowy sposób. Zazwyczaj poezja służyła celom inne niż liturgiczne. Pod patronatem bogatych i wpływowych żydów, którzy odgrywali ważną rolę w życiu dworów i miast, poeci przejmowali arabskie gatunki poetyckie, takie jak kasyda i muwaszszaha i używali ich do celów świeckich, jak i liturgicznych. Poetą, który zyskał sobie największą i najtrwalszą sławę, był Juda Halevi (1075–1141).

Wysoka poezja tworzona była w języku podporządkowanym ścisłym regułem gramatycznym, dotyczyła ona pewnych znanych motywów, rozbrzmiewała echemi dawnych poematów. Obok niej istniała bardziej swobodna literatura, która znajdowała uznanie szerokich warstw społecznych, chociaż trudno obdarzyć ją mianem literatury „popularnej”. W znacznej mierze była to twórczość efemeryczna, improwizowana, nie spisywana, a przekazywana ustnie. Ginęła ona z upływem czasu, część jednak się zachowała. Zadżał, który powstał w XI wieku w Andaluzji, upowszechnił się w całym świecie arabskim. Zrodziła się też tradycja dramaturgiczna. Zachowały się sztuki dla teatru cieni napisane przez autora z XIII wieku, Ibn Danijala. Odtwarzano je wykorzystując lalki lub posługując się cieniami rzucanymi na ekran przez poruszanie rąk.

Najbardziej popularnym i najtrwalszym gatunkiem były romanse. Wielkie cykle opowieści o bohaterach rozwijały się z biegiem czasu. Ich początki giną we mgle przeszłości; różne wersje można znaleźć w kilku tradycjach kulturowych. Zanim zostały spisane, istniały zapewne w tradycji ustnej. Obejmowały opowieści o Antarze Ibn Szaddadzie, synu niewolnicy, który stał się arabskim bohaterem plemiennym, o Iskandarze czyli Aleksandrze Wielkim; o Bajbarsie, zwycięzcy Mongołów i założycielu dynastii mamelukowej w Egipcie; o Banu Hilal, arabskim plemieniu, które wyemigrowało do Maghrebu. Motywy tych cykli były zróżnicowane. Niektóre opowieści o przygodach i podróżach nie wykraczają poza tę tematykę, inne przywołują świat sił nadprzyrodzonych otaczających życie ludzi: duchy, miecze o magicznych właściwościach, miasta marzeń sennych. W ich centrum znajduje się bohater albo grupa bohaterów: jeden



człowiek lub grupa ludzi stawiają czoło siłom zła reprezentowanym przez ludzi, demony albo ich namiętności, i je pokonują.

Te utwory recytowano posługując się poezją, prozą rymowaną (sądzem) i zwykłą prozą. Miało to swoje uzasadnienie: rym wspomagał pamięć i odróżniał narrację od życia codziennego i mowy potocznej. Mieszanka różnych stylów umożliwiała narratorowi poruszanie się po wielu poziomach zależnie od tego, do jakich słuchaczy przemawiał i jakie wrażenie chciał wywrzeć. Słuchacze wiejscy mogli oczekiwać czegoś innego niż słuchacze z miast, a wykształcona ludność niż analfabeci. Z biegiem czasu opowieści te spisywali pisarze o pewnych zdolnościach literackich, ci zaś, którzy je recytowali mogli dysponować jakąś wiedzą o tekstach pisanych, zawsze jednak istniała swoboda improwizacji, adaptacji do potrzeb określonego czasu lub miejsca.

Historia narastania tych cykli nie jest dobrze zbadana i zapewne nie można jej poznać. Jest jednak rzeczą jasną, że w ciągu wieków stopniowo powiększały się i różnicowały w zależności od kraju. Studium poświęcone cyklowi Antara wykazało, że jego źródła leżały gdzieś w nie zachowanych opowieściach ludowych przedmuzułmańskiej Arabii. Stopniowo jednak, wraz z przenoszeniem się z miejsca na miejsce, dołączano do tego nowe materiały; tekst w tej postaci, jaką dysponujemy dzisiaj, ukształtował się nie później niż w XIV wieku. Wskazuje się, że taki proces rozwojowy miał nie tylko znaczenie czysto literackie; służył on do legitymizowania nowo zislamizowanych lub zarabizowanych ludów, dopasowując ich dzieje do wzoru arabskiego; koczownicy z Sahary, opowiadając swoją wersję Antara lub Banu Hilal, przypisywali sobie arabskie pochodzenie.

Cykl opowieści znanych pod nazwą *Tysiąca i jednej nocy* różni się wprawdzie pod wieloma względami od romansów, zawiera jednak echa niektórych ich tematów i być może rozwinął się w podobny sposób. Nie był to romans oparty na życiu i przygodach pojedynczego człowieka lub jakiejś grupy, lecz zbiór opowieści różnego typu, stopniowo wiązanych ze sobą przez narratorkę opowiadającą co noc swojemu mężowi różnorodne historie. U podstaw tego zbioru leży zespół opowieści przetłumaczonych w pierwszych wiekach islamu z pahlawijskiego na arabski. Najstarsze wzmianki o nim pochodzą z X wieku, zachował się też fragment wczesnego rękopisu, ale najstarszy pełny rękopis pochodzi z XIV wieku. Cykl opowieści ukształtował się, jak się wydaje, w Bagdadzie w okresie od X do XII wieku, rozwinął się w Kairze w czasach mameluckich, a opowieści, jakie wówczas dołączono lub wymyślono, uznano za pochodzące z Bagdadu czasów abbasydzkiego kalifa Haruna ar-Raszida. Nowe opowieści dodawano nawet później, a niektóre z nich w najwcześniejszych przekładach na języki europejskie z XVIII wieku oraz w pierwszych arabskich wersjach drukowanych z XIX wcale nie występują we wcześniejszych rękopisach.

Zupełnie inne dzieło narracyjne powstało w ostatniej epoce rozwoju kultury andaluzyjskiej; w czasach Almohadów. Był to *Hajj Ibn Jakzan*, dzieło Ibn Tufajla (zm. 1185/86). Jest to filozoficzny traktat w formie opowieści; mówi o dziecku wychowanym w izolacji na wyspie. Dzięki posługiwaniu się rozumem w samotności wznosi się przez kolejne etapy rozumienia wszechświata. Każdy z tych etapów trwa siedem lat i ma w nim miejsce odrębny sposób myślenia. W końcu bohater dochodzi do krańca myślenia ludzkiego, kiedy poznaje proces stanowiący ostateczną naturę wszechświata; wieczny rytm emanacji i powrotu; emanacje Jedyne przechodzące z jednego poziomu na drugi ku gwiazdom; punkt, w którym duch przybiera formę materialną; ducha zmierzającego ku gorze, ku Jedynemu.

Ale takie poznanie jest udziałem tylko niewielu. Kiedy Hajj w końcu spotyka innego człowieka i kiedy wraz z nim opuszcza na jakiś czas wyspę, udając się do świata zamieszkanego przez ludzi, rozumie, że istnieje hierarchia intelektów ludzkich. Tylko nieliczni potrafią osiągnąć prawdę, posługując się wyłącznie rozumem; jest też inna mniejszość, która może dojść do niej, posługując się rozumem do odczytania tego, co zostało przekazane za pomocą symboli objawienia religijnego; jeszcze inni przyjmują prawa oparte na tych symbolach, ale nie potrafią ich interpretować za pomocą rozumu. Większość ludzkości nie dba ani o prawdę racjonalną, ani o prawa religijne, lecz wyłącznie o sprawy doczesne. Każda z tych trzech pierwszych grup ma swoje stopnie doskonalenia się i swoje ograniczenia, nie powinna więc dążyć do osiągnięcia czegoś więcej. Podczas wizyty na lądzie stałym u ludzi trzeciej grupy:

[Hajj Ibn Jakzan] oświadczył im, że jest tego samego zdania co oni i obrał drogę postępowania podobną jak oni. Zalecił im pilnie trzymać się ich przepisów prawa religijnego i czynności (praktyk) zawnętrznych i mało zagłębiać się w tym, co nie miało dla nich znaczenia; wierzyć w ustępy dwuznaczne (przepisów religijnych) i całkowicie im się poddać, odwrócić się od herezji i od namiętności, naśladować cnotliwych przodków i poniechać wszelkich nowości (religijnych).

Zalecił im, aby unikali zaniebdywaia przepisów prawa religijnego, jak masa ludzi, i przywiązywania się do świata i ostrzegwał ich bardzo usilnie. [...] Dla tej grupy ludzi, potrzebującej prowadzenia i ograniczonej, zbawienie jest jedyne na tej drodze; że jeżeli zostaną podniesieni z niej na wyżyny zastanawiania się (spekulacji), burzy się wszystko, na czym się opierali i będzie niemożliwe dla nich osiągnięcie stopnia szczęśliwych; zachwieją się, stracą równowagę i ich ostatni rezultat będzie zły [...].<sup>3</sup>

<sup>3</sup> Muḥammad Ibn 'Abd al-Malik Ibn Tufajl, *Ḥayy ibn Yağzān*, oprac. J. Saliba i K. Ayyād, wyd. V, Damaszek 1940, s. 191–192, przekład angielski: L. E. Goodman, *Ḥayy ibn Yağzān*, Nowy Jork 1972, s. 164–165, przekład polski: Ibn Tufajl *Hajj ibn Jakzān. Opowieść filozoficzna*. Przekład z arabskiego, wstęp i przypisy: J. Bielawski, „Studia Mediewistyczne” z. 1, pod red. J. Legowicza i S. Świeżawskiego, Warszawa 1958, s. 99.

## Muzyka

W ciągu wieków i zwykle niemal wszędzie muzyka stanowiła ozdobę życia ludzi potężnych i bogatych, służyła jako akompaniament dla pewnych gatunków poezji. Andaluzyjskie muwaszszahy układano po to, by je śpiewać. Kontynuowano w ten sposób tradycję, która rozpoczęła się we wczesnym okresie islamu, a ta z kolei była rozwinięciem starszej tradycji irańskiej. W czasach umajjadzkich muzyk należał do dworu, grał dla władcy, który podkreślał swój dystans tym, że był ukryty za zasłoną. Słynna antologia *Kitab al-aghani* (*Księga pieśni*), zawiera zapis takiej sceny na dworze abbasydzkim. Mówi kompozytor dzieła:

Wprowadzono mnie do wielkiej i wspaniałej komnaty. W środku pokoju, naprzeciwko kurtyny, znajdowało się kilka ułożonych obok siebie miejsc do siedzenia. [...] Siedział tam mężczyzna, a po jego prawej stronie trzy kobiety; wszyscy trzymali w rękach lutnie. Mężczyzna powitał mnie i posadził obok siebie. Natychmiast zza zasłony wyszedł służący i powiedział do niego: „Śpiewaj!” [...] Gdy cała czwórka skończyła śpiew, zwróciłem się do mojego towarzysza i poprosiłem, by mi akompaniował na swoim instrumencie. [...] Potem zaśpiewałem melodię mojej własnej kompozycji, znaną tylko mnie [...] Nagle zza zasłony, za którą chodził sługa, wyszedł kalif i Dżafar Ibn Jahja. Al-Fadl Ibn Rabi zwrócił się do mnie: „Oto Rozkazodawca Wiernych przychodzi do ciebie!”<sup>4</sup>.

Ta sztuka została w pewnym momencie przeniesiona przez pewnego muzyka z dworu abbasydzkiego na dwór Umajjadów w Kordowie; tam rozwinęła się tradycja andaluzyjska i maghrebijska, odmienna od irańskiej tradycji dworów na Wschodzie.

Ponieważ muzyki nie utrwalano, praktycznie aż do pierwszych wieków nie dysponujemy żadnymi zapisami tego, co grano i śpiewano. Z dzieł pisarzy można jednak czegoś się dowiedzieć na temat teorii muzycznej. Zgodnie z ideami myślicieli greckich, filozofowie muzułmańscy traktowali muzykę jako jedną z nauk ścisłych: układ dźwięków można było objaśnić za pomocą wzorów matematycznych, do czego przywiązywano szczególną wagę, ponieważ dźwięki uważano za echo muzyki sfer: tych ruchów sfer niebieskich, które były źródłem ruchu całego świata podksiężycowego, sublunarnego. Poza spekulacjami filozoficznymi dzieła o muzyce – jak na przykład to, które napisał Ibn Sina – zawierają szczegóły dotyczące stylów komponowania i wykonywania utworów oraz instrumentów. Z tych dzieł wynika, że muzyka dworska miała przede wszystkim charakter wokalny. Poematy śpiewano przy akompaniamencie instrumentów strunowych (zarówno szarpanych, jak i smyczkowych), fletów i perkusji. Dźwięki były organizowane zgodnie z określoną liczbą „modułów”, jednakże

<sup>4</sup> Abu al-Farağ al-Işfahānī, *Kitāb al-ağānī*, Bejrut 1955, t. VI, s. 294–298; przekład angielski w: H. G. Farmer, *A History of Arabian Music*, Londyn 1929, s. 102–103.

w ramach tych stałych wzorów istniały możliwości improwizowania wariantów i ornamentyki. Muzyka służyła również jako akompaniament do tańców, wykonywanych w pałacach i domach prywatnych przez zawodowe tancerki.

Wszystkie warstwy społeczne żyjące na pustyni, na wsi i w mieście miały swoją muzykę towarzyszącą ważnym wydarzeniom: wojnie i żniwom, pracy i małżeństwu. Każdy region miał swoje własne tradycje; miejscowe piosenki śpiewane bez akompaniamentu lub z akompaniamentem bębnów, trzcinowych piszczałek, skrzypiec o jednej lub dwóch strunach; niektórym uroczystościom towarzyszyły tańce wykonywane nie przez zawodowych tancerzy, lecz przez mężczyzn i kobiety, którzy ustawiali się w szeregach lub grupach. Migracja ludów i upowszechnienie się języka arabskiego ze wszystkim, co z nim się wiązało, mogło spowodować ujednoczenie tych tradycji, różnice między wsiami i plemionami mimo wszystko jednak przetrwały.

Muzyka dworska kojarzyła się z doczesnym charakterem życia dworskiego, podobnie muzyka ludowa często towarzyszyła uroczystościom świeckim. Przedstawiciele religii patrzyli na to niechętnie, ale nie mogli całkowicie potępić muzyki, ponieważ szybko zaczęła ona odgrywać określoną rolę w praktykach religijnych: wezwanie do modlitwy oparte było na pewnej rytmice, Koran recytowano zachowując formalne zasady muzyczne, a zikr, uroczysty rytuał powtarzania imienia Boga, w niektórych bractwach sufickich odbywał się przy akompaniamencie muzyki, a także ruchów ciała. A zatem dla tych, którzy tworzyli dzieła tradycji prawniczej było rzeczą ważną, by określić obowiązujące warunki do słuchania i wykonywania muzyki. W słynnym fragmencie *Ihja ulum ad-din*, Al-Ghazali podkreśla wpływ muzyki na ludzkie serca:

Nie ma innej drogi do serca jak przez przedpokój uszu. Tony muzyczne, miarowe i przyjemne, ujawniają to, co jest w sercu, ukazując jego zalety i wady. [...] Ilekroć dusza muzyki i śpiewu dociera do serca, tylekroć porusza w sercu to, co jest w nim najsilniejsze<sup>5</sup>.

Istnieje zatem konieczność uregulowania sposobów wykorzystania tej potężnej siły. Poezja i muzyka jako takie nie są zakazane. Zezwala się na nie, jeżeli wywołują tęsknotę do pielgrzymki, kiedy zachęcają mężczyzn do uprawnionej walki, albo powodują dopuszczalny smutek – „smutek człowieka z powodu jego własnej niedoskonałości w sprawach religii albo z powodu grzechów”<sup>6</sup> – bądź miłość, gdy przedmiot jej jest dozwolony, i wreszcie, kiedy rodzą miłość Boga: „każdy dźwięk, który dociera do ucha człowieka, pochodzi od Niego i jest

<sup>5</sup> Al-Gāzālī, *Ihyā'*, cz. III, księga 8, t. II, s. 237. Przekład angielski: D. B. Macdonald, *Emotional religion in islam as affected by music and singing*, „Journal of the Royal Asiatic Society”, 1901, s. 199.

<sup>6</sup> Tamże, s. 244; przekład angielski: s. 223.

w Nim<sup>77</sup>. Są jednak zakazane, kiedy recytator lub śpiewak wywołują pokusę, gdy piosenka jest obsceniczna, świętokradcza albo budzi pożądanie; niektóre instrumenty – piszczałki i instrumenty strunowe – są zakazane, ponieważ kojarzą się z pijakami albo zniewieściałymi mężczyznami.

### Rozumienie świata

Książki czytali nie tylko uczeni teologowie i studenci madras, ale również członkowie miejskich rodów, którzy posiadli sztukę czytania i pisania. W języku arabskim powstała olbrzymia literatura do czytania; rozwinęła się swoista świadomość kulturowa, studium kultury w tym języku i refleksja nad nią.

Podstawowym warunkiem takich postaw był łatwy dostęp do literatury. Upowszechnienie produkcji i wykorzystania papieru poczynając od IX wieku ułatwiało i czyniło tańszym jej kopiowanie. Książkę dyktował skrybom autor lub znany uczoney. Następnie słuchał jej lub czytał ją sam i potwierdzał kopie swoją idżazą, świadectwem autentyczności. Ten proces upowszechnił się i ci, którzy przepisywali książki, dawali innym pozwolenie na ich powielanie. Kopie sprzedawali księgarze, których sklepy często znajdowały się w pobliżu głównego meczetu miasta; czasami zakupów dokonywały w nich biblioteki.

Pierwsze wielkie biblioteki, o których mamy informacje, zakładali władcy: „Dom Mądrości” (*Bajt al-Hikma*) w Bagdadzie założył kalif Al-Mamun (813–833), a „Dom Nauki” (*Dar al-Ilm*) w początkach XI wieku w Kairze Fatymidzi. Obydwie instytucje stanowiły coś więcej niż zbiór książek; były ośrodkami studiowania i upowszechniania idei faworyzowanych przez władców: za Al-Mamuna dotyczyło to nauk racjonalnych, a w Kairze isma’ilizmu. Później bibliotek przybywało, uważano bowiem między innymi, że książki przyczyniające się do studiowania i nauczania religii mogły stanowić przedmiot religijnych fundacji (wakfów). Do wielu meczetów i madras dołączano biblioteki, przeznaczone nie tylko na użytek uczonych i ich prywatnych studiów, lecz będące również ośrodkami kopiowania rękopisów, a co za tym idzie, przekazywania ich dalej.

Prawnicy muzułmańscy uważali, że tylko dzieła służące wiedzy religijnej mogą stanowić przedmiot wakfu. Jednakże władcy i bogaci ludzie nie zawsze dokonywali takiego rozróżnienia. Pałace i wielkie domy miały własne biblioteki, których zbiory były pięknie kaligrafowane i ilustrowane miniaturami.

Znaczna część twórczości ludzi, którzy czytali książki i którzy je pisali zalicza się do tego, co współcześni uczeni nazywają „literaturą kompilatorską”: były to słowniki, komentarze do dzieł literackich, podręczniki praktyki administracyjnej, a przede wszystkim historiografia i geografia. Spisywanie dziejów

<sup>7</sup> Tamże, s. 249; przekład angielski s. 229.

stanowiło cechę charakterystyczną wszystkich miejskich społeczeństw muzułmańskich i – jak się wydaje – dzieła te były powszechnie czytane. Obok literatury religijnej twórczość dotycząca historii i tematyki pokrewnej tworzy największy zespół dzieł w zasadniczych językach islamu. Chociaż dzieła historyczne nie stanowiły części głównego programu nauczania w madrasach, to jednak powszechnie czytali je uczeni i studenci, a także szersze grono ludzi. Dla pewnej grupy odbiorców miały one szczególne znaczenie: zdaniem władców i tych, którzy im służyli, historia nie tylko obejmowała zapis chwały i osiągnięć ich dynastii, ale także stanowiła zbiór przykładów, z których można się było nauczyć sztuki sprawowania władzy.

Kiedy jedność kalifatu rozpadła się i pojawiły się lokalne dynastie ze swoimi dworami, biurokracją i burżuazją skupioną wokół nich, w całym świecie islamu zrodziły się lokalne tradycje historiograficzne. Naukowcy, urzędnicy lub dworscy historycy spisywali annały danego miasta lub regionu. W takich dziełach mogło się pojawić streszczenie historii powszechnej przejętej od wielkich historyków okresu abbasydzkiego, po czym następowała kronika wydarzeń lokalnych lub sukcesywnie spisywane dzieje lokalnej dynastii; niekiedy dodawano do tego biografie ludzi, którzy umarli w danym roku. I tak w Syrii Ibn al-Asir (1163–1233) umieścił wydarzenia swoich czasów i swojego rejonu w kontekście historii powszechnej. W Egipcie lokalne dzieje opisane przez Al-Makriziego (zm. 1442) i Ibn Ijasa (zm. 1524) obejmowały okres mamelucki. W Maghrebie historia dynastii berberskich i arabskich Ibn Chalduna została poprzedzona słynną *Mukaddimą* (*Prolegomenami*), w których ustalono zasady doboru i interpretacji faktów obowiązujące w odpowiedzialnej twórczości historiograficznej:

Wielu uczonym mężom i wybitnym historykom poślizgnęła się noga w wypadku takich opowieści i poglądów [...], przyjęli je bowiem bez ich zgłębiania [...] i w końcu historia uległa pomieszaniu. [...] A zatem ten, kto zajmuje się tą dziedziną, powinien znać zasady sprawowania władzy, naturę rzeczy istniejących, znać różnice między narodami, regionami, epokami, jeśli chodzi o sposoby postępowania i zachowania się, obyczaje, wyznania, kierunki myślenia i inne sprawy. Musi posiadać wiedzę o teraźniejszości w tych wszystkich sprawach, musi posiadać zdolność ujawniania podobieństw i różnic, jakie zachodzą między teraźniejszością a przeszłością, musi umieć wyjaśniać różnice i podobieństwa, musi wiedzieć, jak powstawały dynastie i religie, a także znać zasady, przyczyny i warunki ich powstania, jakie były losy tych, którzy je tworzyli i co się z nimi działo. Winien w ten sposób zgłębić przyczyny każdego wydarzenia, rozważyć przyczyny każdej sprawy. Wówczas przekazaną mu informację porówna z posiadanymi zasadami i prawami. Jeżeli będzie się z nimi zgadzać i im podlegać, wówczas uzna ją za prawdziwą, jeśli nie – uzna ją za fałszywą i odrzuci<sup>8</sup>.

<sup>8</sup> Ibn Ǧaldūn, *Al-Muqaddima*, s. 45–46, przekład z arabskiego: J. Danecki; por. przekład angielski, t. I, s. 55–56.

Zainteresowanie różnorodnymi doświadczeniami ludzkości znalazło wyraz również w innym gatunku pisarstwa, a mianowicie w dziełach geograficznych i podróżniczych. Ci, którzy tworzyli dzieła geograficzne, łączyli wiedzę pochodzącą z opracowań greckich, irańskich i indyjskich z obserwacjami żołnierzy i podróżników. Niektórzy byli zainteresowani przede wszystkim opowiadaniem własnych podróży i dzieleniem się swoimi obserwacjami; taki charakter ma dzieło Ibn Battuty (zm. 1377), najbardziej pod tym względem rozbudowane, pokazujące rozmiary świata islamu wraz z różnorodnością społeczeństw go zamieszkujących. Inni podejmowali się systematycznego studiowania poszczególnych krajów z punktu widzenia stosunków panujących między nimi, spisywali różnice w zakresie cech przyrodniczych, opisywali ludy i obyczaje, a także opisywali łączące je trasy, podając ich długość. I tak Al-Mukaddasi (zm. 1000) napisał kompendium geografii fizycznej i geografii człowieka dotyczące znanego mu świata, oparte na jego własnych obserwacjach i relacjach godnych zaufania świadków. Natomiast Jakut (zm. 1229) ułożył rodzaj słownika geograficznego.

Upodobania burżuazji nie zawsze musiały być takie same jak upodobania uczonych religijnych i studentów madras. Rodziny, z których pochodzili sekretarze, rachmistrze i doktorzy prawa na służbie u władców, ze względu na charakter wykonywanego zawodu szczególnie interesowały się tym typem myślenia, które było wytworem obserwacji i logicznej dedukcji z racjonalnych przesłanek. Przedstawiciele pewnych szkół prawa religijnego i niektórzy władcy patrzyli podejrzliwie na spekulacje filozofów. Inne sposoby wykorzystania rozumu do wyjaśniania natury rzeczy wzbudzały mniejsze wątpliwości, znajdowały więc zastosowanie w praktyce.

Astronomia miała wartość praktyczną, ponieważ umożliwiała przeliczanie dat i mierzenie czasu. Była to jedna z tych dziedzin, w których używanie języka arabskiego na wielkim obszarze od Morza Śródziemnego po Ocean Indyjski umożliwiło połączenie greckiej tradycji naukowej z osiągnięciami Iranu i Indii.

Inna dziedzina nauki znalazła jeszcze szersze zastosowanie. Medycy odgrywali szczególnie ważną rolę w społeczeństwach muzułmańskich. Ponieważ opiekowali się zdrowiem władców i wybitnych osobistości, mieli znaczne wpływy polityczne. Nie mogliby wykonywać swojego zawodu, nie mając pojęcia o funkcjonowaniu ludzkiego ciała i o jego budowie. Podstawy muzułmańskiej wiedzy lekarskiej zostały przejęte z greckiej teorii medycznej i fizjologicznej, szczególnie zaś z dzieła twórcy wielkich syntez, Galena. Teoria ta opierała się na przekonaniu, że ciało ludzkie składa się z czterech elementów, z jakich jest zbudowany świat materialny: ognia, powietrza, ziemi i wody. Mogły one mieszać się ze sobą na różne sposoby, co w rezultacie rodziło różne temperamenty, czyli „humory”. Odpowiednia równowaga między elementami przyczyniała się do zachowania zdrowia cielesnego, zaś jej brak prowadził do choroby, wymagającej zastosowania sztuki medycznej.

Zasady sztuki lekarskiej zostały opracowane w okresie abbasydzkim w dwóch wielkich syntezach: *Al-Hawi* (*Księga wszechobejmująca*) Abu Bakra Muhammada ar-Raziego (863–925) oraz *Kanun* (*Kanon medycyny*) Ibn Siny. Choć opierały się one na dziełach wielkich greckich uczonych, to jednak wskazywały na ukształtowanie się specyficznej tradycji muzułmańskiej, która pod pewnymi względami rozwijała naukę medycyny. Dzieło Ibn Siny, przełożone na łacinę, było podstawowym podręcznikiem medycyny europejskiej przynajmniej do XVI wieku.

Sztuki medycyny – tak jak ją rozumieli muzułmańscy lekarze – nie nauczano w madrasach, lecz w systemie uczeń – mistrz lub w bimaristanach, szpitalach ufundowanych w formie wafków w najważniejszych miastach. Lekarze muzułmańscy czynili najwięcej jako praktycy. Rozwijali techniki chirurgiczne. Obserwowali i opisywali przebieg chorób; Ibn al-Chatib (1313–1374) był pierwszym, który zrozumiał, że dżuma rozprzestrzenia się w wyniku zakażenia. Studiowano zasady przygotowywania lekarstw z roślin leczniczych oraz ich wpływ na organizm człowieka. Farmakopeja była obszerna; powiada się, że instytucja apteki jest wynalazkiem Arabów. Rozumiano też znaczenie zdrowej diety, świeżego powietrza i gimnastyki dla zapobiegania nierównowadze elementów, która – jak uważano – prowadziła do choroby.

W późniejszym okresie podjęto próbę stworzenia alternatywnego systemu nauk medycznych, a mianowicie „medycyny Proroka” (*tibb nabawi*). Była to reakcja przeciwko tradycji wywodzącej się od Galena. System tej medycyny opierał się na hadisach, zawierających opis praktyk Proroka i jego towarzyszy dotyczących leczenia i chorób. Nie stworzyli go jednak medycy, lecz prawnicy i tradycjoniści, którzy utrzymywali, że Koran i hadisy zawierały wszystko, czego człowiek potrzebował do życia. Był to pogląd mniejszości, nawet wśród uczonych religijnych, a Ibn Chaldun wyraził na ten temat swoją krytyczną opinię z wielką dozą zdrowego rozsądku. Twierdził, że ten typ medycyny mógł czasami przez przypadek działać, ale nie opierał się na żadnej racjonalnej zasadzie. Wydarzenia i opinie na temat życia Proroka nie stanowiły części boskiego objawienia:

Albowiem on, niechaj Bóg go błogosławi i obdarzy pokojem, został przysłany po to, by nauczyć nas przepisów szari’atu, a nie po to, by zapoznać nas z medycyną czy jakąkolwiek inną zwyczajną sprawą. [...] Nie należy żadnej ze spraw medycyny zawartych w prawdziwych, przekazanych nam hadisach, uznawać za przepisane prawem<sup>9</sup>.

Wokół formalnego systemu nauk religijnych i spekulacji filozofów istniała obszerna otoczka wierzeń i praktyk, dzięki którym ludzie mieli nadzieję zro-

<sup>9</sup> Ibn Haldūn, *Al-Muqaddima*, Bejrut 1979, s. 919, przekład z arabskiego: J. Danecki; por. przekład angielski, t. III, s. 150.



zumić i podporządkować sobie siły wszechświata. Takie wierzenia odzwierciedlały strach i zadziwienie wszystkim, co mogłoby się jawić jako niezrozumiały, a czasami okrutny los. Bywały też czymś znacznie więcej. Granica między „nauką” a „przesądem” przebiegała inaczej niż dzisiaj; wielu wykształconych ludzi uznawało takie wierzenia i praktyki, ponieważ opierały się one na powszechnie akceptowanych ideach, które odrzucali jedynie niektórzy filozofowie i teologowie, z różnych zresztą powodów.

I tak astrologia opierała się na powszechnie przyjętej idei o szlachetnym rodowodzie: że niebiosa określały sprawy ludzkiego, sublunarnego świata. Granicę między tymi dwoma światami wyznaczały planety i gwiazdy; studiowanie ich układów oraz ruchów planet nie tylko służyło wyjaśnianiu tego, co się działo na nadchodzącym i przemijającym świecie, ale umożliwiało również jego zmianę. Ta idea była popularna wśród Greków. Przejęli ją niektórzy myśliciele muzułmańscy, a suficy teozofowie nadali jej charakterystyczną formę muzułmańską: objekty świata niebiańskiego uznawano za emanacje Boga. Muzułmańscy astrologowie rozwinęli techniki przewidywania i wpływania: na przykład przez uroczyste wpisywanie figur lub liter w określonej kolejności na różnego typu materiałach. Nawet niektórzy wybitni myśliciele akceptowali twierdzenia astrologów i uznawali, że gwiazdy mogą wpływać na zdrowie fizyczne. Surowi prawnicy i filozofowie racjoniści potępiali astrologię; Ibn Chaldun uważał, że nie miała ona żadnego oparcia w prawdach objawionych i że zaprzeczała roli Boga jako jedyne podmiotu działającego.

Powszechnie też akceptowano przekonanie alchemików, że złoto i srebro można wyprodukować z metali bazowych, trzeba tylko było znaleźć na to sposób. Praktyki alchemiczne sięgały do teorii naukowych przejętej od Greków: idei, że wszystkie metale tworzyły jeden naturalny gatunek i różniły się między sobą tylko przypadłościami, które powoli przekształcały się tak, że stawały się coraz cenniejsze. Próby zamiany ich w złoto i srebro nie były zatem działaniem wbrew prawom przyrody, lecz tylko przyspieszały proces, który już następował. I znów między uczonymi doszło do kontrowersji na ten temat. Ibn Chaldun uważał, że złoto i srebro można wytworzyć za pomocą czarów albo dzięki boskim cudom, ale nie w wyniku działania siły człowieka. Nawet gdyby istniała taka możliwość, to nie byłoby to pożądane, ponieważ złoto i srebro przestałyby być rzadkimi metalami i nie mogłyby służyć jako miara wartości.

Popularniejsza, a w praktyce powszechna, stała się wiara w duchy i w konieczność wynalezienia sposobu kontrolowania ich. Dżinny, duchy o ciałach z ognia lub pary, mogły się ukazywać ludziom, często pod postacią zwierząt, i wpływać na ich życie. Czasami były one złe, a w każdym razie złośliwe, należało więc dążyć do sprawowania nad nimi kontroli. Również niektórzy ludzie mogli posiadać władzę nad działaniami i życiem innych albo z powodu jakiejś charakterystycznej cechy, która nie podlegała ich kontroli – tzw. „złe oko”, albo

w wyniku podejmowania pewnych umyślnych działań, na przykład wykonywania uroczystych aktów rytualnych w określonych sytuacjach, powodując przez to pojawienie się sił nadprzyrodzonych. W ten sposób jednak niewłaściwie wykorzystywano władzę, którą ludzie szlachetni, „przyjaciele Boga”, pozyskiwali dzięki Jego łasce. Nawet sceptyczny Ibn Chaldun uważał, że czarodziejstwo istniało i że niektórzy ludzie potrafili wpływać na innych; sądził jednak, że jest to godne potępienia. Powszechnie wierzono, że takie siły można kontrolować albo im się sprzeciwiać dzięki zaklęciom i amuletom umieszczonym na określonych częściach ciała, magicznym układom słów lub figur, litaniiom lub rytuałom egzorcystycznym, a wreszcie odprawianiu ceremonii przebiegających, takich jak zar, który jest rytuałem udobruchania złych duchów, wciąż popularnym w Dolinie Nilu.

We wszystkich kulturach, w okresie poprzedzającym współczesność, powszechnie sądzono, że sny i wizje mogą otworzyć drogę do świata pozazmysłowego, służyć przekazywaniu boskiego posłannictwa i ujawnianiu ukrytych aspektów duszy człowieka, mogą też być dziełem dżinnów albo diabłów. Dążenie do odślonięcia znaczenia snów było rozpowszechnione i zazwyczaj uważane za uprawnione. Sny mówiły nam coś, co należało wiedzieć. Ibn Chaldun uznawał ich interpretację za jedną z nauk religijnych: kiedy sen zastępował zwykle percepcję zmysłową, uwolniona od ciała dusza była w stanie wejrzeć w głąb swojego rzeczywistego świata; zdobywając pewne jego poznanie; wzbogacona o nie mogła powrócić do ciała, przekazując swoją wiedzę wyobraźni; ta zaś tworzyła odpowiednie obrazy, które śpiący percypował jakby czynił to zmysłami. Pisarze muzułmańscy przejęli sztukę interpretacji snów od Greków, ale dodali do tego coś od siebie. Powiada się, że literatura muzułmańska dotycząca snów jest niezwykle bogatym gatunkiem.

## **Część III**

# **Epoka osmańska**

**(XVI–XVIII wiek)**

W ciągu wieku XV i XVI zasadnicza część świata muzułmańskiego została włączona do trzech wielkich imperiów, a mianowicie do imperium osmańskiego, safawidzkiego i Wielkich Mogołów. Wszystkie kraje, w których używano języka arabskiego, z wyjątkiem części Arabii, Sudanu i Maroka, znalazły się w granicach imperium osmańskiego ze stolicą w Stambule. Poza tym obejmowało ono Anatolię oraz Europę południowo-wschodnią. Językiem panującego rodu i elity administracyjnej, wywodzącej się w głównej mierze z nawróconych na islam mieszkańców Bałkanów i Kaukazu, był turecki. Elita prawnicza i religijna była mieszanego pochodzenia, wykształcona w wielkich imperialnych szkołach Stambułu, przekazywała literaturę prawniczą spisaną po arabsku.

Imperium miało charakter państwa biurokratycznego, które podporządkowywało sobie najróżniejsze regiony w ramach jednolitego systemu administracyjnego i podatkowego. Był to już jednak ostatni wspaniały przejaw uniwersalnego charakteru świata islamu. Państwo strzegło prawa religijnego, chroniło i rozszerzało granice tego świata, sprawowało nadzór nad świętymi miastami Arabii i organizowało do nich pielgrzymki. Było to przy tym państwo wielowyznaniowe, nadające gminom chrześcijańskim i żydowskiemu specjalny status. Muzułmańscy mieszkańcy prowincjonalnych miast byli wciągani w system rządzenia, a w krajach arabskich ukształtowała się arabsko-osmańska kultura, utrwa-

lająca dziedzictwo i w pewnym zakresie rozwijająca nowe kierunki. Poza granicami imperium znajdowało się Maroko, którego rozwój szedł w inną stronę. Panowały tu miejscowe dynastie, które sprawowały władzę, opierając się na fakcie, że odpowiadają za ochronę religii.

W wieku XVIII równowaga między osmańskim rządem centralnym a władzami lokalnymi uległa zmianie. W niektórych częściach imperium sprawujące władzę grupy lub lokalne dynastie osmańskie uzyskały pewną autonomię, dochowując jednak wierności zasadniczym interesom państwa. Zmiana nastąpiła również w stosunkach między imperium a państwami europejskimi. O ile we wcześniejszym okresie doszło do ekspansji na terytoria europejskie, o tyle w drugiej połowie wieku XVIII zrodziło się zagrożenie z zachodu i z północy. Doszło również do pierwszych zmian w typie i kierunkach handlu, co było wynikiem wzrostu znaczenia rządów i kupców europejskich na Oceanie Indyjskim oraz na Morzu Śródziemnym. Pod koniec wieku osmańska elita sprawująca władzę uświadomiła sobie, że dochodzi do upadku potęgi i do osłabienia niezależności państwa; pojawiły się więc pierwsze próby stawienia czoła tej nowej sytuacji.

## Rozdział 13

# Imperium osmańskie

### Granice władzy politycznej

Zaakceptowanie przez alimów władcy i wszystkich tych, którzy go reprezentowali stało się bronią obosieczną. Dopóki panujący był w stanie utrzymać się u władzy i bronić interesów ludności miejskiej, z którą sam był powiązany, mógł się spodziewać akceptacji miast i związanych z nimi terytoriów, uznania ze strony doktorów prawa i pewnej współpracy z ich strony. Wbrew zastrzeżeniom, jakie Al-Ghazali i inni uczeni wysuwali w sprawie bywania u władców, zawsze znaleźli się alimowie, którzy chętnie służyli władcy jako sędziowie lub innego typu urzędnicy i usprawiedliwiali jego postępowanie. Kiedy jednak tracił on wpływy, miasto mogło nie uczynić nic, by go uratować, a nawet przenieść swoje zaufanie na nowego panującego, który sprawował rzeczywistą władzę. Moment upadku miasta otwierał przed nim możliwości podejmowania niezależnych działań: kadiowie i inni przywódcy mogli wyjść na spotkanie nowego władcy i poddać mu miasto.

Przez połowę tysiąclecia, od chwili, gdy imperium abbasydzkie zaczęło się rozpadać, a jeszcze przed przejęciem władzy przez Osmanów, w znacznej części zachodniego świata islamu dochodziło do procesów powstawania i upadania dynastii. Można to wyjaśnić dwojako: osłabieniem władzy panującego rodu albo skupieniem władzy w rękach przeciwników. Obserwatorzy i pisarze tamtych czasów zwykle podkreślali wewnętrzną słabość dynastii, co objaśniali przyczynami moralnymi. Dla Nizama al-Mulka historia ludzkości była pasmem ciągłych zmian. Dynastia mogła utracić swoją mądrość i wyzbyć się sprawie-

dliwosci, w jaką wyposażył ją Bóg, a wówczas na świecie zapanowały nieład, który trwał, dopóki nie pojawił się nowy, dłużej panujący władca, wyznaczony przez Boga i wyposażony w niezbędne przymioty.

Najbardziej systematyczną próbę wyjaśnienia tego, dlaczego dynastie padały ofiarą własnych słabości, podjął Ibn Chaldun. Jego objaśnienie jest złożone: asabijja panującej grupy, a więc solidarność konieczna dla zdobycia i utrzymania władzy, stopniowo zanikała pod wpływem życia miejskiego, a władca zaczął szukać poparcia w innych grupach:

Wiedz, że panujący osiąga władzę – jak to już powiedzieliśmy – jedynie dzięki pomocy swojego ludu. [...] To dzięki tej pomocy zwalcza tych, którzy występują przeciwko jego dynastii. Spośród tego ludu wyznacza ludzi do sprawowania urzędów, do pełnienia funkcji wezyra, do pobierania podatków, ponieważ to oni go wspomagają w panowaniu, i to oni razem z nim uczestniczą w jego działaniach i współdziałają we wszystkich jego zadaniach. Jak powiedzieliśmy, tak się dzieje, póki trwa pierwszy okres panowania dynastii. Kiedy jednak nadchodzi okres drugi, władca objawia swoją bezwzględność, monopolizuje władzę i odpycha swoich ludzi od siebie. W rezultacie stają się oni jego wrogami, a on potrzebuje innych bliskich ludzi nie wywodzących się z jego rodu, których używa do obrony przed swoimi i do odsunięcia ich od siebie<sup>1</sup>.

Z upływem czasu władca przestaje przestrzegać szari'atu, stanowiącego podstawę dobrobytu miast i związków samego władcy z ludnością miejską. Jego otoczenie pada ofiarą pożądania luksusu i wydatków na rozpustę, co prowadzi do nadmiernego opodatkowania, a wtedy „w ich duszach rodzi się apatia, która nachodzi ludzi, gdy tracą kontrolę nad własnymi sprawami, a stając się narzędziem w rękach innych popadają w zależność od nich”<sup>2</sup>.

Kiedy wymagania władcy stawały się tak wielkie, że społeczeństwo nie było w stanie ich zaspokoić, to nie zawsze musiało to być wynikiem rozrzutności dworu, ale mogło po prostu wynikać z ograniczeń społecznej wydajności. Aby państwo było stabilne, zależna od niego prowincja powinna produkować dostatecznie dużo żywności, by wyżywić ludność miast i dostarczyć wystarczającą ilość surowców do produkcji. Ci, którzy zajmowali się hodowlą bydła, uprawiali ziemię i wyrabiali towary, musieli wytwarzać nadwyżkę, z której dzięki opodatkowaniu utrzymywano dwór władcy, rząd i armię. O tym, czy to było możliwe, decydowało wiele czynników, z których pewne ulegały zmianom. Następowały przekształcenia w technologii produkcji: udoskonalenia – na przykład wynikające z wprowadzenia nowych upraw lub nowych metod nawadniania – umożliwiały jej wzrost i zwiększenie nadwyżki; z drugiej strony utrata

<sup>1</sup> Ibn Ǧaldūn, *Al-Muǧaddima*, Bejrut 1979, s. 324–325; przekład z arabskiego: J. Danecki; por. przekład angielski, t. I, s. 372.

<sup>2</sup> Tamże, s. 260; przekład z arabskiego: J. Danecki; por. przekład angielski, t. I, s. 300.

umiejętności technicznych mogła prowadzić do odwrotnego skutku. Zmiany w wielkości nadwyżki wpływały z kolei na możliwości inwestycyjne polegające na zagospodarowywaniu nowych gruntów lub wprowadzaniu nowych metod uprawiania ziemi. Popyt na wyroby wsi i miasta w innych krajach mógł rosnąć lub maleć, a zmiany w sposobach czy kosztach transportu oraz w bezpieczeństwie podróży lądowej i morskiej były w stanie wpływać na możliwość zaspokojenia tego popytu. W dłuższym lub krótszym czasie przyrost naturalny albo wzrost śmiertelności ludzi mogły się zmienić z powodu zmian w medycynie oraz obyczajach i etyce społeczeństwa.

Rezultaty wszystkich przedstawionych procesów dawały się zauważyć po upływie dłuższego czasu. Ale mogło również dochodzić do nagłych wydarzeń o katastrofalnych skutkach: do wojen, które przerywały łączność na szlakach handlowych, powodowały zniszczenie miast i rzemiosła, dewastowały wsie; do powtarzających się lat nieurodzaju spowodowanego suszą na terenach nawadnianych deszczem lub niewystarczającymi zasobami wód w wielkich rzekach. Zarazy były w stanie doprowadzić do śmierci znacznej części ludności. Dziś, gdy rozprzestrzenianie się chorób w dużej mierze udaje się powstrzymać, a niektóre z nich praktycznie zanikły, trudno zrozumieć, jak niszczące były epidemie, szczególnie najstraszniejszej choroby tych wieków: dżumy. Z rejonów, gdzie miała ona charakter endemiczny, a więc z północnego Iraku i niektórych obszarów Indii, została przeniesiona przez czarnego szczura do świata śródziemnomorskiego, gdzie mogła się bardzo szybko rozprzestrzeniać w miastach i po wsiach, zabijając znaczną część ludności i zwierząt domowych. (W latach 1739–1741, w okresie, co do którego dysponujemy wiarogodną wiedzą statystyczną, Izmir, port na wschodnim wybrzeżu Morza Śródziemnego, stracił 20 procent ludności w czasie epidemii dżumy; trzydzieści lat później zginęło jeszcze więcej ludzi.)

Tęgo typu procesy oddziaływały na siebie, a niektóre z nich kumulowały się i utrwały. Pozwalają one objaśnić zmiany w relacji między żądaniami władców a możliwościami zaspokojenia ich przez społeczeństwo; pozwalają także wytłumaczyć rodzące się wyzwania, których źródłem byli przywódcy lub grupy zdolne do wytworzenia własnych ośrodków władzy i umiejące podporządkować sobie zasoby kraju. Takie zmiany następowały w granicach istniejącego systemu rządzenia: żołnierze mogli odebrać panującemu efektywną władzę, jakiś wódz mógł mobilizować siły w górach lub na stepach, a nawet poza granicami swojego państwa. Byli to ludzie wytrwali, umiejący się obchodzić z końmi i bronią, jakiej używano w tamtym okresie, zanim jeszcze decydującego znaczenia nabrała artyleria i piechota korzystająca z broni palnej. Istnieją świadectwa wskazujące na to, że zanim pojawiło się współczesne lecznictwo, mieszkańcy gór i stepów byli zdrowsi od innych; było tam też wielu młodych mężczyzn, których można było wziąć do wojska. Dowódca wojskowy, który chciał zostać władcą

wolał werbować żołnierzy spoza społeczności, nad którą zamierzał panować, a w każdym razie interesował się tym, by pochodzili z odległych okolic; wtedy to ich interesy mogły być powiązane z jego własnymi. Kiedy już umocnił on swoją władzę, pojawiała się możliwość, że w armii dojdzie do podziałów albo będzie ona mieć interesy inne niż dynastia; mógł więc próbować zastąpić ją nową profesjonalną armią i dworem składającym się z osobistych sług. Również tych ostatnich starał się poszukiwać na odległych obszarach albo poza granicami państwa. Żołnierze, których szkolono na jego dworze, traktowani byli jako mamelucy, czyli niewolnicy, przy czym słowo to nie było w żadnym wypadku poniżające dla nich, lecz wskazywało na związek ich osobowości i interesów z panem. Z biegiem czasu z armii albo z dworu mógł się wyłonić nowy władca i założyć swoją dynastię.

W tym właśnie kontekście należy rozpatrywać w dziejach islamu pozornie bezładne następowanie po sobie dynastii. W ciągu pierwszych wieków nowa grupa władców wywodząca się z miast zachodniej Arabii zdołała utworzyć i utrzymać armię, system prawa i biurokracji, dzięki czemu mogło rozkwitać cywilizowane życie osiadłe. Poza wielkimi miastami utrzymywano porządek: odbudowano albo rozbudowano system irygacyjny, wprowadzano nowe wyroby i nowe technologie; włączenie terenów leżących wokół Morza Śródziemnego i Oceanu Indyjskiego w jeden polityczny i kulturowy obszar stworzyło międzynarodowy handel o dalekim zasięgu. Istniejące informacje, choć skromne, wskazują na wzrost liczby ludności. Był to okres stabilnych rządów w kwitnących miastach i otaczających je rejonach wiejskich: Bagdad w południowym Iraku, miasta Churasanu, Damaszek w Syrii, Al-Fustat w Egipcie, Al-Kajrawan w Tunezji, Kordowa w Hiszpanii.

Od X lub XI wieku następuje długotrwały okres nieładu, którego widomą oznaką był rozpad kalifatu abbasydzkiego, pojawienie się rywalizujących kalifatów w Egipcie i w Andaluzji oraz ukształtowanie się w świecie islamu nowych dynastii opierających swoją potęgę na innych grupach etnicznych, z których pewne odznaczały się religijną gorliwością, jak na przykład chrześcijanie w Hiszpanii, rozszerzający swoje terytoria kosztem państw muzułmańskich, na które rozpadł się zachodni kalifat umajjadzki; Almorawidzi i Almohadzi w Maghrebie oraz w Andaluzji, wywodzący się z ruchów religijnych, które mobilizowały Berberów z górzystych i pustynnych rubieży Maroka; Turcy i Mongołowie na wschodzie. Te zmiany mogły być objawami głębszych zakłóceń w równowadze między władzami, ludnością a produkcją, na co z kolei miało wpływ – po pierwsze – zmniejszanie się terenów zaludnionych w Iraku i Tunezji w wyniku zniszczenia pradawnego systemu irygacji lub powiększenia się obszaru opanowanego przez ludność pasterską; po drugie, zmniejszenie się liczby ludności na niektórych obszarach; po trzecie, spadku popytu na produkcję miast muzułmańskich, co się wiązało z ożywieniem miast i produkcji we Włoszech.



W XIII wieku nastąpiło chwilowe ożywienie. Wprawdzie pod koniec kalifatu abbasydzkiego potęga i bogactwo Iraku zmalały w wyniku zniszczenia wywołanego inwazjami mongolskimi, to jednak niektórym dynastiom udało się stworzyć stabilny porządek, nie zagrożony ze strony potężnych sił spoza osiadłego świata islamu. Taką dynastię stworzyli Hafsydzi w Tunezji – dziedzice imperium almohadzkiego i Mamelucy w Egipcie oraz Syrii – samoodradzająca się elita wojskowa powstała w służbie poprzedniej dynastii: Ajjubidów. Uprawiano wielkie, zapewne powiększające się obszary; urzędnicy rządowi potrafili ściągać nadwyżkę produkcji do miast, a produkcja w miastach oraz handel kwitły w ramach powszechnie uznawanego szari’atu sunnickiego; utrzymywała się pewna symbioza między grupami panującymi a ludnością wiejską.

Był to jednak bardzo kruchy porządek i na początku XIV wieku wstrząsały nim różne siły. Zapewne najważniejszą z nich była wielka epidemia dżumy, znana w dziejach europejskich jako Czarna Śmierć, która w połowie wieku XIV zaatakowała większość krajów świata zachodniego i przez niemal cały następny wiek odradzała się w formie ciągłych wybuchów. W czasie pierwszej epidemii zmarła w przybliżeniu jedna trzecia mieszkańców Kairu, a w połowie XV wieku liczba ludności tego miasta wynosiła już jakąś połowę poprzedniego stanu (około 150 tysięcy zamiast 250 tysięcy). Przyczyna leżała nie tylko w tym, że po pierwszym ataku dżumy przyszły następne, ale także w tym, że epidemia dotknęła zarówno wieś, jak i miasto, a w rezultacie migracja ze wsi nie mogła uzupełnić strat w mieście. W wyniku zmniejszenia się liczby ludności wiejskiej i pogłowia zwierząt hodowlanych, produkcja rolna, a co za tym idzie środki, jakimi dysponował rząd dzięki systemowi podatkowemu, skurczyły się.

Na kumulujące się skutki dżumy nałożyły się inne czynniki. Wzrost produkcji tekstylnej we Włoszech i w innych państwach europejskich oraz ekspansja europejskiej żeglugi na Morzu Śródziemnym wpłynęły na równowagę handlową, utrudniając rządowi muzułmańskiemu zdobycie potrzebnych środków. Doszło również do zmian w sztuce wojennej, w budowie statków i w nawigacji; wprowadzono broń palną oraz artylerię.

W tych nowych warunkach istniejący w państwie mameluckim i w państwach Maghrebu porządek stał się przedmiotem oddziaływania nowych dynastii, które zdołały zgromadzić odpowiednie siły ludzkie i materialne, by stworzyć wielkie i prężne armie, sprawować efektywną kontrolę nad prowincjami i przejąć nadwyżki, a potem wspierać produkcję i handel w miastach. Na zachodnim obszarze Morza Śródziemnego to wyzwanie miało charakter religijny i polityczny: pochodziło od chrześcijańskich królestw Hiszpanii, zjednoczonych tuż przed upadkiem ostatniej dynastii muzułmańskiej w 1492 roku, a wkrótce potem dysponujących bogactwami pochodzącymi z podboju Ameryki. We wschodnich rejonach Morza Śródziemnego nową, rosnącą potęgą była muzułmańska dynastia nazwana Osmanami od imienia jej założyciela Usmana (w tureckiej

wymowie: Osmana). Stąd muzułmańska nazwa Osmanli, jak również zeuropeizowana forma przymiotnika „ottomański” oraz (poprawniej) „osmański”.

### Rządy osmańskie

Historycznie państwo osmańskie było jednym z tureckich księstw powstałych w wyniku ekspansji Seldżuków i tureckich imigrantów na zachód, do Anatolii. Wzdłuż zmieniającej się granicy z Bizancjum, będącej przedmiotem nieustannych sporów, powstało wiele takich ksiąstewek, które nominalnie akceptowały suwerenność Seldżuków, ale w rzeczywistości były niezależne. Księstwo założone przez Osmana znajdowało się w północno-zachodniej Anatolii, głównym punkcie kontaktowym z Bizantyjczykami. Przyciągało ono wojowników uczestniczących w wojnach nadgranicznych oraz tureckich koczowników zmierzających na zachód w poszukiwaniu pastwisk. Miało ono w swoich granicach dość obszerne, żyzne ziemie uprawne oraz miasta targowe, a wśród nich takie, które stanowiły ważne punkty na szlakach handlowych prowadzących z Iranu i Azji Środkowej nad Morze Śródziemne. Wraz z terytorialnym wzrostem rosły również zasoby; zaczęto wykorzystywać nowe rodzaje broni, nowe techniki walki, powstawała zorganizowana armia. Pod koniec XIV wieku siły osmańskie przekroczyły cieśniny i ruszyły na Europę Wschodnią, gdzie doszło do gwałtownej ekspansji. Wschodnioeuropejskie tereny powiększały siły imperium pod kilkoma względami. Doszło do kontaktów i stosunków dyplomatycznych z państwami Europy. Uzyskano dostęp do nowych zasobów ludzkich: dotychczasowe władze zostały włączone do systemu rządowego, a z bałkańskich wsi brano rekrutów do armii. Dzięki większej potędze na terenie Anatolii stało się możliwe rozszerzanie państwa na wschód, mimo chwilowych niepowodzeń spowodowanych przez innego tureckiego zdobywcę ze wschodu – Timura (Tamerlana). W 1453 roku imperium osmańskie włączyło do swoich posiadłości resztki imperium bizantyjskiego, przekształcając Konstantynopol w swoją stolicę: Stambuł.

Jednakże na wschodzie władzy Osmanów przeciwstawiali się Safawidzi, inna rosnąca w siłę dynastia o niejasnym pochodzeniu, gromadząca wokół siebie tureckie plemiona. Doszło do długotrwałej walki o kontrolę nad regionami nadgranicznymi położonymi między ich głównymi ośrodkami władzy: wschodnią Anatolią a Irakiem; Bagdad został zdobyty przez Osmanów w 1534 roku; w 1623 Osmanowie utracili go na rzecz Safawidów, by go odzyskać ponownie dopiero w 1638. Po części konsekwencją walki z Safawidami było to, że Osmanowie ruszyli na południe, na terytoria sułtanatu mameluckiego. Głównie dzięki swojej przewadze w broni palnej i organizacji wojskowej zdołali zająć Syrię, Egipt i zachodnią Arabię w latach 1516–1517.

Imperium osmańskie stało się teraz główną potęgą wojskową i morską we wschodnich rejonach Morza Śródziemnego, a także na Morzu Czerwonym. Prowadziło to do potencjalnych konfliktów z Portugalczykami na Oceanie Indyjskim i z Hiszpanami w zachodniej części Morza Śródziemnego. W rejonie Morza Czerwonego prowadzono politykę defensywną, której celem było niedopuszczenie tu Portugalczyków. Natomiast w zachodnich rejonach Morza Śródziemnego posługiwano się potęgą morską po to, by powstrzymać ekspansję hiszpańską i by ustanowić silne przyczółki w Algierze (lata dwudzieste XVI wieku), Trypolisie (lata pięćdziesiąte XVI wieku) i w Tunisie (1574), nie sięgając jednak Maroka. Przez jakiś czas Osmanowie i Hiszpanie prowadzili ze sobą wojny morskie, potem jednak główny wysiłek Hiszpanów skupił się na amerykańskim Nowym Świecie. Zrodził się w miarę stabilny podział sił morskich na Morzu Śródziemnym i od roku 1580 Hiszpania i Osmanowie utrzymywali ze sobą stosunki pokojowe.

W pewnym sensie powstanie państwa osmańskiego było kolejnym przykładem procesu, jaki niejednokrotnie miał miejsce w dziejach ludów muzułmańskich: rzucano wyzwanie istniejącym dynastiom, wspierając się na wojsku wywodzącym się w znacznej mierze z ludów koczowniczych. Pochodzenie imperium Osmanów przypominało w dużym stopniu powstanie w tym samym czasie dwóch innych państw: Safawidów w Iranie i Wielkich Mogołów w Indiach. Wszystkie trzy początkowo opierały swoją potęgę na obszarach zamieszkałych przez plemiona tureckie; wszystkie zawdzięczały swoje sukcesy militarne zastosowaniu broni palnej, wchodzącej właśnie w użycie w zachodniej połowie świata. Wszystkim udało się stworzyć stabilny i trwały system polityczny, silny militarnie, scentralizowany i zorganizowany biurokratycznie, zdolny do ściągania podatków, utrzymania przez długi czas prawa i porządku na znacznych obszarach. Imperium osmańskie było jedną z największych struktur politycznych istniejących w zachodniej części świata od czasu rozpadu cesarstwa rzymskiego: Osmanowie panowali bowiem w Europie Wschodniej, w Azji Zachodniej i w większości Maghrebu, integrując kraje o bardzo różnych tradycjach politycznych i różnych grupach etnicznych: Greków, Serbów, Bułgarów, Rumunów, Ormian, Turków i Arabów, a także różnorodne społeczności religijne: muzułmanów szyitów i sunnitów, chrześcijan wszystkich historycznie poświadczonych Kościołów oraz żydów. Władza tego imperium przetrwała przez jakieś czterysta lat, a w niektórych wypadkach nawet sześćset.

Na szczycie systemu nadzoru nad tym wielkim imperium stał władca wraz ze swoją rodziną, tworząc „dom osmański”. Rządy spoczywały w rękach całej rodziny, a nie jednego wyraźnie wydzielonego jej członka. Nie istniało żadne sztywne prawo dziedziczenia, ale pewne obyczaje rodzinne sprawiały, że przejmowanie władzy przebiegało pokojowo, a okresy panowania były długie. Aż do

początków wieku XVII rządy po ojcu przejmował jeden z synów, potem jednak przyjęło się, że po śmierci władcy lub gdy ciągłość po nim została zerwana z innego powodu, władza przechodziła na najstarszego członka rodu. Panujący przebywał pośród wielkiego dworu obejmującego kobiety harimu oraz tych, którzy je strzegli, osobistych służących, ogrodników i strażę pałacowe.

Na czele systemu rządowego, za pomocą którego sprawowana była władza stał *sadr-i azam*, wysoki urzędnik, którego tytuł w językach europejskich brzmiał: wielki wezyr. Po pierwszym okresie osmańskim uważano, że posiada absolutną władzę, choć jest podległy panującemu. Podporządkowani mu byli liczni wezyrowie. Sprawował kontrolę nad armią i władzami lokalnymi, a także nad służbą urzędniczą.

W pierwszym okresie ekspansji armia osmańska w znacznej mierze składała się z kawalerii utworzonej z Turków i innych mieszkańców Anatolii i bałkańskich prowincji. Oficerowie kawalerii (*sipahi*) mieli prawo pobierać podatki z określonych terenów rolnych i zachowywać je dla siebie w zamian za dostarczenie określonej liczby żołnierzy w chwili potrzeby. Był to system nazywany *timar*. Wraz z upływem czasu wojsko to utraciło swoją efektywność i znaczenie, co było zarówno skutkiem zmian w sztuce prowadzenia wojny, jak i w wyniku tego, że właściciel *timaru* coraz mniej chętnie opuszczał swoje ziemie, by wyruszać na długie wyprawy wojenne w odległe części stale rosnącego imperium. Bardzo wcześnie stworzono innego typu armię; składały się na nią bardzo zdyscyplinowane, stale stojące w pogotowiu oddziały piechoty (*janczarów*) i kawalerii, pozyskiwane w wyniku *dewszirme*, to znaczy okresowego poboru do wojska chłopców z nawracanych na islam chrześcijańskich wsi na Bałkanach.

W ciągu XVI wieku powstawała rozbudowana biurokracja (zwana *kalemiye*). Składała się ona z dwóch zasadniczych grup: sekretarzy, którzy w odpowiedniej formie redagowali dokumenty – rozkazy, przepisy i odpowiedzi na podania – oraz tych, którzy przechowywali dokumentację finansową – spisy opodatkowanego majątku, wykazy rzeczywiście zebranych pieniędzy i sposobów ich wydatkowania. (Dokumenty i rachunki były pieczołowicie przechowywane, tworząc archiwa nie mające sobie równych w całym świecie islamu; są one niezwykle istotne dla dziejów znacznej części świata zachodniego; systematyczne ich badanie zaczęło się dopiero w ostatnich dziesięcioleciach.)

Najwyżsi urzędnicy armii i rządu spotykali się regularnie w pałacu na posiedzeniach rady (*divan*) podejmującej decyzje dotyczące polityki, przyjmującej ambasadatorów, opracowującej rozkazy, zapoznającej się ze skargami i odpowiadającej na petycje, szczególnie w sprawach związanych z nadużyciami władzy. Początkowo władca osobiście przewodził posiedzeniom rady, później na jej czele stał wielki wezyr.

Ten system rządzenia obowiązywał w całym imperium. Wraz z aneksją nowych terytoriów, wyznaczano namiestników ważnych miast wraz z otaczającymi

je prowincjami. W samych miastach stacjonowały garnizony wojskowe. Później liczne lokalne rządy (sandżaki) połączono ze sobą w mniejszą liczbę większych prowincji (elajetów). Władze prowincji były miniaturową kopią centralnych: namiestnik miał swój własny rozbudowany dwór, sekretarzy i rachmistrzów oraz radę wysokich urzędników, która odbywała regularne posiedzenia.

Głównym obowiązkiem rządu było ściąganie podatków, od tego bowiem zależało jego istnienie. Dokumenty finansowe pieczętowane przechowywane w archiwach przynajmniej w pierwszym okresie, zawierają szczegóły obciążeń podatkowych domostw i gruntów uprawnych, a także budżet dochodów i wydatków. W poprzednich państwach muzułmańskich istniały trzy typy regularnie pobieranych podatków. Po pierwsze pobierano podatki od produkcji wiejskiej: od zbiorów, połowów i hodowli zwierząt domowych. Gdziekolwiek podatki od zbóż i innych produktów rolnych były proporcjonalne do zbiorów (w zasadzie wynosiły jedną dziesiątą, ale w praktyce były znacznie większe), gdzie indziej pobierano je w zależności od uprawianej powierzchni; niektóre podatki pobierano w pieniądzu, inne w naturze, szczególnie w zbożu, które można było długo przechowywać. Po drugie, istniały różne podatki i opłaty nakładane na działalność miast: na towary sprzedawane na targach, na sklepy, łaźnie i chany, na działalność rzemieślniczą (tkactwo, farbiarstwo, garbarstwo), na importowane i eksportowane towary; na głównych drogach pobierano myto służące ich utrzymaniu. Po trzecie, wprowadzono podatek osobisty (dżizja) obowiązujący chrześcijan i żydów. Muzułmanie nie płacili żadnego regularnego podatku osobistego. Poza tymi regularnymi podatkami istniały doraźne opłaty pobierane w razie potrzeby. W pierwszych wiekach imperium podatki te pieczętowane przeznaczano na różne cele: na prywatną kasę władcy lub dla członków jego rodu, na płace i na wydatki namiestników elajetów i sandżaków, na rekompensaty dla właścicieli timarów. Jednakże w XVII wieku system ten zaczął podupadać, ponieważ potrzeby podatkowe rządu (a szczególnie armii rządowej) były zbyt wielkie, by podatki mogły być nadal tak wyznaczane. Zastąpiono je zatem systemem dzierżaw podatkowych. Na jego zasadzie pojedyncze osoby – mogli to być zarówno kupcy, jak i urzędnicy – podejmowały się zbierania określonych podatków, przekazując wyznaczone dochody na cele określone przez rząd, potrącając dla siebie pewien procent jako prowizję. Pod koniec XVII wieku dzierżawione podatki stały się własnością dziedziczną.

We wczesnym okresie imperium funkcje kontrolne sprawowali dowódcy wojskowi, członkowie dawnej władzy z państw wcielonych do imperium, wykształceni obywatele miast. Ale już w XVI wieku na naczelne funkcje – wezyra, dowódcy armii, namiestników prowincji, rekrutowano członków dworu władcy. Członkowie dworu zaś wywodzili się spośród osób pozyskanych drogą dewszirme, z niewolników sprowadzanych z Kaukazu lub z członków dawniejszych rodów panujących. Również synowie tych, którzy zajmowali ważne stanowiska

w rządzie mogli stać się członkami dworu; niezależnie jednak od pochodzenia traktowano ich jako „niewolników” władcy. Starannie ich kształcono do służby pałacowej, a następnie powoływano na stanowiska na dworze, w armii albo rządzie. Awans zależał częściowo od mecenatu (intisap) – wpływowy urzędnik mógł pozyskiwać stanowiska dla tych, którzy byli z nim powiązani rodzinie, dzięki małżeństwu, na podstawie wspólnego pochodzenia etnicznego albo w inny sposób. Sekretarze i finansisci po przejściu formalnej edukacji w madrasie byli kształceni w ramach systemu uczeń-mistrz. W kalemiye również obowiązywały zasady dziedziczenia; ojcowie powoływali na służbę swoich synów.

W ten sposób władca mógł kontrolować cały system rządowy. Ale realizacja tego zależała od jego umiejętności sprawowania kontroli. W pierwszej połowie XVII wieku przez pewien czas ta kontrola uległa osłabieniu. Złożyło się na to kilka przyczyn. Jedną z nich była inflacja wywołana obniżeniem wartości pieniądza i importem do rejonu Morza Śródziemnego cennych metali z hiszpańskich kolonii w Ameryce. Potem doszło do ponownego wzrostu siły rządu, ale pod innym względem: wielki wezyr stał się jeszcze potężniejszy, a droga do promocji w mniejszym stopniu wiodła przez dwór władcy, w większym zaś przez urząd wielkiego wezyra i innych wysokich urzędników. Imperium stawało się coraz mniej autokratyczne, a bardziej oparte na oligarchii potężnych urzędników, powiązanych asabiją polegającą na wychowaniu we wspólnym domu, na wspólnym wykształceniu, a często też wynikającą z pokrewieństwa lub powinowactwa.

Organizacja rządu i sposoby jego funkcjonowania odzwierciedlały perski ideał królestwa, co znalazło wyraz w dziełach Nizama al-Mulka i podobnych mu pisarzy. Sprawiedliwy i mądry władca winien trzymać się z dala od poszczególnych klas społecznych, by mógł regulować ich działalność i dbać o harmonię całego państwa. W zasadzie osmańskie społeczeństwo było wyraźnie podzielone na władców (asker, dosłownie: żołnierzy) i poddanych (reaya, dosłownie: stado). Z samej definicji asker obejmował wysokich urzędników, posiadaczy timarów i członków różnych oddziałów wojskowych – zarówno stałych jak i pomocniczych. Wszyscy byli zwolnieni z doraźnych opłat, które stały się swoistym podatkiem osobistym i mieli swój własny system sądownictwa. W okresie czynnej służby nie mogli się żenić ani zajmować interesami; jeżeli się żenili po przejściu na emeryturę, ich synowie nie mogli zostać żołnierzami. Ta separacja widoczna była również w życiu władcy, odizolowanego na wewnętrznych dziedzińcach swojego pałacu Topkapi, który leżał na wzgórzu, skąd roztaczał się widok na Bosfor. Żył w otoczeniu swoich niewolników i harimu, a od czasów Sülejmana (1520–1566) nie zawierał kontraktów małżeńskich z rodami osmańskimi, by nie umożliwić im nadmiernych wpływów. Ta separacja znajdowała również odzwierciedlenie w kulturze dworskiej – w wysublimowanym kodeksie etycznym, w osmańsko-tureckim języku, wzbogaconym zapożyczeniami

z perskiego i arabskiego, w wykształceniu opierającym się na wyrafinowanej literaturze perskiej oraz religijnych dziełach arabskich.

W pewnych sytuacjach jednak utrzymanie porządku i pobieranie podatków było niemożliwe bez współpracy reayi. Władca i jego asker traktowali reayę nie jako zbiór osób, którymi trzeba się było zajmować odrębnie, lecz jako zespół grup (po turecku: taife lub dzemaat). Jeżeli pewną kategorię poddanych trzeba było potraktować odrębnie dla celów podatkowych lub innych celów służących państwu, wówczas uznawano ją za jedną całość, a pojedynczy jej reprezentant był uznawany za pośrednika, dzięki któremu rząd zajmował się całą tą grupą. Zwykle była to osoba akceptowana przez tę grupę, jak i przez władze, a co za tym idzie przeważnie miała ona pewien autorytet moralny, a nawet autonomię działania; osoba ta zazwyczaj przekazywała nakazy i żądania władz swojej grupie i przedkładała jej skargi i prośby władzom. Współuczestniczyła w zachowaniu spokoju i porządku w grupie, a spory i konflikty rozstrzygała drogą arbitrażu, nim dochodziło do sytuacji, w której konieczna byłaby interwencja rządu.

Istniały różnego typu grupy. Dla celów podatkowych sandżaki dzielono na mniejsze jednostki obejmujące małe miasteczko, wieś albo plemię pasterkie. Większe miasta dzielono na dzielnice (mahalle, hara), ale znaczenie tego terminu było zróżnicowane: dzielnica mogła obejmować od kilkuset do kilku tysięcy osób. Dla celów podatkowych również brano pod uwagę kwalifikacje, organizując oddzielnie poszczególne zawody i rzemiosła: w czasie niektórych uroczystości państwowych występowały one w uroczystej procesji. W odniesieniu do czasów osmańskich można te grupy rzemieślnicze uznać za przybliżony odpowiednik gildii w średniowiecznej Europie, ponieważ służyły one nie tylko zbieraniu podatków czy dostarczaniu wykwalifikowanej siły roboczej. Nie były one jednak samowystarczalne i w jakimś sensie istniały dzięki uznaniu ze strony władz osmańskich.

Poszczególne społeczności żydowskie i chrześcijańskie zajmowały specjalną pozycję, ponieważ płaciły podatek pogłówny i miały swoje własne systemy prawa cywilnego, a także dlatego, że władze musiały się upewniać co do ich lojalności. W stolicy i w prowincjach rząd uznawał, że duchowy przywódca każdej społeczności dysponował pewnym zakresem jurysdykcji prawnej i ponosił odpowiedzialność za pobieranie dżizji oraz utrzymanie porządku. W ten sposób niemuzułmanie zostali włączeni w politykę personalną państwa. A chociaż nie w pełni do niego należeli, to jednak poszczególne jednostki mogły zdobywać wpływy i władzę. W XVI wieku żydzi odgrywali ważną rolę w służbach finansowych, a pod koniec wieku XVII Grecy zostali głównymi tłumaczami w urzędzie wielkiego wezyra oraz gubernatorami obu rumuńskich prowincji: Walachii i Mołdawii. Nie wydaje się, by musieli oni żyć w izolacji czy pod presją władz: należeli do dzemaatów handlowych lub rzemieślniczych, a w rozsądnych granicach dopuszczalna była swoboda wyznania i wykształcenia. Mogli się zajmować

większością spraw gospodarczych; żydzi byli wpływowymi bankierami, Grecy odgrywali ważną rolę w handlu morskim, a w wieku XVI Ormianie nabrali znaczenia jako kupcy handlujący irańskim jedwabiem.

### Osmanowie a tradycje muzułmańskie

Takie tytuły władców osmańskich jak padyszah czy sułtan wskazywały na związki z perską tradycją władzy królewskiej. Ale władca osmański był dzieźdkiem wyraźnie muzułmańskiej tradycji, a więc mógł twierdzić, że sprawuje prawowitą władzę o charakterze muzułmańskim. To podwójne roszczenie ujawnia się w tytułach, jakich używano przy redagowaniu oficjalnych dokumentów:

Jego Majestat, zwycięski i odnoszący sukcesy sułtan, władca wspomagany przez Boga, którego strojem jest zwycięstwo, padyszah, którego sława sięga niebios, król królów, który jest jak gwiazdy, korona królewskiej głowy, cień Dostarczyciela, kulminacja królestwa, kwintesencja księgi losu, granica równonocy wyznaczająca sprawiedliwość, doskonałość wiosny majestatu, morze dobroci i humanizmu, kopalnia klejnotów szczodrości, źródło wspomnień o waleczności, objaw światła radości, ten który ustawia sztandary islamu, który wypisuje sprawiedliwość na kartach czasu, sułtan dwóch kontynentów i dwóch mórz, władca dwóch wschodów i dwóch zachodów, sługa obu świątyń, imiennik wysłannika ludzi i dzinnów, sułtan Muhammad Chan<sup>3</sup>.

Czasami Osmanowie posługiwali się również tytułem kalifa, ale w tym wypadku nie chodziło o roszczenie sobie prawa do owej uniwersalnej czy wyłącznej władzy, jaką powszechnie przypisywano wcześniejszym kalifom. Sugerowano raczej, że sułtan osmański był czymś więcej niż lokalnym władcą, który wykorzystywał swoją potęgę dla celów usankcjonowanych religijnie. Czasami osmańscy autorzy przypisywali sułtanowi dominującą pozycję w świecie islamu, nazywając go „wyniosłym kalifatem”.

Osmanowie bronili granic islamu i rozszerzali je tam, gdzie tylko to było możliwe. Niebezpieczeństwo zagrażało im z kilku kierunków. Na wschodzie panowali irańscy Safawidzi; walka Osmanów i Safawidów o władzę w Anatolii i Iraku stopniowo nabierała charakteru religijnego, ponieważ Safawidzi ogłosili szyizm oficjalną religią swojej dynastii, a wraz z ekspansją imperium na główne ośrodki wysokiej kultury miejskiej islamu Osmanowie stawali się w coraz większym stopniu sunniccy. Z drugiej strony znajdowały się potęgi chrześcijańskiej Europy. Imperium bizantyjskie zniknęło wraz z upadkiem Konstantynopola w 1453 roku. Prawosławne państwo powstające w Rosji i twierdzące, że jest dziedzicem Bizancjum rozpoczęło inwazję na południe w kierunku Morza Czarnego dopiero w XVII wieku. Główne wyzwanie nie przyszło

<sup>3</sup> Cyt. za: T. W. Arnold, *The Caliphate*, nowe wyd., Londyn 1965, s. 203.



jeszcze stamtąd, ale od strony trzech wielkich potęg katolickich północnego i zachodniego basenu Morza Śródziemnego: Hiszpanii, świętego Cesarstwa Rzymskiego rozciągającego się na południowe Włochy oraz Wenecji z jej koloniami na wschodnim obszarze Morza Śródziemnego. W wieku XVI trwała walka z Hiszpanią o kontrolę nad zachodnim obszarem Morza Śródziemnego i Maghrebem, z Wenecją o wyspy wschodniego obszaru śródziemnomorskiego i ze świętym Imperium Rzymskim o kontrolę nad basenem Dunaju. Pod koniec tego wieku ukształtowała się w miarę stabilna granica: Hiszpanii podlegał zachodni obszar śródziemnomorski (z wyjątkiem niewielkich przyczółków na wybrzeżach Maghrebu); Osmanowie panowali nad basenem Dunaju po Węgry; Wenecja utraciła Cypr i inne wyspy, ale zachowała Kretę. Ta równowaga uległa częściowo zmianie w ciągu XVII wieku: Osmanowie podbili Kretę, ostatni wielki przyczółek wenecki, ale za to w wyniku wojny zakończonej traktatem karłowickim (1699) stracili Węgry i częściowo inne swoje europejskie posiadłości na rzecz świętego Imperium Rzymskiego.

Sułtan był nie tylko obrońcą granic islamu, ale także strażnikiem jego świętych miejsc: Mekki i Medyny w Al-Hidżazie, Jerozolimy i Hebronu w Palestynie. Jako władca Mekki i Medyny nosił dumny tytuł „sługi dwóch świątyń”. Sprawował też nadzór nad głównymi prowadzącymi tam szlakami. Organizowanie i prowadzenie dorocznej pielgrzymki było jedną z jego głównych funkcji: pielgrzymka, organizowana z wielką pompą jako najważniejsza uroczystość publiczna, stanowiła coroczne potwierdzenie osmańskiej zwierzchności nad głównym ośrodkiem świata muzumańskiego.

Co roku tysiące pielgrzymów przybywało do świętych miast z całego świata islamu. Pewien europejski podróżnik, który w 1814 roku był w Mekce podczas hadżdżu oceniał liczbę przybyłych na 70 tysięcy. Grupy pielgrzymów udawały się do świętych miast z Jemenu, ze środkowej Afryki przez porty Sudanu, z Iraku przez centralną Arabię, ale główne zorganizowane karawany pielgrzymów nadal wyruszały z Kairu i z Damaszku. Z obu tych miast w okresie osmańskim większe znaczenie miał Damaszek, ponieważ posiadał łączność lądową ze Stambułem, przez co mógł być ściślej kontrolowany. Co roku specjalny delegat wyznaczany przez sułtana opuszczał Stambuł i udawał się do Damaszku w towarzystwie wysokich urzędników lub członków rodu osmańskiego wybierających się na pielgrzymkę. Wieźli oni ze sobą surre, pieniądze i zapasy przeznaczone dla mieszkańców świętych miast, częściowo opłacaną z zysków imperialnych wakfów ufundowanych specjalnie w tym celu. (Aż do XVIII wieku surre wysyłano drogą morską do Egiptu, skąd transportowała ją pielgrzymka kairska.) W Damaszku przyłączali się do karawany zorganizowanej przez namiestnika miasta i prowadzonej przez dowódcę pielgrzymki (amir al-hadżdż); od pierwszych lat XVIII wieku tę funkcję sprawował sam namiestnik Damaszku. Kilka wieków później, w ostatnim okresie osmańskim, na

krótko przed wprowadzeniem nowych środków transportu, które miały zmienić sposób odbywania hadżdżu, angielski podróżnik C. M. Doughty opisał, jak pielgrzymka wyruszała z Damaszku:

Nastał świt, ale jeszcze nie ruszaliśmy w drogę. Kiedy zaś nastał dzień, złożono namioty, wielbłądy gotowe do drogi prowadzono na swoje miejsca do gotowych ładunków. Czekaliśmy na wystrzał armatni, którym rozpoczynano doroczną pielgrzymkę. Była niemal dziesiąta, jak usłyszeliśmy wystrzał działa sygnalizacyjnego i wtedy, bez żadnego nieporządku, nagle podniesiono lektyki i umieszczono na jucznych zwierzętach, a więc na klęczących wielbłądach. Tysiące jeźdźców, wszyscy urodzeni w świecie karawan, dosiadało w milczeniu swoich wierzchowców. Gdy wszystko jest gotowe, poganiacze stają na nogi albo siadają w kucki, by jeszcze przez chwilę odpocząć: razem z innymi służącymi obozowymi i namiotowymi muszą przebyć te trzy tysiące mil na gołych stopach, chociażby mieli mdleć, a potem zmęczonymi stopami muszą przemierzać drogę powrotną od świętych miejsc. Na drugi wystrzał armatni, który rozległ się kilka chwil później, lektyka Paszy rusza naprzód, a za nim posuwa się czoło kolumny karawanowej: po jakichś piętnastu, dwudziestu minutach my, którzy znajdujemy się w tyle, musimy się zatrzymać i czekać, aż długi tren rozwinie się przed nami. Potem uderzamy wielbłądy i wielka pielgrzymka rusza w drogę<sup>4</sup>.

Pielgrzymi wyruszali z miasta w uroczystej procesji, niosąc ze sobą mahmal – drewnianą skrzynię okrytą haftowanym materiałem – i sztandar Proroka, przechowywany w cytadeli damasceńskiej. Podróżowali wzdłuż linii wyznaczonej przez miejsca postoju, gdzie znajdowały się fortece, garnizony i zapasy, aż do samej Mekki. Gdy tam przybywali, namiestnik Damaszku przejmował ogólny nadzór nad całymi uroczystościami związanymi z pielgrzymką. Organizowanie i prowadzenie karawany pielgrzymów było jednym z jego najważniejszych zadań, a jej opłacanie stanowiło największe obciążenie finansowe dla Damaszku i innych prowincji syryjskich. Nie mniej ważna była karawana, która wyruszała z Kairu. Znajdowali się w niej pielgrzymi z Maghrebu, którzy docierali do Egiptu drogą lądową albo morską, w karawanie tej szli także Egipcjanie. Prowadził ją również amir al-hadżdż; niesiono tu swój własny mahmal oraz kiswę, czyli zasłonę służącą do okrywania Al-Kaby. Karawana szła przez Synaj i zachodnią Arabię do Mekki. Zabierała ze sobą zaopatrzenie dla plemion koczujących na jej szlaku. Nie zawsze jednak udawało się uniknąć ataków na którąś z tych karawan; działo się tak albo dlatego, że nie wypłacono subsydiów albo z powodu suszy, która zmuszała beduinów do napadów w celu zagarnięcia zapasów wody transportowanych przez karawanę.

Najbardziej fundamentalnym obowiązkiem władcy, będącym znakiem jego związków z ludnością mużułmańską i dającym wyraz tym związkom, była

<sup>4</sup> C. M. Doughty, *Travels in Arabia Deserta*, nowe wydanie, Londyn 1921, s. 6–8.

ochrona szari'atu. W okresie osmańskim instytucje odpowiedzialne za zachowanie szari'atu zostały ściślej powiązane z władcą niż dawniej. Szkołą prawa faworyzowaną przez Osmanów był hanafizm, a sędziów, którzy stosowali go w praktyce, wyznaczał i opłacał rząd. Osmanowie stworzyli korpus oficjalnych alimów (zwany „ilmije”) równoległy do korpusu polityczno-militarnego i biurokratycznego; między poszczególnymi korpusami istniała odpowiedniość rang. Ci oficjalni alimowie odgrywali ważną rolę w administracji imperium. Na ich czele stali dwaj sędziowie wojskowi (kadiasker), którzy byli członkami dywanu sułtana. Podlegali im kadiowie wielkich miast, a tym z kolei kadiowie mniejszych miast lub dystryktów. W celach sądowniczych prowincje dzielono na dystrykty (kada), każdy ze swoim własnym kadim. Pełnił on nie tylko funkcję sędziego – zajmował się również sprawami cywilnymi, prowadząc do ugody lub podejmując decyzje w sporach; spisywał transakcje finansowe: sprzedaż, pożyczki, dary, kontrakty w formie przewidzianej przez szari'at. Zajmował się spadkami, dzieląc własność między spadkobierców zgodnie z przepisami szari'atu. Był również pośrednikiem między władcą a ludnością; w imieniu sułtana i jego namiestników ogłaszał nakazy i obwieszczenia. (Wszystkie te różnego typu dokumenty skrupulatnie rejestrowano i przechowywano w archiwach sądu kadiego; stanowią one nasze najważniejsze źródło historii administracyjnej i społecznej krajów podległych Osmanom; obecnie historycy uczynają z nich korzystając.)

Mufti hanaficy byli mianowani przez władze po to, by interpretować prawo. Na ich czele stał mufti Stambułu: szajch al-islam, który pełnił funkcję religijnego doradcy sułtana. Uważano go za największą osobistość w całym systemie religijnym: oznakę jego niezależności w wydawaniu opinii i udzielaniu nagan władcom stanowiło to, że nie był członkiem dywanu wysokich urzędników sułtana.

Ci, których mianowano na wysokie stanowiska w hierarchii prawnej kształcili się w szkołach imperialnych, zwłaszcza w stolicy, gdzie wielki kompleks szkół wybudował Mehmet II, sułtan, który w XV wieku zdobył Konstantynopol. Drugi taki kompleks zbudował w XVI wieku Sülejman, określany przez źródła europejskie mianem „Wspaniałego”. W praktyce wszyscy zatrudnieni wyżsi urzędnicy byli absolwentami tych szkół. Również w tej służbie, podobnie jak w innych, istniał system mecenatu i dziedzicznych przywilejów, nabierający znaczenia z biegiem czasu. Synowie wysokich urzędników mogli awansować na wyższe stanowiska. Poza tym ci, którzy się kształcili do służby w ilmije, mogli przechodzić do systemu biurokracji, a nawet do służby polityczno-wojskowej, wspierani mecenatem lub w inny sposób.

W zasadzie sułtan winien sprawować swoją władzę tak, by podtrzymywać szari'at; znajdowało to wyraz w tym, że ci, którzy wprowadzali prawo w życie byli uważani za asker, za członków panującej elity, wyposażonych w finansowe

i sądowe przywileje. Dotyczyło to również sajjidów, a więc osób uznanych za potomków Proroka. Ich nazwiska przechowywano w rejestrze prowadzonym przez jednego z nich: przez „marszałka szlachty”, nakib al-aszraf, którego wyznaczał sułtan w każdym większym mieście. Przywódca wszystkich sajjidów – nakib Stambułu – był wybitną osobistością w imperium.

W praktyce szari’at nie był jedynym prawem imperium. Podobnie jak poprzedni władcy sułtan osmański uznał za konieczne wydawać własne nakazy i przepisy, aby podtrzymać swoją władzę lub zadbać o panowanie sprawiedliwości. Czynił to na mocy władzy, w jaką szari’at wyposażał rządzących pod warunkiem, że trzymali się jego granic. Wszyscy muzułmańscy władcy wydawali przepisy i podejmowali decyzje, ale w systemie osmańskim wyjątkowy charakter miało to, że nagromadzoną tradycję spisywano w formie kodeksów (kanun-name), zwykle kojarzonych z imionami Mehmeta II lub Sülejmana, znanego w tradycji osmańskiej pod przydomkiem Kanuni („Prawodawca”). Istniały różne typy takich kodeksów. Niektóre z nich regulowały tradycyjny system podatkowy poszczególnych prowincji w miarę ich podboju. Inne dotyczyły spraw kryminalnych, dążąc do ujednoczenia prawa i zwyczajów podbitych prowincji w ramach jednego kodeksu osmańskiego. Jeszcze inne koncentrowały się na systemie awansu w administracji, ceremoniałach dworskich i sprawach panującego rodu. Kadiowie działali na podstawie tych kodeksów, ale poważniejsze sprawy kryminalne, szczególnie zaś te, które dotyczyły bezpieczeństwa państwowego, przedstawiano dywanowi sułtana lub prowincjonalnego namiestnika. W późniejszym okresie ten kodeks kryminalny przestał być zapewne stosowany.

### Władze w prowincjach arabskich

Imperium osmańskie było mocarstwem europejskim, azjatyckim i afrykańskim. Na wszystkich trzech kontynentach musiało ono bronić swoich żywotnych interesów i stawić czoło wrogom. W ciągu jego istnienia znaczną część zasobów i energii poświęcano ekspansji na teren Europy Wschodniej i Środkowej oraz sprawowaniu władzy nad europejskimi prowincjami zamieszkałymi przez dużą część ludności imperium i dostarczającymi znacznej części dochodów. Poczynając od końca XVII wieku, skupiono się na obronie przed ekspansją Austrii od zachodu i Rosji od północy, w rejonie Morza Czarnego. Pozycję prowincji arabskich w imperium trzeba rozpatrywać w kontekście zainteresowania Bałkanami i Anatolią. Ale i bez tego miały one swoje własne znaczenie. Na zachodzie Algier był silną zaporą wobec ekspansji Hiszpanii; na wschodzie Bagdad miał chronić przed Safawidami. Syria, Egipt i Al-Hidżaz nie były narażone ze strony obcych mocarstw od chwili, kiedy w XVI wieku Portugalia zaprzestała prób rozszerzenia swojej potęgi morskiej na Morze Czerwone.

Znaczenie tych prowincji wynikało z czego innego. Dochody z Egiptu i z Syrii stanowiły znaczną część budżetu osmańskiego, a ponadto były to miejsca, skąd wyruszały coroczne pielgrzymki do Mekki. Panowanie nad świętymi miejscami uprawomocniało władzę Osmanów i dawało im pozycję w świecie islamu, jakiej nie miało żadne inne państwo muzułmańskie.

Dla władz sułtańskich było zatem rzeczą ważną, by utrzymać kontrolę nad prowincjami arabskimi. Sprawowano ją na wiele sposobów. W prowincjach znacznie oddalonych od Stambułu, zbyt dalekich, by można było do nich wysłać regularną armię imperialną, kontrola musiała być sprawowana inaczej niż w prowincjach położonych bliżej lub leżących na głównych szlakach imperium. Z biegiem czasu po pierwszych podbojach zrodziły się różne systemy rządów, które charakteryzowały się różnym stopniem zależności między władzą centralną a lokalną.

Syryjskie prowincje, takie jak Aleppo, Damaszek i Trypolis, musiały być nadzorowane bezpośrednio z powodu dochodów podatkowych jakich dostarczały, oraz ze względu na pozycję Aleppa w międzynarodowym systemie handlowym i Damaszku jako punktu organizowania pielgrzymek. Jerozolima i Hebron stały się ważne jako święte miasta (Jerozolima była miejscem, z którego, jak wierzono, Prorok wstąpił do nieba podczas podróży nocnej, a Hebron miejscem pogrzebania patriarchy Abrahama.) Rządowi w Stambule udało się utrzymać bezpośrednią kontrolę nad drogami prowadzącymi lądem przez Anatolię i morzem, ale ograniczała się ona do wielkich miast i do otaczających je równin, na których uprawiano zboża, a także do portów na wybrzeżu. W górach i na pustyni sprawowanie kontroli utrudniał teren, było ono też mniej istotne, ponieważ ziemia dawała tam niższe plony. Rządowi osmańskiemu wystarczało uznać lokalne rody panujące, pod warunkiem, że pobierały i przekazywały dochody oraz nie zagrażały szlakom, po których odbywał się transport handlowy i wojskowy. Podobnie wodzowie pasterskich plemion na Pustyni Syryjskiej oraz plemion koczujących na drodze pielgrzymów do Mekki zostali formalnie uznani przez władze. Dzięki polityce manipulowania, nastawiania przeciwko sobie poszczególnych rodów lub ich członków, udawało się przeważnie zachować równowagę między interesami imperialnymi a lokalnymi. Czasami jednak ta równowaga była zagrożona. W początkach XVII wieku zbuntowany namiestnik Aleppa i potężny nad miarę władca z libańskich gór Szufu, Fachr ad-Din al-Mani (zm.1635), którego popierali władcy włoscy, zdołał na jakiś czas stawić czoło władzom osmańskim. Fachr ad-Din został w końcu pojmany i skazany na śmierć. Po tych wydarzeniach Osmanowie ustanowili czwartą prowincję ze stolicą w Sajdzie, co pozwalało im nadzorować libańskich panów.

Irak był w głównej mierze fortecą chroniącą przed inwazją z Iranu. Bogactwo kraju w sposób istotny zmalało od czasów upadku systemu nawadniającego i znaczne obszary znalazły się pod kontrolą plemion pasterskich oraz

ich wodzów, i to nie tylko na zachód od Eufratu, ale także na terenach leżących między Eufratem a Tygrysem. Bezpośredni osmański nadzór ograniczał się głównie do Bagdadu, który był ośrodkiem pozwalającym na zorganizowanie obrony granicy z Iranem, oraz do głównych miast leżących na szlaku prowadzącym ze Stambułu do Bagdadu, szczególnie Mosulu nad górnym Tygrysem. Na północnym wschodzie kilka kurdyjskich rodów obdarzono przywilejem sprawowania funkcji lokalnych namiestników albo poborców podatkowych, z zadaniem chronienia granicy z Iranem. Osmańskiego namiestnika prowincjonalnego w Szahrizorze mianowano celem sprawowania kontroli nad nimi. Na południu Al-Basra stanowiła ważną bazę morską, dopóki Zatoka była zagrożona przez Portugalczyków albo przez Holendrów. Później tamtejsza flota osmańska z wolna się rozpadała. W systemie obrony osmańskiej istniały jednak słabe punkty: były nimi szyckie święte miasta, An-Nadżaf i Karbala, które zachowywały ścisłe związki z szyckimi ośrodkami w Iranie. Z tych miejscowości szyizm promieniował na sąsiadujące obszary.

Egipt, podobnie jak Syria, odgrywał ważną rolę z przyczyn strategicznych, finansowych i religijnych. Był jednym z bastionów osmańskiej kontroli nad wschodnimi obszarami Morza Śródziemnego, krajem dającym znaczne dochody podatkowe, prądowym ośrodkiem nauki muzułmańskiej i miejscem, z którego organizowano pielgrzymki. Egipt trudniej jednak było utrzymać niż Syrię z powodu odległości od Stambułu i długości szlaku lądowego prowadzącego przez Syrię. Poza tym dysponował on środkami pozwalającymi na utrzymywanie niezależnego ośrodka władzy: bogatymi prowincjami produkującymi wielkie nadwyżki na użytek rządu i wielkim miastem z tradycjami stolicy. Od początku władze osmańskie niechętnie dzieliły się władzą ze swym namiestnikiem w Kairze. Bardzo często namiestników wymieniano, a ich władzę ograniczano różnymi restrykcjami. Kiedy Osmanowie zdobyli Egipt, stworzyli tam kilka korpusów wojskowych, które w XVII wieku powiązały się ze społeczeństwem egipskim: żołnierze wżenili się w egipskie rodziny i zajmowali się handlem lub rzemiosłem. Egipcjanie uzyskali prawo członkostwa w tych korpusach. Wprawdzie ich dowódców przysyłano ze Stambułu, to jednak pozostali oficerowie wywodzili się spośród lokalnych Osmanów, mających powiązania z miejscową ludnością.

Podobny typ solidarności powstał wśród niektórych grup mameluków. Kiedy Osmanowie zajęli Kair, włączyli część dawnej elity wojskowej państwa mamelukckiego do swojego systemu władzy. Nie jest jasne, czy ci mamelucy zdołali utrzymać swoje rody dzięki sprowadzaniu nowych rekrutów z Kaukazu, czy też – być może – to oficerowie tworzyli nowe rody, wykorzystując podobny system rekrutacji i szkolenia. Niezależnie od pochodzenia w XVII wieku pojawiły się wojskowe grupy mameluków z Kaukazu i innych regionów; były one na tyle silne, że udało im się zdobyć najwyższe stanowiska w rządzie oraz skupić

w swoich rękach znaczną część miejskiego i wiejskiego bogactwa Egiptu. Mniej więcej od roku 1630 rody mameluckie dominowały we władzach. W latach sześćdziesiątych XVII wieku namiestnikom udało się odzyskać swoją pozycję, ale pod koniec stulecia znów musieli stawić czoło wyzwaniu rzuconemu przez wyższych oficerów jednego z korpusów – janczarów.

Proces decentralizacji władzy zaczął się więc w Egipcie i był kontynuowany w niektórych bardziej peryferyjnych rejonach imperium. W Al-Hidżazie Osmanom wystarczyło, że utrzymywali kontrolę nad portem Dżudda, gdzie rezydował osmański namiestnik, oraz potwierdzali raz do roku swoją władzę nad świętymi miastami, kiedy to wysoki dygnitarz rządowy prowadził pielgrzymkę, przywożąc ze sobą zaopatrzenie dla mieszkańców Mekki i Medyny oraz dla plemion zamieszkałych wzdłuż szlaków prowadzących do obu miast. Prowincja była zbyt uboga, by zapewnić dochody Stambułowi i na tyle odległa, że nie poddawała się stałej kontroli. Lokalna władza nad świętymi miastami pozostawała w rękach wytypowanych członków rodu szarifów, czyli potomków Proroka. Dalej na południe, w Jemenie, utrzymanie na stałe centralnej kontroli nie było możliwe nawet w takim zakresie. Od połowy XVII wieku osmańska władza zniknęła nawet w przybrzeżnych portach, gdzie handel kawą nabierał coraz większego znaczenia. W górach brak tej władzy umożliwił objęcie rządów nowej dynastii zajdyckich imamów.

W Maghrebie obszar zależny od władzy osmańskiej na początku był podporządkowany namiestnikowi w Algierze, ale od lat siedemdziesiątych XVI wieku powstały trzy prowincje ze stolicami w Trypolisie, Tunisie i Algierze. Ustanowiono tutaj typową dla prowincji formę władzy: na czele stał przysłany ze Stambułu namiestnik wraz z własnym dworem, istniała tu administracja, w której zatrudnieni byli lokalni Osmanowie, armia zawodowych janczarów pochodzących z Anatolii, hanaficki kadi (mimo że większość ludności była malikicka) oraz flota, w której skład wchodziłi ludzie z różnych stron, w tym także Europejczycy nawróceni na islam. Tę ostatnią wykorzystywano przeważnie do korsarstwa przeciwko flocie handlowej państw europejskich, z którymi sułtan osmański lub lokalny namiestnik prowadził wojnę.

Jednakże w ciągu wieku równowaga między rządem centralnym a władzą lokalną przesunęła się na korzyść tej drugiej. W Trypolisie janczarzy przejęli rzeczywistą władzę w początkach XVII wieku, a wybrany przez nich przedstawiciel, czyli dej, dzielił władzę z namiestnikiem. Ale była to niepewna władza. Liczba ludności prowincji była tak mała, że z trudem utrzymywano wielką, stałą administrację i armię; miasta były małe, zasięg terenów zasiedlonych niewielki. Rząd praktycznie nie potrafił kontrolować kapitanów, których korsarstwo nie raz spowodowało bombardowanie Trypolisu przez floty europejskie.

W Tunisie bezpośrednia władza osmańska trwała jeszcze krócej. Pod koniec XVI wieku niżsi oficerowie janczarscy podnieśli bunt, utworzyli radę i wybrali

swojego przywódcę (deja), który dzielił władzę z namiestnikiem. W połowie XVII wieku część władzy przejął bej, który dowodził oddziałem janczarów i pobierał podatki ze wsi. Na początku XVIII wieku jeden z nich zdołał założyć dynastię bejów: Husajnidów. Bejom i ich rządowi udało się zapuścić korzenie na miejscu i połączyć się wspólnymi interesami z ludnością Tunisu, miasta wielkiego, bogatego i ważnego. Główne stanowiska polityczne i wojskowe znalazły się w rękach elity czerkieskich i gruzińskich mameluków; było tam też paru Greków i zachodnich Europejczyków, którzy przyjęli islam i zostali wyszkoleni na dworze beja. Jednakże ta elita z wolna nabierała tunezyjskiego charakteru w wyniku zawierania małżeństw i z innych powodów, a członkowie lokalnych rodów tunezyjskich obejmowali urzędy sekretarzy lub administratorów. Zarówno turecko-tunezyjska elita władzy, jak i członkowie lokalnych, wysoko postawionych rodów mieli wspólny interes: nadzór nad prowincją i jej nadwyżką produkcyjną. Sahil – czyli obszar łatwo dostępnej wydajnej ziemi równinnej – obejmował znaczne terytorium. Bejowie utrzymywali lokalną armię, dzięki której mogli ściągać coroczne podatki. Rząd i miasto łączył również wspólny cel, jakim było utrzymanie korsarstwa. Kapitanowie i marynarze wywozili się głównie spośród Europejczyków nawróconych na islam lub pochodzili ze wschodnich prowincji imperium, natomiast statki były dostarczane i ekwipowane częściowo przez władze lokalne, a częściowo przez bogate rody z Tunisu.

Spośród trzech ośrodków władzy osmańskiej w Maghrebie, Algier był najważniejszy. W okresie hiszpańskiej ekspansji dla osmańskiego sułtana było rzeczą istotną utrzymać silną placówkę na granicy zachodniej; nawet wtedy, gdy główna uwaga Hiszpanów odwróciła się od obszarów śródziemnomorskich i skierowała na kolonie w Ameryce, wciąż istniało niebezpieczeństwo, że Hiszpania zagarnie porty wybrzeża Maghrebu – Wahran (Oran) znajdował się pod władzą hiszpańską przez znaczny okres, między rokiem 1509 a 1792. W Algierze stacjonowały siły morskie broniące osmańskich interesów w zachodniej części Morza Śródziemnego, był również gniazdem korsarstwa skierowanego w okresie wojny przeciwko europejskim statkom handlowym. (Państwa europejskie również angażowały się w korsarstwo, a algierskich jeńców zatrudniały jako galerników.) Ponadto Algier był siedzibą znacznego oddziału janczarskiego, zapewne największego w całym imperium poza Stambułem. Dzięki tym znacznym siłom namiestnik Algieru mógł mieć wpływ na całym maghrebijskim wybrzeżu, ale i tu nastąpiła zmiana w równowadze sił. Aż do połowy XVII wieku formalnie władza pozostawała w rękach namiestnika przysyłanego ze Stambułu i zmienianego co kilka lat. Kapitanowie floty właściwie nie zależeli od niego, a janczarowie byli posłuszni tylko na tyle, by mu umożliwić pobieranie stypendiów i płacenie im żołdu. W połowie XVII wieku rada wysokich oficerów janczarskich zdołała przejąć kontrolę nad podatkami, wybrać własnego deja, który je pobierał, i zapewnić sobie otrzymywanie należnych poborów. Na



początku XVIII wieku ten proces zakończył się w sposób naturalny i de jure udało się otrzymać od centralnej władzy urząd i tytuł namiestnika.

W Algierze, podobnie jak w Trypolisie i Tunisie, rządzącą elitę i kupców łączyły wspólne interesy. Razem dbali oni o to, by kapitanowie mieli warunki do uprawiania korsarstwa, mieli bowiem swój udział w zyskach ze sprzedaży łupów i z wykupu jeńców. W XVII wieku algierskie statki wysyłano aż do wybrzeży angielskich, a nawet do Islandii. Algier nie był ośrodkiem kultury miejskiej tak jak Tunis, Kair, Damaszek czy Aleppo, nie istniała tam też bogata miejscowa burżuazja. Miasto było zdominowane przez trzy grupy: janczarów sprowadzanych głównie z Anatolii i innych wschodnich rejonów imperium; kapitanów floty morskiej, wśród których było wielu Europejczyków, oraz kupców, licznie reprezentowanych przez Żydów, pozbywających się zdobytych przez korsarzy towarów dzięki kontaktom we włoskim porcie Livorno. Ośrodki algierskiego życia miejskiego znajdowały się w głębi lądu na wielkich wyżynach. Tutaj namiestnicy mianowani przez de ja Algieru utrzymywali swoje własne siły zbrojne, wywodzące się z Algierczyków albo z członków janczarskich rodzin, którym nie wolno było wejść do korpusu janczarskiego w Algierze. Również tutaj istniała lokalna burżuazja ściśle powiązana z rządem. Poza tymi miastami władzę Algieru reprezentowali wiejscy wodzowie, którzy pobierali podatki, przynosząc to, co zebrali na doroczne zgromadzenie podatkowe. Istniały jednak rejony, gdzie nie było nawet takiej pośredniej kontroli; co najwyżej istniała tam jakaś zgoda na władzę osmańskiego Algieru i Sambułu. Tak działo się w rejonie gór kabylskich (Kabylia), na obszarach opanowanych przez saharyjskich hodowców wielbłądów oraz w miastach oazy Mzab, zamieszkałej przez ibadytów, podporządkowanych radzie uczonych mężów i pobożnej starszyny.

## Rozdział 14

# Spółeczeństwa osmańskie

### Ludność i bogactwa imperium

Liczne kraje wcielone do imperium osmańskiego, podporządkowane jego systemowi biurokratycznej kontroli i podlegające jurysdykcji jednego systemu prawa, stanowiły olbrzymi obszar handlowy, na którym wzdłuż szlaków handlowych utrzymywanych przez wojska imperialne i wyposażonych w chany, osoby oraz towary przemieszczały się stosunkowo swobodnie z miejsca na miejsce. Nie płacono się ceł, chociaż należało uiszczać różne lokalne opłaty. Obszar ten z jednej strony był powiązany z Iranem i Indiami, gdzie władza Safawidów i Wielkich Mogołów tworzyła system stabilnego życia i gdzie pojawienie się na Oceanie Indyjskim Europejczyków – Portugalczyków, Holendrów, Francuzów i Anglików – nie zdołało jeszcze zniszczyć tradycji handlu i nawigacji. Od zachodu łączył się on z krajami Europy, które przeżywały okres ekspansji gospodarczej, co wynikało z istnienia silnych scentralizowanych monarchii, wzrostu liczby ludności i rozwoju rolnictwa oraz importu cennych metali z Nowego Świata obejmującego hiszpańską i portugalską Amerykę. Obok dawnych, tradycyjnych towarów handlu międzynarodowego długimi szlakami handlowymi przewożono nowe typy cennych dóbr. Szlak handlu wonnościami wciąż przebiegał przez Kair i dopiero w XVII wieku Holendrzy zaczęli transportować ich znaczną część wokół Przylądka Dobrej Nadziei; perski jedwab przewożono przez ciąg miast handlowych z safawidzkiego imperium Iranu przez Anatolię do Sztambułu, Bursy lub Aleppo. Kawę, która po raz pierwszy pojawiła się w XVI wieku, importowano do Kairu z Jemenu, a stamtąd rozsyłano do kra-

jów Morza Śródziemnego. W Maghrebie, niewolników, złoto i kość słoniową sprowadzano ze stepów na południe od Sahary.

Manufaktury w miastach osmańskich nie były już tak ważne na rynku światowym jak dotychczas. Jednak tekstylia z Syrii oraz szaszijja – specyficzne nakrycie głowy wykonywane w Tunisie – były poszukiwane na terenie całego imperium. W niektórych dziedzinach handlu rola zachodnioeuropejskich kupców stale rosła, ale najważniejsza wciąż była wymiana towarów z krajami leżącymi nad Oceanem Indyjskim i tam osmańscy kupcy dzierżyli palmę pierwszeństwa.

W okresie dominacji osmańskiej silne rządy, publiczny ład i kwitnący handel wiązały się z dwoma innymi zjawiskami. Jednym z nich był wzrost liczby ludności. Stanowił on cechę typową dla całego świata śródziemnomorskiego w wieku XVI, zwłaszcza po ożywieniu, do jakiego doszło po upadku wywołanym Czarną Śmiercią, ale także w wyniku innych zmian. W wielkim przybliżeniu, przyjmuje się, że w ciągu tego wieku populacja imperium wzrosła o jakieś 50 procent. (W Anatolii, liczba ludności płacącej podatki podwoiła się, ale wyjaśniać to należy nie tyle przyrostem naturalnym, ile ściślejszą kontrolą, która umożliwiła rejestrowanie i pobieranie podatków od większej liczby ludności.) Pod koniec tego wieku cała ludność mogła liczyć od 20 do 30 milionów, zamieszkując w miarę równomiernie europejskie, azjatyckie i afrykańskie terytoria imperium. W tym samym czasie Francja miała zapewne 16 milionów mieszkańców, państwa włoskie 13, a Hiszpania 8 milionów. Sztambuł ze stosunkowo niewielkiego miasta, jakim był tuż przed podbojem i po podboju osmańskim, przekształcił się w metropolię liczącą w XVII wieku 700 tysięcy mieszkańców. Był większy od największych miast europejskich: Neapolu, Paryża i Londynu. Jednakże wydaje się, że przez cały XVII wiek ani w muzułmańskich, ani w chrześcijańskich częściach basenu Morza Śródziemnego ten wzrost nie miał charakteru ciągłego.

Wzrost dotyczył zarówno liczby ludności wiejskiej, jak i miejskiej. Istniejące świadectwa wskazują na rozwój rolnictwa i powiększenie produkcji wiejskiej, w każdym razie w niektórych rejonach imperium. Był to skutek lepszego porządku, bardziej zrównoważonego systemu podatkowego, zwiększonego popytu ze strony ludności miejskiej i tworzenia się kapitału inwestycyjnego w wyniku rozkwitu miast. Można jednak znaleźć dowody, że w XVII wieku nastąpiły przemieszczenia wśród osiadłej ludności wiejskiej. Niepokoje w niektórych rejonach Anatolii na początku wieku, znane pod nazwą powstań dżelali (celali), mogły być oznaką przeludnienia wsi, a także mniejszej zdolności rządu do utrzymania porządku na prowincji.

Jak zwykle z porządku osmańskiego i z rozwoju gospodarczego najbardziej skorzystały miasta, a w każdym razie niektóre klasy ludności miejskiej. Kiedy Mehmet II wkraczał do Konstantynopola, niewiele pozostało tam z wielkiego

miasta imperialnego. On i jego następcy zachęcali, a nawet zmuszali muzułmanów, chrześcijan i żydów z innych okolic, by się tam osiedlali. Oni też ufundowali w nowym Stambule wielkie kompleksy budynków. Na wzgórzu, które góruje nad Złotym Rogiem, zbudowano pałac Topkapy. Na jego wewnętrznych dziedzińcach znajdowała się siedziba sułtana i jego dworu. Pałac był w gruncie rzeczy otoczonym murami wewnętrznym miastem, liczącym wiele tysięcy mieszkańców. Poza nim leżało serce produktywnego miasta, centralny zespół bazarów i imperialnych fundacji, kompleksy meczetów, szkół, przytułków i bibliotek. Charakterystyczną cechą wielkich miast osmańskich były imperialne wakfy, dzięki którym zyski ze sklepów i bazarów można było przeznaczać na cele religijne i dobroczynne. Trzeci ważny punkt miasta znajdował się po drugiej stronie Złotego Rogu, na przedmieściu Pera, gdzie mieszkali zagraniczni kupcy; było to w gruncie rzeczy włoskie miasto.

Zaopatrzenie miasta stanowiło jeden z głównych przedmiotów zainteresowania rządu. Ludność miejska potrzebowała ziarna na chleb, owiec na mięso, należało też zadbać o inne potrzeby życiowe po przystępnych cenach. W zasadzie zboże spożywano tam, gdzie je produkowano. Wyjątek stanowiły rejony, które służyły zaopatrywaniu wielkich miast. Szczególnie ważnym zadaniem było wykarmienie wielkiej liczby ludności Stambułu, europejskich obszarów nad brzegami Morza Czarnego, Tracji i północnej Anatolii. Niektórzy kupcy mieli prawo handlowania zbożem, kupowania go po stałych cenach pod nadzorem kadiego, transportowania, zwykle morzem, i sprzedawania po cenach określonych przez rząd. Statki i porty znajdowały się pod ścisłym nadzorem, by uniemożliwić wysyłanie zboża gdzie indziej.

Bogactwo wielkich obszarów produkcyjnych i handlowych częściowo wpływało w formie dochodów do skarbcza rządowego, wspierając armię i biurokrację, częściowo też do rąk prywatnych. Charakterystyczną cechą miast świata islamu nadal była dominacja elity miejskiej składającej się z kupców i wyższych alimów. Kupcy zajmujący się handlem z odległymi krajami, producenci delikatnych tekstyliów, sarrafowie, czyli bankierzy, którzy pożyczali pieniądze rządowi lub kupcom, korzystali ze wzrostu obrotów handlowych i większej łatwości prowadzenia handlu. Pozostawali pod stosunkowo dobrą opieką rządu, a ich pozycja była uprzywilejowana, ponieważ rząd zwracał się do nich po pieniądze na specjalne cele. Wyżsi alimowie utrzymywali się nie tylko z płac i wynagrodzeń otrzymywanych od sułtana, ale także z wakfów, którymi zarządzali, powiększając tym samym swoje dochody. Od ich bogactwa oraz bogactwa kupców znacznie wyższy był majątek wysokich urzędników wojskowych i cywilnych – ciągnęli oni zyski z przydzielonych im jednostek podatkowych. Ich bogactwo było jednak chwiejne, w każdej chwili mógł je przejąć sułtan, jeśli utracili jego łaski; oficjalnie bowiem uważano ich za niewolników, a więc nie mających prawa dziedziczenia. Jednakże przy odrobinie szczęścia i sprytu udawało im się

ów majątek przekazać swoim rodzinom. Kiedy wprowadzono system dzierżawienia podatków, doszło do układów między właścicielami majątków wiejskich i miejskich – urzędnikami, kupcami i innymi – by uzyskać dzierżawę podatków. W XVIII wieku posiadacze malikan – dożywotnich dzierżaw – utworzyli nową klasę właścicieli ziemskich uprawiających ziemię na zasadach komercyjnych.

### Prowincje arabskie

Dotychczasowe badania nad prowincjami imperium osmańskiego, w których mówiono po arabsku, wskazują na występowanie tych samych cech, jakie charakteryzowały regiony europejskie i anatolijskie. Bezpośrednio po podboju osmańskim nastąpił, jak się wydaje, wzrost liczby ludności, co było skutkiem większego bezpieczeństwa i ogólnego dobrobytu panującego w imperium. Potem jednak liczba ludności osiągnęła stały poziom, a nawet nieco się zmniejszyła. Po Stambule największe w imperium były miasta arabskie. Ludność Kairu w połowie XVI wieku wzrosła do jakichś 200 tysięcy, a pod koniec XVII wynosiła 300 tysięcy. W tym samym czasie Aleppo liczyło około 100 tysięcy mieszkańców, Damaszek i Tunis były prawdopodobnie mniejsze, ale mieściły się w tym samym przedziale wielkości. Po zniszczeniu systemu nawadniania w południowym Iraku w wyniku inwazji mongolskiej i po przeniesieniu się ruchu handlowego, pochodzącego z Oceanu Indyjskiego, z Zatoki na Morze Czerwone, Bagdad nigdy nie odzyskał dawnej pozycji; miał o wiele mniej ludności niż miasta syryjskie. Algier był w znacznym stopniu dziełem osmańskim: umocnioną placówką stawiającą czoło Hiszpanom; liczył on pod koniec XVII wieku od 50 do 100 tysięcy mieszkańców.

Wzrost liczby ludności wynikał z przemian organizacji życia w miastach i ich ekspansji. Władza osmańska utrzymywała w miastach porządek. Istniały odrębne straże dzienne i nocne oraz straże w poszczególnych dzielnicach. Dokładnie nadzorowano służby publiczne (dostawy wody, oczyszczanie i oświetlanie ulic, walka z ogniem), za kontrolowanie ulic i targów odpowiedzialny był kadi. Wzorem sułtana w Stambule osmańscy namiestnicy i dowódcy wojskowi rozpoczęli wielkie prace publiczne w centrach miast, szczególnie w wieku XVI. Budowano meczety i szkoły wraz z budynkami handlowymi, z których dochód wykorzystywano na ich utrzymanie: na przykład fundację Dukakin-zade Mehmet Pasza w Aleppo, gdzie trzy kajsarijje, cztery chany i cztery bazyry zapewniały utrzymanie wielkiego meczetu; fundację Takijja w Damaszku – kompleks składający się z meczetu, szkoły i przytułku dla pielgrzymów, zbudowany przez Sülejmana Wielkiego. Nieco później w Kairze wojskowy notabl, Ridwan Bej, wybudował kompleks meczetów.

Mury większości wielkich miast niczemu już nie służyły, zarówno dlatego, że w otaczających wsiach Osmanowie zaprowadzili porządek, jak i dlatego, że rozwinęła się artyleria, co sprawiło, że okazały się one nieprzydatne do obrony. Niektóre z murów rozebrano, inne przestano wykorzystywać; miasta rozszerzały się na przedmieścia rezydencjonalne przeznaczone dla rosnącej liczby ludności. Bogaci mieszkali w centrum miasta, w pobliżu siedzib władców lub w dzielnicach, na które rozciągały się ich wpływy; mieszkali też na przedmieściach, gdzie było świeże powietrze i dużo wolnej ziemi. Rzemieślnicy, drobni kupcy i biedota mieszkali w ludowych dzielnicach, które rozmieszczone były wzdłuż tras handlowych. W Aleppo była to Dżudajda, Bab Najrab i Bankusa; w Damaszku: Suk Sarudża i Majdan, ciągnące się wzdłuż drogi prowadzącej na południe, którą z Hauranu przywożono zboże i którą pielgrzymi udawali się do świętych miast. Natomiast w Kairze była to Al-Husajnija, leżąca na północ od centrum starego miasta, wzdłuż trasy, którą przybywały syryjskie karawany, a także Bulak, port na Nilu.

W dzielnicach tych, jak wynika z niektórych zachowanych świadectw, rodziny, z wyjątkiem tych najbiedniejszych, posiadały swoje domy, dlatego też ludność tamtejsza była osiadła. W okresie osmańskim istniała, jak się wydaje, tendencja do separowania się dzielnic na podstawie kryteriów religijnych lub etnicznych. Dżudajda w Aleppo była głównie chrześcijańska; w Damaszku istniała dzielnica kurdyjska, a rejon wokół meczetu Ibn Tuluna w Kairze zamieszkiwała głównie ludność z Maghrebu. Skupiona wokół meczetu, publicznej studni i małego targu, dzielnica ta była ośrodkiem życia dla jej mieszkańców, jednoczących się w ceremoniach zarówno publicznych (wyjazd i powrót pielgrzymów, Święto Paschy lub Wielkanoc), jak i prywatnych (urodziny, ślub i śmierć), chronionych nocą przez strażników i bramy. Jednakże przynajmniej ze względu na działalność gospodarczą mężczyźni przekraczali te granice i wszystkie warszwy społeczne spotykały się na targu.

Osmańska polityka podatkowa oraz rozwój handlu z Europą prowadził do wzrostu znaczenia chrześcijan i żydów w życiu miast. Żydzi zdobyli wpływy jako bankierzy pożyczający pieniądze centralnemu rządowi lub prowincjonalnym namiestnikom oraz jako dzierżawcy podatkowi. Poza tym, w innym środowisku, ogrywali znaczącą rolę jako rzemieślnicy i handlarze drogimi metalami. Żydowscy kupcy zajmowali ważne miejsce w handlu w Bagdadzie, a żydzi z Tunisu i Algieru, z których wielu było pochodzenia hiszpańskiego, wyróżniali się w wymianie z północnymi i zachodnimi obszarami Morza Śródziemnego. Rodziny greckie, które mieszkaly w dzielnicy Fanar w Stambule, kontrolowały znaczną część handlu zbożem i futrami z rejonami Morza Czarnego. Ormianie odgrywali ważną rolę w handlu jedwabiem z Iranem. W Aleppo i w innych miejscowościach zamieszkałych przez zachodnich kupców, chrześcijanie pełnili funkcję pośredników, pomagali im kupować towary na eksport i sprzedawać to,

co przywieźli z Europy; chrześcijanie syryjscy odgrywali ważną rolę w handlu między Damiettą a wybrzeżem syryjskim; koptyjscy zaś pracowali jako finansisci i zarządcy u urzędników i dzierżawców podatkowych w Egipcie.

Kiedy rząd osmański zapuścił na stałe korzenie w wielkich ośrodkach na prowincji, powstały tam lokalne osmańskie grupy władzy. W prowincjach znajdujących się pod bezpośrednią kontrolą Osmanów, namiestnik i kadi byli wyznaczani w Stambule, często też ich zmieniano. Natomiast urzędnicy lokalnych kancelarii zwykle wywodzili się z miejscowych rodów osmańskich osiadłych w prowincjonalnych miastach, w ramach których urzędy przekazywano z ojca na syna. Lokalne oddziały janczarów również były wciągane w życie społeczności, przekazując swoje przywileje z pokolenia na pokolenie, chociaż podejmowano próby, by to ograniczyć, przysyłając nowe oddziały ze Stambułu. Namiestnicy i dowódcy sił zbrojnych, jeśli pozostawali w mieście przez dłuższy czas, mogli zakładać swoje własne ugrupowania mameluckie, a następnie powierzać ich członkom ważne stanowiska.

Te lokalne grupy wciągano w przymierza z kupcami i alimami. Największymi bogaczami w miastach byli ludzie zajmujący się wymianą pieniędzy i bankierzy oraz kupcy prowadzący handel z odległymi krajami. Mimo wzrostu znaczenia kupców europejskich, chrześcijańskich i żydowskich najważniejszy i najbardziej dochodowy handel pomiędzy różnymi obszarami imperium oraz z krajami nad Oceanem Indyjskim znajdował się w rękach kupców muzułmańskich: kontrolowali oni handel kawą w Kairze, handel towarzyszący pielgrzymkom do Mekki oraz handel na szlakach karawanowych przebiegających przez pustynie Syrii i Sahary. Niewiele fortun kupieckich przetrwało dłużej niż kilka pokoleń; trwalsze były rody z tradycjami wiedzy religijnej. Z powodu swojej liczebności stanowiły one ważną grupę: w Egipcie w XVIII wieku alimowie w najszerszym tego słowa rozumieniu, włączając wszystkich, którzy pełnili funkcje w zakresie prawa, oświaty lub wiary, liczyli co najmniej 4 tysiące osób, podczas gdy cała ludność męska liczyła 50 tysięcy osób. W arabskich miastach ich rola była inna niż w Stambule. Wyżsi alimowie w Stambule stanowili bardzo dużą część maszyny rządowej, kształconej w imperialnych szkołach, wyznaczano ich do służby państwowej z nadzieją, że osiągną w niej wysokie stanowiska. Natomiast w miastach arabskich byli to ludzie miejscowi. Wielu z nich wywodziło się z dawnych rodów o tradycjach sięgających okresu mameluckiego albo jeszcze starszych. Niektórzy twierdzili (nie zawsze mając ku temu podstawy), że są sajjidami, potomkami Proroka. W większości zdobyli wykształcenie w miejscowych szkołach (w kairskim Al-Azharze, tuniskiej Az-Zajtunie, w szkołach Aleppo i Damaszku); odziedziczyli oni język i tradycję kulturalną sięgającą głęboko w czasy poprzedzające nadejście Osmanów. Zachowywali wprawdzie pewną niezależność, chętnie jednak dawali się wciągać do lokalnych władz podległych sułtanowi. Hanaficki kadi większych miast był zwykle przysyłany ze Stambułu,

ale jego zastępcy, większość muftich, nakib al-aszraf, nauczyciele w madrasahach, byli zwykle wyznaczani spośród lokalnych alimów. W miastach, w których mużułmańska ludność należała do więcej niż jednego mazhabu, każdy z tych mazhabów miał swojego kadiego i muftiego. W Tunisie cała ludność mużułmańska, z wyjątkiem ludności pochodzenia tureckiego należała do mazhabu malikickiego, a malikicki kadi zajmował stanowisko porównywalne ze stanowiskiem kadiego hanafickiego.

Pomiędzy lokalnymi Osmanami oraz kupcami i alimami utrzymywały się różne typy stosunków, nadając każdej z tych grup trwałość i status, jakich nie miałyby w innej sytuacji. Do pewnego stopnia łączyła ich podobna kultura. Synowie kupców byli posyłani do madrasy. Zdarzało się, że również urzędnicy i wojskowi posyłali tam swoich synów, stwarzając im szanse na mniej niebezpieczne życie: Bajram, turecki oficer w prowincji Tunisu założył dynastię słynnych uczonych; Al-Dżabarti, historyk osiemnastowiecznego Egiptu, pochodził z rodziny kupieckiej. Między tymi grupami zawierano małżeństwa, istniały także powiązania finansowe i wspólne przedsięwzięcia handlowe. Wraz z rozpowszechnieniem się systemu dzierżawienia podatków urzędnicy i kupcy współpracowali w staraniach o ich uzyskanie. W sumie wojskowi i urzędnicy kontrolowali system dzierżawienia podatków wiejskich, ponieważ nie można ich było pobierać bez władzy i wsparcia namiestników. Kupcy i alimowie mieli większy udział w dzierżawie lokalnych podatków i opłat. Alimowie byli administratorami ważnych wakfów, mogli więc uzyskać kapitał, by go zainwestować w przedsięwzięcia handlowe lub w dzierżawę podatków.

Na innym poziomie istniał alians odmiennego typu. Mimo podejmowanych przez sułtana prób, by trzymać swoją prywatną armię z dala od miejscowej ludności, z biegiem czasu obie grupy zaczęły się z sobą mieszać. Pod koniec XVII wieku janczarzy zajmowali się rzemiosłem i handlem, a członkostwo w tym korpusie gwarantowało określone przywileje i płace, które można było przekazywać synom albo które mogli nabywać cywilni obywatele. Wspólnota interesów mogła czasami znajdować wyraz w gwałtownych rozruchach, biorących swój początek w kawiarniach, gdzie rozmowa przekształcała się w działanie. Działanie to mogło być dwojakiego rodzaju. Czasami miało ono charakter polityczny. W Stambule frakcje pałacowe albo urzędnicy cywilni czy wojskowi w walce o władzę wykorzystywali janczarów, i przy ich pomocy mobilizowali masy miejskie. W 1703 roku bunt części armii przerodził się w rewoltę polityczną, w której wysocy urzędnicy niektórych wielkich domostw, janczarowie, alimowie i kupcy – każda z tych grup reprezentowała swoje własne interesy, ale była zjednoczona z innymi dążeniem do sprawiedliwości – doprowadzili do obalenia szajcha al-islam, ponieważ nie spodobał im się jego wpływ, jaki wywierał na sułtana Mustafę II; doprowadzili oni także do obalenia samego sułtana. W miastach na prowincji mogło dochodzić do podobnych ruchów,



a także do spontanicznych wybuchów, kiedy to brakowało żywności, ceny szły w górę, a urzędnicy namiestnika lub właściciele dzierżaw podatkowych byli oskarżani o sztuczne wywoływanie niedoborów, gromadząc zboże do czasu, aż ceny wzrosną. Takie ruchy mogły się kończyć natychmiastowym sukcesem, a więc usunięciem niepopularnego namiestnika lub urzędnika, ale miejska elita patrzyła na nie z mieszanymi uczuciami. Wyżsi alimowie, jako rzecznicy ludności miejskiej mogli się włączać do protestu, ale w końcu ich interesy i sympatie były po stronie ładu i porządku.

### Kultura prowincji arabskich

W prowincjach, gdzie się mówiło po arabsku, podbój osmański pozostawił ślad w miastach w postaci wspaniałych zabytków architektonicznych, z których część została zbudowana przez sułtanów dla podkreślenia ich własnej wielkości i pobożności, część zaś przez lokalnych mecenasów, kierujących się chęcią naśladowania, którą budziła potęga i sukces. W prowincjonalnych stolicach w XVI i XVII wieku meczety budowano w stylu osmańskim: wielki dziedziniec prowadził do przykrytej kopułą sali modlitewnej, nad którą wznosiły się dwa albo cztery minarety, długie, cienkie i ostro zakończone. Sala mogła być ozdobiona kolorowymi płytkami w stylu iznickim, który znalazł uznanie na dworze osmańskim, z kwiatowymi wzorami w kolorze zielonym, czerwonym i niebieskim. Taki był meczet Al-Chusrawijja w Aleppo, zaprojektowany przez największego architekta osmańskiego, Sinana, meczet Sulajmana Paszy na Cytadeli w Kairze, meczet nad grobowcem Sidi Mahraza w Tunisie oraz „Nowy Meczet” w Algierze. Najbardziej spektakularnym dziełem Osmanów na prowincji była At-Takijja w Damaszku – wielki kompleks budynków, również zaprojektowany przez Sinana, przeznaczony na potrzeby pielgrzymów. To właśnie z Damaszku wyruszała jedna z dwóch wielkich karawan pielgrzymów, i w pewnym sensie była ona tą ważniejszą, ponieważ do Damaszku przybywali emisariusze sułtana, a czasami nawet członkowie jego rodziny. Wzdłuż trasy, którą przemierzali pielgrzymi ze Stambułu przez Anatolię i północną Syrię, znajdowała się cała sieć karawanserajów, a At-Takijja była najbardziej rozbudowanym ze wszystkich: pokryty kopułą meczet z dwoma, symetrycznie ustawionymi po obu stronach, wysokimi minaretami, zbudowanymi z kamienia z naprzemiennie ułożonymi czarno-białymi pasami, które przez długi czas były cechą charakterystyczną stylu syryjskiego [ablak, por. s. 196 – tłum.]; wokół dziedzińca znajdowały się pokoje, refektarze i kuchnie dla pielgrzymów. Również w świętej Jerozolimie sułtan Sülejman pozostawił po sobie ślad w postaci płycin, którymi wyłożono zewnętrzne ściany Kopuły na Skale oraz wielkiego muru otaczającego miasto. Spośród wszystkich wielkich miast osmańskich je-

dynie w Bagdadzie wpływy nowego stylu były mało widoczne. Nadal dominował dawniejszy styl perski. W innych miastach wciąż budowano w tradycyjnym stylu mniejsze meczety i budynki publiczne, chociaż pewne elementy osmańskie stopniowo pojawiały się w ornamentach i zdobieniach.

Pod panowaniem osmańskim pozycja języka arabskiego wcale nie uległa pogorszeniu, a raczej się umocniła. W wielkich szkołach Stambułu, a także w szkołach Kairu i Damaszku, po arabsku nauczano religii i prawa. Osmańscy autorzy, pisząc pewnego rodzaju książki, zwykle posługiwali się językiem arabskim. Poezję i dzieła świeckie tworzone w osmańskiej turecczyźnie, ale dzieła z zakresu religii i prawa a nawet historii i geografii powstawały po arabsku. I tak Hadżdżi Chalifa (1609–1657), urzędnik państwowy w Stambule, pisał w obu językach, ale jego najważniejsze prace powstały po arabsku: historia powszechna i bibliograficzny słownik autorów arabskich *Kaszf az-zunun* (*Odślonięcie zasłon* albo *Usunięcie wątpliwości*).

W wielkich arabskich miastach nadal kultywowano tradycje literackie: tworzono nie tyle poezję i literaturę piękną, ile lokalne dzieje, dzieła biograficzne i kompilacyjne z zakresu fikhu i hadisów. Wielkie szkoły nadal były ośrodkami badań religijnych, ale istniała pewna różnica. Z nielicznymi wyjątkami najwyższe urzędy w systemie prawniczym zajmowali nie absolwenci Al-Azharu czy szkół w Damaszku i Aleppo, lecz imperialnych fundacji w Stambule; nawet główni hanaficki kadiowie prowincjonalnych stolic byli w większości wypadków Turkami przysłanymi ze Stambułu, a najwyższe stanowiska urzędnicze, do jakich mogli aspirować absolwenci lokalnych uczelni, obejmowały zastępcę sędziego (na'ib) lub muftiego. (W Tunisie jednak wpływ silnych lokalnych tradycji prawa malikickiego był tak wielki, że dwaj kadiowie – jeden hanaficki a drugi malikicki – byli jednakowo wpływowymi osobistościami bliskimi lokalnemu władcy; drugi z nich kończył wielką szkołę Tunisu: meczet Az-Zajtuna).

Pojawienie się Osmanów oznaczało poparcie dla pewnych bractw sufickich, ale również wprowadzenie nad nimi kontroli. Jednym z pierwszych aktów sułtana Selima II po zajęciu Syrii było wybudowanie wspaniałego grobowca na miejscu pogrzebania Ibn al-Arabiego w Damaszku. Jedno z bractw, którego nauki pozostawały pod wpływem myśli Ibn al-Arabiego – chalwatijja – rozpow szechniło się z Anatolii na tereny całego imperium osmańskiego; jego odgałęzienia powstały w Syrii, Egipcie i w innych miejscach. Popularna stała się również szazilijja, być może z powodu wpływu sufich z Maghrebu; członek rodu Al-Alamich z Maroka, który osiadł w Jerozolimie, reprezentował tam szazilitów, a jego grób na Górze Oliwnej stał się miejscem pielgrzymek.

Pod koniec XVII wieku wschód świata muzułmańskiego znalazł się pod nowymi wpływami. Bractwo nakszbandijja działało w Stambule i w innych miejscach od bardzo dawna, ale około roku 1670 suficki nauczyciel z Samarkandy,

Murad, który studiował w Indiach, zamieszkał w Stambule, a potem w Damaszku, przynosząc ze sobą nową naukę nakszbandijji, rozwiniętą wcześniej, bo na początku wieku, przez Ahmada as-Sirhindiego w północnych Indiach. Sułtan obdarzył go swoimi łaskami, a on sam założył rodzinę w Damaszku. Wśród pisarzy, którzy znaleźli się pod wpływem tych nowych nauk nakszbandijji, najślynniejszy był Abd al-Ghani an-Nabulusi (1641–1731), damasceńczyk, którego wielotomowe dzieło zawiera komentarze do nauk Ibn al-Arabiego oraz wielką liczbę opisów podróży do różnych grobowców; jest to również opis rozwoju duchowego ich autora.

Poza kulturą sunnizmu wielkich miast, popieraną przez władze osmańskie, dalej istniały inne formy kultury religijnej. Kiedy Osmanowie stali się ściśle sunniccy, pogorszyło się położenie szyitów w Syrii. Tradycja nauki szyickiej przeniosła się teraz do małych miasteczek i wsi południowego Libanu, gdzie rozwijały ją nadal rodziny uczonych. Pewnego pisarza z wczesnego okresu osmańskiego, Zajn ad-Din al-Amili (zm. 1539), ściągnięto do Stambułu, gdzie wykonano na nim wyrok śmierci; w tradycji szyickiej znany jest on jako „drugi męczennik” (asz-szahid as-sani). Szyicka nauka rozwijała się mimo to poza sferą bezpośredniego oddziaływania władz osmańskich w świętych miastach Iraku, w rejonie Al-Hasy i w Al-Bahrajnie na zachodnich wybrzeżach Zatoki. Nabrała ona nowych sił z chwilą, gdy szyizm proklamowano oficjalną religią imperium safawidzkiego: rządy szaha potrzebowały sędziów i nauczycieli, których nie można było znaleźć w samym Iranie; stąd też uczeni z Iraku, Bahrajnu i południowego Libanu przybywali na dwór szaha, gdzie niektórzy zajmowali ważne stanowiska. Jeden z nich, Nur ad-Din Ali al-Karaki z Libanu (ok. 1466–1534), pisał obszerne i wpływowe dzieła na temat problemów, jakie stwarzało przyjęcie szyizmu jako religii państwowej; a więc, czy wierny powinien płacić władcy podatki, czy alimowie powinni służyć mu, i czy modlitwy piątkowe można było odprawiać pod nieobecność imama.

W XVII wieku świat nauki szyickiej został rozbity w wyniku konfliktu na temat miejsca idżtihadu w tworzeniu prawa. Dotychczas dominującą pozycję zajmowali usulici, którzy uznawali potrzebę racjonalnej argumentacji w interpretowaniu i stosowaniu przepisów Koranu i hadisów. Teraz pojawiła się nowa szkoła myślenia, a mianowicie achbaryci, którzy zmierzali do wprowadzenia ograniczeń w racjonalnej interpretacji opartej na metodzie kijasu (analogii), i kładli nacisk na potrzebę zaakceptowania dosłownego znaczenia tradycji imamów. Ta szkoła dominowała w świętych miastach szyitów w drugiej połowie tego wieku.

Wpływy zewnętrzne odczuły również społeczności żydowskie żyjące w imperium osmańskim, ale były to wpływy innego typu. Chrześcijańska rekonkwista Andaluzji doprowadziła do zniszczenia tamtejszych społeczności żydowskich. Znalazły się one na wygnaniu, częściowo we Włoszech i w innych rejonach

Europy, ale również w Stambule i w licznych miastach imperium osmańskiego. Przyniosły one ze sobą odrębne tradycje żydostwa sefardyjskiego lub andaluzyjskiego, szczególnie zaś mistyczną interpretację wiary: kabałę, która tam właśnie powstała. Od połowy XVI wieku najbardziej twórczym ośrodkiem myśli mistycznej był Safad w Palestynie. Niezwykle oryginalny myśliciel, Izaak Luria (1534–1572), przybył do Safadu pod koniec życia i wywarł głęboki wpływ na swoich zwolenników w zakresie nauk kabalistycznych.

Jedną z cech szczególnych jego nauki była doktryna o wszechświecie. Życie we wszechświecie zostało zdeorganizowane i zadaniem ludzi, szczególnie zaś żydów, było wspomoczenie Boga w dziele odkupienia, przez życie zgodne z wolą boską. Taka nauka budziła apokaliptyczne oczekiwanie, że odkupienie jest bliskie. Zrodziła się atmosfera sprzyjająca pojawieniu się Zbawiciela. W 1665 roku Sabbataj Sevi (1626–1676), urodzony w Izmirze i znany z tego, że dokonywał niezwykłych czynów w stanie mistycznego uniesienia, w czasie odwiedzin Ziemi Świętej został uznany za Mesjasza przez miejscowego proroka. Jego sława niemal natychmiast rozeszła się w świecie żydowskim, nawet w Europie Wschodniej i Północnej, gdzie społeczności żydowskie były poruszone masakrami w Polsce i Rosji. Powrót żydów do Ziemi Świętej wydawał się bliski, jednakże niespodziewanie nadzieje prysły: wezwany do stawienia się przed dywanem sułtana, Sabbataj Sevi musiał wybrać: albo śmierć, albo nawrócenie się na islam. Wybrał nawrócenie i chociaż niektórzy z jego wyznawców dochowali mu wierności, większość w niego zwątpiła.

Wśród chrześcijańskiej ludności zamieszkującej arabskojęzyczne prowincje imperium, szczególnie zaś Syrię, w ciągu tych wieków nastąpiła pewna zmiana w zakresie idei i wiedzy. Spowodowało to upowszechnienie się misji rzymskokatolickich. Znajdowały się one na tym obszarze przez długi czas z niewielkimi przerwami; franciszkanie byli tu od XV wieku jako strażnicy katolickich grobów w Ziemi Świętej; jezuici, karmelici, dominikanie i inni pojawili się później. Od końca XVI wieku papież ustanawiał kolejne seminaria, w których kształcono księży dla Kościołów wschodnich: były to seminaria maronickie i greckie powstałe w 1584 oraz seminarium Kongregacji Upowszechniania Wiary założone w 1627 roku. W XVII wieku liczba księży-misjonarzy w krajach Bliskiego Wschodu wzrosła. Skutki tego procesu były dwojakie. Zwiększał się krąg osób należących do Kościołów wschodnich, akceptujących zwierzchnictwo papieża, zachowujących przy tym własną liturgię, obyczaje i prawo religijne. Maronici znajdowali się w takiej sytuacji od wojen krzyżowych, a w początkach XVIII wieku zawarli z papieżem konkordat określający stosunki między nimi. W innych Kościołach kwestia zwierzchnictwa papieża prowadziła do podziałów; szczególnie w Aleppo w północnej Syrii dochodziło do konfliktów między ugrupowaniami katolickimi a niekatolickimi w kwestiach kontroli nad

Kościołami wschodnimi. W początkach XVIII wieku doszło do podziału. Od-tąd istnieją dwie linie patriarchów i biskupów w ortodoksyjnym patriarchacie Antiochii: jedna uznająca zwierzchność ekumenicznego patriarchy Konstantynopola, druga „unicka” lub „grekokatolicka” uznająca zwierzchnictwo papieża. Podobne przekształcenia następowały w różnych okresach w Kościele nestoriańskim, syryjskim prawosławnym, ormiańskim i koptyjskim, chociaż dopiero w XIX wieku sułtan osmański formalnie uznał unitów za odrębne millety, czyli gminy.

Drugim skutkiem było powstanie specyficznej kultury chrześcijańskiej znajdującej wyraz w języku arabskim. Coś z tego istniało już od dawna, ale teraz nastąpiła zasadnicza zmiana. Księża wykształceni w seminariach duchownych w Rzymie wracali ze znajomością łaciny i włoskiego; niektórzy z nich poważnie zajęli się studiowaniem arabskiego, inni zakładali zakony mnichów typu zachodniego, szczególnie w swobodnej atmosferze gór Libanu. Stały się one ośrodkami zarówno uprawy gruntów, jak i studiowania teologii i historii.

### **Poza granicami imperium: Arabia, Sudan, Maroko**

Poza granicami osmańskimi w Arabii znajdowały się regiony obejmujące niewielkie miasta kupieckie lub porty oraz słabo zaludnione terytoria, gdzie ilość miast była ograniczona, a władzę można było utrzymywać tylko na niewielką skalę: chodzi tu o księstwo wokół miast-oaz w centralnej i wschodniej Arabii oraz o porty na zachodnim wybrzeżu Zatoki. Jeden z nich miał szczególne znaczenie. Na południowo-wschodnim krańcu Półwyspu, w Omanie, żyła stosunkowo stabilna i ciesząca się dobrobytem społeczność wiejska, zamieszkująca żyzne, zwrócone ku morzu doliny górskie Dżabal Achdar. Byli to ibadyci, a ich imamat, który się odrodził w początkach XVII wieku za panowania dynastii z plemienia Jaribi, stworzył dość niestabilną jedność społeczną na terenie tych górskich dolin. Na wybrzeżu port Maskat stał się ważnym ośrodkiem dla handlu na Oceanie Indyjskim; w połowie XVII wieku odebrali go Portugalczykom omańscy kupcy. Wówczas też kupcy ci opanowali wschodnioafrykańskie wybrzeża. Nad tymi arabskimi rubieżami Osmanowie nie mieli zwierzchności, zaś w okresie od 1602 do 1783 roku jeden z portów Zatoki – Al-Bahrajn – znajdował się pod panowaniem perskim. Tutaj, podobnie jak w innych regionach Zatoki, znaczna część ludności była szyicka; region Al-Hasy położony na północ od Bahrajnu stanowił ważny ośrodek nauki szyickiej. Południowy zachód Półwyspu – Jemen – nie znajdował się już pod władzą osmańską; tutaj również porty prowadziły handel z Indiami i południowo-wschodnią Azją, handlowano przede wszystkim kawą, zaś południowoarabscy emigranci służyli w armiach władców indyjskich.

Na południe od Egiptu władza osmańska miała charakter ograniczony: sięgała w górę doliny Nilu aż do trzeciej Katarakty, nad Morzem Czerwonym zaś stacjonowały garnizony w Sawakinie i w Masawie, podległe namiestnikowi w Dżuddzie. Poza nimi znajdował się stosunkowo potężny i stabilny sułtanat Fundżu założony na obszarze między Nilem Białym a Błękitnym, gdzie dominowały tereny uprawne zamieszkałe przez ludność osiadłą. Przetrwał on ponad trzy wieki: od początków wieku XVI po rok 1821.

Za zachodnimi granicami imperium, na dalekim zachodzie Maghrebu znajdowało się innego typu państwo: starodawne imperium marokańskie. Osmańskie operacje morskie nie wykraczały poza Morze Śródziemne i nie obejmowały wód Atlantyku; władze osmańskie nie usadowiły się na wybrzeżach Maroka ani nie narzuciły swojej zwierzchności w górach i płaskowyżach Rifu i Atlasu. Tutaj lokalne władze, niektóre dysponujące sankcją religijną, panowały niezależnie. W pewnych warunkach skupienie się lokalnych sił wokół przywództwa dysponującego sankcją religijną mogło prowadzić do powstania większych jednostek politycznych. W XV wieku pojawił się nowy czynnik, który zmienił charakter takich ruchów: istniała groźba, że chrześcijańska rekonkwista Hiszpanii i Portugalii przeniknie do Maroka. W wyniku rekonkwisty nastąpiła również imigracja muzułmanów z Andaluzji do miast marokańskich. W związku z tym każdy, kto chciał bronić kraju przed nowymi krzyżowcami mógł liczyć na poparcie. Odtąd tego typu ruchy zyskiwały prawomocność, wpisywały się bowiem w centralne dziedzictwo duchowego świata islamu. W 1510 roku pewna rodzina przyznająca się do pochodzenia od Proroka, a mianowicie rodzina sadyckich szarifów, zdołała założyć państwo na południe od Susu, objąć kontrolą miasto targowe Marrakusz, a potem ruszyć na północ. Sadyci stworzyli system władzy, dzięki któremu podporządkowali sobie większość kraju, choć w ograniczonym zakresie. Dwór i administracja centralna zwana machzanem w pewnej mierze opierały się na wzorach osmańskich. Sułtan mógł polegać na dwóch typach wojsk: na swojej osobistej armii czarnych żołnierzy, wywodzących się z grona posiadających status niewolników mieszkańców południowych oaz i doliny rzeki Senegal oraz na pewnych arabskich ugrupowaniach z równin: na dżajszu, czyli plemionach „wojskowych”, które wyłączano z opodatkowania pod warunkiem, że same pobierały podatki i utrzymywały porządek na prowincji, a od czasu do czasu również w miastach. Był to okres rosnącego dobrobytu – handlowe miasta na północy, porty atlantyckie oraz położone wewnątrz kraju miasta takie jak Fez i Tituwan (Tetuan) ożyły, co częściowo wiązało się z przybyciem Andaluzjczyków, którzy przynieśli ze sobą umiejętności rzemieślnicze i kontakty z innymi częściami świata śródziemnomorskiego. Po pewnym czasie, w połowie XVI wieku, kiedy to Hiszpania, Portugalia i Osmanowie walczyli o kontrolę nad tym krajem, Sadytom udało się utrzymać pewną niezależność, a nawet rozszerzyć panowanie na południe. Ze swojej fortecy w Marrakuszu sułtanowie

zdołali objąć kontrolą zachodnioafrykański handel złotem i niewolnikami. Pod koniec XVI wieku Sadyci zdobyli miasta na saharyjskich szlakach handlowych aż po Timbuktu i przez jakiś czas utrzymali tam swoje panowanie.

Rządy szarifów były jednak zawsze słabsze od władzy sułtanów osmańskich. Bogactwo miast i ich potęga były jeszcze bardziej ograniczone. Najważniejszy ośrodek miejski – Fez – miał duże tradycje naukowe, ale był o połowę mniejszy od Aleppo, Damaszku czy Tunisu, a znacznie mniejszy od Stambułu czy Kairu. Inne miasta, a wśród nich porty na wybrzeżu atlantyckim, stanowiły ośrodki handlu zagranicznego i korsarstwa. Kapitanowie z bliźniaczych portów w Rabacie i Sali przez jakiś czas rywalizowali z kapitanami z Algieru. Jednakże ani handel miast, ani produkcja prowincji nie wystarczały, by sułtan mógł utrzymywać rozbudowaną biurokrację albo wielką stałą armię. Poza niektórymi regionami dysponował on jakąś władzą dzięki podejmowanym od czasu do czasu ekspedycjom wojskowym, politycznym manipulacjom i prestiżowi, jaki mu dawało pochodzenie z rodu Proroka. On sam i jego machzan nie tyle przypominali scentralizowane biurokratyczne rządy imperium osmańskiego i niektórych państw europejskich tych czasów, ile średniowieczną wędrującą monarchię: władca, jego dwór, ministrowie i nieliczni sekretarze wraz z całym skarbem oraz osobistymi żołnierzami, stale przenosili się z prowincji do prowincji, pobierając pieniądze na opłacenie armii i stosując ostrożne manewry polityczne celem utrzymania przynajmniej pewnej władzy nad możliwie jak największym obszarem. Ale nawet w miastach to panowanie było niepewne. Sułtan kontrolował Fez, Miknas i inne miasta, by móc przeżyć: tamtejsi alimowie uzasadniali prawomocność jego władzy; a dochody z opłat pobieranych od handlu i rzemiosła były mu bezwzględnie potrzebne. W pewnym zakresie mógł on sprawować nad nimi rządy przez wyznaczonych urzędników, którym nadawał lub odbierał przywileje. W zasadzie jednak pozostawał poza miastem. Mieszkańcy tych miast nie zamierzali całkowicie pozbawiać się władzy sułtana, była ona bowiem potrzebna im po to, by chronić szlaki handlowe i bronić ich przed europejskimi atakami z morza. Chcieli jednak ułożyć stosunki z nim na swoich warunkach: nie zamierzali płacić podatków, żądali, aby nie zagrażały im okoliczne plemiona dżajszu, chcieli mieć namiestnika i kadiego, których sami by sobie wybierali, a w każdym razie, których mogliby zaakceptować. Czasami udawało się im zmobilizować własne siły do osiągnięcia tych celów.

Z takimi ograniczeniami nałożonymi na ich majątek i władzę, sadyccy szarifowie zdołali stworzyć stały, niezależny system władzy, który przypominał rządy osmańskie i safawidzkie. Po upływie mniej więcej wieku w obrębie rodu doszło do rozłamu. Ponownie powstały lokalne układy sił skupionych wokół przywódców opierających swoją władzę na podstawach religijnych. Po okresie konfliktów, którym towarzyszyły interwencje algierskich Osmanów i europejskich kupców mieszkających w miastach portowych, inna rodzina szarifów, Filalici

lub Alawidzi z oazy Tafilalt, zdołała zjednoczyć cały kraj dzięki politycznym zdolnościom i pomocy kilku arabskich plemion. Najpierw zjednoczyła wschód, gdzie przewodziła opozycji wobec rozszerzania się panowania osmańskiego, potem Fez i północ, a około roku 1670 centrum i południe. (Dynastia ta panuje w Maroku po dzień dzisiejszy).

Za panowania jednego z pierwszych władców tej dynastii, Maulaja Isma'ila (1672–1727), rząd ukształtował się w formie, w jakiej miał przetrwać aż do początku XX wieku: był to królewski dwór składający się w znacznej części z czarnych i innych niewolników pochodzących z południa, ministrów wywodzących się z głównych rodów w Fezie lub z plemion dżajszu, a także z armii europejskich neofitów, czarnych niewolników oraz plemion dżajszu z równin. Wspierały go miejskie podatki ściągane w razie potrzeby. Sułtan walczył z dwoma zagrożeniami: nieustanną obawą przed atakiem Hiszpanów lub Portugalczyków oraz przed ekspansją osmańską z Algieru. Dzięki swojej armii, religijnemu pochodzeniu władzy i skutecznemu stawianiu czoła takim niebezpieczeństwom, udało mu się na jakiś czas stworzyć władzę, która pozwoliła mu przesunąć równowagę między rządem a miastem na swoją korzyść, przez co mógł sprawować kontrolę polityczną nad znaczną częścią kraju.

Chrześcijański podbój Andaluzji zubożył cywilizację marokańską. Ostateczne wygnanie muzułmanów z Hiszpanii w XVII wieku przyczyniło się do powiększenia liczby andaluzyjskich przesiedleńców w miastach marokańskich. Nie przynosili oni jednak ze sobą kultury, która mogłaby wzbogacić Maghreb. W tym samym czasie kontakty ze wschodnimi rejonami świata muzułmańskiego były ograniczone ze względu na odległości i barierę gór Atlasu. Niektórzy Marokańczycy rzeczywiście udawali się na wschód w celach handlowych lub z zamiarem odbycia pielgrzymki. Gromadzili się w oazie Tafilalt, skąd wzdłuż wybrzeży północnoafrykańskich lub drogą morską docierali do Egiptu, gdzie przyłączali się do karawany pielgrzymów zbierających się w Kairze. Niektórzy z kupców tam właśnie się zatrzymywali, a uczeni podejmowali studia w meczetach i szkołach Kairu, Medyny lub Jerozolimy. Niektórzy z nich zostawali nauczycielami, zakładali rody uczonych; w Jerozolimie żyła rodzina Alamicz, wywodząca się od uczonego i sufickiego nauczyciela z Dżabal Alam w północnym Maroku. Jednakże niewielu uczonych ze wschodu odwiedzało daleki zachód, by tam się osiedlać.

Kultura marokańska tego okresu miała zatem charakter specyficzny, ale i ograniczony. Niewielu było tu poetów i literatów, którzy zresztą niczym się nie wyróżniali. Rozwijały się jednak tradycje historiografii i biografii. W XVIII wieku Az-Zajjani (1734–ok. 1833), człowiek, który zajmował ważne stanowiska i wiele podróżował, napisał historię powszechną, pierwszą autorstwa Marokańczyka, wykazując się pewną znajomością dziejów europejskich i znacznie większą wiedzą dotyczącą historii Osmanów.



W szkołach główną studiowaną dziedziną był fikh malikicki wraz z pokrewnymi dziedzinami. Nauczano go w wielkim meczecie Al-Karawijjin w Fezie i w związanych z nim madrasach. Kompendium prawa malikickiego: *Al-Muchtasar* Al-Chalila odgrywało szczególną rolę. W tych miastach, podobnie jak gdzie indziej w świecie islamu, znaczące rody uczonych przekazywały tradycję wielkiej nauki z pokolenia na pokolenie; taka była rodzina Al-Fasich pochodzenia andaluzyjskiego osiedlona w Fezie od XVI wieku.

Wpływ prawników miejskich rozszerzał się powoli na prowincję, gdzie alimowie mogli pełnić funkcję notariuszy, nadających formalny kształt kontraktom i umowom. Głównym źródłem intelektualnego rozwoju byli jednak nauczyciele i duchowi przewodnicy należący do bractw sufickich, szczególnie zaś ci, którzy byli związani z szaziliją. Została ona założona przez Asz-Szazilego (zm. 1258), urodzonego w Maroku, a mieszkającego w Egipcie. Szazilija rozpowszechniła się szeroko w Egipcie, a w XV wieku sprowadził ją do Maroka Al-Dżazuli (zm. ok. 1465), w Fezie zaś upowszechnił ją członek rodu Al-Fasich. Nauka szaziliji, a także innych bractw, wywierała wpływ na wszystkie warstwy społeczne. Uczonym zapewniała ona wyjaśnienie wewnętrznego znaczenia Koranu oraz analizę duchowych stanów na ścieżce prowadzącej do doświadczalnej wiedzy o Bogu. Nauczyciele i uczeni mężowie, zarówno ci związani z bractwem, jak i z nim nie związani, mieli nadzieję na wstawiennictwo u Boga, wspomagając w ten sposób mężczyzn i kobiety w trudach życia doczesnego. Jak to zwykle bywało groby świętych mężów były celem pielgrzymek. Do najśłynniejszych należał grobowiec Maulaja Idrisa, uważanego za założyciela Fezu. Ów grobowiec tworzy swoiste miasto-mauzoleum znajdujące się w samym Fezie i noszące nazwę wywodzącą się od jego imienia oraz od imienia jego syna, również Idrisa.

Podobnie jak gdzie indziej również tutaj uczeni i pobożni mężowie starali się utrzymać ideę sprawiedliwego społeczeństwa muzułmańskiego, przeciwstawiając je rozrostowi przesądów i doczesnych ambicji. Studium przeprowadzone przez pewnego francuskiego naukowca prezentuje życie i nauki jednego z takich mężów: Al-Hasana al-Jusiego (1631–1691). Urodzony na południu został wciągnięty do uczonego bractwa i przez jakiś czas nauczał w Fezie, a potem w szkołach Marrakuszu i innych miast. Jego pisma są zróżnicowane i obejmują serię rozmów (muhadarat), w których próbował określić i zachować pośrednią pozycję uczonych i pobożnych alimów wśród sprzecznych pokus. Z jednej strony czyhały pokusy władzy i związana z nią korupcja. W słynnym eseju, w którym wyraził pogląd alimów na temat ich własnej roli, ostrzegał sułtana Isma'ila przed tyranią sprawowaną w jego imieniu przez urzędników. Ziemia, głosił, należy do Boga i wszyscy ludzie są Jego sługami: jeżeli władca postępuje ze swoim ludem sprawiedliwie, jest zastępcą Boga na ziemi, cieniem Boga osłaniającym Jego sługi. Stoją przed nim trzy zadania do spełnienia: ma sprawiedliwie pobierać podatki, prowadzić dżihad i bronić królestwa, a także za-

pobiegać gnębieniu słabych przez silnych. Wszystkie te trzy zadania są w jego królestwie lekceważone: poborcy podatkowi postępują niesprawiedliwie, nie dba się o obronę, a urzędnicy gnębią ludzi. Nauka, jaką z tego wyciąga, nie jest obca: od kiedy skończył się okres prorocstwa, alimowie pozostają strażnikami prawdy; niechaj sułtan postępuje tak jak kalifowie, niech korzysta z rad godnych zaufania reprezentantów świętego prawa islamu<sup>1</sup>.

Po drugiej stronie pośredniej drogi istniała duchowa korupcja, którą zwykłym ludziom na prowincji przynosili fałszywi i głupi nauczyciele suficy:

W dawnych czasach słowa mężów z zakonów kadyryckich lub szazilickich oraz mistrzów stanów duchowych docierały do uszu zwykłych ludzi i przenikały do ich serc. Te słowa porywały tłumy, które dążyły do ich naśladowania. Ale czego można oczekiwać po głupim człowieku, który ulega własnym fantazjom i nie zna nawet szczegółów świętego prawa, nie mówiąc już o rozumieniu jego wewnętrznego znaczenia, człowieka, który nie osiągnął żadnego wysokiego stanowiska duchowego? Słyszysz, jak wspaniale przemawia, odwołując się zarówno do wiedzy racjonalnej, jak i objawionej. Spotkasz się z tym przede wszystkim wśród synów świątobliwych mężów, którzy pragną się przyozdobić zaletami swoich ojców, zmuszając swoich zwolenników, by poszli za nimi nie kierując się żadną prawdą czy słusnością, lecz jedynie próżnością tego świata [...] Taki człowiek nie pozwoli nikomu kochać innych w Bogu, ani poznać kogoś lub kierować się kimś z wyjątkiem samego siebie. [...] Obiecuje raj niezależnie od tego, jak postępują, dzięki swojemu wstawiennictwu w Dniu Sądu. [...] Nic nie wiedzący ludzie przystają na to, oddając mu swoje usługi, najpierw ojcu a potem jego synowi<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> Aḥmad an-Nāṣirī as-Salawī, *Kitāb al-istiḡṣā'*, t. VII, Casablanca 1956, s. 82–86; przekład francuski w: J. Berque, *Al-Yousi*, Paryż 1958, s. 91–92.

<sup>2</sup> Tamże, t. IV, Casablanca 1955, s. 163–164; przekład francuski: I. Hamet, „Archives Marocaines”, t. 33, 1934, s. 570–572.

## Rozdział 15

# Zmienna równowaga sił

## Wiek XVIII

### Władze centralne i lokalne

W VII wieku Arabowie stworzyli nowy świat, do którego wciągnęli inne ludy. W wieku XIX i XX sami zostali wchłonięci przez nowy świat stworzony przez Europę Zachodnią. Taki opis oczywiście w nazbyt uproszczony sposób streszcza bardzo złożony proces, a co za tym idzie jego wyjaśnienie również mogłoby być nazbyt proste.

Powszechnie proponowana interpretacja brzmi mniej więcej następująco: pod koniec XVIII wieku dawne królestwa świata muzułmańskiego i ich społeczeństwa przeżywały okres upadku, natomiast rosła potęga Europy. Umożliwiło to ekspansję jej towarów, idei i władzy, co doprowadziło do narzucenia europejskiej kontroli, a potem do odrodzenia potęgi i witalności społeczeństw arabskich pod nową postacią.

Trudno jest jednak opierać się na tezie o upadku. Posługiwali się nią niektórzy autorzy osmańscy. Od końca XVI wieku ci, którzy porównywali to, co widzieli wokół siebie z tym, co, jak uważali, miało miejsce wcześniej, powiadali, że sprawy nie miały się już tak, jak we wczesnym okresie sprawiedliwości, a instytucje społeczne i kodeks moralności społecznej, na których oparta była potęga osmańska, znajdowały się w stanie rozkładu. Niektórzy czytali Ibn Chalduna; w XVII wieku historyk Naima przytaczał niektóre z jego poglądów, a w wieku XVIII część *Mukaddimy* została przetłumaczona na turecki.

Dla takich pisarzy, środkiem zapobiegawczym miał być powrót do instytucji prawdziwego lub wyobrazonego złotego wieku. Dla Sariego Mehmeta

Paszy (zm. 1717), pełniącego przez pewien czas funkcję skarbnika, czyli defterdara, piszącego w początkach XVIII wieku, ważne było, by przywrócić dawne rozróżnienie podziału na panujących i podwładnych, i by władcy postępowali sprawiedliwie:

Należy ze wszystkich sił unikać wprowadzania reaja do klasy wojskowej. Bez wątpienia nieporządek zapanuje, jeżeli ci, którzy nie są synami albo wnukami sipahów, jednocześnie zostaną przekształceni w sipahów. [...] Niechaj [urzędnicy] nie gnębią biednych reaja ani nie podżegają ich do buntu, domagając się nowych opłat ponad dobrze znane doroczne podatki, do płacenia których zdołali przywyknąć. [...] Ludność prowincji i mieszkańcy miast powinni być chronieni i otaczani opieką przez usuwanie niesprawiedliwości; wiele uwagi należy zwracać na to, by poddani żyli w dobrobycie. [...] Ale reaji nie należy okazywać nazbyt wielkiej wyrozumiałości<sup>1</sup>.

Zamiast mówić o upadku, słuszniejsze byłoby twierdzenie, że to, co się stało, było dostosowaniem osmańskich metod sprawowania władzy i równowagi sił w ramach imperium do zmieniającej się sytuacji. Pod koniec XVIII wieku dynastia osmańska istniała już od pięciuset lat i panowała od niemal trzystu lat nad większą częścią świata arabskiego. Należało się więc spodziewać, że sposoby sprawowania władzy i jej zasięg ulegną zmianie w zależności od miejsca i czasu.

W wieku XVIII szczególne znaczenie miały dwa typy zmian. W ramach centralnego rządu w Stambule władza wykazywała tendencję do przenoszenia się z dworu sułtana ku oligarchii, ku wysokim urzędnikom zajmującym stanowiska przy urzędzie wielkiego wezyra. Choć różne ugrupowania współzawodniczyły tam o władzę, to wszystkie pod wieloma względami były powiązane ze sobą, a także z wysokimi urzędnikami aparatu sądowego i religijnego. Mieli wspólną kulturę obejmującą elementy tradycji arabskich, perskich i tureckich. Łączyła ich troska o siłę i dobrobyt imperium oraz społeczeństwa, które ono ochraniało. Nie trzymali się z dala od społeczności, jak to miało miejsce w wypadku domostw niewolników, lecz angażowali się w życie ekonomiczne dzięki temu, że sprawowali nadzór nad fundacjami religijnymi i dzierżawami podatkowymi, oraz dzięki powiązaniu z kupcami przy inwestowaniu w handel i w ziemię.

Zawodowa armia również przenikała do społeczeństwa; janczarzy stawali się kupcami i rzemieślnikami, a kupcy i rzemieślnicy członkami korpusu janczarskiego lub byli do niego afiliowani. Z tym procesem, na zasadzie zależności przyczynowo-skutkowej, wiązała się inna ważna zmiana – pojawienie się w stolicach prowincji lokalnych grup panujących, które objęły swoim nadzorem dochody podatkowe i wykorzystywały je dla tworzenia własnych lokalnych armii. Takie grupy istniały w większości stolic, z wyjątkiem tych, które

<sup>1</sup> Przekład angielski: W. L. Wright, *Ottoman Statecraft*, Princeton 1935, s. 117–118.

było łatwo nadzorować ze Stambułu. Mogły one być różnego typu. W niektórych miejscach tworzyły je panujące rodziny z całym swoim dworem i podległą służbą; ich członkowie uzyskiwali uznanie Stambułu z pokolenia na pokolenie. Gdzie indziej, istniały stale się odnawiające grupy mameluków: byli to ludzie z Bałkanów lub z Kaukazu, którzy przybyli do miasta jako jeńcy wojenni bądź jako uczniowie na dworze namiestnika lub dowódcy wojskowego i uzyskiwali wysokie stanowiska w lokalnych władzach albo w armii, po czym udawało się im przekazać władzę innym członkom tej samej grupy. Takich lokalnych władców łączyły wspólne interesy z kupcami, właścicielami ziemskimi i alimami danego miasta. Utrzymywali oni porządek konieczny dla jego dobrobytu i stąd ciągnęli swoje zyski.

Taka była sytuacja w większości osmańskich prowincji w Anatolii i w Europie, z wyjątkiem tych, do których łatwo było dotrzeć ze Stambułu. Identycznie działo się niemal we wszystkich prowincjach arabskich. Aleppo w północnej Syrii, leżące na głównej drodze imperialnej, łatwo dostępne ze Stambułu, pozostawało pod bezpośrednią kontrolą; ale w Bagdadzie i Akce na wybrzeżu palestyńskim stanowisko namiestnika zajmowali członkowie grup mamelukich; w Damaszku i w Mosulu rody, które wyrosły na służbie u Osmanów, zdołały utrzymać stanowisko namiestnika przez kilka pokoleń. W Al-Hidżazie szarifowie z Mekki, reprezentujący ród, który głosił, że pochodzi od Proroka, panował nad świętymi miastami, chociaż na wybrzeżu w Dżuddzie rezydował osmański namiestnik. W Jemenie nie było już Osmanów, a jedyna centralna władza znajdowała się w rękach rodziny imamów uznawanych przez ludność zajdycką.

W Egipcie sytuacja była bardziej skomplikowana. Wciąż przebywał tam namiestnik wysłany ze Stambułu; nie pozwalano mu tam pozostawać zbyt długo, by nie zdobył zbyt wielkiej władzy. Natomiast najwyższe urzędy oraz kontrola nad dzierżawą podatków znalazły się najpierw w rękach rywalizujących ugrupowań mameluków i oficerów, a potem w rękach jednego z nich. W trzech osmańskich prowincjach Maghrebu dowódcy lokalnych armii przejęli władzę w ten czy inny sposób. W Trypolisie i Tunisie dowódcy wojskowi stworzyli swoje dynastie; byli uznawani przez Stambuł za namiestników i nosili lokalny tytuł beja. W Algierze korpus wojskowy wyznaczał kolejnych władców (zwanych dejami). Z czasem jednak dejom udało się stworzyć grupę wysokich urzędników, którzy utrwaliли swoją pozycję i zatrzymali dla siebie ten urząd. We wszystkich trzech miastach urzędników, oficerów i kupców łączyło początkowo wspólne wyposażanie statków kaperskich („piratów berberskich”) polujących na statki z państw europejskich, z którymi sułtan osmański był w stanie wojny, by potem sprzedawać ich towary. Jednakże ta praktyka zakończyła się z końcem XVIII wieku.

Mimo że były to wielkie zmiany, nie należy ich przeceniać. W Stambule sułtan nadal miał prawo podejmowania ostatecznych decyzji. Nawet najsilniejszy

urzędnik mógł być usunięty ze stanowiska i pozbawiony życia, a jego majątek skonfiskowany. Urzędników sułtańskich nadal uważano za „niewolników” sułtana. Z pewnymi wyjątkami nawet najsilniejsi lokalni władcy chętnie podporządkowywali się systemowi osmańskiemu; byli „lokalnymi Osmanami”, nie zaś niezależnymi władcami. Państwo osmańskie nie było dla nich czymś obcym, stanowiło wciąż ucieleśnienie społeczności muzułmańskiej (a w każdym razie znacznej jego części). Lokalni władcy mogli prowadzić własne interesy z obcymi mocarstwami, ale zawsze gotowi byli wykorzystać swoje siły, by wspierać nadrzędne interesy imperium i bronić jego granic. Co więcej, rząd centralny nadal dysponował wystarczającymi siłami w przeważającej części imperium. Mógł udzielić formalnego uznania lub się od tego powstrzymać; nawet bej Tunisu oraz dej Algieru pragnęli formalnego uznania ich funkcji namiestników przez sułtana. Rząd osmański mógł wykorzystywać rywalizację między poszczególnymi prowincjami lub różnymi członkami rodu czy grupy mameluckiej albo między prowincjalnym władcą a miejscowymi notablami. Tam, gdzie można było korzystać z wielkich imperialnych dróg lub szlaków morskich, wysyłano armię, by umocnić centralną władzę; doszło do tego, na krótko zresztą, w Egipcie w latach osiemdziesiątych XVIII wieku. Pielgrzymka organizowana przez namiestnika Damaszku, przewożąca dary ze Stambułu dla mieszkańców świętych miast, strzeżona przez wojska osmańskie, wędrująca szlakiem utrzymywanym przez garnizony osmańskie, była również corocznym potwierdzeniem osmańskiej zwierzchności na trasie od Stambułu przez Syrię po zachodnią Arabię aż do samego serca świata islamu.

W imperium zrodziła się nowa równowaga sił. Była to bardzo niepewna równowaga, a każda ze stron, kiedy tylko mogła, próbowała powiększyć swoją władzę. Udało się jednak utrzymać wspólnotę interesów między rządem centralnym, Osmanami na prowincji, a grupami społecznymi, które dysponowały władzą i prestiżem – kupcami i alimami. Istnieją świadectwa, że w niektórych regionach taka kombinacja silnych lokalnych rządów i aktywnych elit miejskich prowadziła do utrzymania, a nawet wzrostu poziomu produkcji rolnej, stanowiącej podstawę dobrobytu miast i siły rządów. Miało to miejsce, jak się wydaje, w prowincjach europejskich. Wzrost liczby ludności w Europie centralnej doprowadził do zwiększenia się popytu na żywność i surowce, który prowincje bałkańskie mogły zaspokoić. W Tunezji i Algierii zboża i skóry produkowano na eksport do Marsylii i do Livorno; w północnej Palestynie i w zachodniej Anatolii produkcja bawełny rosła, zaspokajając francuski na nią popyt. Jednakże w większości prowincji nadzór lokalnych rządów i ich miejskich przymerzeńców nie wykraczał daleko poza granice miast. W Maghrebie władza osmańska nie sięgała w głąb ładu na wyżyny. Niektóre plemiona koczowników hodujących wielbłądy przybyły na tereny Żyznego Półksiężycza z centralnej Arabii; ziemie przeznaczone pod wypas powiększyły się kosztem gruntów rolnych,

a tym samym powiększył się obszar, na którym rolników w większym zakresie kontrolowali plemienni wodzowie niż miejscy urzędnicy.

Na terytoriach leżących poza granicami imperium doszło do podobnych procesów. Na omańskim wybrzeżu – w Maskacie – umocniła się nowa rodzina władców, która jako pierwsza przejęła imamat ibadytów, a przymierze zawarte między władcami i kupcami przyczyniło się do rozszerzenia omańskiego handlu wzdłuż wybrzeży Oceanu Indyjskiego. W portach Zatoki: w Kuwejcie, Al-Bahrajnie i w kilku pomniejszych, pojawiły się rodziny władców ściśle powiązane ze społecznościami kupieckimi. W Sudanie, na południe od Egiptu, istniały dwa sułtanaty: jeden z nich, sułtanat Fundżu, leżał na żyznych terenach między Nilem Białym a Błękitnym, gdzie szlaki handlowe prowadzące z Egiptu do Etiopii przecinały się ze szlakami z Afryki Zachodniej ku Morzu Czerwonemu; drugim był sułtanat Darfuru, położony na zachód od Nilu, na szlaku handlowym z Afryki Zachodniej do Egiptu.

W Maroku, na krańcach Maghrebu, od połowy XVII wieku panowali Alawidzi, ale nie posiadali ani silnej armii, ani biurokracji, na których mogliby się oprzeć osmańscy władcy. Podobnie jak ich poprzednicy, nigdy nie zdołali w pełni zdominować miasta Fezu z jego potężnymi rodami kupieckimi, alimami skupionymi wokół meczetu Al-Karawijjin i świętymi rodami strzegącymi grobowców przodków. Poza miastami mogli co najwyżej kontrolować część prowincji dzięki politycznym manipulacjom i prestiżowi swojego pochodzenia. Ponieważ nie mieli bezpiecznego oparcia, potęga ich władzy ulegała zmianom; na początku XVIII wieku była silna, potem osłabła, ale ożyła w drugiej połowie tego wieku.

### **Spółeczeństwo arabsko-osmańskie i jego kultura**

W XVIII wieku wpływ władzy i kultury Osmanów na prowincje arabskie był coraz większy. Umocnił się w miastach dzięki tak zwanym „lokalnym rodom lub ugrupowaniom osmańskim”. Z jednej strony dowódcy wojskowi i urzędnicy cywilni osiedlali się w stolicach zakładając rody lub dwory, które utrzymywały swoją pozycję służąc Osmanom z pokolenia na pokolenie; lokalne rody panujące i grupy mameluków stanowiły tylko górną warstwę zjawiska, które istniało również na innych poziomach. Niektórzy z nich objęli stanowiska w miejscowej administracji, inni bogacili się dzięki uzyskaniu dzierżaw podatkowych, jeszcze inni wysyłali swoich synów do lokalnych szkół religijnych, a stamtąd na stanowiska prawnicze. Z drugiej strony członkowie miejscowych rodów z tradycjami wiedzy religijnej w coraz większym stopniu dążyli do objęcia stanowisk w zakresie funkcji religijnych i prawnych, a tym samym chcieli zdobyć kontrolę nad wafkami, włączając w to te najbardziej dochodowe, ustanowione po

to, by mogły służyć świętym miastom lub instytucjom założonym przez sułtanów; wiele z nich przeznaczano nie na pierwotne cele, lecz kierowano do prywatnego użytku. Ocenia się, że o ile w początkach XVIII wieku w religijno-prawnym systemie Damaszku istniało siedemdziesiąt pięć oficjalnych stanowisk, o tyle w połowie tego samego wieku ich liczba wzrosła do trzystu. Towarzyszyło temu przejście wielu miejscowych rodzin należących do szafi'ickiej lub malikickiej szkoły prawnej na mazhab hanaficki, oficjalnie uznawany przez sułtanów osmańskich. (Nie miało to jednak miejsca w Maghrebie; tam bowiem większa część ludności, z wyjątkiem tych, którzy byli pochodzenia tureckiego, należała do mazhabu malikickiego.)

Pod koniec XVIII wieku w niektórych przynajmniej wielkich miastach arabskich istniały potężne i mniej lub bardziej zasiedziałe rody miejscowych „notabli”, z których jedne były bardziej tureckie a inne bardziej arabskie. Wyrazem ich potęgi i stabilności było budowanie wspaniałych domostw w Algierze, Tunisie, Damaszku i w innych miastach. Jedną z najwspanialszych tego typu budowli jest pałac Al-Azm w Damaszku, stanowiący układ pokoi i apartamentów skupionych wokół dwóch dziedzińców – jednego przeznaczonego dla mężczyzn i gości, drugiego dla kobiet, gdzie toczyło się życie domowe. Nie tak wielkie, lecz równie wspaniałe, są domy wybudowane w Dżudajdzie, chrześcijańskiej dzielnicy Aleppo, przez rodziny, które się wzbogaciły na rozwijającym się handlu z Europą. Pałac amira Libanu, Baszira II, został wybudowany w górach południowego Libanu przez rzemieślników z Damaszku: jest to niezwykle miejski pałac mieszczący się na odległym zboczach górskim. Takie budynki były wznoszone przez lokalnych architektów, a projekty architektoniczne i styl wyrażały lokalne tradycje. Ale również tam, podobnie jak w meczetach, można było zauważyć wpływ osmańskich stylów dekoracyjnych, szczególnie w zastosowaniu kafelków. Mieszało się z tym naśladowanie wzorów europejskich, ujawniające się we freskach, wykorzystaniu witraży i innych elementów produkowanych w Europie na rynki bliskowschodnie. W Tunisie pewien francuski podróżnik na początku wieku odkrył, że dawny pałac bejów – Bardo – został wyposażony w meble w stylu włoskim.

Przetrwanie i społeczna pozycja rodów notabli zależały od lokalnych szkół. Pewne studium poświęcone Kairowi wykazało, że większość mężczyzn w tym mieście – może nawet połowa – potrafiła pisać i czytać, ale to samo dotyczyło tylko niewielkiej liczby kobiet. Świadczy to o tym, że liczba podstawowych szkół, kuttabów, była znaczna. Jeśli chodzi o szkolnictwo wyższe, to historyk tego okresu wspomina około dwudziestu madras i taką samą liczbę meczetów. Centralna instytucja – meczet Al-Azhar – rozwijała się kosztem mniejszych i mniej dotowanych fundacji meczetów i madras. Jej studenci pochodzili z Syrii, Tunezji, Maroka i rejonów w górnym biegu Nilu. Podobnie w Tunisie meczet Az-Zajtuna rozrastał się i nabierał znaczenia w ciągu tego wieku;



jego biblioteka powiększała się, a fundacje mu przypisane zostały powiększone o dochody z dżizji, podatku głównego obowiązującego niemuzułmanów.

W wyższych uczelniach tego rodzaju nadal obowiązywał tradycyjny program nauczania. Najważniejsze były studia nad egzegezą Koranu i hadisów oraz fikh, którego nauczano na podstawie zbiorów fatw oraz formalnych traktatów. Zagadnienia językowe studiowano jako przedmiot wprowadzający. Podstawowych doktryn religijnych nauczano głównie z późniejszych kompendiów, ponadto w szerokim zakresie korzystano, jak się wydaje, z dzieł Ibn al-Arabiego i innych sufich. Nauki racjonalne takie jak matematyka i astronomia studiowano i nauczano ich poza formalnym programem, niemniej należy przypuszczać, że cieszyły się one wielkim zainteresowaniem.

W ramach raczej sztywnego i niezmiennego programu było jednak miejsce na wysokich lotów twórczość literacką. W Tunisie rodzina założona przez pewnego tureckiego żołnierza, który przybył do tego kraju z osmańskimi wojskami w XVI wieku, wydała w kolejnych pokoleniach czterech wybitnych twórców; wszyscy oni nosili imię Muhammad Bajram. Byli to wybitni uczeni i mufti hanaficy. W Syrii rodzina założona przez Murada, przedstawiciela bractwa nakszbandijja z Azji Środkowej, również obejmowała stanowisko hanafickiego muftiego przez ponad jedno pokolenie. Jeden z nich, Muhammad Chalil al-Muradi (1760–1791), rozwijał typowo syryjską tradycję gromadzenia biografii ludzi sławnych i uczonych; jego biograficzny słownik obejmuje dwunasty wiek hidżry.

Zbierając biografie, Al-Muradi zwrócił się do słynnego uczonego mieszkającego w Egipcie, Murtady az-Zabidiego (1732–1791). W jego liście odnajdujemy wyraz świadomości, że jest człowiekiem mieszczącym się na końcu długiej tradycji, którą trzeba ocalić:

Kiedy byłem w Stambule u pewnego słynnego tam człowieka [...], rozmawialiśmy o historii i o jej upadku w naszych czasach, o braku zainteresowania nią wśród ludzi, chociaż jest to największa ze sztuk; ze smutkiem lamentowaliśmy nad tym<sup>2</sup>.

Az-Zabidi, który pochodził z Indii, przez jakiś czas mieszkał w jemeńskim Zabidzie, ważnym miejscu postoju na trasie prowadzącej z południowej i południowo-wschodniej Azji do świętych miast, a także ważnym ośrodkiem naukowym w tamtych czasach. Az-Zabidi przeniósł się do Kairu i stamtąd jego sława promieniowała szeroko, znany był ze swoich wpływów i dzieł, wśród których znajdują się prace dotyczące hadisów, komentarz do *Ihja ulum ad-din* (Ożywienie nauk religijnych) Al-Ghazalego i wielki słownik arabski.

<sup>2</sup> Cyt. za: 'Abd ar-Rahmāna al-Ġabarti, *Aġā'ib al-ā'tār fi āt-tarāġim wa-āl-aĥbār*, Kair 1965, t. IV, s. 214. Chciałbym podziękować dr. K. Babirowi za zwrócenie mi uwagi na ten list.

Z kolei Murtada az-Zabidi poprosił młodszego uczonego Abd ar-Rahmana al-Dżabartiego (1753–1825), by dopomógł mu zgromadzić materiał biograficzny. To spowodowało, że ten zajął się pisaniem historii; w odpowiednim czasie miał on stworzyć ostatnią wielką kronikę w tradycyjnym stylu, obejmującą nie tylko wydarzenia polityczne, ale również życiorysy uczonych i słynnych mężów.

Również w świecie szyickim rozwijały się tradycje poważnej nauki, ale między uczonymi istniały ostre podziały. Przez cały niemal wiek w świętych miastach dominowała szkoła myśli achbaryckiej. Jednak pod koniec tego wieku pod wpływem dwóch ważnych uczonych: Muhammada Bakira al-Bihbihaniego (zm. 1791) oraz Dżafara Kaszifa al-Ghity (ok. 1741–1812) nastąpiło odrodzenie szkoły usulickiej. Dzięki poparciu lokalnych władców w Iraku i Iranie, dla których elastyczność tej formacji okazała się przydatna, usulizm stał się ponownie szkołą dominującą. Achbaryzm pozostał jednak silny w niektórych rejonach nad Zatoką. Pod koniec wieku zarówno usulici, jak i achbaryci musieli stawić czoło nowemu wyzwaniu: szajchijji, która wyrosła z mistycznej tradycji zajmującej się spirytualistyczną interpretacją świętych ksiąg – typową dla szyizmu. Ruch ten został potępiony przez dwie pozostałe szkoły i uznany za nie mieszczący się w granicach szyizmu imamickiego.

Nic nie wskazuje na to, by myśl sunnicka czy szyicka znajdowała się w tym okresie pod wpływami nowych idei powstających w Europie. Część syryjskich i libańskich księży, którzy nauczyli się łaciny, włoskiego i francuskiego znała teologię katolicką oraz europejską naukę tamtych czasów. Kilku z nich uczało w Europie, stając się uczonymi europejskimi. Najślynniejszym z nich był Jusuf As-Simani (Joseph Assemani, 1687–1768), maronita z Libanu, badacz syryjskich i arabskich rękopisów, bibliotekarz w Bibliotece Watykańskiej.

### Świat islamu

Wszyscy ci, którzy wierzyli w islam i posługiwali się na co dzień językiem arabskim, niezależnie od tego, czy mieszkali w imperium osmańskim czy poza jego granicami, mieli ze sobą coś wspólnego, co było głębsze od podziałów politycznych lub udziału w interesach. W ich życiu, a także w życiu tych, którzy mówili po turecku, persku lub posługiwali się innymi językami obszaru islamu, istniało poczucie przynależności do trwałego i niewzruszonego świata stworzonego przez osobę proroka Mahometa w wyniku ostatecznego boskiego objawienia, świata wyrażającego się w różnych formach myślenia i działalności społecznej: Koranie, tradycjach Proroka, systemie prawa lub idealnych zachowań społecznych, zakonach sufickich zainteresowanych grobami swoich założycieli, szkołach, podróżyach uczonych w poszukiwaniu nauki, krążeniu ksiąg, po-

ście w miesiącu ramadan, zachowywanym przez muzułmanów wszędzie w tym samym czasie i w tej samej formie, pielgrzymce sprowadzającej tysiące ludzi z całego świata muzułmańskiego do Mekki o jednym czasie. Wszystkie te działania utrwały poczucie przynależności do świata obejmującego wszystko, co jest konieczne dla dobrobytu na tym świecie i dla zbawienia na tamtym.

I znowu istniejąca przez wieki struktura musiała ulec zmianie, a osiemnastowieczny islam różnił się pod wieloma względami od wcześniejszego. Jedna fala zmian nadeszła z dalekiego wschodu świata muzułmańskiego, z północnych Indii, gdzie potężna sunnicka dynastia Wielkich Mogołów panowała nad muzułmanami i hinduistami. Tutaj wielu myślicieli – wśród nich najśtywniejszy był Szah Waliullah z Delhi (1703–1762) – nauczało, że władcy muszą sprawować rządy zgodnie z założeniami islamu, który powinien być oczyszczony przez nauczycieli posługujących się idżtihadem wspartym na Koranie i hadisach; poszczególne mazhaby zaś należy połączyć w jeden system moralności i prawa, a sufickie praktyki ograniczyć. Uczeni i idee, przemieszczając się z Indii na zachód, spotykali się z podobnymi sobie w wielkich szkołach i w świętych miastach podczas pielgrzymki. Z tych spotkań wyłoniła się odmiana sufizmu, który kładł nacisk na ścisłe trzymanie się szari’atu, niezależnie od tego, jak wielkiego postępu dokonał muzułmanin na drodze prowadzącej ku poznaniu Boga. Rosły wpływy nakszbandijji, która rozprzestrzeniła się z Azji Środkowej i Indii na tereny państw osmańskich. Inne bractwo, tidżanijja, które zostało założone w Algierii i Maroku przez pewnego nauczyciela powracającego z Mekki i Kairu, upowszechniło się w Afryce Zachodniej.

Istniał jeszcze jeden ruch, którego znaczenie w tamtym okresie wydawało się mniejsze, ale który później odegrał ważną rolę. Powstał on w centralnej Arabii w początkach XVIII wieku, kiedy religijny reformator Muhammad Ibn Abd al-Wahhab (1703–1792) zaczął nauczać o potrzebie powrotu muzułmanów do nauk islamu w ujęciu zwolenników Ibn Hanbala – do ścisłego posłuszeństwa Koranowi i sunnie Proroka interpretowanym przez odpowiedzialnych uczonych w każdym pokoleniu, a także odrzucania wszystkiego, co można by uznać za bezprawne innowacje. Szczególnie potępiał takie innowacje jak oddawanie czci zmarłym świętym, o których sądzono, że wstawiają się u Boga, oraz specjalne praktyki dewocyjne bractw sufickich. Reformator ów zawarł przymierze z Muhammadem Ibn Su’udem, władcą niewielkiego miasteczka targowego Dirijji. Doprowadziło to do powstania państwa, które funkcjonowało pod panowaniem szari’atu, i które dążyło do podporządkowania tym zasadom również okolicznych plemion. W ten sposób potwierdzano wyższość interesów słabej społeczności miejskiej oaz nad otoczeniem pasterskim. Zarazem jednak odrzucano twierdzenie Osmanów, że są obrońcami prawdziwego islamu. W pierwszych latach XIX wieku armie nowego państwa powiększyły

się i spustoszyły szyickie mauzolea w południowo-zachodnim Iraku oraz zajęły święte miasta Al-Hidżazu.

### Zmieniające się stosunki z Europą

Dla większości ludzi żyjących w świecie islamu mogło być oczywiste, że ten się rozwija, jest samowystarczalny i przez nikogo nie zagrożony. W ostatnim ćwierćwieczu XVIII wieku przynajmniej niektórzy członkowie elity osmańskiej uświadomili sobie zagrożenia ze strony sił prowadzących do zmian w stosunkach z otaczającym światem. Osmańskie władze zawsze zdawały sobie sprawę z istnienia świata zewnętrznego: szyickiego imperium Iranu na wschodzie, a dalej imperium Wielkich Mogołów oraz chrześcijańskich państw na północy i na zachodzie. Już bardzo wcześnie nawiązano kontakty z Europą Zachodnią i Środkową, Osmanowie kontrolowali wschodnie i południowe wybrzeża Morza Śródziemnego, a zachodnie granice ich imperium znajdowały się w basenie Dunaju. Kontakty te nie zawsze były wrogie, chociaż i tak się zdarzało, gdy osmańska flota walczyła z Wenecjanami i Hiszpanami o kontrolę nad Morzem Śródziemnym i kiedy ich armia dotarła do bram Wiednia. Do pewnego stopnia można mówić, z jednej strony o wojnach krzyżowych i z drugiej – o dżihadzie. Istniały jednak innego typu kontakty. Handlem zajmowali się głównie europejscy kupcy: we wczesnym okresie osmańskim byli to Wenecjanie i Genueńczycy, a w wieku XVIII Brytyjczycy i Francuzi. Zawierano przymierza z królami europejskimi, z którymi sułtan miał wspólnych wrogów; szczególnie dotyczyło to Francuzów, z którymi zawierano przymierze przeciwko austriackim i hiszpańskim Habsburgom. (Podobnie Maroko i Anglia utrzymywały dobre stosunki, kiedy obydwie państwa były wrogo nastawione wobec Hiszpanii). W 1569 roku Francja uzyskała koncesje (zwane kapitulacjami), które regulowały działalność kupców i misjonarzy; oparto je na wcześniejszych przywilejach nadanych kupcom z pewnych miast włoskich. Później takie przywileje nadano innym mocarstwom z Europy. Główne państwa tego kontynentu utrzymywały stałe ambasady i konsulaty na terenie imperium. Stanowiły one element systemu państw europejskich. Stałe misje do ich stolic zaczęto wysyłać dopiero znacznie później.

Do połowy XVIII wieku Osmanowie mogli uważać stosunki z Europą za równoprawne. Pod koniec XV wieku zdyscyplinowana zawodowa armia sułtana, posługująca się bronią palną, mogła stawić czoło którejkolwiek armii europejskiej. W XVII wieku Osmanowie dokonali swojego ostatniego wielkiego podboju: odbili Kretę Wenecjanom. W początkach XVIII wieku utrzymywali kontakty z państwami europejskimi na płaszczyźnie dyplomatycznej równości, a nie wyższości, jaką się im udało narzucić wcześniej. Ich armię uważano za gorszą pod względem organizacyjnym, taktycznym i wykorzystania broni, choć nie

na tyle gorszą, żeby nie można było podjąć starań o jej umocnienie w ramach istniejących instytucji. Handlem nadal zajmowano się w ramach kapitulacji.

W ostatnim ćwierćwieczu tego wieku sytuacja ulegała szybkim i dramatycznym przemianom: przepaść między technicznymi umiejętnościami krajów północnoeuropejskich a reszty świata rosła. W ciągu kilku stuleci panowania osmańskiego nie doszło do żadnego postępu technologicznego, następował natomiast upadek wiedzy naukowej i racjonalnej. Z wyjątkiem kilku Greków i innych obcokrajowców wykształconych we Włoszech, nikt nie znał języków zachodnioeuropejskich, podobnie jak niewiele wiedziano o naukowym i technicznym postępie, jaki tam nastąpił. Wzmianki, i to bardzo ogólnikowe, na temat teorii astronomicznych związanych z odkryciami Kopernika pojawiły się dopiero pod koniec XVII wieku, a osiągnięcia medycyny europejskiej zaczęto poznawać dopiero w XVIII wieku.

Niektóre z państw Europy rozwinęły teraz swoją potęgę. Dżuma przestała pustoszyć ich miasta na skutek stosowania kwarantanny; wprowadzenie kukurydzy i rozszerzenie ziem uprawnych położyło kres niebezpieczeństwu głodu, umożliwiając wyżywienie większej liczby ludności. Ulepszenia w budowie statków i w sztuce nawigacji pozwoliły żeglarzom i kupcom docierać na wszystkie oceany świata, przyczyniając się do powstawania placówek handlowych i kolonii. Handel i eksploatacja kopalni oraz pól w koloniach doprowadziły do akumulacji kapitału, który wykorzystywano do produkcji dóbr przemysłowych w nowy sposób i na większą skalę. Wzrost liczby ludności i bogactwa umożliwił rządowi utrzymywanie większej armii i floty. I tak niektóre państwa Europy Zachodniej, szczególnie zaś Anglia, Francja i Holandia rozpoczęły proces stałej akumulacji środków, podczas gdy w państwach osmańskich, podobnie jak w innych częściach Azji i Afryki, liczba ludności stale utrzymywała się na niskim poziomie z powodu dżumy i głodu; w niektórych miejscach populacja nawet uległa zmniejszeniu; produkcja nie prowadziła do powstawania kapitału umożliwiającego wprowadzenie fundamentalnych zmian w jej metodach, a co za tym idzie do zorganizowanych sił państwowych.

Nie odczuwano jeszcze w sposób bezpośredni wzrostu potęgi militarnej zachodniej Europy. W zachodniej części Morza Śródziemnego Hiszpania osłabła i de jure Algieru zdołał w 1792 roku zdobyć należący do niej Oran. We wschodniej części nastąpił upadek potęgi weneckiej, a wpływu Anglii i Francji jeszcze się nie odczuwało. Zdawało się, że niebezpieczeństwo nadchodzi od północy i od wschodu. Rosja, której armia i rządy zostały zreorganizowane na modłę zachodnią, parła na południe. W decydującej wojnie z Osmanami (1768–1774) flota pod dowództwem rosyjskim wpłynęła na wschodnie Morze Śródziemne, a armia rosyjska zajęła Krym, który kilka lat później włączono do imperium rosyjskiego. Odtąd Morze Czarne przestało być wewnętrznym jeziorem osmańskim; nowy rosyjski port Odessa stał się ośrodkiem handlowym.

Dalej na wschodzie, w Indiach, powstawało podobne zagrożenie. Pod koniec XV wieku statki z Europy po raz pierwszy okrążyły Przylądek Dobrej Nadziei, a europejskie placówki handlowe stopniowo zakładano na wybrzeżach Indii, w Zatoce i na wyspach Azji Południowo-Wschodniej; jednakże przez następny wiek ich działalność była w znacznym stopniu ograniczona. Trasa wokół Przylądka była długa i ryzykowna, przyprawy korzenne i inne azjatyckie towary nadal przesyłano z Zatoki lub Morza Czerwonego do miast Bliskiego Wschodu, skąd na lokalnych targach sprzedawano je i wysyłano dalej na zachód i na północ. Europa chciała kupować przyprawy, ale niewiele miała do zaoferowania w zamian, a europejskie statki i europejscy kupcy zajmowali się głównie sprzedażą i kupnem w portach azjatyckich. W początkach XVII wieku Holendrzy przenieśli handel przyprawami i korzeniami na trasę wokół Przylądka Dobrej Nadziei. Osmańscy kupcy wyrównali sobie jednak straty prowadząc handel nowym towarem – kawą uprawianą w Jemenie i rozsyłaną do świata zachodniego przez kairskich kupców. Później europejskie spółki handlowe zaczęły wychodzić poza własne porty, stając się poborcami podatkowymi i rzeczywistymi władcami na wielkich obszarach. Holenderska Kompania Wschodnio-Indyjska objęła swoją kontrolą Indonezję, a w latach sześćdziesiątych XVIII wieku brytyjska kompania przejęła administrację na znacznym obszarze imperium Wielkich Mogołów, w Bengalu.

W ciągu ostatnich lat XVIII wieku wyraźnie zaczął się zmieniać charakter handlu Europy z Bliskim Wschodem i z Maghrebem. Pewne grupy arabskich kupców i żeglarzy zdołały utrzymać swoją pozycję w handlu na Oceanie Indyjskim, dotyczy to szczególnie kupców omańskich, których działalność i władza sięgała do wybrzeży wschodnioafrykańskich. Na ogół jednak wymiana między poszczególnymi obszarami świata znalazła się w rękach europejskich kupców i właścicieli statków. Angielskie statki przybywały do Al-Muchy na wybrzeżu jemeńskim, by kupować kawę; azjatyckie przyprawy na Bliski Wschód przywozili europejscy handlarze. Nie tylko kupcy, ale również producenci traktowali to jako wyzwanie. Towary wyprodukowane w Europie lub w koloniach azjatyckich i w Nowym Świecie pod nadzorem europejskim zaczęły współzawodniczyć z towarami z Bliskiego Wschodu, zarówno na rynku bliskowschodnim, jak i europejskim. Kawa z Martyniki była tańsza niż kawa jemeńska, a handlujący nią kupcy byli bardziej skuteczni niż kupcy kairscy; co więcej, posiadali oni monopol na rynkach europejskich. Pod koniec XVIII wieku kawa z Al-Muchy praktycznie straciła swoją pozycję na rynkach europejskich, a w Kairze, Tunisie i Stambule musiała stawić czoło kawie z Antyli. Cukier z Antyli, rafinowany w Marsylii, zagrażał przemysłowi cukrowniczemu w Egipcie. Dobrej jakości francuskie tekstylia kupowali zarówno zwykli ludzie, jak i dwór. Z kolei Europa zaopatrywała się przede wszystkim w surowce: w jedwab z Libanu i bawełnę z północnej Palestyny, zboże z Algierii i Tunezji, skóry z Maroka.

Jeśli chodzi o handel z Europą, kraje Bliskiego Wschodu i Maghrebu z wolna stawały się wyłącznie dostawcami surowców i odbiorcami gotowych wyrobów. Jednakże skutki tej sytuacji były jeszcze mało odczuwalne. Handel z Europą był dla gospodarki krajów arabskich mniej ważny od prowadzonego z krajami Wschodu lub biegnącego szlakiem wzdłuż Nilu, lub przez Saharę między wybrzeżami bliskowschodnimi a Afryką. Zasadniczym tego skutkiem mogło być zmniejszenie się pomiędzy poszczególnymi częściami imperium osmańskiego handlu towarami, które musiały konkurować z wyrobami europejskimi.

I choć te zmiany były ograniczone, to stanowiły oznakę zachwiania równowagi w ramach układu sił. Skoro brytyjskie statki docierały aż do Al-Muchy, mogły też płynąć dalej w głąb Morza Czerwonego i zagrozić bezpieczeństwu świętych miast oraz dochodom Egiptu. Przynajmniej rządzące tu ugrupowanie osmańskie wiedziało o ekspansji brytyjskiej w Bengalu, regionie o znacznej liczbie ludności muzułmańskiej, stanowiącym część imperium Wielkich Mogołów. Doskonale wiedziano o rosyjskiej okupacji Krymu, terytorium zamieszkanego głównie przez muzułmanów i rządzonego przez dynastię blisko powiązaną z Osmanami, oraz o ruchach floty rosyjskiej na Morzu Śródziemnym. Pod koniec wieku świadomość niebezpieczeństw rosła. Wśród zwykłych ludzi znajdowała wyraz w formie mesjanistycznych prorocत्व, a wśród elity osmańskiej zrodziło się przekonanie, że należy coś uczynić. Okazjonalnie posyłano swoich przedstawicieli na dwory europejskie, spotykano się z dyplomatami i podróżnikami europejskimi, co zaowocowało pewną wiedzą na temat zmian zachodzących w Europie Zachodniej. Dla niektórych wysokich urzędników osmańskich stało się jasne, że system obronny imperium trzeba wzmocnić. Podjęto pewne próby wprowadzenia nowoczesnie wyszkolonych oddziałów do armii i floty, a w latach dziewięćdziesiątych XVIII wieku, z inicjatywy nowego sułtana Selima III (1789–1807), zmierzano coraz konsekwentniej do stworzenia nowego modelu armii. W końcu jednak nic z tego nie wyszło, ponieważ przedsięwzięcie to i związane z nim reformy podatkowe zagrażały zbyt wielu ważnym interesom.

## **CZEŚĆ IV**

### **Wiek europejskich imperiów**

**(1800–1939)**

W XIX wieku Europa zdominowała świat. Wzrost produkcji fabrycznej na wielką skalę oraz zmiany w systemie komunikacji i łączności – pojawienie się statków parowych, kolei i telegrafu – prowadziły do ekspansji handlu europejskiego. Towarzyszył temu rozwój sił zbrojnych wielkich państw europejskich. Pierwszym znaczniejszym podbojem kraju, w którym mówiono po arabsku, było zajęcie Algierii przez Francję (1830–1847). Państwa i społeczeństwa muzułmańskie nie mogły już dalej egzystować w ustabilizowanym i samowystarczalnym systemie odziedziczonej kultury; teraz winny były wygenerować siłę potrzebną do przeżycia w świecie zdominowanym przez innych. Rząd osmański przyjął nowe zasady organizacji wojskowej i administracyjnej oraz kodeksy prawa oparte na tradycji europejskiej; tak samo postąpili władcy dwóch praktycznie autonomicznych prowincji imperium: Egiptu i Tunezji.

W stolicach reformujących się państw i w portach, rozwijających się na skutek rozkwitu handlu z Europą, ukształtował się nowy alians interesów między reformującymi się rządami, obcymi kupcami oraz miejscową elitą właścicieli ziemskich i kupców zaangażowanych w handel z Europą. Była to równowaga niestabilna; ostatecznie Egipt i Tunezja znalazły się pod kontrolą europejską, potem przyszła kolej na Maroko i Libię. Imperium osmańskie również stra-



ciło większość swoich prowincji europejskich, stając się w dużym stopniu państwem turecko-arabskim.

Wprawdzie nadal trwała kultura religijna i prawna islamu, ale rodził się nowy nurt myślowy, którego celem było wyjaśnienie przyczyn potęgi Europy i udowodnienie, że kraje islamu mogą przyjąć jej idee i zasady, nie zdradzając własnych przekonań. Ci, którzy rozwijali ten nowy typ myślenia, w większości byli absolwentami szkół otwartych przez zreformowane rządy albo przez obcych misjonarzy. Potrafili wypowiedzieć swoje poglądy za pomocą nowych środków przekazu, takich jak gazety i periodyki. Interesowała ich przede wszystkim reforma prawa muzułmańskiego; stworzenie nowych podstaw imperium osmańskiego – równości obywatelskiej, a także, pod koniec wieku XIX, nacjonalizm. Z wyjątkiem nielicznych momentów buntu nowe idee w niewielkim tylko stopniu kształtowały życie ludzi na wsi i na pustyni.

Pierwsza wojna światowa zakończyła się ostatecznym rozpadem imperium osmańskiego. Z jego ruin wyrosło nowe niepodległe państwo: Turcja, natomiast prowincje arabskie znalazły się pod kontrolą Wielkiej Brytanii i Francji. Cały świat mówiący po arabsku przeszedł pod panowanie europejskie, z wyjątkiem fragmentów Półwyspu Arabskiego. Obca kontrola przyczyniła się do zmian w administracji i do pewnego rozwoju systemu oświaty, ale także spowodowała wzrost nacjonalizmu, głównie wśród wykształconych warstw społecznych. W niektórych krajach uzgodniono z władzami rozszerzenie ograniczonej autonomii, w innych jednak stosunki miały charakter opozycyjny. Zachęta rządu brytyjskiego, by stworzyć żydowską siedzibę narodową w Palestynie, stworzyła sytuację, która miała wpływ na opinię narodową we wszystkich krajach, gdzie używano języka arabskiego.

## Rozdział 16

# Panowanie europejskie a rządy reformatorskie

(1800–1860)

### Ekspansja europejska

Pierwsze próby odzyskania utraconych pozycji przez rząd imperialny zostały przyspieszone w wyniku wojen między Francją czasów Rewolucji, a potem Napoleona, i innymi państwami europejskimi. Wojny te wstrząsały Europą między rokiem 1792 i 1815 i toczyły się wszędzie tam, gdzie mogły dojść europejskie armie albo gdzie mogły dopłynąć europejskie floty. W różnych okresach armie francuskie, rosyjskie i austriackie okupowały części europejskich włości sułtana. Po raz pierwszy morską potęgą Wielkiej Brytanii i Francji ujawniła się we wschodniej części Morza Śródziemnego. Doszło do tego, że flota brytyjska próbowała wejść w cieśniny prowadzące do Sztambułu. W 1798 roku francuska ekspedycja pod dowództwem Napoleona w walkach z Anglią zajęła Egipt. Francuzi przez trzy lata władali tym krajem. Stąd starali się dotrzeć do Syrii, ale w wyniku brytyjskiej i osmańskiej interwencji byli zmuszeni się wycofać. Wtedy to doszło do pierwszego przymierza wojskowego między Osmanami a krajem niemuzułmańskim.

Był to krótki epizod; niektórzy historycy podawali w wątpliwość jego znaczenie, inni zaś uważali go za początek nowej ery w dziejach Bliskiego Wschodu. Była to pierwsza większa inwazja państwa europejskiego na terytorium kraju leżącego w centrum świata islamu, a także pierwsze zetknięcie się jego mieszkańców z nowego typu władzą wojskową oraz z rywalizacją mocarstw europejskich. Muzułmański historyk Al-Dżabarti, który mieszkał w tym czasie w Kairze, szczegółowo i bardzo żywo opisał wrażenie, jakie wywarli najeźdźcy.

Zwrócił też uwagę na brak równowagi sił między obydwoma stronami, a także na niezdolność władców egipskich do stawienia czoła wyzwaniu. Kiedy wieść o lądowaniu Francuzów w Aleksandrii dotarła do mameluckich przywódców w Kairze, ci nie przejęli się tym – pisze Al-Dżabarti. „Polegali na własnej potędze i przekonaniu, że jeśli Frankowie przyjdą, to i tak nie zdołają stawić im czoła i zostaną rozdeptani pod kopytami wierzchowców”<sup>1</sup>. Potem doszło do klęski, wybuchła panika, miała miejsce próba buntu. Niechcąc Al-Dżabartiego do nowych władców miesza się jednak z pewnym podziwem dla uczonych i badaczy, którzy przybyli wraz z nimi:

Kiedy jakiś muzułmanin przyszedł do nich, żeby się rozejrzeć, nie zakazywali mu wstępu nawet do najbardziej prywatnych miejsc [...], jeśli zaś zauważali, że wykazuje jakiegokolwiek zainteresowanie wiedzą, okazywali mu swoją przyjaźń i miłość; przynosili najróżniejsze obrazy i mapy, zwierzęta, ptaki i rośliny, cytowali opowieści o dawnych ludach i narodach, a także przypowieści o prorokach. Często do nich chodziłem, a oni mi to wszystko pokazywali<sup>2</sup>.

Takie wydarzenia wnosily niepokój w życie krajów osmańskich i arabskich. Śródziemnomorska armia francuska kupowała zboże w Algierii, a armia brytyjska stacjonująca w Hiszpanii nabywała je w Egipcie. Brytyjskie i francuskie statki handlowe nie mogły się swobodnie poruszać we wschodnich rejonach Morza Śródziemnego, co dawało szansę greckim kupcom i właścicielom statków. Stworzenie przez Francuzów republik w części Bałkanów nie pozostało niezauważone przez Greków i Serbów; echa retoryki Rewolucji pojawiają się wśród chrześcijańskich poddanych sułtana, a także wśród tureckich i arabskich muzułmanów, choć w niewielkim tylko zakresie.

Po zakończeniu wojen napoleońskich panowanie europejskie i wpływy Europy nadal rosły. Nowe techniki produkcji i nowe metody organizowania przemysłu rozwijały się w związku z potrzebami wojennymi. Teraz, po zakończeniu wojen, gdy kupcy i towary mogli się przemieszczać swobodnie, świat stał otworem dla tanich tkanin bawełnianych i wełnianych, produkowanych początkowo przede wszystkim w Anglii, ale potem także we Francji, Belgii, Szwajcarii i zachodnich Niemczech. W latach trzydziestych i czterdziestych XIX wieku wraz z pojawieniem się parowców i kolei rozpoczęła się rewolucja w środkach transportu. Wcześniej transport, zwłaszcza lądowy, był kosztowny, powolny i ryzykowny. Teraz stał się szybki i bezpieczny, mniejszy też był jego udział w ogólnej cenie towarów. Można już było transportować nie tylko towary luksusowe, ale również wielkie ładunki przeznaczone dla dużych rynków i to na znaczne odległości. Równie szybko przynosili się ludzie i rozchodzili się informacje, to zaś

<sup>1</sup> Al-Ġabartī, t. IV, s. 285.

<sup>2</sup> Tamże, s. 348.

umożliwiło powstanie międzynarodowego rynku pieniężnego: banków, giełd, walut powiązanych z funtem szterlingiem. Zyski z handlu można było inwestować, by tworzyć nowe sfery produkcji. Kupców i żeglarzy wspierała zbrojna potęga państw europejskich. Wojny napoleońskie wykazały ich przewagę i to nie tyle w zakresie uzbrojenia, ponieważ wielkie zmiany w technologiach wojсковych pojawiły się stosunkowo późno, ile w organizacji i wykorzystaniu armii.

Z tymi zmianami wiązał się stały wzrost ludności. Między rokiem 1800 a 1850 liczba ludności Wielkiej Brytanii wzrosła z 16 do 27 milionów, a w całej Europie powiększyła się o jakieś 50 procent. Londyn stał się największym miastem świata, liczył bowiem w 1850 roku dwa i pół miliona mieszkańców. Inne stolice również się rozrastały, pojawił się też nowy typ miasta przemysłowego zdominowanego przez biura i fabryki. W połowie wieku ponad połowa ludności Anglii pochodziła z miast. Koncentracja ludności w miastach zapewniała siłę roboczą przemysłowi i armiom, a rosnący rynek wewnętrzny zapewniał zbyt produkcji przemysłowej. Wymagało to istnienia rządów, które mogłyby bardziej bezpośrednio ingerować w życie społeczeństwa. W tym samym czasie upowszechnia się umiejętność pisania i czytania, pojawia się prasa, a to z kolei prowadziło do popularyzacji idei Rewolucji Francuskiej, tworząc nowy typ polityki opartej na mobilizowaniu opinii publicznej, by aktywnie wspierała rząd lub się mu przeciwstawiała.

Echa tej wielkiej ekspansji sił europejskich dało się zauważyć na całym świecie. Między rokiem 1830 a 1860 regularne linie parowcowe łączyły porty południowego i wschodniego Morza Śródziemnego z Londynem i Liverpooliem, Marsylią i Triestem, a wyroby tekstylne i metalowe znajdowały tu nowy, rosnący rynek zbytu. Wartość brytyjskiego eksportu do krajów we wschodnich rejonach Morza Śródziemnego wzrosła w latach 1815–1850 o 800 procent. Wtedy to beduini na Pustyni Syryjskiej zaczęli nosić koszule zrobione z bawełny lancashirskiej. Jednocześnie europejskie zapotrzebowanie na surowce dla fabryk oraz na pożywienie dla ludzi w nich pracujących zachęcało do produkcji rolnej na sprzedaż i na eksport: eksport zbóż utrzymywał się na stałym poziomie, choć jego znaczenie malało, gdy zwiększył się import zboża z Rosji. Tunezyjska oliwa z oliwek znajdowała zbyt, służyła bowiem do wyrobu mydła. Libański jedwab eksportowano do fabryk w Lyonie, a egipską bawełnę głównie do przędzalni w Lancashire. W 1820 roku francuski inżynier Louis Jumel rozpoczął uprawę znalezionej w egipskim ogrodzie bawełny o długiej przędzy, przydatnej do produkcji wysokiej jakości tkanin. Od tego czasu coraz większe obszary ziemi uprawnej w Egipcie przeznaczano pod bawełnę, którą prawie w całości eksportowano do Anglii. W ciągu następnych czterdziestu lat od odkrycia Jumela wartość eksportu bawełny egipskiej wzrosła od niemal zera do półtora miliona funtów egipskich w 1861 roku. (Funt egipski miał wartość mniej więcej funta szterlinga.)

Kraje arabskie, podobnie jak cała niemal Azja i Afryka, nie zdołały się przeciwstawić gwałtownemu wzrostowi aktywności europejskiej. W pierwszej połowie XIX wieku liczba ludności nie uległa większym zmianom. Stopniowo zdołano zahamować dżumę, w każdym razie w miastach przybrzeżnych, dzięki wprowadzeniu systemu kwarantanny pod nadzorem europejskim. Pojawiła się natomiast przyniesiona z Indii cholera. Kraje arabskie nie wkroczyły jeszcze w epokę kolei, jedynie w Egipcie i Algierii rozwijała się na niewielką skalę. Komunikacja wewnętrzna była zła, wciąż dochodziło do epidemii głodu. Liczba ludności w Egipcie wzrosła z 4 milionów w roku 1800 do 5,5 miliona w 1860, jednak w innych krajach utrzymywała się na stałym poziomie. Natomiast w Algierii z dobrze znanych powodów gwałtownie spadła z 3 milionów w 1830 do 2,5 miliona w 1860. Niektóre z portów przybrzeżnych rozwijały się, szczególnie Aleksandria, główny port eksportowy egipskiej bawełny, gdzie liczba ludności zwiększyła się z 10 tysięcy w 1800 do 100 tysięcy w 1850 roku. Jednak liczba mieszkańców większości miast pozostała na stałym poziomie; nie powstawały jeszcze owe nowoczesne miasta, z których wyrastała potęga współczesnych państw. Z wyjątkiem rejonów produkujących na eksport, produkcja rolna pozostawała na poziomie zapewniającym podstawowe warunki życiowe, nie mogła więc prowadzić do akumulacji kapitału na inwestycje produkcyjne.

### Początki imperializmu europejskiego

Za plecami europejskich kupców i właścicieli statków stali ambasadorowie i konsulowie wielkich mocarstw, wspierani w ostateczności przez zbrojną siłę swoich rządów. W pierwszej połowie wieku XIX udało im się działać w sposób dotychczas niemożliwy: zyskiwali sobie wpływy na rządy i na urzędników, wykorzystując je dla wspierania interesów handlowych swoich obywateli i zasadniczych interesów politycznych swoich rządów, rozciągając przy tym pomoc i ochronę na społeczności, z którymi ich rządy były w szczególny sposób powiązane. Francja utrzymywała specyficzne stosunki, trwające od XVII wieku, z chrześcijanami unickimi, a więc z tymi odłamami Kościołów wschodnich, które akceptowały zwierzchność papieża, szczególnie zaś z maronitami w Libanie. Pod koniec wieku XVIII Rosja również zgłaszała podobne pretensje do ochrony wschodnich Kościołów ortodoksyjnych.

Dzięki uzyskanej przewadze już nie tylko Francja i Rosja, ale wszystkie państwa europejskie zaczęły teraz wspólnie ingerować w stosunki między sułtanem a jego chrześcijańskimi poddanymi. W 1808 roku Serbowie z dzisiejszej Jugosławii zbuntowali się przeciwko lokalnym władzom osmańskim. Na skutek tego, po wielu trudnościach i dzięki europejskiej pomocy w 1830 roku powstało autonomiczne państwo serbskie. W 1821 roku stało się coś, co miało

o wiele większe znaczenie ogólne: wybuchło powstanie wśród Greków, którzy przez długi czas zachowywali stosunkowo faworyzowaną pozycję wśród podporządkowanych Osmanom ludów i których bogactwo oraz kontakty z Europą wciąż rosły. Powstanie ujawniło się w kolejnych buntach przeciwko lokalnym władcom. Po części był to jednak ruch religijny skierowany przeciwko dominacji muzułmańskiej, choć nie miała rolę odegrał w nim również rodzący się duch nacjonalizmu. Myśl, że ci, którzy mówili tym samym językiem i dzielili tę samą pamięć zbiorową powinni żyć razem w niezależnym społeczeństwie politycznym, upowszechniła się podczas Rewolucji Francuskiej, co dla Greków wiązało się z odrodzonym zainteresowaniem starożytną Grecją. W rezultacie również tutaj doszło do interwencji europejskiej – militarnej i dyplomatycznej – oraz do powstania w 1833 roku niezależnego królestwa.

Gdziekolwiek państwa europejskie zdołały narzucić swoje bezpośrednie panowanie. Miało to miejsce poza centralnymi obszarami imperium osmańskiego, na jego krańcach, tam, gdzie pojedyncze państwa z Europy mogły działać bez szkody dla interesów innych. Na Kaukazie Rosja rozpoczęła ekspansję na południe w kierunku krajów zamieszkałych głównie przez muzułmanów, sprawując władzę przez lokalne dynastie, które wcześniej pozostawały w sferze wpływów osmańskich. Na Półwyspie Arabskim port w Adenie przejęli w 1839 Brytyjczycy działający z Indii. Miał się on stać portem na szlaku parowcowym w drodze do tego kraju. W Zatoce nabierała znaczenia obecność brytyjska oparta na sile morskiej, w niektórych miejscach wzmocniona formalnymi ugodami z drobnymi władcami portów, którzy podporządkowywali się traktatom na morzu (stąd termin, pod jakim niektóre z nich stały się znane: Oman Traktatowy, obejmujący Abu Zabi, Dubaj oraz Asz-Szarikę [Szardżę]).

O wiele ważniejsze były jednak wydarzenia w Maghrebie. W 1830 roku francuska armia wylądowała na wybrzeżu algierskim i zajęła Algier. W czasie wojen napoleońskich i tuż po nich doszło do kilku europejskich ekspedycji morskich mających na celu ograniczenie odradzającego się piractwa, ale było to wydarzenie zupełnie innej rangi. Przyczyny francuskiego podboju częściowo wiązały się z polityką wewnętrzną Francji w odrodzonej monarchii, częściowo zaś z niejasną sprawą długów powstałych w wyniku dostaw do tego kraju w okresie wojen, głównie jednak z powodu ekspansywnej dynamiki zrodzonej przez wzrost gospodarczy: kupcy marsylscy pragnęli zdobyć silną pozycję handlową na wybrzeżu algierskim. Po zainstalowaniu się w Algierii, a wkrótce potem w kilku miastach wybrzeża, Francuzi z początku nie wiedzieli, co robić dalej. Nie mogli się wycofać, trudno bowiem się wyrzec zdobytych pozycji; ponadto zlikwidowano lokalną administrację osmańską. Wkrótce też musieli rozpocząć ekspansję do środka kraju. Urzędnicy i kupcy dostrzegli perspektywy czerpania zysków ze zdobytej ziemi; wojskowi chcieli ubezpieczyć się i zapewnić sobie

dostawy żywności, utrzymując handel z centrum terytorium. Usunięcie lokalnych rządów osmańskich osłabiło tradycyjny system powiązań między władzami lokalnymi. Dej stał na czele systemu rządów, regulując zasięg oddziaływania wszelkich władz lokalnych. Gdy je usunięto, poszczególni przywódcy musieli sami ustanawiać stosunki między sobą, a to prowadziło do walki o władzę. Największe sukcesy w tych dążeniach odniósł na zachodzie kraju Abd al-Kadir (1808–1883). Dzięki prestiżowi wynikającemu z przynależności do rodziny o wysokiej pozycji religijnej, związanej z bractwem kadirijja, stał się postacią, wokół której mogły się skupić lokalne stronnictwa. Przez pewien czas panował w praktycznie niepodległym państwie, którego centrum znajdowało się we wnętrzu kraju, a którego wpływy rozciągały się na zachodnią i na wschodnią część Algierii. To nieuchronnie prowadziło do konfliktu z władzami francuskimi, których wpływy oddziaływały od wybrzeży. Symbolika opozycji wobec Francuzów przybrała tradycyjne formy: wojną był dżihad, sprawowanie władzy wspierano wyborem przez alimów i szacunkiem dla szari'atu, ale w organizacji rządu było wiele elementów nowoczesności.

Ostatecznie Abd al-Kadir został pokonany i skazany na zesłanie w 1847 roku. Ostatnie lata życia spędził w Damaszku, ciesząc się wielkim szacunkiem wśród miejscowej ludności, utrzymując dobre stosunki z przedstawicielami Francji i innych mocarstw europejskich. Pokonanie Abd al-Kadira pozwoliło rozszerzyć obecność Francji na wysoki południowy płaskowyż, aż po Saharę, i zmienić charakter jej panowania. Zaczęli napływać francuscy i inni imigranci, którzy zajmowali ziemię, co umożliwiało im konfiskata, sprzedaż własności państwowej i inne metody. W latach czterdziestych XIX wieku rząd zaczął systematycznie przejmować dla osiedlania imigrantów (kolonistów) część ziemi uważanej za własność kolektywną wsi. Głównie otrzymywali ją ci, którzy dysponowali kapitałem potrzebnym do jej uprawy; wykorzystywali oni do tego arabskich lub imigrujących z Hiszpanii i Włoch chłopów. Pozostałą część uznano za wystarczającą dla potrzeb wieśniaków, jednakże podział zniszczył pradawne metody uprawy ziemi i doprowadził do wywłaszczenia drobnych rolników, którzy stali się teraz na nowych fermach dzierżawcami lub robotnikami rolnymi bez ziemi.

W 1860 roku europejska ludność Algierii liczyła niemal 200 tysięcy, podczas gdy ludność muzułmańska jakieś 2,5 miliona (mniej niż w latach poprzednich, z powodu strat w trakcie podbojów, epidemii i głodu w okresach złych zbiorów). Algier i inne miasta na wybrzeżu nabrały europejskiego charakteru; osadnictwo rolnicze rozciągało się ku południu poza równiny przybrzeżne, w kierunku wielkich płaskowyżów. Życie gospodarcze zdominowała wspólnota interesów łącząca urzędników, tych właścicieli ziemskich, którzy dysponowali kapitałem potrzebnym na prowadzenie gospodarki rolnej o charakterze komercyjnym oraz europejskich lub żydowskich kupców, którzy nadzorowali wymianę między Algierią a Francją. Ten proces gospodarczy miał swój aspekt po-

lityczny. Postępująca kolonizacja rodziła coraz bardziej natarczywe pytanie, co Francja powinna robić w Algierii. Prowincje, które zostały w pełni podbite i intensywnie zasiedlone, w latach czterdziestych XIX wieku włączono do francuskiego systemu administracyjnego. Zarządzali nimi bezpośrednio urzędnicy, a lokalne władze znajdowały się w rękach imigrantów i miejscowych notabli, którzy wcześniej pełnili funkcję pośredników między rządem a ludnością muzułmańską, obecnie zaś stali się podrzędnymi urzędnikami. Obszarami, na których proces osiedlania się nie był jeszcze tak zaawansowany, zarządzali wojskowi, ale wraz z postępem kolonizacji terenów takich było coraz mniej. Imigranci chcieli, by by nic się nie zmieniło i aby kraj stał się w pełni francuski: „Nie ma już narodu arabskiego, są tylko ludzie, którzy mówią innym niż my językiem”. Myślących w ten sposób było dostatecznie wielu; utrzymywali oni na tyle dobre stosunki z politykami francuskimi, by stworzyć efektywnie działające lobby.

Przedstawiona polityka stwarzała problem przyszłości muzułmanów – Arabów i Berberów; w początkach lat sześćdziesiątych XIX wieku władca Francji, cesarz Napoleon III, przyjął inną politykę. Jego zdaniem Algieria była królestwem arabskim, europejską kolonią i francuskim obozem. Trzeba było pogodzić ze sobą interesy trzech grup: państwa francuskiego, kolonistów oraz większości muzułmańskiej. Pomysł ten znalazł odzwierciedlenie w dekreście z 1863 roku (*senatus consultus*), na mocy którego nakazano zakończyć politykę podziału ziemi wiejskiej, uznać prawa rolników do gruntów oraz umocnić pozycję lokalnych przywódców, by ich pozyskać dla władzy francuskiej.

### Rządy reformatorskie

Europejskie wpływy polityczne i ekonomiczne obejmowały swoim zasięgiem centrum obszaru arabsko-muzułmańskiego. Mimo to wciąż jednak istniały szanse jakiejś reakcji ze strony tego świata, chociażby dlatego, że sprzeczne interesy państw europejskich skłaniały je do wzajemnego powstrzymywania się przed zbyt daleko idącą ingerencją. Dlatego też wiele lokalnych rządów mogło dążyć do narzucenia pewnych zasad, w ramach których Europa realizowałaby swoje interesy, jednakże jej interwencjonizm byłby ograniczony, przez co poddani tych państw – zarówno muzułmańscy, jak i niemuzułmańscy – nadal akceptowaliby istniejące władze.

Po tym, jak próby reformatorskie Selima III spełzyły na niczym, dopiero w latach dwudziestych XIX wieku inny sułtan, Mahmud II (1808–1839), wraz z grupką wysokich urzędników przekonanych o konieczności zmian, miał na tyle sił, by podjąć zdecydowane działania. Nowa polityka polegała na rozwiązaniu starej armii i stworzeniu nowej pozyskanej w drodze poboru i wyszkolonej



przez europejskich instruktorów. Dzięki tej armii można było stopniowo ustanowić bezpośredni nadzór nad niektórymi prowincjami w Europie i w Anatolii, w Iraku i Syrii oraz w afrykańskiej Trypolitanii. Plan reform szedł jednak jeszcze dalej. Chodziło nie tylko o przywrócenie potęgi rządu, ale również o jego zreorganizowanie. Tę intencję ogłoszono w królewskim dekrecie (hatt-i sserif z Gülhane), wydanym w 1839 roku, tuż po śmierci Mahmuda:

Cały świat wie, że od pierwszych dni państwa osmańskiego wzniosłe zasady Koranu i przepisy szari'atu zawsze były doskonale zachowywane. Nasz potężny sułtanat osiągnął największą potęgę i władzę, a wszyscy poddani swobodę i zamożność. Jednakże w ciągu ostatnich stu pięćdziesięciu lat z powodu wielu kolejnych trudności święty szari'at nie był szanowany ani nie trzymano się jego dobroczynnych przepisów. W rezultacie niegdysiejsza potęga i dobrobyt przekształciły się w słabość i nędzę. Jest rzeczą oczywistą, że kraje nie rządzone szari'atem nie mogą przetrwać. [...] Pełni ufności w pomoc Najwyższego i pewni wsparcia naszego Proroka, uważamy za konieczne i istotne wprowadzić od teraz nowe prawo, aby osiągnąć efektywne zarządzanie państwem osmańskim i jego prowincjami<sup>3</sup>.

Urzednicy nie muszą się już obawiać arbitralnych egzekucji i konfiskaty majątku; powinni oni administrować zgodnie z zasadami określonymi przez wyższych urzędników i opracowanymi podczas wspólnych narad. Poddani muszą podporządkować się prawom opartym na zasadach sprawiedliwości, pozwalającym im na swobodne realizowanie swoich interesów ekonomicznych; prawa nie mogą inaczej traktować osmańskich muzułmanów niż chrześcijan i żydów. Nowe przepisy handlowe powinny umożliwić zagranicznym kupcom swobodę podróżowania i handlu. (Reorganizacja, która nastąpiła po wydaniu tego dekretu znana była jako tanzimat; to słowo pochodzi od arabskiego, a zarazem tureckiego terminu oznaczającego porządek.)

Za ideami centralnego nadzoru, biurokracji opartej na radach, panowaniu prawa i równości kryła się jeszcze jedna: Europa miała stać się wzorcem współczesnej cywilizacji oraz imperium osmańskiego jako jej partnera. Kiedy reformatorzy ogłosili dekret z Gülhane, poinformowano o tym ambasadorów zaprzyjaźnionych mocarstw.

W dwóch arabskich prowincjach miejscowi władcy osmańscy podjęli podobną politykę. W Kairze, wywołane francuską inwazją, zamieszanie w lokalnej równowadze sił doprowadziło do przejścia władzy przez Muhammada Alego (1805–1848), Turka z Macedonii, który przybył do Egiptu z wojskiem osmańskim przysłanym po to, by stawić czoło Francuzom. Zyskał on poparcie wśród

<sup>3</sup> Przekład angielski: H. Inalcik, w: C. Hurewitz (oprac.), *The Middle East and North Africa in World Politics*, New Haven 1975, t. I, s. 269–271.

mieszkańców miasta, przechytrzył swoich rywali i praktycznie narzucił się władzom osmańskim jako namiestnik. Wokół siebie zgromadził grupę lokalnych przywódców tureckich i mameluckich, stworzył nowoczesną armię i elitę wykształconych urzędników. Wykorzystywał ich do wymuszenia swojej kontroli nad administracją i nad poborem podatków w całym kraju, a także do ekspansji do Sudanu, Syrii i Arabii. Panowanie egipskie w Syrii i Arabii nie trwało długo; Muhammad Ali został zmuszony do wycofania się w wyniku wspólnych działań mocarstw europejskich, które wcale nie pragnęły, by praktycznie niepodległe państwo egipskie osłabiło Osmanów. Ustąpił, w zamian za co uzyskał w 1841 roku uznanie praw swojej rodziny do panowania w Egipcie pod zwierzchnością osmańską (specjalny tytuł, jaki przyjęli jego następcy, to chedyw). Egipska władza rozciągała się jednak nadal na Sudan, który po raz pierwszy stał się jednolitym organizmem politycznym.

Pod pewnymi względami to, co Muhammad Ali chciał osiągnąć, było prostsze od prób podejmowanych przez polityków ze Stambułu. Nie istniała tu żadna idea obywatelstwa ani nie dążono do zmiany podstaw etycznych władzy. Z innego jednak punktu widzenia zmiany wprowadzone w Egipcie znacznie wykroczyły poza te, jakie miały miejsce w reszcie imperium. Odtąd też Egipt miał kroczyć odrębną drogą rozwoju. Podejmowano nieustanne starania, by kształcić oficerów, lekarzy, inżynierów i urzędników w nowych szkołach oraz w Europie. W społeczeństwie mniejszym i mniej złożonym, nie obejmującym całego imperium, władca mógł kontrolować całą ziemię uprawną, konfiskując dzierżawę podatków i religijne fundacje, mógł też wykorzystać swoje wpływy, by powiększyć uprawy bawełny, kupować produkcję rolną po ustalonych cenach i sprzedawać ją eksporterom w Aleksandrii. Wymagało to wprowadzenia nowego typu nawadniania, budowy zapór, by skierować wodę z rzeki do kanałów, którymi płynęłaby tam, gdzie była potrzebna. Początkowo zamierzał on produkować tekstylia i inne wyroby w fabrykach, ale niewielki rynek wewnętrzny, brak siły roboczej, a także fachowców sprawił, że stało się to niewykonalne, choć przez jakiś czas eksportowano tekstylia. W późniejszym okresie jego panowania naciski ze strony Europy zmusiły go do rezygnacji z monopolu w zakresie handlu bawełną i innymi produktami; Egipt stał się plantacją, która dostarczała surowców i na którą sprowadzano gotowe wyroby po cenach ustalanych na rynku światowym. Wtedy to władca zaczął rozdawać ziemię członkom swojej rodziny, dworowi oraz wszystkim, którzy mogli ją uprawiać, płacąc podatki gruntowe, co doprowadziło do powstania nowej klasy właścicieli ziemskich.

W Tunezji pierwsze zmiany zaczęły się za panowania Ahmada Beja (1837–1855) należącego do rodu pełniącego władzę od początku XVIII wieku. Niektórzy członkowie rządzącej klasy Turków i mameluków zdobyli nowoczesne wykształcenie; zbudowano podstawy nowoczesnej armii, rozszerzono bezpośrednią administrację i system podatkowy, wydano wiele nowych praw,

a władca starał się stworzyć monopol na pewne towary. Za jego następcy w 1857 roku proklamowano reformy dotyczące bezpieczeństwa, swobód obywatelskich, regularnych podatków i poboru do wojska. Żydom i obcokrajowcom dano prawo do posiadania ziemi i zajmowania się różnymi rodzajami działalności gospodarczej. W 1861 roku wprowadzono swoistą konstytucję, pierwszą w świecie muzułmańskim. Zgodnie z nią miała funkcjonować rada składająca się z sześćdziesięciu członków, która akceptowałaby wszystkie prawa, a bej zobowiązywał się temu podporządkować.

Poza granicami imperium, na Półwyspie Arabskim, wpływy europejskie były ledwie odczuwalne. W centralnej Arabii państwo wahhabickie zostało na jakiś czas zniszczone w wyniku ekspansji egipskiej, wkrótce jednak odżyło, choć znacznie słabsze. W Omanie rządząca rodzina, która usadowiła się w Maskacie, zdołała rozciągnąć swoje panowanie na Zanzibar i wybrzeża Afryki Wschodniej. W Maroku doszło do ekspansji handlu europejskiego, otwarto konsulaty i rozpoczęły działalność regularne linie parowcowe. Władze lokalne były zbyt ograniczone w swoich wpływach, by się przeciwstawić tym zmianom. Sułtan Abd ar-Rahman (1822–1859) próbował stworzyć monopol na import i eksport, ale pod naciskiem obcych mocarstw kraj otwarł się na wolny handel.

Lokalne rządy, próbujące przyjąć nowe zasady sprawowania władzy i chcące zachować niepodległość, w najlepszym razie mogły działać w bardzo ograniczonym zakresie. Ograniczenia początkowo narzucały państwa europejskie. Mimo że rywalizowały one ze sobą, to jednak miały pewne wspólne interesy i potrafiły się pogodzić, by się wspierać. Przede wszystkim interesowały się rozszerzeniem sfery działalności swoich kupców. Sprzeciwiały się wszelkim próbom władców, by utrzymać monopol w handlu. Dzięki wielu umowom handlowym doprowadzili do zmiany przepisów celnych. W imperium osmańskim jako pierwszą zawarto angielsko-osmańską umowę z 1838 roku; w Maroku podobną podpisano w 1856 roku. Umowy te gwarantowały kupcom swobodę podróży i handlowania, utrzymywania bezpośrednich kontaktów z producentami i rozstrzygania handlowych sporów przez specjalne trybunały, a nie przez sądy muzułmańskie działające w ramach szari'atu. W wyniku działań ambasadorów i konsulów kapitulacje przekształciły się w system praktycznie wyłączający obcokrajowców spod prawa.

Ponadto mocarstwa niepokoiły się sytuacją chrześcijańskich poddanych sułtana. Po ogłoszeniu dekretu Gülhane kilka razy wspólnie interweniowały, by zapewnić realizację zapowiedzianych przedsięwzięć wobec niemuzułmanów. Z duchem „zgody Europy” sprzeczne były dążenia poszczególnych mocarstw do uzyskania najsilniejszej pozycji. W 1853 roku doprowadziło to do wojny krymskiej, w której Osmanowie uzyskali pomoc brytyjską i francuską przeciwko Rosji. Jednakże wojna zakończyła się potwierdzeniem „zgody Europy”.

Traktat paryski z 1856 roku zawierał punkt, w którym sułtan potwierdzał gwarancje dla swoich poddanych. W pewnym więc sensie stosunki między władcą a poddanymi znalazły się pod oficjalną kontrolą Europy. Odtąd sułtan był formalnie traktowany jako członek społeczności monarchów europejskich, choć dało się słyszeć głosy powątpiewania: o ile Anglia i Francja uważały, że imperium osmańskie może stać się nowoczesnym państwem typu europejskiego, o tyle Rosja miała co do tego pewne wątpliwości i uważała, że w przyszłości należy zapewnić chrześcijańskim prowincjom europejskim daleko idącą autonomię. Żadne z mocarstw nie chciało jednak w sposób aktywny zachęcać do rozbicia imperium ze względu na konsekwencje, jakie mogłoby to mieć dla pokoju w Europie; pamięć o wojnach napoleońskich była wciąż świeża.

Nawet przy ograniczeniach narzuconych przez Europę reformy mogły liczyć na niewielki sukces. Były to działania pojedynczych władców i niewielkich grup ich doradców wspieranych przez niektórych obcych ambasadorów i konsulów. Zmiana panujących, przesunięcie się środka ciężkości między poszczególnymi grupami urzędników, spreczne pomysły i interesy państw europejskich mogły doprowadzić do zmiany polityki. W Stambule elita wyższych urzędników była na tyle silna i stabilna, a także wystarczająco oddana interesom imperium, by zapewnić pewną ciągłość polityczną. Jednakże w Kairze, Tunisie i Maroku wszystko zależało od władcy; kiedy Muhammad Ali zmarł, jego następcą, Abbas I (1849–1854), zmienił niektóre kierunki dotychczasowej polityki, ale następnym władcą, Sa'id (1854–1863), przywrócił dawne porządki.

Wprowadzanie w życie reform mogło prowadzić do nieoczekiwanych skutków. Pewne zmiany miały miejsce w metodach działalności rządów: biura organizowano w nowy sposób, oczekiwano, by urzędnicy działali zgodnie z nowymi przepisami; wprowadzano nowe prawa, armie szkolono w nowy sposób, wojsko pochodziło z poboru, podatki miano pobierać w sposób bezpośredni. Takie przedsięwzięcia miały wzmocnić państwo i zapewnić sprawiedliwość, na początku jednak prowadziły do osłabienia związków między rządem a społeczeństwem. Nowe metody działania i nowa polityka realizowana przez urzędników wyszkolonych w nowym duchu były mało zrozumiałe dla poddanych, nie miały też poparcia w dawno zaakceptowanym systemie. Co więcej, podkopywały dawne stosunki między rządem a pewnymi tradycyjnymi grupami społeczeństwa.

Kto odnosił korzyści z nowego stylu działania władzy? Z pewnością rządzące rody i wyżsi urzędnicy. Większe bezpieczeństwo życia i własności pozwalało na akumulację kapitału i przekazywanie go własnym rodzinom. Silniejsza armia i administracja umożliwiały rozszerzenie wpływów rządu na prowincji. W Egipcie i Tunezji prowadziło to do powstania wielkich latyfundiów pozostających w rękach panujących rodów i ludzi z nimi związanych. W centralnych

krajach osmańskich trwał analogiczny proces. Nowa administracja i armia musiały być opłacane; nie były jeszcze na tyle silne, by móc pobierać podatki. Stary system dzierżawy podatków nadal się utrzymywał, a dzierżawcy mogli mieć udział w nadwyżkach produkcyjnych wsi.

Prócz elit rządzących nowa polityka faworyzowała kupców zajmujących się handlem z Europą. Rósł import i eksport, zaangażowani weń kupcy odgrywali coraz większą rolę nie tylko w handlu, ale również w organizowaniu produkcji, pożyczaniu kapitału właścicielom ziemskim i rolnikom; to oni decydowali o tym, co należy produkować, zajmowali się kupnem i przerobem surowców – oczyszczaniem bawełny i przędzeniem jedwabiu – a potem te wyroby eksportowali. Największymi kupcami byli Europejczycy, którzy mieli tę przewagę, że znali rynek europejski i mieli dostęp do kredytów bankowych. Poza tym działali kupcy wywodzący się z miejscowych chrześcijan i żydów: Greków i Ormian, syryjskich chrześcijan, żydów z Bagdadu, Tunisu i Fezu. Zнали oni lokalne rynki i doskonale mogli pełnić rolę pośredników w stosunkach z zagranicznymi kupcami. W połowie XIX wieku wielu z nich znało języki obce, które opanowali w szkołach nowego typu, niektórzy mieli też obce obywatelstwo lub ochronę obcego kraju, dzięki nadaniu ambasadom i konsulatom prawa zatrudniania pewnej liczby miejscowych obywateli jako agentów i tłumaczy. Kilku z nich otworzyło swoje biura w ośrodkach europejskiego biznesu – w Manchesterze lub Marsylii. W niektórych miejscach od dawna działające grupy muzułmańskich kupców zdołały przystosować się do nowego typu handlu. Arabowie z Arabii Południowej aktywnie działali w Azji Południowo-Wschodniej, muzułmańscy kupcy z Damaszku i Fezu osiedlali się w Manchesterze około roku 1860, marokańscy muzułmanie zaś stali się protegowanymi zagranicznych konsulatów.

Z drugiej jednak strony grupy, na których poprzednio opierały się rządy i z którymi wiązały się ich interesy, w coraz większym stopniu były wyłączone z udziału we władzy. Pozycja alimów sprawujących nadzór nad systemem prawa została zakwestionowana w wyniku powstania nowych kodeksów prawnych i sądów. Rody miejskich notabli, które pełniły rolę pośredników między rządem a ludnością miejską, zaczęły tracić swoje wpływy. Ci, którzy nadal posiadali ziemię, nawet jeśli mogli tu i ówdzie ciągnąć zyski z upraw przeznaczonych na sprzedaż i na eksport, byli zagrożeni przez wpływy systemu władzy bezpośredniej i rosnącej aktywności kupców działających w portach. Tradycyjny przemysł, jak na przykład tkactwo w Syrii, rafinacja cukru w Egipcie, wyrób okryć głowy typu szaszijja w Tunezji, ucierpiał z powodu konkurencji towarów europejskich. Niekiedy jednak zdołał się dostosować do nowych warunków i nawet się rozwinąć.

Niewiele wiadomo o poziomie życia na wsi, ale chyba nie poprawił się on, a gdzieś tam nawet pogorszył. Na ogół produkcja żywności wzrosła, ale nieurodzaj i brak odpowiedniej komunikacji prowadził do epidemii głodu, choć

rzadszych niż w poprzednim okresie. Pod dwoma względami położenie ludności wiejskiej mogło być gorsze: pobór do wojska pozbawiał wieś pewnej części młodych mężczyzn, podatki zaś były większe i efektywniej je ściągano.

Przesunięcia w sferze gospodarczej, utrata władzy i wpływów, poczucie, że pod względem politycznym świat islamu jest zagrożony z zewnątrz – wszystko to w połowie wieku znalazło wyraz w licznych gwałtownych ruchach skierowanych przeciwko nowej polityce i rosnącym wpływom europejskim, a czasami przeciwko miejscowym chrześcijanom, którzy na tych zmianach korzystali. W Syrii ruchy te największe znaczenie uzyskały w roku 1860. W górskich dolinach Libanu panowała pradawna symbioza między głównymi społecznościami religijnymi – maronickimi chrześcijanami i druzami. Osmanów, członków lokalnego rodu Szihabów, uznali za głównego dzierżawcę podatkowego. W rezultacie Szihabowie stali się dziedzicznymi władcami górskich rejonów oraz przywódcami hierarchii rodów właścicieli ziemskich – zarówno chrześcijańskich, jak i druzyjskich, między którymi utrzymywały się wspólne interesy, alianse i formalne związki. Od lat trzydziestych XIX wieku owa symbioza ulegała załamaniom, co było związane z ruchami ludności i zmianą lokalnych władz, niezadowolaniem chłopów z ich panów, osmańskich prób narzucenia bezpośredniej kontroli oraz ingerencji brytyjskiej i francuskiej. W 1860 roku doszło w Libanie do wybuchu wojny domowej, wywołanej masakrą chrześcijan w Damaszku, co z kolei było wyrazem opozycji wobec osmańskich reform i związanych z nimi interesom europejskim, a wszystko to miało miejsce w momencie upadku handlu. W rezultacie doszło do interwencji mocarstw europejskich oraz narzucenia specjalnej administracji w Górach Libanu.

W Tunezji w 1864 nastąpił okres złych zbiorów i epidemii. Doszło wówczas do gwałtownych buntów przeciwko władzy beja i klas, które ciągnęły z niej korzyści – mameluków i zagranicznych kupców, oraz przeciwko wzrostowi podatków, potrzebnych na sfinansowanie reform. Bunty rozpoczęły się wśród plemion, potem przeniosły się do miast na przybrzeżnych równinach sahilu, gdzie uprawiano oliwki. Rebelianci domagali się zmniejszenia podatków, zakończenia władzy mameluków oraz sprawiedliwości opartej na szari'acie. Władza beja znalazła się przez jakiś czas w zagrożeniu, ale wspólnota interesów łącząca rząd z obcymi społecznościami okazała się silniejsza i bej zdołał przeczekać kryzys, a gdy doszło do rozpadu koalicji rebeliantów, stłumić bunt.

## Rozdział 17

# Imperia europejskie i rozwój elit

(1860–1914)

### Granice niezależności

Traktat paryski z 1856 roku stworzył swoistą równowagę między interesami Europy i autochtonicznej grupy rządzącej w imperium osmańskim, oddanej sprawie reform. Mocarstwa, które podpisały traktat, uznały „wielkie znaczenie” reformatorskiego dekretu sultana i przyrzekały, że będą szanować niepodległość imperium. W rzeczywistości jednak nie mogły uniknąć mieszania się w jego sprawy wewnętrzne w związku z nierównowagą siły militarnej między nimi a Osmanami, a także w związku z poszukiwaniem przez różne grupy urzędników pomocy w ambasadach, z powodu stosunków poszczególnych państw do różnych społeczności chrześcijańskich oraz ze względu na wspólną troskę o pokój w Europie. To ich interwencja doprowadziła do uregulowania sytuacji w Libanie po wojnie domowej w 1860 roku. Kilka lat później, w 1866 roku, obie rumuńskie prowincje zjednoczyły się i uzyskały niepodległość. Jednakże w następnej dekadzie przeciągający się kryzys „wschodni” ujawnił granice realnej interwencji. Niepokoje w europejskich prowincjach imperium zostały zduszone. Rządy europejskie zaprotestowały i w końcu w 1877 roku Rosja zaczęła wojnę. Armia rosyjska ruszyła na Stambuł i Osmanowie podpisali traktat pokojowy, który gwarantował autonomię bułgarskim obszarom imperium. Mogło to zapewnić Rosji przewagę i wpływy, wywołało więc gwałtowną reakcję ze strony brytyjskiej. Przez jakiś czas wydawało się, że wybuchnie wojna w Europie, w końcu jednak potęgi zawarły traktat berliński (1878), na którego podstawie dwa odrębne regiony Bułgarii otrzymały różny stopień autonomii,

rząd osmański zgodził się polepszyć warunki w prowincjach, gdzie żył znaczny odsetek ludności chrześcijańskiej, a mocarstwa europejskie ponownie obiecały nie mieszać się w wewnętrzne sprawy imperium.

Stało się jasne, że żadne europejskie państwo nie pozwoli, by inne zajęło Stambuł czy Cieśniny. Nikt też nie chciał ryzykować wybuchu, do którego mogłoby dojść w wyniku prób rozbioru imperium. Tymczasem proces odrywania rejonów nadgranicznych postępował. Oba bułgarskie regiony w 1885 roku stworzyły niezależne państwo; również Kreta otrzymała autonomię w 1898 roku i została włączona do Grecji w 1913. W tym samym roku, po wojnie z państwami bałkańskimi utworzonymi przez własnych poddanych, imperium straciło większość pozostałych europejskich terytoriów. Z drugiej strony, gdy rywalizacja państw europejskich zaczęła przybierać na sile, a wzrost potęgi Niemiec stworzył nowy czynnik w równowadze sił europejskich, rząd osmański zyskał kolejne możliwości swobodnego działania w centralnych regionach. Ujawniło się to w latach dziewięćdziesiątych XIX wieku, gdy nacjonalistyczne partie reprezentujące inną społeczność chrześcijańską, a mianowicie Ormian, zaczęły zabiegać o niepodległość. Osmanom udało się zdusić ten ruch kosztem wielu ofiar, przy czym Europa nie zdecydowała się na skuteczne działania. Jednakże nacjonalizm armeński nie przestawał nadal podskórnie się rozwijać.

Utrata większości prowincji europejskich zmieniła charakter imperium. W coraz większym stopniu muzułmańskim obywatelom, i to zarówno Turkom, jak i Arabom, wydawało się, że jest ono ostatnim przejawem politycznej niepodległości świata islamu otoczonego przez nieprzyjaciół. Coraz pilniejszą sprawą stawało się wprowadzanie dalszych reform. Biurokracja i armia podlegały modernizacji: oficerów i urzędników kształcono w szkołach wojskowych i cywilnych. Ulepszony system łączności umożliwiał rozszerzenie bezpośredniego nadzoru. Kiedy pojawiły się parowce, garnizony osmańskie w rejonie Morza Śródziemnego i Morza Czerwonego można było szybko umocnić. Telegraf, podstawowy środek kontroli, w latach pięćdziesiątych i sześćdziesiątych objął swoim zasięgiem całe imperium. Pod koniec XIX wieku w Anatolii i Syrii wybudowano kolej. W pierwszych latach wieku XX położono kolej hidżazyjską z Damaszku do Medyny. Umożliwiła ona przewożenie pielgrzymów do świętych miast, a także pozwoliła rządowi osmańskiemu sprawować skuteczniejszą kontrolę nad szarifami Mekki. Udało się również przywrócić obecność osmańską w Jemenie. W środkowej Arabii dynastia Ibn Raszida wspierana przez Osmanów na jakiś czas podporządkowała sobie państwo su'udydzkie, odrodzone podówczas przez młodego i pełnego wigoru członka tego rodu, Abd al-Aziza, który w 1914 rzucił wyzwanie Ibn Raszidowi. We wschodniej Arabii ekspansja Osmanów została powstrzymana przez działania brytyjskie. W celu ograniczenia rosnących wpływów innych państw: Rosji, Francji i Niemiec rząd brytyjski zaczął formalizować swoje kontakty z władcami Zatoki. Podpisano



umowy z władcami Bahrajnu, Omanu, Omanu Traktatowego oraz Kuwejtu, na mocy których rząd brytyjski przejął ich stosunki ze światem. Skutkiem tych umów było powstrzymanie ekspansji osmańskiej, choć Osmanowie rościli sobie pretensje do zwierzchności nad Kuwejtem.

Ale nawet w ramach węższych granic potęga Stambułu wcale nie była tak trwała, jakby się mogło wydawać. Układ sił wewnątrz rządzącej elity, który umożliwił przeprowadzenie reform, rozpadał się. Doszło do rozłamu między tymi, którzy popierali rządy urzędników tworzących radę, kierujących się własnym sumieniem i zasadami sprawiedliwości, a tymi, którzy wierzyli w rząd reprezentatywny, odpowiedzialny wobec woli obywateli wyrażonej w wyborach. Wielu starszych urzędników uważało, że coś takiego mogło być groźne w państwie pozbawionym wykształconego społeczeństwa, gdzie różne grupy narodowe i religijne mogły wykorzystać swobody polityczne po to, by się uniezależnić od imperium. W 1876 roku, w trakcie samego szczytu „kryzysu wschodniego”, przyjęto konstytucję, a także wybrano parlament, który zdołał nawet się zebrać. Jednak nowy sułtan Abdülhamid II (1876–1909), kiedy tylko poczuł się dostatecznie silny, zawiesił reformy. To doprowadziło do jeszcze poważniejszego podziału. Władza należąca do elity wysokiej rangi urzędników przeszła w ręce sułtana i jego otoczenia. To zaś osłabiło związki między panującą dynastią a elementem tureckim, od którego zależała egzystencja imperium.

W 1908 roku w wyniku rewolucji, popartej częściowo przez armię, przywrócono konstytucję. (Rumunia i Bułgaria wykorzystały sytuację i ogłosiły formalną niepodległość.) Z początku powszechnie uważano, że ten przewrót będzie początkiem nowej ery wolności i współpracy narodów imperium. Amerykański misjonarz przebywający dłuższy czas w Bejrucie napisał, że rewolucję uznano za przejście „od nieodpowiedzialnej władzy żarłocznych i biorących łapówki paszów do parlamentu reprezentantów ze wszystkich stron imperium, wybranych przez ludzi ze wszystkich sekt, muzułmanów, chrześcijan i żydów! Całe imperium rozbrzmiewało powszechną radością. Prasa zaczęła się wypowiadać. Organizowano publiczne spotkania, ozdabiano miasta i miasteczka, muzułmanie ściskali się z chrześcijanami i żydami”<sup>1</sup>.

Jednakże w ciągu kilku następnych lat rząd opanowała grupa tureckich oficerów i urzędników (Komitet Jedności i Postępu, albo „Młodzi Turcy”), która dążyła do utrwalenia imperium przez wzmocnienie władzy centralnej.

Chociaż rząd osmański zachował swobodę działalności politycznej, pojawił się inny, bardzo ważny typ interwencjonizmu europejskiego. Od lat pięćdziesiątych rząd osmański potrzebował coraz więcej pieniędzy, by opłacić armię, administrację i niektóre rodzaje robót publicznych. Nowe źródło pieniędzy odkryto w Europie, gdzie rozwój przemysłu i handlu prowadził do akumulacji

<sup>1</sup> H. H. Jessup, *Fifty-three Years in Syria*, t. II, Nowy Jork 1910, s. 786–787.

kapitału przekazywanego na cały świat w celu dokonywania inwestycji przez nowego typu instytucję – banki. Między rokiem 1854 a 1879 rząd osmański pożyczął na wielką skalę i na niesprzyjających warunkach; z nominalnej kwoty 256 milionów tureckich funtów (funt turecki równał się około 0,9 funta szterlinga) otrzymał zaledwie 139 milionów, resztę bowiem zdyskontowano. W 1875 roku rząd nie był w stanie płacić procentów od pożyczek ani spłacać rat, a w 1881 powołano Administrację Długu Publicznego reprezentującą zagranicznych kredytorów. Przejęła ona kontrolę nad znaczną częścią osmańskich przychodów, a co za tym idzie sprawowała rzeczywisty nadzór nad wszelkimi działaniami rządu, które pociągały za sobą jakiegokolwiek wydatki finansowe.

### **Podział Afryki: Egipt i Maghreb**

Podobny proces miał miejsce w Egipcie i Tunezji, zakończył się jednak inaczej, ponieważ państwa europejskie narzuciły tu swój nadzór. Oba te kraje, z różnych zresztą względów, pozwalały na bezpośrednią interwencję jednego tylko państwa. W Tunezji wzrost zadłużenia wobec banków europejskich doprowadził do tych samych natychmiastowych skutków, co w imperium: w 1869 roku utworzono międzynarodową komisję finansową. Podjęto wówczas kolejną próbę zreformowania finansów, zreorganizowania systemu sprawiedliwości i rozwoju współczesnej oświaty. Im bardziej kraj się otwierał na zagraniczne przedsięwzięcia, tym większe wzbudzał zainteresowanie obcych rządów, zwłaszcza zaś rządu francuskiego, który już się rozlokował za zachodnią granicą Tunezji, w Algierii. W 1881 roku francuska armia przystąpiła do okupacji Tunezji, w pewnej mierze z powodów finansowych, częściowo, by zapobiec wpływom rywala, jakim były Włochy, a częściowo w celu zabezpieczenia granicy algierskiej. Dwa lata później podpisano układ z bejem. Na jego podstawie Francja objęła kraj oficjalnym protektoratem i brała odpowiedzialność za administrację i finanse.

W Egipcie szersze otwarcie na zagraniczne przedsięwzięcia stworzyło zachętę do interwencji. Za panowania następców Muhammada Alego, szczególnie zaś za Isma'ila (1862–1879), trwały próby stworzenia nowoczesnego społeczeństwa. Egipt praktycznie uniezależnił się od imperium. Rozwinięto system oświaty, otwarto fabryki, kontynuowano proces przekształcania kraju w plantację bawełny dla rynku angielskiego. Amerykańska wojna domowa lat 1861–1865 doprowadziła do przerwania na pewien czas dostaw bawełny ze Stanów Zjednoczonych, co przyczyniło się do zwiększenia produkcji w Egipcie. Trwało to również po wojnie, wymagało wydatków na nawadnianie i komunikację. Egipt bardzo wcześnie, bo już w latach pięćdziesiątych XIX wieku wszedł w okres kolejnictwa. Podjęto też inny rodzaj wielkich robót publicznych: Kanał Sueski,

budowany głównie przy pomocy kapitału francuskiego i egipskiego i dzięki egipskiej sile roboczej, został otwarty w 1869 roku. Otwarcie Kanału stało się jednym z największych wydarzeń wieku. Chedyw Isma'il skorzystał z okazji, by pokazać, że Egipt nie stanowił już części Afryki, lecz należał do cywilizowanej Europy. Wśród gości byli cesarz Austrii, cesarzowa Eugenia, żona Napoleona III z Francji, pruski następca tronu, francuscy pisarze i artyści: Teofil Gautier, Emil Zola, Eugeniusz Fromentin, a także Henryk Ibsen, słynni naukowcy i muzycy. Ceremoniału dopełniali muzułmańscy i chrześcijańscy duchowni. Cesarzowa na imperialnym jachcie poprowadziła pierwszą procesję statków przez nowy kanał. Niemal w tym samym czasie w Kairze otwarto Operę kantatą na cześć Isma'ila i spektaklem *Rigoletta* Verdiego. Otwarcie Kanału zwróciło uwagę na Egipt Wielkiej Brytanii zainteresowanej obroną handlu morskiego z Azją i swojego Imperium Indyjskiego.

Eksport i przerób bawełny przynosił europejskim finansistom dochody, podobnie jak budowa kanału i inne roboty publiczne. Między rokiem 1862 a 1873 Egipt pożyczył 68 milionów funtów, otrzymał jednak tylko dwie trzecie tej sumy, resztę bowiem zdyskontowano. Mimo prób zwiększenia dochodów, między innymi przez sprzedaż rządowi brytyjskiemu udziałów w Kanale, w roku 1876 Egipt nie był już w stanie dotrzymać zobowiązań. Kilka lat później narzucono mu angielsko-francuską kontrolę finansową. Wzrost wpływów obcych, rosnące obciążenia podatkowe mające na celu zaspokojenie żądań zagranicznych wierzycieli, a także inne przyczyny, doprowadziły do powstania ruchu o nacjonalistycznym nastawieniu, którego celem było ograniczenie władzy chedywa. Jego przywódcą był oficer Ahmad Urabi (lub Arabi, 1839–1911). W 1881 roku wydano ustawę zatwierdzającą Izbę Deputowanych. Kiedy Izba się zebrała, próbowano uzyskać niezależność. Prawdopodobieństwo powstania rządów mniej podatnych na wpływy obce w rezultacie doprowadziło do interwencji europejskiej; początkowo była to wspólna angielsko-francuska interwencja dyplomatyczna, potem już wojskowa ingerencja ze strony Wielkiej Brytanii w 1882 roku. Pretekstem brytyjskiej inwazji było twierdzenie, że rząd Egiptu występował przeciwko legalnym władzom i że nastąpiło załamanie porządku publicznego. Większość ówczesnych świadków tych wydarzeń nie potwierdza powyższych twierdzeń. Prawdziwy powód leżał w tym, że instynkt panowania, typowy dla państw w procesie ekspansji, został wzmocniony przez przedstawicieli europejskich interesów finansowych. Brytyjskie bombardowanie Aleksandrii, po którym nastąpiło lądowanie wojsk w strefie Kanału, rozbudziło nie tylko uczucia narodowe, ale w jeszcze większym stopniu religijne. Egipska opinia publiczna podzieliła się na zwolenników chedywu i rządu. Armia egipska nie była zdolna do efektywnego oporu. Wojska brytyjskie okupowały kraj i odtąd Brytania praktycznie rządziła Egiptem. Mimo to dominacja brytyjska nie została

formalnie wyrażona, co wiązało się ze złożonością obcych interesów. Dopiero w 1904 roku Francja uznała pierwszeństwo Wielkiej Brytanii w tym kraju.

Okupacja Tunezji i Egiptu była ważnym krokiem w określaniu przez mocarstwa europejskie stref swoich wpływów w Afryce. Zamiast walczyć ze sobą, podjęto nowy typ działań. Panowanie brytyjskie rozciągnięto na południe wzdłuż doliny Nilu aż do Sudanu. Bezpośrednią tego przyczyną stało się powstanie ruchu religijnego Muhammada Ahmada (1844–1885), który przez swoich zwolenników był uznawany za mahdiego. Celem ruchu było przywrócenie panowania sprawiedliwości muzułmańskiej. Panowanie egipskie nad Sudanem skończyło się w roku 1884 i wówczas powstała władza muzułmańska. Ale to nie strach przed ekspansją tego rządu, lecz obawa przed wejściem innych państw europejskich przyczyniła się do anglo-egipskiej okupacji i do obalenia państwa muzułmańskiego. W 1899 roku ustanowiono nowy system władzy, formalnie było to anglo-egipskie „kondominium”, w rzeczywistości administrację sprawowali głównie Brytyjczycy.

Niedługo potem narastanie wpływów europejskich w królestwie Maroka przyniosło podobny skutek. Dążenie sułtana, by uratować państwo przed interwencją, skończyło się w roku 1860, kiedy Hiszpania dokonała inwazji, częściowo po to, by rozciągnąć wpływy poza oba swoje porty – Ceutę i Melillę – które były w jej rękach przez wieki; a w pewnym sensie po to, by ograniczyć rozszerzanie się wpływów brytyjskich. Inwazja zakończyła się traktatem, na mocy którego Maroko musiało zapłacić odszkodowanie finansowe przekraczające jego możliwości płatnicze. Próby zapłacenia, a także umowy handlowe zawarte z państwami europejskimi doprowadziły do gwałtownego wzrostu aktywności europejskiej. Za sułtana Hasana (1873–1894) rząd, podobnie jak to miało miejsce w innych krajach, próbował przeprowadzić reformy, aby stworzyć ramy dla powstrzymania penetracji Europejczyków: nowa armia, zreformowana administracja, bardziej efektywne metody pozyskiwania i wykorzystywania dochodów. Ta polityka przyniosła tylko częściowe sukcesy, ponieważ rząd nie kontrolował kraju w tym stopniu, by jego zamierzenia mogły się powieść. Prowincjonalni władcy, których pozycję ugruntowała solidarność religijna i plemienna, w praktyce zachowali niezależność. Na południu ich władza była jeszcze silniejsza. W miastach nowe typy podatków i działanie administracji doprowadziły do osłabienia moralnego autorytetu władcy. Lokalni przywódcy ustanowili bezpośrednie kontakty z obcymi przedstawicielami, a kupcy szukali u nich ochrony. Aby przetrwać, rząd zaczął zaciągać pożyczki w bankach europejskich. To powiększyło spłacane procenty, i w 1904 roku nastąpił logiczny tego skutek: Anglia i Hiszpania, dwa z trzech zainteresowanych mocarstw uznały przewagę trzeciego – Francji. (Wielka Brytania w zamian za swobodę działania w Egipcie, Hiszpania za udział w ewentualnym nadzorze.) W 1907 roku główne państwa europejskie wyraziły zgodę na francusko-hiszpańską kontrolę nad administracją

i finansami Maroka. Oba mocarstwa zajęły część kraju: Hiszpania na północy, Francja wzdłuż wybrzeża atlantyckiego i granicy algierskiej. Wybuchła rebelia przeciwko sułtanowi, który szukał ochrony u Francuzów; ekspansja francuska trwała aż do 1912 roku, kiedy nowy sułtan podpisał układ, w którym przyjmował protektorat Francji, zaakceptowany również przez najważniejszych przywódców z południa. Na podstawie umowy francusko-hiszpańskiej część północna znalazła się pod administracją hiszpańską, natomiast Tanger, centrum obcych interesów, miało się znaleźć pod specjalną kontrolą międzynarodową.

Mniej więcej w tym samym czasie skończył się podział Maghrebu. W 1911 roku Włochy, spóźnione w „rozdrapywaniu Afryki”, wypowiedziały wojnę imperium osmańskiemu, wysadziły swoje wojska na wybrzeżu trypolitańskim i mimo osmańskiego oporu zdołały zająć porty i wymusić uznanie swoich zdobyczy przez rząd imperium.

### **Alians dominujących interesów**

Wraz z wybuchem pierwszej wojny światowej skutki włoskiego panowania w Libii oraz francuskiego i hiszpańskiego w Maroku jeszcze się nie ujawniły, ale panowanie francuskie w Algierii i Tunezji oraz brytyjskie w Egipcie i Sudanie pozostawiło swój ślad. W pewnym sensie oznaczało ono zerwanie z przeszłością i z tym, co się działo w imperium osmańskim: zasadnicze interesy strategiczne i ekonomiczne krajów europejskich stały się najważniejsze. Chociaż w Egipcie, Tunezji czy Maroku miejscowe rządy istniały nominalnie, to jednak wraz z umacnianiem się pozycji europejskich urzędników z wolna traciły swoje wpływy, skutkiem czego nie miały nawet ograniczonych możliwości niezależnego działania. To zaś pozwalało rządowi w Stambule wygrywać jedną władzę przeciwko drugiej i działać, jak mniemano, w interesie narodowym.

Z innego punktu widzenia politykę uprawianą przez Anglię i Francję można by w pewnym sensie uważać za efektywniejszą kontynuację zmian wprowadzanych przez miejscowych reformatorów. Pod pretekstem ochrony miejscowych rządów sprowadzano coraz więcej obcych urzędników, którzy stopniowo zyskiwali coraz większe wpływy; równowaga między nimi a urzędnikami miejscowymi została zachwiana. (W Sudanie nie było takiego kamuflażu, istniała natomiast bezpośrednio administracja typu kolonialnego, a więc wszystkie wyższe stanowiska zajmowali Brytyjczycy, drugorzędne zaś Egipcjanie i przedstawiciele innych narodowości.) Rządy działały teraz efektywniej, ale zarazem z większego dystansu. Cudzoziemcy albo miejscowi żołnierze pod obcym dowództwem oraz zdyscyplinowana policja umożliwiali przesuwanie nadzoru dalej na prowincję. Lepsza łączność przybliżała prowincje do stolicy: w Tunezji i Egipcie wybudowano linie kolejowe, w Tunezji powstały również drogi. Tworzono lub rozwijano

świeckie sądy działające na podstawie kodeksów wzorowanych na prawie europejskim. Ścisłsza kontrola finansowa i bardziej efektywne ściąganie podatków doprowadziło do zredukowania zagranicznego długu do rozsądnych proporcji. Elastyczniejsza polityka finansowa i dostęp do obcego kapitału na bardziej sprzyjających warunkach umożliwiały realizację niektórych robót publicznych, szczególnie zaś prac irygacyjnych w dolinie Nilu, zakończonych budową Tamy Asuańskiej, dzięki której można było w Górnym Egipcie wprowadzić stałe nawodnienie. Powstała pewna liczba szkół; biorąc pod uwagę te, które przetrwały z wcześniejszego okresu można było myśleć o kształceniu urzędników i techników na poziomie umożliwiającym zatrudnienie, nie prowadzącym jednak do powstania większej klasy niezadowolonych intelektualistów.

W drugiej połowie XIX wieku na terenach zarządzanych ze Stambułu, Kairu, Tunisu i Algieru proces skupiania się interesów wokół rządów nowego typu rozszerzał się i umacniał. Oprócz urzędników polityka rządów w szczególności sposób faworyzowała dwie grupy społeczne. Pierwsza była związana z handlem i finansami. Wzrost ludnościowy i przemysłowy Europy, budowa lepszych portów, linii kolejowych i (w Libanie, Algierii i Tunezji) dróg prowadziły do zwiększenia handlu z Europą, a także między poszczególnymi częściami Bliskiego Wschodu i Maghrebu, mimo powtarzających się okresów załamań. Na ogół trzymano się tradycyjnego handlu, a więc eksportu do Europy surowców (egipska bawełna, jedwab libański, wełna i skóry z Maghrebu, tunezyjskie fosfaty) i artykułów spożywczych (pomarańcze z Palestyny i wino z Algierii, oliwa z oliwek z Tunezji); importu tekstyliów, wyrobów metalowych, herbaty, kawy i cukru. Ogólnie mówiąc, utrzymywał się niesprzyjający bilans handlowy z Europą, który był wyrównywany w znacznym stopniu przez import kapitału dla robót publicznych i – w niektórych wypadkach – przez przekazy pieniężne emigrantów do Nowego Świata, a także przez odpływ złota i srebra.

Zasadnicza część handlu znalazła się w rękach kompanii europejskich i europejskich kupców, głównie brytyjskich i francuskich, a kiedy w Niemczech nastąpił przyrost ludności i rozwój przemysłu, to również niemieckich. Grupy miejscowych kupców odegrały znaczną rolę w handlu międzynarodowym, dominowały również w handlu lokalnym. Na Bliskim Wschodzie syryjscy i libańscy chrześcijanie, syryjscy i iraccy żydzi, egipscy koptowie zajmowali się handlem na Nilu; w Maghrebie długą tradycję handlową podtrzymywali miejscowi żydzi i inne grupy, takie jak kupcy z Susu w Maroku, z oazy Mzab w Algierii i wyspy Dżarba na wybrzeżu tunezyjskim.

Europejskie interesy finansowe wykraczały jednak poza handel. Pierwsze wielkie inwestycje polegały na pożyczkach dla rządów, co prowadziło do ustanowienia obcej kontroli finansowej. Później rządy zaciągały kolejne kredyty, ale istnienie obcego nadzoru finansowego umożliwiło przyjęcie znacznie mniej

uciążliwych warunków. Inwestycje opierały się już nie tylko na pożyczkach rządowych, lecz obejmowały instytucje publiczne, na które koncesje otrzymywały zagraniczne spółki. Po wybudowaniu Kanału Sueskiego w różnych rejonach udzielano koncesji na porty, tramwaje, wodę, elektryczność i przede wszystkim na linie kolejowe. Stosunkowo niewiele inwestowano w rolnictwo, z wyjątkiem tych części Egiptu i Algierii, gdzie było wielkie zapotrzebowanie na pewne produkty, a kontrolowana przez Europejczyków administracja gwarantowała znaczny i bezpieczny dochód. Niewiele też inwestowano w przemysł, z wyjątkiem drobnego przemysłu spożywczego, a w kilku miejscach również w wydobycie minerałów (fosfaty w Tunezji, ropa naftowa w Egipcie).

W procesie inwestycyjnym brały udział nie tylko całkowicie europejskie banki i spółki, ale także takie, które powstały w Stambule, Kairze i w innych miejscach, jak na przykład Bank Osmański. Kapitał tych lokalnych banków był jednak w znacznej części europejski i w większości dochody z inwestycji nie pozostawały na miejscu, gdzie mogłyby rodzić bogactwo w postaci kapitału narodowego, lecz wywożono je do metropolii, gdzie postępował wzrost bogactwa i kapitału.

### **Własność ziemska**

Inną grupę, której interesy wiązały się z interesami nowych rządów, stanowili właściciele ziemscy. Zarówno w centrum imperium osmańskiego, jak i w Egipcie, w połowie wieku XIX uległy zmianie podstawy prawne własności ziemskiej. W samym imperium prawo ziemskie z 1858 roku określało różne kategorie gruntów. Zgodnie z pradawną tradycją większość ziem uprawnych uważano za należące do państwa, ci jednak, którzy je uprawiali lub tego się podejmowali, mogli zyskać prawo do nieograniczonego korzystania z nich, ich sprzedaży i przekazywania dziedzicom. Celem tego prawa było wspieranie produkcji i umacnianie pozycji tych, którzy rzeczywiście ziemię uprawiali. Niekiedy przynosiło to pozytywne skutki: w niektórych rejonach Anatolii i w Libanie, na terenach hodowli jedwabników zwiększała się liczba drobnych gospodarstw, częściowo dzięki pieniądзом przesyłanym przez emigrantów do rodzin. W większości wypadków sytuacja wyglądała inaczej. W okolicach miast, gdzie zajmowano się produkcją żywności i surowców dla miast i na eksport, ziemia dostawała się w ręce rodów miejskich. Potrafiły one lepiej wykorzystać machinę administracyjną, by zyskać prawa do ziemi, miały też lepszą pozycję niż chłopci w ubieganiu się o pożyczki z banków komercyjnych, spółek hipotecznych czy państwowych banków rolnych. Byli też w stanie płacić chłopom zaliczki na zapłatę podatków oraz finansować ich działalność. W rejonach produkujących na eksport kupcy miejscy związani z rynkami zagranicznymi mogli kontrolować

produkcję, decydowali o tym, co należy hodować, udzielali pożyczek i skupowali plony. Niektórzy mieli pozycję monopolistyczną: skup jedwabiu i tytoniu w całym imperium był monopolem w rękach koncesjonowanych spółek z kapitałem obcym. W owym czasie zrodziła się cała klasa właścicieli pośrednich, głównie mieszkańców miast, którzy mogli domagać się od rządu udziału w produkcji. Zajmujący się uprawą chłopi byli albo pozbawionymi ziemi robotnikami rolnymi, albo dzierżawcami, którzy otrzymywali taką część zbiorów, by przeżyć. Największymi spośród tych prywatnych posiadłości ziemskich i najlepiej administrowanymi były zapewne te, które należały do samego sułtana Abdülhamida.

W odleglejszych rejonach poza efektywną kontrolą miast pojawił się inny typ wielkiego właściciela ziemskiego. Zarówno rząd, jak i miejscowi mieszkańcy, zawsze uważali znaczne tereny, zwłaszcza zaś grunty przeznaczone do wypasu, za zbiorową własność plemienia. Przy tym znaczna część tej ziemi była zapisana na główny ród danej społeczności. W wypadku dużych obszarów wódz plemienia nie był w stanie sprawować efektywnego nadzoru i wtedy, w większym stopniu niż miejski właściciel ziemski czy wielki szajch plemienny, wykorzystywał grupy pośredników związanych z ziemią i jej uprawą.

Tymi nowymi właścicielami ziemskimi byli chrześcijańscy i żydowscy kupcy i bankierzy, jednak stosunkowo niewielu obcokrajowców w większości prowincji wciąż sprawowało władzę ze Stambułu. Główny wyjątek stanowiła Palestyna, gdzie w latach osiemdziesiątych XIX wieku pojawiła się rozrastająca się społeczność żydowska nowego typu: nie byli to już osiadli od dawna Żydzi orientalni, lecz Żydzi z Europy Środkowej i Wschodniej. Przybywali do Jerozolimy nie po to, by studiować, modlić się i umierać, lecz odwoływali się do nowej wizji odrodzonego narodu żydowskiego mającego swoje korzenie w określonym kraju. W 1897 roku ta idea została sformułowana w oświadczeniu pierwszego Kongresu Syjonistycznego, który wzywał do stworzenia dla ludu żydowskiego ojczyzny w Palestynie, zagwarantowanej prawem publicznym. Mimo sprzeciwu rządu osmańskiego i rosnącego zaniepokojenia części miejscowej ludności arabskiej, do 1914 roku żydowska ludność Palestyny wzrosła do 85 tysięcy, czyli do 12 procent wszystkich mieszkańców. Około jednej czwartej osiedliło się na ziemiach częściowo wykupionych z narodowych funduszy. Ogłoszono, że jest ona niezbywalną własnością ludu żydowskiego i nie wolno na niej zatrudniać nie-Żydów. Inni zaś mieszkali w rolniczych osiedlach nowego typu (w kibucach), opartych na zbiorowym podejmowaniu produkcji i na życiu we wspólnocie.

W Egipcie proces przekazywania ziemi przez władzę do rąk prywatnych rozpoczął się w ostatnim okresie panowania Muhammada Alego i w latach 1858–1880 został umocniony prawami i dekretemi, które ostatecznie doprowadziły do powstania pełnej własności prywatnej bez owych ograniczeń, jakie przewidywało prawo osmańskie. I tutaj zapewne intencją nie było stworzenie



klasy wielkich właścicieli ziemskich, ale w rezultacie, w wyniku splotu wielu procesów, do tego właśnie doszło. Aż do okupacji brytyjskiej w 1882 roku chedyw przekazał nadaniami znaczną część ziemi członkom własnej rodziny i wysokim urzędnikom. Znaczne też obszary pozostały w jego rękach jako własność osobista. Wielkie rody wiejskie zdołały powiększyć swoje ziemie, gdy zaczęło rosnąć zapotrzebowanie na bawełnę. Po okupacji grunty przekazane przez władcę dla obsługi długu zagranicznego wraz z nowo pozyskanymi dla uprawy ziemiami znalazły się w rękach wielkich właścicieli albo towarzystw ziemskich i hipotecznych. Drobni właściciele zadłużyli się u miejskich bankierów i utracili ziemię; nawet gdyby ją zachowali, nie uzyskaliby kredytu dla finansowania ulepszeń. Prawa dziedziczenia prowadziły do rozdrobnienia własności, która nie mogła już utrzymywać rodziny. Z chwilą wybuchu pierwszej wojny światowej ponad 40 procent ziemi uprawnej było w rękach wielkich właścicieli ziemskich (a więc takich, którzy mieli ponad 50 feddanów), natomiast 20 procent należało do drobnych posiadaczy mających mniej niż 5 feddanów (jeden feddan to około jednego akra, a więc 0,4 ha). Jedna piąta ogromnych gospodarstw, szczególnie na północy kraju, znajdowała się w rękach obcych właścicieli: osób lub towarzystw. Typowi stali się wielcy właściciele ziemscy, których grunty uprawiali chłopię; za swoją pracę mieli prawo do uprawiania kawałka ziemi. Ponadto rosła liczba robotników nie posiadających ziemi, stanowili oni jedną piątą zatrudnionej ludności.

W Tunezji przejmowanie ziemi przez obcych właścicieli osiągnęło jeszcze większe rozmiary. Gdy doszło do okupacji francuskiej, istniała tam już znaczna społeczność francuska i włoska. Przez około dziesięć pierwszych lat protektoratu rząd podejmował kroki na rzecz wielkich właścicieli pragnących nabywać ziemię; rozprawy dotyczące spraw ziemskich toczyły się przez sądami mieszanymi z udziałem europejskim. Dopuszczano zakup dzierżawionej ziemi wakfów. Od 1892 roku przyjęto nową politykę, zaczęto zachęcać do imigracji i osiedlania się, częściowo pod naciskiem kolonistów, częściowo po to, by powiększyć wśród nich liczbę Francuzów. Można było zakupić znaczne obszary ziemi: grunty wakfów, własność państwową, tereny będące zbiorową własnością plemion; stosowano tę samą politykę co w Algierii, przeznaczając dla mieszkańców mniejsze obszary ziemskie. Kupcom oferowano dogodne warunki: kredyt wiejski, sprzęt, drogi. Warunki ekonomiczne też były sprzyjające: zapotrzebowanie na zboża utrzymywało się na stałym poziomie, a na wino i oliwę z oliwek rosło. Skutkiem tego coraz więcej ziemi znajdowało się w rękach Europejczyków, szczególnie w regionie uprawy zbóż na północy i na plantacjach oliwek w Sahilu. W roku 1915 koloniści władali już jedną piątą ziemi uprawnej. Stosunkowo niewielu z nich było posiadaczami małych skrawków gruntu; typowi stali się wielcy właściciele ziemscy prowadzący uprawy dzięki zatrudnianiu robotników rolnych z Sycylii, południowych Włoch i z Tunezji, albo dzięki wynaj-

stawianiu tunezyjskich rolników. Nie brakowało wolnej siły roboczej, ponieważ proces wywłaszczania ziemi pogorszył sytuację chłopów; pozbawiono ich dostępu do kapitału i ochrony, jaką ich otaczali miejscowi właściciele ziemscy. Przekształcenia gospodarcze doprowadziły do zmiany władzy politycznej. Koloniści domagali się większego udziału w decyzjach politycznych, zmierzali do skłonienia rządu, by przyłączył kraj do Francji. Siłą podporządkowali sobie miejscową ludność i utrzymywali w ramach tradycyjnej kultury i stylu życia, co uniemożliwiało jej efektywne uczestniczenie w sprawowaniu władzy. W tym zakresie osiągnięto pewne sukcesy: znaczną część urzędników państwowych stanowili Francuzi; konsultatywne zgromadzenie do spraw finansowych i gospodarczych składało się głównie z kolonistów. Z drugiej strony rząd w Paryżu i przysyłani stamtąd wysocy urzędnicy woleli utrzymać protektorat oparty na współpracy między Francuzami a Tunezyjczykami.

W roku 1914 polityka francuska w Tunezji osiągnęła stan taki jak w Algierii w latach sześćdziesiątych XIX wieku. W Algierii zaś sytuacja uległa zmianie. Klęska w wojnie francusko-pruskiej lat 1870–1871 i upadek Napoleona III osłabiły autorytet rządu w Algierze. Koloniści na jakiś czas przejęli władzę, ale na wschodzie kraju doszło do buntu Arabów i Berberów o znacznym zasięgu. Złożyło się na niego wiele przyczyn: szlachta pragnęła odzyskać swoją pozycję polityczną i społeczną, osłabioną w wyniku narzucenia bezpośredniej administracji francuskiej. Wieśniacy sprzeciwiali się utracie ziemi i rosnącej władzy kolonistów, nędzy w wyniku epidemii i złych zbiorów. Szerokie rzesze ludności zażądały niepodległości. Nie znalazło to jeszcze wyrazu w ideach narodowych, ale jedynie religijnych, sterowanych przez bractwa sufickie. Powstania zostały zduszone, a ich skutki przyniosły poważne szkody muzułmanom algierskim. Za karę nakładano na powstańców zbiorowe grzywny i konfiskowano im ziemię; ocenia się, że dystrykty zaangażowane w rebelię utraciły 70 procent kapitału.

Znacznie poważniejsze były długofalowe skutki tych wydarzeń. Zniszczenie lokalnego przywództwa i zmiana władz w Paryżu usunęły przeszkody na drodze do powiększania europejskiej własności ziemskiej. Z powodu sprzedaży i nadań ziemi państwowej oraz skonfiskowanej w wyniku zajmowania terenów będących zbiorową własnością i stosowania kruczków prawnych, znaczne obszary ziemi przeszły w ręce kolonistów. W roku 1914 Europejczycy posiadali mniej więcej jedną trzecią gruntów uprawnych, w większości najbardziej urodzajnych. Jak dawniej zbierano z nich zboża i winogrona; algierskie wina zdobyły sobie znaczny rynek we Francji. Uprawą w winnicach zajmowali się imigranci z Europy: Hiszpanii, Włoch i Francji; same zaś winnice należały do bogatych właścicieli, mających dostęp do kapitału. Algierscy drobni posiadacze ziemscy zostali zepchnięci na mniejsze obszary nieudobrej ziemi, pozbawieni kapitału mieli coraz mniej bydła. Skutkiem tego przeobrażali się w dzierżawców lub

robotników rolnych w europejskich majątkach. Tylko w niektórych miejscach rodziła się nowa klasa muzułmańskich właścicieli ziemskich.

Dzięki nowym możliwościom, jakie stwarzała własność ziemska, europejska ludność Algierii gwałtownie wzrosła: z 200 tysięcy w 1860 do około 750 tysięcy w 1911. Ta ostatnia liczba obejmuje również algierskich Żydów, którzy otrzymali obywatelstwo francuskie. Ludność miejscowa wzrosła do 4 milionów 740 tysięcy, a zatem Europejczycy stanowili 13 procent wszystkich mieszkańców. W wielkich miastach ten procent był jeszcze większy; w 1914 trzy czwarte mieszkańców Algieru stanowili Europejczycy.

W roku 1914 ta coraz liczniejsza ludność europejska skutecznie kontrolowała miejscowe rządy. Teraz miała już swoich reprezentantów w parlamencie francuskim i tworzyła w Paryżu ważne lobby polityczne. Stopniowo, gdy dorosły nowe pokolenia urodzone w Algierii, a imigranci z innych krajów przyjmowali obywatelstwo francuskie, powstała nowa tożsamość narodowa i interesy, które owo lobby mogło wspierać. Chodziło o maksymalne zasymilowanie Algierii z Francją, przy czym lokalna administracja francuska powinna się znajdować pod europejską kontrolą. Te dążenia zakończyły się powodzeniem. Znaczną większość lokalnych urzędników stanowili Francuzi, przy czym Francuzami byli niemal wszyscy zajmujący najwyższe stanowiska. Oni też zaczęli przeważać w radach miejskich zarządzających poszczególnymi terytoriami; tutaj muzułmanie nie mieli praktycznie żadnych wpływów. Płacili znacznie wyższe podatki niż koloniści, a dochody z nich wykorzystywane były przeważnie przez Europejczyków. Muzułmanie podlegali też kodeksowi karnemu, którzy kontrolowali Francuzi. Na oświatę łożono niewiele. Pod koniec wieku rząd w Paryżu uświadomił sobie istnienie „problemu arabskiego”, konieczność uniezależnienia administracji od wpływu kolonistów i użycia siły, by „chronić część ludności pokonanej”<sup>2</sup>. Uczyniono coś dla oświaty muzułmańskiej podstawowego stopnia, jednak w 1914 roku liczba Algierczyków z wykształceniem średnim lub wyższym sięgała dziesiątków, może setek, ale na pewno nie tysięcy.

### Położenie ludności

W tych częściach Bliskiego Wschodu i Maghrebu, gdzie kontrola rządu stała się bardziej efektywna, wprowadzono roboty publiczne. Nowe prawa ziemskie tworzyły pewną własność, towarzystwa bankowe i hipoteczne umożliwiały dostęp do kapitału, a wyroby znajdowały zbyt w świecie uprzemysłowionym, powiększały się obszary przeznaczone pod uprawę, a w latach 1860–1914

<sup>2</sup> J. Cambon, cytowany w: C. R. Ageron, *Les algériens musulmans et la France (1871–1919)*, Paryż 1968, s. 478.

rosła też wydajność. Mimo skromnych danych statystycznych jest jasne, że tego rodzaju procesy zachodziły w Algierii i Tunezji, gdzie podwoił się obszar ziemi uprawnej. W Egipcie warunki szczególnie sprzyjały. W tym czasie rząd sprawował pełną kontrolę nawet w Górnym Egipcie, rynki zbytu dla bawełny rozszerzały się mimo pewnej płynności, wielkie prace irygacyjne umożliwiły powiększenie wydajności rolnictwa; między rokiem 1870 a 1914 obszar rolny zwiększył się o jedną trzecią. Ten wzrost pociągał za sobą pewne niebezpieczeństwa: zyski z uprawy bawełny na eksport były tak wielkie, że coraz więcej przeznaczano na nią ziemi i około roku 1900 Egipt stał się importerem żywności i wyrobów przemysłowych.

Statystyki dotyczące Syrii, Palestyny i Iraku są jeszcze bardziej niedoskonałe, ale dostępne informacje wskazują na podobne tendencje. W Syrii i Palestynie chłopci mieszkający w górskich wioskach rozszerzyli obszary uprawne na równiny, siejąc zboża i inne rośliny, takie jak oliwa z oliwek, ziarno sezamowe, pomarańcze z rejonu Jafy, które znajdowały rynki zbytu za granicą. W Libanie rozwijała się produkcja jedwabiu. W Iraku nie doszło jeszcze ani do rozszerzenia władzy państwowej, ani do polepszenia systemu irygacyjnego; pierwsze urządzenie nawadniające na większą skalę – zaporą Al-Hindijja na Eufracie – zostało otwarte dopiero w 1913 roku. Specyficzne natomiast funkcjonowały prawa gruntów: kiedy przywódcy plemienni zarejestrowali ziemię na swoje nazwiska, wpłynęli na przeistoczenie swoich współplemieńców z pasterzy w osiadłych rolników, uprawiających zboża na eksport, a – na południu – daktyle.

Zachwianie równowagi między osiadłym rolnictwem a koczowniczym pasterstwem następowało wszędzie tam, gdzie istniały dwa czynniki. Pierwszym z nich była ekspansja sfer podległych kontroli rządu, który zawsze wolał osiadłych chłopów, płacących podatki i służących w wojsku, od koczowników żyjących poza społecznością polityczną, stanowiących potencjalne zagrożenie dla istniejącego porządku. Do ekspansji tej dochodziło za silnych rządów i gdy rozwijał się system komunikacyjny. W Algierii armia francuska ruszyła z wysokiego płaskowyżu na południe, ku oazom Sahary i terenom zamieszkałym przez Tuaregów. W Syrii budowa kolei umożliwiła przesunięcie granic ziemi uprawnej w głąb stepu. Każda stacja kolejowa z jej urzędnikami, garnizonem i targowiskiem stawała się ośrodkiem ekspansji rolnictwa i handlu. Niektóre grupy ludności wykorzystywano do utrzymywania porządku na prowincji: regimenty kurdyjskie gromadzono na północy; Czerkiesów, którzy opuścili swoje domy na Kaukazie zdobytych przez Rosjan, osiedlono w kilku wsiach południowej Syrii.

Drugą przyczyną zmian było rosnące zapotrzebowanie na podstawowe produkty stepu i raczej malejące dochody, jakie przynosiły w porównaniu z wyrobami przeznaczonymi na sprzedaż i na eksport. Rynek wielbłądów zmniejszył się wraz z wprowadzaniem nowoczesnych środków łączności (ale decydująca

przemiana, którą było pojawienie się samochodu, jeszcze się nie nastąpiła). Zapotrzebowanie na owce utrzymywało się, a nawet rosło wraz z powiększaniem się liczby ludności, ale kapitał można było z większym zyskiem zainwestować w uprawy; istniejące informacje wskazują, że pogłowie zwierząt zmalało w stosunku do liczby ludności: w Algierii przypadało 2,85 owcy na osobę w 1885 roku, a w trzydzieści lat później liczba ta zmniejszyła się do 1,65.

Ogólnie rzecz biorąc był to okres wzrostu zaludnienia, przy czym jego tempo różniło się w zależności od kraju. Do krajów, w odniesieniu do których istnieją najbardziej wiarygodne dane statystyczne, i w których przyrost jest wyraźny, należą Algieria i Egipt. W Algierii ludność muzułmańska podwoiła się w ciągu pięćdziesięciu lat – z 2 milionów w 1861 roku do 4,5 miliona w 1914. W Tunezji wzrost był podobny: z 1 do 2 milionów. W Egipcie proces ten trwał przez cały XIX wiek: z 4 milionów w 1800 do 5,5 miliona w 1860 i 12 milionów w 1914. W Sudanie ilość mieszkańców zwiększała się powoli od początku okupacji brytyjskiej. Jeśli chodzi o rejon Żyznego Półksiężycza, ciągle jesteśmy zdani na domysły. Liczba mieszkańców Syrii mogła wzrosnąć o jakieś 40 procent między 1860 a 1914 rokiem, to znaczy z 2,5 do 3,5 miliona; z drugiej strony nastąpił znaczny odpływ populacji z Libanu do Ameryki Północnej i Południowej oraz do innych państw; do 1914 roku około 300 tysięcy Libańczyków opuściło kraj. Wzrost zaludnienia Iraku był tego samego rzędu. W przybliżeniu można uznać, że liczba mieszkańców krajów arabskich powiększyła się w całości od około 18–20 milionów w 1800 roku do 35–40 milionów w 1914 roku.

Ludność mieszkała głównie na wsi. Niektóre miasta gwałtownie się rozwijały, szczególnie porty specjalizujące się w handlu z Europą. Należały do nich algierskie miasta przybrzeżne, a także Bejrut i Aleksandria (która w 1914 roku była drugim co do wielkości miastem arabskim). Inne, zwłaszcza zaś stolice narodowe i prowincjonalne, rozbudowywały się proporcjonalnie do ogólnego wzrostu liczby mieszkańców. Na przykład Kair powiększył się mniej więcej dwukrotnie, pozostając największym miastem arabskim, ale zaludnienie całego Egiptu również wzrosło; stopień urbanizacji pozostał więc bez zmian, a napływ ludności wiejskiej do miast jeszcze się nie zaczął.

Przyrost populacji był skutkiem wielu czynników. W Egipcie mógł się wiązać z powiększaniem areалу uprawy bawełny: małe dzieci pomagały w polu od najmłodszych lat, a więc istniała zachęta do zawierania wczesnych małżeństw i zakładania wielkich rodzin. W większości krajów wzrost był skutkiem zanikania dwóch czynników, które wcześniej ograniczały liczbę ludności: epidemii i głodu. Poprawa warunków kwarantanny pod nadzorem europejskich lekarzy i przy wsparciu obcych rządów przyczyniła się do zlikwidowania w krajach śródziemnomorskich dżumy do 1914 roku i do ograniczenia wypadków cholery. Zwiększenie produkcji żywności w połączeniu z lepszą komunikacją umożliwiło niwelowanie skutków lokalnych nieurodzajów, które w poprzednim okresie były

przyczyną głodu. W niektórych krajach – Algierii, Tunezji i w Sudanie – dostatek pożywienia prowadził nie tyle do bezprecedensowego powiększenia się liczby mieszkańców, a raczej do zrekompensowania gwałtownego jej spadku w przeszłości. W Sudanie niepokoje wywołane przez ruch mahdystowski, po którym nastąpił okres złych zbiorów, doprowadziły do gwałtownego zmniejszenia się liczby ludności w latach dziewięćdziesiątych XIX wieku.

Wzrost zaludnienia nie musi oczywiście oznaczać poprawy standardu życia, może wskazywać na coś wręcz przeciwnego. Jednakże istnieją podstawy, by przypuszczać, że w niektórych wypadkach poziom życia wzrósł. Na pewno dotyczyło to wyższych warstw ludności miejskiej, związanej z nowymi rządami albo z rozwijającymi się sektorami gospodarki. Ludzie ci mieli wyższe dochody, lepsze warunki mieszkaniowe i opiekę medyczną, mogli także kupować więcej towarów. W niektórych rejonach na wsi zwiększona produkcja żywności i sprawniejsza łączność poprawiły standard wyżywienia. Nie dotyczyło to krajów, w których kolonizacja europejska pozbawiła chłopów najlepszej ziemi, lecz Egiptu i częściowo Syrii, gdzie istniała równowaga między produkcją a liczbą ludności. (Jednakże w Egipcie poprawie warunków zdrowotnych, wynikającej z lepszego wyżywienia, towarzyszyło rozprzestrzenienie się zaraźliwej choroby – bilharcji – przenoszonej przez wodę i zataczającej coraz szersze kręgi w wyniku rozwoju systemu nawadniania.)

Nawet w najbardziej sprzyjającej sytuacji możliwości polepszenia warunków życia rolników były ograniczone nie tylko z powodu wzrostu liczby ludności, lecz również w wyniku skupienia władzy w rękach posiadaczy ziemskich lub ludzi, którzy w jakiś sposób sprawowali nad nią kontrolę. Po swojej stronie mieli prawo oraz rząd, mieli też dostęp do kapitału, bez którego nie można było rozwijać produkcji ani też przekazywać jej na rynek. W większości wypadków nie musieli działać w ramach ograniczeń narzucanych przez moralną więź z tymi, którzy dla nich pracowali. Koloniści, miejscy bankierzy, szajchowie plemienni, którzy stali się właścicielami ziemskimi, nie utrzymywali takich samych stosunków z pracującymi dla nich ludźmi, jak część ich poprzedników. W tych warunkach chłopci nie byli w stanie uzyskać z produkcji rolnej więcej niż potrzebowali dla zapewnienia sobie minimalnego poziomu życia; w trudnych czasach wyzysku nie dysponowali też ochroną ze strony silniejszych.

### **Rozdwojone społeczeństwo**

W 1914 roku w krajach arabskich należących do imperium osmańskiego oraz w państwach Maghrebu w różnym zakresie ujawniła się nowego typu stratyfikacja społeczna. Z jednej strony były europejskie grupy handlowe i finansowe, a także społeczności przesiedleńców chronione wpływami i władzą

ich rządów. Z drugiej strony znajdowały się lokalne klasy kupców i właściciele ziemskich, których interesy łączyły ze społecznościami obcymi, choć w pewnych wypadkach prowadziły do rywalizacji. Dalej była rosnąca liczba ludności wiejskiej i biedni mieszkańcy miast, mający ograniczony dostęp do władzy, w znacznym stopniu wyłączeni z korzyści, jakie przynosiły zmiany administracyjne, prawne i gospodarcze.

Zmiana stosunku sił społecznych znalazła wyraz w przekształceniach, do których doszło w życiu miejskim w drugiej połowie XIX wieku. Działalność gospodarcza i władza przeniosły się z wielkich miast leżących w głębi kraju do portów nadmorskich, szczególnie zaś tych, które się znajdowały nad Morzem Śródziemnym. Stały się one nie tylko miejscem przeładowywania towarów, ale także głównymi ośrodkami finansowymi i handlowymi, gdzie gromadzono towary z głębi kraju i skąd importowane produkty rozprowadzano dalej. Tu również załatwiano interesy importowo-eksportowe oraz w znacznym zakresie organizowano i finansowano produkcję rolną. Niektóre z portów były starożytnymi miastami, które się rozwijały i uzyskiwały nowe znaczenie. Bejrut zastąpił Sajdę i Akrę jako główny port południowej Syrii; Aleksandria zajęła miejsce Damietty i Rozetty w morskim handlu Egiptu, gdy stały się ważne kontakty kupieckie z Europą, a handel z Anatolią i wybrzeżem syryjskim podupadał. Al-Basra stała się głównym miastem eksportu irackich daktyli; Dżudda, główny port Al-Hidżazu, zaczął nabierać znaczenia, gdy zachodnią Arabię zaczęto zaopatrywać od strony morza, a nie karawanami z Syrii. Wreszcie rozbudował się Tunis i porty Algierii. Inne powstały w wyniku rozwoju międzynarodowego transportu: Port Sa'id na północnym krańcu Kanału Sueskiego, Aden jako port postojowy i węglowy dla statków parowych płynących przez Kanał z Europy do Indii; wreszcie Casablanca na atlantyckim wybrzeżu Maroka.

W centrum tych miast pełno było magazynów, banków, biur towarzystw transportowych, budowanych w monumentalnym stylu południowoeuropejskim. Znajdowały się tam dzielnice rezydencjalne z willami otoczonymi ogrodami; zaplanowano w nich parki, place, hotele, restauracje i kawiarnie, sklepy i teatry. Główne ulice były na tyle szerokie, by pomieścić tramwaje, powozy konne, a od 1914 roku także pierwsze samochody. Również miasta w interiorze w podobny sposób zmieniały swój wygląd. Z początku podejmowano próby wybudowania nowych ulic i budynków w środku starych miast: przez Kair przeprowadzono szeroką arterię aż do podnóża Cytadeli; w Damaszku wyprostowywano i poszerzano bazy, dzięki czemu powstał Suk al-Hamidijja oraz Suk Midhat Pasza. W dalszej perspektywie nowe dzielnice stawiano poza murami (jeśli jeszcze się zachowały) starych miast, na terenach nie obciążonych budynkami i prawami własności, dzięki czemu można tam było budować według określonych planów. Nowy Damaszek rozciągał się na wschód od starożytnego, w górę wzgórza Dżabal Kasijun; nowy Kair rozbudowywano na północ

od starego miasta, a potem na zachód, na terenach ciągnących się do Nilu, niegdyś błotnistych, ale teraz osuszonych i przygotowanych pod budownictwo. Nowy Tunis rozrósł się częściowo na gruntach odzyskanych z jeziora leżącego po wschodniej stronie miasta. Chartum, stolica Sudanu pod panowaniem egipskim i za czasów kondominium, była nowym tworem. Ulice zaplanowano tu symetrycznie w pobliżu miejsca, w którym Nil Błękitny spotyka się z Nilem Białym. Pod koniec tego okresu podobne zmiany miały miejsce w Maroku. Stolica protektoratu, a zarazem główna rezydencja sułtana, znajdowała się w nowej części Rabatu na wybrzeżu; nowy Fez został zaplanowany poza murami starego miasta, które ochroniono przed wszelką ingerencją z zewnątrz.

Nowe miasta z wolna wysysały życie z dawnych ośrodków. Tutaj bowiem powstawały biura banków i towarzystw, wyrastały pałace i biura rządowe. W Kairze ministerstwa budowano w zachodniej części, tam mieli swoje rezydencje zagraniczni konsulowie, również chedyw przeniósł się z Cytadeli do pałacu wybudowanego w stylu europejskim; armia brytyjska sprawowała kontrolę nad Kairem z kwater Kasr an-Nil na brzegu Nilu.

Znaczna część mieszkańców nowych miast i dzielnic była obcego pochodzenia: urzędnicy, konsulowie, kupcy, bankierzy, przedstawiciele wyspecjalizowanych zawodów. W Algierze i Oranie, największych miastach Algierii, przeważała ludność europejska; w Kairze 16 procent ludności było obcego pochodzenia, w Aleksandrii – 25 procent. Mieszkańcy ci żyli w izolacji, zachowując własne przywileje; mieli swoje szkoły, kościoły, szpitale i miejsca rekreacji, rozprawy toczyły się przed europejskimi sądami konsularnymi lub sądami mieszanymi, ich interesy ekonomiczne były chronione przez konsulaty, a w krajach znajdujących się pod kontrolą europejską – przez rząd. Władza i inny styl życia przyciągały do nowych miast również miejscowych kupców, głównie chrześcijańskich i żydowskich, zaangażowanych w międzynarodowy handel. Niektórzy z nich pozostawali pod zagraniczną opieką, a nawet byli wręcz zasymilowani z obcymi społecznościami. Około roku 1914 rodziny urzędników muzułmańskich lub muzułmańskich właścicieli ziemskich zaczęły porzucać swoje rodzinne domostwa w starych miastach na rzecz wygod, jakie im oferowały nowe dzielnice.

W nowo powstałych miastach ustalił się specyficzny tryb życia, które stanowiło odbicie europejskiego stylu. Mężczyźni i kobiety ubierali się inaczej. Znaczącym aspektem modernizacyjnych reform Mahmuda II była zmiana oficjalnych strojów. Sułtan i jego urzędnicy zrezygnowali z powiewnych sukien i szerokich turbanów na rzecz europejskich smokingów i innych okryć głowy: czerwonych fezów lub tarbuszy z czarnym wisiorkiem. Wojsko nowych armii – osmańskiej, egipskiej i tunezyjskiej nosiło mundury typu europejskiego. Po drodze, widok obcokrajowców, nowe szkoły – wszystko to przyzwyczaiało kupców i urzędników oraz ich rodziny do odmiennych strojów. Żydzi i chrześcijanie



szybciej zaczęli je nosić niż muzułmanie. Pod koniec wieku niektóre z ich żon i córek także przyjęły francuski lub włoski styl ubioru, poznany dzięki ilustrowanym periodykom, sklepom w nowych miastach, podróżom i szkołom. Jednakże do 1914 roku niewiele kobiet muzułmańskich wychodziło bez nakrycia głowy czy twarzy.

Również domy stały się odbiciem innego stylu życia. Domy w nowych dzielnicach, zarówno służbowe, jak i rezydencjonalne, były projektowane głównie przez architektów francuskich i włoskich według ich własnych wzorów: budowano z kamienia pokrytego tynkiem, bogato dekorowano kutym żelazem. Budynki publiczne zwrócone były na zewnątrz imponującymi fasadami, a niektóre wyrażały nową wizję życia społecznego; w Kairze symbolizowała ją opera, muzeum i biblioteka chedywa. Również same domy mieszkalne odzwierciedlały nowy styl życia rodzinnego. Oddzielenie pokoi mieszkalnych na parterze od sypialni na piętrze trudno było pogodzić ze starym, ścisłym podziałem na salony, w których mężczyźni przyjmowali gości, i harim, gdzie toczyło się życie rodzinne. Zmiany w życiu gospodarczym i obyczajach, a także działania, jakie Osmanowie, Egipcjanie i Brytyjczycy podjęli przeciwko handlowi niewolnikami, doprowadziły w 1914 roku do ostatecznej likwidacji niewolników domowych. Z wyjątkiem niektórych tylko pałaców czarny eunuch, strażnik świętości harimu, niemal całkowicie zniknął. Krzesła i stoły imitujące osiemnastowieczne meble francuskie, narzucały inny sposób przyjmowania gości i spożywania wspólnych posiłków. Domy były otoczone ogrodami, nie zaś budowane wokół wewnętrznych dziedzińców; okna wychodziły na zewnątrz, na ulice. Można było przez nie patrzeć, a przechodzący mogli zaglądać do środka. Na szerszych ulicach, a także poza miastami kobiety z dobrych rodzin korzystając z powozów konnych mogły odetchnąć świeżym powietrzem. Teatr oferował nowy styl oglądania – jeśli nie bycia oglądanym – dotyczy to zwłaszcza kobiet. W 1914 roku arystokratki kairskie mogły uczyć się na spektakle wystawiane przez przejezdne trupy i, dyskretnie ukryte za zasłonami z gazy w łóżach pierwszego balkonu Opery, oglądać klasyczny dramat francuski lub włoskie opery.

## Rozdział 18

# Kultura imperializmu a reformy

### Kultura imperializmu

W nowych miastach, zwłaszcza zaś w krajach znajdujących się pod okupacją europejską, doszło teraz do nowego typu konfrontacji między Europejczykami a Arabami, a w jej rezultacie do zmiany wzajemnego się postrzegania. W wieku XVIII w wyniku podróży i handlu myśl europejska objęła swoim zasięgiem cały świat. W wieku XIX jej ciekawość się pogłębiła, karmiona wiedzą pozyskiwaną w wyniku coraz liczniejszego osiedlania się Europejczyków i Amerykanów na Bliskim Wschodzie i w Afryce Północnej w celach handlowych i w wyniku wojen. W połowie wieku pojawiła się zorganizowana turystyka w formie pielgrzymek do Ziemi Świętej i wycieczek po Nilu.

Powszechna ciekawość świata znalazła wyraz w nowym typie badaniach naukowych, które dążyły do zrozumienia istoty i historii społeczeństw azjatyckich drogą studiowania ich spisanych dziejów i zachowanych wytworów. Pierwszy europejski przekład Koranu jest znacznie starszy, pochodzi bowiem z XII wieku, ale to wczesne dzieło nie odegrało większej roli; systematyczne próby rozumienia podstawowych tekstów wiary muzułmańskiej i historii islamu datują się od wieku XVII, kiedy to katedry języka arabskiego powstały na uniwersytetach w Paryżu i Lejdzie, Oksfordzie i Cambridge, kiedy zaczęto gromadzić rękopisy dla wielkich bibliotek i kiedy się pojawiły ich pierwsze staranne wydania i przekłady. Gdy Edward Gibbon pisał swój *Zmierzch i upadek Cesarstwa Rzymskiego* (1776–1788), dysponował już znaczną liczbą źródeł i opracowań naukowych.

Zorganizowane badanie i nauczanie zagadnień związanych z językiem arabskim i islamem, stworzenie instytucji, które mogłyby przekazywać następnym pokoleniom ich wyniki, przyszło znacznie później. Na terenie Bengalu brytyjskiego sir William Jones (1746–1794) założył Towarzystwo Azjatyckie, zajmujące się badaniem zarówno muzułmańskiej, jak i hinduskiej kultury Indii; było to pierwsze tego typu towarzystwo naukowe. W Paryżu francuski naukowiec, Sylwester de Sacy (1758–1838), był pierwszy z grupy nauczycieli i badaczy tej dziedziny naukowej, rozprzestrzeniającej się na kształt apostołskiego dziedzictwa na kolejne pokolenia i inne kraje. Szczególną rolę w rozwoju tej tradycji odegrali uczeni niemieckiego obszaru językowego – w Niemczech i w imperium Habsburgów. Ich spojrzenie na religię i kulturę islamu ukształtowane zostało przez wielkie intelektualne dyscypliny owych czasów: historię kultury, badanie ciągłości rozwoju ludzkiego od jednej epoki i jednych ludów do kolejnych, filologii porównawczej, której celem było odtworzenie historii naturalnej języków i ich powiązań genetycznych, wreszcie historii kultur i znajdujących w nich wyraz zbiorowych osobowości. Do omawianych świętych tekstów stosowano metody krytyczne, pozwalające odtworzyć ich wczesny rozwój i zawarte w nich tradycje religijne. Opis i interpretacja życia, obyczajów oraz wierzeń ludów Azji i Afryki, do których teraz docierali europejscy podróżnicy i ich władze, przyczyniły się do powstania antropologii. Pod koniec wieku jeszcze jedna nauka rzuciła światło na badane teksty: była to archeologia, próbująca odkryć i zinterpretować pozostałości po osiedlach ludzkich. W ten sposób wiedza o dziejach krajów, które zamieszkiwali Arabowie, zwłaszcza zaś Egiptu i Iraku, sięgnęła okresu sprzed islamu.

Romantyczna wyobraźnia, kult przeszłości i tego, co odległe oraz dziwne, oparta na studiach lub połowicznej wiedzy wyniesionej z podróży i nauki, doprowadziła do powstania wizji tajemniczego Orientu, pociągającego i groźnego, kolebki cudów i baśni, a wszystko to zapładniało ówczesną sztukę. Przekłady *Tysiąca i jednej nocy* stały się częścią zachodniego dziedzictwa. Wywodzące się stąd i z innych dzieł obrazy dostarczyły tematów literaturze europejskiej: Goethe pisał poezje na tematy związane z islamem – *Dywan Wschodu i Zachodu*; sir Walter Scott w *Talizmanie* uczynił z Saladyna symbol średniowiecznej rycerskości. Wpływ na sztuki plastyczne był jeszcze większy. Motywy muzułmańskie pojawiły się w zdobnictwie i wzornictwie wielu budynków. Styl „orientalny” w malarstwie wprowadzili wielcy artyści: Ingres i Delacroix, a także pomniejsi twórcy. Niektóre motywy powtarzały się w ich dziełach: arabski jeździec jako symbol bohaterstwa, uwodzicielskie dziewczęta w harimie, uroda bazaru, patos życia trwającego na ruinach minionej świetności.

Z pragnieniem poznania i pełnym wyobraźni odtwarzaniem pociągającej tajemniczości przeplatał się jeszcze jeden temat. Klęska głębiej przenika duszę człowieka aniżeli zwycięstwo. Uzależnienie od kogoś stanowi ten typ do-

świadczenia, które budzi wątpliwości co do porządku wszechświata, natomiast sprawujący władzę zapominają o nim albo przyjmują, że taki jest naturalny układ, formułując więc idee, które usprawiedliwiają ich poczynania. W XIX wieku w Europie na kilka sposobów próbowano wytłumaczyć zaistniałą sytuację. Tego rodzaju próby podejmowano zwłaszcza w Wielkiej Brytanii i we Francji, bowiem przede wszystkim te kraje sprawowały władzę w świecie arabskim. Niektóre z nich w świeckiej formie wyrażały postawy zachodniego świata chrześcijańskiego wobec islamu i muzułmanów, była to bowiem przede wszystkim konfrontacja z potęgą islamu: islam uważano za zagrożenie moralne i militarne, któremu należało stawić czoła. W przełożeniu na świecką terminologię dawało to zarówno usprawiedliwienie dla panowania, jak i ostrzeżenie: w umysłach brytyjskich i francuskich klas panujących tkwiła obawa przed „buntem islamu”, niespodziewanymi ruchami wśród obcych ludów, którymi się władało. W podobny sposób można było wykorzystywać pamięć o wyprawach krzyżowych dla usprawiedliwienia ekspansji.

Z intelektualnej atmosfery tych czasów zrodziły się jeszcze inne idee. Z perspektywy Heglowskiej filozofii dziejów Arabowie należeli do minionej epoki rozwoju ducha ludzkiego: wypełnili swoją misję przechowując grecką myśl, a potem przekazali światło cywilizacji innym. Z punktu widzenia filologii porównawczej ci, którzy posługiwali się językami semickimi, zostali uznani za niezdolnych do racjonalizmu i rozwoju wyższej cywilizacji, mającej jakoby stanowić domenę Aryjczyków. Pewna interpretacja Darwinowskiej teorii ewolucji była wykorzystana do poparcia idei, że ci, którzy przeżyli walkę o przetrwanie, byli lepsi, a zatem mieli prawo do dominacji. Z drugiej strony uważano, że władza pociąga za sobą obowiązki. Wyrażenie „brzemie białego człowieka” odzwierciedlało ideał, który w ten czy inny sposób inspirował urzędników, lekarzy i misjonarzy, a nawet tych, którzy tylko z opowiadań znali Azję i Afrykę. Poczucie odpowiedzialności za świat znalazło wyraz w narodzinach pomocy dla ofiar katastrof; pieniądze zgromadzone w Europie i Ameryce dla poszkodowanych w wojnie domowej 1860 roku i rozdzielone przez konsulów, to jeden z pierwszych przykładów zorganizowanej dobroczynności na skalę międzynarodową.

Czasami idea tożsamości rodu ludzkiego i równości ujawniała się mimo wielu różnic. Na początku XIX wieku Goethe stwierdził, że „Orientu i Okcydentu nie da się już rozdzielić”<sup>1</sup>, choć pod koniec tego samego wieku dominował głos Kiplinga, który uważał, że „Wschód jest Wschodem, a Zachód jest Zachodem”<sup>2</sup> (choć zapewne nie miał na myśli tego, co inni wyczytali w jego słowach).

<sup>1</sup> J. W. von Goethe, *Aus dem Nachlass w: Westöstlicher Divan.*

<sup>2</sup> R. Kipling, *A Ballad of East and West.*

### Powstanie inteligencji

Tego rodzaju dyskusje nie toczyły się jednak nad martwym ciałem: na Wschodzie żyli ludzie, którzy je słyszeli. W drugiej połowie XIX wieku powszechna stała się świadomość potęgi Europy obecna już wcześniej wśród rządzącej elity osmańskiej. Wyrosła nowa wykształcona klasa spoglądająca na samą siebie i na świat wzrokiem zaostrzonym dzięki zachodnim nauczycielom i informująca o tym, co widzi w odmienny sposób.

Poza nielicznymi wyjątkami klasa ta ukształtowała się w szkołach nowego typu. Najbardziej wpływowe były te, które zostały założone przez zreformowane rządy dla własnych potrzeb. Chodzi tu przede wszystkim o wyspecjalizowane szkoły kształcące urzędników, oficerów, lekarzy i inżynierów – w Stambule, Kairze i Tunisie. Jednakże pod koniec wieku oficjalny system szkolnictwa się rozwinął. W osmańskich miastach prowincjonalnych działały szkoły podstawowe i średnie, a polepszenie komunikacji umożliwiało chłopcom przenoszenie się stamtąd wyższe uczelnie w Stambule, po których ukończeniu zatrudniano ich w służbie cesarskiej. W Stambule założono również uniwersytet. W Egipcie pewne przekształcenia dokonały się poza oficjalnym systemem; w Kairze był wyższy instytut prawa kształcący prawników do pracy w mieszanych sądach; z prywatnych funduszy założono pierwszy uniwersytet. W Sudanie rządowa uczelnia – Gordon College – kształciła chłopców na potrzeby niższych stopni w administracji państwowej. Podobnie w Tunezji zachęta ze strony rządowej miała ograniczony charakter. Istniały jakieś „francusko-arabskie” szkoły podstawowe, a także wyższe szkoły pedagogiczne; As-Sadikijja, średnia szkoła typu liceum, została zreformowana przez Francuzów i prowadzona była pod ich nadzorem. W Algierii od 1890 stopniowo rozszerzano system szkół podstawowych, ale odbywało się to bardzo wolno, na najniższym poziomie, przy znacznym oporze kolonistów, którzy niechętnie patrzyli na to, że algierscy muzułmanie uczą się francuskiego i wypowiadają się w tym języku. Utrzymywano trzy madrasy nauczające zarówno nowoczesnych, jak i tradycyjnych przedmiotów na poziomie średnim; niewielu Algierczyków wstępowało do francuskich szkół średnich czy szkół prawa, medycyny albo literatury na uniwersytecie w Algierze, częściowo dlatego, że tylko nieliczni zdołali osiągnąć odpowiedni poziom, ale również z tego powodu, że Algierczycy niechętnie posyłali swoich synów do szkół francuskich.

Obok szkół rządowych istniało niewiele uczelni założonych przez instytucje lokalne. Nieco większą ich liczbę powołały misje europejskie i amerykańskie. W Libanie, Syrii i Egipcie niektóre społeczności chrześcijańskie posiadały swoje własne szkoły, zwłaszcza maronici mający długą tradycję szkolnictwa wyższego. Kilka nowoczesnych ośrodków założyły muzułmańskie organizacje dobroczynne. Dzięki finansowej pomocy rządu francuskiego i pod jego nadzorem wzrastała liczba szkół organizowanych przez misje katolickie. W 1875

roku jezuita założyli Uniwersytet Św. Józefa w Bejrucie, a w 1883 dołączono do niego francuski wydział medycyny.

Z inicjatywy Francuzów doszło do powstania Alliance Israélite, organizacji żydowskiej, która powoływała szkoły dla gmin żydowskich od Maroka po Irak. Od początku wieku dzieło misji katolickich uzupełniały, w pewnym sensie rzucając im wyzwanie, misje protestanckie, głównie z Ameryki. Stworzyły one niewielką społeczność protestancką, zapewniając kształcenie również innym grupom chrześcijańskim, a później również muzułmańskim. Na czele tych szkół stało Syryjskie Kolegium Protestanckie w Bejrucie założone w 1866, później przekształcone w Uniwersytet Amerykański w Bejrucie. Z kolei szkoły rosyjskie dla wyznawców wschodniego Kościoła prawosławnego zakładało Cesaarskie Rosyjskie Prawosławne Towarzystwo Palestyńskie.

We wszystkich tych systemach istniały szkoły dla dziewcząt, ale ich poziom nie był tak wysoki jak szkół dla chłopców, niemniej upowszechniały one znajomość pisania i czytania. Dzięki nim coraz więcej kobiet mogło zarabiać na życie jako nauczycielki, pielęgniarki, rzadziej jako dziennikarki lub pisarki. Było wśród nich kilka szkół rządowych; większość jednak stanowiły ośrodki misyjne. Szkoły prowadzone przez katolickie zakonnice były faworyzowane przez muzułmańskich rodziców, ponieważ ich córki uczone tam francuskiego, dobrych manier, kobiecych zajęć oraz dawano ochronę.

Pojawiło się nowe pokolenie nawykłe do czytelnictwa. Było wielu, którzy czytali w językach obcych. W połowie XIX wieku francuski zajął miejsce włoskiego jako *lingua franca* w handlu i w miastach; znajomość angielskiego w Maghrebie nie była powszechna, a i dalej na wschód posługiwano się nim rzadziej niż francuskim. Najbardziej typowa była dwujęzyczność, a w niektórych rodzinach, zwłaszcza w Kairze, Aleksandrii i Bejrucie francuski albo angielski zastępował w domu arabski. Dla tych, którzy zdobyli wyższe wykształcenie arabskie, tworzono nową literaturę. Przed XIX wiekiem prawie w ogóle nie istniało drukarstwo arabskie, ale w ciągu tego stulecia upowszechniło się ono, zwłaszcza w Kairze i Bejrucie. Oba te miasta miały się stać głównymi ośrodkami wydawniczymi świata arabskiego. Szkoły rządowe w Kairze i szkoły misyjne w Bejrucie kształciły stosunkowo wielką grupę czytelników. Z wyjątkiem podręczników, książki w tych czasach były mniej ważne niż gazety i periodyki, które w latach sześćdziesiątych i siedemdziesiątych XIX wieku zaczęły odgrywać istotną rolę. Wśród czasopism kulturalnych, otwierających się na kulturę, naukę i technologię Zachodu, dwa wydawali w Kairze libańscy chrześcijanie: „Al-Muktataf” wydawali Jakub Sarruf (1852–1927) i Faris Nimr (1855–1951), a „Al-Hilal” – Dżurdzi Zajdan (1861–1914). Podobnym przedsięwzięciem była encyklopedia publikowana periodycznie przez Butrusa al-Bustaniego (1819–1883) i jego rodzinę. Stanowiła kompendium współczesnej wiedzy, ukazujące wszystko, co ciekawiło w Bejrucie oraz Kairze w ostatniej ćwierci XIX wieku. Zawarte tam

hasła na temat ówczesnej nauki i technologii były dokładne i jasno przedstawione. Hasła z historii greckiej, mitologii i literaturze wychodziły daleko poza wcześniejszą wiedzę muzułmanów na temat klasycznego antyku. Dzieło to napisane i zredagowane głównie przez arabskich chrześcijan, prezentowało tematykę muzułmańską bez tonacji strachu. Najwcześniejsze gazety, sponsorowane przez Sztambuł, Kair i Tunis, zawierały teksty ustaw i dekretów z objaśnieniami. Typ gazety nieoficjalnej prezentującej poglądy pojawił się później, kiedy nowe pokolenia czytelników pragnęły poznać wydarzenia na świecie, a telegraf stwarzał możliwości zaspokojenia tej ciekawości. Wielkość audytorium czytelniczego oraz większe swobody intelektualne sprawiły, że Kair stał się centrum prasy codziennej, i po raz kolejny pierwszymi dziennikarzami, którzy tu zrobili karierę, byli imigranci z Libanu. „Al-Ahram” założony przez rodzinę Taklów w 1875 roku został później najważniejszą gazetą świata arabskiego.

### Kultura reform

Dzięki książkom, periodykom i gazetom wiedza z nowego świata – z Europy i Ameryki – przedostawała się do Arabów. Wiele z tego, co publikowano, stanowiły tłumaczenia i adaptacje z francuskiego lub angielskiego. Ruch przekładowy zaczął się za Muhammada Alego, który potrzebował podręczników dla swoich urzędników, oficerów oraz szkół. Arabowie, którzy kształcili się w Europie i tam poznali francuski lub inny język, czasami opisywali swoje wrażenia. I tak Rifa’a at-Tahtawi (1801–1873), którego Muhammad Ali wysłał w misji edukacyjnej do Paryża, przygotował opis miasta i jego mieszkańców:

Pośród chrześcijan paryżanie wyróżniają się ostrością umysłu, precyzją rozumowania, a także tym, że zajmują się głębokimi sprawami. [...] Nie są niewolnikami tradycji, zawsze bowiem pragną poznawać źródła różnych zjawisk i dowody na nie. Nawet zwykli ludzie umieją pisać i czytać i – jak inni – dyskutują na poważne tematy, każdy zależnie od zdolności. [...] Francuzi z natury są ciekawi i entuzjastycznie nastawieni do tego, co nowe, lubią zmiany i przekształcenia, szczególnie zaś w ubiorze. [...] Zmienność i kaprysy to też ich cecha. Potrafią niespodziewanie przejść od radości do smutku, od powagi do żartu albo na odwrót. W ciągu jednego dnia człowiek może czynić całkiem sprzeczne rzeczy. Ale to wszystko dotyczy spraw drobnych; w wielkich rzeczach, w poglądach politycznych ich opinie nie ulegają zmianom; każdy trzyma się swoich wierzeń i przekonań. [...] Bliżsi są skąpstwu niż szczodrości. [...] Przeczą istnieniu cudów i wierzą, że nie da się wykroczyć poza prawa przyrody i że celem religii jest pokazywanie ludziom zasad dobrego postępowania [...], a do ich niedobrych wierzeń należy to, że intelekt i zalety ich mędrców stoją wyżej niż inteligencja proroków<sup>3</sup>.

<sup>3</sup> Rifā’a Rāfi’ī at-Tahtāwī, *Taḥlīs al-ibriz ilā talḥīs Bārīz*, w: M. F. Ḥiğāzi (oprac.), *Uṣūl al-fikr al-‘arabī al-ḥadīṯ ‘ind at-Tahtāwī*, Kair 1974, s. 208 i nast.

Z biegiem czasu pojawił się jednak nowy typ literatury, w której arabscy autorzy próbowali wyrażać w swoim języku to, jak sami siebie pojmują i określać swoje miejsce we współczesnym świecie. Ci, którzy wychowali się w sferze oddziaływania nowej nauki i literatury europejskiej, zaczęli spoglądać po nowemu na własną przeszłość. W Kairze i w Europie drukowano teksty klasycznych arabskich dzieł. Odradzały się dawne gatunki literackie: najwybitniejszy libański autor tamtych czasów Nasif al-Jazidzi (1800–1871), napisał dzieło w stylu makamat, stanowiące serię opowieści i anegdot o przedsiębiorczym bohaterze, opowiedzianych w ozdobnej prozie rymowanej. Inni zajmowali się dostosowywaniem języka do wyrażania nowych idei i nowych form wrażliwości artystycznej. Butrus al-Bustani i jego uczniowie posługiwali się nowym typem prozą narracyjną, która nie odbiegała od podstawowych zasad gramatyki arabskiej, ale odwoływała się do prostszych form wyrazu, używała nowych słów i sformułowań, powstałych w wyniku przetworzenia zasobu języka arabskiego lub przejęcia wzorów angielskich czy francuskich. Nastąpiło też odrodzenie poezji arabskiej, posługującej się wciąż klasycznym systemem metrów i rymów, ale stopniowo podporządkowanej wyrażaniu nowych idei i uczuć. Ahmada Szaukiego (1868–1932) można uznać za późnego poetę klasycznego, operującego wzniosłym językiem dla upamiętnienia wydarzeń publicznych lub do wyrażania uczuć narodowych czy wychwalania władców. Pochodził z turecko-egipskiej elity, która skupiła się wokół dworu egipskiego. Do jemu współczesnych zalicza się Chalil Mutran (1872–1949); w jego poezji tradycyjne formy i tradycyjny język nie były celem samym w sobie, lecz służyły do precyzyjnego odzwierciedlenia rzeczywistości zawartej w uczuciach poety i w świecie zewnętrznym. Hafiz Ibrahim (1871–1912) wypowiadał polityczne i społeczne idee Egipcjan swoich czasów w bardziej zwyczajny sposób, a jego oddziaływanie było większe niż Szaukiego. Pojawiły się także całkowicie nowe typy pisarstwa: dramat, opowiadanie, powieść. Pierwsza ważna powieść: *Zajna* Husajna Hajkala opublikowana w 1914 roku proponowała nowe spojrzenie na wieś, według którego życie człowieka jest zakorzenione w przyrodzie, i na relacje między mężczyzną a kobietą.

Główną troską nowego pisarstwa była ekspansja społecznej i intelektualnej potęgi Europy, traktowanej nie tylko jako adwersarz, ale również jako dość atrakcyjne pod wieloma względami wyzwanie. Potęga i wielkość Europy, nowoczesnej nauki i technologii, politycznych instytucji państw europejskich, socjalna moralność nowoczesnych społeczeństw – stały się ulubionymi tematami pisarzy. Ich pisarstwo podejmowało fundamentalny problem: w jaki sposób arabscy muzułmanie i ich państwo mogło tak się umocnić, by stawić czoło Europie i stać się częścią nowoczesnego świata?

Pierwsze jasne próby odpowiedzi na to pytanie pojawiają się w połowie XIX wieku w pismach urzędników przeprowadzających reformy w Stambule,



Kairze i Tunisie. Część z nich napisano po turecku, kilka również po arabsku, jak na przykład dzieło Chajr ad-Dina (zm. 1889), który przewodził ostatniej przed francuską okupacją próbie zreformowania tunezyjskiego rządu. We wstępie do swojej książki Chajr ad-Din wyjaśniał cele, jakimi się kierował:

Po pierwsze: nakłonić aktywnych i zdecydowanych mężów stanu i uczonych, by poszukiwali środków prowadzących do polepszenia sytuacji społeczeństwa muzułmańskiego i rozwijania jego składników cywilizacyjnych, przez rozszerzanie zakresu wiedzy i nauki, wytyczanie dróg prowadzących ku bogactwu. [...] Podstawą tego wszystkiego jest odpowiednie sprawowanie władzy. [...] Po drugie: przestrzegać tych muzułmanów, którzy są nieuważni, by nie unikali tego, co w działaniach innych godne jest pochwały i co jest zgodne z naszym prawem, tylko dlatego że w ich umysłach utrwaliło się przekonanie, jakoby wszystkich zasad i działań niemuzułmanów należało unikać<sup>4</sup>.

W opinii takich jak on autorów imperium osmańskie powinno pozyskać potęgę nowoczesnego państwa dzięki reformom prawa, metod administracji i organizacji militarnej; stosunki między sułtanem a poddanymi winny ulec zmianie i odpowiadać wzorom nowoczesnego państwa i obywatela, lojalność wobec rodziny panującej powinna przekształcić się w uczestnictwo w narodzie, narodzie osmańskim, który obejmowałby muzułmanów i niemuzułmanów, Turków i nie-Turków. Wszystko to powinno nastąpić bez odrzucania islamu czy tradycji imperium, jeśli tylko były poprawnie rozumiane.

Z biegiem czasu, wraz z powstawaniem w latach sześćdziesiątych i siedemdziesiątych XIX wieku nowej wykształconej klasy, doszło do rozłamu wśród tych, którzy wspierali reformy. Jego przyczyną stała się różnica zdań na temat podstaw władzy: czy winna znaleźć się ona w rękach urzędników odpowiedzialnych tylko wobec własnego poczucia sprawiedliwości i interesów imperium, czy też ma ją sprawować przedstawiciel rządu wyłoniony w wyniku wyborów.

Ale rozłam pokoleniowy był znacznie głębszy. Drugie pokolenie we wszystkich trzech krajach zdawało sobie sprawę z problemów kryjących się w zmianach, jakie następowały. Reforma instytucji byłaby niebezpieczna, gdyby się nie opierała na jakiegoś typu solidarności moralnej: czym miałyby ona być i w jakim zakresie winna korzystać z nauk islamu? Takie pytanie stawiano coraz natężej, ponieważ nowe szkoły kształciły pokolenie nie mające oparcia w tradycyjnej muzułmańskiej nauce, wystawione na wiatr doktryn płynących z Zachodu.

Oczywiście tego rodzaju pytania nie stawiali sobie mówiący po arabsku chrześcijanie Libanu i Syrii, którzy odegrali istotną rolę w życiu intelektualnym tamtych czasów. Dla większości z nich cywilizacja Zachodu nie wydawała się całkowicie obca; mogli ku niej zmierzać nie czując wcale, że zdradzają samych

<sup>4</sup> Hayr ad-Dīn at-Tūnusi, *Aqwam al-masālik fi ma'rifat aḥwāl al-mamālik*, Tunis 1986, s. 89–90, przekład z arabskiego: J. Danecki.

siebie. Ale musieli sobie poradzić z innym, podobnym problemem. Władza hierarchii kościelnej, uznawanej i popieranej przez państwo, mogła stanowić przeszkodę w ich myśleniu i wyrażaniu tego, na co mieli ochotę. Niektórzy z nich zmierzali ku sekularyzmowi lub protestantyzmowi, który w społeczeństwie, gdzie tożsamość wyrażała się członkostwem we wspólnocie religijnej był bardzo bliski sekularyzmowi.

Muzułmanie nie potrafili uniknąć tego problemu. Islam był w nich tym, co najgłębsze. Jeżeli życie we współczesnym świecie wymagało zmian w organizacji społeczeństwa, to muszą ich dokonać nie zdradzając samych siebie. To zaś było możliwe jedynie wówczas, gdy islam rozumiało się jako zdolny do przetrwania w obliczu potęgi i postępu ówczesnego świata. Taki był punkt wyjścia „muzułmańskich modernistów”. Uważali oni, że islam nie tylko dał się pogodzić z rozumem, postępem i solidarnością społeczną – podstawami współczesnej cywilizacji, ale że wręcz zawierały się one w nim, jeśli tylko dobrze się go interpretowało. Takie poglądy prezentował Dżamal ad-Din al-Afghani (1839–1897), Irańczyk, którego pisma były niejasne, ale którego osobisty wpływ był znaczny i dalekosiężny. Jego idee rozwinął pełniej i czytelniej egipski autor, Muhammad Abduh (1849–1905), którego prace miały znacząco i trwale wpłynąć na cały świat muzułmański. Celem jego życia, jak powiedział, było:

[...] wyzwolić myśl z pęt naśladownictwa (taklid) i rozumieć religię tak jak ją rozumiała społeczność przed rozpadem; powracać, w osiąganiu wiedzy religijnej, do jej pierwszych źródeł i ważyć ją na wadze rozumu ludzkiego, który Bóg stworzył po to, by zapobiec nadużyciu religii i aby mądrość Boża spełniła się, a porządek ludzkiego świata został zachowany; oraz udowodnić, że religia w jej własnym świetle musi być uznana za przyjaciela wiedzy, popycha bowiem człowieka do badania tajemnic istnienia, nawołuje go do respektowania ustalonych prawd i do polegania na nich w jego postępowaniu i w życiu moralnym<sup>5</sup>.

W tym dziele pojawia się rozróżnienie między podstawowymi doktrynami islamu a jego naukami społecznymi i prawami. Doktryny te zostały przekazane przez najważniejszych myślicieli, zwanych „pobożnymi przodkami” (as-salaf as-salih, stąd częste określanie tej idei jako salafijja). Są one proste: wiara w Boga, w objawienie przekazane przez kolejnych proroków, z których ostatnim był Mahomet, w odpowiedzialność moralną i Sąd Ostateczny. Wszystkie je można zdefiniować i obronić rozumowo. Z drugiej strony, prawo i moralność społeczna stanowią zastosowanie do konkretnych okoliczności pewnych ogólnych zasad zawartych w Koranie, zasad możliwych do zaakceptowania przez umysł ludzki. Kiedy warunki ulegają zmianie, to i prawa winny się zmieniać. We współczesnym świecie zadaniem muzułmańskich myślicieli jest odnoszenie

<sup>5</sup> Rašid Riđà, *Tārīḫ al-ustād al-imām aš-šayḫ Muḥammad 'Abduh*, t. I, Kair 1931, s. 11.

przeobrażających się praw i obyczajów do stałych zasad; czyniąc to określają oni ich kierunki i granice.

Takie spojrzenie na islamu stało się częścią świata umysłowego wielu wykształconych arabskich muzułmanów, a także muzułmanów żyjących daleko poza światem arabskim, jednakże można je było rozwijać w kilku różnych kierunkach. Najwybitniejszy kontynuator Abduha, Syryjczyk Raszid Rida (1865–1935) w swoim periodyku „Al-Manar” próbował dochować wierności obydwu stronom nauki swojego mistrza. Broniąc niezmiennych doktryn islamu przeciwko wszelkim atakom, zbliżył się do ich hanbalickiej interpretacji, a później do wahhabizmu; w kilku fatwach próbował dostosować prawa do współczesności pozostając jednak w ramach zrewidowanego szari’atu.

### Narodziny nacjonalizmu

Zarówno Abduh, jak i Rida byli alimami tradycyjnie wykształconymi. Interesowało ich nie usprawiedliwianie zmian, lecz określanie ich granic. Tych jednak, którzy pobierali nauki w nowoczesnych szkołach, w poglądach Abduha na islam pociągało to, że pozwalały im przyjmować idee współczesnego Zachodu, nie wywołując przy tym poczucia, że zdradzają własną przeszłość. Wielu pisarzy, z których kilku uważało się za jego zwolenników, formułowało nowe idee na temat sposobu organizowania społeczeństwa i państwa. To właśnie w tym pokoleniu – wśród Turków, Arabów, Egipcjan i Tunezyjczyków – ukształtowała się idea nacjonalizmu. Już wcześniej budziła się świadomość narodowa, za czym stało starsze silniejsze pragnienie ukształtowanych społeczeństw, by nieprzerwanie kontynuować swój rozwój. Jednakże jako wyrażona idea organizująca ruchy polityczne, nacjonalizm nabrał znaczenia dopiero na dwa dziesięciolecia przed pierwszą wojną światową.

Poszczególne ruchy narodowe pojawiały się jako odpowiedź na różne wyzwania. Turecki nacjonalizm był reakcją na stały i rosnący nacisk Europy oraz na rozpad idei nacjonalizmu osmańskiego. Kiedy chrześcijańskie ludy odrywały się jeden po drugim od imperium, nacjonalizm osmański stał się jeszcze wyraźniej muzułmański, ale kiedy za Abdülhamida przymierze między tronem a rządzącą elitą turecką rozpadło się, pojawiła się idea narodu tureckiego. Wyrażała przekonanie, że imperium zdoła przetrwać jedynie dzięki solidarności narodu posługującego się wspólnym językiem.

Ponieważ już wówczas imperium stało się w znacznym stopniu państwem turecko-arabskim, wszelkie próby podkreślania wyższości elementu tureckiego musiały prowadzić do zachwiania równowagi między Turkami i Arabami. W rezultacie zaczął się ujawniać arabski nacjonalizm. W pierwszym okresie był to sentymentalny odruch wśród wykształconych muzułmanów Syrii, głównie

z Damaszku, oraz kilku pisarzy syryjskich i libańskich pochodzenia chrześcijańskiego. Korzeniami tkwił on w uświadamianiu sobie znaczenia przeszłości, która odżywała dzięki nowym szkołom oraz w wyniku nacisku, jaki kładzono na wczesny okres historii islamu, kiedy to dominującą siłą byli Arabowie. Nacjonalizm stał się ważną siłą polityczną dopiero po rewolucji 1908 roku, która osłabiła pozycję sułtana, będącego tradycyjnym ośrodkiem lojalności, i ostatecznie doprowadziła do przejęcia władzy przez „Młodych Turków”. Ponieważ ich polityka polegała na umacnianiu władzy centralnej i podkreślała jedność narodową całego imperium, z założenia chodziło im o rozwijanie nacjonalizmu tureckiego. Kilku arabskich oficerów i urzędników, głównie Syryjczyków z Damaszku, którzy z różnych powodów byli przeciwni tej grupie, zaczęło się domagać jeszcze nie niezależnego państwa arabskiego, lecz lepszej pozycji dla arabskich prowincji imperium: decentralizacji mogącej się przekształcić nawet w autonomię. W rejonach, gdzie mówiono po arabsku, znaleźli się libańscy chrześcijanie, którzy mieli nadzieję na zwiększenie niezależności libańskiej pod ochroną państw europejskich.

W tym okresie nacjonalizmy turecki i arabski nie były skierowane przeciwko inwazji sił europejskich, lecz raczej chodziło o problemy tożsamości i organizacji politycznej imperium: pod jakimi warunkami muzułmańskie społeczeństwo osmańskie mogło przetrwać? W zasadzie mogły one sprawić, że imperium objęłoby swoim zasięgiem wszystkich, którzy mówili po turecku i arabsku. Z tego punktu widzenia nacjonalizmy: egipski, tunezyjski czy algierski miały zupełnie inny charakter. Wszystkie trzy musiały stawić czoło specyficznym problemom europejskiego panowania i wszystkie miały z nim do czynienia w ramach wyraźnie określonych krajów. Egipt i Tunezja były od dłuższego czasu faktycznie odrębnymi jednostkami politycznymi, z początku pod panowaniem własnych dynastii, a potem zależnymi od Wielkiej Brytanii i Francji; również Algieria stanowiła wydzielone terytorium osmańskie, obecnie niemal całkowicie przyłączone do Francji.

Kiedy więc pojawił się nacjonalizm egipski, chodziło w nim o próbę ograniczenia, a nawet zakończenia okupacji brytyjskiej wyrastał zatem na podłożu wyraźnie egipskim, nie zaś arabskim, muzułmańskim czy osmańskim. Już opór wobec okupacji brytyjskiej w 1882 roku pobrzmiewał elementami nacjonalizmu, który jednak nie zdołał się jeszcze w pełni wyartykułować, i dopiero w pierwszych latach nowego wieku stał się realną siłą polityczną, która mogła służyć jako ośrodek skupiający również inne poglądy na temat sposobu organizowania społeczeństwa. Nie była to zjednoczona siła: nie było podziału na tych, którzy domagali się odejścia Brytyjczyków a tych, którzy pod wpływem idei muzułmańskiego modernizmu za pierwszą potrzebę uważali rozwój społeczny i intelektualny i uważali, że Egipt winien w związku z tym skorzystać z obecności Brytyjczyków. Podobnie w Tunezji w ruchu oporu wobec inwazji

francuskiej w 1881 roku przeważały uczucia narodowe. Jednakże pierwsza wyraźnie nacjonalistyczna grupa – „Młodzi Tunezyjczycy” – składająca się z osób mających francuskie wykształcenie, pojawiła się około roku 1907. Tutaj również nie przeważało dążenie, by doprowadzić do natychmiastowego wycofania się Francuzów, lecz chodziło o taką zmianę polityki Francji, która w większym stopniu udostępniłaby Tunezyjczykom francuski system kształcenia i dała większe możliwości w służbie w administracji państwowej i w rolnictwie. Była to więc polityka skierowana przeciwko kolonistom. Również w Algierii obok zdecydowanego i nie słabnącego oporu wobec kolonizacji francuskiej, wyrażonego w tradycyjny sposób, pojawił się niewielki ruch „młodoalgierski” oparty na identycznych ideach modernistycznych i podobnych żądaniach dostępu do francuskiej oświaty, reform finansowych i sądowych, oraz szerszych praw politycznych w ramach istniejącego stanu rzeczy. Natomiast w Maroku opozycja wobec protektoratu francuskiego, powszechna zarówno w mieście, jak i na wsi, rekrutowała swoich przywódców spośród miejskich alimów, a swoje symbole czerpała z tradycyjnej myśli islamu.

### Trwałość tradycji muzułmańskich

Osmanizm, reformizm muzułmański oraz nacjonalizm były ideami wykształconej mniejszości miejskiej, służyły wyrażeniu nowych stosunków z państwem i ze światem zewnętrznym za pomocą nowych koncepcji. Poza tą mniejszością z pewnością rodziły się myśli i uczucia, które w późniejszych pokoleniach znalazły wyraz w nacjonalizmie, przydając ruchom nacjonalistycznym nowej siły. W większości jednak wypadków tradycyjnie pojmowany islam nadal stwarzał motywy nakłaniające ludzi do działania, a także symbole nadające znaczenie ich aktywności. To jednak, co zwano tradycją, nie było niezmienne, rozwijało się na swój sposób i w swoim tempie.

Dawny system szkolnictwa stracił na znaczeniu w społeczeństwie. Studiowanie w szkołach starego typu nie prowadziło już do wysokich urzędów w służbie państwowej. Gdy wprowadzono nowe metody administracji, potrzebna była nowa wiedza, a znajomość jakiegoś języka europejskiego stała się niemal nieunikniona. Absolwenci tych szkół nie nadzorowali już systemu prawnego. Nowy kodeks karny i handlowy oparty na zachodnioeuropejskich wzorach ograniczał oddziaływanie szari’atu; kodeks cywilny imperium osmańskiego wprowadził nadal się na nim opierał, został jednak zreformowany. Wraz z nowymi prawami pojawiły się nowe sądy: sądy mieszane lub złożone wyłącznie z obcokrajowców i powołane do rozpatrywania spraw, w które zamieszani byli obcokrajowcy, oraz nowego typu instancje – w Algierii były to sądy francuskie – do spraw dotyczących ludności miejscowej. Sąd kadiego ograniczał swoją działalność do spraw

stanu cywilnego. Dlatego też potrzeba było sędziów i prawników nowego typu, szkolonych według nowoczesnych zasad. W Egipcie i w Algierii umożliwiono uczniom tradycyjnych szkół studiowanie współczesnych przedmiotów: tak było w madrasach algierskich i w egipskim Dar al-Ulum. Jednakże synów bogatych i znanych rodzin coraz częściej posyłano do szkół nowego typu.

Stare szkoły istniały dalej, nadal też powstawały naukowe dzieła w zakresie teologii i prawa, związane z tradycjami nauki muzułmańskiej. Najbystrzejsi studenci zaczęli jednak okazywać swoje rozczarowanie z wykształcenia, jakie tam otrzymywali. Jeden z nich tak opisywał życie studenckie:

Monotonne, podobne do siebie dni nie przynosiły niczego nowego od początku do końca roku szkolnego. [...] Na wszystkich tych lekcjach słyszał te same słowa i nauki, które nie dotyczą duszy ani nie dają niczego nowego ani sercu, ani umysłowi<sup>6</sup>.

Pod wpływem Abduha podejmowano próby ich zreformowania, zwłaszcza Al-Azharu, ale bez większych rezultatów. Nadal odgrywały ważną rolę w społeczeństwie, dzięki nim bowiem uzdolnieni chłopcy z biednych rodzin wiejskich mogli robić karierę, a jednocześnie szkoły te kształtowały i wyrażały pewną kolektywną świadomość społeczną. Z tego też powodu rządy reformatorów starały się sprawować nad nimi ściślejszą kontrolę. Pod koniec XIX wieku zwierzchnik Al-Azharu uzyskał znacznie większą niż niegdyś władzę nad nauczycielami i studentami, ale zarazem znalazł się pod ściślejszym nadzorem chedywa. Natomiast francuskie władze w Tunezji starały się podporządkować sobie Az-Zajtunę.

Jak na razie nie nastąpił zauważalny spadek wpływów bractw sufickich. Opozycja wahhabicka wobec nich nie miała większego znaczenia poza środkową Arabią. Niektórzy z modernistów krytykowali nadużywanie – jak twierdzili – sufizmu, to jest władzę sufickich mistrzów nad ich uczniami oraz wiarę w cuda dokonywane dzięki pośrednictwu „przyjaciół Boga”. Większość ludzi uważała jednak, że sufizm w czystej formie był pożyteczny, a nawet wręcz konieczny dla zdrowia społecznego. Na ogół więc znaczna część społeczeństwa zachowywała jakieś związki z którymś z bractw. Starsze z nich, takie jak szazilijja i kadirijja tworzyły odgałęzienia, natomiast nakszbandijja i tidżanijja, które kładły nacisk na stosowanie szari’atu, szerzyły się. Pojawiły się też nowe podobnego typu, takie jak sanusijja, założona w Cyrenajce w latach czterdziestych przez Algierczyka, który studiował w Fezie i Mekce.

Nowe sposoby utrzymywania porządku społecznego przez urzędników, policję i garnizony (obecne w Egipcie i w Maghrebie) ograniczały w miastach społeczne wpływy bractw oraz wszelkich sił, które mogłyby rozbudzić lub wyrazić społeczne niezadowolenie. Koniec XIX wieku był okresem, w którym po

<sup>6</sup> Tāhā Ḥusayn, *Al-Ayyām*, t. III, wyd. 19, Kair 1972, s. 3–4, przekład z arabskiego: J. Danecki; polski przekład J. Bielawskiego zatytułowany *Księga Dni*, Warszawa 1982, nie obejmuje części trzeciej.

wielkich wybuchach z lat sześćdziesiątych i siedemdziesiątych i niepokojach okresu obcej okupacji, prawie wcale nie dochodziło do zamieszek w miastach. Natomiast na wsi nauczyciele, którzy posiadali pewien autorytet duchowy, zachowali swoje dotychczasowe wpływy. W epoce ekspansji imperialnej przywódcy i reprezentanci wiejskiego ruchu oporu wywodzili się przeważnie spośród uczonych religijnych. W Algierii pozycja Abd al-Kadira w lokalnym bractwie kadirijja stworzyła mu możliwości dalszej ekspansji; w późniejszej rewolcie 1871 roku bractwo rahmanijja odegrało również ważną rolę. Podobnie w Egipcie, Tunezji i Maroku do oporu wobec wpływów europejskich mobilizowano dzięki wykorzystaniu symboliki muzułmańskiej, a włoskiej próbie podboju Libii sprzeciwiało się przede wszystkim bractwo sanusijja, które dysponowało siecią lokalnych ośrodków w oazach na pustyniach Cyrenajki. Jednakże nie wszystkie bractwa sufickie miały charakter opozycyjny. W Algierii tidzanijja zawarła z Francuzami przymierze, w Egipcie podczas kryzysu 1882 roku większość bractw stanęła po stronie chedywa.

Najbardziej zaskakującym przykładem tego, jak wielką siłę oddziaływania politycznego może mieć przywódca religijny, jest ruch, jaki zaistniał w latach osiemdziesiątych XIX wieku w Sudanie, ruch zakończony egipskim panowaniem. Częściowo jego siła miała źródła w opozycji wobec obcych gubernatorów, ale jej korzenie tkwiły znacznie głębiej. Muhammad Ahmad, jego założyciel, inspirował się swoim sufickim wykształceniem, a przez swoich zwolenników był uznawany za mahdiego, człowieka kierowanego przez Boga po to, by przywrócić na ziemi panowanie sprawiedliwości. Działo się to w kraju, w którym władza państwowa była ograniczona, miasta były małe, a islam alimów nazbyt słaby, żeby przeciwstawić się wpływom wiejskiego nauczyciela, ruch ten szybko się więc rozprzestrzenił. Kładąc kres panowaniu egipskiemu Ahmad zdołał utworzyć państwo oparte na interpretowanych przez niego naukach islamu i świadomie wzorowane na idealnej społeczności Proroka i jego towarzyszy. Po śmierci mahdiego władzę przejął kalif (jego następca), ale pod koniec wieku państwo upadło w wyniku okupacji anglo-egipskiej.

Takie ruchy budziły strach wśród zreformowanych i obcych państw przed „rewoltą islamu”; strach prowadził z kolei do prób przeciwstawiania się im, a w każdym razie do ich kontrolowania. W Egipcie od czasów Muhammada Alego próbowano nadzorować bractwa sufickie w ten sposób, że przywództwo nad wszystkimi powierzano zwierzchnikowi jednego z ugrupowań – bakrijji. Jego władza i funkcje zostały formalnie zdefiniowane w ciągu tego wieku. Przywództwo nad bractwem stało się urzędem uznawanym przez władze, i dzięki niemu można było powstrzymywać rozrost coraz bardziej krytykowanych ludowych praktyk. W Algierii po rewolcie 1871 roku Francuzi podejrzliwie patrzyli na bractwa; próbowali represjonować te, które były do nich wrogo nastawione, i pozyskać przywódców innych, obdarzając ich przywilejami.

W imperium osmańskim sułtan był w stanie wykorzystać ludowe uczucia religijne dla własnych celów. Od połowy XIX wieku rząd podejmował nieustanne starania, by podkreślać znaczenie sułtana jako obrońcy państwa, które było ostatnią pozostałością siły politycznej i niepodległości islamu sunnickiego. Dotychczas nie mówiło się zbyt głośno o tym, że sułtan jest kalifem, co najwyższej stwierdzano, że każdy potężny władca muzułmański może się tak nazywać. Jednakże od połowy XIX wieku zaczęto systematycznie podkreślać jego rolę. Traktowano to jako wezwanie skierowane do muzułmanów w ramach imperium i poza nim, by się skupili wokół tronu osmańskiego. Było to również ostrzeżenie dla państw niemuzułmańskich, w których granicach mieszkali wyznawcy islamu. Sułtan Abdülhamid wykorzystał sufickich konfidentów i protegowanych, by podkreślać swoje religijne roszczenia. Wspierana przez kościół muzułmański budowa kolei hidżazyjskiej, mającej przewozić pielgrzymów do świętych miast, służyła temu samemu celowi. Muzułmańscy moderniści krytykowali tę politykę dlatego, że proponowany przez sułtana typ islamu nie był prawdziwym islamem; podawano też w wątpliwość jego pretensje do tytułu kalifa i nadzieję, że kalifat powróci do Arabów. Niemniej taka polityka rozbudzała sympatie i zyskiwała sobie zwolenników w świecie islamu, a więc w świecie arabskim i tureckim oraz poza nim: w Indiach, gdzie imperium Wielkich Mongołów ostatecznie upadło po „buncie indyjskim” w 1857 roku, na Kaukazie i w Azji Środkowej, gdzie ekspansja potęgi rosyjskiej obalała dawne monarchie, oraz w regionach pozostających pod nadzorem brytyjskim i francuskim w Afryce Północnej.



## **Rozdział 19**

# **Apogeum panowania europejskiego**

**(1914–1939)**

### **Supremacja Wielkiej Brytanii i Francji**

W roku 1914 rywalizacja mocarstw europejskich zaczęła wychodzić poza ograniczenia narzucone przez poczucie więzi, które wynikało ze świadomości wspólnego losu i pamięci wojen napoleońskich. Imperium osmańskie stanowiło tu główny punkt zainteresowania z powodu jego słabości i znaczenia dla spraw, o które toczyła się gra. W niektórych regionach przydział koncesji kolejowych prowadził do swoistego podziału na sfery wpływów, gdzie indziej – jak w części Bałkanów, w Stambule i w Cieśninach oraz w Palestynie – dochodziło do bezpośredniej konfrontacji interesów mocarstwowych. Najważniejszą przyczyną pierwszej wojny światowej w 1914 roku była właśnie rywalizacja austriacko-rosyjska o Bałkany. Gdy w listopadzie imperium osmańskie zaangażowało się w wojnę po stronie Niemiec i Austrii przeciwko Anglii, Francji i Rosji, jego terytorium stało się terenem walk. Armia osmańska wspomagana przez sprzymierzeńców musiała walczyć z Rosjanami na granicy północno-wschodniej, a w prowincjach arabskich przede wszystkim z siłami brytyjskimi. Początkowo armia osmańska zagrażała pozycjom brytyjskim w Egipcie, później jednak siły brytyjskie i alianckie weszły do Palestyny, a pod koniec wojny zawaładnęły całą Syrią. Tymczasem zaś inne oddziały brytyjskie i indyjskie wylądowały w Iraku na północnym krańcu Zatoki i pod koniec wojny zajęły już cały ten kraj.

W 1918 roku brytyjskie i francuskie panowanie militarne nad Bliskim Wschodem i Maghrebem było bardziej utrwalone niż kiedykolwiek wcześniej. Znacznie jednak ważniejsze było to, że potężne rządy imperialne, które przez

wieki włądały krajami arabskimi, stanowiąc pewną ochronę przed panowaniem europejskim, chyliły się ku upadkowi, co wkrótce nastąpiło. Imperium osmańskie utraciło swoje prowincje arabskie i zostało ograniczone do Anatolii i niewielkiej części Europy. Sułtan znalazł się w stolicy pod nadzorem floty i przedstawicieli aliantów i został zmuszony do podpisania niekorzystnego traktatu pokojowego (traktat z Sèvres, 1920), który narzucał w praktyce obcą kontrolę nad rządami. Jednakże turecki ludowy ruch odnowy kierowany przez tureckich oficerów, umocniony na skutek alianckiej zachęty do zajęcia części zachodniej Anatolii, doprowadził do powstania republiki tureckiej oraz do obalenia sułtanatu. Te zmiany zostały zaakceptowane przez aliantów na podstawie traktatu w Lozannie (1923), który można uznać za formalny koniec imperium osmańskiego.

Struktura polityczna, w jakiej większości Arabów przyszło żyć w ciągu ostatnich czterystu lat, uległa rozpadowi. Stolicą nowego państwa tureckiego był już nie Sztambuł, lecz Ankara położona na wyżynie anatolijskiej, a wielkie miasto, które przez tak długi czas pełniło funkcje siedziby władz, straciło całą swoją siłę przyciągania. Dynastia, bez względu na to, czy jej pretensje do kalifatu uznawano, czy też nie, była uważana za strażnika pozostałości po potędze i niezależności islamu sunnickiego i przeszła do historii. Zmiany te miały głęboki wpływ na opinię o sobie uświadomionych politycznie Arabów i ich próbę określenia swojej politycznej tożsamości. Rodziły się pytania o sposób, w jaki będą współżyli w społeczności politycznej. Wojny są katalizatorami, które uświadamiają dotychczas nie wyrażone odczucia i rodzą nadzieję na wielkie zmiany. Idea konieczności przebudowy świata na podstawie samookreślenia jednostek narodowych znalazła wsparcie w wypowiedziach Woodrowa Wilsona, prezydenta Stanów Zjednoczonych i innych przywódców alianckich. Z kolei wydarzenia czasów wojny wzbudziły wśród niektórych arabskich warstw społecznych pragnienie zmiany statusu politycznego. W Maghrebie żołnierze algierscy i tunezyjscy, w tym wielu ochotników, walczyli w armii francuskiej na froncie zachodnim i mogli się spodziewać zmian w wyniku uznania ich zasług. Egipcjanie, choć nie byli bezpośrednio zaangażowani jako uczestnicy walk, wiele ucierpieli z powodu przymusowej pracy, wysokich cen, braku żywności oraz ponizenia, jakie przynosiła okupacja wielkiej obcej armii. W arabskich rejonach imperium osmańskiego zmiany miały inny charakter. W 1916 roku Al-Husajn, szarif Mekki (1908–1924), wywodzący się z rodu Haszymidów, wywołał powstanie przeciwko sułtanowi osmańskiemu i oddziały arabskie, składające się częściowo z beduinów zachodniej Arabii, a częściowo spośród więźniów i dezertków z armii osmańskiej, walczyły obok wojsk aliantów okupujących Palestynę i Syrię. Ruch ten był wynikiem korespondencji między Brytyjczykami a Al-Husajnem represjonującym arabskie grupy narodowe, wśród których Brytyjczycy rozbudzali nadzieję na niepodległość (korespondencja McMahon-Al-Husajn,

1915–1916). Prawdopodobne rozumowanie, które legło u podstaw tych działań brytyjskich, wyjaśnia T. E. Lawrence, człowiek związany z tymi wydarzeniami:

Wynika z tego, że Bliski Wschód pilnie potrzebował jakiegoś nowego czynnika, silnego państwa lub narodu, który mógłby odebrać prymat Turcji, górującej nad nim liczbą ludności, wielkością produkcji materialnej i rzutkością intelektualną. Historia zniechęciła nas do poszukiwań tych atrybutów w Europie, choćby nawet leżały tam gotowe do wzięcia. [...] Niektórzy z nas uznali, że wielką energią potencjalną posiadają, nawet w nadmiarze, ludy arabskie (największy komponent dawnego imperium tureckiego), płodny aglomerat semicki, bogaty we wspaniałą tradycję religijną, umiarkowanie pracowity, nie gardzący zyskiem, przemyślny, lecz z natury swojej raczej uległy niż władczy<sup>1</sup>.

Przeceniając nieco swoją rolę, twierdził: „Chciałem stworzyć nowy naród, odtworzyć utracone wpływy”<sup>2</sup>. Kwestia, czy udzielono jakichś obietnic, a jeśli tak, to jakich, oraz czy powstanie szarifa odegrało istotną rolę w dziejach aliantów, jest wciąż przedmiotem sporów. Bez wątpienia wtedy to po raz pierwszy mocarstwo w jakimś sensie zaakceptowało ideę, że społeczności, które mówią po arabsku, powinny tworzyć naród i posiadać własne państwo.

Nadzieje, że i poszukiwanie tożsamości w latach powojennych stały się z potęgą i polityką Anglii oraz Francji. W Algierii rząd francuski wprowadził pewne zmiany: muzułmanie zaczęli płacić takie same podatki jak europejscy osadnicy, mieli również prawo do własnych przedstawicieli w lokalnych zgromadzeniach. Jednakże ruch kierowany przez potomka Abd al-Kadira, domagający się zapewnienia muzułmanom swoich reprezentantów w parlamencie francuskim, bez wyrzekania się prawa islamu i swojego statusu, został zduszony. W Maroku w 1926 roku położono kres zbrojnemu ruchowi oporu przeciwko panowaniu francuskiemu i hiszpańskiemu, którego przywódcą na północy kraju w górach Rifu był Abd al-Karim al-Chattabi (1882–1963), były sędzia w hiszpańskim rejonie północnego Maroka. Francuski podbój całego kraju zakończył się u schyłku lat dwudziestych XX wieku; podobnie w 1934 roku włoskie panowanie rozszerzyło się od wybrzeży libijskich aż po pustynię. W Egipcie brytyjska deklaracja zniosła osmańską zwierzchność w 1914 roku, a kraj znalazł się pod protektorem brytyjskim. Chedyw przyjął tytuł sułtana. W 1919 roku rząd brytyjski odmówił Egipcjom prawa do zaprezentowania sprawy swojej niepodległości na konferencji pokojowej, co wywołało zorganizowane powstanie narodowe, cieszące się powszechnym poparciem ludowym. Powstanie stłumiono, ale w jego rezultacie powstała partia Wafd, której przywódcą został Sad Zaghlul (1857–1927). Innym jego skutkiem było wydanie w 1922 roku przez

<sup>1</sup> T. E. Lawrence, *Seven Pillars of Wisdom*, Londyn 1940, s. 56; *Siedem filarów mądrości*, przeł. J. Schwakopf, Warszawa 1971, t. I, s. 61.

<sup>2</sup> Tamże, s. 23.

Brytyjczyków „deklaracji niepodległości”, zapewniającej kontrolę nad brytyjskimi interesami strategicznymi i gospodarczymi i przygotowującej grunt pod umowę między obydwoma krajami. Deklaracja umożliwiła ogłoszenie egipskiej konstytucji; sułtan ponownie zmienił tytuł i teraz został królem. Na południu – w Sudanie – stłumiono opozycję w armii, a egipscy żołnierze i urzędnicy, którzy wspólnie z Brytyjczykami sprawowali nadzór nad krajem na podstawie układu o kondominium, zostali wyrzuceni.

W innych arabskich prowincjach imperium osmańskiego sytuacja była bardziej złożona. Angielsko-francuska umowa z 1916 roku, uznając zasadę arabskiej niepodległości zawartą w korespondencji z szarifem Al-Husajnem, podzieliła cały obszar na strefy stałych wpływów (umowa Sykes-Picot, maj 1916). Z kolei brytyjski dokument z 1917 roku, znany jako deklaracja Balfoura, stwierdzał, że rząd brytyjski przychylnie zapatruje się na ustanowienie żydowskiej ojczyzny narodowej w Palestynie, pod warunkiem, że nie naruszy to praw cywilnych i religijnych innych mieszkańców kraju. Po skończeniu wojny w traktacie wersalskim uznano, że kraje arabskie znajdujące się uprzednio pod panowaniem osmańskim mogą prowizorycznie być uznane za niepodległe, choć narzucono im pomoc i doradztwo państw, którym powierzono nad nimi „mandat”. Te właśnie dokumenty i zawarte w nich interesy określiły polityczne losy krajów arabskich. Pełnomocnictwa formalnie przyznane przez Ligę Narodów w 1922 roku dawały Wielkiej Brytanii mandat nad Irakiem i Palestyną, natomiast Francji nad Syrią i Libanem. W Syrii zwolennicy powstania Al-Husajna podjęli próbę – przy chwilowej pomocy Brytyjczyków – stworzenia niezależnego państwa pod władzą Fajsala, syna Al-Husajna. Próbę tę zażegnali Francuzi. W rezultacie powstały dwa polityczne twory: państwo syryjskie i libańskie, rozszerzające uprzywilejowany region powstały w 1861 roku. W roku 1925 na skutek połączenia niechęci wobec administracji francuskiej w rejonie dryzyjskim Syrii z narodową opozycją przeciwko obecności francuskiej doszło do rewolty, którą z wielkim trudem udało się stłumić. Na południe od francuskiego obszaru mandatowego – w Palestynie i w rejonach położonych od niej na wschód – znajdował się mandat brytyjski. Z powodu przyjętych w deklaracji Balfoura, a powtórzonych w mandacie zobowiązań, do stworzenia żydowskiej ojczyzny, Brytyjczycy sprawowali bezpośrednią władzę w Palestynie. Ale na wschód od niej utworzono region Transjordanii, którym władał pod brytyjskim mandatem inny syn Al-Husajna – Abd Allah (1921–1951). On nie był zobowiązany do stworzenia ojczyzny żydowskiej. W trzecim rejonie, w Iraku, po buncie plemion w 1920 roku przeciwko brytyjskiej okupacji wojskowej noszącym cechy narodowe, doszło do próby ustanowienia autonomicznych władz pod kontrolą brytyjską. Fajsal, którego Francuzi wygnali z Syrii, został królem Iraku (1921–1933); rządził pod brytyjskim nadzorem i w ramach mandatu, którego zasady potwierdził traktat anglo-iracki.

Ze wszystkich krajów arabskich jedynie fragmenty Półwyspu Arabskiego pozostawały poza panowaniem brytyjskim. Jemen wraz z końcem okupacji osmańskiej uzyskał niepodległość pod panowaniem zajdyckiego imama Jahji. W Al-Hidżazie szarif Al-Husajn ogłosił się królem i władał przez kilka lat, ale w latach dwudziestych XX wieku jego nieefektywne rządy pozbawione wsparcia brytyjskiego dobiegły kresu w wyniku ekspansji potęgi władcy su'udyjskiego, Abd al-Aziza (1902–1953), ze środkowej Arabii. Al-Hidżaz stał się częścią nowego królestwa Arabii Saudyjskiej, rozciągającego się od Zatoki po Morze Czerwone. Ale także tutaj na południu i wschodzie trzeba było stawić czoło brytyjskiej potędze. Protektorat nad małymi państwami Zatoki został utrzymany, sfera brytyjskiej osłony rozszerzyła się na wschód od Adenu, a w południowo-zachodnim rogu Półwyspu, dzięki pomocy Anglików panowanie sułtana Omanu z Maskatu zostało rozciągnięte kosztem imama ibadyckiego na wewnątrz kraju.

Nie posiadając żadnych znanych bogactw naturalnych, z niewieloma powiązaniem ze światem zewnętrznym, otoczone zewsząd przez siły brytyjskie, zarówno Jemen, jak i Arabia Saudyjska mogły zachować jedynie ograniczoną niepodległość. Na byłych terytoriach osmańskich jedynym naprawdę suwerennym państwem powstałym po wojnie była Turcja. Ukształtowana na bazie administracji i armii osmańskiej, zdominowana przez wybitnego przywódcę Mustafę Kemala (Atatürka, 1881–1938), aż do jego śmierci Turcja szła drogą odchodzenia od przeszłości i od świata arabskiego, z którymi jej historia wiązała się tak ściśle. Była to droga odtwarzania społeczeństwa na podstawie solidarności narodowej, ścisłego rozdzielenia państwa i religii oraz celowych prób odwrócenia się od świata bliskowschodniego i przekształcenia w państwo europejskie. Pradawne związki między Arabami a Turkami znikły, pozostawiając po sobie wzajemną niechęć; powiększyły ją na jakiś czas spory o granice z Irakiem i Syrią. Niemniej jednak przykład Atatürka, który swoimi sukcesami rzucił wyzwanie Europie i skierował naród na nową drogę, miał głęboki wpływ na ruchy narodowe w całym świecie arabskim.

### **Prymat interesów brytyjskich i francuskich**

Wraz z opanowaniem ruchów opozycyjnych lat dwudziestych XX wieku rządowi Wielkiej Brytanii i Francji nie zagrażały już żadne zewnętrzne niebezpieczeństwa. Wielkie państwa europejskie: imperium rosyjskie, niemieckie i austro-węgierskie pod koniec wojny rozpadły się albo zamknęły w sobie, a to oznaczało, że Bliski Wschód, który długo był przedmiotem rywalizacji pięciu albo sześciu mocarstw europejskich, teraz podlegał Wielkiej Brytanii i Francji. Wpływy brytyjskie były przy tym większe niż francuskie, Francja bowiem

wyszła wprawdzie z wojny zwycięsko, ale znacznie osłabiona. Mimo to w Maghrebie Francja nadal dominowała.

Wielkiej Brytanii i Francji zależało na sprawowaniu nadzoru nad krajami arabskimi nie tylko ze względu na ich interesy w samym tym rejonie, ale również dlatego, że dzięki niemu umacniały swoją pozycję światową. Wielka Brytania na dużą skalę zaangażowała się gospodarczo na Bliskim Wschodzie: chodziło o bawelnę dla fabryk w Lancashire, ropę naftową z Iranu, a później z Iraku, inwestycje w Egipcie i w innych krajach, rynki zbytu dla towarów przemysłowych, moralne zaangażowanie narastające wokół obowiązku stworzenia żydowskiej ojczyzny. Prowadziła też interesy o szerszym zasięgu: obecność brytyjska na Bliskim Wschodzie pozwoliła jej utrzymać pozycję mocarstwa śródziemnomorskiego i światowego. Droga morska do Indii na Daleki Wschód wiodła przez Kanał Sueski. Szlaki lotnicze przez Bliski Wschód rozwijały się w latach dwudziestych i trzydziestych. Jeden prowadził przez Egipt do Iraku i Indii, drugi przez Egipt na południe do Afryki. Te interesy strzeżone były przez liczne bazy w rejonie Morza Śródziemnego i Oceanu Indyjskiego, które z kolei wzmacniały inne i były przez inne podtrzymywane, a więc port w Aleksandrii oraz inne porty, które można było wykorzystywać jako bazy wojskowe w Egipcie i Palestynie, oraz lotniska w tych krajach, a także w Iraku i w Zatoce.

Dla Francji równie ważny był Maghreb; nie sam w sobie, lecz ze względu na jego miejsce we francuskim systemie imperialnym. Maghreb dostarczał ludzi do armii, przemysłu minerałów i innych materiałów; był polem wielkich inwestycji oraz ojczyzną ponad miliona obywateli francuskich. Drogi lądowe, morskie i powietrzne do francuskich posiadłości w zachodniej i środkowej Afryce prowadziły właśnie tędy. Zabezpieczała je francuska armia rozmieszczona w Maghrebie i w morskich bazach Bizerty, Casablanki, a później w Al-Mars al-Kabir. W porównaniu z tym wpływy francuskie na Bliskim Wschodzie były ograniczone, choć nie małe: istotne znaczenie miały inwestycje w Egipcie i w Libanie, a w 1939 roku ropa naftowa z Iraku zaspokajała połowę francuskiego zapotrzebowania; Francja zaangażowała się moralnie w sprawy chrześcijan na obszarze mandatowym. Ponadto jej militarna obecność w Syrii i Libanie umacniała jej pozycję jako mocarstwa śródziemnomorskiego; francuska armia mogła wykorzystywać tamtejsze terytoria, jej flota porty, a wojskowe korytarze powietrzne prowadziły przez Liban do francuskiego imperium w Indochinach.

Do drugiej połowy lat trzydziestych ten stan pozostał praktycznie nienaruszony. Pierwsze poważne wyzwanie – trudno zresztą określić stopień jego znaczenia – przyszło z Włoch. W 1918 roku Włochy utrwaliły swoją pozycję na Wyspach Dodekańskich (odebranych imperium osmańskiemu w 1912 roku) i na wybrzeżu libijskim, a do roku 1939 zajęły całą Libię, Albanie w rejonie śródziemnomorskim oraz Etiopie w Afryce Wschodniej. Udało się więc im

zagrozić francuskiemu znaczeniu w Tunezji, gdzie wielu mieszkańców europejskich było pochodzenia włoskiego, oraz znaczeniu Brytyjczyków w Egipcie, Sudanie i Palestynie. Włochy, podobnie jak to czyniły Niemcy w 1939 roku, wywierały pewien wpływ na arabskie ruchy opozycyjne wobec panowania brytyjskiego i francuskiego. Wtedy jeszcze nie było wyraźnych oznak niemieckiego zagrożenia dla interesów brytyjskich i francuskich. Również Rosja od rewolucji 1917 roku niewiele uczyniła, by umocnić swoje pozycje, mimo że brytyjcy i francuscy urzędnicy skłonni byli przypisywać trudności wpływom komunistycznym.

W okresie 1918–1939 Wielka Brytania i Francja mocno utrzymując swoje wpływy, zdołały objąć kontrolą handel i produkcję w tym regionie. Świat arabski nadal zachowywał zasadniczą pozycję jako źródło surowców, znaczną część inwestycji brytyjskich i francuskich przeznaczano na tworzenie warunków dla ich wydobywania i eksportu. Był to okres niedostatku kapitałów w obydwu krajach, ale kapitał francuski wszedł do Maghrebu, by polepszyć infrastrukturę gospodarczą: irygację, koleje, drogi, produkcję energii elektrycznej (z wykorzystaniem wody, tam gdzie była dostępna, lub z importowanego węgla albo z ropy naftowej) i by eksploatować surowce mineralne, szczególnie zaś fosfaty i rudę manganową, których głównymi eksporterami stały się kraje Maghrebu. Inwestycje brytyjskie przyczyniły się do rozszerzenia w Egipcie i w części Sudanu leżącej między Nilem Białym a Błękitnym upraw bawełny przeznaczonej na eksport. W Palestynie rozbudowano port w Hajfie, rozwijał się też znaczny import kapitału przez instytucje żydowskie zainteresowane budową tutaj swojej ojczyzny.

W porównaniu z inwestycjami w rolnictwie i w wydobywaniu surowców, nakłady przemysłowe były niewielkie, zwykle ograniczały się do przemysłu materiałów budowlanych, przetwarzania żywności i przemysłu tekstylnego. Główny wyjątek stanowił przemysł naftowy. Już w 1914 ropę naftową wydobywano w Iranie i na małą skalę w Egipcie. W 1939 roku eksploatowano ją w większych ilościach w Iraku, skąd ją eksportowano do krajów europejskich – głównie do Francji – dzięki rurociągowi z dwoma odgałęzieniami prowadzącymi nad Morze Śródziemne: do Trypolisu w Libanie i do Hajfy w Palestynie. Na niewielką skalę wydobywano ropę w Arabii Saudyjskiej i w Bahrajnie. Właściciele kompanii naftowych byli przeważnie Brytyjczykami, Francuzami, Amerykanami i Holendrami, a umowy z krajami eksploatującymi ropę odzwierciedlały brak równowagi nie tylko finansowej, ale i politycznej. Władze brytyjskie zawsze wspierały kompanie, zaś koncesje, na których podstawie działały, na długi czas umożliwiły im kontrolę nad poszukiwaniem, wydobywaniem, rafinacją i eksportem ropy na olbrzymich obszarach. Płacono za to niewielkie sumy rządowi właścicieli i zapewniano ograniczone ilości ropy na ich własny użytek.

Przemysł krajów arabskich, z wyjątkiem naftowego, wciąż zależał od Europy. Dotyczyło to nie tylko tekstyliów, lecz również paliw, metali i maszyn. Import i eksport odbywał się głównie na statkach brytyjskich i francuskich.

Jednakże Egipt zapewnił sobie większą kontrolę nad taryfami, a w Maroku Francja, na mocy umowy zawartej przez państwa europejskie w 1906, została zmuszona do utrzymywania polityki „otwartych drzwi”.

### Imigranci a ziemia

W krajach, do których na wielką skalę imigrowali Europejczycy, sprawowali oni kontrolę nie tylko nad finansami, przemysłem i handlem zagranicznym, ale również w znacznym stopniu nad ziemią. Algierscy koloniści w 1914 byli już ustabilizowani, jednakże w latach powojennych rząd francuski próbował zachęcać do dalszej imigracji i do osiedlania się w Tunezji i w Maroku. Kiedy w latach dwudziestych Maroko stopniowo zostało objęte francuską kontrolą, mienie państwowe i ziemie będące własnością zbiorową zostały przekazane do dyspozycji przesiedleńców. Te działania przynosiły sukces w tym sensie, że prowadziły do znacznej imigracji oraz do rozszerzenia obszarów uprawnych i obfitszych plonów. Większości przybyszów nie udało się przywiązać do ziemi. Od 1929 roku Maghreb znalazł się w zasięgu światowego kryzysu gospodarczego, którego skutkiem był gwałtowny spadek cen na towary spożywcze. Rządy trzech krajów Maghrebu oraz banki francuskie umożliwiły przedłużenie kredytów dla właścicieli ziemskich, ale w praktyce tylko wielkim posiadaczom ziemskim udało się z nich skorzystać. W 1939 roku osiedlano się na wielkich posiadłościach, posługiwano się tam traktorami i współczesną techniką, zatrudniano robotników hiszpańskich, berberskich i arabskich, a zboża i wina stąd pochodzące przeznaczano na rynek francuski. Wprawdzie nadal ważną rolę w tworzeniu wyobrażeń europejskiej ludności odgrywał „symbol domu na fermie z czerwoną dachówką” – jak to określił pewien autor<sup>3</sup>, to jednak typowy kolonista nie był drobnym rolnikiem, lecz urzędnikiem rządowym, pracownikiem kompanii, sklepikarzem lub mechanikiem. Europejczycy stanowili mniej niż 10 procent całej ludności (około 1,5 miliona spośród 17 milionów), zdominowali jednak wielkie miasta: Algier i Oran zamieszkiwali w większości Europejczycy, a w Tunisie stanowili oni połowę ludności, zaś w Casablance niemal połowę.

W dwóch innych krajach przejmowanie ziemi na własność przez imigrantów miało szczególne znaczenie w latach 1918–1939. W Cyrenajce, wschodniej części Libii, następowała kolonizacja na ziemiach specjalnie do tego celu wywłaszczonych z funduszy rządu włoskiego. Ale również tu powtórzyły się doświadczenia innych części Maghrebu; do 1939 roku zaledwie 12 procent

<sup>3</sup> J. Berque, *Le Maghreb entre deux guerres*, Paryż 1962, s. 60, przekład angielski: *French North Africa*, Londyn 1967, s. 63.



włoskiej ludności liczącej 110 tysięcy żyło na wsi; typowy Włoch z Libii był mieszkańcem Trypolisu lub innego miasta przybrzeżnego.

W Palestynie nabywanie ziemi dla europejskich imigrantów żydowskich, które rozpoczęło się pod koniec wieku XIX, rozwinęło się w ramach nowego systemu administracyjnego wprowadzonego przez mandatowe władze brytyjskie. Wielkość imigracji żydowskiej określano częściowo na podstawie rządowej oceny, dla ilu imigrantów w danym momencie wystarczy miejsca, częściowo zaś na podstawie nacisków, jakie syjoniści lub Arabowie byli w stanie wyrzucić na rząd w Londynie. Struktura ludności tego kraju ulegała wtedy dogłębnym przekształceniom. W 1922 roku Żydzi stanowili jakieś 11 procent ludności liczącej trzy czwarte miliona; resztę stanowili głównie mówiący po arabsku muzułmanie i chrześcijanie; w 1949 roku Żydzi stanowili ponad 30 procent ludności, której liczba wzrosła dwukrotnie. Jednocześnie dokonywano znacznych inwestycji; podejmowali je zarówno indywidualni Żydzi, jak i instytucje założone po to, by umożliwić stworzenie tu ojczyzny narodowej. Znaczna część nakładów dotyczyła bezpośrednich potrzeb imigracyjnych, część przeznaczano na inwestycje przemysłowe: elektryfikację (na którą żydowska kompania otrzymała wyłączną koncesję), materiały budowlane, przetwórstwo żywności. Wiele również wydawano na zakup gruntów i ich zagospodarowanie. Na początku lat czterdziestych Żydzi posiadali jakieś 20 procent ziemi uprawnej, przy czym znaczna jej część należała do Żydowskiego Funduszu Narodowego, który uważał ją za niezbywalną własność ludu żydowskiego, i żaden nie-Żyd nie mógł być na niej zatrudniony. Podobnie jak w Maghrebie, ziemia będąca w posiadaniu imigrantów i uprawiana przez nich obejmowała najbardziej urodzajne obszary. Również jak w Maghrebie ludność napływowa osiedlała się głównie w miastach. W 1939 roku tylko 10 procent ludności żydowskiej mieszkało na wsi, ponieważ imigracja była zbyt liczna, by wieś mogła ją zabsorbować. Typowy Żyd palestyński był mieszkańcem miasta i mieszkał w jednym z trzech wielkich ośrodków: w Jerozolimie, Hajfie lub w Tel Awiwie. Ważnym symbolem stał się jednak rolnik żyjący w zbiorowych osiedlach – w kibucach.

### Wzrost elit lokalnych

Dla społeczności osadników i dla rządów europejskich wykorzystanie swojej siły dla obrony własnych interesów miało podstawowe znaczenie. Ale siła bywa niewygodna, póki nie stanie się legalną władzą, a wśród Europejczyków myśl, że znaleźli się tutaj dla spełnienia cywilizacyjnej misji, miała silne podstawy, zwłaszcza wśród tych, którzy sprawowali władzę lub prowadzili interesy w krajach arabskich. Idea ta znajdowała wyraz w koncepcji wyższej cywilizacji podnoszącej niższą lub wymierającą, do swojego poziomu. Realizowała się

też w tworzeniu systemu sprawiedliwości, porządku i dobrobytu, czy wreszcie w przekazywaniu języka i kultury, którą ten język wyrażał. Takim poglądom, których logicznym skutkiem miało być włączenie Arabów na równych prawach do nowego zjednoczonego świata, przeciwstawiły się inne: poczucie różnicy, której nic nie zdoła usunąć, świadomość wrodzonej wyższości dającej prawo do sprawowania władzy. Osadnikom chodziło jednak o coś jeszcze innego. W Maghrebie pojawiła się niemal odrębna nacja przybyszów: wyższa elita być może należała społecznie i kulturalnie do metropolitalnej Francji, ale masa tzw. *petits blancs* miała inny charakter. Byli oni mieszanego pochodzenia włosko-hiszpańsko-francuskiego, w większości urodzili się w Maghrebie, posługiwali się swoją odmianą francuskiego, we Francji czuli się trochę nieswojo, świadomi byli obcego i wrogiego im świata, jaki ich otaczał, a który pociągał i odpychał ich zarazem; oczekiwali od Francji ochrony swoich interesów, które niekoniecznie pokrywały się z wielkimi interesami francuskimi. Podobnie w Palestynie pojawiał się nowy naród żydowski, świadomie różny od tego, od którego się odwrócił plecami, gdy wyruszał na emigrację, posługujący się językiem hebrajskim, odrodzonym jako język życia codziennego. Był to naród odgradzony od ludności arabskiej barierami kulturowymi, obyczajami społecznymi. Powstał bowiem z zaniepokojenia losem Żydów w Europie i w wyniku dążenia, by stworzyć coś całkowicie żydowskiego. Oczekiwano więc od Anglii, by broniła jego interesów do czasu, kiedy sam będzie się mógł utrzymać.

Ważne interesy oraz naciski ze strony osadników umocniły przekonanie Anglii i Francji, by utrzymać się przy władzy. Z drugiej jednak strony temu pragnieniu towarzyszyły wątpliwości, jeśli nie dotyczące moralności władzy imperialnej, to w każdym razie jej kosztów. Wśród Francuzów od początku panowała niepewność co do opłacalności mandatu syryjskiego, ale niewielu zależałoby na wycofaniu się w jakiegokolwiek formie z Maghrebu. Nawet komuniści francuscy myśleli raczej o pełniejszym włączeniu Algierii do innej Francji na zasadach większej równości. Spodziewali się przy tym innych układów z muzułmanami i wspierali ich protesty przeciwko pewnym aktom niesprawiedliwości. W Anglii narastała tendencja do podawania w wątpliwość imperialnej władzy i rozpowszechniało się mniemanie, że podstawowe interesy Anglii można zagwarantować w inny sposób – na zasadzie ugody z tymi spośród podporządkowanych grup ludności, które skłonne były do kompromisu z władcami imperialnymi.

Dążenie do przekształcenia wzajemnych stosunków było tak wielkie dlatego, że, jak się wydawało, również po drugiej stronie byli ludzie skłonni wprowadzać zmiany i zagwarantować władzom imperialnym realizację ich podstawowych interesów. Chodziło o przedstawicieli nowej elity, którzy z powodu własnych korzyści albo takiej czy innej formacji intelektualnej, poświęcali się sprawie tworzenia organizacji politycznej i społecznej umożliwiającej ich zdaniem życie we współczesnym świecie.

W latach dwudziestych w większości krajów arabskich wyłoniła się klasa właścicieli ziemskich, których interesy wiązały się z produkcją surowców na eksport i utrzymaniem władzy imperialnej. Niektórzy z wielkich panów zdołali się przekształcić w nowoczesnych właścicieli ziemskich, czasami dzięki pomocy obcych władców, szukających wśród nich poparcia. W Maroku sposób, w jaki władzę rozszerzano na wnętrze państwa oraz specyfika kraju, umożliwiły zawarcie umowy z potężnymi panami w Wysokim Atlasie, zwłaszcza z Samim al-Kalawim [Thami al-Gławi], berberskim wodzem, który sprawował kontrolę nad obszarem górskim na wschód od Marrakuszu. Brytyjski rząd mandatowy kontynuował w Iraku rozpoczęty w XIX wieku proces rejestrowania ziemi plemienną jako własności głównych rodzin w plemienu. W Sudanie przez wiele lat rząd uprawiał politykę „pośredniej władzy”, a więc kontrolowania kraju przez wykorzystanie lokalnych wodzów plemiennych, których władza zmieniała się i powiększała dzięki wsparciu rządowemu. Jednakże w innych miejscach właściciele ziemscy należeli głównie do nowej klasy powstałej w wyniku zmiany warunków rolnictwa handlowego. Posiadacze ziemscy uprawiający bawełnę w Egipcie byli pierwszą tego typu klasą. Zawsze pozostawali najbogatszą, największą i najbardziej wpływową grupą w życiu społecznym kraju. Podobne grupy istniały w Syrii i Iraku. Również w Maghrebie, gdzie się osiedlali Europejczycy, rodziła się nowa klasa miejscowych posiadaczy ziemskich: Tunezyjczyków uprawiających drzewa oliwkowe w Sahilu i Algierczyków kupujących ziemię od kolonistów, udających się do miast i kierujących się własnymi aspiracjami gospodarczymi.

Handel międzynarodowy pozostawał przede wszystkim w rękach Europejczyków lub członków chrześcijańskich i ściśle z nimi powiązanych żydowskich gmin. Były jednak od tego odstępstwa. Niektórzy egipscy właściciele ziemscy zajmowali się eksportem bawełny; kupcy z Fezu, teraz zainstalowani w Casablance, nadal importowali tekstylia z Anglii. Były też nieliczne wyjątki od ogólnej zasady, według której przemysł pozostawał w rękach europejskich. Najważniejszy z nich stanowił Egipt, gdzie w 1920 roku powstał bank, którego celem było finansowanie przedsięwzięć przemysłowych; kapitał Banque Misr pochodził głównie od wielkich właścicieli ziemskich poszukujących inwestycji, które przynosiłyby większe korzyści niż rolnictwo; w ciągu kilku lat służył on tworzeniu grupy kompanii, głównie transportowych, filmowych i zajmujących się przedziałnictwem i tkactwem bawełnianym. Samo jego powstanie wskazywało na kilka zmian: akumulację kapitału narodowego poszukującego nakładów, rosnącą wydajność inwestycji w tym kraju, dążenie do umacniania narodowej potęgi i niezależności. Jednakże nowe warunki stwarzały zagrożenie i w latach trzydziestych grupa Misr napotkała trudności; uratowała ją interwencja rządu.

Nie mniej ważna była inna elita składająca się z ludzi, którzy mieli europejskie wykształcenie. W tym okresie szkolnictwo wciąż jeszcze obejmowało wyłącznie tych, których było stać na naukę albo którzy mieli inne wpływy; zresztą

grupa ta była niewielka z powodu niechęci do posyłania chłopców (a tym bardziej dziewcząt) do szkół, co oddalałoby ich od rodzin i tradycji, a także przez niechęć obcych władców do wychowania klasy, która gdyby nie udało się jej włączyć do służby państwowej, mogłaby się stać zarzewiem opozycji. Niemniej oświata upowszechniała się w różnym tempie w poszczególnych krajach.

W Maroku współczesne szkoły dopiero zaczynały swoją działalność dzięki założeniu pewnej liczby „francusko-muzułmańskich” szkół średnich i wyższych instytutów w Rabacie. W Algierii do 1939 liczba osób legitymujących się świadectwem szkoły średniej wynosiła kilkaset, a absolwentów uniwersytetów było jeszcze mniej. Uniwersytet w Algierze, jedna z czołowych szkół francuskich, był przeznaczony głównie dla Europejczyków, choć coraz więcej muzułmanów docierało do Paryża, Tunisu i Kairu. Również w Tunezji liczba uczących się w liceach typu francuskiego stale rosła, pojawiła się też grupa późniejszych przywódców narodu, którzy teraz udawali się na stypendia do Francji, by podjąć tam studia wyższe. W Egipcie liczba uczniów w szkołach średnich wzrosła z niecałych 10 tysięcy w latach 1913–1914 do ponad 60 tysięcy trzydzieści lat później; niewielki uniwersytet prywatny założony w pierwszych latach XX wieku w 1925 roku został wchłonięty przez większy, finansowany przez rząd, Uniwersytet Egipski z wydziałem humanistycznym, prawa, medycyny, inżynierii i handlu. Kiedy zmiany polityczne dały rządowi egipskiemu większy wpływ na politykę oświatową, nastąpił gwałtowny rozwój szkolnictwa na każdym poziomie. Dotyczyło to również Iraku, chociaż tam proces ten zaczął się na niższym stopniu.

Znaczna część oświaty na poziomie średnim i wyższym w Egipcie znajdowała się w rękach europejskich i amerykańskich misji religijnych lub kulturalnych. To samo dotyczyło Syrii, Libanu i Palestyny. W Damaszku istniał niewielki rządowy uniwersytet, a w Jerozolimie studium pedagogiczne, jednakże główne uczelnie znajdowały się w rękach prywatnych: w Bejrucie jezuicki Uniwersytet Św. Józefa, wspierany przez rząd francuski, oraz Uniwersytet Amerykański. W Jerozolimie działał Uniwersytet Hebrajski, stanowiący centrum kształtowania się nowej kultury narodowej w języku hebrajskim; wówczas przyciągał niewielu arabskich studentów. W krajach tych oświata również w znacznym stopniu znajdowała się w rękach obcych; w Libanie były to przeważnie szkoły francuskie.

Fakt, że tak wiele wyższych instytutów należało do obcokrajowców, pociągał za sobą kilka skutków. Dla arabskich chłopców i dziewcząt studiowanie na tych uczelniach oznaczało psychospołeczne przewartościowanie: zakładało naukę zgodnie z zasadami i treściami obcymi dla tradycji społeczeństwa, z którego się wywodzili, co więcej, posługiwać się musieli obcym językiem, który stawał się pierwszym, a czasem i jedynym językiem, dzięki któremu mogli myśleć na określone tematy i uprawiać pewne zawody. Dalszym tego skutkiem był wzrost liczby dziewcząt, uzyskujących wykształcenie średnie albo wyższe,

niż wtedy, gdy istniały tylko szkoły państwowe. Niewiele dziewcząt chodziło do ponadpodstawowych szkół państwowych, natomiast było ich wiele w szkołach prowadzonych przez francuskie zakonnice katolickie albo przez amerykańskich protestanckich nauczycieli. W Maghrebie, gdzie szkół misyjnych było mniej i gdzie były one ściśle związane z ludnością napływową, kształcenie dziewcząt na poziomie ponadpodstawowym dopiero się zaczynało. Na arabskim wschodzie do zagranicznych szkół chodziło więcej dziewcząt chrześcijańskich i żydowskich niż muzułmańskich; zwykle bardziej się one wtapiały w obcą kulturę i odłączały od tradycji własnego społeczeństwa.

Absolwentów nowych szkół czekało wypełnienie określonych ról we wciąż zmieniających się społeczeństwach. Kobiety rzadko jeszcze mogły znaleźć miejsce w życiu publicznym, wyjątkiem był zawód nauczycielek czy pielęgniarek. Natomiast mężczyźni zostawali prawnikami i lekarzami, chociaż rzadziej inżynierami czy technikami. Oświata naukowa i technologiczna była zacofana, w podobnym stanie znajdowało się kształcenie rolników i rzemieślników na niższym poziomie. Przede wszystkim mogli mieć nadzieję, że zostaną urzędnikami państwowymi na posadach zależnych od stopnia i zakresu obcych wpływów na społeczeństwo; głównie w Egipcie i Iraku, w mniejszym zakresie w Palestynie i w Sudanie, gdzie z różnych powodów wysokie stanowiska znajdowały się w rękach brytyjskich, oraz w Maghrebie, gdzie urzędnicy z Francji pełnili kluczowe funkcje, a pośrednie, a czasami nawet i niższe obejmowali miejscowi Europejczycy.

Lokalni właściciele ziemscy i kupcy we własnym interesie musieli kontrolować machinę rządową; młodzi wykształceni ludzie pragnęli być urzędnikami państwowymi. Te aspiracje nadawały mocy charakterystycznym dla tego czasu ruchom opozycji narodowej wobec obcej władzy i ukierunkowywały je; pojawił się także dodatkowy aspekt: pragnienie i potrzeba, by żyć w społeczeństwie inaczej.

### Próby ugody politycznej

Wykształceni mężczyźni i wykształcone kobiety domagali się większego udziału w systemie władzy i w wykonywaniu wyspecjalizowanych zawodów, natomiast właściciele ziemscy i kupcy pragnęli kontroli nad machiną rządową. Czasami udawało się im zmobilizować miejskie masy ludowe, zwłaszcza wtedy, gdy mogli odwołać się do codziennych przyczyn niezadowolenia albo do poczucia wspólnego zagrożenia. Nacjonalizm tego typu mógł również zrodzić oferty zawarcia kompromisów z obcymi władzami i zyskać sobie wystarczające poparcie, by te zwróciły na niego uwagę.

W większości krajów poziom politycznego zorganizowania nie był zbyt wysoki. Wynikało to stąd, że władze imperialne nie dopuszczały do zbyt wielkiego zagrożenia swoich pozycji, albo też stąd, że tradycyjne wzory zachowań politycznych zdołały przetrwać. W Maroku grupa młodych wykształconych mężczyzn, głównie wywodzących się z burżuazji Fezu, naszkicowała w 1934 roku „plan reform”, domagając się zmian w protektoracie francuskim. W Algierii niektórzy członkowie wykształconej we Francji klasy zawodowej zaczęli wysuwać żądania, by polepszano sytuację we francuskiej Algierii i zachowano ich własną kulturę, przy czym niepodległość była tu tylko odległym marzeniem. Publiczne obchody w 1930 roku setnej rocznicy okupacji francuskiej nadały temu ruchowi nowy impuls. W Syrii, Palestynie i Iraku dawni urzędnicy i oficerowie osmańscy, niektórzy wywodzący się ze starych rodów miejskich notabli, inni, zawdzięczający karierę służbie w armii osmańskiej, wysuwali żądania większej autonomii. Trudno im było zaakceptować własną pozycję, albowiem do niedawna należeli do rządzącej elity. W Sudanie mała grupa absolwentów szkół wyższych zaczęła w 1939 roku domagać się większego udziału w administracji.

Jednakże w dwóch krajach przywódcom udało się stworzyć lepiej zorganizowane partie polityczne. Chodzi o Tunezję i o Egipt, w których od dawna istniała tradycja dominacji wielkiego miasta nad ludnością osiadłą wsi. W Tunezji partia Ad-Dustur, która była takim samym luźnym ugrupowaniem przywódców jak w innych krajach, w latach trzydziestych została zastąpiona przez partię innego typu – Néo-Dustur – założoną przez Habiba Burgibę (ur. 1902), a kierowaną przez młodych Tunezyjczyków mających wykształcenie francuskie. Partii udało się także umocnić w prowincjonalnych miastach i wsiach nadbrzeżnych, gdzie uprawiano oliwki – w Sahilu. Podobnie działo się w Egipcie, gdzie partia Al-Wafd powstała w trakcie walk przeciwko polityce brytyjskiej po zakończeniu wojny, stworzyła stałą organizację obejmującą cały kraj. Cieszyła się poparciem elity profesjonalistów i innych grup burżuazji, a także niektórych – choć nie wszystkich – właścicieli ziemskich, a w momencie kryzysowym również całej ludności miejskiej. Charyzmat Zaghlula przetrwał jego śmierć w 1927 roku i mimo podziałów w przywództwie partii w 1939 roku Al-Wafd wciąż mógł twierdzić, że przemawia w imieniu narodu.

Niezależnie od ostatecznych zamierzeń tych ugrupowań i partii, ich bezpośrednim celem było osiągnięcie większego zakresu samorządu w ramach systemów imperialnych, których nie były w stanie obalić. W Wielkiej Brytanii bardziej niż we Francji polityczna i oficjalna opinia skłaniała się ku ochronie interesów brytyjskich przez zawieranie traktatów z takimi ugrupowaniami. Skutkiem tego ostateczny nadzór pozostawałby w rękach brytyjskich, zaś lokalne władze ponosiłyby odpowiedzialność. Zarazem rządowi reprezentującym nacjonalistyczną opcję dałoby się ograniczoną swobodę niezależnego działania w sprawach międzynarodowych.

Tę politykę wprowadzano w życie w Iraku i w Egipcie. W Iraku niemal od samego początku brytyjski nadzór mandatowy był sprawowany przez króla Fajsala i jego rząd. W 1930 roku zakres swobodnego działania rządu został rozszerzony na podstawie traktatu angielsko-irackiego. Na jego mocy Irak otrzymał formalną niezależność w zamian za pozwolenie na koordynowanie swojej polityki zagranicznej z polityką brytyjską, zgodę na utrzymywanie przez Wielką Brytanię dwóch baz powietrznych i wykorzystywanie w razie potrzeby systemu komunikacyjnego Iraku. Irak został przyjęty do Ligi Narodów, co było symbolem równości i jego akceptacji jako członka społeczności międzynarodowej. W Egipcie istnienie z jednej strony dobrze zorganizowanej partii narodowej wspieranej przez potężną klasę właścicieli ziemskich i rosnącą burżuazję niechętną gwałtownym zmianom, z drugiej zaś, brytyjski strach przed włoskimi ambicjami, umożliwiły podobny kompromis wyrażony w traktacie anglo-egipskim z 1936 roku. Ogłoszono zakończenie wojskowej okupacji Egiptu, ale Wielka Brytania mogła utrzymywać swoje siły zbrojne w strefie wokół Kanału Sueskiego. Wkrótce potem na podstawie międzynarodowej umowy unieważniono kapitulację, a Egipt stał się członkiem Ligi Narodów. W obydwu krajach osiągnięto w ten sposób bardzo kruchą równowagę. Wielka Brytania gotowa była zagwarantować mniejszy zakres samorządu, niż ten, jaki nacjonaliści byli gotowi zaakceptować na stałe; w Iraku grupa panująca była nieliczna i niestabilna, nie miała też silnej bazy socjalnej, na której mogłaby się oprzeć. W Egipcie w latach czterdziestych nastąpił okres, kiedy Al-Wafd nie był w stanie sprawować stałej kontroli nad siłami politycznymi kraju ani im przewodzić.

W krajach znajdujących się pod panowaniem francuskim splot interesów nie pozwalał na osiągnięcie nawet tak mało stabilnej równowagi. Francja miała słabszą pozycję na arenie międzynarodowej niż Wielka Brytania. Jeśli nawet brytyjska kontrola uległa osłabieniu w Iraku i Egipcie, to i tak kraje te pozostały otoczone ze wszystkich stron brytyjską potęgą militarną i finansową. Ich życie gospodarcze wciąż było zdominowane przez londyńskie City oraz producentów bawełnianych z Lancashire. Z drugiej strony Francja mająca niestabilną walutę, przeżywająca stagnację gospodarczą, koncentrująca armię na swoich wschodnich granicach, nie mogła polegać na niepodległych państwach pozostających w sferze jej interesów. Poza tym jej główne interesy w Maghrebie różniły się od interesów Wielkiej Brytanii w Egipcie. Europejscy mieszkańcy mieli swoje prawa wobec rządu francuskiego i byli w stanie wymóc ich realizację. W Algierii i Tunezji wielu europejskich biznesmenów i właścicieli ziemskich kontrolowali lokalne rady doradzające rządowi w sprawach budżetu i finansów w ogóle. W Paryżu parlamentarni przedstawiciele algierskich Francuzów, wielkie koła finansowe kontrolujące banki, kompanie przemysłowe i handlowe z Maghrebu – wszystko to tworzyło potężne lobby, któremu nie mogły się przeciwstawić słabe podówczas rządy francuskie. Ujawniło się to wyraźnie, gdy w 1936 roku rząd

Frontu Ludowego próbował pójść na ustępstwa: zaproponował, by ograniczony elektorat algierskich muzułmanów miał swoich przedstawicieli w Parlamencie. Podjęto rozmowy z przywódcami narodowymi w Tunezji i w Maroku. Jednakże opozycja ze strony owego lobby uniemożliwiła wprowadzenie proponowanych zmian, a okres ten zakończył się niepokojami i represjami w całym Maghrebie.

Wpływ potężnych stronnictw przeciwnych zmianom dał się odczuć również we francuskich obszarach mandatowych Syrii i Libanu. W 1936 roku rząd Frontu Ludowego podjął tam rokowania na temat traktatów podobnych do tych, które Brytania zawarła z Irakiem: uzyskałyby niepodległość, w zamian Francja przez dwadzieścia pięć lat zachowałaby dwie bazy lotnicze w Syrii i militarne udogodnienia w Libanie. Układy zostały zaakceptowane przez zjednoczone siły przywódców narodowych w Syrii i polityczną, głównie chrześcijańską elitę Libanu. Nigdy jednak nie ratyfikowano ich we Francji, ponieważ rząd Frontu Ludowego rozpadł się, a słabe koalicje, które objęły władzę ustąpiły pod naciskiem różnych lobby w Paryżu.

Takiej pożytecznej równowagi interesów zabrakło również w Palestynie. Już bardzo wcześnie brytyjska administracja mandatowa uzmysłowiła sobie, że trudno jej będzie stworzyć strukturę lokalnych rządów, które gwarantowałyby zarówno interesy miejscowych mieszkańców arabskich, jak i syjonistów. Dla tych ostatnich ważne było zachowanie możliwości imigracji, to zaś oznaczało utrzymanie brytyjskiego nadzoru do czasu, aż społeczność żydowska stanie się na tyle liczna i dysponować będzie wystarczającą władzą i środkami ekonomicznymi, by mogła sama zadbać o własne interesy. Dla Arabów najważniejsze znaczenie miało powstrzymanie żydowskiej imigracji, która mogłaby zagrażać ich rozwojowi gospodarczemu i ostatecznemu samookreśleniu. Znalazłszy się pod presją tych dwóch sił, rząd brytyjski zaczął realizować politykę polegającą na dążeniu do utrzymania bezpośredniej kontroli, dopuszczaniu określonej liczby imigrantów, ogólne faworyzowanie rozwoju gospodarczego społeczności żydowskiej oraz zapewnianie Arabów od czasu do czasu, że zaistniała sytuacja nie doprowadzi do ich podporządkowania. Polityka ta bardziej odpowiadała interesom syjonistów niż Arabów, ponieważ bez względu na zapewnienia, wzrost liczby społeczności żydowskiej przybliżał czas, w którym będzie mogła wziąć sprawę w swoje ręce.

W połowie lat trzydziestych Wielka Brytania z trudem już tylko utrzymywała równowagę. Przejęcie władzy przez nazistów w Niemczech wzmogło naciski ze strony społeczności żydowskiej i jej zwolenników w Angli, by wyrazić zgodę na większą imigrację. Z kolei ta zmieniała równowagę ludnościową, a co za tym idzie, stosunki władzy w Palestynie. W 1936 roku opozycja arabska zaczęła przybierać formę zbrojnego powstania. Polityczne przywództwo przejęło zgrupowanie miejskich notabli z Aminem al-Husajnim, muftim Jerozolimy, na



czele. Pojawiało się też popularne przywództwo wojskowe. Sam zaś ruch znalazł oddźwięk w sąsiednich państwach arabskich, w chwili kiedy to zagrożenie interesów brytyjskich przez Włochy i Niemcy sprawiło, że dla Wielkiej Brytanii wygodniejsze stały się dobre stosunki z krajami arabskimi. W tej sytuacji rząd brytyjski podjął dwie próby rozwiązania problemu. W 1937 roku po interwencji królewskiej komisji (Komisji Peela) zaproponowano plan podziału Palestyny na państwo żydowskie i arabskie. W zasadzie mogli go zaakceptować syjoniści, ale był nie do przyjęcia dla Arabów. W 1939 roku Biała Księga zagwarantowała utworzenie rządu z większością arabską, ograniczenie imigracji żydowskiej i zakupu ziemi przez Żydów. Arabowie zaaprobowaliby ten plan pod warunkiem wprowadzenia pewnych poprawek, ale społeczność żydowska nie przystałaby na rozstrzygnięcie, które zamknęłoby Palestynę dla większości imigrantów i przeszkodziłoby powstaniu państwa żydowskiego. Ujawnił się zbrojny żydowski ruch oporu, ale wtedy wybuch nowej wojny europejskiej sprawił, że na jakiś czas ustała formalna działalność polityczna.

## Rozdział 20

# Przemiany w stylu życia i w sferze mentalności (1914–1939)

### Stosunki ludnościowe. Wieś

Nawet najsilniejsze i najbardziej skuteczne porozumienia między siłami imperialnymi a lokalnymi nacjonalistami stanowiły wyraz jedynie ograniczonej zbieżności interesów. W latach trzydziestych w społeczeństwach arabskich następowały zmiany, które w swoim czasie miały wpłynąć na naturę zachodzących procesów politycznych.

Gdziekolwiek istnieje możliwość dokonania oceny, dane wskazują na szybki wzrost zaludnienia. Najliczniejsza, a zarazem najłatwiejsza do określenia była ludność Egiptu: wzrosła ona z 12,7 milionów w roku 1917 do 15,9 miliona w 1937; roczny przyrost wynosił więc 12 promili. Przybliżone domysły pozwalają oszacować społeczność krajów arabskich w granicach 55–60 milionów w 1939 roku; w 1914 wynosiła ona zapewne 35–40 mln. Niewielki wzrost wynikał z imigracji: Europejczyków do Maroka i Libii, Żydów do Palestyny, uciekinierów ormiańskich z Turcji w czasie pierwszej wojny światowej i po jej zakończeniu do Syrii i Libanu. Imigrację wyrównywała emigracja: Syryjczycy i Libańczycy wyjeżdżali do Europy Zachodniej i do Ameryki Łacińskiej (ale nie nastąpiła już, jak przed 1914 rokiem, większa emigracja do Stanów Zjednoczonych, co wynikało z nowych praw imigracyjnych); algierscy robotnicy udawali się czasowo do Francji. Jednak główną przyczyną większego zaludnienia był przyrost naturalny. Jego tempo chyba się nie zmniejszyło, z wyjątkiem części burżuazji stosującej regulację urodzin i spodziewającej się wzrostu standardu życiowego. Wśród przeważającej części ludności posiadanie dzieci, a zwłaszcza

męskich potomków, uchodziło za rzecz nieuniknioną i niezbywalną – bo powszechna była nieznamość zasad regulacji urodzin – i za powód do dumy. Duma zaś rozbudzała zainteresowanie posiadaniem dzieci. Ponadto dzieci mogły od wczesnych lat pracować na polu. Wielodzietność w społeczeństwie, gdzie szanse przeżycia były niewielkie i gdzie nie istniał system ogólnonarodowej opieki społecznej, gwarantowała, że niektóre z nich zdołają przeżyć i zaopiekują się na starość rodzicami. Ale główną przyczyną wzrostu liczby ludności było obniżenie śmiertelności w wyniku ograniczenia epidemii i lepszej opieki lekarskiej. Dotyczyło to wszystkich grup społecznych, szczególnie zaś miast, gdzie po raz pierwszy epidemie przestały odgrywać historyczną rolę czynnika wyniszczającego okresowo wielkie masy ludności miejskiej.

Częściowo w wyniku wzrostu liczby ludności, a częściowo z innych przyczyn równowaga między różnymi grupami społecznymi uległa zmianie. Lata dwudzieste i trzydzieste były okresem, w którym koczujący pasterze niemal zupełnie zniknęli jako istotny czynnik społeczny w świecie arabskim. Pojawienie się kolei i samochodu zaważyło na tej działalności, od której zależała ich gospodarka transportowa: hodowli wielbłądów przeznaczonych do przewożenia towarów na wielkie odległości. Nawet w tych rejonach, gdzie pasterstwo było nadal dobrze rozwinięte albo gdzie ze względu na rzadkie okresy wegetacji i niedostatek wody tylko ono mogło istnieć, swobodę poruszania beduinów ograniczały siły zbrojne składające się zresztą z tychże koczowników. Rynek zbytu owiec istniał więc nadal, ale w rejonach ich hodowli na zboczach gór i skraju stepów rozszerzenie kontroli rządów oraz zmiany w zapotrzebowaniu ze strony miast sprawiły, że gromady koczowników i pasterzy coraz częściej obierały osiadły tryb życia. Tak się działo na przykład w Al-Dżazirze – rejonie między Tygrysem a Eufratem.

W tym też czasie chyba po raz pierwszy siły zbrojne nomadów zostały wykorzystane do działań politycznych. Kiedy szarif Al-Husajn zbuntował się przeciwko Turkom, jego pierwsze oddziały wywodziły się z beduinów Arabii zachodniej. Jednakże wszystkie skuteczne działania w późniejszym okresie istnienia tego ruchu były dziełem oficerów lub żołnierzy, którzy służyli w armii osmańskiej. Siły, dzięki którym Abd al-Aziz Ibn Su'ud podbił większość Arabii, również składały się z koczowników, kierowanych doktryną religijną. Człowiek, który nimi przewodził, pochodził jednak z rodu miejskiego. Istotnym elementem jego polityki było nakłanianie beduinów, by się osiedlali. W Iraku konflikt między grupami polityków miejskich jeszcze w latach trzydziestych można było zwalczać, podburzając do buntu plemiona z doliny Eufratu. Rządowi udało się jednak posłużyć przeciwko nim nową metodą walki: bombardowaniem lotniczym.

Na wsi, gdzie mieszkała ludność osiadła, zmiany nie były jak na obszarach pasterskich, wynikiem osłabienia bazy ekonomicznej. W większości kra-

jów obszary uprawne rozszerzały się, w niektórych zaś, jak w Maroku i Algierii, Egipcie i Sudanie oraz Iraku, rozbudowywano system nawadniający. W Egipcie większość urodzajnej ziemi była już przeznaczona pod uprawy, pod nowe tereny rolne przeznaczono więc gorsze grunty. Inaczej działo się w krajach, gdzie kapitał pozwalał zwiększać wydajność ziemi. W niektórych jednak państwach nawet rozszerzone obszary uprawne nie wystarczały na utrzymanie ludności wiejskiej. Ludność powiększyła się nie tylko w wyniku przyrostu naturalnego, bardziej wydajna ziemia nie wymagała już tylu ludzi do jej uprawy. Wielcy właściciele ziemscy mieli dostęp do kapitału, który wykorzystywali na mechanizację, a to oznaczało, że potrzebowano mniej rąk do pracy. W niektórych miejscach (w Maroku i Palestynie) import kapitału był powiązany z osiedleniem się obcych robotników na wsi.

W związku z tym w wielu krajach na wsi następował proces polaryzacji. Z jednej strony istniały wielkie posiadłości żyznej i nawadnianej ziemi, dającej produkcję na eksport (bawełna, zboża i wino, oliwa z oliwek, pomarańcze i daktyle). W jej uprawie posługiwano się traktorami i nawozami sztucznymi i wykorzystywano robotników rolnych (dzierżawa stała się teraz nieco rzadsza). W większości należały do zagranicznych kompanii lub obcokrajowców; w Palestynie i w nieco mniejszym stopniu również w Maghrebie siła robocza wywodziła się z imigracji. Ponadto istniała drobna własność ziemska, a także grunty będące własnością wspólną wsi. Z reguły była to ziemia mniej urodzajna i gorzej nawadniana. Drobni miejscowi rolnicy nie mający dostępu do kredytów uprawiali tam zboża, owoce i warzywa mniej nowoczesnymi metodami zarówno na potrzeby własnej konsumpcji, jak i na rynek lokalny. Tutaj przyrost ludności powodował zmniejszanie się własności ziemskiej i spadek przychodu na głowę ludności. Sytuację tych rolników pogorszył system dziedziczenia, który prowadził do rozbicia i tak już niewielkiej własności na jeszcze mniejszą. W latach trzydziestych szkody przyniósł również światowy kryzys gospodarczy, który doprowadził do obniżenia cen na produkty rolne. Dotknęło to wszystkich rolników, najbardziej jednak tych, którzy już wcześniej znajdowali się w trudnej sytuacji. Rządy lub banki udzielały pomocy wielkim właścicielom ziemskim, którzy mieli wpływy polityczne, i których produkcja była powiązana z gospodarką światową.

Nadmiar ludności przemieszczał się ze wsi do miast. Tak działo się zawsze, teraz jednak odbywało się to szybciej, na większą skalę i z innym skutkiem. W poprzednim okresie przenoszenie się wsi do miasta stanowiło uzupełnienie ludności, która wyginęła w wyniku epidemii. Teraz imigranci ze wsi przyczyniali się do wzrostu populacji miejskiej, która sama też powiększała się dzięki polepszeniu zdrowia publicznego. Tempo rozwoju miast, a zwłaszcza tych, w których były możliwości podejmowania pracy, było większe niż całego kraju. Procent ludności żyjącej w wielkich miastach był większy niż wcześniej. Populacja Kairu

w 1917 roku wzrosła z 800 tysięcy do 1,3 miliona w 1937 roku. W 1900 roku mniej niż 15 procent całej ludności Egiptu żyło w miastach liczących ponad 20 tysięcy mieszkańców. W 1937 było to już 25 procent. Podobnie w Palestynie ludność arabska pięciu największych miast podwoiła się w ciągu dwudziestu lat. W miastach Maghrebu zamieszkanym przez ludność mieszaną następował gwałtowny wzrost liczby mieszkańców arabskich.

### Życie w nowych miastach

W rezultacie doszło do zmiany charakteru i kształtu miast. Pewne zmiany, które zaczęły się przed rokiem 1914, następowały również po wojnie. Poza madiną powstawały dzielnice burżuazji, w których budowano nie tylko wille dla bogaczy, ale również domy czynszowe dla powiększającej się klasy średniej, urzędników państwowych, przedstawicieli różnych zawodów i wiejskich notabli ściągających tu ze wsi. W pewnych miastach były to dobrze zaplanowane dzielnice, w innych rosły przypadkowo kosztem rozbiórki starych osiedli. Najdokładniej zaplanowane dzielnice powstawały w Maroku, gdzie francuski generał rezydent, Lyautey, człowiek o wyrobionym smaku, wybudował nowy Fez w pewnej odległości od murów starego miasta. Chodziło mu o zachowanie stylu życia starego miasta, ale skutki jego działań nie zupełnie pokryły się z tym, co zaplanował. Bogate i wysoko postawione rodziny zaczęły się wyprowadzać ze swoich domów w madinie, ponieważ nowe dzielnice były wygodniejsze. Ich miejsce zajęli imigranci ze wsi i biedacy, stąd pewna degradacja w zewnętrznym wyglądzie i życiu madiny.

Nie wszyscy imigranci znajdowali schronienie w madinie. Powstawały również nowe dzielnice ludowe. W większości osiedlali się tam Arabowie, a w Maghrebie – Berberowie. Zajmowali je też inni: w Algierii *petits blancs* uciekający ze wsi, gdzie nie mieli dość kapitału, by uprawiać ziemię, w Bejrucie i Aleppo byli to ormiańscy uciekinierzy z Turcji, w Palestynie żydowski imigranci. Niektóre z takich osiedli wyrastały na obrzeżach miast, gdzie warsztaty i fabryki dawały zatrudnienie. W Kairze ekspansja dzielnic burżuazji w kierunku na zachód od Nilu i poza Nil wyrównywana była ekspansją biedniejszych osiedli na północ, gdzie w 1937 żyła ponad jedna trzecia ludności. W Casablance biedne dzielnice rozrastały się wokół miasta, zwłaszcza na obszarach przemysłowych. Tam i gdzie indziej istniały *bidonvilles*, wioski składające się z domów zbudowanych z trzciny lub blaszanek (po francusku *bidon*, stąd nazwa), pojawiających się wszędzie tam, gdzie było wolne miejsce.

W miastach z dużym procentem ludności obcej, dzielnice europejskie i miejscowe zaczęły się oddzielać od siebie, choć zdarzało się, że sąsiadowały ze sobą. W Casablance, która w tym czasie zmieniała się z małego portu w najwięk-

sze miasto Maghrebu, madinę otoczyła europejska dzielnica, a za nią powstał nowy dystrykt muzułmański noszący cechy madiny: były tu suki, meczety, pałac władcy, wille burżuazji i dzielnice ludowe. W miastach bliskowschodnich występował mniej wyraźny podział, zwłaszcza w Syrii i Libanie, gdzie burżuazja była głównie miejscowa, a liczba obcokrajowców niewielka. W Palestynie jednak następował ścisły rozdział między dzielnicami arabskimi a żydowskimi, a obok arabskiej Jaffy powstało całkowicie żydowskie miasto – Tel Awiw.

Imigranci ze wsi zwykle osiedlali się wśród swoich i – przynajmniej na początku – zachowywali dawne obyczaje. Pozostawili przecież swoje rodziny na wsi, i jeśli powiodło się im na tyle, by móc je sprowadzić, to tutaj w mieście prowadzili tryb życia stanowiący kontynuację albo rekonstrukcję tego, jaki pamiętali. A więc przenosili do Kairu zwyczaje z delty Nilu, do Bagdadu zwyczaje z doliny Tygrysu, do Algieru – z gór Kabylii, do Casablanki życie z Szawii i AntyAtlasu.

W końcu jednak wciągał ich styl życia, który różnił się nie tylko od tego, jakie wiedli na wsi, ale również od prowadzonego w madinie. Kupowanie w sklepach to nie to samo co chodzenie na suk, choć nadal preferowano małe sklepiki, umożliwiające nawiązywanie osobistych kontaktów. Restauracje, kawiarnie i kina oferowały nowe rodzaje rekreacji, były nowymi miejscami spotkań. Kobiety miały większą swobodę opuszczania domu, a młode pokolenie wykształconych muzułmanek zaczęło wychodzić nie zakrywając twarzy lub tylko z lekkimi zasłonami. Ułatwienia życia domowego były znacznie większe. W latach dwudziestych wprowadzono systemy wodno-kanalizacyjne, elektryczność i telefony; gaz pojawił się już wcześniej. Zmieniły się środki transportu. Pod koniec XIX wieku belgijska kompania wprowadziła tramwaje w niektórych przybrzeżnych miastach, potem pojawiły się samochody. Pierwszy widziano na ulicach Kairu w 1903 roku, a w większości miast nieco później. W latach trzydziestych prywatne samochody, autobusy i taksówki stały się popularne, a powozy konne praktycznie wszędzie znikły z wyjątkiem mniejszych miast prowincjonalnych. Ruch samochodowy wymagał lepszych dróg i mostów, te zaś umożliwiały powiększanie obszaru miast: Bagdad ciągnął się kilometrami wzdłuż brzegów Tygrysu, Kair objął swoim zasięgiem dwie wyspy Nilu – Ar-Raudę i Al-Dżazirę, a także zachodni brzeg rzeki.

Te nowe środki transportu w odmienny sposób integrowały ludność miejską. Nie żyło się już w ramach jednego tylko kwartału, czasami mieszkano się daleko od miejsca pracy, a wielka rodzina arabska mogła być rozsznana po całym mieście. Ludzie o tym samym pochodzeniu etnicznym czy członkowie jednej gminy religijnej mogli żyć razem lub w przemieszaniu. Możliwości zawierania małżeństw uległy rozszerzeniu. Jednakże niewidoczne linie podziału istniały nadal; małżeństwa wykraczające poza społeczności religijne nadal były utrudnione. W miastach pozostających pod obcą administracją przeszkody wynikały

nie tylko z różnic religijnych czy narodowych, lecz ze świadomości władzy lub jej braku. Pod pewnym względem były to większe przeszkody niż kiedyś. Wraz ze wzrostem społeczności europejskich, zwiększały się też możliwości ich niezależnej egzystencji, takiej jak w rodzinnych krajach. O ile wielu Arabów znało francuski czy angielski, o tyle niewielu Europejczyków mówiło po arabsku i interesowało się kulturą islamu. Wielu studentów arabskich powracających z zagranicy przywoziło żony z obcych krajów, nie zawsze w pełni akceptowane przez obydwie społeczności.

Mieszkaniec miasta nie był już przywiązany do swojej dzielnicy, co więcej, nie ograniczało go jak dotychczas jego miasto. Zmiany w systemie transportu na nowy sposób łączyły ze sobą miejscowości i kraje. Sieć kolei istniejących już w 1914 w niektórych państwach została rozbudowana; w większości z nich dobre drogi po raz pierwszy łączyły główne miasta. Najbardziej spektakularną zmianą był podbój pustyni przez samochód. W latach dwudziestych dwóch australijskich braci, których losy wojny rzuciły na Bliski Wschód, otwarto regularną linię taksówkową, a potem autobusową z wybrzeży śródziemnomorskich przez Damaszek lub Jerozolimę do Bagdadu. Podróż z Iraku do Syrii, na którą przed wojną trzeba było stracić miesiąc, teraz trwała niecały dzień. Student z północnego Iraku, który w początkach lat dwudziestych podróżował na Uniwersytet Amerykański w Bejrucie przez Bombaj, teraz mógł się tam udać drogą lądową. Podobnie ciężarówki i autobusy mogły znad Morza Śródziemnego przejeżdżać przez Saharę.

Kontakty nie tylko miały szerszy zasięg niż dotychczas, ale ich oddziaływanie było większe. Nowe środki wyrazu stwarzały pewne uniwersum dialogowe, które łączyło wykształconych Arabów pełniej niż pielgrzymki i podróże uczonych w poszukiwaniu wiedzy. Ukazywało się coraz więcej gazet, czasopisma kairskie czytano poza Egiptem. Starsze periodyki egipskie ukazywały się nadal, nowe się rozwijały, szczególnie zaś literackie, takie jak „Ar-Risala” oraz „As-Sakafa”, które publikowały utwory poetów i krytyków. Domy wydawnicze w Kairze i Bejrucie wydawały podręczniki dla coraz większej liczby studentów i uczniów, ale także poezję, powieści, prace popularnonaukowe i historyczne, dostępne wszędzie tam, gdzie czytano po arabsku.

Jeszcze przed rokiem 1914 w Kairze i w innych miastach pojawiły się kina. W 1925 roku powstał pierwszy autentycznie egipski film, oczywiście oparty na pierwszej autentycznie egipskiej powieści pod tytułem *Zajnab*. W 1932 w Egipcie wyprodukowano pierwszy film dźwiękowy, a do 1939 roku filmy egipskie pokazywano w całym świecie arabskim. Do tego czasu istniały już lokalne stacje radiowe nadające rozmowy, muzykę i wiadomości, a niektóre kraje europejskie, współzawodnicząc ze sobą, nadawały audycje na cały świat arabski.

Podróże, oświata i nowe środki przekazu przyczyniały się do stworzenia wspólnego świata upodobań i idei. Zjawisko dwujęzyczności upowszechniło

się, w każdym razie w krajach u wybrzeży Morza Śródziemnego. Francuskiego i angielskiego używano w interesach i w domu. Wśród kobiet wykształconych w szkołach zakonnych bywało, że francuski praktycznie zastępował arabski w roli języka rodzinnego. Wiadomości ze świata czerpano z obcych gazet i audycji radiowych. Intelktualiści i naukowcy musieli więcej czytać po angielsku lub francusku niż po arabsku. Obyczaj wyjazdów do Europy na letnie wakacje upowszechniał się, szczególnie wśród bogatych Egipcjan, którzy nierzadko spędzali tam kilka miesięcy. Algierczycy, Egipcjanie i Palestyńczycy przywykli już do oglądania i spotykania turystów europejskich i amerykańskich. Te kontakty i takie przemieszczanie się prowadziło do zmian w upodobaniach i postawach, nie zawsze łatwych do zdefiniowania: zaczęto na różne sposoby meblować pokoje, wieszano obrazy na ścianach, jedzono przy stole, przyjmowano przyjaciół; pojawił się nowy styl ubioru, szczególnie w wypadku kobiet, których przyzwyczajenia odzwierciedlały modę paryską. Istniały różne rozrywki: w wielkich miastach założono tory wyścigów konnych; w pewnym sensie był to nowy sposób zajmowania się starym sportem. Natomiast nową rozrywką stał się tenis, sport burżuazyjny, była nią też piłka nożna uprawiana przez wielu, a lubiana przez wszystkich.

Przykład europejski, a zwłaszcza nowe środki przekazu, prowadziły do zmian w metodach wyrazu artystycznego. Sztuki plastyczne zajmowały pośrednią pozycję między tym, co dawne, a nowoczesnością. Nastąpił upadek poziomu sztuki rzemieślniczej, zarówno z powodu konkurencji ze strony masowej produkcji obcych towarów, jak i z przyczyn wewnętrznych: posługiwano się importowanymi surowcami i ulegano nowym upodobaniom, zwłaszcza turystów. Niektórzy malarze i rzeźbiarze zaczęli uprawiać sztukę w zachodnim stylu, nie wywołując jednak większego zainteresowania świata zewnętrznego. Praktycznie nie istniały galerie wystawowe, które mogłyby kształtować gusta, a książki z reprodukcjami nie były jeszcze tak popularne, jak się miały stać później. Wielkie zlecenia architektoniczne na budynki rządowe w większości powierzano projektantom brytyjskim i francuskim, przy czym niektórzy z nich (szczególnie Francuzi w Maghrebie) uprawiali pastisz stylu „orientalnego”, który sprawiał nawet przyjemne wrażenie. Niektórzy architekci arabscy wykształceni za granicą zaczęli budować wille w stylu śródziemnomorskim. W kairskim Garden City powstawały siedziby w stylu *art nouveau* oraz pierwsze budowle ówczesnej szkoły „modernistycznej”.

W początkach wieku zaczęto w Egipcie wytwarzać pierwsze płyty gramofonowe z muzyką arabską, a wymagania radia i filmu muzycznego stopniowo prowadziły do zmian w konwencjach muzycznych. Odchodziło się od muzyki improwizowanej na rzecz zapisywanych i przygotowanych koncertów, od koncertów inspirowanych aplauzem i zachętami publiczności do ciszy studia radiowego. Śpiewacy wykonywali utwory przy akompaniamencie orkiestr łączą-



cych instrumenty zachodnie z tradycyjnymi. W latach trzydziestych niektóre z śpiewanych podówczas kompozycji stały się bliższe włoskiej lub francuskiej muzyce kawiarnianej niż arabskiej muzyce tradycyjnej. Jednakże dawna muzyka przetrwała, w Kairze, Tunisie i Bagdadzie próbowano ją studiować. Umm Kulsum, wielka śpiewaczka szkoły tradycyjnej, śpiewała Koran, a także poematy Szaukiego i innych poetów; nowe środki przekazu sprawiły, że stała się znana w całym świecie arabskim.

### Kultura nacjonalizmu

W literaturze nastąpiło najbardziej udane połączenie elementów zachodnich z lokalnymi. Czasopisma, radio i film upowszechniały uproszczoną wersję literackiej arabszczyzny w całym świecie arabskim. Dzięki nim egipskie głosy i egipski akcent stały się powszechnie znane. Trzy akademie, w Bagdadzie, Damaszku i w Kairze, zostały założone po to, by dbać o dziedzictwo języka. Z nielicznymi wyjątkami, nikt nie podawał w wątpliwość prymatu języka literackiego, ale pisarze posługiwali się nim w nowy sposób. Szkoła poetów egipskich urodzonych koło roku 1890 – grupa „Apollo” – posługiwała się tradycyjnymi miarami wiersza i tradycyjnym językiem, ale próbowała wyrażać osobiste uczucia w taki sposób, by cały wiersz stał się jednością. Do najbardziej znanych reprezentantów grupy należał Zaki Abu Szadi (1892–1955). W ich twórczości i w twórczości następnego pokolenia ujawnił się wpływ poezji angielskiej i francuskiej: romantyka, wiara, że poezja powinna stanowić szczerą wyraz emocji, zwracanie uwagi na świat przyrody – wszystko to nie miało korzeni w poezji arabskiej. W dziele poetów libańskich, którzy wyemigrowali do Ameryki Południowej i Północnej, uczucia te przekształciły się w nostalgię za utraconym światem. Arabscy poeci tej szkoły byli romantykami również w swoich poglądach na temat roli poety jako jasnowidza, który wypowiadał prawdy uzyskane ze świata transcendentnego dzięki inspiracji. Bunt przeciwko przeszłości mógł się posuwać aż do całkowitego jej odrzucenia, co znalazło wyraz w pisarstwie jednego z najbardziej oryginalnych twórców: Tunezyjczyka Abu al-Kasima asz-Szabbiego (1909–1934): „Wszystko, co stworzył umysł arabski we wszystkich okresach swoich dziejów jest monotonne i całkowicie pozbawione wyobraźni poetyckiej”<sup>1</sup>.

Zerwanie z przeszłością ujawniło się również w rozwoju pewnych form literackich praktycznie nie znanych w literaturze klasycznej. Sztuki pisano już w XIX wieku, teraz powstawały kolejne, ale teatry, które mogłyby je zagrać były

<sup>1</sup> Abū ʾal-Qāsim aš-Šābbī cytowane w: M. M. Badawi, *A Critical Introduction to Modern Arabic Poetry*, Cambridge 1975, s. 159.

wciąż rzadkością. Jednym z nielicznych był egipski teatr humorystycznych komentarzy społecznych Nadżiba ar-Rajhaniego z postacią Kisz-Kisz Beja. Większe znaczenie miał rozwój powieści i opowiadania, głównie w Egipcie, gdzie wielu pisarzy urodzonych w ostatniej dekadzie XIX wieku i w pierwszym dziesięcioleciu XX stworzyło nowy środek przekazu służący analizie i krytyce społeczeństwa oraz jednostki. W swoich opowieściach opisywali nędzę i wyzysk ludzi biednych na wsi i w mieście, walkę jednostki o samookreślenie w społeczeństwie, które próbowało ją ograniczyć, konflikt pokoleń, niepokojące skutki zachodniego stylu życia i stosowania obcych wartości. Wśród tych pisarzy wymienić należy Mahmuda Tajmura (1894–1973) oraz Jahję Hakkiego (ur. 1905).

Pisarzem, który najlepiej wyraził problemy i nadzieje swojego pokolenia, był Egipcjanin Taħa Husajn (1889–1973). Był on nie tylko jego przedstawicielem, i to zapewne najlepszym, ale również twórcą dzieła, które zapewne przetrwa jako część dorobku literatury światowej: chodzi o jego autobiografię *Al-Ajjam (Księga dni)*, opowieść o tym, jak ślepy chłopiec poznawał samego siebie i świat. Jego pisma obejmują powieści, eseje, prace historyczne i krytycznoliterackie, a także ważne dzieło: *Mustakbal as-sakafa fi Misr (Przyszłość kultury w Egipcie)*. Twórczość ta pokazuje, że w tym czasie starano się utrzymać równowagę między trzema, charakterystycznymi zdaniem autora, elementami kultury egipskiej: elementu arabskości, w tym przede wszystkim klasycznego języka arabskiego, elementów przyniesionych z zewnątrz w różnych okresach, przede wszystkim zaś greckiego racjonalizmu. Na naczelnym miejscu wymienia podstawowy element egipskości, który przetrwał przez całe dzieje tego kraju:

Trzy elementy formowały ducha literackiego Egiptu od momentu jego arabizacji. Pierwszy z nich ma charakter czysto egipski; odziedziczyliśmy go po starożytnych Egipcjanach [...], stale czerpaliśmy go z ziemi i nieba Egiptu, z Nilu i z pustyni [...]. Drugi element jest arabski. Dotarł on do nas dzięki językowi, religii i cywilizacji Arabów. Cokolwiek będziemy czynić, nie zdołamy przed nim uciec, nie zdołamy go osłabić, zmniejszyć jego wpływu na nasze życie, ponieważ powiązał się z nim tak, że ukształtował je i stworzył jego charakter. Nie mów, że to element obcy [...]. Język arabski nie jest dla nas językiem obcym, to jest nasz język, tysiąc razy bliższy nam niż język starożytnych Egipcjan. [...] Jeśli chodzi o trzeci element, to jest nim element obcy, który zawsze wpływał na egipskie życie i zawsze będzie obecny. Jest nim to, co przybyło do Egiptu w wyniku jego kontaktów z cywilizowanymi ludami wschodu i zachodu [...] Grekami, Rzymianami, Żydami i Fenicjanami w czasach starożytnych, a z Arabami, Turkami i krzyżowcami w wiekach średnich, z Europą i Ameryką w czasach współczesnych [...]. Chciałbym, by edukacja egipska mocno się opierała na harmonii tych trzech elementów<sup>2</sup>.

<sup>2</sup> Taħa Husajn w odpowiedzi Taufikowi al-Hakimowi, „Ar-Risāla” 15 czerwca 1933, s. 8–9; przedruk w: *Fuṣūl fi ʾl-adab wa-ʾn-naqd*, Kair 1945, s. 107–109.

Twierdzenie Husajna, że Egipt jest częścią świata kultury ukształtowanej przez myśl grecką, wywołało podówczas wielkie zainteresowanie, ale zapewne najtrwalszym wkładem pisarza było jego zainteresowanie językiem arabskim oraz dowiedzenie, że język ten może służyć wyrażaniu niuansów myślenia i nowoczesnej wrażliwości.

Taha Husajn pisał również o islamie, ale w gruncie rzeczy to, co powstało w latach dwudziestych i trzydziestych, było pełnym fantazji odtworzeniem życia Proroka, satysfakcjonującym odczucia zwykłych ludzi. Później pisał już inaczej, ale wtedy zasada jedności w jego myśleniu dotyczyła nie tyle islamu, co zespolonej tożsamości narodu egipskiego. W tej czy innej formie stało się to cechą charakterystyczną wykształconych Arabów jego pokolenia. Najczęściej poruszał sprawy narodu. Chodziło mu nie tylko o to, jak naród może stać się niepodległy, ale jak może zyskać siłę rozwoju we współczesnym świecie. Definicje narodu bywają różne: ponieważ każdy kraj arabski stawiał czoło innym problemom związanym z władzami europejskimi, pojawiła się tendencja, w każdym razie wśród przywódców politycznych, by w poszczególnych państwach stworzyć niezależny ruch narodowy podparty odpowiednią ideologią. Dotyczyło to szczególnie Egiptu, który od czasów Muhammada Alego rozwijał się swobodnie. W niektórych wypadkach suwerenne istnienie uzasadniano teorią historii. Ruchy nacjonalistyczne stanowiły bunt przeciw współczesności i aktualnej rzeczywistości. Mogły się odwoływać do pamięci o bardziej odległej przeszłości przedmuzułmańskiej, która urzeczywistniała dzięki odkryciom archeologów i działalności muzeów. Odkrycie grobu Tutanchamona w 1922 roku wywołało wielkie zainteresowanie i zachęciło Egipcjan do podkreślenia ciągłości życia egipskiego od czasów faraonów.

Ahmad Szauki, który był poetą dworu egipskiego, w latach dwudziestych objawił się jako rzecznik nacjonalizmu egipskiego, inspirowanego zabytkami wielkiej przeszłości Egiptu i w niej pokładającego swoje nadzieje. W jednym ze swoich poematów napisanych z okazji odsłonięcia pomnika w kairskim parku, przedstawia niezmiennego Sfinksa, który spogląda w na całe dzieje Egiptu:

Mów! I może twoja mowa nas poprowadzi. Powiedz nam, a może to, co nam powiesz, pocieszy nas. Czyż nie widziałeś faraona w jego potędze, twierdzącego, że pochodzi od słońca i księżycy, ocinającego cywilizację naszych przodków, wysokie budowle, wielkie zabytki? [...] Widziałeś cezara, naszego tyrana, który obrócił nas w niewolników, jego ludzie gnali nas przed sobą jak się goni osły; a potem został pokonany przez grupkę szlachetnych zwycięzców. [...] [Sfinks odpowiada:] Zachowałem dla was coś, co was wzmocni, ponieważ nic nie przechowuje słodczy tak jak kamień [...]. Poranek nadziei wypiera ciemność rozpacz, teraz jest od dawna oczekiwany świt<sup>3</sup>.

<sup>3</sup> Ahmad Šawqī, *Aš-Šawqīyyāt*, t. I, Kair b.r., s. 153–166.

W tego typu ruchach głęboko zakorzeniony był element arabski, i to zarówno w sposób jawny, jak i ukryty. Ponieważ celem działań nacjonalistycznych było stworzenie autonomicznego, nowoczesnego społeczeństwa, centralnym zagadnieniem stało się odrodzenie języka arabskiego jako nowoczesnego środka wyrazu i łączącej wszystkich więzi.

Z tego samego powodu w nacjonalizmie w nieunikniony sposób zawierał się element muzułmański. W tym czasie był on w klasach wykształconych niejawny, ukryty, co wynikało zarówno z tego, że oddzielanie religii od życia politycznego wydawało się warunkiem powodzenia idei narodowych we współczesnym świecie, jak i z tego, że w niektórych wschodnich krajach arabskich – w Syrii, Palestynie, Egipcie – muzułmanie i chrześcijanie żyli razem, a zatem nacisk należało kłaść na ich wspólne więzi narodowe. (Liban był częściowym wyjątkiem. Większy Liban stworzony przez Francuzów obejmował większą liczbę muzułmanów niż uprzywilejowany rejon osmański. W przeważającej mierze, muzułmanie włączeni do tego Libanu uważali, że winni się znaleźć w większej jednostce arabskiej albo syryjskiej; natomiast chrześcijanie na ogół domagali się państwa chrześcijańskiego. Dopiero pod koniec lat trzydziestych tych zaczęła się umacniać idea państwa opartego na ugodzie między różnymi społecznościami chrześcijańskimi i muzułmańskimi.)

Idea, że grupa ludzi tworzy niezależny naród, jest bardzo prosta, zbyt prosta, by sama z siebie mogła sterować organizacją życia społecznego. W tym jednak czasie odgrywała ona rolę soczewki skupiającej inne poglądy. Na ogół nacjonalizm był w tym czasie sekularystyczny, uważano go za więź, która łączy ludzi różnych ugrupowań i wierzeń, oraz za politykę opartą na interesach państwa i społeczeństwa. Miał on też charakter nacjonalizmu konstytucjonalistycznego, twierdzono bowiem, że wolę narodu winien wyrażać wybrany rząd, odpowiedzialny przed powołanymi zgromadzeniami. Kładziono wielki nacisk na potrzebę powszechnej edukacji, która umożliwiałaby narodowi pełniej uczestniczyć w życiu zbiorowym. Dążono do rozwoju przemysłu narodowego, ponieważ uważano, że uprzemysłowienie jest źródłem siły.

Ważną rolę w tych ruchach odgrywała idea Europy stanowiącej wzorzec współczesnej cywilizacji. Była to ta sama idea, która wiek wcześniej poruszała reformatorskie rządy. Niezależność oznaczała akceptację przez państwa europejskie na zasadzie równości, pociągała za sobą zniesienie kapitulacji oraz prawnych przywilejów dla obcokrajowców, wejście do Ligi Narodów. Nowoczesność oznaczała życie polityczne i społeczne podobne do tego w krajach Europy Zachodniej.

Pewien element tego zespołu idei zasługuje na coś więcej niż powierzchowną wzmiankę. Nacjonalizm doprowadził do powstania ruchu emancypacji kobiet. Przyczyniło się do tego otwarcie szkół dla dziewcząt przez rządy

i zagraniczne misje w drugiej połowie wieku XIX. Podróże, prasa europejska i przykład kobiet europejskich – wszystko to zachęcało do emancypacji. Idea ta znalazła teoretyczne uzasadnienie w utworach kilku pisarzy związanych z ruchem reformy islamu.

Autobiografia kobiety wywodzącej się ze znakomitego muzułmańskiego rodu sunnickiego z Bejrutu odzwierciedla w pewnym stopniu ferment tych przemian. Urodzona w ostatnich latach XIX wieku, wychowana w pewności i ciepłe tradycyjnego życia rodzinnego, występująca publicznie w zasłonie aż do wieku lat dwudziestu kilku, Anbara Salam otrzymała pełne nowoczesne wykształcenie. Jej matka i babka potrafiły pisać i czytać, znały książki religijne i historyczne. Ona przez jakiś czas uczyła się w szkole katolickiej, skąd wyniosła wspomnienie pokory i słodczy zakonnic. Potem poszła do szkoły założonej przez muzułmańskie stowarzyszenie dobroczynne. Studiowała arabski u jednego z najwybitniejszych uczonych owego czasu. W czasie wizyty w Kairze w 1912 roku poznała niektóre cuda współczesnej cywilizacji: światło elektryczne, windy, samochody, kino, teatry ze specjalnymi miejscami dla kobiet. Jeszcze zanim ukończyła dwadzieścia lat, zaczęła publikować w prasie, przemawiać na spotkaniach kobiet. Miała własną wizję osobistej niezależności: w młodym wieku odmówiła wyjścia za mąż za swojego krewnego, stwierdziła bowiem, że nie może zostać żoną nie znanego wcześniej mężczyzny. Później poślubiła, członka znanej jerozolimskiej rodziny – Ahmada Samiha al-Chalidiego, wybitnego działacza promującego arabską oświatę, z którym dzieliła życie i niedolę palestyńskich Arabów, odgrywając własną niezależną rolę w procesie emancypacji kobiet arabskich<sup>4</sup>.

Pragnienie wydobycia całej potencjalnej energii narodu nadało nowe znaczenie równouprawnieniu kobiet: jak naród mógł rozkwitać, jeśli połowa jego siły była niewykorzystana, jak mogło istnieć wolne społeczeństwo, dopóki panowała w nim nierówność praw i obowiązków? Zapał aktywności nacjonalistycznej zrodził nową odwagę. Kiedy przywódczyni egipskich feministek, Huda asz-Szarawi (1878–1947), przybyła z Rzymu na główny dworzec kolejowy w Kairze po powrocie z konferencji kobiet w 1923 roku, zeszła na stopnie pociągu i ściągnęła czarną zasłonę z twarzy. Powiadają, że obecne tam kobiety powitały ją oklaskami i poszły w jej ślady. Za tym przykładem podążyły inne kobiety jej pokolenia, ale już przedstawicielki następnego z powrotem założyły zasłony.

Jednak do roku 1939 zmiany nie zaszły zbyt daleko. Więcej było dziewcząt w szkołach, trochę na uniwersytetach, rozszerzała się swoboda kontaktów społecznych kobiet, ale w ich statusie prawnym nie zaszły żadne zmiany. Były kobiety, które brały udział w działalności politycznej, w ruchu wafdystowskim

<sup>4</sup> 'Anbara Salām al-Ḥālīdī, *Ġawla fī ād-ḍikriyyāt bayn Lubnān wa-Filasṭīn*, Bejrut 1978.

w Egipcie oraz w ruchu oporu wobec polityki byryjskiej w Palestynie, ale mogły one uprawiać niewiele zawodów. Egipt, Liban i Palestyna posunęły się na tej drodze najdalej, w innych państwach, takich jak Maroko, Sudan i kraje Półwyspu Arabskiego nie dało się zauważyć prawie żadnych zmian.

### **Islam elit a islam mas**

Stara ustabilizowana ludność miast niezależnie od poziomu dochodów, ukształtowała się dzięki wspólnemu życiu w środowisku miejskim. System obyczajów, wspólnej własności rzeczy uważanych za święte był czynnikiem spajającym. Notable i bogaci mieszczenie mieszkali wśród rzemieślników i sklepikarzy, sprawowali kontrolę nad ich pracą i chronili ich. Religie miasta i wsi, choć się różniły, powiązane były dochowywaniem obowiązku modlitwy, ramadanu i pielgrzymki, oddawaniem czci wspólnym miejscom kultu. Większość miejskich alimów należała do bractw sufickich, których odgałęzienia rozciągały się na wieś. Nawet jeśli wieśniacy zachowali swoje obyczaje, to na ogół respektowali szari'at i posługiwali się jego zasadami przy zawieraniu ważnych umów i podejmowaniu zwykłych działań. Teraz jednak te obydwie światy idei i praktyki zaczęły się od siebie oddalać. W miastach nowego typu podział faktyczny był oznaką głębszych różnic w poglądach, upodobaniach, obyczajach i wierze.

Do lat trzydziestych znaczna część wykształconej elity nie podporządkowywała się już zasadom szari'atu. W nowej Republice Tureckiej został on formalnie anulowany i zastąpiony prawem pozytywnym opartym na modelach europejskich. Żaden kraj arabski, żadne europejskie mocarstwo panujące nad Arabami, nie podjęło takich kroków, ale w państwach podległych reformom wieku XIX – czy to wprowadzonym przez nowocześnie myślących autokratów czy też przez obcych władców – utrwalił się dwoisty system prawny. Sprawy kryminalne, cywilne i handlowe podlegały teraz kodeksom europejskim, natomiast uprawnienia szari'atu i kierujących się nim sędziów ograniczały się do spraw stanu cywilnego. Głównym wyjątek stanowił Półwysep Arabski: w Arabii Saudyjskiej hanbalicka wersja szari'atu była jedynym uznanym prawem państwowym, a obowiązki religijne takie jak modlitwa i post wynikały z nakazów urzędników państwowych. W krajach, gdzie tempo zmian było największe, nawet religijne przepisy szari'atu stosowano mniej powszechnie niż dawniej. Nadal jednak dotyczyły one głównych momentów w życiu człowieka: narodzin i obrzezania, kontraktu małżeńskiego, śmierci i dziedziczenia – jednakże w nowych kwartałach burżuazyjnych rytuał pięciu codziennych modlitw anonsowanych przez wezwanie z minaretu był mniej ważny od miar czasu i życia. Zapewne też ramadanu przestrzegano w mniejszym stopniu niż dawniej, zwłaszcza kiedy życie wyzwoliło się ze społecznych nacisków madiny, gdzie sąsiedzi na-

wzajem się obserwowali. Wreszcie napoje alkoholowe stały się nieco bardziej powszechne. Liczba tych, dla których islam bardziej był kulturą dziedziczną aniżeli zasadą sterującą życiem, zaczęła się powiększać.

Członkowie wykształconej elity, dla których islam nadal stanowił żywą wiarę, zaczęli go teraz inaczej interpretować. Pozycja alimów w wyższych warstwach społeczeństwa miejskiego uległa zmianie. Nie sprawowali już ważnych funkcji w systemie rządowym; teraz to już nie oni, lecz przywódcy partii politycznych stali się rzecznikami burżuazyjnych aspiracji. Proponowany przez nich system nauczania nie był już tak atrakcyjny dla młodych i pełnych ambicji ludzi, mających teraz możliwości wyboru, nie prowadził bowiem do awansu w służbie rządowej, nie proponował, jak się wydawało, żadnej pomocy w zrozumieniu czy opanowaniu współczesnego świata. W Syrii, Palestynie i Libanie, w Egipcie i Tunezji, młody mężczyzna (a w pewnym zakresie również młoda kobieta) z dobrej rodziny mógł uczęszczać do nowoczesnej szkoły średniej – państwowej lub zagranicznej – na uniwersytety w Kairze lub Bejrucie, a także wyjeżdżać na studia do Francji, Anglii i Stanów Zjednoczonych. Nawet w Maroku, gdzie zmiany następowały wolniej, nowa szkoła założona przez Francuzów w Fezie – Collège Moulay Idris – odciągała studentów z Al-Karawijjin.

Islam ludzi wykształconych w nowoczesnym stylu nie był islamem Al-Azharu czy Az-Zajtuny, lecz islamem reformistów ze szkoły Abduha. Ci, którzy interpretowali jego idee jako *de facto* rozdzielenie religii od życia społecznego, znaleźli nowy temat do dyskusji w latach dwudziestych obalenie kalifatu osmańskiego przez nową Republikę Turecką sprawiło, że pojawiły się rozważania na temat charakteru władzy politycznej. Jeden ze zwolenników Abduha – Ali Abd ar-Razik (1888–1966) – napisał słynną książkę: *Al-Islam wa-usul al-hukm (Islam i podstawy władzy politycznej)*, w której argumentował, że kalifat nie był pochodzenia boskiego i że Prorok nie został przysłany po to, by założyć państwo, i że wcale tego państwa nie powołał:

Prawda jest taka, że religia muzułmańska nie ma nic wspólnego z tym kalifatem, z którym mieli do czynienia muzułmanie [...], nie jest pod żadnym względem instytucją religijną, nie jest systemem sądownictwa ani nie pełni innych funkcji władzy, nie jest też żadnym systemem władzy państwowej. Wszystko są to instytucje czysto polityczne, nie mające nic wspólnego z religią. Religia nie służy ani do ich uzasadniania, ani negowania, nie nakazuje ich ani nie zakazuje. Są, one przeznaczone dla nas, byśmy rozważali je z punktu widzenia praw rozumu, doświadczeń różnych narodów i zasad politycznych<sup>5</sup>.

Jego idee zostały źle przyjęte przez religijnych konserwatystów, ale sugestia, że kalifat nie powinien być odrodzony, została powszechnie zaakceptowana.

<sup>5</sup> 'Alī 'Abd ar-Rāziq, *Al-Islām wa-uṣūl al-ḥukm*, oprac. Muḥammad 'Imāra, Bejrut 1972, s. 182, przekład z arabskiego: J. Danecki.

Inny nurt myślowy wywodzący się od Abduha kładł nacisk na potrzebę powrotu do podstaw wiary i wyprowadzenia z nich drogą odpowiedzialnego rozumowania moralności społecznej możliwej do zaakceptowania współcześnie. Ten typ reformizmu zaczął mieć wpływy w Maghrebie; ostatecznie miał on nabrać charakteru politycznego. W Algierii Stowarzyszenie Alimów zostało założone w 1931 roku przez Muhammada Ben Badisa. Jego celem była odbudowa moralnej supremacji islamu, a co za tym idzie wyższości języka arabskiego, i to wśród ludzi, których cały wiek francuskiego panowania oderwał od ich korzeni. Starano się to osiągnąć przez proponowanie interpretacji islamu opartej na Koranie i hadisach, przez dążenie do obalenia barier dzielących poszczególne ugrupowania religijne i szkoły prawa, przez otwieranie pozarządowych szkół nauczających po arabsku i przez działalność na rzecz uwolnienia instytucji muzułmańskich spod kontroli państwa. Tęgo rodzaju działalność wywołała wrogość wśród przywódców sufickich oraz zrodziła podejrzliwość rządu francuskiego. W 1939 roku ruch pełniej zaangażował się w życie polityczne i zaczął się utożsamiać z nacjonalistycznym żądaniem, by muzułmanie otrzymali równe prawa w ramach systemu władzy francuskiej, a przy tym nie musieli wyzbywać się własnych przywilejów i własnej moralności społecznej.

Również w Maroku w latach dwudziestych utrwały się ruchy reformistyczne, przynosząc podobne skutki. Próby oczyszczenia islamu marokańskiego ze zniekształceń późniejszych lat były interpretowane jako chęć ataku na pozycje zajmowane przez przywódców sufickich w społeczeństwie marokańskim. Natomiast domaganie się społeczeństwa i państwa opartego na zreformowanym szari'acie przekształciło się w opozycję wobec panowania obcych okupantów. Takie nauki wskazywały zasady działań politycznych; kiedy więc pojawił się nacjonalistyczny ruch, jego przywódcą został uczeń reformatorów, Allal al-Fasi (1910–1974). Moment odpowiedni do działania przypadł na rok 1930, kiedy to francuska próba zastąpienia szari'atu przez prawo zwyczajowe w rejonach berberskich została zinterpretowana przez nacjonalistów jako dążenie do wprowadzenia podziałów między Berberami a Arabami, i stała się przyczyną mobilizacji opinii publicznej.

Ruchy te rozwijały się wśród wykształconej elity, natomiast szerokie masy społeczności miejskiej, powiększone o napływową ludność wiejską, nadal zachowywały tradycyjne wierzenia i obyczaje. Modlitwa, post i pielgrzymka ciągle kształtowały bieg dni i lat. Kaznodzieja w meczecie przemawiający w piątki oraz suficki nauczyciel strzegący grobu świętego pozostawali tymi, którzy kształtowali i wyrażali opinię publiczną na tematy dnia codziennego. Bractwa sufickie nadal były popularne wśród szerokich rzesz ludności miejskiej i wiejskiej, ale zmianom ulegała zarówno ich rola, jak i charakter. Pod wpływem reformizmu i wahhabizmu coraz mniej alimów i wykształconych ludzi wstępowało w ich



szeregi, a sufickie idee i praktyki nie znajdowały już uznania w wysokiej kulturze miejskiej. Kiedy rządy silniej kontrolowały wieś, polityczna rola przywódcy sufickiego uległa jeszcze większemu ograniczeniu niż dawniej; kiedy jednak taka kontrola stawała się słaba lub wcale jej nie było, przywódca suficki zawsze mógł przeprowadzić ruchowi politycznego. Podczas włoskiego podboju Libii ruch oporu we wschodnim regionie – w Cyrenajce – był kierowany przez przywódców bractwa sanusyckiego.

Nawet w świecie islamu ludowego szerzyła się jego wersja aktywistyczna, polityczna. Wśród robotników algierskich we Francji i w samej Algierii w latach trzydziestych popularny był ruch ludowy Etoile Nord-Africaine kierowany przez Messalego al-Hadżdża; był on otwarcie nacjonalistyczny, w większym nawet stopniu niż ruchy elity wykształconej w kulturze francuskiej, odwoływał się też bardziej otwarcie do uczuć muzułmańskich. Bardziej ogólne znaczenie miał egipski ruch, który stał się prototypem dla podobnych grup w innych krajach muzułmańskich: Stowarzyszenie Braci Muzułmanów. Założone w 1928 roku przez nauczyciela szkoły podstawowej Hasana al-Bannę (1906–1949) nie miało charakteru wyłącznie politycznego:

Nie stanowicie społeczności dobroczynnej ani partii politycznej, ani też lokalnej organizacji o ograniczonych celach. Jesteście natomiast nową duszą w sercu tego narodu, macie dać mu życie dzięki Koranowi. [...] Kiedy was pytają, do czego wzywacie, odpowiadajcie, że do islamu, posłannictwa Mahometa, religii, w której zawarte są rządy, w której jednym z obowiązków jest wolność. Jeśli wam powiedzą, że ma to charakter polityczny, odpowiedzcie, że islam nie zna takiego rozróżnienia. Jeśli was oskarżą, że jesteście rewolucjonistami, odpowiedzcie: „Jesteśmy głosem prawa i pokoju, w które szczerze wierzymy i z których jesteśmy dumni. Jeśli powstaniecie przeciwko nam na drodze naszego posłannictwa, wtedy Bóg nas upoważni, byśmy się bronili przeciwko niesprawiedliwości<sup>6</sup>.”

Bracia Muzułmanie rozpoczęli swoją działalność jako ruch dążący do reformy moralności indywidualnej i społecznej. Opierano się na analizie tego, co w społeczeństwach muzułmańskich było złe. Częściowo ruch ten przypominał salafijję i z niej się wywodził. Uważano, że islam upadł, bo przeważył w nim duch ślepego naśladownictwa i pojawił się w nim przesadny sufizm. Na to wszystko nałożył się wpływ Zachodu, który prócz zdobyczy socjalnych przyniósł obce wartości, amoralność, działalność misjonarską i imperialną dominację. Początek wyleczenia miał dla muzułmanów polegać na powrocie do prawdziwego islamu, islamu koranicznego interpretowanego w świetle prawdziwego idżtihadu. W każdej dziedzinie życia należy się kierować jego naukami,

<sup>6</sup> Cyt. za: R. Mitchell, *The Society of the Muslim Brothers*, Londyn 1969, s. 30.

a Egipt powinien stać się państwem muzułmańskim opartym na zreformowanym szari'acie. Miałoby to swój wpływ na każdą sferę życia. Kobiety winny się kształcić i móc podejmować pracę, ale jakiś społeczny dystans pomiędzy nimi a mężczyznami należy zachować; oświata powinna się opierać na religii, a gospodarka podlegać reformie w świetle zasad wydedukowanych z Koranu.

Ta nauka miała również implikacje polityczne. Chociaż Bracia z początku nie zamierzali przejąć władzy, to jednak za prawowitych władców uznawali jedynie tych, którzy postępowali zgodnie z szari'atem; przeciwstawiali się natomiast obcym rządóm, które zagrażały szari'atowi i społeczności wiernych. Interesował ich przede wszystkim Egipt, ale ich poglądy dotyczyły całego świata arabskiego, a po raz pierwszy zaangażowali się w działalność polityczną podczas rewolty Arabów palestyńskich w końcu lat trzydziestych. U schyłku dekady stanowili siłę polityczną, z którą trzeba się było liczyć; stawali się popularni wśród ludności miejskiej. Nie popierali ich najbiedniejsi ani najlepiej wykształceni, lecz klasy pośrednie: rzemieślnicy, drobni kupcy, nauczyciele i profesjonaliści spoza zakłętogo kręgu rządzącej elity, wykształceni raczej w kulturze arabskiej niż francuskiej czy angielskiej, odbierający swoje święte pisma w sposób bezpośredni, dosłowny.

Przekonanie takich ruchów jak Bracia Muzułmanie, że doktryna i prawo islamu mogą stworzyć podstawy społeczeństwa we współczesnym świecie znalazło oparcie w powstaniu państwa opartego na takich właśnie zasadach: Arabii Saudyjskiej. Próby króla Abd al-Aziza i jego wahhabickich pomocników, by utrzymać panowanie szari'atu szkoły hanbalickiej, ich przeciwstawianie się obyczajom plemiennym z jednej strony i innowacjom z Zachodu z drugiej, miały odegrać znaczniejszą rolę w późniejszym okresie, kiedy to królestwo zaczęło zajmować ważniejszą pozycję w świecie. Ale nawet już wtedy miały pewien oddźwięk. To przecież w Arabii Saudyjskiej, choć była biedna i zacofana, znajdowały się święte miasta islamu.

## Część V

# Wiek państw narodowych

(po roku 1939)

Druga wojna światowa zmieniła strukturę władzy na świecie. Klęska Francji, finansowe obciążenie wojną, pojawienie się USA i ZSRR jako supermocarstw oraz pewna zmiana w nastrojach światowej opinii publicznej – wszystko to doprowadziło w ciągu następnych dwóch dziesięcioleci do zakończenia panowania brytyjskiego i francuskiego w krajach arabskich. Kryzys sueski 1956 roku oraz wojna algierska lat 1954–1962 wyznaczały dwie ostatnie znaczniejsze próby podjęte przez oba mocarstwa, by potwierdzić swoją pozycję. W jednym miejscu, w Palestynie, wycofanie się Brytyjczyków doprowadziło do klęski Arabów, gdy narodziło się państwo Izrael. Gdzie indziej dawni władcy zostali zastąpieni przez takie czy inne rządy oddane ideom skupionym wokół pojęcia nacjonalizmu: rozwoju narodowych bogactw, powszechnej oświaty i emancypacji kobiet. Rządy te próbowały realizować swoją politykę w społeczeństwach podlegających procesowi gwałtownych przemian: przyrost ludności był bardzo szybki, miasta, zwłaszcza stolicy, powiększały się; stratyfikacja społeczna zmieniła się, nowe środki przekazu – kino, radio, telewizja i magnetofon umożliwiały inny rodzaj mobilizacji społecznej.

W latach pięćdziesiątych i sześćdziesiątych dominowała idea nacjonalizmu arabskiego, aspiracje zmierzały ku bliskiej unii krajów arabskich, niezależności od supermocarstw, zaś reformy społeczne miały na celu osiągnięcie większej

równości. Ta myśl na jakiś czas znalazła odzwierciedlenie w osobowości Dżamala Abd an-Nasira, władcy Egiptu. Klęska Egiptu, Syrii i Jordanii w wojnie 1967 roku z Izraelem powstrzymała jednak rozwój tej koncepcji, otwierając okres niezgody i rosnącej zależności od jednego albo drugiego supermocarstwa, przy czym znaczenie USA stale się umacniało. Na innych płaszczyznach kontakty między ludami arabskimi stawały się coraz bliższe: środki przekazu – zarówno te stare, jak i nowe przenosiły idee i obrazy z jednego kraju do drugiego; w niektórych państwach arabskich eksploatacja ropy naftowej umożliwiała szybki wzrost gospodarczy, a ten z kolei przyciągał imigrantów z zagranicy.

W latach osiemdziesiątych w wyniku włączenia wielu nowych czynników do koncepcji nacjonalizmu i sprawiedliwości społecznej doszła trzecia idea w postaci siły, która mogłaby stanowić legitymizację władzy, a zarazem animować ruchy wobec niej opozycyjne. Pragnienie pozbawionych własnych korzeni społeczności miejskich, by znaleźć solidną podstawę dla własnego życia, zrozumienie przeszłości obecne w idei nacjonalizmu, awersja wobec nowych idei i obyczajów przychodzących ze świata Zachodu oraz przykład rewolucji irańskiej 1979 roku – wszystko to doprowadziło do gwałtownego wzrostu uczuć muzułmańskich i chęci poświęcenia dla islamu.

## **Rozdział 21**

# **Koniec imperiów**

**(1939–1962)**

### **Druga wojna światowa**

Kiedy druga wojna światowa dotarła do świata arabskiego, tkwił on mocno, jak się zdawało, w ramach brytyjskiego i francuskiego systemu imperialnego. Nacjoniści mogli się spodziewać bardziej sprzyjającego położenia, jednakże wydawało się niemożliwe, że uda się zrzucić wojskową, gospodarczą i kulturalną dominację Anglii i Francji. Zarówno Stany Zjednoczone, jak i Związek Radziecki wykazywały tylko ograniczone zainteresowanie Bliskim Wschodem czy Maghrebem. Niemiecka i włoska potęga oraz propaganda miały pewien wpływ na młodsze pokolenie, ale do wybuchu wojny zdawało się, że tak silna struktura oprze się wyzwaniu. Po raz kolejny wojna była katalizatorem, który przyniósł gwałtowne zmiany w systemie władzy i w życiu społecznym, wpłynęła także na poglądy i nadzieje tych, którzy zostali nią dotknięci.

Przez pierwsze miesiące wojna toczyła się w Europie północnej. Armie francuskie w Maghrebie i brytyjskie na Bliskim Wschodzie były w stanie pogotowia, ale się nie angażowały w konflikt. Sytuacja zmieniła się w 1940 roku, kiedy Francja została pokonana i wycofała się z wojny, a Włochy zaczęły w niej brać udział. Włoskie armie zagrażały pozycjom brytyjskim na pustyni zachodniego Egiptu, a w Etiopii – południowej granicy z Sudanem. W pierwszych miesiącach 1941 roku niemiecka okupacja Jugosławii i Grecji wywołała obawy, że Niemcy mogą ruszyć dalej na wschód do Syrii i Libanu rządzonych przez administrację francuską podporządkowaną Francji, a także do Iraku, gdzie władza znalazła się w rękach grupy oficerów i polityków pod przywództwem

Raszida Alego al-Kajlaniego (1891–1965), który utrzymywał kontakty z Niemcami. W maju 1941 roku Irak zajęła armia brytyjska, co spowodowało przywrócenie rządu sprzyjającego Wielkiej Brytanii. W czerwcu Brytyjczycy z wojskami imperialnymi wkroczyli do Syrii, towarzyszyły im siły francuskie sformowane z oddziałów podległych generałowi de Gaulle'owi, twierdzącemu, że Francja wojny nie przegrała i że Francuzi winni nadal brać w niej udział.

Od połowy 1941 roku konflikt między państwami europejskimi przekształcił się w wojnę światową. Niemiecki najazd na Rosję stworzył niebezpieczeństwo, że Niemcy mogłyby ruszyć na Bliski Wschód przez Kaukaz i Turcję. Przygotowanie do wysyłania brytyjskiego i amerykańskiego zaopatrzenia do Rosji spowodowało wspólną brytyjsko-radziecką okupację Iranu. Pod koniec tego roku japoński atak na flotę amerykańską wciągnął Stany Zjednoczone do wojny z Niemcami i Włochami, a także z Japonią. Lata 1942–1943 były okresem przełomowym na Bliskim Wschodzie. Niemiecka armia wzmocniła Włochów w Libii, a w czerwcu 1942 roku ruszyła na Egipt, by znaleźć się w pobliżu Aleksandrii. Jednakże wojna na pustyni oznaczała szybkie ruchy wojsk i już pod koniec roku kontrnatarcie spowodowało, że brytyjskie siły zbrojne znalazły się daleko na zachodzie, w Libii. Niemal jednocześnie, w listopadzie, angielsko-amerykańskie armie wylądowały w Maghrebie, szybko zajmując Maroko i Algierię. Niemcy wycofali się do swojego ostatniego punktu oporu w Tunezji, i ostatecznie w maju 1943 roku opuścili go pod naciskiem ze wschodu i z zachodu.

Kraje arabskie właściwie zakończyły swój aktywny udział w wojnie. Wydawało się, że jego koniec przyniósł umocnienie władzy brytyjskiej i francuskiej. Wielka Brytania utrzymała swoje wpływy we wszystkich opanowanych do tej pory krajach; co więcej, wojska brytyjskie znalazły się w Libii, Syrii i Libanie. Panowanie francuskie trwało formalnie w Syrii, Libanie oraz w Maghrebie, gdzie francuska armia została przekształcona tak, by mogła wziąć udział w ostatnich fazach wojny w Europie.

W rzeczywistości jednak podstawy potęgi brytyjskiej i francuskiej zostały naruszone. Upadek Francji w 1940 roku osłabił jej pozycję w oczach rządzących i chociaż odrodziła się ona po stronie zwycięzców zachowując status wielkiego mocarstwa, to jednak problemy związane z odbudową ustabilizowanego życia narodowego i rekonstrukcją zniszczonej gospodarki utrudniały utrzymanie imperium sięgającego od Maroka do Indochin. W Wielkiej Brytanii wysiłek wojenny doprowadził do kryzysu gospodarczego, który udało się pokonać jedynie dzięki pomocy Stanów Zjednoczonych; zmęczenie i świadomość zależności umacniały wątpliwości, czy jest możliwe i potrzebne panowanie nad tak wielkim imperium jak niegdyś. Nad Wielką Brytanią i Francją górowały dwa mocarstwa, których potęga ujawniła się w wyniku wojny. Stany Zjednoczone i Związek Radziecki miały większe możliwości gospodarcze i dysponowały większą liczbą ludzi niż jakiegokolwiek inne państwo. W czasie wojny ich

obecność ujawniła się w wielu częściach świata. Odtąd więc oba te mocarstwa mogły się domagać, by wszędzie brano pod uwagę ich interesy, a gospodarcze uzależnienie Europy od pomocy amerykańskiej dało Stanom Zjednoczonym potężny środek wywierania nacisków na europejskich aliantów.

Wśród ludów arabskich wydarzenia wojny rozbudziły nadzieje na nowe życie. Ruchy armii (szczególnie szybkie i dalekosiężne na pustyni), obawy i nadzieje związane z okupacją i wyzwoleniem, perspektywy roztaczane przez konkurujące ze sobą służby propagandowe, widok rozrywanej Europy, deklaracje zwycięskiego aliansu angielsko-amerykańskiego i przekształcenie się komunistycznej Rosji w mocarstwo światowe – wszystko to rozbudzało wiarę, że stan obecny może ulec zmianie.

Obok wielu zmian wydarzenia wojenne doprowadziły do umocnienia idei większej jedności krajów arabskich. Kair był głównym ośrodkiem, z którego Brytyjczycy dowodzili swoją bitwą o Bliski Wschód, a także organizowali życie gospodarcze na nim. Potrzeba utrzymania łączności morskiej przyczyniła się do powstania Middle East Supply Centre (Centrum Dostaw Bliskiego Wschodu, początkowo brytyjskie potem angloamerykańskie), które zajmowało się nie tylko regulowaniem importu, ale również zachęcało do przekształceń w rolnictwie i przemyśle mogących prowadzić do większej samowystarczalności Bliskiego Wschodu. Fakt, że Kair był ośrodkiem decyzyjnym w zakresie wojskowym i gospodarczym stworzył przed rządem egipskim szansę (przy niezbyt wyraźnej zachęcie brytyjskiej) przejęcia inicjatywy w stworzeniu ściślejszych więzów między krajami arabskimi. W początkach 1942 roku brytyjskie ultimatum skierowane do króla Egiptu zmusiło go, by poprosił Al-Wafd o sformowanie rządu; w tym krytycznym momencie wojny Wielka Brytania uważała za pożyteczne, by rząd egipski kontrolował kraj i chętniej niż król oraz jego otoczenie współpracował z Brytyjczykami. Autorytet, jaki dzięki temu zyskała partia Al-Wafd, umożliwił jej podjęcie rozmów z innymi krajami arabskimi na temat zainicjowania bliższych, bardziej sformalizowanych powiązań. Istniały różnice sentymentów i interesów: w Syrii i Iraku przywódcy wciąż pamiętali minioną jedność imperium osmańskiego, pragnęli więc jakichś bliższych związków. W Libanie utrzymywała się wątpliwa równowaga między Arabami oraz tymi, głównie chrześcijanami, którzy widzieli w Libanie odrębny kraj ściśle powiązany z Europą Zachodnią. Rządy Egiptu, Arabii Saudyjskiej i Jemenu poczuwały się w jakimś stopniu do podtrzymania jedności arabskiej, ale zachowywały silną świadomość własnych narodowych interesów. Wszyscy wyrażali chęć udzielenia efektywnej pomocy Arabom palestyńskim. Dwie konferencje, jedna w Aleksandrii w 1944 roku, a druga w Kairze w 1945 roku, doprowadziły do stworzenia Ligi Krajów Arabskich. Połączyła ona siedem państw, które dysponowały pewną swobodą działania: Egipt, Syrię, Liban, Transjordanie, Irak, Arabię Saudyjską i Jemen, a także przedstawiciela Arabów pale-

styńskich. Pozostawiono drzwi otwarte dla innych krajów arabskich, gdy tylko osiągną niepodległość. Nie dopuszczano ingerencji w suwerenność jakiegokolwiek kraju członkowskiego, spodziewano się jednak, że wszyscy będą działać zgodnie w sprawach będących przedmiotem wspólnego zainteresowania, szczególnie zaś w obronie Arabów palestyńskich oraz maghrebijskich. Razem także przystąpią do każdej międzynarodowej organizacji, jaka się po wojnie wyłoni. Kiedy w 1945 roku powstały Narody Zjednoczone, niepodległe państwa arabskie zostały ich członkami.

### Niepodległość narodowa (1945–1956)

Po zakończeniu wojny Bliski Wschód i Maghreb, które przez pokolenie były niemal wyłącznym polem interesów dwóch państw europejskich, stały się rejonem, gdzie nawet cztery i więcej państw mogło mieć swoje wpływy. Nie panowały również między nimi stosunki tak ustabilizowane jak w okresie „zgody narodów”. W tej sytuacji partie nacjonalistyczne oraz reprezentowane przez nie siły mogły wywierać presję na zmiany w statusie swoich krajów.

Francja znalazła się w słabszej pozycji niż Wielka Brytania i wywierano na nią silniejsze naciski. Pod koniec wojny po tym, jak stłumiono niepokoje we wschodniej Algierii w 1945 roku udało się jej odzyskać swoje wpływy w Indochinach i w Maghrebie, musiała jednak opuścić Syrię i Liban. Kiedy w 1941 roku wojska Wielkiej Brytanii i Wolnej Francji zajęły kraj, ustalono, że Francuzi będą wprawdzie nimi administrować, ale Brytyjczycy sprawować będą nadzór strategiczny. Wielka Brytania uznała więc pozycję Francji jako głównej siły europejskiej, mającej zapewnić niepodległość obydwu krajom. Istniało duże prawdopodobieństwo konfliktu interesów. Woźni Francuzi byli niechętni nadaniu natychmiastowego samorządu; ich twierdzenie, że są prawdziwymi Francuzami, w oczach samych Francuzów byłoby niczym nie uzasadnione, gdyby terytorium francuskie oddali nie jego mieszkańcom, lecz przekazali do strefy wpływów brytyjskich. Z drugiej strony w oczach nacjonalistów arabskich, wrogich polityce Brytyjczyków w Palestynie, spełnienie obietnicy niepodległości podniosłoby ich prestiż. Politycy w Bejrucie i w Damaszku zdołali wykorzystać ten brak zgody i uzyskać niepodległość, zanim jeszcze wojna się skończyła i zanim znaleźliby się pod niczym nie ograniczonym panowaniem francuskim. Doszło do dwóch kryzysów: jednego w 1943 roku, kiedy rząd libański próbował ograniczyć władzę francuską oraz do drugiego, w 1945 roku, kiedy podobna próba syryjska doprowadziła do zbombardowania Damaszku przez Francuzów i brytyjskiej interwencji, a następnie do rokowań zakończonych ugodą, na której podstawie Francuzi i Brytyjczycy winni się byli wycofać całkowicie i jednocześnie do końca 1945 roku. W ten sposób Syria i Liban uzyskały pełną



niepodległość bez tych ograniczeń, jakie Wielka Brytania narzuciła Egiptowi i Irakowi. Odtąd żadna partia nacjonalistyczna nie mogła przystać na warunki gorsze niż te, jakie wówczas osiągnięto.

Pod koniec wojny brytyjska pozycja na Bliskim Wschodzie wydawała się niewzruszona, a pod pewnymi względami nawet wzmocniona. Działania zbrojne na pustyni sprawiły, że pod brytyjskim panowaniem znalazł się jeszcze jeden kraj arabski: Libia. W arabskich częściach Bliskiego Wschodu Stany Zjednoczone nie miały, jak się zdawało, ochoty zastąpić Wielką Brytanię jako główną siłę, chociaż pojawiały się ślady rywalizacji o rynki i o kontrolę nad wydobyciem ropy naftowej. Jednakże początek „zimnej wojny” doprowadził do większego zaangażowania amerykańskiego. W 1947 roku Stany Zjednoczone wzięły na siebie odpowiedzialność za obronę Grecji i Turcji w obliczu rosyjskich gróźb. Skutkiem tego w położonych dalej na południe krajach arabskich, Wielka Brytania stała się odpowiedzialna za ochronę zachodnich interesów politycznych i strategicznych w nowym okresie zimnej wojny.

Ten podział ról miał obowiązywać przez około dziesięć lat. W pierwszych latach tego okresu labourzystowskie rządy w Wielkiej Brytanii uparcie dążyły do ukształtowania na nowych zasadach stosunków z krajami arabskimi. Wycofanie się Brytyjczyków z Indii w 1947 roku mogło sprawiać wrażenie, że obecność Korony na Bliskim Wschodzie nie była już tak ważna jak dawniej; ale rząd widział to inaczej; inwestycje, ropa naftowa, rynki zbytu, komunikacja, strategiczne interesy aliantów zachodnich oraz poczucie, że Bliski Wschód i Afryka pozostawały jedynymi częściami świata, gdzie Wielka Brytania miała prawo do własnej inicjatywy, pozwalają przypuszczać, jak ważne było utrzymanie tej pozycji na nowych jednak zasadach.

Ogólna linia polityki brytyjskiej polegała na wspieraniu dążeń niepodległościowych i większej jedności, przy zachowaniu własnych interesów strategicznych na zasadach przyjacielskich umów. Wielka Brytania wspomagała także rozwój gospodarczy i zdobywanie umiejętności technicznych umożliwiających rządowi arabskiemu przejęcie odpowiedzialności za obronę. Ta polityka opierała się na dwóch założeniach. Jednym z nich było przekonanie, że rządy arabskie uznają swoje główne interesy za tożsame z interesami brytyjskimi i zachodnimi, a ponadto, że interesy brytyjskie i amerykańskie okażą się na tyle zbieżne, że mocniejsza strona zechce przekazać obronę swoich interesów stronie słabszej. Następne dziesięciolecie dowiodło kruchości tych założeń.

Pierwszym krajem, co do którego należało podjąć jakąś decyzję, była Libia. Pod koniec wojny w dwóch jej rejonach – w Cyrenajce i Trypolitanii – znajdowała się brytyjska administracja wojskowa, a trzeci, Fezzan, stał się siedzibą Francuzów. W rejonie wschodnim, w Cyrenajce, siły lojalne wobec przywódcy bractwa sanusyckiego uczestniczyły w walkach i uzyskały obietnice dotyczące

przyszłości. Podczas rozmów prowadzonych przez główne mocarstwa i inne zainteresowane strony na forum Narodów Zjednoczonych zaproponowano, by wobec Libii zastosować nowy typ „powiernictwa” przeznaczony dla „bardziej rozwiniętych” krajów. W trakcie jednego z pierwszych przejawów wrogości wobec panowania imperialnego, która miała się stać jedną z cech Narodów Zjednoczonych, większość nie wyrażała zgody na pozostanie Wielkiej Brytanii czy Francji w Libii, albo powrót tam Włoch. Różne lokalne ugrupowania domagały się suwerenności, nie zgadzały się przy tym ze sobą co do przyszłych związków między tymi trzema regionami. W 1949 roku Narody Zjednoczone przyjęły rezolucję wspierającą dążenia niepodległościowe i ustanawiającą międzynarodową komisję, która miała nadzorować przekazanie władzy. W 1951 roku kraj uzyskał niezależność, przywódca bractwa sanusyckiego, Idris, został królem; jednak przez wiele lat Wielka Brytania i Stany Zjednoczone utrzymywały tam bazy.

W Palestynie rozstrzygnięcie sprzecznych interesów okazało się niemożliwe, co miało wyrządzić trwałe szkody w stosunkach między Arabami a mocarstwami zachodnimi. Wojna praktycznie uniemożliwiła żydowską imigrację do Palestyny, a działalność polityczna w zasadzie była tam zawieszona. Pod koniec wojny stało się jasne, że układ sił uległ zmianie. Palestyńscy Arabowie w znacznie mniejszym stopniu byli w stanie reprezentować wspólny front, ponieważ po buntach lat 1936–1939 i w wyniku późniejszych napięć i aktów wrogości wynikających z tych ruchów niektórzy przywódcy zostali wygnani albo aresztowani. Wydawało się, że powstanie Ligi Arabskiej oddanej sprawie wspierania Palestyńczyków umocni ich, ale nadzieje te okazały się złudne. Z kolei palestyńscy Żydzi byli zjednoczeni dzięki silnym instytucjom komunalnym; podczas wojny wielu przeszło szkolenie wojskowe w siłach brytyjskich; mieli szersze i bardziej zdecydowane poparcie Żydów w innych krajach, umocnione przez masakry tego narodu w Europie. Byli zdecydowani nie tylko stworzyć miejsce ucieczki dla tych, którzy przeżyli, ale również zapobiec w przyszłości podobnemu zagrożeniu. Brytyjski rząd był świadomy argumentów przemawiających za szybką imigracją żydowską na wielką skalę, wiedział również, że prowadziłaby ona do żądań stworzenia państwa żydowskiego, to zaś wywołałoby silną opozycję ze strony Arabów, którzy bali się podporządkowania czy wywłaszczenia, oraz ze strony państw arabskich. Jednakże ze względu na stosunki ze Stanami Zjednoczonymi oraz na ekonomiczną od nich zależność Brytyjczycy nie cieszyli się taką swobodą działania jak przed 1939 rokiem; rząd amerykański miał znacznie mniejsze interesy na Bliskim Wschodzie, znajdował się natomiast pod naciskiem wielkiej i politycznie aktywnej społeczności żydowskiej i dlatego skłonny był wykorzystać swoje wpływy dla wsparcia syjonistycznych żądań dotyczących imigracji i stworzenia państwa żydowskiego. Teraz sprawa Palestyny stała się ważnym zagadnieniem w stosunkach angielsko-amerykańskich. Próby

uzgodnienia wzajemnej polityki przez stworzenie wspólnego komitetu badań (1945–1946), a potem podczas dwustronnych dyskusji, nie przyniosły skutku, ponieważ żadna z zaproponowanych strategii nie spotkała się ze zgodą Żydów czy Arabów, a rząd brytyjski nie przystawał na realizowanie polityki nie wspartej takimi uzgodnieniami. Naciski amerykańskie na Wielką Brytanię były coraz silniejsze, a ataki żydowskie na brytyjskich urzędników i na brytyjskie instalacje w Palestynie groziły wybuchem otwartej rewolty.

W 1947 roku Wielka Brytania postanowiła przekazać sprawę Narodom Zjednoczonym. Specjalny komitet Narodów Zjednoczonych wysłany dla przestudiowania problemu zaproponował plan podziału na warunkach korzystniejszych dla syjonistów niż w 1937 roku. W listopadzie 1947 roku został on zaakceptowany przez Zgromadzenie Ogólne Narodów Zjednoczonych dzięki bardzo aktywnemu wsparciu Stanów Zjednoczonych i Rosji, która chciała, by Brytyjczycy wycofali się z Palestyny. Arabscy członkowie Narodów Zjednoczonych oraz palestyńscy Arabowie odrzucili ten plan. Wówczas Wielka Brytania wobec kolejnej niemożności wypracowania polityki akceptowanej przez Arabów i przez Żydów zdecydowała się wycofać z Palestyny w określonym dniu: 14 maja 1948 roku. Była to kontynuacja precedensu ustanowionego niedawno podczas opuszczania przez Brytyjczyków Indii; być może spodziewano się, że podobnie jak w Indiach, perspektywa niepodległości sprawi, że obie strony osiągną jakieś porozumienie. Kiedy wyznaczony dzień się zbliżał, Wielka Brytania stopniowo traciła swoje znaczenie; doszło do wybuchu walk, w których Żydzi szybko zyskali przewagę. To z kolei skłoniło sąsiednie państwa arabskie do podjęcia interwencji; w ten sposób seria lokalnych konfliktów przekształciła się w wojnę. 14 maja społeczność żydowska ogłosiła swoją niepodległość jako Państwo Izrael, które natychmiast zostało uznane przez Stany Zjednoczone i Rosję. Z kolei egipskie, jordańskie, irackie, syryjskie i libańskie wojska weszły do arabskich części kraju. W sytuacji, gdy brak było ustalonych granic i wyraźnych podziałów ludnościowych, walka toczyła się między nową armią izraelską a wojskami arabskimi. W ciągu czterech kampanii przerywanych zawieszeniem broni Izrael zdołał zająć większą część kraju. Na początku z ostrożności, a potem już z powodu paniki i przemyślnej polityki armii izraelskiej, niemal dwie trzecie ludności arabskiej porzuciło swoje domy, stając się uciekinierami. W pierwszych miesiącach 1949 roku kilkakrotnie dochodziło pod nadzorem Narodów Zjednoczonych do zawieszenia broni między Izraelem a jego arabskimi sąsiadami. W rezultacie wytyczono trwałe granice. Około 75 procent Palestyny znalazło się w granicach Izraela; pas ziemi na południowym wybrzeżu rozciągający się od Gazy do granicy egipskiej podlegał administracji egipskiej, reszta została przyłączona do Haszymidzkiego Królestwa Jordanii (nazwa przyjęta w 1946 roku przez Transjordanię po traktacie z Wielką Brytanią zmieniającym stosunki mię-

dzy dwoma krajami), Jerozolimę podzielono między Izrael a Jordanię, chociaż wiele innych państw nie uznało formalnie tego układu.

Te wydarzenia wpłynęły w znacznym stopniu na opinię publiczną w krajach arabskich. Traktowano je jako klęskę rządów arabskich, co w ciągu następnych lat doprowadziło do wielu przewrotów. Uważano je również za porażkę Wielkiej Brytanii, której bez strat udało się wycofać urzędników i swoich żołnierzy, ale odbyło się to w warunkach wzbudzających podejrzenia i wrogość po obydwu stronach konfliktu. W krajach arabskich przeważała opinia, że polityka brytyjska w gruncie rzeczy wspierała syjonistów: zachęcając do imigracji żydowskiej, rząd brytyjski nie zamierzał wziąć na siebie jej skutków dla Arabów, nie chciał też jej powstrzymać, zanim doprowadzi do ich podporządkowania czy wywłaszczenia, a w każdym razie nie próbował ograniczyć szkód, do jakich prowadziła. Z kolei Stany Zjednoczone traktowano jako siłę działającą wyłącznie na korzyść syjonistów.

Niemniej jednak Wielkiej Brytanii i Stanów Zjednoczonych zachowały silną pozycję. Rząd izraelski, w którym dominującą postacią był Ben Gurion (1886–1973), odmówił przyjęcia większej liczby arabskich uchodźców. Jednakże zarówno rządy brytyjski, amerykański, jak i izraelski uznały, że prędzej czy później uchodźcy zostaną wchłonięci przez ludność krajów, w których znaleźli schronienie, i że da się osiągnąć jeśli już nie pokój, to w każdym razie jakiś stały *modus vivendi* między Izraelem a jego sąsiadami. Tymczasem rząd izraelski główny wysiłek skierował na uzasadnianie przyjmowania wielkich liczb żydowskich imigrantów z Europy Wschodniej i z krajów arabskich. Doprowadziło to do zmiany struktury ludności; w 1956 roku wśród 1,6 miliona mieszkańców arabscy muzułmanie i chrześcijanie liczyli 200 tysięcy, a więc jakieś 12,5 procent. Znaczna część ziemi należącej do Arabów dzięki różnym zabiegom prawnym została przejęta pod osadnictwo żydowskie. Chociaż obywatele arabscy Izraela mieli prawa polityczne, to jednak nie w pełni należeli do kształtującej się tam społeczności narodowej. Ruch ludności do Izraela wpłynął również na państwa arabskie. W pokoleniu urodzonym po 1948 roku dawne społeczności żydowskie krajów arabskich praktycznie zniknęły; Żydzi z Jemenu i z Iraku przenieśli się głównie do Izraela, z Syrii, Egiptu i Maghrebu do Europy i Ameryki Północnej a po części także do Izraela; jedynie w Maroku była licząca się społeczność żydowska.

W ciągu kilku następnych lat centrum kryzysu politycznego i sporów stanowił nie konflikt arabsko-izraelski, lecz inne kraje, w których Wielka Brytania zajmowała specjalną pozycję: Iran, znajdujący się poza wschodnimi granicami świata arabskiego, gdzie nacjonalizacja brytyjskiej kompanii naftowej spowodowała międzynarodowy kryzys, oraz Egipt. Tutaj Wielka Brytania miała wciąż znaczną swobodę działania. Po sporach na temat brytyjskiej polityki

w Palestynie Stany Zjednoczone niechętnie były osłabieniu pozycji Wielkiej Brytanii jako strażnika interesów Zachodu w innych rejonach świata arabskiego. Niemniej wielkie inwestycje kapitałowe USA w pola naftowe Arabii Saudyjskiej doprowadziły do zastąpienia wpływów brytyjskich amerykańskimi. Z kolei Związek Radziecki był zbyt zajęty innymi regionami, by prowadzić aktywną politykę w krajach arabskich. Państwa arabskie, w zasadzie oddane interesom Palestyńczyków, przede wszystkim zajmowały się własnymi problemami.

Podstawą brytyjskiej potęgi na Bliskim Wschodzie zawsze była obecność wojskowa w Egipcie, i to właśnie tam Wielka Brytania musiała stawić czoło najpoważniejszemu problemowi. Kiedy tylko skończyła się wojna, rząd egipski zażądał zmiany umowy zawartej w 1936 roku. Rokowania między obydwoma rządami trwały od 1946 roku, ale nie udało się uzgodnić dwóch punktów. Nie porozumiano się w sprawie egipskich żądań dotyczących zwierzchności nad Sudanem, których władze brytyjskie nie zaakceptowały uznając, że większość Sudańczyków również ich nie przyjmie, a rząd brytyjski miał wobec nich zobowiązania. Chodziło również o brytyjską pozycję strategiczną w Egipcie. Zgodnie z traktatem z 1936 roku siły brytyjskie zostały wycofane z Kairu i z Delt, ale doszło do spięcia w sprawie strefy Kanahu; brytyjscy mężowie stanu i stratedzy uważali, że należy zatrzymać tam pełne siły wojskowe, chodziło bowiem zarówno o ochronę interesów Zachodu na Bliskim Wschodzie, jak i wpływów brytyjskich we wschodniej części Morza Śródziemnego i w Afryce. W 1951 roku doszło do poważnych starć między siłami brytyjskimi a egipskimi partyzantami, a w styczniu 1952 roku wywołało to rozruchy ludowe w Kairze, podczas których zniszczono instalacje należące do Brytyjczyków. Załamanie się porządku publicznego stworzyło w lipcu 1952 okazję do przejścia władzy przez tajną organizację oficerów egipskich średniej rangi; na początku rządu objęło zespołowe przywództwo zdominowane przez Dżamala Abd an-Nasira (1918–1970). Zerwanie z przeszłością, które miało się ujawnić w wielu dziedzinach, znalazło wyraz w detronizacji króla i proklamowaniu Egiptu republiką.

Dzięki silniejszej od poprzednich rządów kontroli nad krajem, przywódca wojskowi zdołali podjąć negocjacje z Brytyjczykami. Z obu głównych punktów spornych, sprawa Sudanu została wyjaśniona, gdy w 1953 roku rząd egipski zawarł bezpośrednią umowę z głównymi partiami sudańskimi. Ruchy polityczne w Sudanie miały większą swobodę działania od czasu wyboru Zgromadzenia Prawodawczego stworzonego w 1947 roku. Pojawiły się tam trzy główne siły; tworzyli je ci, którzy pragnęli niepodległości i ściślejszych powiązań z Wielką Brytanią; ci, którzy dążyli do suwerenności i bliższych związków z Egiptem oraz ci, którzy reprezentowali niemuzułmańskie i niearabskie ludy Południa. Umowę z Egiptem zawarły dwa pierwsze ugrupowania. Wielka Brytania zaakceptowała ją dość niechętnie. Uzgodniono, że władza winna być przekazana

Sudańczykom przez anglo-egipskie kondominium pod nadzorem międzynarodowym. W tym samym roku doszło do wyborów, a w 1955 cały proces został zakończony. Administracja znalazła się w rękach Sudańczyków, a brytyjskie i egipskie siły zbrojne zostały wycofane. Na wydarzenia przyszłości największym cieniem kłaść się miały początki rewolty i wojny partyzanckiej w południowych prowincjach, gdzie niearabska i niemuzułmańska ludność z niepokojem przyjęła przejście spod władzy brytyjskiej pod arabską.

Po rozwiązaniu problemu sudańskiego podjęto rokowania na temat drugiego zagadnienia dotyczącego strategicznej pozycji Wielkiej Brytanii. W 1954 osiągnięto porozumienie. Siły brytyjskie miały zostać wycofane ze strefy Kanału, co zakończyłoby ponad siedemdziesięcioletnie panowanie Korony. Uzgodniono jednak, że bazę można będzie wykorzystywać, gdyby doszło do ataku na Egipt, inne państwo arabskie lub Turcję. Włączenie Turcji stanowiło wyraz brytyjskiej i amerykańskiej troski o obronę zachodnich interesów na Bliskim Wschodzie w obliczu prawdopodobnego zagrożenia ze strony Rosji; dyskutowano o różnych planach bliskowschodniego paktu obronnego, a zgoda Egiptu na wymienienie Turcji w umowie zdawała się wskazywać, że gotowy jest do niego przystąpić.

Zakończenie obcej okupacji w Syrii, Libanie, Egipcie i Sudanie sprawiało, że Irak i Jordan nie mogły zaakceptować mniej niż otrzymali tamci. W Iraku rządy, które powróciły do władzy po brytyjskiej interwencji w 1941 roku, były zainteresowane utrzymaniem strategicznych powiązań z zachodnimi mocarstwami, bowiem bardziej odczuwały bliskość Rosji aniżeli inne kraje arabskie. W tym duchu w 1948 roku podjęto próbę renegocjowania anglo-irackiego traktatu z 1930 roku, która się nie powiodła z powodu sprzeciwu sił pragnących mniejszego powiązania Iraku z Zachodem. Potem w 1955 roku rząd zawarł umowę z Turcją w celu ustanowienia wspólnego paktu obronnego i gospodarczego (pakt bagdadzki). Przyłączyły się do niego Pakistan, Iran i Wielka Brytania, a Stany Zjednoczone zaczęły brać udział w jego działalności. W ramach tego paktu zawarto umowę z Wielką Brytanią, na której podstawie dwie brytyjskie bazy lotnicze zostały przekazane Irakowi, ale Brytania zobowiązała się do udzielenia pomocy w razie ataku na Irak lub w przypadku innego niebezpieczeństwa, jeśli Irak poprosiłby o nią.

W Jordanii sytuacja kształtowała się podobnie: był tam rząd zainteresowany pomocą przed zagrożeniami z zewnątrz, zarówno ze strony arabskich sąsiadów, jak i Izraela, pozostawał jednak pod naciskiem nacjonalistycznej opinii publicznej. Po roku 1948 większość ludności kraju stanowili Palestyńczycy, którzy uważali Izrael za głównego wroga i zwracali uwagę na wszelkie oznaki ustępstw wobec niego ze strony rządu. W 1951 król Abd Allah został zamordowany, co wskazywało, że siły nacjonalistyczne podejrzewały go o bardziej przychylny stosunek do Izraelczyków i ich zachodnich sponsorów, aniżeli to

uważano za rozsądne i słuszne. Na jakiś czas szala przechyliła się na stronę zwolenników pełnej niepodległości. W 1957 roku podpisano traktat z Wielką Brytanią, na podstawie którego uzgodniono wycofanie wojsk brytyjskich z ich baz. Jednakże o niepewnej pozycji Jordanii i władz haszymidzkich świadczył fakt, że jeszcze w tym samym roku rządy brytyjski i amerykański uznały, że niepodległość i integralność tego kraju leży w ich żywotnym interesie.

W Maghrebie Francja z większym trudem radziła sobie z żądaniami niepodległościowymi. Francuska obecność tam była nie tylko sprawą wojsk czy dominacji interesów gospodarczych metropolii, lecz także pociągała za sobą problem wielkich społeczności francuskich, które tam mieszkaly, sprawowały kontrolę nad dochodowymi sektorami gospodarki i – z wyjątkiem najniższych szczebli – zajmowały większość stanowisk rządowych. Wprowadzenie jakichkolwiek zmian w stosunkach między Francuzami a Arabami oznaczało podjęcie znacznie większych wysiłków i musiało się wiązać z większymi przeciwnościami niż gdzie indziej. Starania podjęto w Tunezji i Maroku natychmiast po zakończeniu wojny. W Tunezji partia Néo-Dustur miała moralną przewagę dlatego, że jej przywódca, Burgiba, udzielił jednoznacznego poparcia Wolnym Francuzom i ich aliantom, gdy w czasie wojny był jeszcze na wygnaniu i w więzieniu; dysponowała także materialną siłą wynikającą z połączenia partii i związku zawodowego założonego zaraz po wojnie, kiedy to Tunezyjczykom po raz pierwszy pozwolono na tego rodzaju działalność. W Maroku owa siła wynikała z kilku powodów. Małe grupy nacjonalistyczne, które się pojawiły w latach trzydziestych, utworzyły Partię Niepodległości (Al-Istiklal), ustanawiając stosunki z sułtanem Muhammadem V (1927–1962), który dyskretnie zaczął się domagać zakończenia protektoratu francuskiego. Idea niepodległości znalazła zwolenników w szerszych warstwach społecznych: powstała federacja związków zawodowych, a partii Al-Istiklal udało się przejąć nad nią kontrolę; migracja do Casablanki i innych miast stworzyła silniejsze więzi między miastem a wsią, umożliwiając szerzenie się idei nacjonalistycznych. Obce interesy handlowe chronione międzynarodowym traktatem od początków wieku, nowe amerykańskie interesy strategiczne, dały nacjonalistom nadzieję, a także wywołały pewną dozę sympatii poza krajem.

Słabe rządy francuskie lat powojennych oparte na zmiennych koalicjach bardzo dbały o opinię publiczną, która jeszcze nie ochłonęła po upokorzeniach i klęsce. Dlatego też mogły one zaproponować co najwyżej represje lub „współsuwerenność”, co oznaczało, że społeczność europejska miała takie samo znaczenie w lokalnych instytucjach jak ludność miejscowa, ale decydujący głos nadal należałby do rządu francuskiego w metropolii. W Tunezji w 1952 roku Burgiba z kilkoma innymi działaczami został aresztowany, skutkiem czego zrodził się aktywny ruch oporu, który wywołał podobną reakcję wśród osadników europejskich. W następnym roku w Maroku doszło do kryzysu. Kontakty

między pałacem a partią Al-Istiklal stały się bliższe i sułtan zaczął się domagać pełnej suwerenności. W odpowiedzi władze francuskie – zapewne po raz pierwszy – posłużyły się tradycyjnym politycznym zabiegiem. Wykorzystały siły wiejskich przywódców, których władzę rozbudowały, a których pozycji zagrażała mocniejsza kontrola, wynikająca z przyszłej nacjonalistycznej koncepcji państwa. W roku 1953 sułtan został obalony i wygnany z kraju. W rezultacie dla większości Marokańczyków stał się on symbolem jedności, a agitacja przekształciła się w zbrojne powstanie.

W 1954 roku polityka francuska uległa zmianie. Francuska pozycja w Indochinach była zagrożona przez nowego typu zbrojny ruch narodowy; w Algierii rodziły się podobne inicjatywy. Nowy rząd francuski działał bardziej zdecydowanie i podjął rokowania z Néo-Dusturem i z sułtanem Maroka, którego sprawdzono z wygnania. Oba kraje uzyskały niepodległość w 1956 roku. W Maroku strefa hiszpańska oraz międzynarodowe miasto Tanger zostały w pełni włączone do suwerennego państwa. Niepodległość umocniła pozycję, obwołanego w 1957 roku królem sułtana, ale w Tunezji obalono beja, który odegrał pewną rolę w procesie politycznym, a Burgiba został prezydentem. Niemniej w obydwu krajach przez kilka następnych lat niestabilna była zarówno autonomia, jak i stosunki z Francją. Sytuacja ta wynikała zaangażowania Algierii w wojnę niepodległościową: pierwsze strzały padły w listopadzie 1954 roku, a wkrótce ich skutki odczuwał cały Maghreb.

### Kryzys sueski

Do połowy lat pięćdziesiątych większość krajów arabskich znajdujących się pod panowaniem europejskim uzyskała formalną niepodległość. W niektórych pozostały obce bazy wojskowe, jednak szybko je opuszczano. Władze francuskie rządziły jedynie w Algierii, gdzie aktywne wyzwanie rzucał im ludowy ruch narodowy. Brytyjskie panowanie lub protektorat utrzymały się na wschodnich i południowych krańcach Półwyspu Arabskiego. Najważniejsze państwo Półwyspu – Arabia Saudyjska – nigdy nie podlegało obcemu zwierzchnictwu, ale wpływy brytyjskie były tam znaczne. Odkrycie i wydobycie ropy naftowej doprowadziło do zastąpienia obecności brytyjskiej przez amerykańską, ale również spowodowało, że patriarchalna władza rodziny Su'udyków mogła się zacząć przekształcać w pełniej rozwinięty system rządów. Kiedy w 1953 roku król Abd al-Aziz zmarł, założone przez niego państwo nabrało większego znaczenia w politycznym życiu tego regionu. Natomiast Jemen pod władzą swoich imamów pozostał odizolowany od innych krajów, mimo że stał się członkiem Ligi Państw Arabskich.



Jednakże niejasna sytuacja polityczna w Iraku i w Jordanii – pragnienie wycofania wojsk brytyjskich, a zarazem zachowania jakichś stosunków militarnych z zachodnimi mocarstwami – wskazywała na to, że formalne wyjście obcych armii niekoniecznie stwarzało inny układ stosunków z byłymi władcami imperialnymi, a raczej ukazywało problem niezależności w nowym kształcie. Kraje arabskie musiały stawić czoło rosnącej potędze i coraz większym wpływom we wszystkich dziedzinach życia gospodarczego i politycznego innego państwa zachodniego – Stanów Zjednoczonych, które teraz, w okresie zimnej wojny i ekspansji gospodarczej uznały, że ich interesy na Bliskim Wschodzie mogą być chronione jedynie dzięki ścisłym kontaktom z lokalnymi rządami gotowymi do powiązania swojej polityki z zachodnimi sprzymierzeńcami. Jednakże wielu polityków i grup politycznych twierdziło, że jedyna gwarancja niepodległości świata postkolonialnego leży w utrzymaniu neutralności wobec obydwu uzbrojonych obozów. Ponieważ obóz zachodni wiązano ze wspomnieniami panowania imperialnego oraz z wciąż nabrzmiałymi problemami Palestyny i Algierii, i ponieważ to właśnie on wywierał największe naciski, by podpisać układy obronne, pragnienie neutralności niosło w sobie tendencję, by się skłaniać ku drugiej stronie.

Polaryzacja na blok wschodni i zachodni oraz konflikt między polityką neutralności a przymierzem z Zachodem, nadały nowy kształt stosunkom między krajami arabskimi. Pragnienie ściślejszej unii stało się cechą wspólnego języka polityki państw tego regionu. Przedmiotem dyskusji stała się teraz kwestia, czy taką unię można osiągnąć w ramach ściślejszych powiązań z mocarstwami zachodnimi czy też niezależnie od nich.

Przyszłość stosunków między krajami arabskimi a Izraelem wiązała się z ogólnym zagadnieniem wprowadzenia poprawek porządkujących. W latach pięćdziesiątych rządy brytyjski i amerykański dyskutowały plan rozwiązania problemu: należało skorygować na korzyść Arabów granice ustalone w 1949 roku, umożliwić uchodźcom powrót do ich domów oraz absorpcję większości z nich przez otaczające kraje arabskie. Ścisłe związki tych państw z mocarstwami zachodnimi przyczyniły się do akceptacji takiego rozwiązania, a tym samym swego rodzaju uznania istnienia Izraela. Z drugiej strony powstanie neutralnej grupy państw arabskich mających dobre stosunki z blokiem wschodnim i zachodnim mogło być wykorzystane do zwiększenia politycznej roli tych krajów i do umocnienia ich sił zbrojnych, co prowadziłoby do radykalnej zmiany sytuacji ustalonej w wyniku zawieszenia broni w 1949 roku.

Kiedy zróżnicowanie polityczne i strategiczne doprowadziło do napięć, powiązano je z postacią Dżamala Abd an-Nasira, przywódcy grupy wojskowych rządzących teraz Egiptem. Podpisanie umowy, na podstawie której armia brytyjska miała opuścić Strefę Kanału, nie oznaczało, że Egipt znalazł się w zachodnim systemie obronnym. Wprost przeciwnie, dało to mu swobodę uprawia-

nia polityki niezaangażowania i skupiania wokół siebie bloku podobnych neutralnych krajów arabskich, z którymi świat zewnętrzny musiał się układać jako z całością. Jednym z przejawów tej polityki było nawiązanie bliskich stosunków z głównymi przedstawicielami idei niezaangażowania – Indiami i Jugosławią. Innym, bardziej dramatycznym, stało się zawarcie w 1955 umowy na dostarczenie broni do Egiptu przez Związek Radziecki i jego sprzymierzeńców. Umowa ta złamała kontrolę nad dostawami broni do Izraela i jego arabskich sąsiadów, jaką Stany Zjednoczone, Wielka Brytania i Francja starały się utrzymać.

Polityka neutralności w sposób niemal nieunikniony wywoływała wrogość wobec Egiptu i jego sprzymierzeńców krajów, których interesy te działania naruszały. Mocarstwa zachodnie musiały się co najmniej liczyć z przeszkodami i ograniczeniami w realizacji swoich planów politycznych i gospodarczych; nie mogły już kontrolować problemu Izraela ani innych problemów, tak jakby tego pragnęły. Stany Zjednoczone jednoznacznie rozumiały odmowę przyłączenia się do zachodniego przymierza obronnego na Bliskim Wschodzie w okresie zimnej wojny jako równoznaczną z przystąpieniem do bloku wschodniego. Apel o neutralność i ściślejszą jedność pod egidą Egiptu skierowany przez Abd an-Nasira do ludów arabskich ponad głowami rządów stanowił zagrożenie dla wszystkich państw arabskich reprezentujących inne opcje polityczne: szczególnie dla Iraku, który po powstaniu paktu bagdadzkiego stał się głównym zwolennikiem przymierza z Zachodem; życie polityczne w tym kraju zdominowała osoba Nuriego as-Sa'ida (1888–1958), który od arabskiej rewolty w czasie pierwszej wojny światowej odgrywał ważną rolę w arabskiej idei narodowej. Powstanie silnego rządu egipskiego, mającego własne źródło dostaw broni oraz znaczny wpływ na postawy Palestyńczyków i innych Arabów, zostało uznane przez Izrael za zagrożenie dla jego pozycji. Z kolei lokalne antagonizmy pogłębiały wrogość państw zachodnich: Stanów Zjednoczonych z powodu ich związków z Izraelem, Wielkiej Brytanii z powodu jej członkostwa w pakcie bagdadzkim i Francji z powodu zachęty i pomocy, jakiej Egipt jej zdaniem udzielał algierskiej rewolucji, zmierzając do stworzenia niezaangażowanego świata arabskiego.

Między rokiem 1955 a 1961 doszło do serii kryzysów, w których wszystkie te czynniki odegrały jakąś rolę. W 1956 roku Stany Zjednoczone, które sugerowały, że udzielą Egiptowi pomocy finansowej na wielki projekt irygacyjny (Wysoka Tama w Asuanie), niespodziewanie wycofały swoją ofertę. W odpowiedzi rząd egipski równie bez zapowiedzi znacjonalizował Kompanię Kanału Sueskiego i przejął administrację kanału. Wywołało to zaniepokojenie użytkowników Kanału, którzy obawiali się, że swoboda korzystania z niego podlegać będzie politycznym uwarunkowaniom. Rządy brytyjski i francuski uznały poniesienie Egiptu za akt wrogości zarówno z powodu ich udziału w Kompanii, która Kanał zbudowała i posiadała, jak i z powodu wzrostu popularności Abd

an-Nasira w świecie arabskim. Izraelczycy widzieli w tym okazję do osłabienia nazbyt potężnego i wrogiego sąsiada, na granicach z którym dochodziło od jakiegoś czasu do niepokojów. W rezultacie Francja, Wielka Brytania i Izrael zawarły tajny układ o zaatakowaniu Egiptu i obaleniu Abd an-Nasira.

W październiku siły izraelskie dokonały inwazji na Egipt i ruszyły w kierunku Kanału Sueskiego. Na podstawie podpisanej umowy Wielka Brytania i Francja wysłały ultimatum zarówno do Izraela, jak i do Egiptu, by te wycofały się ze Strefy Kanału. Odmowa Abd an-Nasira stała się pretekstem do tego, by siły brytyjskie i francuskie zaatakowały i zajęły część tej strefy. Działania te były zagrożeniem nie tylko dla Egiptu i wspierających go krajów arabskich, lecz również dla Stanów Zjednoczonych i Związku Radzieckiego, które jako wielkie mocarstwa nie mogły dopuścić do podejmowania tak zdecydowanych działań w rejonie ich interesów i do nieliczenia się z nimi. Wobec amerykańskiego i radzieckiego nacisku w obliczu wrogości całego świata i groźby finansowej klęski, wszystkie trzy siły wycofały się. Był to jeden z tych rzadkich epizodów, w którym wyraźnie się ujawniła struktura władzy na świecie: zatargi między lokalnymi stronnictwami wciągały w konflikt mocarstwa światowe drugiej kategorii, te zaś realizując swoje cele niespodziewanie osiągały kres swojej potęgi, okazywało się bowiem, że rzucają wyzwanie supermocarstwom.

W rezultacie kryzysu wzrosło znaczenie Abd an-Nasira w sąsiednich krajach arabskich, uważano bowiem powszechnie, że wyszedł z konfliktu jako polityczny zwycięzca. Jednocześnie pogłębiły się różnice między tymi, którzy go popierali a tymi, którzy uważali jego politykę za niebezpieczną. Ten podział stał się teraz czynnikiem w wewnętrznych sprawach innych krajów arabskich. W 1958 roku nałożył się on na lokalną rywalizację spowodowaną wybuchem wojny domowej w Libanie. W tym samym roku walka o władzę między ugrupowaniami politycznymi w Syrii doprowadziła do przejścia przez jedno z nich inicjatywy i nawoływania do zjednoczenia z Egiptem. Unia powstała i w lutym tego roku oba kraje połączyły się, tworząc Zjednoczoną Republikę Arabską. Królestwa haszymidzkie – Irak i Jordania, ustanowiły własną unię. W lipcu tego samego roku, splot wewnętrznej niezadowolenia i nadziei wywołanych przez egipskie przywództwo w nowym świecie arabskim doprowadził w Iraku do przejścia władzy przez grupę oficerów. Król wraz z całą niemal rodziną został zabity, zginął również Nuri as-Sa'id. Irak stał się republiką, a dynastia Haszymidów – mimo że jedna z jej gałęzi nadal rządziła w Jordanii – nie mogła już oczekiwać, że odegra przywódczą rolę w arabskiej polityce. Wiadomość o rewolucji spowodowała wysłanie amerykańskich żołnierzy do Libanu, a brytyjskich do Jordanii, aby ustabilizować niepewną sytuację. Wkrótce wojska zostały wycofane. Od tego czasu Wielka Brytania przestała odgrywać aktywną i istotną rolę w polityce świata arabskiego.

Początkowo wydawało się, że rewolucja stwarza szanse wejścia Iraku do unii z Egiptem i Syrią, ale wkrótce ujawniły się różnice interesów między Bagdadem i Kairem. Również w Zjednoczonej Republice Arabskiej sprzeczne cele Damaszku i Kairu w 1961 roku doprowadziły do przewrotu wojskowego w Syrii i do rozpadu unii. Mimo tych klęsk Abd an-Nasir w oczach większości Arabów i znacznej części świata zewnętrznego pozostawał symbolem dążenia ludów arabskich ku większej jedności i rzeczywistej niepodległości.

### Wojna algierska

Konfliktowi na Bliskim Wschodzie towarzyszyły również lata ostatecznego kryzysu panowania imperialnego w Maghrebie, gdzie Arabowie algierscy prowadzili długą, zakończoną zwycięstwem walkę o uzyskanie niezależności od Francji.

W walce o niepodległość Algierczycy musieli stawić czoło poważniejszym trudnościom niż większość Arabów. Oficjalnie ich kraj nie był kolonią, lecz integralną częścią francuskiej metropolii, a żądanie oderwania napotykało na opór tych, dla których Francja stanowiła niepodzielny kraj. Co więcej, europejscy osadnicy stali się teraz niemal odrębnym narodem, zakorzenionym w Algierii, bowiem ponad 80 procent z nich tam się urodziło. Kontrolowali najbardziej urodzajną ziemię i wydajne, ciągle ulepszane, rozwinięte dzięki mechanizacji rolnictwo i nie zamierzali zatem oddać swojej wysokiej pozycji. Najważniejsze miasta, takie jak Algier czy Oran, w większym stopniu były francuskie niż algiersko-muzułmańskie. Francuscy osadnicy zajmowali większość stanowisk w rządzie, a także funkcji wymagających profesjonalnej wiedzy; ich mocny i głęboki wpływ na administrację i rząd w Paryżu mógł zapobiec wszelkim niekorzystnym dla nich zmianom. Manifest wydany w 1943 roku przez grupę wykształconych Algierczyków wzywał do stworzenia autonomicznej republiki związanej z Francją; nie spotkawszy się ze znaczniejszą reakcją, wpłynął jedynie na usunięcie pewnej prawnej nierówności. Silniejszy ruch w 1945 roku został bezwzględnie stłumiony. Doszło jednak wówczas do pewnych zmian: algierscy muzułmanie uzyskali dla siebie reprezentację w parlamencie francuskim, a ich liczba miała się równać liczbie przedstawicieli europejskich w Zgromadzeniu Algierskim. Jednakże administracja tak sterowała wyborami do Zgromadzenia, by stworzyć tam pokorną większość.

Pod powierzchnią nieporuszonej francuskiej kontroli algierskie społeczeństwo ulegało jednak zmianom. Muzułmańska ludność gwałtownie rosła liczebnie. W 1954 roku wzrosła do niemal 9 milionów, z czego ponad jej połowa liczyła mniej niż 20 lat. Ludność europejska liczyła prawie milion. Większa część ludności muzulmańskiej była zepchnięta na mniej żyzną ziemię, nie dys-

ponowała kapitałem do jej melioracji, miała ograniczone możliwości uzyskania pożyczek, choć później rząd podjął starania o przydzielanie niewielkich kredytów. Skutkiem tego jej standard życiowy był niski, a poziom bezrobocia na wsi bardzo wysoki. Rosła migracja chłopów z biednej i przeludnionej wsi na równiny, do pracy na europejskich farmach i do miast na wybrzeżu, gdzie tworzyli niewykwalifikowany, nie w pełni zatrudniony proletariats. Do roku 1954 niemal jedną piątą muzułmanów stanowili mieszkańcy miast algierskich, a około trzystu z nich wyjechało za morze, do Francji. Istniały większe, choć nadal niewielkie szanse kształcenia się; 90 procent ludności nie potrafiło pisać. Tylko kilka tysięcy uczęszczało do szkół podstawowych i średnich, a kilkadziesiąt osób na studia wyższe; do 1954 roku było mniej niż dwustu muzułmańskich lekarzy i farmaceutów, a jeszcze mniejsza była liczba inżynierów.

Wśród emigrantów żyjących w obcych miastach z dala od swoich rodzin, wśród żołnierzy armii francuskiej, studentów bez większych perspektyw, rosła świadomość wielkich zmian następujących na świecie; wiedzano o francuskich klęskach podczas wojny i w Indochinach, o niepodległości krajów azjatyckich i afrykańskich, zmianach koncepcji dotyczących panowania kolonialnego. Zdobycie niepodległości wydawało się możliwe, ale za pewną cenę: stłumienie niepokoju w 1945 roku udowodniło, że nie tak łatwo będzie ją uzyskać. Po roku 1945 ugrupowanie ludzi, gotowych do negocjacji lepszych warunków w ramach francuskiego systemu politycznego, utraciło swoje wpływy, natomiast w partii nacjonalistycznej kształtowała się stopniowo rewolucyjna grupa osób o zwykle niewielkim wykształceniu mających jednak doświadczenie wojskowe wyniesione z francuskiej armii. Później dołączyła do nich wykształcona elita algierska. W 1954 roku założyli Front de Libération Nationale (Front Wyzwolenia Narodowego, FLN), a w listopadzie tego samego roku padły pierwsze strzały rewolucji.

Z początku ruch miał ograniczony zasięg i można było wątpić w szanse jego sukcesu. Jednakże rewolucja, podobnie jak i działania rządu francuskiego nabierały tempa, przekształcając powstanie w ogólnonarodowy ruch cieszący się szerokim poparciem na świecie. Pierwsza reakcja przywódców sprowadzała się do represji wojskowych; kiedy jednak do władzy doszedł rząd bardziej lewicowy, wydawało się, że będzie on bardziej skłonny do ustępstw. Wkrótce jednak poddał się naciskom armii i europejskich Algierczyków. Pod koniec 1956 roku próby wynegocjowania układu podejmowane przez Maroko i Tunezję spełzły na niczym, gdy samolot wiozący kilku algierskich przywódców z Rabatu do Tunisu został zmuszony do lądowania w Algierze, a jego pasażerów aresztowano; francuski rząd wziął na siebie ten akt, który prawdopodobnie był inicjatywą lokalną.

Teraz rząd w Paryżu przekazał efektywną władzę algierskiej armii oraz algierskim Europejczykom. Po przeciwnej stronie większość algierskiej ludności

muzułmańskiej opowiedziała się za FLN. Wybitny francuski uczony, wykazujący sympatię dla Algierczyków, zauważył, że po dwóch latach wojny „niemal całe społeczeństwo muzulmańskie znalazło wsparcie podziemnej struktury [...], sprawujący władzę wywodzili się nie tylko spośród rewolucjonistów [...], reprezentowali całą elitę ludności Algierii”<sup>1</sup>. Zaczęły powstawać zarysy przyszłego niezależnego narodu algierskiego; zapal rewolucji spowodował zainteresowanie sprawami równości społecznej i wyłączenia ziemi. Wojna osiągnęła apogeum w 1957 roku, kiedy doszło do zaciętej i przedłużającej się walki o panowanie nad Algierem. Armia odzyskała kontrolę nad stolicą, a na wsi rozpoczęto politykę przemieszczania ludności na wielką skalę. Charakter konfliktu stopniowo się zmieniał; FLN działająca z terenów Maroka, Tunezji i z Kairu przemianowała się w 1958 roku na Tymczasowy Rząd Republiki Algierskiej, który zyskał poparcie na całym świecie, a nawet wśród radykalnych elementów we Francji, i wszędzie prowadził rokowania. Sprzeciw Stanów Zjednoczonych i innych krajów powstrzymał próbę rozciągnięcia wojny przez armię francuską na Tunezję. Z obawy przed międzynarodowym naciskiem, który mógłby uzależnić od siebie słabe rządy powojennej Francji, armia, Europejczycy i ich zwolennicy we Francji niemalże siłą narzucili zmianę rządu. Skończyła się Czwarta Republika i w 1958 roku de Gaulle powrócił do władzy z nową konstytucją, która dawała prezydentowi republiki szersze uprawnienia.

Ci, którzy przyczynili się do przejścia przez de Gaulle’a władzy mieli nadzieję, że wykorzysta on swoją pozycję, by umocnić francuskie panowanie w Algierii. Szybko jednak stało się jasne, że prezydent dąży w niejasny i pośredni sposób do zawarcia ugody z Algierczykami, choć nie ma pewności, że od razu myślał o nadaniu im pełnej niepodległości. W pierwszej fazie jego polityka polegała na podejmowaniu akcji wojskowych mających na celu stłumienie powstania. Jednocześnie niezależnie od armii i Europejczyków działano na rzecz polepszenia sytuacji muzulmanów. Ogłoszono plan rozwoju gospodarczego, który miał dotyczyć rozwoju przemysłu i rozdziału ziemi. Przewidywano wybory do Zgromadzenia Algierskiego. Spodziewano się, że w ich wyniku wyłoni się nowe przywództwo, z którym Francja będzie mogła prowadzić negocjacje bez konieczności uzgodnień z FLN. Były to daremne nadzieje; jedyną alternatywą okazały się rokowania z FLN. Pierwsze rozmowy w 1960 roku nic nie przyniosły. W następnym roku de Gaulle miał większą swobodę manewru: referendum we Francji wykazało, że większość opowiadała się za uznaniem praw Algierii do samokreślenia. Próba armii algierskiej, by dokonać przewrotu i obalić de Gaulle’a nie udała się. Podjęto rokowania. Dwa problemy okazały się niezwykle trudne do rozwiązania: kwestia społeczności europejskiej

<sup>1</sup> G. Tillon, *Les ennemis complémentaires*, Paryż 1960, przekład angielski: *France and Algeria: complementary enemies*, Nowy Jork 1961, s. 9.

oraz algierskiej Sahary, którą Francja pragnęła zatrzymać, ponieważ odkryto tam znaczne złoża ropy naftowej i gazu, eksploatowane już przez francuską kompanię. W końcu Francuzi ustąpili w obu sprawach. Europejczykom zagwarantowano swobodę pozostania ze swoją własnością lub wyjazdu. Cała Algieria łącznie z Saharą miała się stać suwerennym państwem, której Francja udzieli pomocy. W marcu 1962 roku podpisano umowę. Uzyskano niepodległość, ale za wielką cenę życia ludzkiego po obydwu stronach. Znaczna część ludności muzułmańskiej uległa przemieszczeniu, zginęło co najmniej 300 tysięcy osób, wiele tysięcy z tych, którzy byli po stronie francuskiej po uzyskaniu niepodległości zostało zabitych albo zmuszonych do emigracji. Po stronie Francuzów zginęło prawdopodobnie 20 tysięcy ludzi. Mimo gwarancji znaczna większość kolonistów opuściła kraj; przelano zbyt wiele krwi, by można było o tym zapomnieć. W ostatnim etapie wojny aktywiści po stronie kolonistów zaczęli się dopuszczać aktów przemocy, co sprawiło, że położenie Europejczyków było jeszcze bardziej niepewne.

## Rozdział 22

# Zmieniające się społeczeństwa

(lata czterdzieste i pięćdziesiąte)

### Wzrost ludnościowy i gospodarczy

Lata politycznych napięć były zarazem okresem szybkich zmian społecznych. Przede wszystkim dało się teraz zaobserwować zwiększanie się liczby ludności i coraz większy nacisk na zdobywanie środków utrzymania. Zjawiska te miały się stać źródłem wielu różnych problemów.

W Egipcie wzrost trwał już od ponad wieku i nabierał coraz większej szybkości. W latach trzydziestych XIX wieku tempo przyrostu ludności wynosiło nieco ponad 1 procent rocznie; w 1969 wahało się w granicach od 2,5 do 3 procent; liczba populacji zwiększyła się z 16 milionów w 1937 do 26 w 1960. Zmiana była przede wszystkim wynikiem spadku umieralności z 27 promili w 1939 roku do 18 promili; w tym okresie szczególnie zmniejszyła się śmiertelność niemowląt, która spadła ze 160 do 109 na tysiąc urodzin. Natomiast sam przyrost naturalny uległ niewielkim zmianom. Podobne tempo wzrostu istniało w innych krajach, chociaż proces ten pojawił się później niż w Egipcie. W Maroku do roku 1940 przyrost ludności był – jak się wydaje – niewielki; ale w ciągu następných dwudziestu lat nastąpił wzrost z 7 do 11,5 milionów. W Tunezji przyrost w tych latach wynosił od 2,6 do 3,8 milionów, w Syrii z 2,5 do 4,5, w Iraku z 3,5 do 7 milionów.

Skutkiem takiego gwałtownego wzrostu była zmiana struktury wiekowej populacji; w 1960 roku połowa mieszkańców większości krajów liczyła mniej niż 20 lat. W strukturze ludności następowały jeszcze inne zmiany: liczba obcokrajowców, którzy odgrywali tak znaczną rolę w gospodarce, uległa zmniej-



szeniu wraz ze zmianą sytuacji politycznej i utratą przywilejów ekonomicznych. W Egipcie liczba ta zmniejszyła się z 250 tysięcy w 1937 roku do 143 tysięcy w 1960; w Libii w tym samym okresie ich liczba, wynosząca 100 tysięcy zmniejszyła się o połowę; w Tunezji spadła z 200 tysięcy do niecałych 100 tysięcy; w Maroku z 350 tysięcy do 100 tysięcy; Algierii z niemal miliona do niecałych 100 tysięcy. Tymczasem do nowego państwa Izrael trwała wielka migracja Żydów z Europy i krajów Bliskiego Wschodu i Maghrebu; żydowska ludność wzrosła tu z 750 tysięcy w 1948 do 1,9 miliona w 1960; w wyniku emigracji do Izraela, Europy i do Ameryki w odpowiedniej proporcji zmniejszyły się pradawne społeczności żydowskie w krajach arabskich.

O wiele bardziej znaczącą zmianą była migracja ludności ze wsi do miast. Miał miejsce wskutek wzrostu liczby ludności wiejskiej do poziomu uniemożliwiającego utrzymanie się z ziemi; gdzieśkolwiek wynikało ze zmian w technikach rolniczych: wprowadzenia traktorów na tereny, gdzie uprawiano zboża, oznaczało zmniejszenie zapotrzebowania na robotników rolnych; właściciele intensywnie uprawianych gruntów woleli zapewne wykwalifikowanych robotników niż dzierżawców. W jednym kraju, w Palestynie, przesunięcia były głównie rezultatem zmian politycznych. Przeludnienie dało się zauważyć na arabskiej wsi palestyńskiej już w 1948 roku, ale wydarzenia tego roku doprowadziły do wydziedziczenia ponad połowy jej mieszkańców; większość z nich stała się pozbawionymi ziemi uciekinierami w obozach lub slumsach Jordanii, Syrii i Libanu.

Chłopów, którzy nie mieli szans przeżycia na wsi, pociągały ośrodki władzy i handlu: mogli się spodziewać, że znajdą zatrudnienie w powiększającym się sektorze przemysłowym i w sektorze usług, i że osiągną wyższy standard życia, lepsze szanse kształcenia własnych dzieci. Tysiące chłopów z algierskiej Kabylii, z Maroka i Tunezji emigrowały ze swoich krajów do wielkich miast francuskich, oraz – w mniejszym stopniu – do Niemiec. W 1960 roku we Francji było około pół miliona ludzi z Afryki Północnej. W większości jednak migranci wiejscy udawali się do miast w swoich własnych lub w sąsiednich krajach. W Maroku Casablanca rozbudowywała się znacznie szybciej niż inne miasta: w 1936 roku liczyła ćwierć miliona mieszkańców, a w 1960 miała ich milion. Kair w 1937 roku miał 1,3 miliona mieszkańców, a w 1960 już 3,3 miliona, z czego ponad połowa urodziła się poza tym miastem. Ludność Bagdadu wzrosła z pół miliona w latach czterdziestych do 1,5 miliona w latach sześćdziesiątych. Najbardziej spektakularne było zwiększanie się populacji w Ammanie z 30 tysięcy w 1948 do ćwierci miliona w 1960; najczęściej przyrost ten był skutkiem przemieszczania się uciekinierów z Palestyny.

W wyniku tych wewnętrznych migracji w większości krajów arabskich struktura ludności zmieniała się z wiejskiej na taką, której znaczna część koncentrowała się w kilku wielkich miastach. W Egipcie już w 1960 roku niemal 40 procent ludności mieszkało w miastach; a w Kairze niemal 13 procent (a jeszcze

więcej, jeżeli uwzględnić miasto Al-Dżiza, stanowiące praktycznie jego część). W Casablance mieszkało 10 procent wszystkich Marokańczyków, a w Bagdadzie 20 procent Irakijczyków.

Aby wyżywić zwiększającą się liczbę ludności i polepszyć jej standard życiowy, potrzebna była większa produkcja na wsi i w mieście. Z tych potrzeb wyniknął nacisk na rozwój gospodarczy, który stawał się teraz atrakcyjną ideą dla rządów, zresztą również z innych powodów. W ostatniej fazie swojego panowania imperialnego zarówno Wielka Brytania, jak i Francja zaczęły traktować szybki wzrost jako podstawę wspólnych interesów łączących panujących z podwładnymi; kiedy zaś rządy narodowe przejęły władzę, uznały rozwój gospodarczy za jedyną drogę osiągnięcia potęgi i samowystarczalności, bez czego narody nie mogły być naprawdę niepodległe.

Były to zatem czasy, kiedy rządy w celu wywołania wzrostu interweniowały głębiej w proces gospodarczy. W tym okresie w wielu krajach na wsi ruszyły prace irygacyjne na wielką skalę: w Maroku, Algierii, Tunezji, Syrii, przede wszystkim zaś w Egipcie i w Iraku. W Egipcie zmiany w systemie irygacyjnym trwające od stulecia zostały zakończone w późnych latach pięćdziesiątych, kiedy w Asuanie rozpoczęto budowę Wielkiej Tamy z finansową i techniczną pomocą Związku Radzieckiego, który po wycofaniu się Stanów Zjednoczonych włączył się do prowadzonych tam prac. Wcześniejsze prace w dolinie Nilu zmierzały do utrzymania corocznych wylewów i takiej ich dystrybucji, by stale nawadniać większy obszar, a tym samym umożliwić osiąganie corocznie więcej niż jednego zbioru. Celem budowy Wielkiej Tamy było osiągnięcie czegoś znacznie poważniejszego; chodziło o umożliwienie gromadzenia kolejnych wylewów w wielkim jeziorze i spuszczenia wody w razie potrzeby. W ten sposób fluktuacje w corocznym poziomie wód można było zignorować, i po raz pierwszy w długich dziejach osadnictwa w dolinie Nilu coroczne przypiływy nie musiałyby mieć wymiaru głównego wydarzenia roku. Spodziewano się, że w ten sposób zwiększy się tereny uprawne o milion feddanów, a obszar zbiorów nawet jeszcze bardziej, ponieważ rozszerzyłyby się zasięg regularnie nawadnianej ziemi. Tama miała służyć również do produkcji energii elektrycznej, a poza tym istniała możliwość stworzenia gospodarki rybnej w jeziorze. Negatywnym skutkiem jej budowy byłyby jednak wzrost intensywności parowania wody, co mogło wywołać zmianę klimatu; sztuczne zatrzymanie wody natomiast powodowałoby osadzanie się mułu w jeziorze, a nie w bardziej na północ położonych rejonach Egiptu.

W Iraku wynikający ze zwiększonej produkcji ropy naftowej wzrost dochodów rządu umożliwił po raz pierwszy wykonanie planowych prac irygacyjnych i podjęcie na wielką skalę działań w opanowywaniu powodzi. W roku 1950 ustanowiono komisję do spraw rozwoju, która miała sprawować nadzór nad znaczną częścią dochodów z ropy naftowej; planowała ona i realizowała wiel-

kie projekty przeciwpowodziowe na Tygrysie i Eufracie oraz budowę tam na północnych dopływach Tygrysu.

Był to okres wprowadzania na szeroką skalę traktorów do rolnictwa. Wykorzystywano je już w 1939 roku na ziemi należącej do Europejczyków w Maghrebie i na ziemiach żydowskich w Palestynie, ale poza tym praktycznie nigdzie indziej ich nie stosowano. Teraz importowano je do Iraku, Syrii, Jordanii i do Egiptu; w 1959 w używano już tam 10 tysięcy traktorów. Z wyjątkiem Egiptu, Libii i Syrii wykorzystanie nawozów sztucznych nie było jeszcze popularne, nie stosowano jeszcze wyselekcjonowanych nasion i hodowli zwierząt.

W rezultacie tych przemian w kilku krajach doszło do poszerzenia arealu ziemi uprawnej, a niemal wszędzie do powiększania obszaru ziemi przynoszącej zbiory. Produkcję zbóż na potrzeby miejscowe zastępowała przeważnie produkcja przeznaczona na rynki miejskie i na eksport. W Maroku władze francuskie w ostatniej fazie swojego panowania systematycznie dążyły do „zmodernizowania chłopstwa”: miejscowych rolników łączono w wielkie grupy i uczono nowych metod uzyskiwania plonów przeznaczonych na rynek i na sprzedaż. W Syrii i północnym Iraku zmiany były wynikiem prywatnych przedsięwzięć. W regionie między Tygrysem a Eufratem kupcy dysponujący kapitałem zaczęli dzierżawić ziemię od lokalnych szajchów i uprawiać zboża, używając do tego traktorów. Po raz pierwszy w tym rejonie niepewnych opadów można było uprawiać ziemię na większą skalę, wykorzystując przy tym siłę ludzką na tyle ekonomicznie, by osiągać zyski. W rezultacie doszło do dalszych przekształceń w rolnictwie: kosztem hodowli bydła, która uprzednio była najbezpieczniejszą i najbardziej dochodową metodą wykorzystywania ziemi, rozszerzono uprawy; w Syrii areal przeznaczony pod zboża w ciągu dwudziestu lat co najmniej się podwoił: z 748 tysięcy hektarów w 1934 roku do 1 890 tysięcy w 1954. W dolinie Eufratu i w innym miejscach w Syrii nastąpiło powiększenie arealu upraw bawełny.

Rozwój rolnictwa był wprawdzie ważny, ale nie stanowił głównego zadania rządów dysponujących środkami inwestycyjnymi. Szybki rozwój przemysłu wydawał się znacznie ważniejszy. Większość rządów zwracała uwagę na tworzenie infrastruktury, bez której przemysł nie miałby szansy rozwoju: na drogi, koleje, porty, telekomunikację i elektrownie wodne. We wszystkich trzech krajach Maghrebu Francuzi systematycznie dokładali starań, by ulepszyć transport i telekomunikację, by rozbudować elektryfikację oraz systemy irygacyjne.

Inwestycje rządowe, a w mniejszym zakresie również inwestycje osób prywatnych (w Maghrebie głównie Europejczyków, a dalej na wschodzie właścicieli ziemskich dysponujących gotówką) prowadziły do pewnego rozwoju przemysłu. W większości wypadków był to przemysł konsumencki: spożywczy, materiałów budowlanych, tekstyliów, szczególnie w Egipcie i w Syrii, posiadających własną bawełnę. W krajach dysponujących bogactwami mineralnymi znaczenia nabierało kopalnictwo, zwłaszcza fosfatów w Jordanii, Maroku i w Tunezji.

Pod pewnym względem rozwój gospodarczy zwiększał uzależnienie większości państw arabskich od krajów uprzemysłowionych. Akumulacja kapitału narodowego na inwestycje nie była wystarczająca dla ich potrzeb, rozwój zależał więc od inwestycji zagranicznych oraz od pomocy z zewnątrz. Po drugiej wojnie światowej niektóre kraje mogły wykorzystywać zapasy dewiz powstałe z wydatków armii europejskich w czasie wojny; w Maghrebie istniały fundusze przydzielone przez rząd francuski z pomocy udzielonej Francji w ramach planu Marshalla. Obcy kapitał prywatny inwestował rzadko, z wyjątkiem Maroka, które stało się atrakcyjnym krajem dla francuskich kapitalistów w latach powojennych z powodu obaw wynikających z sytuacji w samej Francji. Później udzielono amerykańskich pożyczek tym krajom, których polityka była zbieżna z polityką Stanów Zjednoczonych, a pod koniec lat pięćdziesiątych Rosjanie pożyczili pieniądze Egiptowi i Syrii.

Pomoc zagraniczna była udzielana po części przynajmniej z przyczyn politycznych, i pod warunkiem, że nie wykorzystywano jej dla rozwoju sił zbrojnych nowych niezależnych państw, które zaangażowały się w skomplikowane, a często nieprzyjazne stosunki między sobą. Posługiwano się nią głównie dla finansowania importu podstawowych towarów i materiałów potrzebnych dla polepszenia infrastruktury lub na rozwój kraju. Prowadziło to do wzrostu uzależnienia od państw, z których pochodziła owa pomoc. Kraje uzyskujące wsparcie zadłużały się, utrzymując stosunki handlowe przede wszystkim z uprzemysłowionymi państwami Europy i w coraz większym zakresie ze Stanami Zjednoczonymi. Wyjątkiem był Egipt, który pod koniec lat pięćdziesiątych eksportował ponad 50 procent swojej produkcji do krajów bloku wschodniego, importując z nich 30 procent potrzebnych towarów. Struktura wymiany pozostała w zasadzie taka sama: eksportowano surowce, a importowano towary przemysłowe. Doszło jednak do dwóch istotnych zmian: import tekstyliów utracił znaczenie z chwilą, gdy powstały lokalne fabryki; z kolei wzrósł import pszenicy, ponieważ miejscowa produkcja nie była w stanie wykarmić rosnącej liczby ludności miast.

W tych latach jeden typ towaru eksportowego zaczął nabierać znaczenia: ropa naftowa. Jest to najbardziej zaskakujący przykład wzajemnej ekonomicznej zależności między krajami posiadającymi ropę a światem uprzemysłowionym. Po skromnych początkach, z chwilą zakończenia drugiej wojny światowej, złoża ropy naftowej w krajach Bliskiego Wschodu i Maghrebu okazały się najważniejsze na świecie. W roku 1960 kraje te wydobywały 25 procent światowej produkcji surowej ropy naftowej, a ze względu na niewielki rynek lokalny były łącznie najpoważniejszym jej światowym eksporterem. Największe wydobycie notowano w Iranie, jeśli zaś chodzi o kraje arabskie – w Iraku, Kuwejcie i Arabii Saudyjskiej. Również w innych krajach Zatoki oraz w Egipcie wydobywano ropę, a do roku 1960 odkryto ją także w Libii i Algierii. W przyszłości ropa

naftowa ze Bliskiego Wschodu miała odgrywać jeszcze ważniejszą rolę: w 1960 roku szacowano, że jej rezerwy stanowią jakieś 60 procent światowych zasobów.

Koncesje na poszukiwanie, wydobywanie i eksportowanie ropy znajdowały się w rękach kompanii zachodnich, w większości kontrolowanych przez niewielką liczbę wielkich towarzystw naftowych, które dysponowały monopolem w całym tym przemyśle. W Iraku wydobywanie znajdowało się w rękach kompanii brytyjsko-francusko-holendersko-amerykańskiej, w Arabii Saudyjskiej – w rękach Amerykanów, w Kuwejcie – Brytyjczyków i Amerykanów, w Libii – należało do wielkiej liczby kompanii, w Algierii zaś do kompanii francuskiej, w którą zaangażowane były fundusze rządowe. W większości jednak wypadków kapitał pochodził od zachodnich inwestorów prywatnych; był to w tym okresie najważniejszy typ zachodnich inwestycji prywatnych w krajach arabskich. Również rozwinięte technologie pochodziły od Europejczyków i Amerykanów. Ropę eksportowano głównie na Zachód. Oprócz ropy naftowej kraje te dostarczały większą część niższej siły roboczej – wykwalifikowanej i niewykwalifikowanej – ale były to ograniczone ilości, ponieważ wydobywanie i przeróbka ropy nie wymagały wielu robotników.

W początkach lat sześćdziesiątych sytuacja zaczęła ulegać zmianie. Coraz więcej miejscowej ludności zatrudniano na stanowiskach wymagających wysokich kwalifikacji i chociaż liczba wszystkich zatrudnionych nie była wielka, to jednak z wykształceniem technicznym przechodziły do innych sektorów gospodarki. Jeszcze istotniejsze były zmiany w podziale dochodów między kompaniami a krajami, w których one działały. W 1948 roku 65 procent dochodów brutto przemysłu naftowego przejmowały kompanie; udział krajów gospodarzy ograniczał się do niewielkiego procentu ceny określonej przez kompanie. Od 1950 roku naciski państw producenckich doprowadziły do zmian w umowach i w końcu udziały sięgnęły 50 procent dochodów netto kompanii. W 1960 roku główne kraje producenckie (nie tylko na Bliskim Wschodzie) stworzyły Organizację Krajów Eksporterów Ropy Naftowej (OPEC, Organization of Petroleum Exporting Countries), zrzeszenie, którego celem było utworzenie wspólnego frontu w negocjacjach z wielkimi kompaniami naftowymi, które ściśle ze sobą współpracowały. Otworzyła się więc droga dla nowego procesu, który skończyłby się przejęciem przez państwa funkcji kompanii przynajmniej w zakresie produkcji.

### **Zyski z rozwoju: kupcy i właściciele ziemscy**

Wraz z nadejściem niepodległości lokalni kupcy i właściciele ziemscy mogli przejmować znaczną część dochodów z rozwoju gospodarczego. Kupcy byli w stanie wykorzystywać swoje doświadczenia do niezależnych rządów i mieć większy

udział w handlu eksportowo-importowym. Wielkie egipskie kompanie współpracujące ściśle z politykami miały znaczne wpływy nawet w egipskim handlu bawełną, który przez długi czas pozostawał w rękach obcych firm i banków. W Iraku znaczna część burżuazji żydowskiej, która odgrywała istotną rolę w handlu z Anglią i Indiami, wyjechała, kiedy jej sytuacja po powstaniu państwa Izrael stała się trudna. Na ich miejsce weszli przede wszystkim iraccy kupcy szycy. Większość nowego przemysłu również znajdowała się w rękach miejscowych; wynikało to z faktu, że kupcy i właściciele ziemscy zdołali już zgromadzić jakiś kapitał a także stąd, że nowe gałęzie przemysłu wymagały powiązań z rządem. Jednakże w niektórych krajach istniała współpraca między miejscowymi a zagranicznymi kapitalistami. Tak było w Maroku, gdzie mieszane kompanie francusko-marokańskie miały duże znaczenie po uzyskaniu niepodległości, a także do pewnego czasu w Egipcie. Miejscowe i mieszane banki również zaczęły odgrywać ważną rolę; przechowywaniem i inwestowaniem opłat i prywatnych dochodów z ropy naftowej zajmowały się banki w Bejrucie zarządzane przez Libańczyków i Palestyńczyków.

W większości krajów w latach powojennych rozwój rolnictwa leżał głównie w interesie tych, którzy posiadali ziemię lub sprawowali nad nią kontrolę, a więc wielkich właścicieli ziemskich mających dostęp do kredytów bankowych i do kompanii hipotecznych, oraz tych, którzy byli w stanie akumulować kapitał inwestycyjny. W Maroku i w Tunezji po uzyskaniu niepodległości ziemia znajdująca się w rękach obcokrajowców została wykupiona albo przez miejscowych kapitalistów, albo przez rząd. W Egipcie do 1952 roku pozycja wielkich właścicieli ziemskich była silna. Czterystu członków rodziny królewskiej stanowiło razem grupę największych takich właścicieli; wokół nich skupiło się około 2,5 tysiąca egipskich rodzin i kompanii oraz prawie 200 koncernów zagranicznych, posiadających co najmniej sto feddanów. Ci wielcy posiadacze dysponowali 27 procentami ziemi uprawnej. W praktyce podlegał im rząd; przeciętnie połowa ministrów, senatorów i deputowanych wywodziła się z tej klasy. Mogli więc ciągnąć oni korzyści z systemu nawadniania i dbać, by system podatkowy był dla nich korzystny. Dzięki zakumulowanemu kapitałowi i dostępowi do kredytu mogli kupować ziemię kiedy tylko była osiągalna, a kontrola nad najlepszymi gruntami umożliwiała im narzucanie wysokich opłat dzierżawcom, którzy uprawiali większość tej ziemi. Niektórzy ekonomiści uważali, że konieczna jest reforma systemu dzierżawy, a wśród samych rolników przeważało poczucie niesprawiedliwości. Do roku 1952 jednak na publicznych zgromadzeniach narodowych nikt prawie się nie odzywał w sprawie reform.

Również w tym samym okresie w Syrii i Iraku wzrosła władza właścicieli ziemskich. W Syrii wielkie równiny kraju przeznaczone pod uprawę zbóż zawsze stanowiły własność wielkich rodów miejskich. Teraz jednak klasa wielkich właścicieli powiększyła się o tych, którzy uprawiali bawełnę na nawadnianych

ziemiach w dolinie Eufratu oraz o tych (zarówno właściciele jak i dzierżawców), którzy uprawiali zboże w Al-Dżazirze. W Iraku klasa wielkich właścicieli ziemskich powstała w znacznym stopniu w wyniku zmian, do jakich doszło od końca XIX wieku. Chodzi tu o rozszerzenie upraw dzięki wykorzystaniu traktorów, pomp i prac irygacyjnych, przejście od pasterstwa do rolnictwa osiadłego, rejestracja własności ziemskiej. Polityka brytyjskich władz mandatowych, a później niezależnego rządu faworyzowała właścicieli ziemskich, szczególnie tych, którzy byli szajchami plemion i którzy mogli swój autorytet wykorzystać dla popierania Brytyjczyków i monarchii. W 1958 roku ponad 60 procent prywatnej ziemi znajdowało się w rękach właścicieli ponad 1000 dunumów; 49 rodzin natomiast posiadało po więcej niż 30 tysięcy dunumów. (Iracki dunum wynosi około 0,25 ha lub 0,6 akra.) Posiadłości były większe niż w Egipcie, ponieważ uprawy prowadzono ekstensywnie, a ziemi było pod dostatkiem, nadmierne zasolenie zaś powodowało, że ziemia szybko stawała się jałowa. Oprócz szajchów plemiennych do klasy właścicieli ziemskich wchodziły rodziny miejskich notabli, którzy dostawali ziemię za służbę w rządzie lub dzięki prestiżowi religijnemu, a także muzułmańscy kupcy dysponujący kapitałem inwestycyjnym. Podobnie jak w Egipcie, właściciele ziemscy zajmowali silną pozycję polityczną dzięki pracy w ministerstwach i parlamencie oraz dlatego, że byli potrzebni monarchii i grupie sprawującej władzę.

### **Potęga państwa**

Mogłoby się więc wydawać, że triumf nacjonalizmu jawił się z początku jako triumf miejscowych klas posiadających. W większości jednak krajów nie trwało to długo, zwycięzcą zostawało bowiem samo państwo. Podstawowy proces społeczny, dzięki któremu rząd przejmował bezpośredni nadzór nad wszystkimi terytoriami, zakończył się w większości krajów zanim wyjechali obcy władcy; tak było nawet w Maroku, gdzie autorytet władz miejskich był dotąd słaby; niezależne rządy odziedziczyły środki sprawowania kontroli, armie, siły policyjne i systemy biurokratyczne. Również w Arabii Saudyjskiej silniejsze i lepiej zorganizowane rządy, jakie Abd al-Aziz przekazał swoim synom, sprawiały, że różne regiony kraju tworzyły jednolite politycznie społeczeństwo. Jedynie na południowych rubieżach Półwyspu proces ten jeszcze się nie zakończył. W Jemenie władza imama nie rozciągała się wciąż na całe państwo. Brytyjska administracja w Adenie stworzyła na prowincji luźne ugrupowanie drobnych wodzów podległych wprawdzie Wielkiej Brytanii, ale nie bezpośrednio. Również w Omanie wspierany przez Brytyjczyków nie podporządkował sobie jeszcze całego kraju, rządząc ze stolicy w Maskacie na wybrzeżu.

Działalność rządów wykraczała teraz poza utrzymywanie prawa i porządku, pobieranie podatków i zapewnianie podstawowego systemu usług. Niemal wszędzie służby publiczne znalazły się w rękach państwowych: banki emisyjne, koleje, telefony, zaopatrzenie w wodę, gaz i elektryczność. Sytuacja ta była typowa dla całego świata, tyle że w tym wypadku powodowała ją szczególna przyczyna: w większości krajów urzędnicy publiczni byli własnością zagranicznych kompanii, a nacjonalizacja oznaczała zarówno zmianę własności prywatnej na publiczną, jak i zagranicznej na miejscową.

Ruch nacjonalizacyjny nabierał tempa. Nowe rządy obawiały się dalszego wzrostu siły niezależnych ośrodków gospodarczych, które mogłyby stworzyć blok polityczny lub powiązać się z niegdysiejszymi władcami. Co więcej, industrializacja byłaby zbyt trudna i zbyt powolna, gdyby ją pozostawić prywatnej przedsiębiorczości: akumulacja prywatnego kapitału inwestycyjnego pod obcym panowaniem była ograniczona i wciąż jeszcze niewystarczająca; póki nie istniał zorganizowany rynek pieniężny, trudno go było skierować na produktywną inwestycję; prywatni inwestorzy mogli niechętnie przeznaczać swoje pieniądze na nowe, nie wypróbowane jeszcze gałęzie przemysłu, zamiast na budynki miejskie czy na ziemię, a nawet gdyby to już uczynili, mogłoby się okazać, że zbudowane przez nich fabryki nie są tymi, które w planie narodowym mają priorytet.

Podnoszono argumenty przemawiające za interwencją rządową w proces gospodarczy; teraz taka interwencja była możliwa, ponieważ w rękach władzy zgromadzone zostały odpowiednie środki. Wycofanie się zagranicznych mocodawców oznaczało, że dochody z podatków znalazły się w pełni w rękach rządów, a były to dochody znacznie większe niż poprzednio, ponieważ przywileje podatkowe, jakie miały zagraniczne przedsiębiorstwa zostały zlikwidowane. W niektórych krajach środki inwestycyjne pochodziły teraz z szybko rosnących dochodów z ropy naftowej. Nawet kraje, które nie posiadały tego surowca mogły czerpać korzyści z opłat kompanii za prawa tranzytowe albo z pożyczek czy darowizn przyznawanych przez bogatsze państwa. Do 1960 roku 61 procent dochodów rządu irackiego pochodziło z ropy naftowej, 81 procent dochodów Arabii Saudyjskiej i niemal 100 procent małych krajów Zatoki. W Syrii 25 procent dochodów pochodziło z ropociągów transportujących ropę z Iraku i Arabii Saudyjskiej nad Morze Śródziemne, a w Jordanii było to 15 procent. Pożyczki na rozwój pochodziły również z państw uprzemysłowionych i z agencji międzynarodowych.

Jeszcze zanim uzyskano niepodległość, pewne typy działalności gospodarczej poddano kontroli państwowej. Wydobywanie fosfatów w Maroku pozostawało pod kontrolą agencji rządowej od momentu, gdy zaczęło odgrywać jakąś rolę; w Sudanie koncesja udzielona kompaniom brytyjskim na uprawę bawełny w rejonie Al-Dżaziry straciła ważność w 1951 roku. Po uzyskaniu



niepodległości proces ten uległ przyspieszeniu. Tunezja przejęła przemysł fosfatów, a w Jordanii rząd również dysponował znacznymi udziałami w kompanii fosfatów. W Egipcie polityka rządów wojskowych, które przejęły władzę w 1952 roku, w rosnącym stopniu zmierzała w kierunku nacjonalizacji fabryk; kulminacja nastąpiła w roku 1961, kiedy państwo przejęło wszystkie banki i kompanie ubezpieczeniowe oraz niemal wszystkie wielkie kompanie przemysłowe. W poprzednim roku ogłoszono pierwszy plan pięcioletni, którego celem był szybki wzrost przemysłu i rolnictwa pod nadzorem rządu. Zasadniczym wyjątkiem w tej ogólnej tendencji było Maroko, gdzie w 1960 roku pojawiła się możliwość wyboru między kontrolowaną gospodarką z szybkim uprzemysłowieniem i restrykcjami konsumpcyjnymi a gospodarką opartą na prywatnej przedsiębiorczości i na prywatnych inwestycjach. Z wyborem wiązała się walka o władzę między partią nacjonalistyczną naciskającą na szybkie zmiany, a bardziej konserwatywnymi siłami skupionymi wokół króla; walka skończyła się przejściem bezpośredniej władzy przez króla i dokonaniem wyboru na korzyść prywatnej przedsiębiorczości.

Najbardziej spektakularny przykład interwencjonizmu państwowego w procesie gospodarczym wiązał się nie z przemysłem, lecz z systemem własności ziemskiej. Miało to szczególnie istotne znaczenie polityczne i społeczne, ponieważ większość ludności krajów arabskich wciąż mieszkała na wsi, a także dlatego, że niemal wszędzie wielcy właściciele ziemscy tworzyli najsilniejszą klasę mającą najpoważniejszy wpływ na rządy i dysponującą największymi kapitałami. Uderzenie w jej własność oznaczałoby zniszczenie siły zdolnej kontrolować rząd i umożliwiłoby realizację kapitałów inwestycyjnych gdzie indziej.

Pierwszy i najbardziej dalekosiężny projekt reformy rolnej został ogłoszony przez nowy rząd wojskowy w Egipcie tuż po objęciu władzy w 1952 roku. Fakt, że w tak krótkim czasie można było zaproponować bardzo szczegółowy plan, chociaż sprawa wcale nie była dyskutowana przez wcześniejszy rząd i parlament, oznaczał, że nowy rząd był rzeczywiście niezależny, a nowe grupy władzy reprezentowały idee zupełnie inne niż te, jakie mieli ich poprzednicy. Główną częścią tego planu było ograniczenie maksymalnej wielkości gospodarstw do 200 feddanów na osobę, z dodatkowymi 100 feddanami dla jej dzieci; w 1961 roku tę maksymalną wielkość obniżono do 100 feddanów i do 50 w 1969 roku. Ziemię, która przekraczała wyznaczone maksimum, władze miałyby przekazywać drobnym rolnikom, wykupując ją uprzednio od właścicieli za obligacje rządowe. Natomiast ziemię należącą do rodziny królewskiej skonfiskowano bez odszkodowań. Wysokość renty, jakiej właściciel mógł się domagać od dzierżawcy, ograniczono, a umowy o dzierżawę trzeba było zawierać co najmniej na trzy lata. Dzierżawcy i drobni właściciele mogli otrzymać kredyt i sprzedawać swoją produkcję rolną przez spółdzielnie, które miał zakładać rząd. W ciągu następnej dekady władze przymusowo wykupiły około pół miliona

feddanów. Część z tego rozdzielono między chłopów. Skutki takiego postępowania były dalekosiężne, ale nie zawsze odpowiadały one oczekiwaniom. Potęgę wielkich właścicieli i rodziny królewskiej z politycznego punktu widzenia została złamana. Ich dochody przekazano drobnym właścicielom oraz dzierżawcom, natomiast grupa pomiędzy nimi – właściciele średnich gospodarstw – pozostała nietknięta.

W Syrii podobny proces zapoczątkowano w 1958 roku. Maksymalna wielkość własności została ograniczona, kontrakty rolne spisano na nowo z korzyścią dla dzierżawców i arendarzy; ustalono minimalną płacę dla robotników rolnych. W pierwszych latach nie dało się tego systemu wprowadzić równie efektywnie jak w Egipcie, ponieważ biurokracja nie była przygotowana do podjęcia tej pracy, nie istniał pełny spis własności ziemskiej, a siła polityczna właścicieli ziemskich wciąż jeszcze była nienaruszona. Również w Iraku przyjęto podobne zasady po przewrocie wojskowym w 1958 roku. Nim jednak rewolucja wyłoniła stabilną grupę rządzącą, posiadającą jasne i uzgodnione poglądy na temat organizacji społeczeństwa, w ciągu pierwszych lat między panującymi toczyły się spory, czy ziemia przejęta przez państwo winna pozostać w jego rękach i być przez nie uprawiana, czy też należy ją rozdzielić między drobnych właścicieli.

### **Biedni i bogaci w mieście**

Wzrost liczby ludności, migracje ze wsi do miasta i rosnąca w siłę coraz liczniejsza burżuazja narodowa – właściciele ziemscy, kupcy, właściciele i dyrektorzy fabryk, urzędnicy państwowi i armia oficerów – wszystko to miało wieloraki wpływ na charakter życia miejskiego. Wraz z uzyskaniem niepodległości lokalna klasa średnia przeprowadziła się do dzielnic zamieszkałych wcześniej głównie przez Europejczyków, a migranci ze wsi wprowadzili się na opuszczone przez nich miejsca albo do nowych dzielnic. Prowadziło to do zmiany obyczajów i stylu życia; klasa średnia przejmowała wzorce życia obcokrajowców, a migranci wiejscy – obyczaje miejskiej biedoty.

W Maghrebie proces przejmowania przez nowocześnie wykształcone warstwy społeczne centrów miast od obcokrajowców rozpoczął się jeszcze przed uzyskaniem niepodległości, w latach czterdziestych i wczesnych pięćdziesiątych. Segregacja ludności miejskiej uprawiana przez protektorat francuski w Maroku, a także w Algierii i – w mniejszym zakresie – w Tunezji, ulegała likwidacji, a niepodległość przyspieszyła ten proces. Europejczycy odeszli zabierając kapitały, a nowi władcy – urzędnicy, właściciele ziemscy i związani z nimi kupcy – wprowadzili się na ich miejsce. W Kairze i Aleksandrii segregacja nigdy nie była całkowita, istniały jednak dzielnice o charakterze bardziej europejskim niż egipskie, i to właśnie ich kształt ulegał zmianie. Szersze otwarcie dla Egipcjan

klubu sportowego Al-Dżazira, spalenie podczas zamieszek w Kairze w 1952 roku niektórych budynków kojarzonych z obcokrajowcami – wszystko to było symbolem zmian społecznych. W Libii, Syrii i Iraku kolonie obcokrajowców nigdy nie były wielkie ani zbyt zamknięte. Natomiast w Palestynie wywłaszczenie w 1948 roku większości arabskich mieszkańców oznaczało, że niegdyś mieszane miasta stały się miejscami zamieszkanymi głównie przez Żydów pochodzenia europejskiego. Żydowscy imigranci z krajów arabskich osiedlali się głównie w nowych miastach lub na wsi. W Jerozolimie, rozdzielonej teraz pomiędzy Izrael a Jordanię, jordańska połowa obejmująca Stare Miasto była niemal całkowicie arabska. Niemniej znaczna część burżuazji arabskiej z Jerozolimy, a także z Hajfy i Jafy osiedlała się w miastach poza Palestyną; to właśnie jej kapitał i energia przyczyniły się do gwałtownego wzrostu Ammanu.

W nowych dzielnicach burżuazja żyła mniej więcej tak samo jak Europejczycy, mieszkała w podobnych domach, nosiła podobne ubiory, chociaż mogło dochodzić do kompromisu między starym a nowym stylem życia. Marokańczyk załatwiający interesy w Casablance mógł nosić europejskie stroje, ale w piątek, udając się do meczetu, wkładał tradycyjny strój – dżallabę. Nowoczesny dom mógł mieć pokój wyposażony w stylu orientalnym, z niskimi sofami, miedzianymi tacami i kilimami na ścianach. W niektórych dzielnicach członkowie różnych społeczności religijnych żyli bliżej siebie niż w madinie: mieszkali w tych samych budynkach i przy tych samych ulicach, ich dzieci chodziły do tych samych szkół. Małżeństwa mieszane wśród muzułmanów, chrześcijan i żydów nadal były rzadkie, ale nie tak jak dawniej.

Otwarty charakter nowych dzielnic sprawiał, że bogactwo stawało się bardziej widoczne niż w starych dzielnicach, gdzie strach przed władcą lub przed sąsiadami skłaniał ludzi do skrywania dowodów ich zamożności. Frontony domów otwierały się na ulicę, pokoje wyposażono bardziej luksusowo, bez obaw pokazywano biżuterię. W tym czasie jeden szczególnie symbol statusu społecznego nabrał znaczenia: prywatny samochód. Stosunkowo rzadki przed drugą wojną światową, teraz się upowszechnił; w Kairze między rokiem 1945 a 1960 liczba samochodów niemal się podwoiła. Wzrost tej liczby, a także liczby ciężarówek i autobusów sprawił, że pojawiła się potrzeba nowych i szerszych dróg w miastach i na wsi. Przejazd szerokim bulwarem przez staromiejską dzielnicę stał się niemal symbolem nowoczesności i niezależności. Po raz pierwszy miało to miejsce w latach siedemdziesiątych XIX wieku, kiedy Isma'il Pasza otwierał ulicę Muhammada Alego w Kairze. Teraz akt ten powtarzano w innych miejscach Bliskiego Wschodu, ale nie w Maghrebie. Prywatne samochody wraz z przeznaczonymi dla nich drogami zmieniły styl bycia bogatych klas. Nie zamykały się już one w swoich dzielnicach: całe miasto stawało się ich własnością wraz z wiejskimi przedmieściami; bogaci ludzie mogli teraz mieszkać daleko od miejsca pracy.

Dzielnice opuszczane przez burżuazję przejmowali wiejscy emigranci. Niektórzy szli do madiny, przyciągani przez sławę znanej świątyni, meczetu lub wolnymi mieszkaniami: w miastach o ludności mieszanej osiedlali się w dzielnicach pozostawionych przez drobną burżuazję europejską (na przykład Szubra w Kairze). W niektórych miastach istniejące już *bidonville* rozrastały się i powstawały na każdym kawałku wolnej ziemi. Nie doszło jednak do tego w Kairze, gdzie „Miasto Umarłych” – rozległe cmentarzyska za starym miastem – służyło temu samemu celowi: zapewnieniu mieszkań nadmiarowi ludzi. *Bidonville* były przez władze przemieszczane z miejsca na miejsce; z czasem jednak w niektórych z nich pojawiały się stałe budowle i urządzenia miejskie. Palestyńskie obozy uchodźców na przedmieściach Bejrutu, Damaszku i Ammanu stały się praktycznie dzielnicami tych miast. W niewielu krajach rządy wprowadzały w życie projekty budowy tanich budynków poza miastami lub w pobliżu nowych stref przemysłowych. W ostatniej dekadzie panowania francuskiego w Maroku pewien zdolny urbanista próbował wprowadzić w życie taki właśnie plan; w Egipcie w 1960 roku ogłoszono pięcioletni plan rozwoju budownictwa; obejmował on budowę nowego miasta satelickiego koło Kairu – Madinat an-Nasr. W tym okresie egipski architekt Hasan Fathi (1900–1989) podawał w wątpliwość sposób przygotowywania i realizacji takich projektów. Zamiast przejmować aktualne metody i style architektury zachodniej proponował, by korzystać z muzułmańskiej tradycji planowania miast i ich budowania.

W Kairze, Bejrucie i w kilku innych ośrodkach typowe dla „nowoczesności” obyczaje, a także dochody potrzebne na ich wspieranie, rozszerzyły się poza niewielką klasę, tworząc pomiędzy bogatymi i biednymi dzielnicami „pas przejściowy”, gdzie drobna burżuazja – sklepikarze, urzędnicy i wykwalifikowani rzemieślnicy starali się osiągnąć standard klasy średniej. Jednakże w większości miast biednych i bogatych dzieliła przepaść. Wiejscy emigranci starali się przejąć obyczaje miejskich mas, zwłaszcza te właśnie zarzucone. W ten sposób utrwałał się tradycyjny styl życia. Kobiety, które na wsi pracowały w polu i bez zasłony chodziły po wodę, teraz nosiły je i zamykały się u siebie. Ale nawet w tych grupach społecznych następowały pewne zmiany. Poligamia, która w niewielkim zakresie istniała w niektórych warstwach społecznych, stawała się coraz rzadsza. Wynikało to z kłopotów życia w małych mieszkaniach i z innego rozumienia życia rodzinnego. Rozwody stawały się bardzo częste, ale w sumie ich liczba zapewne malała. Przyrost ludności w porównaniu z państwami uprzemysłowionymi utrzymywał się na wysokim poziomie, ale w mieście był niższy niż na wsi, ponieważ dziewczęta, które chodziły do szkoły, zwykle później wychodziły za mąż, zaś mężczyźni starali się zdobyć stałe zatrudnienie i zaoszczędzić nieco pieniędzy przed zawarciem związku małżeńskiego; upowszechniała się również kontrola urodzin. W Egipcie w późnych latach pięćdziesiątych ponad 50 procent ludności z wyższym wykształceniem stosowało antykoncepcję,

podobnie około 10 procent biedoty miejskiej; natomiast praktycznie nie stawała jej biedota wiejska. W tym okresie problemy wzrostu liczby ludności stały się szeroko znane i były dyskutowane w Egipcie, a niektórzy alimowie ogłosili, że antykoncepcja jest dozwolona.

Dla biedoty miejskiej życie nadal było trudne. Znaczna jej część pozostawała bez pracy. Ocenia się, że w 1960 roku 7,5 procent ludności Kairu pracowało w przemyśle, 23 procent w usługach, a 66 procent pozostawało bez stałej, regularnej pracy. W przepelnionych mieszkaniach i w barakach, gdzie żyła większość ludzi, powszechne były choroby. Wielkie epidemie dżumy i cholery, które niegdyś dziesiątkowały miasta, teraz już prawie zanikły, ale gruźlica, tyfus, malaria i choroby oczu stały się bardzo częste. Śmiertelność niemowląt była wysoka: w 1956 roku wynosiła 341 na tysiąc urodzeń.

Istnieją jednak dane świadczące o tym, że warunki życia polepszały się, w każdym razie wśród biedaków. Herbata i cukier, które wcześniej były niedostępne, stały się powszechnymi artykułami w Maroku i Iraku; spożycie w Egipcie wzrosło z około 2 300 kalorii dziennie na początku lat pięćdziesiątych do 2 500 kalorii dziesięć lat później. Rozwijała się służba socjalna; swoje kliniki posiadała służba zdrowia, w niektórych miastach polepszył się system publicznej komunikacji, znacznie więcej dzieci chodziło do szkół podstawowych, rozpoczęły się programy walki z analfabetyzmem. Coraz więcej kobiet szło do pracy, głównie do fabryk lub zatrudniało się w charakterze pomocy domowej; w większości były to młode, niezamężne dziewczyny mieszkające w domach rodzinnych, a to, że pracowały poza domem i zarabiały pieniądze nie zmieniało w większym stopniu struktury życia rodzinnego; powiększał się dzięki temu dochód ich rodzin, co nie znaczy, że same kobiety stawały się bogatsze czy bardziej niezależne.

Przedstawione zmiany dotyczyły niektórych warstw ludności w stopniu większym niż innych. Rozziew między robotnikami przemysłowymi i niewykwalifikowanymi zapewne się powiększył. Rządy zaczęły coraz aktywniej ingerować w przemysł, by uporządkować warunki zatrudnienia. W Egipcie maksymalny dzień i tydzień pracy były określone prawem. W większości krajów związku zawodowe działały teraz legalnie; zmiany nastąpiły głównie w latach czterdziestych na skutek wojny, a potem pod wpływem rządów labourzystowskich w Wielkiej Brytanii i partii lewicowych we francuskich rządach koalicyjnych. Liczba robotników w związkach zawodowych zwiększała się wraz z rozwojem przemysłu. W Maroku i w Tunezji związki stanowiły integralną część ruchu narodowego. Również w Egipcie po 1945 roku organizacje robotnicze aktywnie działały w opozycji przeciwko kontroli brytyjskiej. Po zdobyciu niepodległości rządy próbowały ograniczyć polityczną działalność związków, którym jednak udawało się gdzieś tam polepszyć warunki pracy.

Nierówności panujące między miastem i wsią były jeszcze większe niż w ramach samych miast. Wszystkie klasy miejskie do pewnego stopnia korzystały ze zmiany warunków socjalnych, ale poprawa nie objęła praktycznie życia na wsi. W przeważającej części krajów arabskich bytowanie ludności wiejskiej nie zmieniło się; rodziło się wiele dzieci, ale większość z nich umierała w dzieciństwie lub w młodości. Nie istniała opieka medyczna, wykształcenie miało charakter śladowy, nie było elektryczności. Ludność wciągano w tryby systemu uprawy, w którym nadwyżkę produkcji rolnej przejmowali właściciele ziemscy i poborcy podatkowi, a przeludnienie sprawiało, że chłopi w rozmowach o warunkach pracy zawsze stali na straconych pozycjach. W latach czterdziestych rządy próbowały poprawić warunki życia tej ludności, nie zmieniając jednak systemu stosunków społecznych. W Egipcie powstały „wiejskie zespoły”, które grupie kilku wsi zapewniały służbę zdrowia razem z systemem innych służb. Pierwsza poważna próba zmiany w stosunkach na wsi i w redystrybucji dochodów z rolnictwa nastąpiła dopiero z chwilą wprowadzenia w latach pięćdziesiątych w niektórych krajach reformy rolnej. W pewnych dziedzinach następowały jednak zmiany: migracja do miast sprawiała, że do rodzin wiejskich trafiały dodatkowe pieniądze; dzięki tej migracji, rozbudowie dróg samochodowych, upowszechnieniu prasy i radia, rozbudowie szkół podstawowych poszerzały się horyzonty życia na wsi.

## **Rozdział 23**

### **Kultura narodowa**

**(lata czterdzieste i pięćdziesiąte)**

#### **Problem oświaty**

Zmiany społeczne i przejęcie władzy przez lokalną elitę prowadziły do szybkiego upowszechnienia się oświaty. Potrzeby życia w miastach sprawiły, że umiejętność czytania i pisania oraz inne kwalifikacje stały się konieczne. Rządy narodowe oddane były sprawie tworzenia silnych narodów, a to wiązało się z wykorzystaniem potencjału ludzkiego; nowoczesne scentralizowane rządy musiały się lepiej porozumiewać ze swoimi poddanymi niż w przeszłości.

Proces tworzenia wykształconej elity dzięki wyższemu szkolnictwu zaczął się, rzecz jasna, w wielu krajach arabskich znacznie wcześniej, ale jego tempo wzrosło od momentu uzyskania niepodległości. W 1939 roku w świecie arabskim było pół tuzina, w większości małych i pozostających pod obcym nadzorem, uniwersytetów. W 1960 roku istniało około 20 pełnych uniwersytetów, z tego trzy czwarte stanowiły uczelnie państwowe, oraz kilka innych instytucji szkolnictwa wyższego. Liczba studentów uniwersyteckich sięgała 100 tysięcy; ponadto pewna ich ilość przebywała w Europie lub Ameryce. Najwięcej ich uczyło się w Egipcie, następnie w Syrii, Libanie i Iraku. Przyrost był wolniejszy w Maghrebie. Kiedy Francuzi opuszczali Tunezję, pracowało tam jedynie 143 miejscowych lekarzy i 41 inżynierów; w Maroku było 19 muzułmańskich i 17 żydowskich lekarzy, 15 muzułmańskich i 15 żydowskich inżynierów, więcej było prawników, nauczycieli i urzędników. Kształcenie elity musiało się tu zacząć na niższym poziomie.

Logika nacjonalizmu prowadziła od tworzenia elit do kształcenia całego narodu. Masowa oświata powszechna należała do pierwszych zadań, które sobie wytyczyły rządy i na których realizację poświęcały znaczną część swoich dochodów. Niemal wszędzie otwierano na szeroką skalę szkoły: w biednych dzielnicach miast i w niektórych wioskach. W Egipcie do 1960 roku 65 procent dzieci w wieku szkolnym uczęszczało do szkół podstawowych; liczba uczniów wynosiła 3 miliony. Do szkół średnich chodziło 200 tysięcy osób. Mimo wysiłków podejmowanych przez Francję w okresie protektoratu w 1954 roku w Maroku uczyło się jedynie 12 procent dzieci muzułmańskich, ale w roku 1963 liczba ta wzrosła do 60 procent, przy czym niemal 100 procent dzieci w wieku siedmiu lat chodziło do szkoły. W Tunezji przyrost w tym samym okresie wyniósł z 11 do 65 procent. To zwiększenie liczby uczniów, któremu towarzyszyły działania zmierzające do rozwoju kształcenia dorosłych sprawiło, że w pewnych krajach udało się prawie zlikwidować analfabetyzm, choć do osiągnięcia celu było jeszcze daleko. W Egipcie w 1937 roku 76 procent mężczyzn stanowili analfabeci; w roku 1960 liczba ta zmniejszyła się do 56 procent. W krajach Półwyspu Arabskiego zmiany zachodziły wolniej. W Arabii Saudyjskiej i w Jemenie konserwatywne władze dysponujące sankcją religijną ostrożniej niż inne podchodziły do otwierania nowego typu szkół i narażania uczniów na wpływy obcych idei. Poza świętymi miastami Mekką i Medyną, nie posiadały większych ośrodków, z których miejska kultura literacka mogłaby promieniować na prowincję. W państwach na obrzeżach pozostających pod kontrolą brytyjską lub pod brytyjskim protektoratem korzystano z niewielkich środków i ani Brytyjczycy, ani wspierani przez nich władcy, nie wykazywali aktywnego zainteresowania szybszymi zmianami, a więc i związanymi z ich wprowadzeniem problemami. Wyjątek stanowił Kuwejt, gdzie rosnące przychody z eksportu ropy naftowej wykorzystywano do stworzenia nowoczesnego społeczeństwa.

Procent niewykształconych kobiet był wyższy niż mężczyzn. W 1937 w Egipcie 94 procent kobiet było analfaberkami, a w 1960 – 83 procent; w większości krajów odsetki te były jeszcze wyższe. Rządy narodowe obrały za cel kształcenie zarówno dziewcząt, jak i chłopców, w przeciwnym bowiem razie nie można by wykorzystać w gospodarce płacowej połowy potencjalnej siły narodu. W Egipcie w 1960 roku uczyło się 50 procent dziewcząt w wieku szkolnym; w Tunezji tylko 30 procent. Procent dziewcząt w szkołach średnich i wyższych był mniejszy, ale stale rósł. Na Uniwersytecie Bagdadzkim w roku 1960/61 22 procent studentów stanowiły dziewczęta, w Rabacie – 14 procent, w Tunisie – 23 procent. W Sudanie, gdzie kształcenie dziewcząt zaczęło się później, powstała prywatna uczelnia dla kobiet, a w 1959/1960 kilka dziewcząt studiowało na Uniwersytecie Chartumskim.



Niektóre problemy gwałtownie rozwijającego się systemu edukacji występowały we wszystkich krajach pozostających na tym etapie zmian i wzrostu. Szybki przyrost ludności oznaczał, że wprawdzie więcej dzieci w wieku szkolnym się uczyło, jednak nie malała liczba tych, które się nie kształciły. Aby przyjąć jak najwięcej dzieci, szkoły otwierano szybko, klasy były zbyt wielkie, by nauka mogła przynosić efekty, a nauczyciele w większości nie byli dostatecznie dobrze przygotowani do swojej pracy. Rezultaty tego stanu dało się zaobserwować na wszystkich poziomach; szczególnie źle arabska oświata funkcjonowała na poziomie średnim, a młodzież, którą posyłano na uniwersytety z reguły nie była przygotowana do studiów wyższych. Istniała tendencja do koncentrowania się na edukacji akademickiej, która zapewniała pracę w administracji rządowej i w wolnych zawodach, nie przywiązywano zaś uwagi do szkolenia technicznego i zawodowego. Posługiwanie się siłą rąk i rozumem nie było zgodne z koncepcją oświaty w islamie, podobnie jak w większości kultur sprzed współczesności. Jednakże rozwój przemysłu naftowego wprowadzał zmiany, a co za tym idzie arabscy robotnicy zdobywali wiedzę i umiejętności, które mogli wykorzystywać w innych dziedzinach gospodarki.

Istniały jednak problemy, które stanowiły wyraz specyficznych doświadczeń historycznych społeczeństwa arabskiego. Uzyskując niepodległość, odziedziczono różne typy szkół: publiczne, prywatne, nowoczesne i tradycyjne muzułmańskie; nauczano w nich po arabsku, a także w językach europejskich, zwykle po angielsku lub francusku. Niezależne rządy dążyły do ujednoczenia systemów kształcenia i podporządkowania ich państwu. Tradycyjne szkoły muzułmańskie zamykano albo włączano w system szkolnictwa państwowego; dawny meczet Al-Azhar w Kairze stał się częścią nowoczesnego uniwersytetu, Zajtunę w Tunisie zamieniono w szkołę szari'atu należącą do uniwersytetu w Tunisie; uczelnia Al-Karawijjin w Fezie praktycznie przestała istnieć jako instytucja oświatowa, ale szkoły w Medynie i w szyickich miastach Iraku, gdzie znajdowały się mauzolea imamów, kontynuowały działalność w niezmiennym kształcie.

W niektórych krajach obce szkoły dostały się pod nadzór państwowy; wykładano w nich zgodnie z narodowym programem szkolnym. Były jednak wyjątki: w Libanie dwa zagraniczne uniwersytety – amerykański i francuski – nadal się rozwijały niezależnie, chociaż obok nich otwarto uczelnię państwową; w Egipcie Kairski Uniwersytet Amerykański oraz katolickie szkoły misyjne pozostające pod dyplomatyczną ochroną Watykanu zdołały zachować swoją samodzielność. Szkoły podlegały tendencji arabizowania; w tych zagranicznych placówkach, gdzie nauczano w językach obcych, teraz w znacznie większym zakresie używano arabskiego. Na poziomie szkolnictwa podstawowego było to regułą. W Syrii trzymano się jej do tego stopnia, że poniżej jedenastego roku życia nie nauczano żadnych języków obcych, co miało swoje konsekwencje

w szkolnictwie średnim i wyższym. W Maghrebie jednak istnienie znacznego odsetka ludności obcej mającej wpływ na rząd i na gospodarkę prowadziło do upowszechnienia znajomości francuskiego wśród warstw społecznych znacznie niższych niż na arabskim wschodzie. Tu niepodległe rządy, mimo że podkreślały znaczenie arabskiego, uważały dwujęzyczność za część swojego dorobku kulturowego. Na niektórych uniwersytetach podejmowano starania, by wszystkie przedmioty, w tym nauki ścisłe wykładać po arabsku. Ale stwarzało to trudności: podręczniki po arabsku można było opracować, ale student, który nie potrafił czytać literatury naukowej w podstawowych językach był upośledzony. Tysiące młodych ludzi wysyłano na studia przydzielając im rządowe stypendia, wymagało to jednak dobrej znajomości języka obcego.

Podobnie jak w innych społeczeństwach, ci, którzy byli bogaci bądź mieli powiązania ze sferą rządową lub kontynuujący rodzinną tradycję kultury mogli uniknąć tych problemów. W każdym kraju były szkoły lepsze od innych, które pozostawały pod nadzorem organizacji zagranicznych lub prywatnych; miały mniej liczne klasy i lepszych nauczycieli; na takim poziomie stały na przykład licea w Maghrebie, Egipcie i w Libanie, do których nauczycieli rekrutowano za granicą. Ich studenci bez trudu mogli się uczyć poza granicami za fundusze rodzinne lub rządowe. W rezultacie utrwał się rozdział między dwiema kulturami, ale miał on inny charakter niż dawniej. Umacniająca się elita żyła nie – jak to miało miejsce w poprzednim pokoleniu – w angielskim, amerykańskim czy francuskim środowisku kulturalnym, lecz w środowisku anglo-arabskim lub franko-arabskim; jej przedstawiciele znali dobrze dwa albo trzy języki, arabski był dla nich językiem domu, natomiast wysoką kulturę i wiedzę o świecie wyrażano za pośrednictwem angielskiego lub francuskiego (przy czym rola angielskiego, z wyjątkiem Maghrebu, rosła). Ale znacznie większa grupa społeczna czuła się dobrze tylko w arabskim, całą swoją wiedzę o polityce światowej, idee społeczne i rozumienie nauki czerpiąc z książek, gazet i audycji w tym języku.

### **Język i samoekspresja**

Teraz już było coraz więcej materiału, który mógłby karmić umysły ludzi widzących świat przez pryzmat języka arabskiego; w większości był to materiał wspólny dla wszystkich krajów arabskich.

Panowała wielka epoka kina. We wczesnych latach sześćdziesiątych w krajach arabskich telewizja dopiero zaczęła się pojawiać, natomiast kin było bardzo dużo. W 1949 Egipt miał 194 kina, a w 1961 – 375; w większości krajów wzrost liczby kin wyglądał podobnie. Popularnością cieszyły się filmy amerykańskie, jak zresztą na całym świecie, w Maghrebie zaś filmy francuskie, powszechnie

też wyświetlano filmy produkcji egipskiej. W 1959 roku w Egipcie wyprodukowano sześćdziesiąt filmów fabularnych; w większości były to romantyczne musicale, produkowano je od samego początku kina. Powstało też kilka poważniejszych filmów typu socrealistycznego. Dzięki nim wspólna świadomość Arabów rosła, upowszechniał się stały zestaw obrazów, egipskie głosy brzmiały znajomo, powszechny był dialekt egipski oraz ludowa muzyka egipska zastępująca w Maghrebie muzykę andaluzyjską.

Wiek ten należał również do radia. W latach czterdziestych i pięćdziesiątych na wielką skalę importowano odbiorniki radiowe. W 1959 roku w Egipcie było ich 850 tysięcy, a w Maroku pół miliona. Każdego odbiornika mogło słuchać kilkudziesięciu ludzi, w kawiarniach, na wiejskich placach. Wydarzenia okresu wojennego i powojennego, zwycięstwa i klęski, obietnice, nadzieje i obawy stały się szerzej i szybciej znane niż dawniej. Każdy rząd dysponował swoją stacją radiową, a wielkie mocarstwa mające swoje interesy w krajach arabskich również posiadały swoje transmisje nadawane na falach krótkich. Znaczna część programów przekazywanych przez wszystkie stacje – rozmowy, muzyka i słuchowiska – pochodziła z Kairu. Dzięki nim również upowszechniała się wiedza o Egipcie i jego języku mówionym. Najbardziej wpływową z tych stacji był „Głos Arabów” nadawany z Kairu na sąsiednie kraje, wyrażający w ostrych tonach aspiracje Arabów z punktu widzenia Egiptu. Głosy niektórych Egipcjan stały się powszechnie znane, jak na przykład głos przywódcy tego kraju Dżamala Abd an-Nasira, a także głos najśłynniejszej ze wszystkich pieśniarek egipskich – Umm Kulsum; kiedy śpiewała, słuchał jej cały świat arabski.

Upowszechnienie umiejętności pisania i czytania oraz zainteresowanie sprawami publicznymi sprawiło, że gazety stały się bardziej dostępne i odgrywały coraz większą rolę w kształtowaniu opinii publicznej. Znowuż największymi wpływami i popularnością cieszyły się gazety egipskie. Najśłynniejszy nadal był „Al-Ahram”, osiągający nakład setek tysięcy egzemplarzy. Prasa egipska cieszyła się znaczną wolnością, póki w 1952 roku do władzy nie doszli politycy wojskowi, wówczas bowiem znalazła się pod kontrolę państwa, a w 1960 podobnie jak inne wielkie przedsiębiorstwa została znacjonalizowana. Ale nawet wówczas prasa egipska była nadal popularna, ponieważ pokazywała, jak władcy tego kraju widzieli świat; artykuły Hasanajna Hajkala, wydawcy „Al-Ahramu” były zawsze ważnym wydarzeniem politycznym. Również w większości innych krajów wiadomości i komentarze w gazetach znajdowały się pod ścisłą kontrolą. Jednak kilka mogło swobodnie publikować informacje i wszelkiego rodzaju opinie. Największą swobodę miała prasa w Bejrucie: wykształcone audytorium jej odbiorców, wywodzące się zarówno z Libanu, jak i z innych krajów, było bardzo duże i zróżnicowane. Tu bowiem delikatna równowaga sił poli-

tycznych sprawiała, że pojawienie się silnego rządu było niemożliwe. Bejruckie czasopisma i periodyki, podobnie jak kairskie, czytano daleko poza granicami krajów, w których je wydawano.

Kair i Bejrut były również głównymi ośrodkami publikowania książek dla krajów arabskich; w obydwu miejscach liczba wydanych tytułów i egzemplarzy znacznie wzrosła, zaspokajając potrzeby powiększającego się grona odbiorców – studentów i zwykłych czytelników. W latach sześćdziesiątych w Egipcie drukowano około 3 tysięcy tytułów. Były to książki różnego rodzaju: podręczniki dla wszystkich poziomów, książki popularnonaukowe, pierwsze utwory przeznaczone dla dzieci (koncepcja świata dziecka, sformułowana w Europie w XIX wieku teraz się stała znana wszędzie), a także literatura piękna.

Największe znaczenie miały książki, w których autorzy arabscy analizowali swoje związki z własnym społeczeństwem i z jego przeszłością. Na niektórych uniwersytetach – w Tunisie, Kairze, na Uniwersytecie Amerykańskim w Bejrucie – zdołała się już ukształtować tradycja badań historycznych; zaczęły powstawać oryginalne interpretacje dziejów arabskich i muzułmańskich, na przykład autorstwa Abd al-Aziza ad-Duriego (ur. 1919) *Naszat ilm at-tarich ind al-Arab* (*Narodziny nauk historycznych u Arabów*) oraz Abdullaha Larouiego [Abd Allah al-Urwi, ur. 1933] *Histoire du Maghreb*, będącej próbą przejęcia zadań badawczych od francuskich autorów, którzy jego zdaniem nie pojęli istoty dziejów Maghrebu:

Możemy wyróżnić długi okres, podczas którego Maghreb był tylko przedmiotem, widzianym tylko oczami obcych zdobywców. [...] Historia tego okresu stała się wyłącznie dziejami obcokrajowców na ziemi afrykańskiej [...]. W kilku wypadkach w Maghrebie mechanizmy społeczne nie działały. Jednostki i grupy zawierały często odrębny pokój z losem. Co możemy zrobić, by znów do tego nie dochodziło, skoro teraz zakończenie kolonizacji stworzyło nam szansę, byśmy zaczynali wszystko od nowa? [...] Każdy z nas chciałby dzisiaj wiedzieć, jak się wydostać z siebie, jak uciec z naszych gór i piaszczystych wydm, jak się określa samodzielnie a nie przez pryzmat innych, jak przestać być wygnańcami ducha?<sup>1</sup>

Powieść i opowiadanie nadal były podstawowymi gatunkami, w których arabscy pisarze zgłębiali swój stosunek do społeczeństwa. Do powieści, która obejmowała tematykę narodową, opisywała losy wykształconych Arabów rozdartych między własną odziedziczoną kulturą a kulturą europejską, teraz doszła analiza społeczna i pośrednia krytyka. Jak dawniej najbardziej interesująca fikcja literacka powstawała w Egipcie. W cyklu powieści na temat życia miejskiego

<sup>1</sup> Abdullah Laroui, *L'Histoire du Maghreb: un essai de synthèse*, Paryż 1970, s. 15, 353–354; przekład angielski: R. Manheim, *The History of the Maghreb: an interpretative essay*, Princeton 1977, s. 10, 384–385.

w Kairze napisanych w latach czterdziestych i pięćdziesiątych Nadżib Mahfuz (ur. 1911) przedstawiał sytuację drobnej burżuazji egipskiej, jej niepokoje i obawy w świecie, który stawał się dla niej coraz bardziej obcy; w 1988 roku otrzymał Nagrodę Nobla. Abd ar-Rahman asz-Szarkawi (ur. 1920) opisywał życie wiejskiej biedoty w swojej powieści *Al-Ard (Ziemia)*. Takie dzieła pomagały, pośrednio przynajmniej, wyjaśnić wyalienowanie władców ze społeczeństwa, a także jednostki ze społeczności. Nowy głos dał się słyszeć wraz z pojawieniem się kilku pisarek; ich dzieła dotyczyły wysiłków kobiet pragnących większej wolności. Tytuł pierwszej powieści Lajli Balabakki *Ana ahja (Żyję)* symbolizuje ich cele. U niektórych powieściopisarzy daje się zauważyć nowy typu buntu skierowanego przeciwko teraźniejszości w imię pewnej „autentycznej” przeszłości, zanim jeszcze doszło do nowoczesnych przekształceń. Tacy pisarze w innym świetle widzieli religię. Islam, który pokazywali, nie był islamem modernistów ani islamem pierwszego wieku czystości, lecz rzeczywistą religią Proroka, z jej kultem świętych i czcią, jaką otaczano mauzolea, z sufickimi praktykami na wsi.

W Egipcie, a w mniejszym stopniu również w innych krajach, ta tematyka znajdowała wyraz w innym, stosunkowo nowym środku przekazu – w dramacie. Sztuki stawały się popularną formą rozrywki: kino i radio przyzwyczyliły publiczność do słuchania i obserwowania stosunków międzyludzkich wyrażanych za pomocą słów i gestów, stąd chętnie zaakceptowano dzieła dramatopisarzy. Wciąż pisano dramaty poetyckie, tworzone we wzniosłym języku klasycznym, przeznaczone raczej do czytania niż do wystawiania. Jednym z ich autorów był Taufik al-Hakim (1899–1987). Zarazem jednak pojawił się dramat współczesny przeznaczony dla małych teatrzyków Kairu i innych miast. W coraz większym stopniu sztuki te pisano w dialekcie lub w języku mu bliskim. Powody tej zmiany łatwo wyjaśni znawca literatury. Otóż język klasyczny nadaje się do statycznej deklamacji, nie zaś do opisywania dramatycznej akcji; jest językiem wystąpień publicznych, a nie środkiem wyrażania indywidualnego temperamentu; jest abstrakcyjny, nie ma odniesienia do konkretnego środowiska. Natomiast język mówiony raczej nie nadaje się do tego, by wznieść się na poziomy dramatycznych i tragicznych sytuacji.

Również w poezji tego okresu daje się zauważyć podobne niezadowolenie z zastygłego, bezosobowego charakteru języka klasycznego oraz związanych z nim form wypowiedzi. Pod koniec lat czterdziestych doszło do rewolucji poetyckiej, głównie wśród młodszych poetów Libanu, Syrii, Palestyny i Iraku, żyjących głównie w Bagdadzie i Bejrucie, gdzie publikowano ich programowe pismo – periodyk „Szir” („Poezja”). Twórcy ci zmierzali do wprowadzenia wielorakich przeobrażeń. Nastąpiła zmiana dotycząca celów i treści utworu poetyckiego. Romantycy poprzedniego pokolenia próbowali zastąpić poezję retoryki i publicznych wystąpień na taką, która wyrażałaby osobiste uczucia

i traktowała świat jako ich uzewnętrznienie. Teraz nowi poeci zamierzali zerwać z subiektywizmem romantyków, zachowując jednak coś z tego, czego się od nich nauczyli. Poezja winna wyrażać rzeczywistość, ale tej nie można poznać jedynie za pomocą rozumu. To cała osobowość poety – zarówno jego wyobraźnia, jak i intelekt – winna ją poznawać. Każdy z poetów kładł różny nacisk na poszczególne aspekty wielostronnej rzeczywistości. Niektórzy zajmowali się problemami własnej tożsamości w niespokojnym okresie. Inni z francuskich dyskusji literackich lat pięćdziesiątych przejęli ideę, że pisarz winien być „zaangażowany”, zajmowali się sprawami narodu arabskiego i jego słabościami. Należy stworzyć nowy arabski naród, nową jednostkę, a poeta winien być „twórcą nowego świata”. Czołowy poeta tej grupy, Syryjczyk Ahmad Sa’id (ur. 1929), który pisał pod pseudonimem Adunis (tj. Adonis), powiedział, że poezja winna stanowić „zmianę porządku rzeczy”<sup>2</sup>.

W poezji Badra Szakira as-Sajjaba (1926–1964) iracka wioska, w której się wychował, stała się symbolem życia – nie tylko indywidualnego, ale życia narodu arabskiego – zamkniętego na ulicach miasta, sterylnego więzienia ludzkiego ducha:

Ulice, o których baśnie opowiadane przy kominku mówią:  
 Nikt z nich nie powraca, jak nikt nie powraca znad brzegów śmierci.  
 [...]
   
 Kto sprawi, że woda wypłynie tam ze źródeł,  
 aby wokół nich można było budować nasze wsie?  
 [...]
   
 Kto przed synem Dżajkuru zamknął bramy?  
 Przecież on się do nich dobija.  
 Tak przemierza drogi, że, gdziekolwiek idzie,  
 miasto zwraca ku niemu swoją głowę?  
 [...]
   
 Dżajkur jest zielony;  
 zmrok w smutnym słońcu dotyka szczytów palm.  
 Moja droga biegła tam lotem błyskawicy;  
 pojawiała się, potem znikwała, a jej światło powracało,  
 sprawiając, że miasto rozbłysło<sup>3</sup>.

Nowy świat wymagał nowego języka i wszyscy twórcy starali się zerwać z dawnymi poglądami na temat zasad pisania utworów poetyckich. Podstawową

<sup>2</sup> Adūnis (Alī Aḥmad Sa’īd), cytowany przez S. K. Jayyusi w: *Trends and Movements in Modern Arabic Poetry*, Princeton 1977, t. II, s. 572.

<sup>3</sup> Badr Šakir as-Sayyāb, *Unšūdat al-maṭar*, Bejrut 1960, s. 103–107; przekład z arabskiego: J. Danecki.

jednostką języka poetyckiego nie powinien być wers składający się z określonej liczby stóp, lecz pojedyncza stopa; dotychczasowy system rymów, a także sam rym jako taki, można odrzucić. Ścisłe powiązania składniowe między słowami mogły być zastąpione przez luźniejsze związki. Zamiast słów i obrazów, które przez powtarzanie utraciły znaczenie, powinno się używać innego, nowego systemu symboli. Niektóre z nich miały charakter osobisty, inne wywodziły się ze wspólnego repertuaru motywów poezji francuskiej i angielskiej.

Jedną z charakterystycznych cech tej grupy był stopień, do jakiego ich poetyckie rozumowanie i wrażliwość ukształtowała europejska. Próbowali rozszerzyć świadomość poetycką arabskiego czytelnika przez włączenie dziedzictwa całego świata: obrazy płodności wzięto z *Ziemi jałowej* Eliota, idee śmierci i zmartwychwstania Tammuza (Adonisa) zapożyczono z mitologii klasycznej, choć ze względu na powiązania z syryjską wsią umieszczono je w lokalnym tle. (Znaczące jest to, że Ahmad Sa'id przyjął przydomek Adunis [Adonis].)

W tym czasie w Maghrebie pojawiła się grupa pisarzy publikujących po francusku powieści, sztuki i poematy, wyrażające niezwykłą wrażliwość i specyficzny styl myślenia. W Algierii pisarze „pokolenia 1952 roku”, tacy jak Kateb Yacine (1929–1989), Mouloud Feraoun (1913–1962) oraz Mouloud Mammeri (1917–1988), posługiwali się francuskim, by badać problemy osobistego wyzwolenia i tożsamości narodowej. To, że pisali w tym języku, nie oznaczało oderwania od własnych korzeni. Był to skutek ich wykształcenia i miejsca, jakie zajmowali w swoich społecznościach. Część Algierczyków była Berberami z Kabylii i czuła się bardziej związana z językiem francuskim niż arabskim. Niektórzy z nich brali udział w walce narodowej, a na wszystkich wywarła ona wpływ. Najlepiej znany we Francji Kateb Yacine przestał pisać po francusku w 1970 roku i poświęcił się tworzeniu dramatów w dialekcie arabskim.

### Ruchy w islamie

Poezja powstawała po to, by ją czytać i o niej rozmyślać; w sposób istotny różniła się od poezji przeznaczonej do recytowania przed wielkim audytorium na festiwalach poetyckich, charakterystycznych dla tego okresu. Czytało ją niewielu spośród tych, którzy potrafili zrozumieć zawarte w niej aluzje, niemniej wyrażała ona ogólną *malaise* – niezadowolenie Arabów z siebie samych i z ich świata.

W szerszych warstwach społecznych tego rodzaju uczucia, a także pragnienie zmian wyrażano za pomocą idei i pojęć związanych z islamem, zwykle z którymś z jego licznych przejawów. Modernizacyjne próby przeformułowania islamu tak, aby odpowiadał potrzebom nowoczesnego życia, cieszyły się chyba

nadal największą popularnością wśród wykształconej elity, kierującej ruchami nacjonalistycznymi, a teraz dominującej w nowych rządach. W intelektualnie mniej rygorystycznej formie przeznaczony dla szerokiego kręgu odbiorców wypowiadali te idee popularni, powszechnie czytani pisarze, tacy jak na przykład Egipcjanin Chalid Muhammad Chalid (ur. 1920), którego prezentacja islamu wiązała się z gwałtownym odrzucaniem tej jego formy, której nauczano na Al-Azharze. Islam „duchowieństwa”, jak twierdził, to religia reakcyjna, która atakuje wolność intelektualną człowieka, wspiera interesy potężnych i bogatych ludzi, usprawiedliwia nędzę. Prawdziwa religia była racjonalna, ludzka, demokratyczna i oddana rozwojowi gospodarczemu. Prawowita władza nie miała religijnego charakteru, lecz opierała się na narodowej jedności, dążyła do dobrobytu i sprawiedliwości. Niektórzy z ważnych pisarzy tego wieku zaczęli w tym czasie tworzyć językiem bardziej muzułmańskim; również tutaj główny nacisk kładło się na sprawiedliwość społeczną. Według TaHY Husajna kalif Umar był reformatorem społecznym, którego koncepcje przypominały idee współczesności.

Z takimi poglądami mieszały się teraz wypowiedzi, głoszące, że sprawiedliwość społeczną można osiągnąć jedynie pod przywództwem rządu, dla którego islam był podstawą prawa i polityki. Po wojnie ruch Braci Muzułmanów stał się głównym czynnikiem politycznym w Egipcie, a w Syrii i w kilku innych krajach odgrywał ważną rolę. Między rokiem 1945 a 1952, a więc w latach dezintegracji egipskiego systemu politycznego, wydawało się, że nauczanie Braci oferuje zasadę wspólnych działań, które pozwolą oprzeć walkę z Brytyjczykami i z korupcją na zasadach jedności i zaufania. Zdawało się też, że po przejęciu w 1952 roku władzy przez oficerów Bracia, z którymi część wojskowych utrzymywała ścisłe związki, zdołają określić cele polityki nowego rządu. Początkowo byli oni jedyną polityczną organizacją, której nie obejmował dekret o rozwiązaniu partii. Jednakże ich wzajemne stosunki pozostawały wrogie, a po próbie zamachu na Abd an-Nasira w 1954 roku na niektórych z przywódców Braci wykonano wyrok śmierci; potem ich organizacja była najefektywniejszą formą podziemnej opozycji nadal proponującej alternatywny model sprawiedliwego społeczeństwa.

Założyciel organizacji, Hasan al-Banna, został zamordowany w niespokojnych latach powojennych, ale inni pisarze związani z ruchem głosili teraz idee specyficznie muzułmańskiego społeczeństwa sprawiedliwości: Mustafa as-Siba'i w Syrii oraz Sajjid Kutb (1906–1966) w Egipcie. W swoim słynnym dziele, *Al-Adala al-idztima'ijja fi al-islam (Sprawiedliwość społeczna w islamie)*, Sajjid Kutb zaproponował wspólną interpretację społecznej nauki islamu. Jego zdaniem muzułmanie, w przeciwieństwie do chrześcijan nie znali żadnej przegródki dzielącej wiarę od życia. Wszystkie ludzkie uczynki wyrażały akt wiary, a Koran i hadisy zawierały zasady, na podstawie których można było działać.



Człowiek był wolny jedynie wtedy, gdy wyzwalał się od mocy innych niż siły boskie: spod panowania siły kapłanów, strachu i dominacji wartości społecznych, ludzkich pragnień i dążeń.

Wśród zasad, które należało wysnuć z Koranu była – twierdził – zasada wzajemnej odpowiedzialności ludzi w ramach społeczeństwa. Choć istoty ludzkie są w oczach Boga w zasadzie równe, to jednak realizują różne zadania w zależności od pozycji zajmowanej w społeczeństwie. Mężczyźni i kobiety są duchowo równi, lecz wypełniają różne funkcje i obowiązki. Również władcy mają szczególne powinności: ich zadaniem jest wspieranie praworządności, stosowanej rygorystycznie po to, by chronić ludzkie prawa i życie; narzucać moralność. Do nich należało utrzymanie społeczeństwa sprawiedliwości. To zakładało zachowanie prawa własności, pod warunkiem że będzie ona wykorzystana z pożytkiem dla społeczeństwa: bogactwa nie powinno się przeznaczać na luksusy albo lichwę ani też wydawać w niegodny sposób; trzeba je opodatkować z korzyścią dla społeczeństwa; wszystko, co jest konieczne do życia we wspólnocie, nie może być opanowane przez jednostki, lecz powinno stać się wspólną własnością. Dopóki władcy podtrzymywali społeczeństwo sprawiedliwości, winno się im okazywać posłuszeństwo; jeśli jednak zaprzestaną tego, zasada posłuszeństwa też przestaje obowiązywać. Wspaniałym wiekiem sprawiedliwości muzułmańskiej były pierwsze lata islamu. Potem władcy nie akceptowani przez lud przynosili kolejne nieszczęścia na społeczność islamu. Prawdziwe muzułmańskie społeczeństwo można odtworzyć tylko w wyniku stworzenia nowej mentalności, do czego potrzebna jest odpowiednia edukacja.

W Egipcie i w innych krajach przywódcy takich ruchów byli zwykle ludźmi dobrze wykształconymi i mającymi wysoką pozycję społeczną. Jednak ich zwolennicy wywodzili się głównie z niższych warstw, należeli do osób, które otrzymały raczej edukację arabską, niż angielską czy francuską, zajmowali pośrednie pozycje w społeczeństwie miejskim, ale żyli w izolacji od wyższych klas. Dla nich tego typu ruchy tworzyły moralne podstawy do życia we współczesnym świecie. Stanowiły system zasad odnoszących się do wszelkich społecznych problemów i dostępnych dla wszystkich mężczyzn i kobiet, inny niż islam świętych i świątyń, który z natury był związany z określonym miejscem i ograniczoną grupą. Były zatem odpowiednie dla społeczeństwa, w którym działania socjalne i polityczne rozciągały się na wszystkich i mogły nawet wykroczyć poza granice danej społeczności, by objąć swoim zasięgiem cały świat islamu.

Wciąż istniały znaczne warstwy społeczne niezaangażowane na większą skalę w nowe życie. Dla wieśniaków i miejskiego proletariatu wywodzącego się z wiejskiej migracji, grób lokalnego świętego nadal odgrywał swoją rolę jako ucieleśnienie pewności, że życie ma znaczenie. Dla wiejskich migrantów w miastach wielkie miejsca pielgrzymek – Maulaj Idris w Fezie, As-Sajjida Zajnab

w Kairze, Ibn al-Arabi w Damaszku – stanowiły znajome symbole w obcym świecie. Strażnik grobu może i utracił część swoich społecznych funkcji na rzecz lekarza, żandarma czy urzędnika państwowego, ale zawsze pozostawał efektywnym pośrednikiem w problemach codziennego życia dla tych, których dotknęło jakieś nieszczęście – bezdietnych kobiet, ofiar kradzieży lub sąsiedzkiej złości. Tarika wyrastająca z pamięci po niedawno zmarłym świętym mogła wywierać swój wpływ, wykorzystując nowoczesne metody organizacji wewnątrz miejskiego społeczeństwa burżuazyjnego.

## Rozdział 24

### Apogeum arabskości

(lata pięćdziesiąte i sześćdziesiąte)

#### Nacjonalizm ludowy

Pewien element islamu zawsze odgrywał ważną rolę w ideach, które składały się na ludowy nacjonalizm tego wieku. Wykraczał on poza wykształconą elitę i obejmował znaczne warstwy społeczne, głównie mieszkańców miast, których edukacja i środki masowego przekazu nakłoniły do swoistego zaangażowania politycznego. Niezależnie jednak od tego, czy był to islam modernistów, czy też Braci Muzułmanów, to jednak pełnił drugorzędną rolę w całym systemie. Główne elementy wyznaczające rytm ludowego nacjonalizmu pochodziły z innych źródeł. Był to okres, w którym ważną rolę zaczęła odgrywać idea „trzeciego świata”. Krył się za nią projekt powołania wspólnego frontu krajów rozwijających się, głównie państw postkolonialnych, nie angażujących się w żaden z dwóch bloków – ani „zachodni”, ani komunistyczny „wschodni”; dzięki współpracy odgrywały one pewną rolę, szczególnie dlatego, że dysponowały większością w Zgromadzeniu Ogólnym Narodów Zjednoczonych. Drugim czynnikiem była idea jedności arabskiej wynikającej z podobieństwa wielu cech niepodległości państw arabskich, które mogły się odwołać do wspólnej kultury i doświadczeń historycznych, a także interesów. Pozwalało to stworzyć ściślejszą unię, ta z kolei nie tylko dawałaby poczucie większej wspólnej siły, ale także zrodziłaby moralną jedność między ludźmi a rządami, która usankcjonowała i stabilizowała władzę.

Do tych elementów dodać należy socjalizm, który oznaczał ideę kontroli przez rząd bogactw państwowych w interesie społeczeństwa, posiadanie przez

państwo środków produkcji i kierowania nimi, równą dystrybucję dochodów dzięki systemowi podatkowemu i wreszcie zapewnienie opieki społecznej. Rosnąca siła tej idei po części brała się stąd, że odzwierciedlała to, co się działo gdzie indziej na świecie: znaczenie partii socjalistycznych i komunistycznych w Europie Zachodniej, coraz większe wpływy na świecie ZSRR i jego sojuszników, przejęcie władzy przez partię komunistyczną w Chinach, połączenie koncepcji nacjonalistycznych i socjalistycznych w programach niektórych partii sprawujących władzę w niepodległych od niedawna państwach Azji. Idea socjalistyczna zyskała szczególnie wyraz w arabskiej formie marksizmu. Po raz kolejny źródłem tych idei był Egipt. Historycy zaczęli interpretować dzieje Egiptu w kategoriach marksistowskich; w rezultacie ruchy narodowe teraz jawiły się jako działania określonych klas realizujących swoje interesy. Socjalistyczną krytykę kultury egipskiej napisali Mahmud Amin al-Alim i Abd al-Azim Anis. Kultura, twierdzili, musi w pełni odzwierciedlać naturę społeczeństwa i sytuację, w jakiej się ono znajduje; literatura powinna dążyć do ukazania stosunków między jednostką a doświadczeniami jej społeczeństwa. Literatura uciekająca od tych doświadczeń jest pusta; dlatego też pisarstwo, które przedstawiało burżuazyjny nacjonalizm traci teraz swoje znaczenie. Nową twórczość winno się oceniać przez pryzmat tego, czy adekwatnie opisuje walkę z „hydrą imperializmu”, której istnienie cechuje życie w Egipcie, oraz czy ukazuje sytuację klasy robotniczej. W tym świetle ważne staje się zagadnienie środków wyrazu. Rozdzźwięk między treścią a sposobem jej wyrażenia jest oznaką ucieczki od rzeczywistości – twierdzili. Nadżib Mahfuz piszący o życiu ludu, lecz unikający mówionej arabszczyzny, ujawnia pewną alienację od prawdziwego życia.

Sposób włączania tych różnych elementów do ruchów ludowych był różny w różnych krajach. W Maghrebie okoliczności walki z panowaniem francuskim doprowadziły do powstania ruchów narodowych, które miały większe poparcie społeczne i lepiej były zorganizowane aniżeli podobne organizacje działające dalej na wschodzie. Od kiedy Francuzi przestali być zwykłym obcym rządem, stając się uprzywilejowaną grupą rezydentów sprawujących kontrolę nad bogactwami kraju, jedynym sposobem okazywania im sprzeciwu stało się ludowe powstanie, dobrze zorganizowane i sięgające głęboko na wieś poza miasta. Tunezja uzyskała niepodległość, a w nowym rządzie dominowali przedstawiciele związków zawodowych i partii Néo-Dustur; przewodziła im wykształcona elita, która swoimi korzeniami tkwiła głównie w małych miastach i wioskach Sahilu, a posiadała swoje filie w całym kraju. Podobnie było w Algierii: organizacją, która rozpoczęła powstanie przeciwko władzy francuskiej w 1954 roku – Front de Libération Nationale (FLN, Front Wyzwolenia Narodowego) – kierowali głównie ludzie wywodzący się z mas ludowych, mający jednak za sobą wykształcenie wojskowe. Front zyskał sobie poparcie we wszystkich warstwach społeczeństwa. Kiedy z siły rewolucyjnej przekształcił się w rząd, jego przywództwo

składało się z historycznych postaci – wojskowych dowódców rewolucji i dobrze wykształconych technokratów, bez których nowoczesny rząd nie zdołałby przetrwać. Moc ów rząd czerpał z obejmującej cały kraj sieci oddziałów partii, w których ważną rolę odgrywali drobni kupcy, właściciele ziemscy i nauczyciele. W Maroku podobna koalicja sił: króla, partii Al-Istiklal i związków zawodowych uzyskała niepodległość. Okazało się jednak, że ta koalicja nie była tak stabilna i zjednoczona jak inne rządy w Maghrebie. Król – w odróżnieniu od partii Al-Istiklal – mógł twierdzić, że jest autentycznym ucieleśnieniem wspólnoty narodowej, co więcej, udało mu się również ustanowić kontrolę nad armią. Partia Al-Istiklal, pozbawiona powszechnego poparcia czerpanego z akceptowanego przez wszystkich przekonania, że reprezentuje wolę narodu, zaczęła się rozpadać na frakcje odpowiadające podziałom klasowym. Wyrósł z nich nowy ruch, Union Nationale des Force Populaires (Narodowa Unia Sił Ludowych), kierowany przez przywódców wywodzących się z prowincji i z gór, reprezentujących interesy wiejskiego proletariatu.

W większości krajów Bliskiego Wschodu niepodległość rodziła się w wyniku działalności sił politycznych zarówno wewnętrznych, jak i zewnętrznych oraz w wyniku umiarkowanych rokowań pokojowych. Czasami tylko dochodziło do niepokoїв społecznych. W młodych niepodległych państwach władzę zdobywały przede wszystkim panujące rody lub wykształcone elity, których pozycja społeczna i zdolności polityczne w okresie przejmowania rządów okazały się niezbędne. Na ogół jednak te grupy nie posiadały ani umiejętności, ani wpływów, które pozwoliłyby im uzyskać poparcie w nowych warunkach niepodległości, czy stworzyć państwo w pełnym znaczeniu tego słowa. Nie posługiwały się tym samym językiem politycznym co ci, których – jak uważali – reprezentują. W ich interesie leżało zachowanie istniejącej struktury społecznej i dystrybucji dochodów, a nie zmiany w kierunku uzyskania większej sprawiedliwości społecznej. W tych krajach organizacje polityczne zaczynały się rozpadać po uzyskaniu niepodległości, a co za tym idzie otwierały się możliwości działania dla nowych ruchów i ideologii, które łączyłyby elementy nacjonalizmu, religii i sprawiedliwości społecznej w bardziej przekonującej formie. Tęgo rodzaju ruch, głównie w Egipcie, Sudanie i w Syrii, tworzyli Bracia Muzułmanie. Ugrupowania komunistyczne i socjalistyczne również zaczęły odgrywać istotną rolę w opozycji zarówno wobec władzy imperialnej w ostatniej fazie jej istnienia, jak i nowych rządów, które zajęły jej miejsce.

W Egipcie ruch komunistyczny był rozbity na małe ugrupowania, które w momentach kryzysowych odgrywały jednak pewną rolę. W latach powojennych szczególne znaczenie podczas konfrontacji z Brytyjczykami miał zdominowany przez komunistów Komitet Robotników i Studentów, kierujący wzburzonymi siłami ludowymi. W Iraku komuniści spełniali podobną funkcję w ruchu, który zmusił rząd do wycofania się z układu obronnego zawartego w 1948

roku z Wielką Brytanią. Układ ten cieszył się poparciem wszystkich wybitnych przywódców politycznych, zawierał pewne korzystne ustalenia dla Iraku, takie jak dostawy broni dla armii, i szansę na brytyjskie wsparcie dla rozpoczynających się w Palestynie walk; zarazem jednak sugerował ustanowienie ścisłych związków między Irakiem i Wielką Brytanią, a co za tym idzie, implikował stałe podporządkowanie interesów irackich Wielkiej Brytanii. Opozycja wobec tego układu przyczyniła się do zespolenia interesów wielu różnych grup społecznych: chłopów zrażonych do władzy szajchów, którzy stali się właścicielami ziemskimi, proletariatu miejskiego, któremu zagrażały wysokie ceny żywności, studentów oraz nacjonalistycznych wodzów różnej maści. W tej sytuacji partia komunistyczna mogła odgrywać istotną rolę jako łącznik między poszczególnymi grupami. W Sudanie panująca grupa, która swoją pozycję odziedziczyła po Brytyjczykach, współpracowała z dwiema partiami. Z kolei każda z tych partii powiązana była z jakimś tradycyjnym przywództwem religijnym; obie miały podobny skład społeczny, różniły się jednak w poglądach na proponowany zakres związków Sudanu z Egiptem. Pozostawała rola ludowej organizacji, której nie były w stanie pełnić, a którą próbowała przejąć partia komunistyczna utworzona głównie przez studentów wykształconych w Egipcie.

W obliczu rozbicia sił politycznych doszło do kilku prób stworzenia ruchów nowego typu, które łączyłyby wszystkie zasadnicze elementy. W latach pięćdziesiątych i sześćdziesiątych dwa z nich miały szczególnie istotne znaczenie. Jednym z nich była partia Al-Baas (Al-Baas to po arabsku „Odrodzenie”), która ukształtowała się w Syrii. Organizacja ta rzucała wyzwanie polityce syryjskiej zdominowanej przez niewielką liczbę wielkich rodów miejskich i przez partie lub luźne stowarzyszenia przywódców, będących wyrazicielami ich interesów. Partia zwracała się przede wszystkim do nowej wykształconej klasy powstałej w wyniku gwałtownego postępu oświaty, wywodzącej się z mniej znaczących sfer społecznych, a w znacznej mierze ze społeczności nie związanych z większością sunnicką: alawitów, druzów i chrześcijan. U jej podstaw leżały intelektualne debaty na temat tożsamości narodowej Syryjczyków i ich związków z innymi społecznościami arabskimi. Debaty te były szczególnie istotne w Syrii, ponieważ granice nakreślone przez Wielką Brytanię i Francję w ich własnych interesach w znacznie mniejszym stopniu odpowiadały tu podziałom przyrodniczym i historycznym niż w innych krajach Bliskiego Wschodu.

Odpowiedź na to pytanie udzielona przez głównego teoretyka Baasu, Michela Aflaka (1910–1989), chrześcijanina z Damaszku, nosiła cechy bezkompromisowego poparcia dla idei arabskości. Istniał tylko jeden naród arabski mający prawo do życia w jednym zjednoczonym państwie. Ukształtował się w wyniku wielkich przemian historycznych, do których doszło na skutek stworzenia przez proroka Mahometa religii islamu i wyznającego ją społeczeństwa

arabskiego. Było to nie tylko osiągnięcie arabskich muzułmanów, ale wszystkich Arabów, którzy uznali te tradycje za własne i traktowali jako podstawę twierdzenia, że przeznaczono im do spełnienia na tym świecie specjalną misję oraz że mają prawo do niepodległości i jedności. Mogli osiągnąć ten cel jedynie w wyniku podwójnej przemiany: najpierw intelektualnej i duchowej – przez przyjęcie idei narodu arabskiego drogą zrozumienia i miłości – a następnie przez przyjęcie ustroju politycznego i społecznego.

W tym systemie idei element społecznej reformy i socjalizmu początkowo nie miał większego znaczenia, ale w połowie lat pięćdziesiątych partia Baas połączyła się z wyraźnie socjalistycznym ugrupowaniem. W ten sposób jej wpływy rozciągnęły się na Syrię i otaczające ją kraje, Liban, Jordanię oraz Irak, a także na kraje Półwyspu Arabskiego. Przyciągała nie tylko studentów i intelektualistów nękanych kwestiami tożsamości, lecz była szczególnie popularna wśród oficerów pochodzących z prowincji oraz wśród miejskiej klasy robotniczej wywodzącej się z migracji wiejskiej. W latach pięćdziesiątych w Syrii następowywały przemiany we władzy wojskowej i w rządach parlamentarnych; w sytuacji podzielonej władzy, partia która miała jasną politykę i wsparcie ludu, mogła odegrać rolę nie tylko wśród swoich zwolenników, a Baas był ważny zarówno w ruchu, który w 1958 roku doprowadził do powstania Zjednoczonej Republiki Arabskiej, jak i tym, który później przyczynił się do jej rozpadu w 1961. Podobnie po rewolucji 1958 roku miała ona coraz większe wpływy w Iraku.

Baasizm był więc ideologią, która przekształciła się w siłę polityczną. Inny ważny ruch tego okresu reprezentował rząd, który stopniowo stworzył system idei, by w ich ramach szukać swojej legitymizacji. Egipscy oficerowie, którzy przejęli władzę w 1952 roku, wśród których Abd an-Nasir pojawił się wkrótce jako niekwestionowany przywódca, mieli początkowo ograniczony program działań, nie wypracowali też wspólnej ideologii wychodzącej poza odwoływanie się do narodowych interesów solidarności z masami chłopskimi, z których większość z nich, chociaż nie wszyscy, się wywodziła. Z biegiem czasu przyjęli specyficzny program, który zasadniczo utożsamiano z osobą Abd an-Nasira. W ideologii naserowskiej pojawiły się liczne elementy, które w owym czasie wpływały na opinię publiczną. Język islamu był naturalnym językiem, używanym przez przywódców po to, by apelować do tłumów. Ogólnie mówiąc, działacze opowiadali się za zreformowaną wersją islamu, która nie stałaby w sprzeczności z różnymi odmianami wprowadzanych przez nich zmian sekularyzacyjnych i modernistycznych, lecz je akceptowała. W tym okresie Al-Azhar znalazł się pod ściślejszym nadzorem rządowym.

W sumie jednak do islamu odwoływano się rzadziej niż do nacjonalizmu arabskiego i do jedności arabskiej. Poprzednie rządy egipskie akceptowały tę wspólnotę jako ważny nurt polityki zagranicznej, ale odrębny rozwój historyczny Egiptu i jego specyficzna kultura ukształtowana w dolinie Nilu sprawiała,

że kraj ten zachowywał pewien dystans wobec swoich sąsiadów. Teraz jednak rząd Abd an-Nasira zaczął traktować swoje państwo jako część świata arabskiego, uznając się za jego naturalnego przywódcę. To przywództwo, uważali, winno być wykorzystane w celu wywołania rewolucji społecznej, która doprowadziłaby do państwowej własności środków produkcji lub kontroli nad nimi, redystrybucji dochodów, co miało odgrywać zasadniczą rolę w maksymalizacji sił narodowych i w zdobywaniu masowego poparcia dla władz.

Program reform społecznych był usprawiedliwiała idea specyficznego „socjalizmu arabskiego”, systemu zajmującego pośrednią pozycję między marksizmem, który mówił o konfliktach klasowych oraz kapitalizmem, który oznaczał prymat interesów indywidualnych i dominację klas dysponujących środkami produkcji. W „socjalizmie arabskim” całe społeczeństwo winno się skupiać wokół rządu, który realizował wspólne cele. Ta idea została później sformułowana w „Karcie Narodowej” z 1962 roku:

Rewolucja jest sposobem wyzwolenia się narodu arabskiego z kajdan, wyzbycia się ciemnej przeszłości, która go obciąża [...]. Jest jedyną drogą do pokonania zacofania, które zostało mu narzucone w wyniku ucisku i wyzysku [...], do stawienia czoła wyzwaniu rzuconemu Arabom i innym nierozwiniętym narodom: wyzwaniu, jakie stawiają zadziwiająco odkrycia naukowe, które sprawiają, że rośnie przepaść między krajami rozwiniętymi a zacofanymi. [...] Całe wieki cierpień i nadziei w końcu otwały jasne cele arabskiej walki. Te cele, które stanowią rzeczywisty wyraz arabskiej świadomości, to wolność, socjalizm i jedność [...]. Dzisiaj wolność oznacza wolność kraju i obywateli. Socjalizm stał się środkiem i celem: samowystarczalnością i sprawiedliwością. Droga do jedności to ludowe wezwanie do odtworzenia naturalnego porządku jednego narodu<sup>1</sup>.

Uznano, że demokracja polityczna jest niemożliwa bez demokracji socjalistycznej, a to oznaczało społeczną własność środków transportu i innych służb publicznych, takich jak banki i kompanie ubezpieczeniowe, przemysł ciężki i lekki i – co szczególnie ważne – handel zagraniczny. Obowiązywać powinna równość szans dla wszystkich w zakresie opieki zdrowotnej i oświaty – nie tylko mężczyzn, ale i kobiet; należało zachęcać do planowania rodziny. Podziały klasowe powinny zniknąć w ramach jedności narodowej, ustąpić także powinny różnice między poszczególnymi krajami arabskimi. Egipt winien nawoływać do jedności arabskiej i nie przyjmować argumentu, że stanowić to może mieszanie się w wewnętrzne sprawy innych państw. W ciągu kilku następnych lat reformy społeczne podejmowano z wielkim wigorem: ograniczano liczbę godzin pracy, określono wysokość minimalnej płacy, rozwinięto system opieki medycznej, dochody z przemysłu rozdzielano na ubezpieczenia i służby społeczne. Te

<sup>1</sup> Departament Informacji, *Mašrū' al-miṭāq*, Kair 1962, s. 13 i nast.; przekład angielski: S. Hanna i G. H. Gardner (oprac.), *Arab Socialism*, Londyn 1969, s. 344–345.



przedsięwzięcia stały się możliwe dzięki szybkiemu rozwojowi Egiptu we wczesnych latach sześćdziesiątych. Jednak w 1964 roku wzrost został zatrzymany i przestało się zwiększać spożycie na głowę mieszkańca.

Nawet w okresie największej popularności władza Abd an-Nasira nie zdołała połączyć wszystkich sił politycznych w Egipcie. Jej masowy ruch polityczny – Arabski Związek Socjalistyczny – stanowił raczej kanał przekazywania ludziom intencji rządu niż metodę wyrażania pragnień, sugestii i skarg ludu. Bracia Muzułmanie oskarżali go o to, że wykorzystuje język islamu, by ukryć pod nim sekularystyczną politykę; marksiści krytykowali „arabski socjalizm” za to, różni się od „socjalizmu naukowego” opartego na uznaniu podziałów klasowych i konfliktu klas.

W innych krajach arabskich naseryzm cieszył się nieustannie znaczną akceptacją społeczną. Osobowość Abd an-Nasira, sukcesy jego władzy – polityczne zwycięstwo w kryzysie sueskim w 1956 roku, budowa Wielkiej Tamy, podjęcie reform społecznych – a także perspektywy stworzenia silnego przywództwa w obronie sprawy palestyńskiej: wszystko to zdawało się stwarzać nadzieję na inny świat zjednoczonego narodu arabskiego, odmłodzonego przez prawdziwą rewolucję społeczną i zajmującego należne mu miejsce na arenie światowej. Takie pragnienia były podsycane dzięki zręcznemu wykorzystaniu prasy i radia, odwołujących się ponad głowami rządów do „narodu arabskiego”. Te apele pogłębiały konflikty między rządami arabskimi, ale naseryzm pozostawał potężnym symbolem jedności i rewolucji, wcielał się w polityczne ruchy o szerokim zasięgu, takie jak Ruch Arabskich Nacjonalistów, który został założony w Bejrucie i był popularny wśród uciekinierów palestyńskich.

### **Triumf naseryzmu**

Przez całe lata sześćdziesiąte życie publiczne w krajach arabskich było zdominowane przez ideę socjalistycznej, niezaangażowanej formy nacjonalizmu arabskiego, którego przywódcą i symbolem był Abd an-Nasir.

Gdy w 1962 roku Algieria uzyskała niepodległość, wiek imperiów europejskich praktycznie się skończył. Były jednak na Środkowym Wschodzie obszary, gdzie brytyjska władza przetrwała, reprezentowana przez rządy i oparta na możliwości wykorzystania w ostateczności sił zbrojnych. W Adenie i w otaczającym go protektoracie w latach pięćdziesiątych brytyjskie interesy stały się o wiele bardziej istotne. Rafineria ropy w Adenie oraz tamtejsza baza morska miały szczególne znaczenie; wynikało to z niebezpieczeństwa, że ZSRR mogłoby objąć swoją kontrolą leżący po drugiej stronie Morza Czerwonego Róg Afryki. Luźny protektorat rozciągający się nad otaczającym Aden krajem zaczęto przekształcać w bardziej sformalizowany typ władzy.

Wzrost świadomości politycznej w Adenie wywołany powstaniem „naseryzmu” i pewnych zmian, do jakich doszło w Jemenie, sprawił, że Brytyjczycy zostali zmuszeni do poszerzenia udziału sił lokalnych w rządach. W Adenie utworzono zgromadzenie prawodawcze, a z otaczających protegowanych państw utworzono federację, w którą włączono również Aden. Jednakże ograniczone ustępstwa wywołały nowe żądania niewielkiej klasy ludzi wykształconych i robotników w Adenie, a także osób przeciwnych dominacji władców w federacji. Wsparcia tym ruchom udzielał Egipt. Wybuchły niepokoje i w 1966 roku rząd brytyjski postanowił się wycofać. Tymczasem opozycja rozbiła się na dwie grupy, i kiedy doszło do wycofania się Brytyjczyków w 1967 roku, miejska grupa o orientacji marksistowskiej przejęła władzę.

W Zatoce nie tyle lokalne naciski, co zmieniona koncepcja brytyjskiej obecności w świecie doprowadziła do wycofania się stamtąd. W 1961 roku Kuwejt uzyskał pełną niepodległość: stabilna klasa rządzących rodów kupieckich skupionych wokół panującego rodu zdołała utworzyć nowy typ władzy i społeczeństwa dzięki wydobywaniu ropy naftowej. Dalej w dół Zatoki przegląd brytyjskich środków i strategii doprowadził w 1968 roku do decyzji rządu, by wycofać swoje siły wojskowe, a więc i wyrzec się politycznego nadzoru nad obszarem Oceanu Indyjskiego do 1971 roku. W jakimś sensie była to decyzja sprzeczna z lokalnymi interesami brytyjskimi. Odkrycie ropy naftowej w różnych częściach Zatoki, jej wydobywanie na wielką skalę w Abu Zabi, nadało nowe znaczenie bardzo niegdyś biednemu obszarowi i doprowadziło do rozszerzenia brytyjskiej kontroli rozciągającej się z małych portów na wybrzeżu na wewnątrz kraju, gdzie teraz istotną sprawą stało się wytyczenie granic. Pod brytyjskim wpływem powstała luźna federacja – Zjednoczone Emiraty Arabskie – która w zastępstwie Brytyjczyków odgrywała jednoczącą rolę. Składała się z siedmiu niewielkich państw (Abu Zabi, Dubaj, Asz-Szarika [Asz-Szardża] i cztery inne), ale do federacji nie włączył się ani Bahrajn, ani Katar. Przez jakiś czas niepodległości Bahrajnu zagrażały irańskie pretensje do zwierzchności nad tym krajem oparte na argumentacji historycznej, ale w 1970 roku zrezygnowano z nich.

Odtąd Brytyjczycy na Półwyspie pozostawali jedynie tam, gdzie ich nigdy oficjalnie nie było. Władca Omanu przez długi czas znajdował się pod kontrolą niewielkiej liczby urzędników brytyjskich. W praktyce jego władza nie obejmowała wnętrza kraju, tam bowiem panował imam ibadyckiego ugrupowania religijnego. W latach pięćdziesiątych perspektywa znalezienia wewnątrz kraju ropy naftowej przyczyniła się do rozszerzenia władzy imama wspieranego przez Brytyjczyków. To z kolei wywołało lokalny bunt wspierany przez Arabię Saudyjską, która miała własne zakusy terytorialne; w tle konfliktu być może pozostawały sprzeczne interesy brytyjskich i amerykańskich kompanii naftowych. Powstanie zostało stłumione dzięki pomocy brytyjskiej, a imamat upadł.

W 1965 roku wybuchły poważniejsze rozruchy w zachodniej części kraju – Zulfarze. Trwały one aż po lata siedemdziesiąte i były wspierane z zewnątrz. Sułtan nie chciał iść na żadne ustępstwa i w 1970 roku został obalony za poduszczeniem brytyjskim, a miejsce po nim zajął jego syn.

W latach sześćdziesiątych główna uwaga osób zainteresowanych powstaniem tego, co zwano narodem arabskim, skupiała się już nie na pozostałościach władzy imperialnej, lecz na dwóch typach konfliktów: zatargu między obydwoma supermocarstwami oraz sporze wśród państw podporządkowanych ugrupowaniom sprzyjającym gwałtownej zmianie lub rewolucji typu naserowskiego i krajów, w których władza dynastie i grupy bardziej ostrożne wobec zmian politycznych i wrogie upowszechnianiu się wpływów naseryzmu. W Syrii w 1963 roku władzę przejęła partia Baas: najpierw dokonali tego jej cywilni przywódcy, a następnie związani z partią oficerowie. W Iraku rząd oficerów, którzy objęli rządy w wyniku rewolucji 1958 roku, w 1963 został obalony przez siły probaasistowskie i pronaserowskie, ale dyskusje na temat jedności iracko-syryjsko-egipskiej ujawniały różnice interesów i ideologii między trzema państwami. W Sudanie w 1958 roku doszło do przewrotu wojskowego; powstały wówczas rząd, prowadził politykę neutralności i rozwoju gospodarczego aż do przywrócenia w 1964 roku pod naciskiem ludowym władzy parlamentarnej. W Algierii na czele pierwszego rządu powołanego po uzyskaniu niepodległości stanął Ben Bella, którego w 1965 roku zastąpił bardziej oddany socjalizmowi i neutralności rząd Huwariego Bumedienu. Z drugiej jednak strony, w Maroku, Libii, Jordanii i Arabii Saudyjskiej istniały monarchie, a Tunezja zajmowała niejasną pozycję, władzę sprawował tu bowiem Burgiba – przywódca masowej partii narodowej oddanej sprawie daleko posuniętych reform, ale niechętniej rozszerzaniu wpływów Egiptu i wielu aktualnym ideom nacjonalizmu arabskiego.

Dzięki nowemu bogactwu i zmianom, do jakich doszło na skutek eksploatacji ropy naftowej, umacniało się przekonanie, że oto kształtuje się naród. Zasoby ropy naftowej w krajach arabskich i w innych krajach Bliskiego Wschodu stały się teraz naprawdę ważne dla gospodarki światowej, to zaś miało głęboki wpływ na społeczeństwa państw wydobywających ropę. W połowie lat sześćdziesiątych pięć największych krajów arabskich eksploatujących ropę naftową – Irak, Kuwejt, Arabia Saudyjska, Libia i Algieria – uzyskiwało łączny przychód w granicach dwóch miliardów dolarów rocznie. Dochody wykorzystywano najbardziej odpowiedzialnie w Iraku, Kuwejcie, Libii i Algierii, mniej zaś rzetelnie w Arabii Saudyjskiej, dopóki w ramach panującego rodu nie doszło tam do przewrotu, w którego wyniku Su'ud, najstarszy syn Abd al-Aziza, sprawujący władzę od śmierci ojca, został zastąpiony przez swego zdolniejszego brata Fajsala (1964–1975). Pieniądze przeznaczono na rozbudowę infrastruktury nowoczesnych społeczeństw, na rozwój służb publicznych,

a także na rozszerzenie struktur administracji, obrony i sił bezpieczeństwa, na których te społeczeństwa się wspierały.

Zmiany te dwojako wpływały na pozycję Półwyspu Arabskiego w świecie arabskim. Z jednej strony władcy Arabii Saudyjskiej i krajów Zatoki mogli wykorzystywać swoje bogactwo dla uzyskania większych wpływów na sprawy arabskie – w tym celu ubogim państwom zaczęto udzielać pomocy na wielką skalę. Z drugiej zaś gwałtownie zmieniające się społeczeństwa zaczęły przyciągać wielką liczbę migrantów z innych krajów arabskich. W mniejszym stopniu dotyczyło to Algierii i Iraku, gdzie liczba ludności było bardzo duża, i gdzie istniała możliwość kształcenia własnych kadr, ale Arabia Saudyjska, Kuwejt i inne kraje Zatoki miały zbyt małe zaludnienie, by się rozwijać, żyło tu również niewielu wykształconych ludzi. Imigrantami byli przede wszystkim Palestyńczycy, Syryjczycy i Libańczycy; z wyjątkiem Libii mniej osób przybywało z Egiptu, gdzie potrzeby wielkiej armii i rozwijającej się gospodarki pozostającej pod kontrolą państwa sprawiały, że rząd niechętnie dopuszczał emigrację na większą skalę. Z początkiem lat siedemdziesiątych było około pół miliona migrantów – w większości ludzi wykształconych lub wykwalifikowanych robotników; przywozili oni aktualne idee ze swoich krajów: idee rewolucji naserowskiej, nacjonalizmu baasistowskiego, nieustanne marzenie Palestyńczyków odzyskania własnego kraju. Ich koncepcje i aspiracje wspierały interesy Egiptu Abd an-Nasira, polegające na wykorzystaniu bogactwa państw naftowych jako narzędzia dla stworzenia silnego bloku krajów arabskich pod przywództwem egipskim.

### Kryzys 1967 roku

Już we wczesnych latach sześćdziesiątych dało się zauważyć, że dążenia i aspiracje naseryzmu były niewspółmierne do jego możliwości. Rozpad unii egipsko-syryjskiej w 1961 roku, niepowodzenia późniejszych rozmów o jedności ukazały granice przywództwa Abd an-Nasira i wspólnych interesów państw arabskich. Wielkie znaczenie miały wydarzenia w Jemenie. W 1962 roku zajdycki imam, władca tego kraju, zmarł, a jego następcę niemal natychmiast obalił ruch, w którym wykształceni liberałowie na wygnaniu połączyli się z oficerami nowej armii. Do tych ugrupowań dołączyła część plemion. Dawny imam przekształcił się w Jemeńską Republikę Arabską, później często nazywaną Jemenem Północnym, dla odróżnienia od państwa powstałego po wycofaniu się Brytyjczyków z Jemenu i otaczającego go protektoratu, noszącego oficjalną nazwę Ludowo-Demokratyczna Republika Jemenu, a często określanego mianem Jemenu Południowego. Grupa, która przejęła władzę, natychmiast poprosiła o pomoc Egipt i do Jemenu zostały wysłane egipskie oddziały. Mimo tej pomocy rządzenie krajem bezpośrednio kontrolowanym i zachowującym spój-

ność dzięki doświadczeniu oraz kontaktom imamaty okazało się zbyt trudne dla nowego rządu. W tych częściach kraju, które nadal pozostawały wierne imamowi, albo tam, gdzie nie zgadzano się na kontrolę, którą rząd próbował wprowadzić, podniesiono bunt. Wspierała go Arabia Saudyjska. Doszło do kilkuletniej wojny domowej, w której konflikt wśród lokalnych ugrupowań przeplatał się ze sporem między Egiptem a „tradycyjnymi” arabskimi monarchiami. Żadna ze stron nie była w stanie pokonać drugiej; ci, których wspierali Egipcjanie, mogli jedynie kontrolować główne miasta i łączące je drogi, ale nie opanowali reszty kraju; wielka egipska armia, walcząc w nieznanym warunkach, stacjonowała tam przez kilka lat.

Granice potęgi egipskiej i arabskiej w bardziej zdecydowany sposób ujawniły się podczas wielkiego kryzysu, do którego doszło w 1967 roku. Doprowadził on Egipt i inne kraje arabskie do bezpośredniej i straszliwej w skutkach konfrontacji z Izraelem. Było rzeczą nieuniknioną, że rozwój polityki naserowskiej wykreuje Abd an-Nasira na przywódcę Arabów w ich stosunkach z Izraelem, co stanowiło dla większości z nich podstawowy problem. Początkowo wojskowe rządy Egiptu ostrożnie podchodziły do tej sprawy, ale w 1955 utwierdziły się w swoim przywództwie. Wydarzenia 1956 roku i następnych lat sprawiły, że Abd an-Nasir stał się postacią symboliczną dla nacjonalizmu arabskiego. Kryła się za tym określona polityka egipska: chodziło o to, żeby Egipt przewodził krajom arabskim tak zjednoczonym z punktu widzenia świata zewnętrznego, że kontakty z nim mogłyby utrzymywać jedynie za zgodą Kairu. Zadanie reprezentowania sprawy palestyńskiej i przewodzenia jej wiązało się z oczywistymi zagrożeniami; do roku 1964 Egipt działał ostrożnie; w tym to roku nie dał się wciągnąć do konfrontacji z Izraelem w związku z jego planami wykorzystania wód Jordanu pod irygację. Jednakże od tego czasu Abd an-Nasir znalazł się pod wielostronnym naciskiem. „Konserwatywne” rządy, z którymi już wszedł w konflikt w związku z wojną w Jemenie, twierdziły, jakoby jego ostrożność oznacza brak rzeczywistej wiary w sprawę, którą – jak utrzymuje – wspierał. W Syrii władza znalazła się w rękach grupy baasistów, którzy uważali, że jedynie rewolucja społeczna i bezpośrednia konfrontacja z Izraelem może doprowadzić do rozwiązania problemu palestyńskiego i do powstania nowego narodu.

W sieć stosunków międzyarabskich wplótł się teraz nowy nurt. Od 1948 roku Palestyńczycy nie byli w stanie niezależnie uczestniczyć w dyskusjach o własnej przyszłości: ich przywództwo rozpadło się, rozproszyli się po wielu państwach, a ci, którzy utracili własne domy i pracę musieli stworzyć sobie własne, nowe życie. Mogli podejmować jakieś działania jedynie pod kontrolą krajów arabskich i za ich zgodą. W 1964 roku Liga Państw Arabskich stworzyła dla nich odrębne ciało: Organizację Wyzwolenia Palestyny. Pozostawała ona jednak pod nadzorem Egiptu, a związane z nią siły zbrojne tworzyły część

armii egipskiej, syryjskiej, jordańskiej i irackiej. Tymczasem na wygnaniu wyrosło nowe pokolenie Palestyńczyków, pamiętające jednak Palestynę, wykształcone w w Kairze lub Bejrucie, związane z tamtejszymi prądami ideowymi. Pod koniec lat pięćdziesiątych stopniowo rodzić się zaczęły wyraźnie palestyńskie ruchy polityczne dwóch typów: Fath, dążący do pełnej niezależności od państw arabskich, których interesy nie pokrywały się z interesami Palestyńczyków, a także do bezpośredniej konfrontacji militarnej z Izraelem; pojawiło się także wiele mniejszych ruchów, które wyrosły z pronaserowskich grup nacjonalistycznych w Bejrucie i interpretując stosunki i działania społeczne stopniowo zajmowały pozycje marksistowskie, przekonane, że droga do odzyskania Palestyny prowadzi przez głęboką rewolucję w państwach arabskich.

Od 1965 roku takie grupy uaktywniły się w samym Izraelu, a Izraelczycy zaczęli działania odwetowe, nie skierowane jednak przeciwko syryjskiej Partii Baas, która bezpośrednio wspierała Palestyńczyków, lecz przeciwko Jordanii. Działania izraelskie nie były tylko odpowiedzią na to, co robili Palestyńczycy, lecz wynikały z rozwoju polityki Izraela. Ludność tego państwa, głównie w wyniku imigracji, stawała się coraz liczniejsza. W 1967 wynosiła już około 2,3 miliona, z czego Arabowie stanowili około 13 procent. Ekonomiczna siła państwa wzrosła dzięki pomocy Stanów Zjednoczonych, napływowi pieniędzy Żydów z całego świata oraz reparacjom z Niemiec Zachodnich. Rozbudowywano także potęgę i sprawność sił zbrojnych, szczególnie zaś lotnictwa. Izrael wiedział, że jest militarnie i politycznie potężniejszy od swoich arabskich sąsiadów. Aby stawić czoło ich groźbom, najlepszą strategią było pokazywanie siły. To zaś mogło prowadzić do zawarcia bardziej stabilnych układów niż te, które dotychczas istniały; ale za tym wszystkim kryła się nadzieja na podbój reszty Palestyny i doprowadzenia do końca nie zakończony wojny z 1948 roku.

Wszystkie te tendencje zbiegły się w 1967 roku. Licząc się z izraelskim odwetem wobec innych krajów arabskich i doniesieniami (być może bezpodstawnymi) o prawdopodobnym ataku Izraela na Syrię, Abd an-Nasir poprosił Narody Zjednoczone, by wycofały swoje siły stacjonujące na granicy z Izraelem od czasu wojny sueskiej w 1956 roku. Kiedy do tego doszło, zamknął dla żeglugi izraelskiej cieśninę Al-Akaba. Być może wydawało mu się, że nie ma nic do stracenia: albo Stany Zjednoczone w ostatniej chwili interweniują, by doprowadzić do pokojowego załatwienia sprawy, co oznaczałoby dla niego zwycięstwo, albo też, gdyby doszło do wojny, wygrają jego siły zbrojne wyposażone i wyszkolone przez ZSRR. Kalkulacje an-Nasira byłyby słuszne, gdyby Stany Zjednoczone w pełni kontrolowały politykę Izraela, ponieważ w rządzie amerykańskim istniała tendencja do pokojowego rozstrzygnięcia problemu. Stosunki między wielkimi mocarstwami a ich satelitami nie są jednak aż tak proste. Izraelczycy nie zamierzali zagwarantować Egipcjowi politycznego zwycięstwa, które nie odpowiadałoby równowadze sił między nimi. Zresztą i oni nie mieli

nic do stracenia; uważali, że ich siły zbrojne są potężniejsze, a w wypadku niespodziewanej niesprzyjającej sytuacji mogli oczekiwać pomocy ze Stanów Zjednoczonych. Gdy napięcie rosło, Jordania i Syria podpisały umowy wojskowe z Egiptem. 5 czerwca Izrael zaatakował Egipt i zniszczył jego siły powietrzne; po kilku dniach walk Izraelczycy zajęli tereny od Synaju aż po Kanał Sueski, Jerozolimę i palestyńską część Jordanii oraz część południowej Syrii (Wzgórza Al-Dżaulan, czyli Golan), zanim uzgodnione w ONZ zawieszenie broni doprowadziło do zakończenia walk.

Wojna pod wieloma względami stanowiła punkt zwrotny. Zdobycie przez Izraelczyków Jerozolimy oraz fakt, że muzułmańskie i chrześcijańskie święte miejsca znalazły się teraz pod kontrolą żydowską były dodatkowym aspektem konfliktu. Wojna zmieniła układ sił na Bliskim Wschodzie. Stało się jasne, że Izrael był militarnie potężniejszy od jakichkolwiek połączonych krajów arabskich, a to zmieniało ich stosunki ze światem zewnętrznym. To co w Europie i Ameryce uznawano – słusznie czy niesłusznie – za zagrożenie dla istnienia Izraela, wywoływało sympatię, albowiem pamięć żydowskich losów w czasie drugiej wojny światowej była jeszcze świeża; szybkie zwycięstwo izraelskie sprawiało również, że w oczach amerykańskich Izrael stał się bardziej pożądanym sprzymierzeńcem. Państwa arabskie, szczególnie zaś Egiptu, pod każdym względem poniosły klęskę, która odkryła granice ich zdolności militarnych i politycznych; również ZSRR doznał swoistej porażki, ale sprawiła ona, że Rosjanie starali się powstrzymać swoich satelitów przed narażaniem się na podobne, równie wielkie przegrane. Wojna pozostawiła głęboki ślad na wszystkich, którzy się utożsamiali z Żydami i Arabami, a w konsekwencji lokalny spór przerodził się w konflikt ogólnoswiatowy.

Na dłuższą metę najważniejszym jego rezultatem była izraelska okupacja resztek arabskiej Palestyny: Jerozolimy, Gazy i zachodniej części Jordanii (zwykle nazywanej „Zachodnim Brzegiem”). Większość Palestyńczyków stała się uciekinierami, bardzo wielu znalazło się pod panowaniem izraelskim. Umacniało to poczucie palestyńskiej tożsamości i przekonanie, że mogą liczyć tylko na siebie. Rozwój sytuacji postawił Izraelczyków, kraje arabskie i wielkie mocarstwa przed poważnymi problemami. Czy Izrael powinien nadal okupować zdobyte ziemie, czy też przetargować je za jakiś układ pokojowy z państwami arabskimi? Czy należy powołać jakiś organizm polityczny dla Palestyńczyków? Jak państwa arabskie mogłyby odzyskać stracone ziemie? Jak mocarstwa mogłyby doprowadzić do rozwiązania tych problemów i nie dopuścić do nowej wojny, w którą same mogłyby zostać wciągnięte?

Możliwe, że jakaś inicjatywa zwycięzców ułatwiłaby odpowiedź na te pytania, jednak do takiej inicjatywy nie doszło. Być może dlatego, że Izraelczycy potrzebowali czasu, by przetrwać skutki tak nagłego i kompletnego zwycięstwa, a tymczasem wszystkie strony konfliktu okopały się na nowych pozycjach.

Palestyńczycy zjednoczeni pod panowaniem izraelskim domagali się niezależnego istnienia jako naród. Żydzi przejęli administrację na podbitych terenach, traktując je jako część Izraela. Rada Bezpieczeństwa Narodów Zjednoczonych zdołała ostatecznie w listopadzie uchwalić rezolucję nr 242, na podstawie której miał być zawarty pokój oraz ustalone uznane i bezpieczne granice, Izrael miał się wycofać ze zdobytych terenów, a uchodźcom zapewnionooby godne warunki. Nie było jednak zgody co do interpretacji projektu: czy Izrael powinien się wycofać ze wszystkich tych terytoriów, czy Palestyńczyków należy uważać za naród, czy też za zbiór pojedynczych uchodźców? We wrześniu 1967 roku podczas konferencji w Chartumie przywódcy państw arabskich przyjęli swoją własną rezolucję, która nie uznawała podbojów izraelskich, nie przewidywała też żadnych rokowań. Również i tu znalazło się miejsce na różne interpretacje: w każdym razie Egipt i Jordania zapewne mogłyby zawrzeć wynegocjowany układ.



## **Rozdział 25**

# **Jedność i rozbitcie świata arabskiego**

(po roku 1967)

### **Kryzys roku 1973**

Abd an-Nasir żył jeszcze trzy lata po klęsce, która przyczyniła się do poważnego osłabienia jego znaczenia w świecie; stosunki ze Stanami Zjednoczonymi i Wielką Brytanią zostały zmaćone, ponieważ oskarżył te państwa – i świecie w to wierzył – że militarnie dopomogły Izraelowi w czasie wojny. Miał też za złe Amerykanom, że uparcie nalegali, by Izrael wycofał się ze zdobytych terenów jedynie za cenę pokoju. Bezpośrednim skutkiem wojny było zmniejszenie strat Abd an-Nasira w Jemenie i podpisanie ugody z Arabią Saudyjską, na której podstawie wycofał z niej swoje wojska.

Jednakże w samym Egipcie jego pozycja była nadal silna. Pod koniec październikowego tygodnia w czerwcu 1967 roku zgłosił swoją rezygnację z funkcji prezydenta. Krok ten wywołał szerokie protesty w Egipcie i w niektórych państwach arabskich; być może była to sprytnie zorganizowana akcja, mogły jednak one wynikać z przekonania, że rezygnacja Abd an-Nasira spowoduje większą jeszcze klęskę i upokorzenie. Jego wpływ na nastroje społeczne w innych krajach arabskich nadal był silny. Zarówno ze względu na swoją własną pozycję, jak i na uznanie, jakim się cieszył Egipt, Abd an-Nasir mógł pełnić funkcję niezbędnego pośrednika, w stosunkach między palestyńskimi tendencjami narodowymi a otoczeniem, w którym żyli Palestyńczycy. Po 1967 roku wzmocnienie się palestyńskich postaw narodowych i rosnąca potęga Fathu, który od 1969 roku kontrolował OWP, prowadziło do licznych wystąpień partyzanckich skierowanych przeciwko Izraelowi, a to z kolei wywoływało żydowskie akcje

odwetowe w krajach, w których Palestyńczycy mieli jakąś swobodę działania. W 1969 roku dzięki pośrednictwu egipskiemu doszło do ugody między rządem libańskim a OWP; na jej podstawie ustalono granice swobody działań palestyńskich w południowym Libanie. W następnym roku w Jordanii doszło do poważnych walk między armią a palestyńskimi ugrupowaniami powstańczymi. Wydawało się nawet, że przejmą władzę w kraju. Rząd jordański zdołał narzucić porządek siłą, kładąc tym samym kres swobodnym wystąpieniom grup palestyńskich; po raz kolejny mediacja Abd an-Nasira doprowadziła do pokoju.

Wkrótce potem Abd an-Nasir niespodziewanie umarł. Niezwykle sceny podczas jego pogrzebu, miliony ludzi płaczących na ulicach, z pewnością coś oznaczały; trudno było w każdym razie wyobrazić sobie Egipt czy świat arabski bez jego osoby. Śmierć tego przywódcy oznaczała koniec epoki, którą charakteryzowała nadzieja na nowy, zjednoczony świat arabski.

Abd an-Nasira zastąpił jego dawny kolega – Anwar as-Sadat (1918–1981). Z początku wydawało się, że Egipt podąży wcześniej obraną drogą. Również w innych krajach zmiany lat 1969 i 1970 wyniosły do władzy osoby, które – jak się wydawało – będą kontynuować politykę naserowską lub bliską naseryzmowi. Co prawda ani w Maroku, ani w Tunezji nie doszło w tym czasie do żadnych zasadniczych zmian: przy władzy pozostał zarówno król Hasajn jak i jego otoczenie, a także Burgiba z jego Néo-Dusturem. Natomiast w Algierii już kilka lat wcześniej nastąpiła wymiana grupy rządzącej. Dalej ku wschodowi, w Arabii Saudyjskiej nadal panował król Fajsal, w Jordanii król Al-Husajn, a w krajach Zatoki lokalne dynastie. Natomiast w Libii, w 1969 roku, typowe ugrupowanie oficerów i radykalnych intelektualistów obaliło monarchię; po jakimś czasie w nowej grupie panującej wyłoniła się dominująca postać Mu'ammara al-Kazzafiego (al-Kaddafiego)<sup>1</sup>. W Sudanie podobna organizacja kierowana przez Dżafara an-Numajriego obaliła konstytucyjne rządy w 1969 roku. W Syrii władze baasistowskie mocno uwikłane w klęskę 1967 roku zostały zastąpione przez grupę oficerów, którym przewodził Hafiz al-Asad, również baasista, ale polityk bardziej ostrożny niż poprzednicy. Także w Iraku okres niejasnych koalicyjnych rządów oficerskich zakończył się, gdy w 1968 roku przejęła władzę bardziej spójna grupa powiązana z Baasem; Saddam Husajn stopniowo wyłaniał się tam jako najznacześniejsza postać. W Jemenie Południowym rok 1969 był krytyczny. Koalicję sił, która objęła rządy w momencie uzyskania przez kraj niepodległości, zastąpiła bardziej marksistowska grupa. Z kolei w Jemenie Północnym nie zaszła w tych latach żadna decydująca zmiana: koniec wojny

<sup>1</sup> Zgodnie z przyjętą tu polską transkrypcją uproszczoną dla języka arabskiego nazwisko libijskiego przywódcy winno być transkrybowane Al-Kazzafi (literacka arabska forma: al-Qaddāfi). Jednak w zachodniej i libijskiej niearabskiej prasie przyjęło się zwykle oddawać dialektałną wymowę libijską, co sprawia, że jest możliwa druga transkrypcja tego nazwiska: Al-Kaddafi.

domowej sprawił, że władzę przejęła koalicja przedstawicieli obydwu stron, a stosunki między nimi wciąż nie były jeszcze ustalone. Dopiero w 1974 roku pojawił się mniej więcej stabilny rząd mający poparcie armii i niektórych potężnych przywódców plemiennych.

W 1973 roku doszło do wydarzeń nie mniej dramatycznych niż te w 1967; wydawało się, że wyznaczą one nowy etap na drodze do jedności arabskiej i do potwierdzenia niezależności świata arabskiego od wielkich mocarstw. Raz jeszcze nastąpiła konfrontacja z Izraelem. Zanim zmarł Abd an-Nasir pragnienie odegrania się za klęskę 1967 roku ujawniło się w „wojnie na wyczerpanie” prowadzonej wzdłuż Kanału Sueskiego oraz w przebrojeniu armii egipskiej i syryjskiej przez ZSRR. W początkach lat siedemdziesiątych nowy władca Egiptu – As-Sadat – dokonał wyraźnej zmiany w polityce kraju, poprosił bowiem o wycofanie rosyjskich doradców i techników; w armii pozostało jedynie rosyjskie wyposażenie i sposób szkolenia. W październiku 1973 roku ta armia nagle zaatakowała wojska izraelskie na wschodnim brzegu Kanału Sueskiego; w tym samym czasie w uzgodniony sposób syryjskie siły zbrojne rozpoczęły atak na Izraelczyków na wzgórzach Al-Dżaulan.

W pierwszym impencie walk armii egipskiej udało się przejść przez Kanał i zdobyć przyczółek; Syryjczycy zaś zajęli część Al-Dżaulanu. Broń dostarczona przez Rosjan pozwoliła zneutralizować siły powietrzne Izraela, które w roku 1967 odniosły zwycięstwo. Jednakże w ciągu następnych dni sytuacja militarna uległa zmianie. Wojska izraelskie przeszły przez Kanał i zajęły własny przyczółek na zachodnim brzegu, natomiast Syryjczycy zostali odsunięci w stronę Damaszku. Izraelczycy zawdzięczali ten sukces nie tylko własnym umiejętnościom, ale po części także szybko przysłanemu przez Amerykanów uzbrojeniu oraz wkrótce ujawnionym różnicom politycznym między Egiptem a Syrią. Walki po raz kolejny dowiodły militarnej wyższości Izraela, ale wojna nie była klęską ani w oczach Arabów, ani też świata. Ataki ujawniły umiejętność dokładnego planowania i zdeterminowanie; zrodziły nie tylko sympatię, ale również spowodowały finansową i wojskową pomoc innych krajów arabskich. Działania wojenne zakończyły się zawieszeniem broni zawartym w wyniku nacisków wielkich mocarstw. Ukazały, że USA nie dopuszczą do klęski Izraela, ale że i ZSRR nie pozwoli na porażkę Egiptu, i że oba mocarstwa nie zgodzą się na eskalację wojny, która mogłaby je w końcu wciągnąć.

Jedną z przyczyn interwencji mocarstw było wykorzystanie przez państwa arabskie czegoś, co się okazało ich najmocniejszą bronią: nałożenie embarga na eksport ropy naftowej. Po raz pierwszy i zapewne ostatni z powodzeniem użyto tej metody. Arabskie kraje wydobywające ropę naftową zdecydowały się zmniejszać swoją produkcję dopóty, dopóki Izrael będzie okupował ziemie arabskie; a Arabia Saudyjska zastosowała całkowite embargo na eksport do USA i do Holandii, którą uznano za najbardziej sprzyjający Izraelowi kraj

zachodnioeuropejski; zarazem Holandia była centrum wolnego rynku ropy naftowej.

Skutki tych decyzji były tym poważniejsze, że zbiegły się mniej więcej z inną zmianą, ku której kraje eksportujące ropę od pewnego czasu zmierzały. Zapotrzebowanie na bliskowschodnią ropę rosło, a potrzeby krajów uprzemysłowionych były większe niż produkcja. Państwa eksportujące ropę naftową (OPEC) umacniały się w determinacji uzyskania większego udziału w zyskach, które teraz stanowiły mniejszą część ceny niż podatki pobierane przez kraje konsumenckie importujące ten surowiec. Pod koniec 1973 roku OPEC zdecydował się podnieść ceny ropy o 300 procent; na decyzje te w zasadniczy sposób wpłynęły Iran i kraje arabskie. (Wzrost cen dla konsumentów był jednak niższy, ponieważ nie zwiększyły się w tym samym stopniu ani podatki, ani inne koszty.)

### Przewaga wpływów amerykańskich

W ciągu kilku lat stało się jednak jasne, że to, co zdawało się deklaracją niepodległości politycznej i ekonomicznej, w rzeczywistości było pierwszym krokiem ku większemu uzależnieniu od Stanów Zjednoczonych. Jak to się działo ze wszystkimi arabskimi przedsięwzięciami w ciągu ostatnich dwudziestu lat, na czele stanął Egipt. As-Sadat nie prowadził wojny w 1973 roku, żeby uzyskać militarne zwycięstwo, lecz po to, by zaskoczyć supermocarstwa i skłonić je do przejęcia inicjatywy w wynegocjowaniu jakichś ustaleń w problemach izraelsko-arabskich, co z kolei miało zapobiec dalszemu kryzysowi i niebezpiecznej konfrontacji. Tak też się stało, ale w sposób, który powiększył potęgę i zaangażowanie jednego z supermocarstw – Stanów Zjednoczonych. Ameryka zdecydowanie ingerowała w wojnę, najpierw dostarczając Izraelowi broni, a potem stwarzając równowagę sił, która prowadziła do ugody. W ciągu dwóch następnych lat pośrednictwo amerykańskie doprowadziło do izraelsko-syryjskiej umowy, na podstawie której Izrael wycofał się z części syryjskiego terytorium zdobytego w 1967 i w 1973, i do dwóch podobnych uzgodnień między Izraelem i Egiptem. Doszło też do nieudanej próby zwołania pod auspicjami Narodów Zjednoczonych ogólnej konferencji z udziałem mocarstw, Izraela i państw arabskich. Główny cel polityki amerykańskiej na Bliskim Wschodzie polegał jednak na tym, by w sposób maksymalny wykluczyć Rosję z tego terenu, wspierać Izrael politycznie i militarnie oraz skłonić go do zawarcia z krajami arabskimi ugody, polegającej na wycofaniu się z zajętych terytoriów w zamian za pokój. Respektując stanowisko Izraela, Stany Zjednoczone dążyły do wyłączenia OWP z tych rozmów, w każdym razie dopóty, dopóki OWP nie uzna Izraela.

Ta polityka na krótko uległa zmianie w 1977 roku, kiedy nowy prezydent amerykański, Jimmy Carter, próbował uzgodnić wspólne podejście USA

i ZSRR do tego problemu i znaleźć sposób na włączenie Palestyńczyków do procesu negocjacyjnego. Jednakże starania te skończyły się fiaskiem z powodu – po pierwsze – izraelskiego sprzeciwu, który narastał od czasu, kiedy władzę w Izraelu objął nacjonalistycznie nastawiony rząd Menachema Begina, i – po drugie – podjętej w listopadzie 1977 roku nagłej decyzji As-Sadata, by udać się do Jerozolimy i zaofiarować Izraelowi drogę do pokoju przez podjęcie bezpośrednich rokowań.

Oczywistym zamiarem As-Sadata było zakończenie serii wojen, których – jak sądził – Arabowie nie byli w stanie wygrać. Ale miał on na względzie również szersze perspektywy: bezpośrednie rokowania sponsorowane przez USA wyeliminowałyby Związek Radziecki z odgrywania jakiegokolwiek roli na Środkowym Wschodzie, zawierając zaś pokój z Izraelem, pozycja Egiptu jako sprzymierzeńca Stanów Zjednoczonych stałaby się silniejsza niż dotychczas, a to pociągałoby za sobą skutki w postaci wsparcia ekonomicznego, a także ugruntowałyby postawę Amerykanów przychylniejszą żądaniom Arabów palestyńskich. Inne cele stawiał sobie wówczas rząd izraelski, któremu zawarcie pokoju z Egiptem, jego najstraszniejszym wrogiem, nawet za cenę wycofania się z Synaju, dawało swobodę realizacji zasadniczego zamiaru polityki izraelskiej: osiedlania osadników żydowskich na zdobytych terenach Zachodniego Brzegu i powolnej ich aneksji oraz efektywnego stawiania czoła wszelkiej opozycji ze strony Syrii i OWP. W dyskusjach, do jakich doszło po podróży As-Sadata, centralnym zagadnieniem stało się ustalenie związków między pokojem izraelsko-egipskim a przyszłym statusem Zachodniego Brzegu. Kiedy wreszcie w 1978 roku osiągnięto zgodę dzięki mediacji Amerykanów (układ z Camp David), okazało się, że w tej zasadniczej sprawie opinia izraelska przeważała nad egipską, a do pewnego stopnia również nad amerykańską. Zgodnie z tym układem, miał być zawarty formalny pokój między Egiptem i Izraelem; miano też zagwarantować jakąś formę autonomii – w kształcie ustalonym w przyszłości – dla Zachodniego Brzegu i dla Gazy, których ostateczny status określono by po pięciu latach; między obydwoma sprawami nie było jednak żadnego formalnego związku. W późniejszych rozmowach na temat autonomii szybko stało się jasne, że koncepcja Izraela znacznie się różniła od egipskiej, a nawet od amerykańskiej. Izrael odmówił zawieszenia akcji osiedleńczej na podbitych terenach.

Prezydent As-Sadat został zamordowany w 1981 roku przez członków grupy przeciwnej jego polityce i pragnącej przywrócić społeczeństwu egipskiemu muzułmańskie podstawy. Główne nurty polityki As-Sadata kontynuował jego następca, Husni al-Mubarak. W ciągu następnych kilku lat stosunki Egiptu ze Stanami Zjednoczonymi stały się ściślejsze. Egipt otrzymywał znaczną pomoc finansową i wojskową. Jednak traktat z Izraelem został odrzucony nie tylko przez Palestyńczyków, ale również z mniejszym lub większym przekonaniem przez większość krajów arabskich. Egipt formalnie wyrzucono

z Ligi Państw Arabskich, która przeniosła swoją siedzibę z Kairu do Tunisu. Korzyści wyniesione z bliższego powiązania ze Stanami Zjednoczonymi były jednak tak wielkie i oczywiste, że kilka państw arabskich podążyło w tym samym „egipskim” kierunku: Maroko, Tunezja, Jordania, a zwłaszcza kraje Półwyspu Arabskiego, produkujące ropę naftową, ponieważ po apogeum wpływów w 1973 roku szybko stało się jasne, że dochody czerpane z ropy mogą zrodzić słabość, nie zaś potęgę.

Z punktu widzenia uprzednich przychodów bogactwo było rzeczywiście olbrzymie. Między rokiem 1973 a 1978 roczne dochody z ropy naftowej w głównych krajach arabskich ją wydobywających niesłychanie wzrosły: w Arabii Saudyjskiej z 4,35 do 36 miliardów dolarów, w Kuwejcie z 1,7 do 9,2 miliardów, w Iraku – z 1,8 do 23,6, w Libii z 2,2 do 8,8 miliardów dolarów. Niektóre inne kraje również powiększyły swoją produkcję, zwłaszcza Katar, Abu Zabi oraz Dubaj. Większa też była kontrola tych państw nad ich zasobami naturalnymi. Do roku 1980 wszystkie główne kraje produkujące ropę albo znacjonalizowały jej produkcję, albo przejęły znaczną część udziałów w działających kompaniach, chociaż wielkie kompanie wielonarodowe wciąż miały silną pozycję w transporcie i handlu. Wzrost zamożności prowadził do większego uzależnienia od państw uprzemysłowionych. Kraje produkujące ropę musiały ją sprzedawać, a głównymi ich klientami były kraje uprzemysłowione. W ciągu lat siedemdziesiątych przewaga popytu nad podażą skończyła się w związku z recesją gospodarczą, wprowadzaniem oszczędności w zużyciu ropy i rosnącym jej wydobyciem w państwach nie będących członkami OPEC. Pozycja przetargowa, a także jedność tej organizacji uległa osłabieniu, a wysoki poziom jednolitych cen okazał się nie do utrzymania. Te kraje, które miały większe dochody niż możliwości ich wydania na rozwój, a wynikało to z niewielkiej liczby ludności i niewielkich zasobów naturalnych, zmuszone były do inwestowania nadmiaru funduszy, co czyniły zwykle w krajach uprzemysłowionych. Również do nich musiały się zwracać o podstawowe towary i o pomoc techniczną, co było potrzebne dla rozwoju gospodarczego i do rozbudowy sił zbrojnych.

Wzrost omawianej tu zależności miał jeszcze jeden aspekt. Posłużenie się przez kraje arabskie bronią embarga naftowego w 1973 roku uświadomiło państwom uprzemysłowionym, jak bardzo są uzależnione od bliskowschodniej ropy naftowej. Z upływem czasu stało się jasne, że Stany Zjednoczone gotowe są do interwencji zbrojnej, jeżeli dostawy ropy zostaną przerwane czy to w wyniku rewolucji w krajach produkujących ropę, czy – jak się to wydawało Amerykanom – z powodu rozszerzenia się wpływów radzieckich na kraje Zatoki. Jednakże interwencja byłaby ostatecznością; w większości wypadków Stany Zjednoczone opierały się na swoich głównych sprzymierzeńcach w regionie Zatoki: na Arabii Saudyjskiej i na Iranie. Pod koniec lat siedemdziesiątych sytuacja uległa jednak zmianie. Zajęcie w 1979 roku Afganistanu przez Rosję zrodziło obawy

– nie wiadomo czy uzasadnione, że ZSRR zechce rozciągnąć swoje w wpływy na rejon Oceanu Indyjskiego. Rewolucja irańska 1978–1979 obaliła szaha – najpotężniejszego sprzymierzeńca Stanów Zjednoczonych. Jego rządy zastąpiła władza oddana sprawie przekształcenia Iranu w prawdziwie muzułmańskie państwo, co było pierwszym krokiem ku podobnym zmianom w innych krajach islamu. Istniało niebezpieczeństwo, że rewolucja rozprzestrzeni się na zachód do sąsiednich krajów, co oznaczałoby zmianę systemu politycznego państw Zatoki, a więc i zmianę ich stosunków ze Stanami Zjednoczonymi. Przyczyny te sprawiły, że Amerykanie w uzgodnieniu z bliskowschodnimi krajami, które były na to gotowe, opracowali plany obrony Zatoki w razie konieczności. Jednakże większość państw Zatoki starała się trzymać z dala od pełnego przymierza z Ameryką, co w roku 1981 doprowadziło do tego, że Arabia Saudyjska i kilka mniejszych krajów stworzyły swoją własną Radę Współpracy Zatoki.

Otwarcie na Zachód było czymś więcej niż zmianą polityki zagranicznej czy wojskowej, oznaczało ono zmianę w postawach i zasadach działania większości krajów arabskich na polu gospodarki. W Egipcie przyjęło symboliczną nazwę *infitah* (polityka otwartych drzwi); nazwa ta pochodzi od ustawy uchwalonej w 1974 roku. Złożyło się na to kilka przyczyn: potęga Stanów Zjednoczonych, ujawniona w wojnie z 1973 roku i jej skutki, potrzeba pożyczek i inwestycji zagranicznych w celu rozwoju własnych zasobów i rozbudowy własnej wielkości, a być może również rosnąca świadomość ograniczeń kontroli państwa nad gospodarką, i wreszcie naciski interesów prywatnych.

Na *infitah* złożyły się ściśle ze sobą związane dwa procesy. Z jednej strony w gospodarce miało miejsce przesunięcie siły ciężkości z sektora publicznego ku prywatnemu. Z wyjątkiem Libanu, w którym praktycznie nie było sektora publicznego, nawet kraje najbardziej oddane sprawie prywatnej przedsiębiorczości zachowywały kontrolę nad niektórymi dziedzinami, jedyna bowiem możliwość szybkiego rozwoju leżała w inwestycjach i sterowaniu państwowym. Na przykład w Arabii Saudyjskiej przemysł naftowy został znacjonalizowany i największe nowe przedsiębiorstwa przemysłowe były własnością państwa. Często jednak władze dawały dużą swobodę działania przedsiębiorczości prywatnej – w rolnictwie, przemyśle i handlu. Najwyraźniej dało się to zauważyć w Egipcie, gdzie w latach siedemdziesiątych nastąpiło szybkie i zakrojone na wielką skalę odejście od socjalizmu państwowego lat sześćdziesiątych. W Tunezji próba narzucenia kontroli państwowej na import i eksport, na produkcję przemysłową i wewnętrzny rynek dystrybucji napotkała na trudności i odstąpiono od niej w 1969 roku. Również w Syrii i Iraku, mimo zasad socjalizmu, wprowadzonych przez partię Baas, doszło do podobnych zmian.

*Infitah*, po drugie, oznaczał otwarcie na zagraniczne, a zwłaszcza na zachodnie inwestycje i przedsięwzięcia. Mimo akumulacji kapitału z wydobywania ropy, zasoby kapitałowe większości krajów arabskich były niewspółmierne

z szybkimi i zakrojonymi na szerszą skalę projektami, których realizacji poświęciła się większość rządów. Inwestycje podejmowane przez USA i Europę oraz organizacje międzynarodowe wspierane były przez gwarancje i przywileje podatkowe; zmniejszono również restrykcje importowe. Osiągnięte rezultaty odbiegały od spodziewanych. Do krajów, gdzie rządy sprawiały wrażenie niestabilnych i gdzie perspektywy zysków były niepewne, nie ściągnięto zbyt wiele prywatnego kapitału zagranicznego. Pomoc pochodziła głównie od rządów i od agencji międzynarodowych; wykorzystywano ją na zbrojenia, infrastrukturę i kosztowne, nazbyt ambitne projekty. Niektóre pożyczki były udzielane pod pewnymi bardziej lub mniej wyraźnie sformułowanymi warunkami; naciski Międzynarodowego Funduszu Monetarnego na Egipt, by zredukował swój deficyt, sprawiły, że podniesiono ceny żywności, co wywołało poważne niepokoje w 1977 roku. Ponadto zniesienie restrykcji na import oznaczało, że młody lokalny przemysł musiał we współzawodnictwie stawić czoło rozwiniętemu przemysłowi Ameryki, Europy Zachodniej i Japonii, w każdym razie w tych sferach produkcji, gdzie wymagany był wysoki poziom techniki i doświadczenia. W rezultacie kraje arabskie, podobnie jak większość trzeciego świata, mogły produkować dla siebie towary przeznaczone do konsumpcji, ale musiały dalej importować wyroby technologicznie zaawansowane.

### Współzależności między krajami arabskimi

Śmierć Abd an-Nasira i wydarzenia lat siedemdziesiątych osłabiły złudzenie niezależności i jedności. Ale w tym samym czasie, w pewnych sferach, powiązania pomiędzy poszczególnymi krajami arabskimi stały się ściślejsze. Istniało znacznie więcej niż kiedykolwiek międzyarabskich organizacji, a niektóre z nich działały skutecznie. Liga Państw Arabskich po wyrzuceniu z jej szeregów Egiptu utraciła wiele ze swojego ograniczonego autorytetu, ale liczba jej członków stale rosła: przyjęto do niej Mauretanię z Afryki Zachodniej oraz Dżibuti i Somalię z Afryki Wschodniej, chociaż żadnego z tych państw uprzednio nie uważano za arabskie, samo zaś ich przyjęcie było oznaką wieloznaczności terminu „Arab” i „arabski”. W Organizacji Narodów Zjednoczonych i w innych organizacjach członkom Ligi często udawało się uzgadniać wspólną politykę, szczególnie w odniesieniu do problemu palestyńskiego.

Różnice interesów między krajami dysponującymi zasobami ropy naftowej a tymi, które jej nie miały, załagodzone dzięki stworzeniu instytucji gospodarczych, za pośrednictwem których zasoby bogatszych krajów można było przekazywać lub pożyczać biedniejszym. Niektóre z tych instytucji miały charakter ponadnarodowy; należał do nich specjalny fundusz stworzony przez OPEC, a finansowany przez Organizację Państw Arabskich Eksporterów Ropy Nafto-



wej (OAPEC) oraz Arabski Fundusz Rozwoju Społecznego i Gospodarczego. Inne fundusze powoływane były przez poszczególne kraje: Kuwejt, Arabię Saudyjską i Abu Zabi. Pod koniec lat siedemdziesiątych wielkość tej pomocy była bardzo duża. W 1979 państwa wydobywające ropę naftową przekazały różnymi kanałami około 2 miliardów dolarów na rzecz krajów rozwijających się; stanowiło to 2,9 procent ich produktu narodowego brutto.

Inne typy więzi miały jeszcze ważniejszy charakter, ponieważ angażowały poszczególne osoby a także społeczeństwa, których były one członkami. Tworzyła się wspólna kultura. Od czasu uzyskania niepodległości we wszystkich krajach szybciej lub wolniej rozwijał się system oświaty. W 1980 roku odsetek chłopców w wieku szkolnym uczęszczających do szkoły podstawowej wynosił 88 procent w Egipcie i 57 procent w Arabii Saudyjskiej. Natomiast 90 procent dziewcząt chodziło do szkół w Iraku, a 31 w Arabii Saudyjskiej. W Egipcie 56,8 procent mężczyzn i 29 procent kobiet umiało pisać i czytać. W Egipcie i Tunezji niemal jedną trzecią uczących się na uniwersytetach stanowiły studentki, a w Kuwejcie ponad 50 procent. Nawet w Arabii Saudyjskiej niemal jedną czwartą stanowiły kobiety. Poziom szkół i uniwersytetów był zróżnicowany; konieczność kształcenia jak największej liczby osób oznaczała, że klasy były liczne, nauczyciele nieodpowiednio przygotowani do pracy, a budynki niedostosowane do potrzeb nauczania. Większość szkół kładła nacisk na nauczanie arabskiego i wykładanie innych przedmiotów po arabsku. Dla wielkiej liczby kończących te szkoły i dla absolwentów nowych uniwersytetów, arabski był językiem, z którym czuli się związani i w którym odbierali świat. To umacniało świadomość wspólnoty kulturowej wszystkich mówiących po arabsku.

Ta wspólna kultura i jej świadomość upowszechniały się dzięki nowemu środkowi przekazu. Wprawdzie radio, kina i gazety nadal odgrywały ważną rolę, ale ich wpływ uzupełniała telewizja. W latach sześćdziesiątych w krajach arabskich powstawały stacje telewizyjne, a telewizor stał się częścią gospodarstwa domowego nie mniej ważną od kuchenki czy lodówki; dotyczyło to wszystkich ludzi z wyjątkiem bardzo biednych i tych, którzy mieszkali na wsiach, gdzie jeszcze nie dotarła elektryczność. W roku 1973 w Egipcie było już około 500 tysięcy telewizorów; podobna liczba była w Iraku, a w Arabii Saudyjskiej 300 tysięcy. Nadawano wiadomości, które prezentowano w taki sposób, by pozyskać poparcie dla polityki rządu; w większości krajów zwykle nadawano w różnych proporcjach programy religijne, filmy i seriale importowane z Europy lub Ameryki, a także sztuki i programy muzyczne produkowane w Egipcie i Libanie; sztuki przekazywały idee, obrazy i najbardziej trudny do przeniesienia na grunt świata arabskiego – humor.

W ciągu tych dziesięciu lat powstał też inny rodzaj łączności zbliżającej kraje arabskie: był to ruch osobowy. W owych bowiem latach transport lotniczy był w zasięgu znacznej części ludzi. Budowano lotniska, większość krajów

miała swoje własne linie lotnicze, a korytarze powietrzne łączyły ze sobą stolicy. Intensywniej podróżowano także drogami lądowymi, polepszała się bowiem jakość dróg, a samochody i autobusy były coraz popularniejsze: Saharę oraz pustynie Syrii i Arabii przecinały dobrze utrzymane drogi. Mimo politycznych konfliktów prowadzących do zamykania granic i wstrzymywania ruchu osobowego oraz towarowego, drogi te przemierzało coraz więcej turystów i biznesmenów. Wysiłki Ligi Państw Arabskich i innych organizacji zmierzające do zintensyfikowania kontaktów handlowych między krajami arabskimi odniosły pewien skutek, choć w 1980 roku handel międzyarabski wynosił mniej niż 10 procent handlu zagranicznego tych państw.

Najważniejsze jednak znaczenie w ruchu powietrznym i lądowym miały nie towary, lecz emigranci przybywający z biedniejszych krajów arabskich do tych, które się wzbogaciły na ropie naftowej. Ruchy migracyjne rozpoczęły się w latach pięćdziesiątych, ale w późnych latach sześćdziesiątych i siedemdziesiątych uległy intensyfikacji z dwóch powodów. Z jednej strony znaczny wzrost zysków z ropy i przyjęcie ambitnych planów rozwojowych zrodziło w krajach produkujących ropę naftową – a ich liczba stale rosła – zapotrzebowanie na siłę roboczą. Z wyjątkiem Algierii i Iraku żadne z tych państw nie miało wystarczającej liczby ludzi, by rozwijać własne zasoby w różnych dziedzinach. Z drugiej strony naciski ludności w biedniejszych krajach przybierały na sile, gdy emigracja stała się coraz atrakcyjniejsza. W szczególnym stopniu dotyczyło to Egiptu po roku 1967 – wzrost gospodarczy był tam niewielki, a w okresie infitahu rząd zachęcał do emigrowania. To co kiedyś dotyczyło głównie ludzi młodych i wykształconych, teraz przekształciło się w masową migrację robotników o różnych kwalifikacjach, pracujących nie tylko w służbie państwowej i określonych zawodach, ale zatrudnionych w budownictwie i jako służba domowa. W większości wypadków były to wyjazdy samotnych mężczyzn, ale i w coraz większym stopniu również kobiet pozostawiających w kraju swoje rodziny. Jedynie Palestyńczycy, którzy utracili ojczyznę, najczęściej wyjeżdżali całymi rodzinami i mieli zwyczaj się osiedlać na stałe w krajach, do których emigrowali.

Dokładne określenie całkowitego stanu liczebnego emigrantów jest niemożliwe nawet w przybliżeniu; pod koniec lat siedemdziesiątych liczba arabskich wychodźców mogła wynieść nawet trzy miliony, z czego zapewne połowa przebywała w Arabii Saudyjskiej. Wielu mieszkało w Kuwejcie i innych krajach Zatoki oraz w Libii. Najwięcej osób, prawdopodobnie jedna trzecia tej liczby, pochodziło z Egiptu, tyle samo z obydwu Jemenów; pół miliona stanowili Jordańczycy albo Palestyńczycy (ta liczba obejmowała również rodziny robotników); mniejsze grupy pochodziły z Syrii, Libanu, Sudanu, Tunezji i Maroka. Migracje odbywały się również między biedniejszymi krajami: kiedy Jordańczycy wyjeżdżali do krajów Zatoki, ich miejsce w niektórych dziedzinach gospodarki jordańskiej zajmowali Egipcjanie.

Spowodowana tymi migracjami rosnąca wiedza o ludach, obyczajach i dialektach umacniała na wielką skalę poczucie istnienia wspólnego świata arabskiego, w ramach którego Arabowie mogli się stosunkowo swobodnie poruszać i łatwo się porozumiewać. Nie powiększało to jednak pragnienia ściślejszej jedności; istniała świadomość różnic, a migranci zdawali sobie sprawę z tego, że są wykluczeni z lokalnych społeczności, do których przybywali.

### **Podziały w świecie arabskim**

Mimo umacniania się tego typu związków, w sferze polityki w latach siedemdziesiątych przeważała tendencja do podkreślania różnic, a nawet wrogości, nie zaś do jednoczenia się. Chociaż osobowość Abd an-Nasira wywoływała wrogość prowadzącą do podziałów między krajami arabskimi oraz do konfliktów między rządami i narodami, to jednak zrodziła ona pewną solidarność – poczucie, że istnieje kształtujący się naród arabski. W pierwszych latach po jego śmierci poczucie to było jeszcze żywe. Ostatni raz znalazło ono wyraz w wojnie z 1973 roku, kiedy przez jakiś czas się wydawało, że państwa arabskie mogą tworzyć wspólny front niezależnie od tego, jakie rządy je reprezentują. Jednakże ów wspólny front prawie natychmiast się rozpadł. A chociaż nadal rozważano możliwość unii między dwoma państwami arabskimi lub większą ich liczbą, i od czasu do czasu taką unię ogłaszano, to pod koniec lat siedemdziesiątych państwa te sprawiały na swoich obywatelach i na świecie wrażenie, że są słabe i że brak im jedności.

Wspomniana słabość ujawniała się najwyraźniej w tym, co wszyscy Arabowie uważali za swój wspólny problem: w sprawie Izraela i losie Palestyńczyków. Pod koniec lat siedemdziesiątych sytuacja na ziemiach zajętych przez Izrael w czasie wojny 1967 roku szybko zaczęła się zmieniać. Polityka osadzania tam Żydów została wprowadzona w życie tuż po wojnie 1967 roku z powodów częściowo strategicznych, ale nabrała nowego znaczenia, gdy w Izraelu władzę przejął bardziej nacjonalistyczny rząd Begin; osiedlanie przybrało na sile, arabskim właścicielom odbierano ziemię i dostęp do wody, zamierzano bowiem te tereny wcielić do Izraela. Arabska część Jerozolimy oraz region Al-Dżaulanu odebrany Syrii w praktyce zostały formalnie zaanektowane. W obliczu takich działań zarówno Palestyńczycy, jak i państwa arabskie wydawali się bezsilni. OWP z jej przewodniczącym Jasirem Arafatem mogła przemawiać w imieniu Palestyńczyków na terenach okupowanych i zdobyć międzynarodowe poparcie, ale nie była w stanie w istotny sposób zmienić sytuacji. Każda z metod działania, jakimi teoretycznie dysponowały kraje arabskie, prowadziła donikąd. W obliczu izraelskiej przewagi miliarnej oraz z powodu różnych interesów państw arabskich niechętnych narażaniu ich narażać na szwank, aktywna

opozycja wobec Izraela była niemożliwa. Metoda zastosowana przez Egipt za As-Sadata doprowadziła do wycofania się Izraela z Synaju, ale szybko stało się jasne, że Egipt nie miał takiego wpływu na Izrael, by wywołać zmianę jego polityki, ani na Stany Zjednoczone, by je nakłonić do sprzeciwienia się izraelskiej polityce w sposób bardziej formalny.

Słabość militarna, rosnąca liczba partykularnych interesów i wzrost zależności ekonomicznej – wszystko to prowadziło do dezintegracji resztek wspólnego frontu, jaki być może istniał do wojny 1973 roku. Linia podziału przebiegała między państwami, które skłaniały się ku Stanom Zjednoczonym, politycznemu kompromisowi z Izraelem i wolnej gospodarce kapitalistycznej, oraz tymi, które trzymały się polityki neutralności. Do drugiej grupy zwykle zaliczało się Algierię, Libię, Syrię, Irak i Jemen Południowy, a także OWP, której inne państwa arabskie przyznawały status odrębnego państwa.

Jednakże w praktyce linia podziału nie była tak ostra, a przymierza pomiędzy poszczególnymi krajami mogły wykraczać poza te podziały. W ramach każdego ugrupowania stosunki wcale nie były bliskie ani łatwe. Wśród państw nastawionych „prozachodnio” niezależna polityka Egiptu w stosunku do Izraela wywoływała wahania i zawstydzenie. Praktycznie wszystkie kraje arabskie formalnie zerwały stosunki z Egiptem, choć nie wstrzymały przekazywania należności imigrantów egipskich ich rodzinom. W drugim obozie kontakty z supermocarstwem miały różnorodny charakter. Syria, Irak i Jemen Południowy otrzymywały pomoc wojskową i ekonomiczną od ZSRR. Między obydwooma baasistowskimi rządami w Syrii i w Iraku istniał głęboki antagonizm wywołany zarówno rywalizacją o przywództwo w partii nacjonalistycznej, która przez jakiś czas sprawiała wrażenie prężnej i mającej szanse rozwoju, jak i odrębnymi interesami krajów graniczących ze sobą i wspólnie korzystających z systemu wodnego rzeki Eufrat. Ponadto cały czas utrzymywały się tarcia z Libią, której przywódca Al-Kaddafi czasami próbował przywdziać płaszcz Abd an-Nasira, nie dysponując przy tym żadną siłą z wyjątkiej tej, jaką można było kupić za pieniądze.

W tym okresie doszło do trzech zbrojnych konfliktów, które w poważnym stopniu wpłynęły na stosunki między krajami arabskimi. Pierwszy wybuchł na dalekim zachodzie świata arabskiego. Dotyczył on terytorium zwanego Saharą Zachodnią, słabo zaludnionego zachodniego przedłużenia Sahary w kierunku wybrzeży Atlantyku położonych na południe od Maroka. Od końca XIX wieku okupowała ją i administrowała Hiszpania, ale do odkrycia w latach sześćdziesiątych znacznych pokładów fosfatów, wydobywanych przez hiszpańską spółkę, miała ona niewielkie znaczenie strategiczne i gospodarcze. W latach siedemdziesiątych Maroko zaczęło wysuwać pretensje do Sahary Zachodniej, ponieważ niegdyś władza sultana rozciągała się na te tereny. Tym żądaniom sprzeciwiała się Hiszpania, a także Mauretania, kraj graniczący na południu z Sa-

harą Zachodnią, od początków XX wieku pozostający pod panowaniem francuskim, niepodległy od 1960 roku. Mauretania domagała się przynajmniej części tego terytorium. Po długich dyplomatycznych korowodach Hiszpania, Maroko i Mauretania zawarły w 1975 układ, na którego mocy Hiszpania miała się wycofać, a terytorium Sahary podzielonoby między pozostałe dwa państwa. Ale kryzys nie zakończył się, albowiem tymczasem ludność tych terenów zdołała zorganizować własne ruchy polityczne. Po układzie z 1975 roku jeden z nich, znany pod akronimem Polisario, ogłosił swój sprzeciw wobec marokańskich i mauretańskich pretensji i domagał się niepodległości. Mauretania zrezygnowała w 1979 roku ze swoich pretensji, ale Maroko zaangażowało się w długą walkę z Polisario, które miało poparcie Algierii, czyli kraju graniczącego z tym obszarem i nie życzącego sobie rozszerzenia marokańskiej potęgi. Rozpoczął się konflikt, który miał trwać pod różnymi postaciami przez wiele lat, komplikując stosunki nie tylko między Marokiem a Algierią, ale również w ramach organizacji, których obydwaj te państwa były członkami: w Lidze Państw Arabskich i w Organizacji Jedności Afrykańskiej.

Inny konflikt, który wybuchł w Libanie mniej więcej w tym samym czasie, wciągnął w ten czy inny sposób główne siły polityczne Bliskiego Wschodu: państwa arabskie, OWP, Izrael, Europę Zachodnią i wielkie mocarstwa. Jego źródła leżały w pewnych zmianach w społeczeństwie libańskim, które kwestionowało cały system polityczny kraju. Kiedy Liban uzyskał niepodległość w latach czterdziestych, obejmował trzy regiony z odmiennymi społecznościami i o różnych tradycjach rządzenia: region Gór Libanu zamieszkały głównie przez chrześcijańską ludność maronicką na północy, a na południu przez społeczność częściowo chrześcijańską a częściowo druzyjską; miasta na wybrzeżu miały mieszaną ludność muzułmańską i chrześcijańską; wreszcie były obszary wiejskie na wschód i na południe od Gór Libanu, gdzie mieszkała ludność w przeważającej części szyicka. Pierwszy z tych rejonów miał długą tradycję odrębnej administracji podporządkowanej lokalnym władcom, zaś później był to uprzywilejowany rejon imperium osmańskiego. Natomiast obszar drugi i trzeci stanowiły integralną część imperium i do Libanu zostały włączone przez francuski rząd mandatowy. Nowe państwo miało demokratyczną konstytucję, i kiedy Francuzi opuszczali kraj, między przywódcami maronickimi a sunnickimi muzułmanami istniała zgoda, że prezydentem republiki zawsze powinien być maronita, premierem sunnita, a inne stanowiska w rządzie i administracji winny być rozdzielone pomiędzy różne społeczności religijne, ale w taki sposób, by rzeczywista władza spoczywała w rękach chrześcijan.

W latach 1945–1958 udało się zachować równowagę i do pewnego stopnia współpracę między przywódcami poszczególnych społeczności; w ciągu pokolenia jednak podstawy tej równowagi zaczęły się chwiać. Nastąpiła demograficzna zmiana: liczba muzułmańskiej ludności rosła szybciej niż chrześcijańskiej,

a w latach siedemdziesiątych uznano, że trzy społeczności uważane za muzułmańskie – sunnici, szyici i druzowie – były liczbowo większe niż społeczności chrześcijańskie, a niektórzy z ich przywódców coraz niechętniej akceptowali sytuację, w której funkcja prezydenta i ostateczna władza spoczywała w rękach chrześcijan. Co więcej, gwałtowne zmiany gospodarcze w kraju i na Bliskim Wschodzie prowadziły do tego, że Bejrut przekształcił się w wielkie miasto, w którym mieszkała połowa ludności kraju, a ponad połowa pracowała. Liban stał się wielkim miastem-państwem, które wymagało silnych i efektywnych rządów. Przepaść dzieląca bogatych i biednych powiększyła się, ubodzy byli głównie sunniccy lub szyicki muzułmanie; potrzebna stała się redystrybucja bogactwa przez wprowadzenie podatków i służb socjalnych. Rząd oparty na kruchej ugodzie między przywódcami nie był tym, co najpotrzebniejsze, mógł bowiem przetrwać jedynie wtedy, gdy prowadził politykę nie naruszającą wielkich interesów.

W 1958 roku ten układ sił załamał się i przez kilka miesięcy trwała wojna domowa, która zakończyła się odnowieniem równowagi pod hasłem: „Nie ma zwycięzców ani zwyciężonych”. Jednakże przyczyny kryzysu istniały nadal, a w ciągu następnych piętnastu lat doszedł do nich jeszcze jeden czynnik – była nim rola, jaką Liban odgrywał w konfrontacji między Palestyńczykami a Izraelem. Kiedy w 1970 roku nastąpiło rozbitcie w Jordanii Al-Fathu i innych organizacji partyzanckich, ich główne wysiłki skoncentrowały się na południu Libanu. Libańska granica z Izraelem jako jedyna umożliwiała swobodne działania po drugiej stronie przy poparciu znacznej liczby uchodźców. Wywołało to zaniepokojenie ważnych chrześcijańskich czynników politycznych, w tym ich najlepiej zorganizowanej partii Kata'ib (Falangę) i stało się tak zarówno dlatego, że działania Palestyńczyków na południu wywoływały gwałtowne reakcje Izraelczyków, co mogło zagrażać niepodległości kraju oraz dlatego, że obecność Palestyńczyków wspierała te grupy – głównie muzułmańskie i druzyjskie – które chciały zmienić system polityczny, zapewniający władzę głównie chrześcijanom.

W 1975 roku doszło do niebezpiecznej konfrontacji sił, a każdy z protagonistów znajdował broń i wsparcie za granicą: Kata'ib i jej sprzymierzeńcy w Izraelu, Palestyńczycy i ich zwolennicy w Syrii. Wiosną tego roku wybuchły niebezpieczne walki, które trwały, ze zmiennym szczęściem, do końca 1976 roku, kiedy uzgodniono stosunkowo stabilne zawieszenie broni. Główną rolę odgrywała tu Syria, która w trakcie walk zmieniła swoją politykę. Z początku popierała Palestyńczyków i ich sprzymierzeńców, ale potem zbliżyła się do Kata'ib i jej zwolenników, kiedy wydawało się, że poniosą klęskę. Interes Syrii leżał w utrzymaniu równowagi sił, ta bowiem powstrzymywałaby Palestyńczyków i utrudniała im kontynuowanie dotychczasowej polityki w południowym Libanie, mogącej wciągnąć Syrię do wojny z Izraelem. Aby zachować te interesy, Syria wysyłała swoje siły zbrojne do Libanu, mając swoje poparcie innych

krajów arabskich i USA; wojska te pozostały tam na długo już po zakończeniu walk. Nastąpiło pięć lat niepewnego zawieszenia broni. Grupy maronickie rządziły na północy, armia syryjska pozostawała na wschodzie, OWP odgrywało dominującą rolę na południu. Bejrut został podzielony na część wschodnią pozostającą pod kontrolą Kata'ib i na część zachodnią kontrolowaną przez OWP i jej sprzymierzeńców. Władza rządowa przestała w praktyce istnieć. Niczym nie powstrzymana władza OWP na południu wywołała powtarzające się konflikty z Izraelem, który w 1978 dokonał inwazji, ale w wyniku międzynarodowych nacisków wycofał się. Niemniej w paśmie nadgranicznym pozostały lokalne władze podporządkowane Izraelowi. Inwazja i niespokojna sytuacja na południu doprowadziły do tego, że szyiicy mieszkańcy omawianego obszaru stworzyli własne siły militarne – AMAL.

W 1982 roku sytuacja stała się groźna. Nacjonalistyczny rząd w Izraelu po zabezpieczeniu południowej granicy dzięki traktatowi pokojowemu z Egiptem, teraz próbował narzucić własne rozwiązanie problemu palestyńskiego. Obejmowało ono próbę zniszczenia zarówno siły wojskowej, jak i politycznej OWP w Libanie, zainstalowanie tam przyjaznych Izraelowi rządów, a potem, wobec braku efektywnego oporu palestyńskiego, kontynuowanie polityki osiedlania się i anektowania okupowanej Palestyny. Przy pewnej zgodzie ze strony USA, Izrael dokonał w czerwcu 1982 roku inwazji na Liban. Atak zakończył się długim oblężeniem zachodniej części Bejrutu zamieszkałej głównie przez muzułmanów i zdominowanej przez OWP. Ostatecznie podpisano ugodę wynegocjowaną za pośrednictwem rządu amerykańskiego, na podstawie której OWP opuścić miało zachodni Bejrut, a rządy, amerykański i libański, powinny udzielić palestyńskim cywilom gwarancji bezpieczeństwa. W tym samym czasie, w wyniku wyborów, prezydentem został przywódca Kata'ib – Baszir Dżumajjil. Wkrótce go zamordowano, a na prezydenta wybrano jego brata – Amina. Jego morderstwo Izrael wykorzystał jako pretekst do zajęcia zachodniego Bejrutu, a to z kolei pozwoliło, by Kata'ib dokonała masowej masakry Palestyńczyków w obozach uchodźców w Sabrze i Szatili.

Wycofanie się OWP doprowadziło wprawdzie do ustania walk na jakiś czas, ale sam konflikt wszedł w groźniejszą fazę. Podziały między lokalnymi ugrupowaniami powiększyły się. Nowy rząd, zdominowany przez Kata'ib i wspomagany przez Izrael, próbował narzucić własne rozwiązania: skoncentrowanie władzy w swoich rękach i zawarcie traktatu z Izraelem, na podstawie którego wojska izraelskie wycofają się, uzyskując w zamian praktyczną kontrolę polityczną i strategiczną nad krajem. To wywołało ostry sprzeciw innych społeczności – druzów i szyitów przy aktywnym poparciu Syrii. I chociaż inwazja wykazała niezdolność zarówno Syrii, jak i innych państw arabskich do podjęcia uzgodnionych i efektywnych działań, to jednak wojska syryjskie nadal pozostawały

w wielu częściach kraju, a syryjskie wpływy na opozycję wobec rządu były nadal silne. Syria i jej sprzymierzeńcy mogli liczyć na pewne wsparcie ZSRR, natomiast Stany Zjednoczone mogły udzielać zarówno militarnego, jak i dyplomatycznego wsparcia Kata'ib i jej izraelskim poplecznikom. Jednym z warunków, na podstawie których OWP opuściła Bejrut, było wysłanie do Libanu wielonarodowych sił ze znacznym udziałem Amerykanów. Wojska te szybko wycofano, jednak po masakrze Sabry i Szatili musiały wrócić. Odtąd znaczenie udziału Amerykanów w siłach wielonarodowych rosło: od obrony ludności cywilnej przechodzili oni do aktywnego wspierania nowych rządów libańskich i libańsko-izraelskiego traktatu z 1983 roku, w którego wynegocjowaniu brali udział. W końcowych miesiącach tego roku Stany Zjednoczone zaangażowały się w operacje wojskowe mające na celu poparcie dla rządu libańskiego, ale po atakach na amerykańskich *marines* i pod naciskiem amerykańskiej opinii publicznej, Stany Zjednoczone wycofały swoje oddziały. Bez rzeczywistego amerykańskiego i izraelskiego wsparcia i wobec silnego oporu druzyjskiego, szyickiego i syryjskiego rząd libański unieważnił traktat z Izraelem. Jednym ze skutków tego epizodu było pojawienie się AMAL-u i innych grup szyickich jako głównych sił w polityce libańskiej. W 1984 AMAL przejął kontrolę nad zachodnim Bejrutem; częściowo pod jego naciskiem wojska izraelskie wycofały się z Libanu, pozostając tylko na wąskim pasie wzdłuż granicy południowej.

Trzeci konflikt tych lat angażował jedno państwo arabskie i jedno niearabskie; istniała groźba wciągnięcia innych krajów arabskich: chodzi o konflikt iracko-irański, który wybuchł w 1980 roku. Między obydwojoma krajami istniały spory graniczne, które w 1975 roku zostały rozstrzygnięte na korzyść Iranu, kiedy szah stał u szczytu władzy. Irańska rewolucja, zamieszanie i wynikająca stąd jawna słabość państwa, stworzyła przed Irakiem szansę odbudowania dawnej równowagi. Jednak gra toczyła się o coś znacznie ważniejszego. Nowe władze irańskie apelowały do muzułmanów na całym świecie, by przywrócili w społeczeństwach autorytet islamu. Znalazło to zapewne szczególnie oddźwięk w szyickiej większości w Iraku. Władze irackie stanęły przed dwojakim wyzwaniem: z jednej strony jako rządy sekularystyczne, z drugiej zaś jako rządy zdominowane przez muzułmanów sunnickich. W 1980 roku armia iracka dokonała inwazji na Iran. Po pierwszych sukcesach udało się jej jednak zająć na stałe jedynie część tego kraju, a po jakimś czasie Iran przejął inicjatywę i dokonał inwazji na Irak. Wojna nie skłóciła społeczeństwa irackiego, ponieważ iraccy szyici pozostali spokojni, ale w jej rezultacie doszło do pewnego podziału w świecie arabskim. Syria popierała Iran z powodu własnych sporów z Irakiem, jednak większość krajów arabskich udzielała pomocy finansowej lub wojskowej Irakowi, ponieważ zwycięstwo Iranu obaliłoby system polityczny Zatoki i mogłoby wpłynąć na porządek społeczny w krajach, gdzie silne były uczucia promuzułmańskie, a szczególnie proszyickie.



Walki zakończyły się zawieszeniem broni wynegocjowanym w 1988 roku przez Narody Zjednoczone. Żadna ze stron nie odnotowała zdobyczy terytorialnych, ale obie straciły wiele istnień ludzkich i poniosły znaczne straty gospodarcze. Jednak w jakimś sensie każda ze stron coś zyskała: żaden z reżimów nie upadł na skutek wojny, a rewolucja irańska nie rozprzestrzeniła się ani na Irak, ani na Zatokę.

Koniec wojny iracko-irańskiej otworzył perspektywy zmiany w stosunkach między państwami arabskimi. Wydawało się prawdopodobne, że Irak dzięki uwolnionej energii i armii dobrze zahartowanej w wojnie, odegra aktywniejszą rolę w innych dziedzinach: w Zatoce i w ogólnej polityce świata arabskiego. Jego stosunki z Egiptem i Jordanią umocniły się dzięki pomocy, jakiej te państwa udzielały Irakowi w czasie wojny; kontakty z Syrią układały się źle, ponieważ ta wspierała Iran, a jako oponentowi Syrii Irakowi łatwiej było aktywnie wkroczyć w zawile stosunki libańskie.

W tym samym roku 1988 problem palestyński wszedł w nową fazę. Pod koniec poprzedniego roku ludność terytoriów okupowanych przez Izrael – Zachodniego Brzegu i Gazy – zainicjowała ruch oporu, który był niemal powszechny – czasami miał on charakter pokojowy, czasami uciekał się do przemocy, choć unikano używania broni. Lokalni przywódcy utrzymywali kontakty z OWP i innymi organizacjami. Ruch ten – zwany intifadą trwał przez cały rok 1988, zmieniając stosunki między Palestyńczykami z terytoriów okupowanych i ich związki ze światem zewnętrznym. Intifada wykazała, że istnieje zjednoczony naród palestyński, i utrwaliła podział między terytoriami okupowanymi przez Izrael a samym Izraelem. Rządowi izraelskiemu nie udało się zdusić ruchu, coraz częściej musiał zajmować postawę defensywną wobec międzynarodowej krytyki, stawiać czoło głębokim podziałom społecznym. Król Husajn z Jordanii nie był w stanie sprawować kontroli nad powstaniem, wycofał się więc z aktywnych działań na rzecz zawarcia ugody. OWP mogła wkroczyć w powstałą próżnię, ale zmieniło się jej oblicze. Musiała się liczyć z opinią ludzi na terytoriach okupowanych i ich pragnieniem zakończenia okupacji. Narodowa Rada Palestyńska, reprezentatywne ciało Palestyńczyków, zebrała się w Algierze i podjęła uchwałę, w której wyrażała gotowość zaakceptowania istnienia Izraela i rozpoczęcia rozmów na temat ostatecznego rozstrzygnięcia konfliktu. Te wydarzenia miały miejsce w nowym kontekście. W warunkach pewnego odrodzenia jedności arabskiej w odniesieniu do tego problemu, powrotu Egiptu do aktywnego udziału w sprawach arabskich, zmiany stosunków między Stanami Zjednoczonymi a ZSRR. USA po raz pierwszy wyraziły gotowość przystąpienia do bezpośrednich rozmów z OWP, Związek Radziecki zaczął aktywniej wkraczać w sprawy bliskowschodnie.

## Rozdział 26

# Niepokój ducha – wydarzenia po roku 1967

### Podziały etniczne i religijne

Konflikt libański i iracki ujawnił, jak łatwo wrogość między państwami splatała się ze sprzecznościami wewnątrz nich. W tym czasie na pierwszy plan wysunęły się dysonanse, z którymi mamy do czynienia we wszystkich państwach. W Iraku istniała wrogość między Arabami a Kurdami. Mniejszość kurdyjska na północnym wschodzie kraju przez długi czas była pomijana w podejmowanych przekształceniach gospodarczych i społecznych, które następowały głównie w rejonach bliższych wielkim miastom. Jako mieszkańcy górskich dolin lub członkowie wędrownych plemion, Kurdowie nie życzli sobie ścisłej kontroli sprawowanej przez miejską biurokrację; ich też dosięgła idea kurdyjskiej niepodległości, która ujawniła się już w późnym okresie osmańskim. Od czasów mandatu brytyjskiego dochodziło do kolejnych kurdyjskich buntów; stawały się one coraz intensywniejsze i coraz lepiej zorganizowane i zyskiwały od czasu rewolucji w 1958 roku coraz większe poparcie ze strony państw wrogich Irakowi. Przez kilka lat powstanie było wspierane przez Iran, ale pomoc wycofano, kiedy w 1975 roku obydwie kraje zawarły układ dotyczący kilku różnych kwestii. Bunt ucichł, a rząd podjął działania, których celem było nadanie obszarom kurdyjskim specjalnej administracji i realizacja programu ekonomicznego rozwoju. Sytuacja pozostała jednak niejasna i pod koniec lat osiemdziesiątych, w okresie wojny iracko-irańskiej, znów wybuchły rozruchy.

Potencjalnie podobna sytuacja panowała w Algierii. Część ludności górskich obszarów Atlasu w Maroku i Kabylii w Algierii stanowili Berberzy po-

sługujący się dialektami języka różnego od arabskiego i mający długą tradycję lokalnej organizacji i przywódców. W okresie władzy francuskiej rząd dążył do utrzymania różnic między Berberami a mieszkańcami mówiącymi po arabsku. Czynił to częściowo z powodów politycznych, ale także dlatego, że lokalni urzędnicy wykazywali naturalną tendencję do utrzymania specjalnego charakteru społeczności, nad którymi sprawowali władzę. Kiedy po uzyskaniu niepodległości władzę przejęły rządy nacjonalistyczne, prowadzono politykę rozszerzania kontroli administracji centralnej, a także narzucania kultury arabskiej. W Maroku tę politykę umacniały dwa czynniki: długa tradycja zwierzchności sułtana oraz prestiż kultury arabskiej wielkich miast; berberski nie był językiem pisanym kultury wysokiej, a kiedy berberscy wieśniacy znaleźli się pod wpływem oddziaływania życia miejskiego, mieli tendencję do przejmowania języka arabskiego. Natomiast w Algierii sytuacja kształtowała się inaczej. Tradycja kultury arabskiej była tu słabsza, ponieważ w Algierii brakowało wielkich miast i szkół, a kultura francuska dominowała, oferowała bowiem, jak się zdawało, alternatywną wizję przyszłości. Autorytet rządu nie był też tak ustalony; jego pretensje do prawomocności opierały się na przewodzeniu walką o niepodległość, a w tej walce kabylscy Berberzy odegrali znaczącą rolę.

Różnice etniczne, podobnie jak religijne mogły nadać nowy kształt odmiennym interesom. Przykład Libanu wykazał, jak walka o władzę mogła znaleźć wyraz w sprzecznościach natury religijnej. W Sudanie panowała identyczna sytuacja. Mieszkańcy południowych obszarów kraju nie byli ani Arabami, ani muzułmanami; niektórzy z nich po nawróceniu przez misjonarzy wyznawali chrześcijaństwo. Pamiętali okres, kiedy padali ofiarą wypraw po niewolników z północy. Po uzyskaniu niepodległości, kiedy władza znalazła się w rękach Arabów i muzułmanów, obawiali się o swą przyszłość: nowy rząd mógłby dążyć do rozszerzenia wpływów kultury arabskiej i muzułmańskiej dalej na południe, a zarazem bardziej dbałby o interesy regionów położonych blisko stolicy niż tych, które były od niej oddalone. Niemal natychmiast po dojściu kraju do autonomii na południu wybuchła rewolta, która trwała do roku 1972. Zakończyła się układem, który dał południu znaczną niezależność. Napięcia i wzajemne podejrzania nadal istniały, ujawniając się we wczesnych latach osiemdziesiątych, kiedy rząd przyjął bardziej promuzułmańską politykę. Bunt przeciwko władzy w Chartumie trwał na większą skalę przez całe lata osiemdziesiąte, a rządowi nie udało się ani go uśmierzyć, ani sobie z nim poradzić.

Bardzo niebezpieczna i skomplikowana sytuacja panowała w krajach, gdzie żyły większe grupy ludności szyickiej: w Iraku, Kuwejcie, Bahrajnie, Arabii Saudyjskiej, Syrii i Libanie. Rewolucja irańska mogła wzbudzić poczucie szyickiej tożsamości, a to pociągnęłoby za sobą skutki o charakterze politycznym, szczególnie w krajach, gdzie rządy znajdowały się w rękach sunnitów. Z drugiej jednak strony wspólna idea narodowa czy idea wspólnoty gospodarczej mogły

oddziaływać w przeciwnym kierunku. W Syrii sytuacja kształtowała się zupełnie inaczej, w każdym razie przez jakiś czas. Rządy baasistowskie, które sprawowały władzę od lat sześćdziesiątych od 1970 roku były zdominowane przez grupę oficerów i polityków z Al-Asadem na czele. Wywodzili się oni w znacznej mierze ze społeczności alawidzkiej, dysydenckiego ugrupowania szyitów. Dlatego też opozycja wobec rządu polegała na silnym wsparciu dla ruchów sunnickiego islamu podejmowanych przez Braci Muzułmanów i podobne im organizacje.

### Biedni i bogaci

W krajach arabskich poszerzała się przepaść dzieląca biednych od bogatych. Dysproporcja między nimi zawsze istniała, ale w okresie gwałtownych zmian gospodarczych zaczęła nabierać nowego znaczenia. Był to okres rozwoju, nie zaś fundamentalnych zmian strukturalnych. Głównie z powodu większych dochodów z ropy stopa wzrostu była wysoka nie tylko w krajach wydobywających ropę, ale także w tych, które korzystały z pożyczek i darów, inwestycji i przekazów emigrantów. Roczny przyrost w latach siedemdziesiątych przekraczał 10 procent w Zjednoczonych Emiratach Arabskich i Arabii Saudyjskiej, 9 procent w Syrii, 7 – w Iraku i Algierii, 5 procent w Egipcie. Jednakże rozwój nie następował we wszystkich dziedzinach gospodarki. Znaczną część zwiększających się dochodów rządowych przeznaczano na zakup uzbrojenia (głównie ze Stanów Zjednoczonych i Europy Zachodniej) i na rozszerzanie maszyny administracyjnej. Dziedziną gospodarki, która rozwijała się najszybciej, były usługi, szczególnie zaś służby państwowe; w 1976 roku służba państwowa obejmowała w Egipcie już 13 procent gospodarczo aktywnej ludności. Innym ważnym polem ekspansji był przemysł lekki: tekstylia, przetwórstwo żywności, towary spożywcze i budownictwo. Rozwojowi temu sprzyjały dwa procesy, które zachodziły w tym okresie. Po pierwsze, w większości krajów nastąpiła liberalizacja ograniczeń dotyczących przedsiębiorczości prywatnej, co prowadziło do powstawania wielu małych przedsiębiorstw. Po drugie, nastąpił znaczny wzrost wielkości darowizn emigrantów. W 1979 roku suma przekazów wynosiła w tym rejonie świata już 5 miliardów dolarów rocznie. Zachęcały do tego rządy, ponieważ tego rodzaju dochody rozwiązywały problemy budżetowe; pieniądze wykorzystywano przede wszystkim na zakup ziemi i trwałych towarów konsumenckich.

W sumie prywatni inwestorzy nie mieli żadnych powodów, by inwestować w przemysł ciężki, który wiązał się z wielkimi nakładami i znacznym ryzykiem. Również nakłady zagraniczne w tym zakresie były ograniczone. W praktyce jedynymi nowymi gałęziami przemysłu ciężkiego były te, w które zdecydowały się inwestować rządy, jeśli tylko dysponowały odpowiednimi środkami. Wiele krajów wydobywających ropę naftową starało się rozwijać przemysł petroche-

miczny, a także stalowy i aluminiowy. Co ważne, te przedsięwzięcia były podejmowane na większą skalę niżby to wynikało z możliwości rynku. Najambitniejsze plany przemysłowe realizowała Arabia Saudyjska, budująca dwa kompleksy – jeden nad Morzem Czerwonym, drugi na wybrzeżu Zatoki – oraz Algieria. Za Bumediena polityka rządu algierskiego polegała na przeznaczaniu znacznej części dochodów na przemysł ciężki, na przykład stalowy, i na gałęzi przemysłu wymagające rozwiniętych technologii, spodziewano się bowiem uniezależnienia kraju od potężnych państw uprzemysłowionych, a w następstwie wykorzystania nowych technologii i wyrobów przemysłu ciężkiego do rozwoju rolnictwa i produkcji dóbr konsumpcyjnych. Po śmierci Bumediena w 1979 roku ta polityka uległa zmianie i większy nacisk kładziono na rolnictwo i sprawy socjalne.

Niemal wszędzie najbardziej zacofanym sektorem było rolnictwo. Główny wyjątek stanowiła Syria, która ponad połowę inwestycji przeznaczała na tę dziedzinę gospodarki, zwłaszcza na budowę zapory Tabka nad Eufratem. Zaczęto ją budować w 1968 roku z pomocą ZSRR; pod koniec lat siedemdziesiątych produkowano tu już energię hydroelektryczną, możliwe się też stało rozszerzenie systemu irygacji w dolinie rzeki. W większości krajów na skutek ogólnego zaniedbania rolnictwa nie następował wzrost gospodarczy, a w niektórych dochodziło nawet do spadku produkcji rolnej, chociaż na wsi mieszkała znaczna część ludności. W Arabii Saudyjskiej 58 procent aktywnej ekonomicznie ludności żyło na wsi, ale ludzie ci wytwarzali zaledwie 10 procent produktu narodowego brutto. Sytuacja ta była wyjątkowa z powodu szczególnego znaczenia, jakie miało wydobywanie ropy naftowej. Ale i w Egipcie proporcje nie wyglądały lepiej: 52 procent ekonomicznie aktywnej ludności żyło na wsi, wytwarzając 28 procent produktu narodowego brutto. Pod koniec lat siedemdziesiątych znaczna część żywności konsumowanej w krajach arabskich pochodziła z importu.

Wzrost gospodarczy nie podniósł standardu życia tak, jakby się tego można było spodziewać, i to zarówno dlatego, że przyrost ludności następował szybciej niż kiedykolwiek, jak i dlatego, że system społeczny i polityczny w większości krajów arabskich nie zapewniał odpowiedniego podziału produkcji. W 1930 roku kraje arabskie jako całość miały od 55 do 60 milionów ludności, a w 1960 żyło jej tam jakieś 90 milionów, zaś w 1979 – już 179 milionów. Przyrost wahał się w granicach 2–3 procent. Przyczyna jednak nie leżała w zwiększeniu liczby narodzin, można nawet twierdzić, że malała ona w wyniku upowszechniania antykoncepcji, a warunki miejskie skłaniały ludzi do zawierania małżeństw w późniejszym wieku. Główny powód wynikał z dłuższego życia, a szczególnie ze zmniejszenia śmiertelności niemowląt.

Podobnie jak poprzednio, wzrost populacji prowadził do powiększania się miast, zarówno dlatego, że przyrost ludności miejskiej w wyniku poprawy warunków zdrowotnych był wyższy niż poprzednio, jak i dlatego, że powiększała imigracja ze wsi. W połowie lat siedemdziesiątych mniej więcej połowa ludzi

w większości krajów arabskich żyła w miastach: ponad 50 procent w Kuwejcie, Arabii Saudyjskiej, Libanie, Jordanii i Algierii, pomiędzy 40 a 50 procent w Egipcie, Tunezji, Libii i Syrii. Wzrost objął zarówno większe, jak i mniejsze miasta; najbardziej spektakularny był w stolicach i w głównych ośrodkach handlowych i przemysłowych. W połowie lat siedemdziesiątych było osiem miast arabskich liczących ponad milion mieszkańców: Kair miał ich 6,4 milionów, a Bagdad 3,8 milionów.

Charakter wzrostu gospodarczego i gwałtowna urbanizacja prowadziły do większej i wyraźniejszej polaryzacji społeczeństwa niż poprzednio. Z rozwoju czerpali korzyści przede wszystkim członkowie grup rządzących, oficerowie, urzędnicy wyższych szczebli, technicy, przedsiębiorcy zajmujący się budownictwem, importem i eksportem lub przemysłem spożywczym, albo mający powiązania z przedsięwzięciami międzynarodowymi. Również wykwalifikowani robotnicy ciągnęli pewne korzyści, zwłaszcza tam, gdzie warunki polityczne pozwalały im na efektywne organizowanie się. Inne grupy ludności zyskiwały znacznie mniej albo wcale. W miastach istniało ugrupowanie drobnych pracowników, kupców oraz osób, które usługiwały bogatym; wokół nich gromadziła się znaczna, bardzo zmienna grupa ludności zatrudnionej w sektorach „nieformalnych” – byli tam wędrowni sprzedawcy i robotnicy pracujący dorywczo, albo ludzie bez posady. Na wsi średni lub – w krajach, gdzie nie było reformy rolnej – wielcy właściciele ziemscy mogli z zyskiem uprawiać swoją ziemię, ponieważ udostępniono im kredyty. Natomiast biedniejsi chłopi, którzy mieli mało ziemi albo wcale jej nie posiadali, nie mogli się spodziewać polepszenia swojego położenia. Robotnicy emigrujący do krajów produkujących ropę naftową mogli zarobić więcej niż w rodzinnych stronach, nie mieli jednak żadnego zabezpieczenia ani możliwości polepszenia swojej sytuacji przez wspólne działania. Można ich było dowolnie usuwać z pracy, a na ich miejsca już czekali inni. Pod koniec lat siedemdziesiątych ich położenie stało się jeszcze trudniejsze, ponieważ coraz więcej robotników przybywało nie tylko z krajów arabskich, lecz również sprowadzano ich na określony czas lub na realizację kontraktu z krajów Dalekiego Wschodu: Azji Południowej, Tajlandii, Malezji, Filipin lub Korei.

Niektóre rządy pod wpływem tendencji rozpowszechnionych podówczas na świecie tworzyły system służb społecznych, co prowadziło do pewnej redystrybucji dochodów: tanich mieszkań, ochrony zdrowia i oświaty, systemu ubezpieczeń społecznych. Nawet w najbogatszych krajach nie wszyscy mieli do nich dostęp. W Kuwejcie wszyscy Kuwejczycy w pełni z nich korzystali, ale nie-kuwejcką ludność obejmowały one w znacznie mniejszym stopniu. W Arabii Saudyjskiej wielkie miasta leżały w otoczeniu bidonvilli, a wsie wcale nie były zasobne i bogate. Najgorzej wyglądała sytuacja w wielkich miastach, które szybko się rozrastały w wyniku imigracji i przyrostu naturalnego. Likwidowane bidonville zastępowano tanim budownictwem, pozbawionym infrastruktury, którego

komfort nie odbiegał od poprzedniego. Transport publiczny niemal wszędzie był niedoskonały; istniała zasadnicza różnica między tymi, którzy dysponowali własnymi środkami transportu, a tymi, którzy ich nie mieli. W większości miast system zaopatrzenia w wodę i system kanalizacji zbudowany dla mniejszych społeczności, nie był dostosowany do potrzeb znacznie większej liczby ludności; w Kairze kanalizacja praktycznie przestała działać. W Kuwejcie i Arabii Saudyjskiej problemy dostarczania wody rozwiązano dzięki odsalaniu wody morskiej, co było metodą drogą, ale bardzo efektywną.

### **Kobiety w społeczeństwie**

W okresie tym pewien typ stosunków społecznych zaczął rodzić problemy. Zmieniająca się rola kobiet, przeobrażenia w strukturze rodziny – wszystko to stwarzało problemy nie tylko dla mężczyzn, którzy pragnęli budować mocną i zdrową społeczność, ale także dla kobiet świadomych swojej pozycji.

W ciągu życia poprzednich pokoleń zachodzące przemiany wpływały na rolę kobiety w społeczeństwie. Jedną z nich był rozwój oświaty: we wszystkich krajach, nawet w najbardziej konserwatywnych społeczeństwach Półwyspu Arabskiego, dziewczęta chodziły teraz do szkół. W szkołach podstawowych w niektórych krajach uczyło się niemal tyle samo dziewcząt co chłopców. Na wyższym szczeblu ich udział szybko rósł. Upowszechniała się również wśród kobiet umiejętność pisania i czytania, chociaż wciąż była rzadsza niż wśród mężczyzn. W niektórych krajach wszystkie kobiety młodszego pokolenia potrafiły pisać i czytać. Po części z tego powodu, ale także z innych, zwiększyła się liczba zajęć dostępnych dla nich. Na wsi, gdy mężczyźni emigrowali do miast bądź do krajów eksportujących ropę naftową, podczas ich nieobecności kobiety często zajmowały się ziemią i bydłem. W mieście nowoczesne fabryki zatrudniały je, ale praca tam była niebezpieczna. Przyjmowano je wówczas, gdy brakowało mężczyzn, zwykle w sytuacji gospodarczej zapaści lub nadmiernego zatrudnienia, kiedy mężczyzn zwalniano z pracy. Niewykwalifikowane pracownice zwykle znajdowały zajęcie jako służba domowa; na ogół były to młode, jeszcze niezamężne dziewczęta pochodzące ze wsi. Coraz więcej wykształconych kobiet pracowało w administracji państwowej, zwłaszcza na stanowiskach urzędniczych, rosła też liczba kobiet wykonujących wolne zawody: prawników, lekarzy i pracowników służb socjalnych. W niektórych krajach była niewielka, choć zwiększająca się, liczba kobiet na wyższych stanowiskach rządowych; dotyczyło to takich państw jak Tunezja, Jemen Południowy i Irak, gdzie podejmowano celowe starania, by zerwać z przeszłością i stworzyć „nowoczesne” społeczeństwo. Jednak mimo tych zmian tylko niewielką liczbę kobiet zatrud-

niano poza domem, i niemal na każdym stanowisku były one dyskryminowane we współzawodnictwie z mężczyznami.

Warunki życia w mieście, praca poza domem – wszystko to wpływało na życie rodzinne i na pozycję kobiety. Na wsi migracje mężczyzn do pracy oznaczały, że na kobiety spadała większa odpowiedzialność za rodzinę i że musiały podejmować decyzje, które uprzednio leżały w kompetencjach mężczyzn. W mieście wielka rodzina znajdowała się w innej sytuacji aniżeli na wsi. Zona nie zawsze już żyła w wielkim środowisku kobiet: siostr i kuzynek zdominowanych przez teściową. Zarówno mężczyźni, jak i kobiety utrzymywali ze sobą ściślejsze kontakty; bywało, że dzieci już nie przygotowywały się do życia społecznego w wielkiej rodzinie, i kształtowała je w równym stopniu szkoła, ulica jak i dom. Przepływ idei, zwiększenie zasięgu służb medycznych powodowały upowszechnianie antykoncepcji; rodziny miejskie, z przyczyn ekonomicznych i nowych możliwości, były mniejsze niż rodziny wiejskie. Oświata i praca sprawiały, że dziewczęta wychodziły za mąż mając prawie dwadzieścia lat lub nieco więcej, nie zaś w wieku około piętnastu. Na ulicach i w miejscu pracy w sposób nieunikniony izolacja kobiet stawała się niemożliwa. Nie tylko rzadziej niż dawniej noszono zasłonę, znikwały też inne formy oddzielania kobiet od mężczyzn. W Arabii Saudyjskiej próbowano temu zapobiec: na ulicach dalej powszechnie należało zasłaniać twarz, kształcenie odbywało się w warunkach pełnej segregacji, dla kobiet wyodrębniano specjalne strefy pracy – miały możliwość pracować jako nauczycielki, w klinikach dla kobiet, ale nie w państwowych urzędach lub innych miejscach, gdzie mogłyby się spotykać z mężczyznami.

Te zmiany następowały jednak w ramach na ogół dawnej rzeczywistości prawnej i etycznej, w której obowiązywał prymat mężczyzn. Pewne przeobrażenia zachodziły jedynie w sposobie interpretacji tych przepisów prawa muzułmańskiego, które dotyczyły spraw stanu cywilnego. Spośród krajów arabskich tylko Tunezja zlikwidowała poligamię, choć gdzie indziej stawała się ona coraz radsza. W niektórych krajach, na przykład w Tunezji czy w Iraku, kobietom było łatwiej domagać się rozwiązania małżeństwa, wszędzie jednak utrzymywało się prawo męża do odrzucenia własnej żony bez podania powodu i bez rozprawy sądowej. Również nie zmienione pozostało prawo męża do sprawowania opieki nad dziećmi po osiągnięciu pewnego wieku. W pewnych krajach podniesiono minimalny wiek, w jakim można było zawierać małżeństwo. W niektórych też zreinterpretowano prawo dziedziczenia, w żadnym jednak nie nosiło ono charakteru świeckiego. Niewiele krajów arabskich wprowadzało świeckie prawo cywilne, które zastąpiłoby szari'at, jak to miało miejsce w Turcji.

Mimo że prawa się zmieniały, to jednak obyczaje społeczne nie ulegały przeobrażeniu. Nie zawsze można było wprowadzić w życie nowe zasady, zwłaszcza gdy ścierały się one z głęboko zakorzenionymi obyczajami społecznymi, które potwierdzały i utrwalały dominację mężczyzn. U podstaw tego sys-



temu leżało przekonanie, że dziewczęta powinny wcześniej wychodzić za mąż, że ich małżeństwo winno być zaaranżowane przez rodzinę oraz że żony można bez trudu odrzucić. Te zasady potwierdzały same kobiety, a matki i teściowe często dbały o ich utrzymanie. Znaczna część kobiet akceptowała ten system, choć w jego ramach dążyła do zdobycia lepszej pozycji subtelniejszym i dalej idącym manipulowaniem mężczyznami. Tę postawę wyrażają, na przykład opowiadania egipskiej pisarki Alify Rifa'at, opisujące muzułmanki, których życie reguluje wezwanie z minaretu do odprawiania pięciu codziennych modlitw:

Uniosła rękę do warg i ucałowała z dwóch stron na znak wdzięczności za Jego szczodrość. Żałowała jedynie, że dzięki takim gestom i wypowiedaniu kilku prostych formułek mogła wyrazić wdzięczność swojemu Stwórcy. Kiedy Ahmad żył, stawała za nim, gdy odprawiał modlitwę i powtarzała jego ruchy, kiedy się pochylał, bił pokłony, słuchała z szacunkiem jego słów, które recytował. Wiedziała, że ten, kto stoi za osobą prowadzącą modlitwę i powtarza jej ruchy, sam odprawia modlitwy. [...] Po jego śmierci przestała regularnie odmawiać modlitwy<sup>1</sup>.

Rosła jednak liczba kobiet, które nie akceptowały tego systemu i twierdziły, że mają prawo do określania swojej tożsamości i do zmiany własnego statusu społecznego, który byłby zbliżony z tym nowym samookreśleniem. Jednak nie weszły jeszcze do systemu władzy; kobiety jako ministrowie czy członkowie parlamentu były tylko symbolami zmiany. Ich poglądy wyrażały organizacje kobiece oraz prasa. Prócz kobiet-pisarek istniała duża grupa znanych polemistek, których dzieła szeroko popularyzowano zarówno na świecie za pośrednictwem tłumaczeń, jak i w krajach arabskich. Marokanka Fatima Mer-nissi w książce *Zza zasłony* twierdziła, że nierówność płci wynikała, a przynajmniej była usprawiedliwiana przez specyficzny pogląd islamu na kobiety, jako dysponujące niebezpieczną siłą, którą należy powstrzymywać. Przekonanie to, twierdziła, nie pozostawało w zgodzie z potrzebami niepodległego narodu żyjącego we współczesnym świecie.

Jest jednak prawdą, że pod koniec lat siedemdziesiątych i na początku osiemdziesiątych miało miejsce zjawisko wskazujące na przeciwną tendencję. Na ulicach i w miejscach pracy, szczególnie zaś w szkołach i na uniwersytetach, coraz większa liczba młodych kobiet okrywała włosy, a nawet zasłaniała twarz, unikając towarzyskich i zawodowych spotkań z mężczyznami. Paradoksalnie bardziej była to oznaka potwierdzania własnej tożsamości przez kobiety niż przewagi mężczyzn. Te, które tak postępowały, często nie pochodziły z rodzin przestrzegających segregacji płci; dokonywały świadomego wyboru, który wpływał z określonego poglądu na kształt społeczeństwa muzułmańskiego, przy

<sup>1</sup> A. Rifa'at, *Distant View of a Minaret*, przekład angielski: D. Johnson-Davies, Londyn 1983, s. 109.

czym pewną rolę odegrała tu rewolucja irańska. Bez względu na motywy takiej postawy, na dłuższą metę mieliśmy tu do czynienia z umacnianiem się tradycyjnego rozumienia pozycji kobiet w społeczeństwie.

### Odrodzenie dziedzictwa przeszłości

Wydarzenia 1967 roku oraz proces zmian, jaki potem nastąpił, sprawiły, że niepokój ducha zintensyfikował się, wzmożło się poczucie rozwoju wypadków na świecie w złym kierunku. Tęgo rodzaju świadomość już latach pięćdziesiątych i sześćdziesiątych znalazła wyraz w poezji. Klęskę roku 1967 uznawano powszechnie nie za militarne niepowodzenie, lecz za swoistą karę moralną. Skoro Arabowie zostali pokonani tak szybko, całkowicie i na oczach całego świata, to czyż nie była to oznaka, że coś złego się dzieje w ich społeczeństwach i w systemie moralnym, jaki reprezentowały? Bohaterski wiek walk o niepodległość skończył się; tego typu działania nie mogły już jednoczyć ani krajów arabskich, ani ich mieszkańców, a przyczyn niepowodzeń i niedostatków nie można już było – jak dawniej – szukać w polityce mocarstw i interwencjonizmie obcokrajowców.

Wśród wykształconych i myślących ludzi rosła świadomość wielkich i gwałtownych zmian w ich społeczeństwach, rozumiano też wpływ tych przeobrażeń na ich własną pozycję. Wzrost liczby ludności, powiększanie się miast, upowszechnianie oświaty podstawowej, środki masowego przekazu – wszystko to sprawiało, że w dyskusji nad sprawami publicznymi pojawił się nowy głos wyrażający w języku tradycji przekonania tych ludzi, ich niepokoje i nadzieje. To z kolei rodziło przepaść między ludźmi wykształconymi a szerokimi masami społecznymi. Powstał problem komunikowania się – jak wykształcona elita mogła przemawiać do mas i w ich imieniu? Za tym wszystkim kryła się jeszcze jedna kwestia tożsamości – jaka to więź moralna pozwalała im twierdzić, że tworzą społeczeństwo i określoną wspólnotę polityczną?

Problem tożsamości ujawniał się w zależnościach między dziedzictwem przeszłości a potrzebami teraźniejszości. Czy ludy arabskie powinny zmierzać drogą określoną na zewnątrz, poza nimi, czy też w swoich odziedziczonych wierzeniach, w swojej kulturze mogłyby odnaleźć te wartości, które wytyczyłyby dla nich kierunek we współczesnym świecie? To pytanie ujawniało ścisłą współzależność między problemem tożsamości i niepodległości. Jeżeli podstawy, na których miało się opierać społeczeństwo, pochodziły z zewnątrz, a konkretnie z Europy Zachodniej i Ameryki Północnej, to czy kulturalna zależność nie przyniesie ze sobą również podporządkowania ekonomicznego i politycznego? Ten argument wysunął egipski ekonomista Dżalał Amin (ur. 1935) w książce *Mihnat al-iktisad wa-as-sakafa fi Misr (Dylematy gospodarki i kultury w Egip-*

cie). Starał się w niej ujawnić związki między infitahem a kryzysem kultury. Twierdził, że naród Egiptu, podobnie jak narody innych krajów, utracił zaufanie do samego siebie. Infitah, podobnie jak kierunki przemian po rewolucji egipskiej w 1952 roku, opierał się na niezdrowych założeniach: w życiu ekonomicznym były to fałszywe wartości społeczeństwa konsumpcyjnego, zdominowanego przez panującą elitę, nie zaś przez prawdziwy patriotyzm. Egipcjanie importowali wszystko, co obcokrajowcy w nich wmuszali, a to prowadziło do stałego uzależnienia. Aby życie polityczne i ekonomiczne zdrowo się rozwijało, powinno się opierać na własnych wartościach moralnych, których jedyną podstawą jest religia.

Podobnie inny Egipcjanin, Hasan Hanafi, pisał o związkach między dziedzictwem a potrzebą odnowy. Arabowie, podobnie jak inne ludy, znaleźli się w stanie rewolucji ekonomicznej, której nie dawało się zrealizować bez „rewolucji humanistycznej”. Nie oznaczało to odrzucenia dziedzictwa przeszłości, za które Arabowie ponosili nie mniejszą odpowiedzialność niż za „ludzi, ziemię i majątek”, ale raczej konieczność jego reinterpretacji „zgodnie z potrzebami naszego wieku”, i przekształcenia w ideologię, która mogła się przyczynić do powstania ruchu politycznego. Niewskazane było zarówno ślepe trzymanie się tradycji, jak i bezmyślne dążenie do innowacji. Pierwsze z nich nie dawało odpowiedzi na pytania terażniejszości, drugie zaś nie było w stanie poruszyć mas, bo posługiwano się nie znanym im językiem. Zaistniałą potrzebą przeprowadzenia pewnej reformy ideologii religijnej, która dałaby masom społecznym nową samoświadomość; powinna powstać jakaś rewolucyjna partia, tworząca kulturę narodową i zmieniająca style zachowań zbiorowych.

Współczesna myśl arabska w znacznej swojej części zajmowała się dylematami przeszłości i terażniejszości i niektórzy pisarze podejmowali odważne próby ich rozstrzygnięcia. Odpowiedź, jakiej udzielił syryjski filozof Sadik Dżalal al-Azm (ur. 1934), całkowicie odrzucała myśli religijną. Sama w sobie była – jak twierdził – fałszywa, a w spojrzeniu na istotę nauki i metodach dochodzenia do prawdy niezgodna z autentyczną myślą naukową. Nie istnieje sposób pogodzenia ich ze sobą. Niemożliwa jest wiara w dosłowną prawdę zawartą w Koranie; jeśli zaś odrzuca się jej część, nie można twierdzić, że jest on Słowem Bożym. Myśl religijna jest nie tylko fałszywa, co więcej – jest niebezpieczna. Wspiera bowiem istniejący porządek i tych, którzy go utrzymywali, a tym samym uniemożliwia prawdziwy ruch ku wyzwoleniu społecznemu i politycznemu.

Niewielu autorów zgodziłoby się z al-Azmem; częściej starano się włączać system wierzeń religijnych w ramy dziedzictwa kulturowego i dopiero wtedy poddawać go krytyce. Dla Tunezyjczyka Hiszama Dża'ita (ur. 1935) tożsamości narodowej nie mogła określić za pomocą kultury religijnej. Należy zachować

taką wizję życia ludzkiego, jaką proponował prorok Mahomet; trzeba akceptować miłość i oddanie, jakimi go w ciągu wieków otaczano, a państwo jest odpowiedzialne za ochronę tych uczuć. Społeczne prawa i instytucje winny być jednak całkowicie oddzielone od religii i oparte na „humanistycznych” zasadach; poszczególnym obywatelom należy zagwarantować swobodę odejścia od swojej odziedziczonej religii, jeśli tylko tego chcą.

Jesteśmy za laicyzacją, ale za laicyzacją, która nie byłaby wroga islamowi i która nie jest motywowana uczuciami antymuzułmańskimi. W naszej bolesnej podróży zachowaliśmy podstawy wiary, dogłębną i nie dającą się wykorzenić czułość dla tej religii, która rozjaśniała nasze dzieciństwo i była naszą pierwszą drogą ku Dobru, była odkryciem Absolutu. [...] Nasz laicyzm ma swoje granice polegające na uznaniu zasadniczych związków między państwem, pewnymi elementami moralnych i społecznych zachowań, strukturą osobowości zbiorowej i wiarą muzułmańską oraz na tym, że jesteśmy za utrzymaniem tej wiary i za jej reformą. Reforma nie powinna jednak następować wskutek sprzeciwiania się religii, lecz winna mieć miejsce zarazem dzięki religii, w religii, jak i niezależnie od niej<sup>2</sup>.

Inny autor z Maghrebu – Abdullah Laroui – uważał, że konieczne jest ponowne zdefiniowanie zarówno przeszłości, jak i teraźniejszości. Widział potrzebę prawdziwego historycznego zrozumienia, „zapanowania nad naszą przeszłością” dzięki pojęciu przyczynowości i sposobu, w jaki sposób dochodziło do przejścia jednych rzeczy w drugie. Ponadto potrzebna była prawdziwa „historyczność”, a więc gotowość wyjścia poza przeszłość, przejścia od niej wszystkiego, co przydatne, poprzez „radikalną krytykę kultury, języka i tradycji”, i jej wykorzystanie dla stworzenia nowej przyszłości. Ten proces krytycznego rozumienia sam w sobie nie mógł wyznaczać kierunków przyszłego rozwoju; niezbędna jest żywa ideologia naszego wieku, a konkretnie poprawnie rozumiany marksizm z jego traktowaniem historii jako mającej wytyczony kierunek i etapami zmierzającej ku celowi. Mógł on dostarczyć takiego zrozumienia, dzięki któremu przeszłość dawało się wcielić w nowy system myślenia i działania<sup>3</sup>.

Na drugim krańcu spektrum byli ci, którzy wierzyli, że dziedzictwo arabskie samo z siebie może dostarczyć podstaw do życia w teraźniejszości i to życie stworzyć, ponieważ wywodziło się ze Słowa Bożego. Powyższe poglądy w coraz ostrzejszy sposób wyrażali niektórzy z ludzi związanych z Braćmi Muzułmanami w Egipcie i w innych krajach. W ramach tych ruchów w latach sześćdziesiątych doszło do pewnej polaryzacji. Część przywódców i członków tych organizacji

<sup>2</sup> Hichem Djäit, *La personnalité et le devenir arabo-islamique*, Paryż 1974, s. 140.

<sup>3</sup> A. Laroui, *La crise des intellectuels arabes*, Paryż 1974, przekład angielski: *The crisis of the Arab intellectual*, Berkeley 1976; oraz: *L'idéologie arabe contemporaine*, nowe wydanie, Paryż 1977.

pragnęła zawrzeć przynajmniej na jakiś czas kompromis z tymi, którzy sprawowali władzę i zaakceptować istniejące rządy, mieli oni bowiem nadzieję, że w ten sposób uzyskają wpływ na politykę. Natomiast inni poszli w przeciwnym kierunku: całkowitego odrzucenia wszelkich typów społeczeństw z wyjątkiem muzułmańskich. We wcześniej, bo w 1964 roku, opublikowanej pracy *Ma'ālim fi at-tarik* (Drogowskazy) Sajjid Kutb w bezkompromisowy sposób określił naturę prawdziwego społeczeństwa muzułmańskiego. Społeczeństwo to akceptowało najwyższą zwierzchność Boga i uznawało Koran za źródło wyznaczające kierunek w życiu ludzkim, ponieważ tylko on zapewniał powstanie systemu moralności i prawa odpowiadającego rzeczywistości. Wszystkie inne społeczności były społeczeństwami dżahiliji (nieznajomości prawdy religijnej) i to bez względu na panujące w nich zasady – komunistyczne, kapitalistyczne, nacjonalistyczne czy też wynikające z innych fałszywych religii, a nawet oparte na islamie, ale nie podporządkowane szari'atowi:

Przywództwo człowieka Zachodu w świecie ludzi zbliża się do końca nie dlatego, że cywilizacja zachodnia materialnie zbankrutowała albo utraciła swoją gospodarczą czy militarną siłę, ale dlatego, że zachodni ład odegrał już swoją rolę i nie dysponuje tym zespołem wartości, które dawały mu przewagę. [...] Naukowa rewolucja się skończyła, podobnie jak „nacionalizm” i terytorialnie ograniczone społeczności, jakie za jego istnienia się zrodziły. [...] Przyszła kolej na islam<sup>4</sup>.

Droga ku tworzeniu prawdziwie muzułmańskiej wspólnoty, twierdził Sajjid Kutb, wyrastała z osobistych przekonań, te zaś w sercach przekształcały się w żywy obraz i znajdowały ucieleśnienie w określonym programie działania. Ci, którzy go akceptowali, mieli stworzyć awangardę oddanych wojowników, uciekających się do wszelkich środków, w tym również do dżihadu. Jednakże dżihadu nie powinno się rozpoczynać, dopóki wojownicy nie osiągną stanu czystości. Gdy się jednak do niego doszli, wówczas dżihad należało podejmować nie tylko w celach obrony, ale również po to, by zniszczyć wiarę w fałszywych bogów i usunąć wszelkie przeszkody uniemożliwiające ludziom przyjęcie islamu. Celem walki ma być stworzenie uniwersalnego społeczeństwa muzułmańskiego, w którym nie byłoby różnic rasowych, i które obejmowałoby swoim zasięgiem cały świat. „Wiek Zachodu dobiegł kresu”, Zachód bowiem nie mógł zaoferować wartości, potrzebnych do wsparcia nowej cywilizacji materialnej. Tylko islam otwiera perspektywy przed światem.

Implikacje takich nauk, jeśli tylko traktowano je poważnie, były daleko siężne. Doszło do tego, że odłam Braci Muzułmanów, który popierał Sajjida Kutba stworzył opozycję wobec władz Abd an-Nasira. Sam Kutb został aresztowany i w 1966 wykonano na nim wyrok śmierci. W ciągu następnej dekady

<sup>4</sup> Sayyid Qutb, *Ma'ālim fi at-tarīq*, Kair 1964, s. 4–5.

grupy wyłaniające się spośród Braci ściśle trzymały się jego nauki, która głosiła, że pierwszym etapem ku tworzeniu społeczeństwa muzułmańskiego było odejście od społeczeństwa dżahiliji po to, by żyć zgodnie z szari'atem, oczyścić serce i stworzyć załączki grupy oddanych sprawie wojowników. Takie grupy były gotowe na przemoc i męczeństwo; ujawniło się to wówczas, gdy członkowie jednej z nich zamordowali w 1981 roku As-Sadata, i gdy w następnym roku syryjscy Bracia Muzułmanie próbowali obalić reżim Hafiza al-Asada.

Gdzieś pośrodku tego spektrum znajdowali się ci, którzy nadal wierzyli, że islam jest czymś więcej niż kulturą: objawionym Słowem Bożym. Ale to Słowo należało odpowiednio rozumieć, zaś wywodzące się od niego prawo społeczne i moralne winny być tak ukształtowane, by stworzyć etyczne podstawy współczesnego społeczeństwa. Istniało wiele form tej postawy reformistycznej. Konserwatyści ze szkoły wahhabickiej w Arabii Saudyjskiej i poza nią uważali, że istniejący kodeks prawa można powoli i ostrożnie zmieniać, by tworzyć system odpowiadający potrzebom współczesnego życia. Niektórzy sądzili, że tylko Koran jest święty i że można go swobodnie wykorzystywać jako podstawę nowego prawa. Inni głosili, że prawdziwą interpretacją Koranu jest interpretacja suficka oraz że istnieje możliwość przeprowadzenia osobistej refleksji mistycznej we współczesnym, mniej lub bardziej sekularystycznie nastawionym, społeczeństwie.

Podjęto kilka prób, by pokazać, jak w sposób odpowiedzialny, a zarazem odważny z Koranu i z sunny można wywieść system moralny i prawny. W Sudanie Sadik al-Mahdi (ur. 1936), prawnuk religijnego przywódcy z końca XIX wieku, sam również wybitny mąż stanu, twierdził, że koniecznością jest posiadanie nowego typu myśli religijnej, która z Koranu i z sunny pozwoliłaby wyprowadzić szari'at dostosowany do potrzeb współczesnego świata. Zapewne najostrożniej sformułowana próba określenia zasad nowej jurysprudencki pochodziła spoza świata arabskiego: od pakistańskiego uczonego Fazlura Rahmana (1919–1988). W swojej próbie stworzenia antidotum na „duchową panikę” współczesnych muzułmanów zaproponował metodę egzegezy koranicznej, która, jak twierdził, byłaby spójna z duchem islamu, ale zarazem przydatna dla potrzeb nowoczesnego życia. Koran był „Bożą reakcją, przekazaną za pośrednictwem umysłu Proroka, na sytuację moralną i społeczną Arabii czasów Proroka”. Aby można było jego nauki zastosować do sytuacji moralnej i społecznej innego wieku, z tej „Bożej reakcji” konieczne należało wydobyć charakterystyczne dla niej ogólne zasady. Można tego było dokonać studiując specyficzne warunki, w jakich ta reakcja się ujawniła, przy czym czyniąc to, powinno się traktować Koran jako jedność. Kiedy taka ogólna reguła została wyjawiona, konieczne stało się jasne i dokładne rozumienie tej szczególnej sytuacji, w której potrzebne było pouczenie. A więc właściwa interpretacja islamu miała charakter historyczny, w precyzyjny sposób przechodziła od

teraźniejszości ku przeszłości i z powrotem, to zaś wymagało nowego typu wykształcenia religijnego<sup>5</sup>.

### Stabilność władzy

Osoba przyglądająca się krajom arabskim lat osiemdziesiątych dostrzeżaby społeczeństwa, w których więzy kulturalne były silne i zapewne coraz bardziej się umacniały, nie wpływały jednak na jedność polityczną. Coraz większe bogactwo, które było nierówno rozdzielone, prowadziło do pewnego wzrostu gospodarczego, ale także do powiększania się przepaści między tymi, którzy najbardziej z niego korzystali a tymi, którzy nie mieli do niego dostępu – zarówno w przeludnionych miastach, jak i na wsiach. Wiele kobiet uświadomiło sobie swoją drugorzędną rolę w życiu prywatnym i publicznym. Ludność miejska kwestionowała sprawiedliwość ładu społecznego i legitymizację rządów, opierając się na doświadczeniu własnej odziedziczonej kultury, natomiast wykształcona elita ujawniała wielki niepokój ducha.

Ów obserwator zauważyłby jeszcze coś innego, co z pewnością by go zaskoczyło: jawną stabilność reżimów politycznych. I chociaż często uważano, że kraje arabskie są politycznie niepewne, to jednak od końca lat sześćdziesiątych nie nastąpiły większe przeobrażenia ani w ogólnym charakterze władzy, ani w jej nastawieniu politycznym, mimo że miały miejsce zmiany personalne. W Arabii Saudyjskiej, w państwach Zatoki, w Jordanii, Tunezji i w Maroku przez ponad pokolenie nie doszło do żadnych poważnych przemian. W Algierii rzeczywista zmiana nastąpiła w roku 1965; w Libii, Sudanie, Jemenie Południowym i w Iraku, grupa, która miała utrzymać się przy władzy aż do lat osiemdziesiątych, przejęła władzę w 1969 roku, w Syrii – w 1970. Również w Egipcie objęcie rządów przez As-Sadata po Abd an-Nasirze miało miejsce w 1970 roku. Z początku wydawało się, że to tylko wymiana osób w ramach grupy nadal sprawującej władzę. Wkrótce jednak okazało się to początkiem przekształceń kierunku politycznego. Tylko w trzech krajach lata siedemdziesiąte były okresem niepokojów: w Południowym Jemenie zrodziły się konflikty w ramach rządzącej partii, w Jemenie Północnym w 1974 roku doszło do pewnej, nieostatecznej zmiany rządu oraz w Libanie, w którym od 1975 roku trwały niepokoje i wojna domowa.

Zaskakujący paradoks istnienia stabilnej i trwałej władzy w głęboko skonfliktowanych społeczeństwach godny jest szczególnej uwagi, nawet jeśli się okaże, że wcale nie mamy do czynienia z paradoksem. Zapożyczając i adaptując ideę Ibn Chalduna, można powiedzieć, że trwałość władzy politycznej

<sup>5</sup> F. Rahman, *Islam and modernity*, Chicago 1982.

zależała od kombinacji trzech czynników. Władza była silna, kiedy spójna grupa rządząca potrafiła powiązać swoje interesy z potężnymi siłami w społeczeństwie i kiedy ta wspólnota interesów znajdowała wyraz w idei politycznej, legitymizującej tę władzę w oczach społeczeństwa lub znacznej jego części.

Spójność i trwałość rządów można wyjaśnić oczywistymi czynnikami. Dysponowały one teraz środkami kontroli i represji, jakich dawniej nie było: służbami wywiadu i bezpieczeństwa i armią, a czasami wojskami najemnymi rekrutowanymi za granicą. Jeśli tylko rządy tego chciały i jeśli narzędzia represji nie rozpadły się w ich rękach, potrafiły tłumić wszelkie bunty, nie licząc się z kosztami. Jedyne co je powstrzymywało to fakt, że owe narzędzia nie były całkowicie pasywne i mogły się zwrócić przeciwko władcom albo ulec rozpadowi, jak to miało miejsce w Iranie w obliczu masowych wystąpień ludności w latach 1979–1980. Rządy sprawowały także nad całym społeczeństwem nadzór, jakim w przeszłości nie dysponował żaden rząd. Najpierw osmańscy reformatorzy, a potem europejscy władcy kolonialni rozciągnęli swoją władzę daleko poza miasta i zależne od nich terytoria aż po najodleglejsze części krajów – górskie doliny i stepy. W przeszłości władzę nad najbardziej oddalonymi terenami sprawowano przez manipulowanie władcami: panami dolin, wodzami plemiennymi lub świętymi; teraz pełniono ją dzięki bezpośredniej biurokracyjnej kontroli, która sprawiała, że wpływy rządu docierały do każdej wsi, niemal do każdego domu i namiotu. A tam, gdzie pojawiał się rząd, chodziło nie tylko, jak w przeszłości, o obronę miast, dróg i granic oraz o powiększanie podatków, lecz o zadania typowe dla współczesnej władzy: powoływanie do wojska, oświatę, zdrowie, infrastrukturę oraz o sektor publiczny gospodarki.

Poza oczywistymi powodami siły rządów były też inne. Rządzące grupy zdołały stworzyć i utrzymać własną asabiję, czyli solidarność, której celem było zdobycie i utrzymanie władzy. W niektórych krajach: w Algierii, Tunezji i Iraku solidarność miała charakter partyjny. W innych polegała na współdziałaniu grupy polityków, których łączyły więzy dawnych czasów umocnione wspólnymi doświadczeniami, jak to miało miejsce w wypadku Egiptu i Syrii. Gdzie indziej była to panująca rodzina wraz z powiązаныmi z nią ludźmi; łączyły ją więzy krwi i wspólne interesy. Te różne typy grup nie różniły się od siebie aż tak, jakby się mogło wydawać. We wszystkich wspólne dążenia umacniane były więzami sąsiedztwa lub małżeństwa; w tradycji społeczeństw bliskowschodnich i maghrebijskich wszelkie związki utrwalane były pokrewieństwem.

Co więcej, panujące ugrupowania dysponowały teraz aparatem rządowym, większym i bardziej złożonym niż w przeszłości. Wielka liczba mężczyzn i kobiet była z nim związana lub od niego zależała, i dlatego do pewnego stopnia chętnie utrzymywała tę władzę. Początkowo struktura rządu była prosta i ograniczona. Aż do końca XIX wieku sułtan Maroka był monarchą wędrującym; pobierał podatki i objawiał swoją zwierzchność podczas podróży przez swoje



włości. Miał osobistą armię i kilkudziesięciu sekretarzy. Nawet w imperium osmańskim, zapewne najbardziej biurokratycznym rządzie na Bliskim Wschodzie, liczba urzędników była stosunkowo niewielka. Na początku XIX wieku około 2 tysięcy urzędników pracowało w administracji centralnej, ale pod koniec wieku ich liczba osiągnęła jakieś 35 tysięcy. Na początku lat osiemdziesiątych w Egipcie było dwukrotnie więcej urzędników rządowych niż robotników zatrudnionych w przemyśle. W innych krajach proporcje układały się podobnie. Wielu urzędników pracowało w rozmaitych strukturach, kontrolując najróżniejsze sektory społeczne: armię, policję, wywiad, planowanie, nawadnianie, finanse, przemysł i rolnictwo oraz służby socjalne.

W utrzymaniu się rządów ważną rolę odgrywały również interesy osobiste i to nie tylko interesy panujących, ale również oficerów, wyższych urzędników, menedżerów przedsiębiorstw sektora publicznego, techników zajmujących wyższe stanowiska, bez których niemożliwe byłoby utrzymanie nowoczesnych rządów. Polityka większości reżimów faworyzowała inne potężne grupy społeczne: te, które kontrolowały pewne sektory gospodarki prywatnej, prywatny przemysł, handel importowo-eksportowy często powiązany z międzynarodowymi korporacjami, których znaczenie w okresie inflacji znacznie wzrosło. Do tych można by również dodać wykwalifikowanych robotników w większych przedsiębiorstwach. W niektórych krajach udało się im zorganizować w efektywne związki zawodowe, co pozwalało wywalczyć lepsze warunki pracy i wyższe płace. Nie mogli jednak wykorzystywać swoich wpływów na kształtowanie ogólnej polityki rządu.

W ostatnich dekadach pojawiła się nowa grupa społeczna: tych, którzy osiągnęli dobrobyt dzięki migracji do krajów naftowych. Spośród trzech mniej więcej milionów takich migrantów z Egiptu, Jordanii, obu Jemenów i innych krajów do Libii, Arabii Saudyjskiej i nad Zatokę większość wyjeżdżała bez zamiaru przesiedlenia się. W ich interesie leżało istnienie trwałych rządów, to bowiem umożliwiało im swobodne podróżowanie tam i z powrotem, przywożenie zarobionych pieniędzy i inwestowanie ich – zwykle w ziemię, nieruchomości i trwałe dobra konsumpcyjne – a także pozwalało im zachować to, co już posiadali.

Oficerowie, urzędnicy państwowi, kupcy zajmujący się międzynarodowym handlem, przemysłowcy oraz nowa klasa rentierów – wszyscy potrzebowali dostatecznie stabilnych rządów, które by dbały o porządek i utrzymywały między sobą wystarczająco poprawne stosunki (mimo kłótni politycznych), pozwalające na swobodny przepływ ludzi pracy i pieniędzy, i które zachowywałyby mieszaną gospodarkę z równowagą przesuwającą się na korzyść sektora prywatnego i importu dóbr konsumpcyjnych. Pod koniec lat siedemdziesiątych rządy w większości krajów miały taki charakter; Jemen Południowy ze ściśle kontrolowaną gospodarką stanowił wyjątek, a Algieria częściowo tylko łamała tę zasadę, chociaż i tam po śmierci Bumedienu zmienił się główny kierunek polityczny.

Istniały jeszcze pewne grupy społeczne, których interesów polityka rządowa nie faworyzowała tak jak innych, a które nie były w stanie wywierać odpowiedniego nacisku na rząd. Wielcy właściciele ziemscy mieszkający w miastach, mający dostęp do kredytów, uzyskiwali dochody z rolnictwa, ale drobni właściciele, dzierżawcy i chłopci bez ziemi zajmowali słabszą pozycję. Stanowili mniejszą niż dawniej część ludności, co wynikało z migracji do miast, choć ciągle był to dość znaczny jej procent. We wszystkich krajach wytwarzali mniejszą część produktu narodowego brutto, nie byli już w stanie zapewnić mieszkańcom miast wystarczającej ilości pożywienia, co z kolei uzależniło miasto od importu produktów żywnościowych; byli więc pomijani w programach inwestycyjnych większości rządów. Najogólniej mówiąc przeżywali upadek; ale chłopów trudno było zmobilizować do efektywnych działań politycznych.

W miastach żyły liczebnie znaczące warstwy na wpół wykwalifikowanych lub niewykwalifikowanych pracowników: niższych pracowników państwowych, niewykwalifikowanych robotników, osób zatrudnionych w usługach, pracujących w „nieformalnych” sektorach gospodarki w charakterze wędrownych sprzedawców lub robotników podejmujących dorywcze zajęcia, wreszcie bezrobotnych. Ich pozycja była bardzo słaba: zaangażowani w codzienną walkę o przetrwanie, współzawodniczący ze sobą, ponieważ zapotrzebowanie na pracę było znacznie mniejsze od podaży, rozbici na małe grupy – wielkie rodziny, ludzi z tej samej dzielnicy czy też reprezentantów tej samej społeczności etnicznej lub religijnej – trzymali się razem po to, by nie zginąć w wielkim, anonimowym i nieprzyjaznym mieście. Do skutecznych i skoordynowanych działań mogło wśród nich dojść tylko w wyjątkowej sytuacji: kiedy załamywał się system kontroli rządowej, albo kiedy pojawiał się problem dotyczący bezpośrednio ich potrzeb lub głębszych przekonań ideowych, jak to miało miejsce podczas buntów żywnościowych w Egipcie w 1977 roku albo podczas rewolucji irańskiej lat 1979–1980.

Jedną z oznak nowej, dominującej pozycji rządów w społeczeństwach arabskich była ich zdolność do przystosowania się do idei, które poruszały umysły i wyobraźnię, i uzyskanie dzięki temu uprawomocnienia władzy. Wtedy to już każdy rząd arabski, który chciał przetrwać, musiał osiągnąć ten cel dzięki trzem politycznym środkom wyrazu: nacjonalizmowi, sprawiedliwości społecznej i islamowi.

Pierwszy z nich był reprezentowany przez nacjonalizm. Niektóre z rządów istniejących w początkach lat osiemdziesiątych uzyskały władzę jeszcze w trakcie walk o niepodległość, albo mogły twierdzić, że były spadkobiercami tych, którzy tę walkę prowadzili. Ten typ uzasadnienia władzy był szczególnie silny w Maghrebie, gdzie prowadzono bardzo zaciętą walkę i wciąż jeszcze trwała świeża pamięć o niej. Niemal wszystkie rządy odwoływały się również do innej odmiany języka nacjonalistycznego – języka jedności arabskiej; formalnie się

z nim utożsamiały i mówiły o niepodległości, widząc w niej pierwszy krok do ściślejszej unii, a może nawet do całkowitej jedności. Z ideą jedności związane były pewne wspólne działania wspierające Palestyńczyków. Ostatnio idea nacjonalizmu została poszerzona; rządy uzasadniały swoją prawowitość rozwojem gospodarczym, pełnym korzystaniem z zasobów kraju – zarówno ludzkich, jak i naturalnych – dla realizacji wspólnego celu.

Drugi język, język sprawiedliwości społecznej, upowszechnił się w polityce w latach pięćdziesiątych i sześćdziesiątych, w okresie rewolucji algierskiej i spopularyzowania naseryzmu z jego ideą specyficznie arabskiego socjalizmu i sprawiedliwości społecznej sformułowanej w Karcie Narodowej z 1962 roku. Takie terminy jak „socjalizm” czy „sprawiedliwość społeczna” bywały używane w specyficznym znaczeniu; odnoszono je do reformy systemu dzierżawy ziemi, rozszerzenia służb socjalnych oraz powszechnej oświaty zarówno dla dziewcząt, jak i dla chłopców. W niewielu jednak krajach podejmowano systematyczne próby redystrybucji dochodów za pomocą wysokiego ich opodatkowania.

Najnowszym językiem, który zyskał wpływy, był język islamu. W jakimś sensie nie był on oczywiście czymś nowym. Zawsze istniało poczucie wspólnego losu wśród tych, którzy odziedziczyli religię islamu – wiary wzbogaconej o historyczne przekonanie o tym, że Koran, tradycje Proroka oraz szari’at tworzą zasady, służące zorganizowaniu wspólnego życia. W roku 1980 w dyskursie politycznym język islamu zaczął odgrywać istotniejszą rolę niż dekadę czy dwie wcześniej. Wyniknęło to z połączenia dwóch czynników. Z jednej strony nastąpiło znaczne i szybkie rozszerzenie strefy oddziaływania politycznego na skutek przyrostu ludności miast i rozszerzenia się zasięgu środków masowego przekazu. Wiecej migranci przybywający do miast przynosili ze sobą nową kulturę polityczną i nowy język. Nastąpiła urbanizacja migrantów, ale zarazem doszło do „ruralizacji” miast. Pozbawieni więzów pokrewieństwa i sąsiedztwa, decydujących o życiu na wsi, żyli w społeczności, której zewnętrzne cechy były dla nich obce; poczucie wyalienowania znajdowało przeciwwagę w poczuciu przynależności do uniwersalnej społeczności islamu, zawierającej pewne istotne wartości moralne, tworzące język, za pomocą którego mogli wyrażać swoje aspiracje i żale. Kto pragnął wciągnąć ich do działań, musiał posługiwać się tym samym językiem. Islam był źródłem takiego języka opozycji skierowanej przeciwko potędze i wpływom Zachodu, a także przeciwko tym, którzy się mu podporządkowywali; przeciwko rządom uznawanym za zepsute i nieefektywne, wyzute z moralności i będące narzędziem prywatnych interesów, a także przeciwko społeczeństwu, które – jak się zdawało – utraciło swój związek z własnymi zasadami moralnymi i kierunkami rozwoju.

Takie właśnie czynniki wpłynęły na powstanie ruchów w rodzaju Braci Muzułmanów, których przywódcy potrafili wspaniale przemawiać i byli wykształceni, ale zwracali się do ludzi nie mających w nowych społeczeństwach

dostępu ani do władzy, ani do dobrobytu. Częściowo w obronie przed nimi, a częściowo odwołując się do szerszego odłamu swoich społeczeństw, większość rządów zaczęła częściej niż dawniej posługiwać się językiem religii. To prawda, że niektóre z nich stale i spontanicznie używały języka islamu, zwłaszcza rządy Arabii Saudyjskiej, która powstała dzięki ruchowi potwierdzającemu supremację woli Bożej nad wszystkimi społeczeństwami. Inne jednak, jak się zdaje, zostały zmuszone do posługiwania się tym językiem. Nawet najbardziej zsekularyzowane grupy panujących, na przykład w Syrii, Iraku i Algierii, zaczęły się nim posługiwać w bardziej lub mniej przekonujący sposób. Bywało, że rządzący odwoływali się do wątków historycznych takich jak ten, że to Arabowie przynieśli islam. Przywódcy iraccy w czasie wojny z Iranem przypominali bitwę pod Al-Kadisiją, kiedy to Arabowie pokonali ostatniego władcę sasanidzkiego i wprowadzili do Iranu islam. W większości krajów z mieszaną ludnością, konstytucja stanowiła, że prezydent winien być muzułmaninem, co oznaczało powiązanie islamu z prawowitą władzą. W kodeksach prawa stwierdzało się, że Koran lub szari'at stanowią podstawę prawodawstwa. W większości wypadków rządy, które poszły w tym kierunku, interpretowały szari'at w kategoriach mniej lub bardziej modernistycznych, by usprawiedliwić nieuniknione innowacje w społeczeństwach żyjących we współczesnym świecie. Nawet w Arabii Saudyjskiej odwoływano się do zasad nauki prawa hanbalickiego, aby usprawiedliwić wprowadzanie nowych praw i przepisów wynikających z nowego ładu gospodarczego. Niektóre rządy uciekały się jednak do pewnych symbolicznych zastosowań surowych przepisów szari'atu: w Arabii Saudyjskiej i w Kuwejcie zakazano sprzedaży alkoholu, w Sudanie szari'acki przepis, że się obcinać ręce złodziejom recydywistom, został odnowiony w ostatnich latach panowania An-Numajriego. W niektórych krajach upowszechniające się ścisłe przestrzeganie postu w miesiącu ramadan było wspierane przez rządy; wcześniejsze próby rządu tunezyjskiego, by zniechęcać do postu, ponieważ stał on w sprzeczności z potrzebami rozwoju gospodarczego, napotkały na powszechny sprzeciw.

### **Kruchość władzy**

Zespół trzech czynników: spójne grupy panujące, dominujące klasy społeczne i wpływowe idee pozwala zrozumieć, dlaczego rządy przez całe lata siedemdziesiąte były stabilne. Jeśli jednak przyjrzeć się tym czynnikom z bliska, to może się okazać, że stały się one przyczyną ich słabości.

W ramach panujących grup nie tylko dochodziło do rywalizacji osobistych wynikających ze sprzecznych ambicji lub braku zgody na prowadzoną politykę, ale także ze strukturalnych podziałów, które się pojawiały, gdy machina rządowa stawała się coraz większa i coraz bardziej złożona. Różne części apa-

ratu rządowego przekształcały się w odrębne ośrodki władzy: partia, armia, służby wywiadu. Pełni ambicji członkowie panującej grupy mogli starać się objąć kontrolę nad któryś z nich. Do takiego procesu zwykle dochodziło we wszystkich złożonych systemach rządowych; niekiedy jednak miał on miejsce w trwałych instytucjach i głęboko zakorzenionych obyczajach. Gdyby go nie powstrzymywano, prowadziłyby do powstania politycznych frakcji i do walki o władzę, w której przywódcy poszczególnych grup próbowaliby wyeliminować rywali i przygotowaliby się do zajęcia najwyższych stanowisk. Taką walkę można było utrzymywać w ryzach jedynie dzięki stałemu uprawianiu przez szefów rządów sztuki politycznego manipulowania.

Związek władz z dominującymi grupami społecznymi również mógł się okazać kruchy. W bliskowschodniej historii można było zaobserwować powtarzający się mechanizm. Klasy dominujące w strukturze własności i siły oddziaływania społecznego w miastach domagały się spokoju, porządku i swobody działania gospodarczego. Dlatego wspierały one rząd tak długo, dopóki otrzymywały to, czego pragnęły. Ich członkowie nie ruszyliby jednak palcem, by go uratować. Gotowi byli zaakceptować następne rządy, jeśli stosowałyby podobną politykę. W połowie lat osiemdziesiątych wydawało się, że sytuacja niektórych rządów jest trudna. W roku 1981 ceny ropy osiągnęły najwyższy poziom, potem gwałtownie zaczęły spadać w wyniku nadmiernej produkcji, oszczędniejszego gospodarowania energią w krajach uprzemysłowionych i braku jednolitego frontu w ramach OPEC, jeśli chodzi o ceny i wielkość wydobycia. Spadek dochodów z ropy oraz skutki wojny irańsko-irackiej miały wpływ na wszystkie kraje arabskie – zarówno biedne, jak i bogate.

Jeżeli poparcie silnych odłamów społecznych dla ich rządów było bierne, wynikało to po części z tego, że nie uczestniczyły one w procesie podejmowania decyzji. W większości grup rządzących sprawowanie władzy ograniczało się do wysokiego szczebla i obejmowało niewiele osób, zaś podjętych decyzji nie ogłaszano. Panujący, gdy już przejęli władzę, mieli skłonność do tajemniczości i skrytości. Strzegły ich służby bezpieczeństwa, otaczali najbliżsi powiernicy oraz urzędnicy, którzy kontrolowali dostęp do nich. Pojawiali się rzadko jedynie po to, by formalnie objaśnić lub usprawiedliwić swoje działania posłusznym odbiorcom. Ale była jeszcze jedna przyczyna dystansu dzielącego rządy i społeczeństwo: słabe przekonanie do więzów, jakie ich łączyły.

Kiedy rządy zapożyczały idee polityczne, koncepcjom tym groziło niebezpieczeństwo utraty znaczenia politycznego. Stawały się sloganami, które wciąż powtarzane, traciły swoją świeżość. Wokół nich nie skupiały się nowe idee, które tworzyłyby potężne konstelacje, mobilizujące siły społeczne do działań lub przekształcające władzę w prawowite rządy. Taki los spotkał ideę nacjonalizmu. Zawsze była ona bezpośrednią i naturalną reakcją na zagrożenie z zewnątrz; ujawniło się to w czasie wojny iracko-irańskiej, kiedy te części ludności

Iraku, po których można się było spodziewać, że będą nieprzyjazne wobec rządu, ten rząd wsparły. Należy jednak wątpić, czy nacjonalizm mógłby stanowić siłę mobilizującą do efektywnych działań, i czy mógłby stać się ośrodkiem idei organizujących życie społeczne. Arabizm, czyli idea politycznie zjednoczonego narodu arabskiego, mógł znów odegrać swoją rolę, gdyby doszło do nowego kryzysu w stosunkach między Izraelem a jego arabskimi sąsiadami. Spokojną postawę państw arabskich w czasie izraelskiej inwazji na Liban częściowo można objaśnić złożonością sytuacji libańskiej. Nie musiała to wcale być zapowiedź tego, do czego mogło dojść, gdyby Izrael podjął działania wojenne wobec innych sąsiadów. Na ogół jednak arabizm służył przede wszystkim jako broń w walkach między państwami arabskimi i był pretekstem do mieszania się jednego państwa w sprawy drugiego. Przykład Abd an-Nasira, który ponad głowami rządów zwracał się do ludów arabskich, nie został zapomniany. Z drugiej strony umacnianie się związków bezpośrednich między ludami arabskimi na skutek rozwoju oświaty, migracji i środków masowego przekazu, na dłuższą metę musiało odegrać jakąś rolę.

Natomiast o innych zasadniczych ideach, takich jak sprawiedliwość społeczna i islam, można powiedzieć coś wręcz przeciwnego: nie chodzi przy tym o to, że utraciły one swoje znaczenie, ale o to, że nabrały zbyt wielu treści i zawierały zbyt wiele podstaw do działania, by można je było podporządkować konkretnym potrzebom rządów. Ich korzenie leżały zbyt głęboko w historii i w świadomości, by można z nich uczynić potulne narzędzie w rękach władzy.

Rządy, które się odwoływały do takich głęboko zakorzenionych idei, czyniły to na własne ryzyko. Wpadały w pułapkę, jaką rodzą dwuznaczności i kompromisy władzy, kiedy bowiem używały tak silnie oddziałującego języka, winny pamiętać, że to samo mogli uczynić ich oponenti i pokazać, jak wielki jest rozdźwięk między tym, co rząd mówi i tym, co czyni. Mogli się posłużyć śmiertelnie raniącymi słowami, takimi jak tyrania czy hipokryzja, powtarzanymi przez całe dzieje islamu. Zamordowanie As-Sadata w 1981 roku, epizod w Arabii Saudyjskiej w 1979 roku, kiedy to grupa głęboko wierzących muzułmanów zajęła Wielki Meczet w Mekce – oto oznaki siły tego rodzaju ruchów opozycyjnych, zwłaszcza jeśli łączyły odwoływanie się do sprawiedliwości społecznej ze sprawiedliwością islamu.

Nawet najbardziej stabilne i trwałe rządy mogły się w takiej sytuacji okazać kruche. Dochodziło oczywiście do przesunięć w ramach panujących elit w wyniku śmierci lub rewolucji pałacowych. W 1985 roku An-Numajri, przywódca Sudanu, został obalony wskutek przewrotu wojskowego. Towarzyszyły temu znaczne niepokoje społeczne. W 1988 roku skończyła się wieloletnia dominacja Burgiby w życiu politycznym Tunezji. Zastąpił go oficer – Zajn ad-Abidin Ben Ali. Takie wydarzenia mogły prowadzić do zmian w polityce, jak to miało

miejsce wówczas, kiedy As-Sadat zastąpił Abd an-Nasira. Czy jednak istniało prawdopodobieństwo bardziej gwałtownych i bardziej radykalnych przemian?

W niektórych krajach rodziła się możliwość, że odtworzone zostaną co bardziej trwałe i sformalizowane instytucje rozszerzające zakres udziału w procesie podejmowania decyzji. Wśród klas wykształconych takie ogólne pragnienie zawsze istniało, a czasami nawet niektóre rządy musiały uznać, że jest ono w ich interesie, albowiem bez pewnego aktywnego udziału społeczeństwa niemożliwa była stabilizacja ani efektywny rozwój gospodarczy, zaś prawdziwa stabilizacja nie mogła nastąpić bez pewnych zwyczajów, dotyczących zaakceptowanych powszechnie sposobów zdobywania władzy, jej sprawowania i przekazywania.

To, czy do takich zmian dochodziło, zależało od poziomu wykształcenia, wielkości i siły klas średnich oraz stabilności samych władz. W większości krajów arabskich było mało prawdopodobne, że to nastąpi, niemniej w niektórych pojawiały się oznaki zachodzenia opisanego procesu. W Kuwejcie w 1981 roku po kilkuletniej przerwie przywrócono parlament, który prezentował niezależne opinie, a nawet zdołał nakłonić rząd, by się z nim liczył. W 1986 roku jednak go rozwiązano. W Jordanii, w 1984, podjęto próbę odrodzenia parlamentu, który od jakiegoś czasu nie działał. W Libanie, mimo wojny domowej, wciąż była żywa idea rządów konstytucyjnych, a także idea parlamentu jako miejsca, w którym ostatecznie można było doprowadzić do załagodzenia nieporozumień.

Krajem, w którym istniały warunki najszybszego przywrócenia władzy konstytucyjnej, był Egipt. Klasa ludzi wykształconych była tu dostatecznie liczna i zdolna porozumieć się politycznie; pod tym względem Egipt przewyższał większość krajów arabskich. Ta klasa była społecznie i kulturowo zjednoczona, zachowywała pamięć o okresie konstytucyjnym, który trwał trzydzieści lat; wówczas to istniała możliwość swobodnego wypowiedzenia opinii w określonych granicach. Pamięć o tym odrodziła się w ciągu ostatnich lat w kontekście względnego braku wolności politycznej czasów Abd an-Nasira i As-Sadata. Za następcy As-Sadata, Husniego Mubaraka, zachodziły ostrożne zmiany. Wybory do Zgromadzenia Narodowego odbyły się w roku 1984; system wyborczy został tak zorganizowany, by zapewnić rządowi większość. Niemniej elekcja odbywała się w atmosferze stosunkowej swobody dyskusji. Niektórzy członkowie partii opozycyjnej, odrodzonego Al-Wafdu, zostali wybrani do parlamentu. Wskazywało to, że Egipt szedł w tym samym kierunku co Turcja czy te kraje Ameryki Łacińskiej, w których okresy władzy parlamentarnej i dyktatury wojskowej pojawiały się na przemian, a życie konstytucyjne nieustannie się odradzało i stale było zagrożone.

Jeżeli już dochodziło do bardziej radykalnych zmian, to w latach osiemdziesiątych należało się spodziewać, że raczej nastąpią one pod hasłami muzułmańskiej idei sprawiedliwości Bożej niż czysto świeckich ideałów. Nie obowiązywała jedna tylko idea islamu, ale całe ich spektrum. Wyraz „islam” nie

miał jednego, prostego znaczenia, lecz znaczył to, co muzułmanie chcieli, żeby znaczył. Dla tradycyjnie nastawionych wieśniaków mógł odnosić się do wszystkiego, o czym myśleli i co robili. Dla bardziej zainteresowanych, skłonnych do refleksji muzułmanów był źródłem zasad, wedle których mogli kształtować swoje życie, i które stanowiły kryterium oceny ich poczynań. Istniała więc nie tylko jedna norma. Termin „fundamentalizm”, który stał się modny, zawierał w sobie wiele różnych znaczeń. Mógł się odnosić do idei, że muzułmanie powinni starać się powrócić do nauk i praktyk Proroka i pierwszego pokolenia jego zwolenników, albo do przekonania, że wyłącznie Koran zawiera normy postępowania ludzi. Rewolucyjny charakter mogła mieć idea, że muzułmanie mają prawo do swobodnej interpretacji Koranu, jak zdawał się to czynić libijski przywódca Mu’ammar al-Kaddafi. Termin też może być używany wobec postawy, którą najlepiej można by określić mianem „konserwatywnej”: postawy tych, którzy chcieliby przejąć i zachować dziedzictwo przeszłości, a więc całą nagromadzoną tradycję islamu w tej postaci, w jakiej się ukształtowała, a potem zmieniać ją w sposób ostrożny i odpowiedzialny. Takie stanowisko prezentowały władze saudyjskie i ci, którzy je wspierali, a także irańskie rewolucyjne rządy, chociaż tradycje, które przyjęły, bardzo się między sobą różniły.

### Sytuacja w poszczególnych krajach arabskich

Rządy muzułmańskie w jednym kraju mogły oznaczać zupełnie co innego niż podobny z pozoru ruch w innym państwie. Na przykład Bracia Muzułmanie w Syrii nie odgrywali tej samej roli co w Egipcie; w znacznym stopniu stanowili źródło sunnickiej opozycji organizującej ludność miejską przeciwko dominacji władz związanych ze społecznością alawicką. Podobnie i to, że rewolucja irańska przybrała określoną formę, nie oznaczało, że w innych krajach będzie przebiegała w taki sam sposób. Przynajmniej po części można tę rewolucję objaśniać czynnikami specyficznymi irańskimi: pewne potężne klasy społeczne były szczególnie wrażliwe na apele wyrażane językiem religii, istniało religijne przywództwo, które mogło stanowić ośrodek skupiający wszelkie ruchy opozycyjne; było ono stosunkowo niezależne od rządu, ogólnie szanowane za swoją pobożność i wiedzę, i zawsze pełniło rolę rzecznika zbiorowej świadomości.

W krajach arabskich panowała inna sytuacja. W Iraku, gdzie szyici stanowili większość, uczeni nie mieli równie silnych związków z ludnością miejską ani takiego samego wpływu na rząd jak w Iranie. Sunniccy alimowie byli mniej niezależni. Za panowania osmańskiego stali się urzędnikami państwowymi, bliskimi kręgom rządowym, co ich skompromitowało. Tradycja i interesy związały ich z wyższymi warstwami burżuazji wielkich miast. Dlatego też przywództwo ruchów muzułmańskich skupiało się w rękach laików, nawróconych

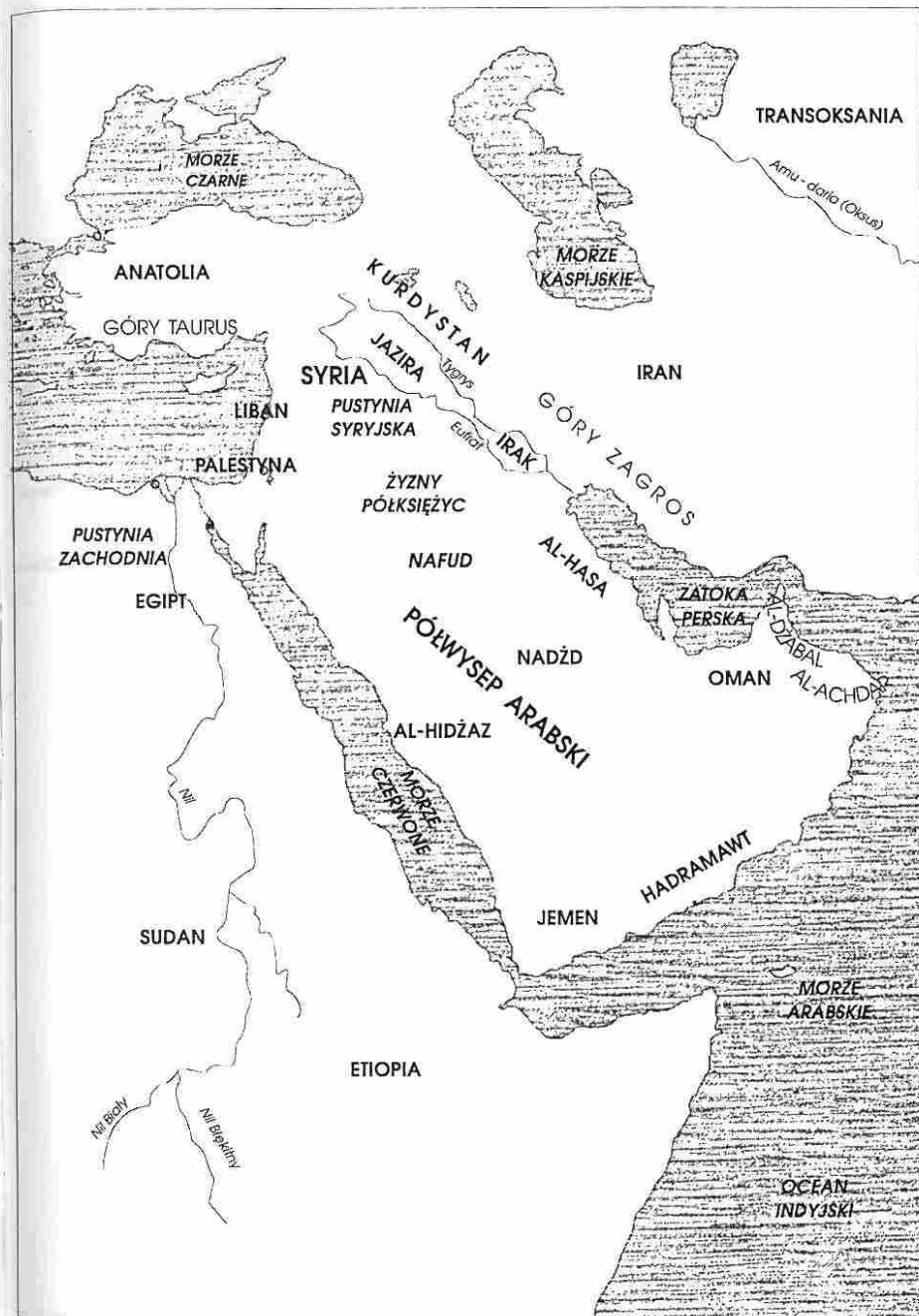
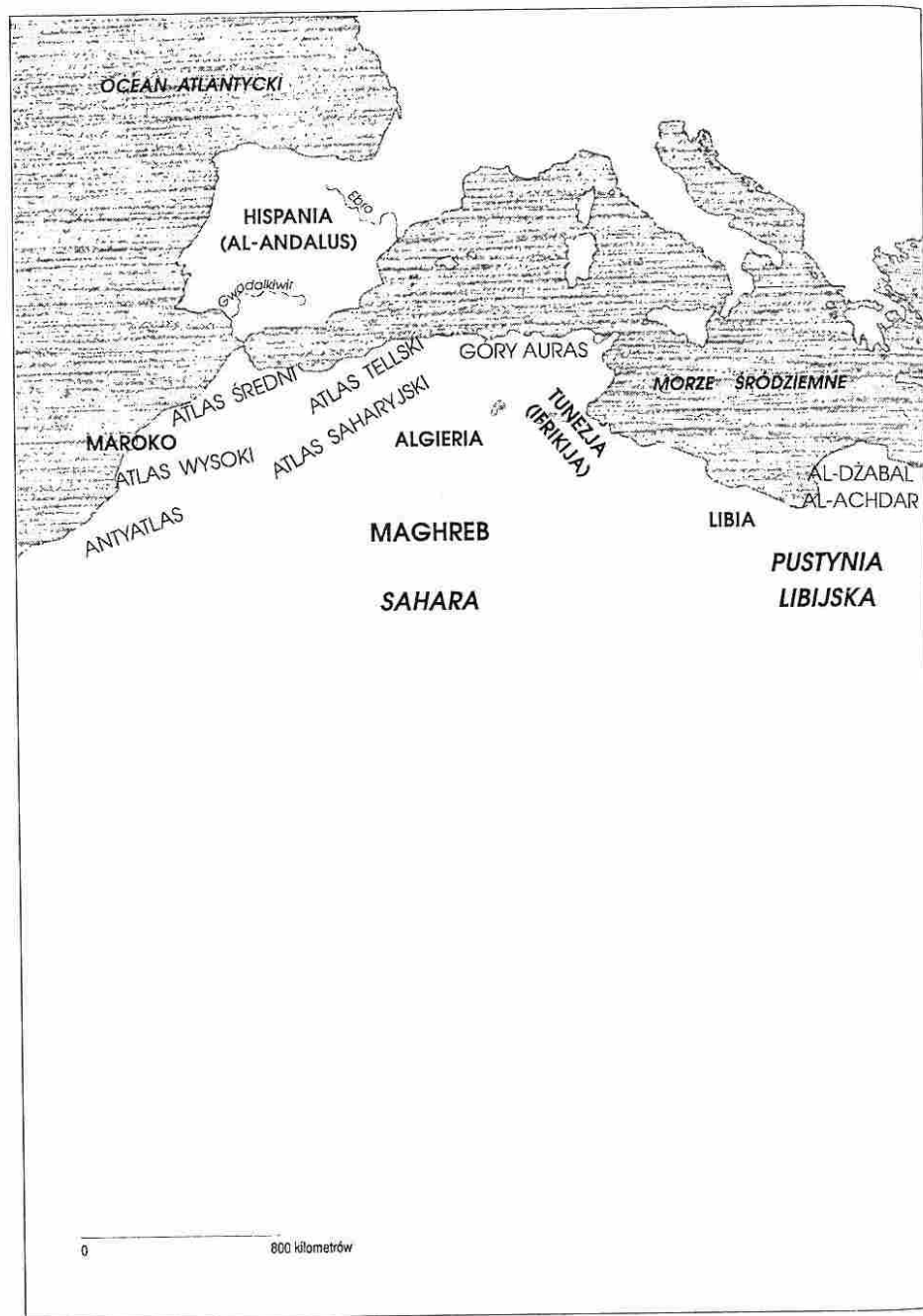


członków wykształconej elity. Takie ruchy nie otaczały się nimbem świętości, jakim dysponowali przywódcy tradycyjnych ruchów religijnych. Raczej tworzyły one współzawodniczące ze sobą partie polityczne. W zasadzie nie miały jasnej polityki społecznej i ekonomicznej. Było prawdopodobne, że staną się ważnymi siłami opozycyjnymi, ale nie zdobędą wystarczającej siły, by utworzyć rządy.

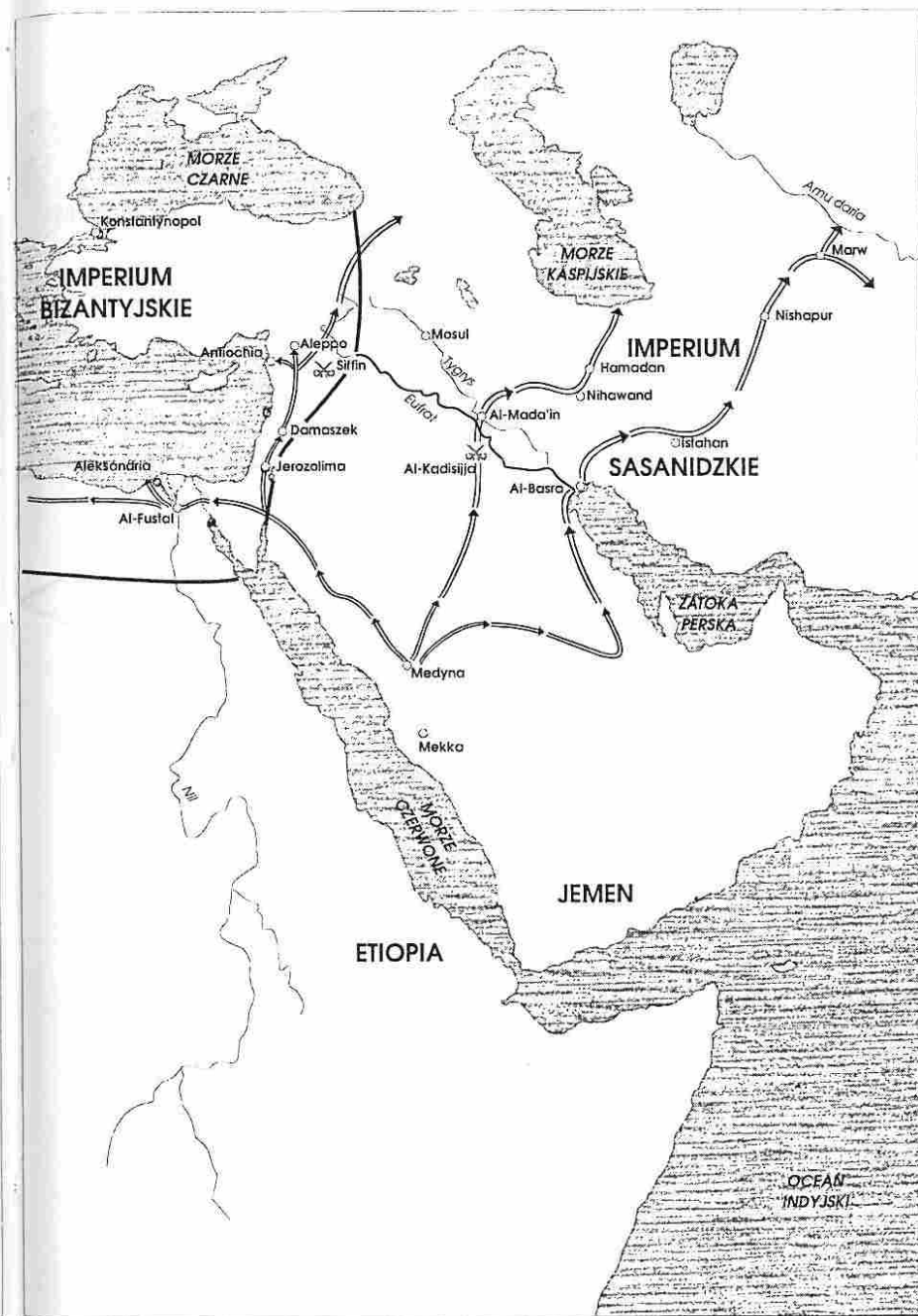
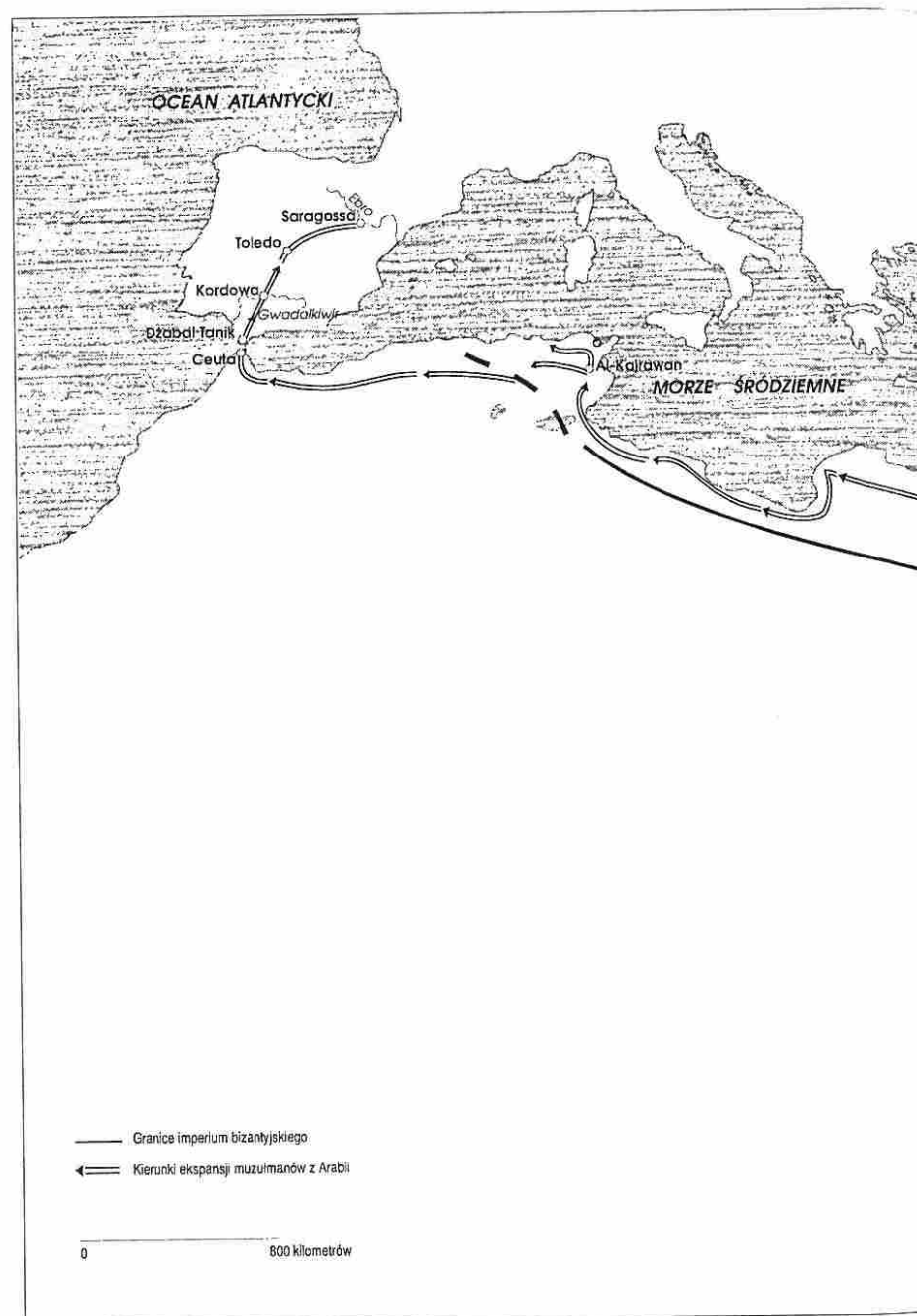
Osoba przyglądająca się w połowie lat osiemdziesiątych krajom arabskim, a także wielu krajom muzułmańskim, mogłoby dojść do wniosku, że w przyszłości wypadki potoczą się na wzór wydarzeń irańskich. Byłby to jednak wniosek nazbyt pochopny, nawet w odniesieniu do Iranu. W jakimś sensie władza osób zajmujących się sprawami religii stanowiła potwierdzenie tradycji, choć z drugiej strony stała z nią w sprzeczności. Odziedziczona mądrość alimów nakazywała im, by nie łączyli się tak ściśle z rządem świeckim i utrzymywali wobec niego dystans moralny, zachowując jednak dostęp do władców i wywierając na nich wpływ. Było rzeczą niebezpieczną wiązanie odwiecznych interesów islamu z losem przemijających władców świeckich. Ta postawa znalazła wyraz w dość powszechnej podejrzliwości wobec uczonych religijnych, którzy odgrywali nadmiernie wybitną rolę w sprawach doczesnych; jak inni ludzie byli podatni na korupcję władzy i bogactwo, a może po prostu nie byli dobrymi władcami.

Mogło się również zdarzyć, że na jakimś etapie rozwoju narodu odwoływanie się do idei religijnych – w każdym razie tych, które są usankcjonowane zbiorową tradycją – przestanie oddziaływać podobnie jak inny system idei, stanowiący połączenie moralności społecznej i prawa o charakterze zasadniczo świeckim, przy czym zachowany zostanie pewien związek z ogólnymi zasadami sprawiedliwości społecznej zawartymi w Koranie.

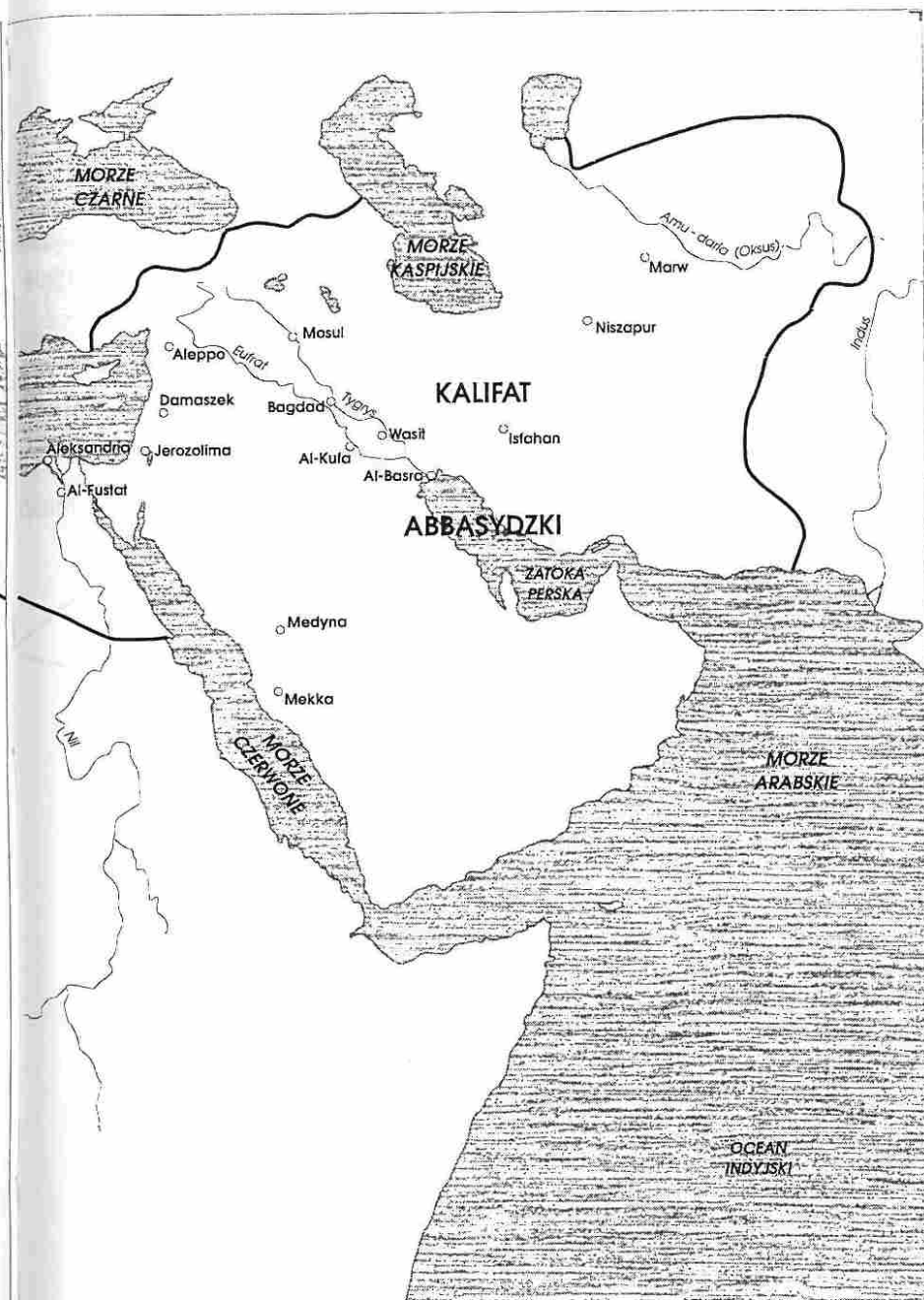
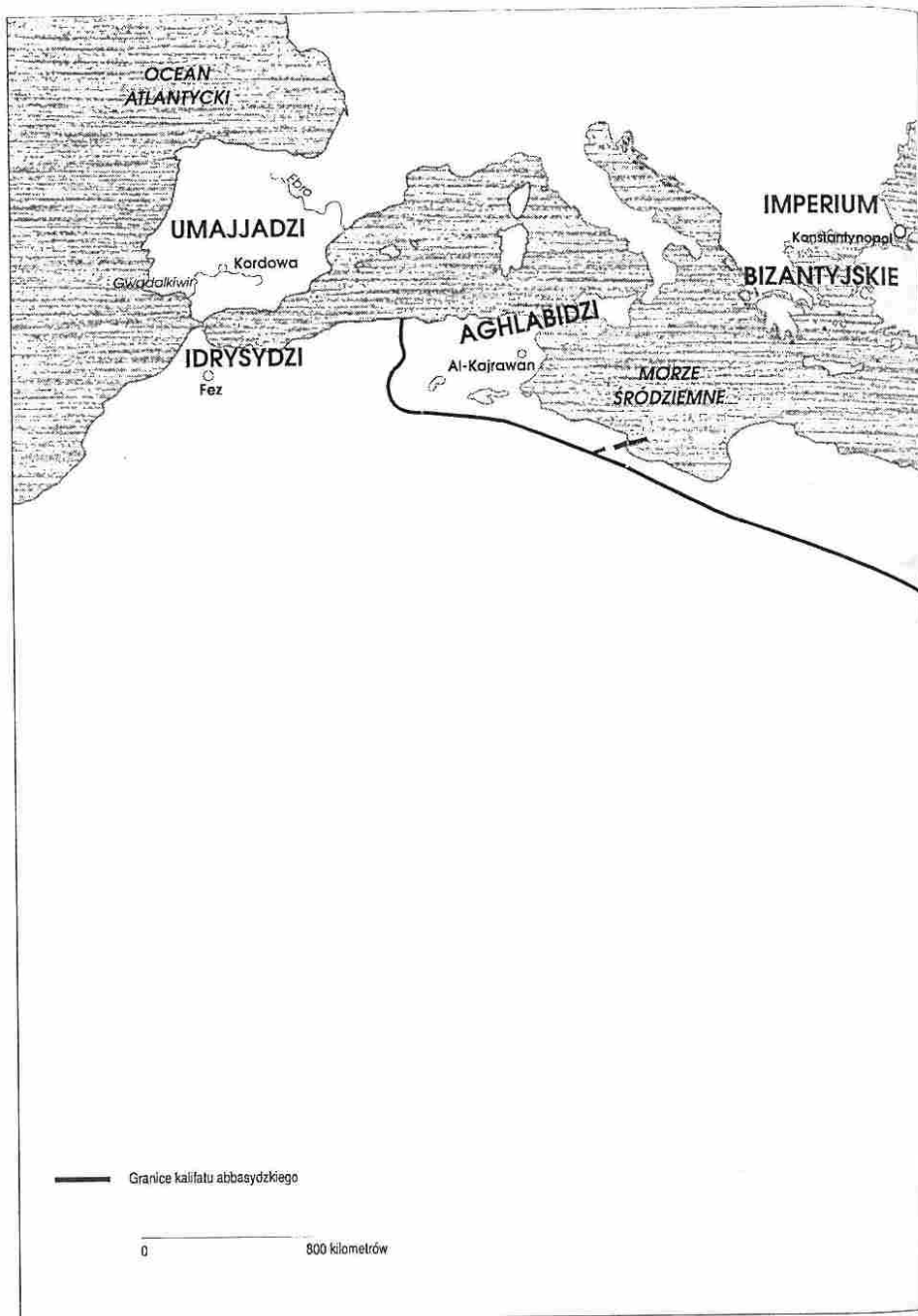
# Mapy



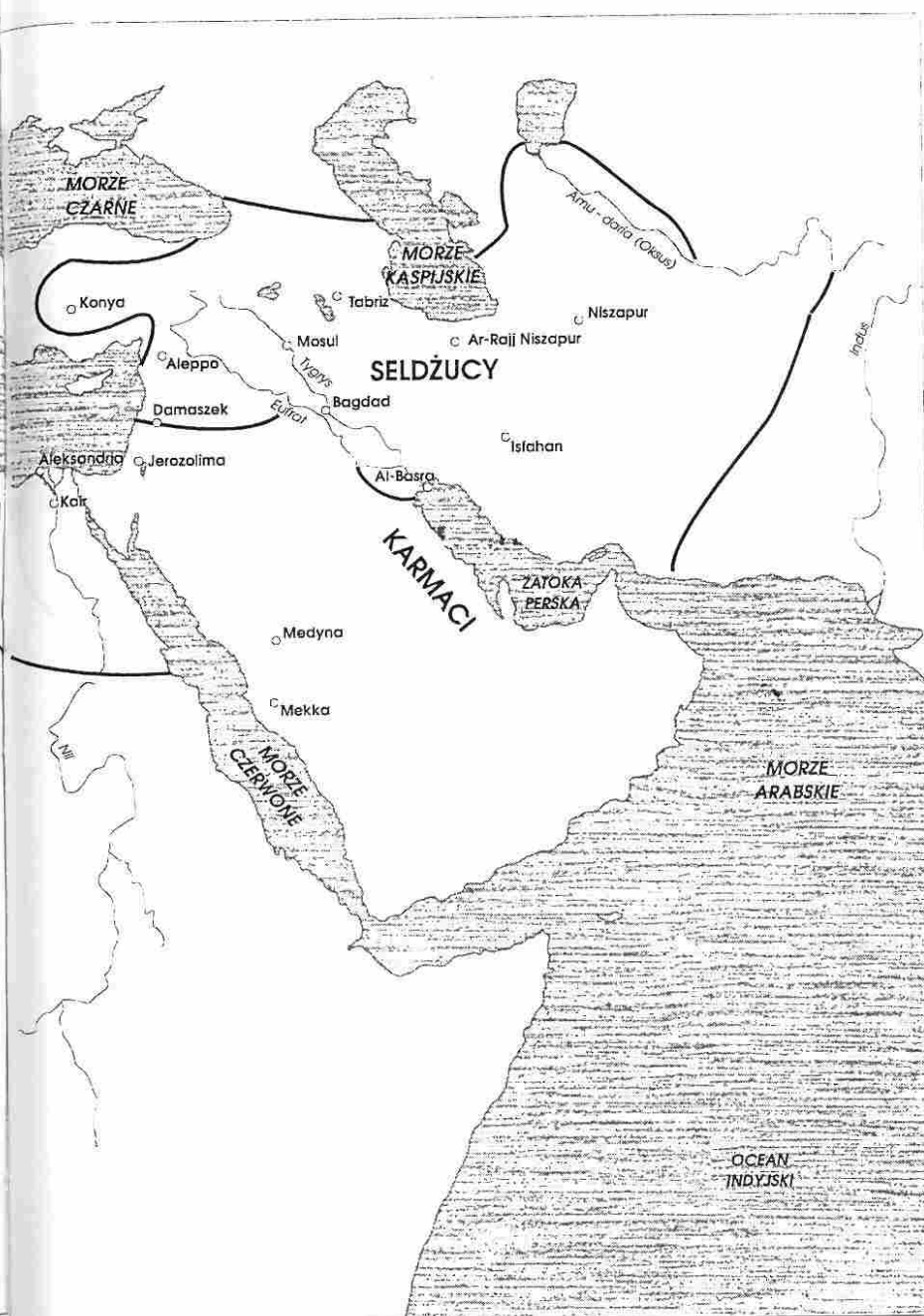
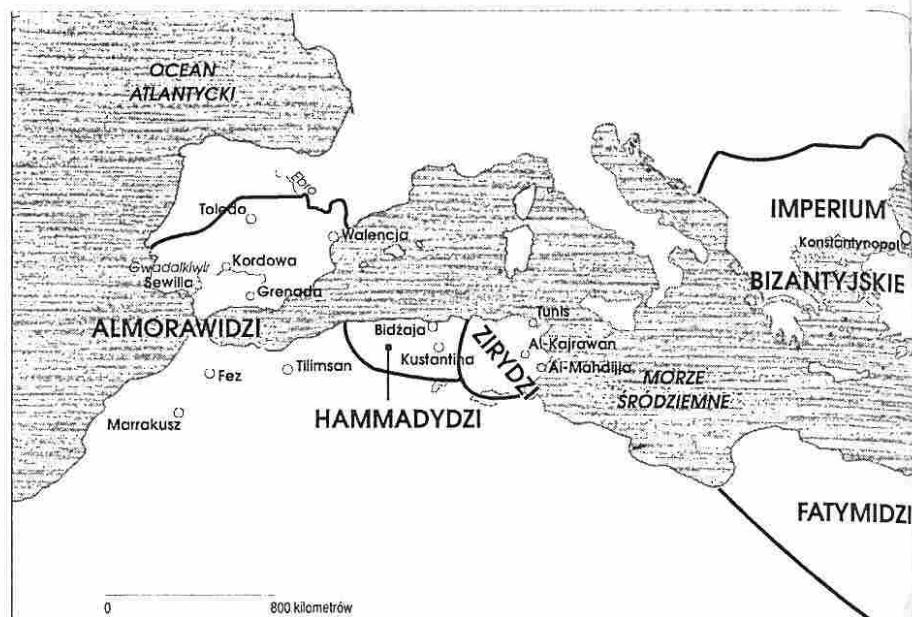
1. Obszar, którego dotyczy ta książka. Pokazano najczęściej używane nazwy geograficzne.

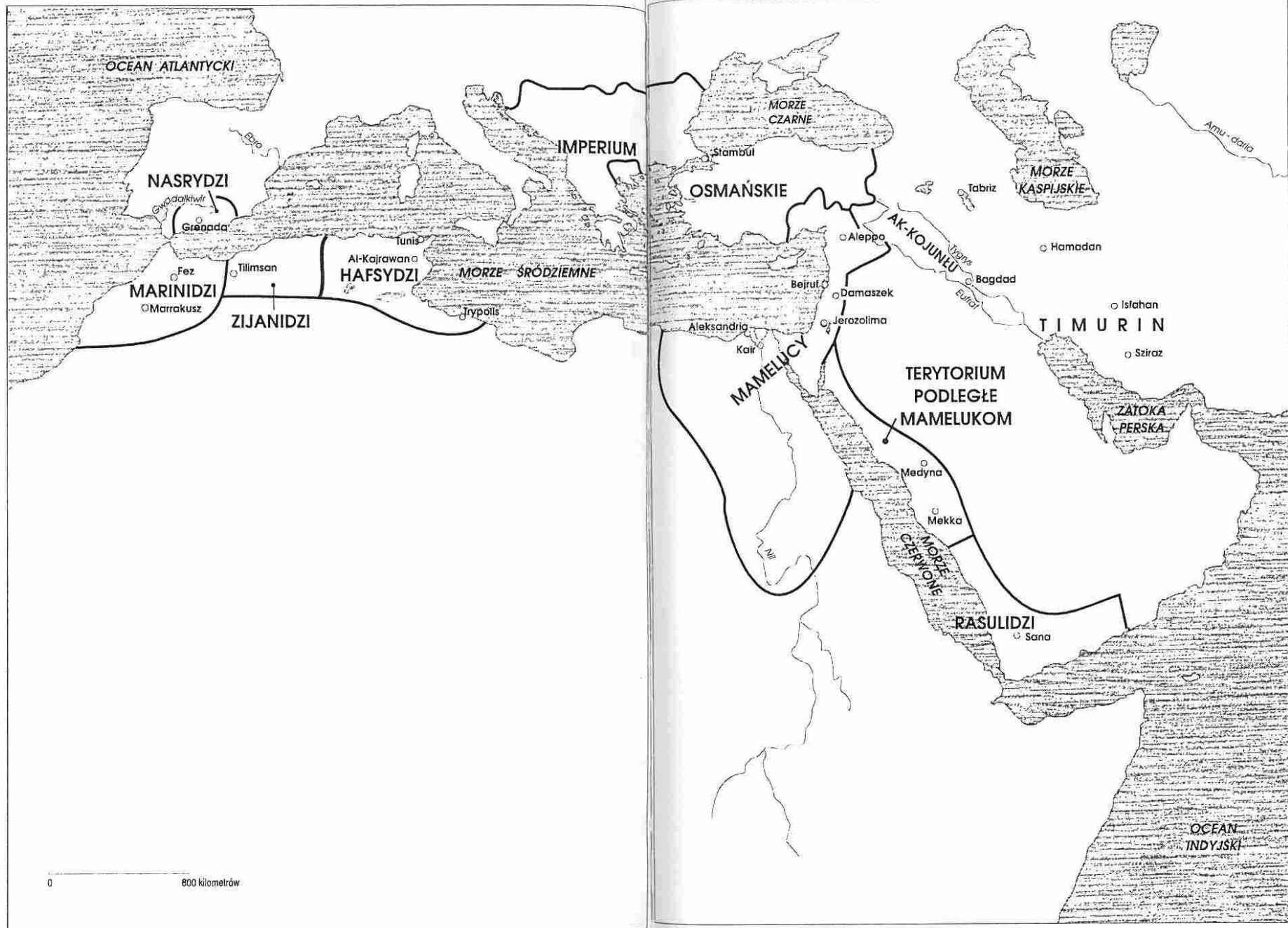


2. Ekspansja imperium muzułmańskiego.



3. Kalifat abbasydzki na początku IX w.





5. Bliski Wschód i Maghreb pod koniec XV wieku.



6. Hiszpania muzułmańska: a) Kalifat umajjadzki;



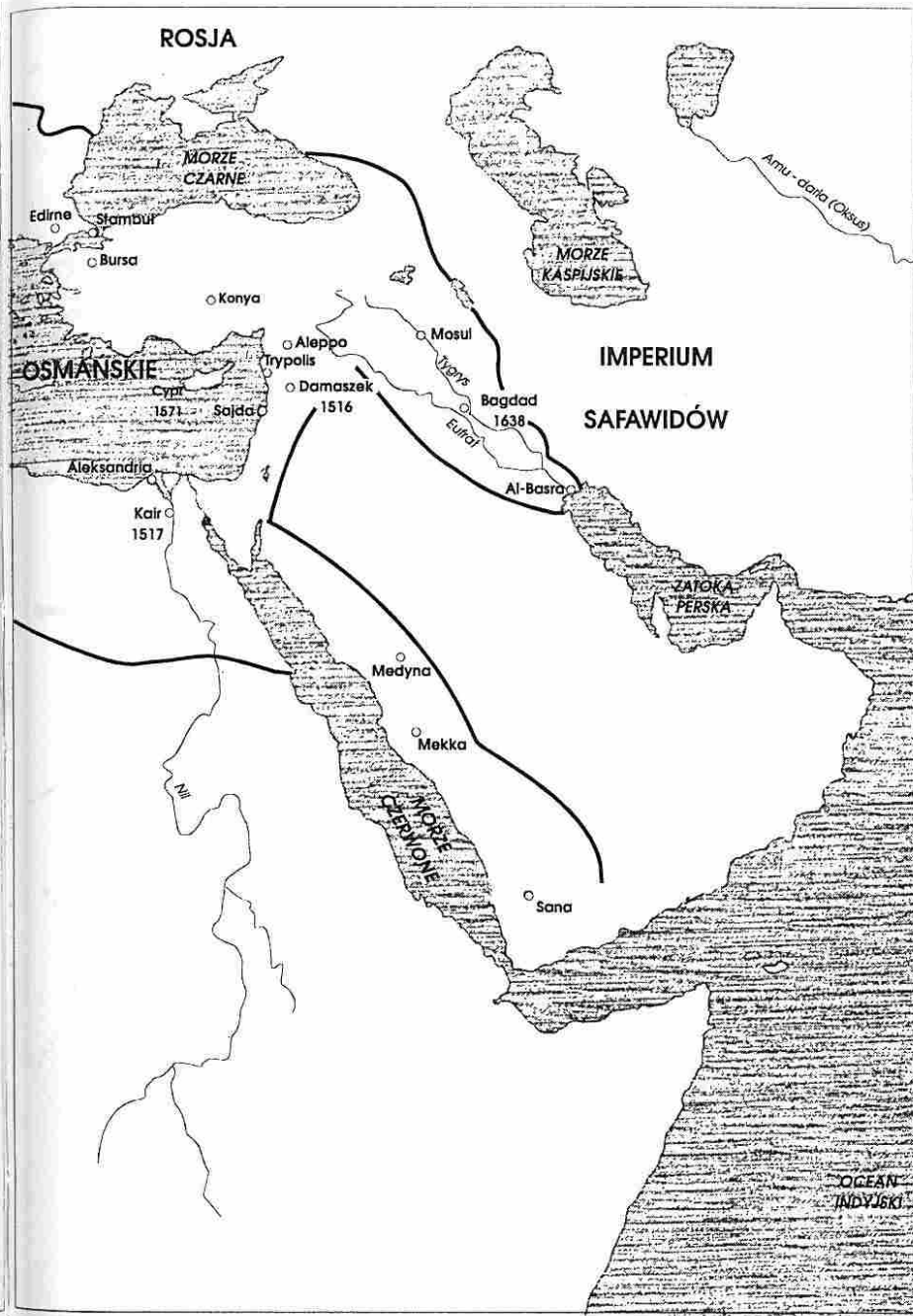


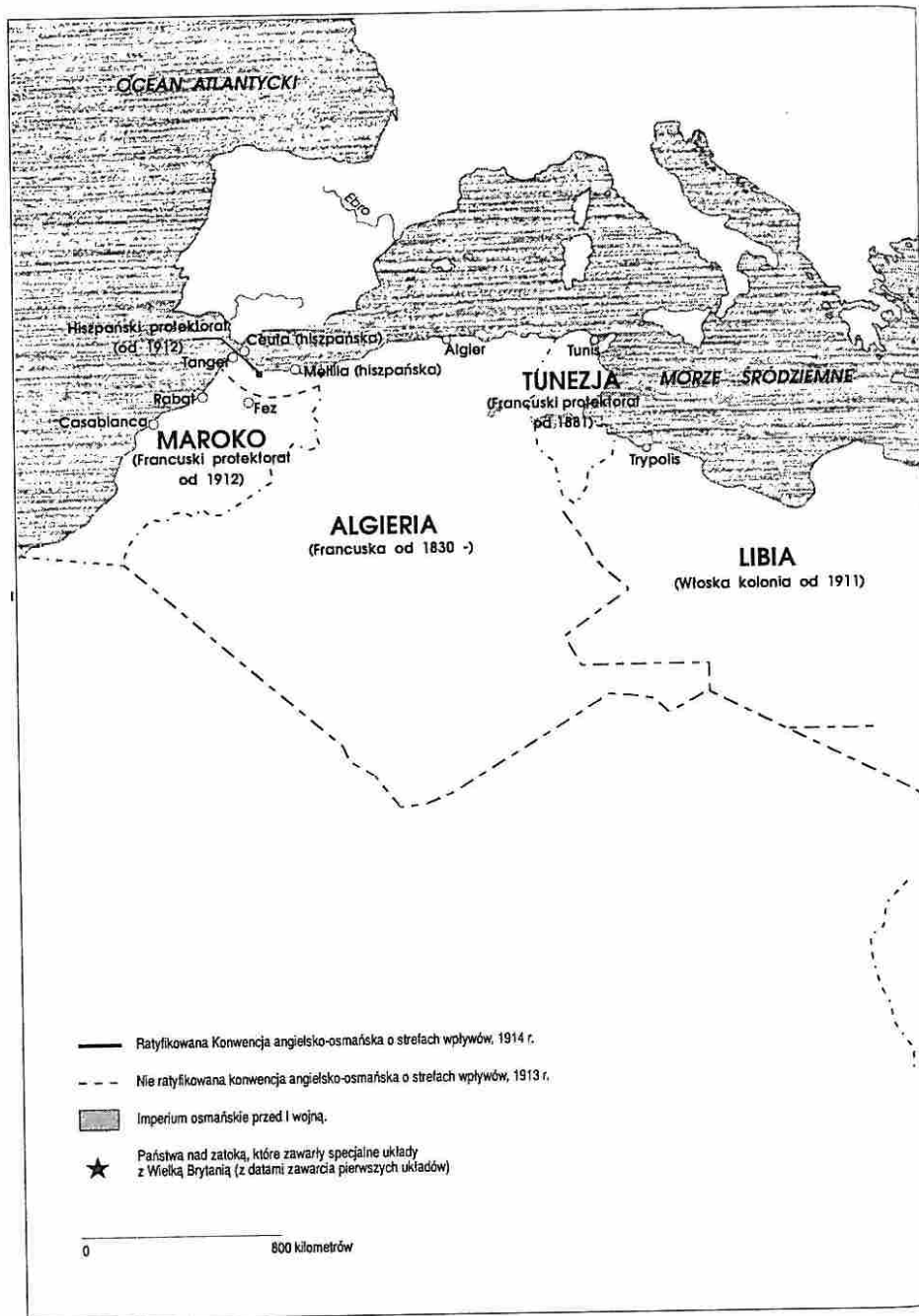
b) Rekonkwista chrześcijańska



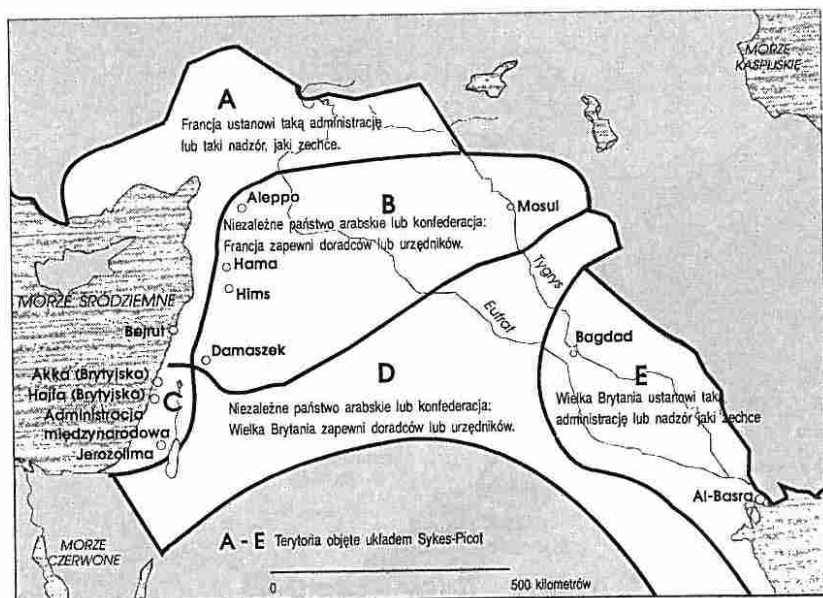
Tunis 1574. Data podboju osmańskiego

0 800 kilometrów

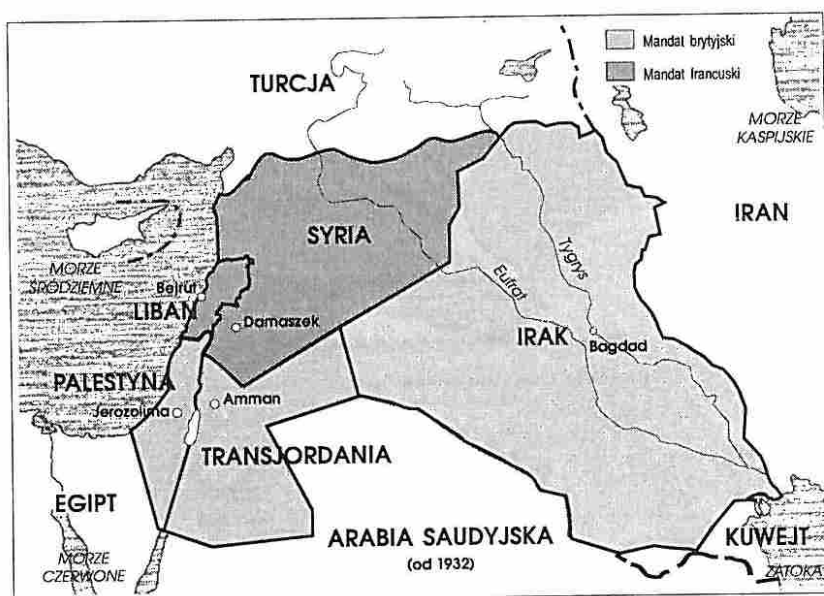




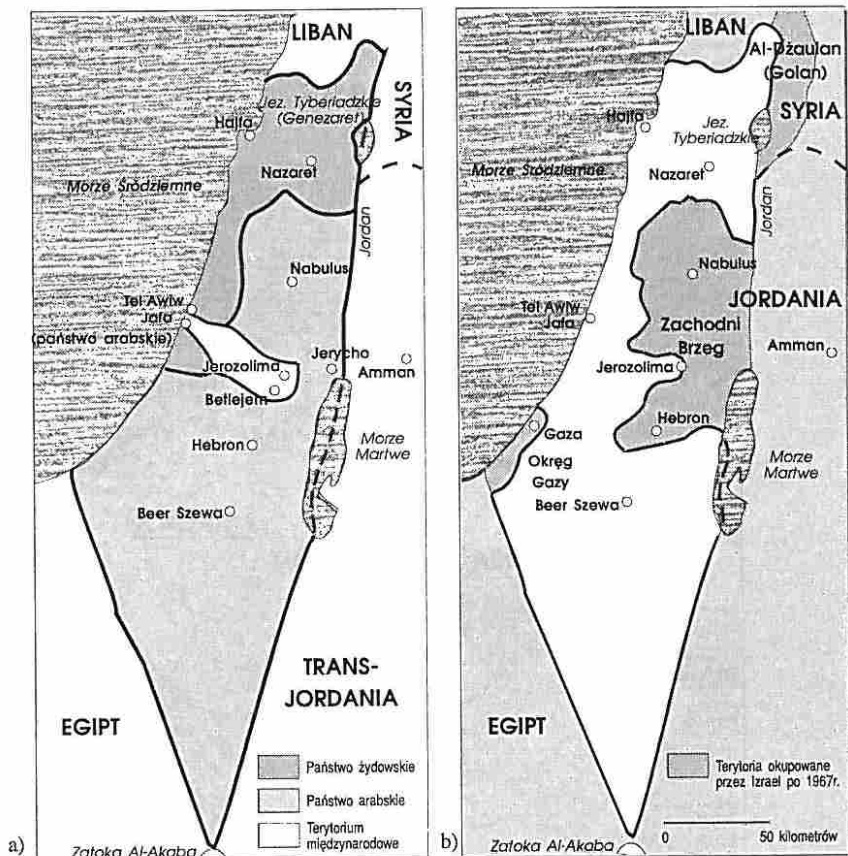
8. Ekspansja mocarstw europejskich do 1914 r.



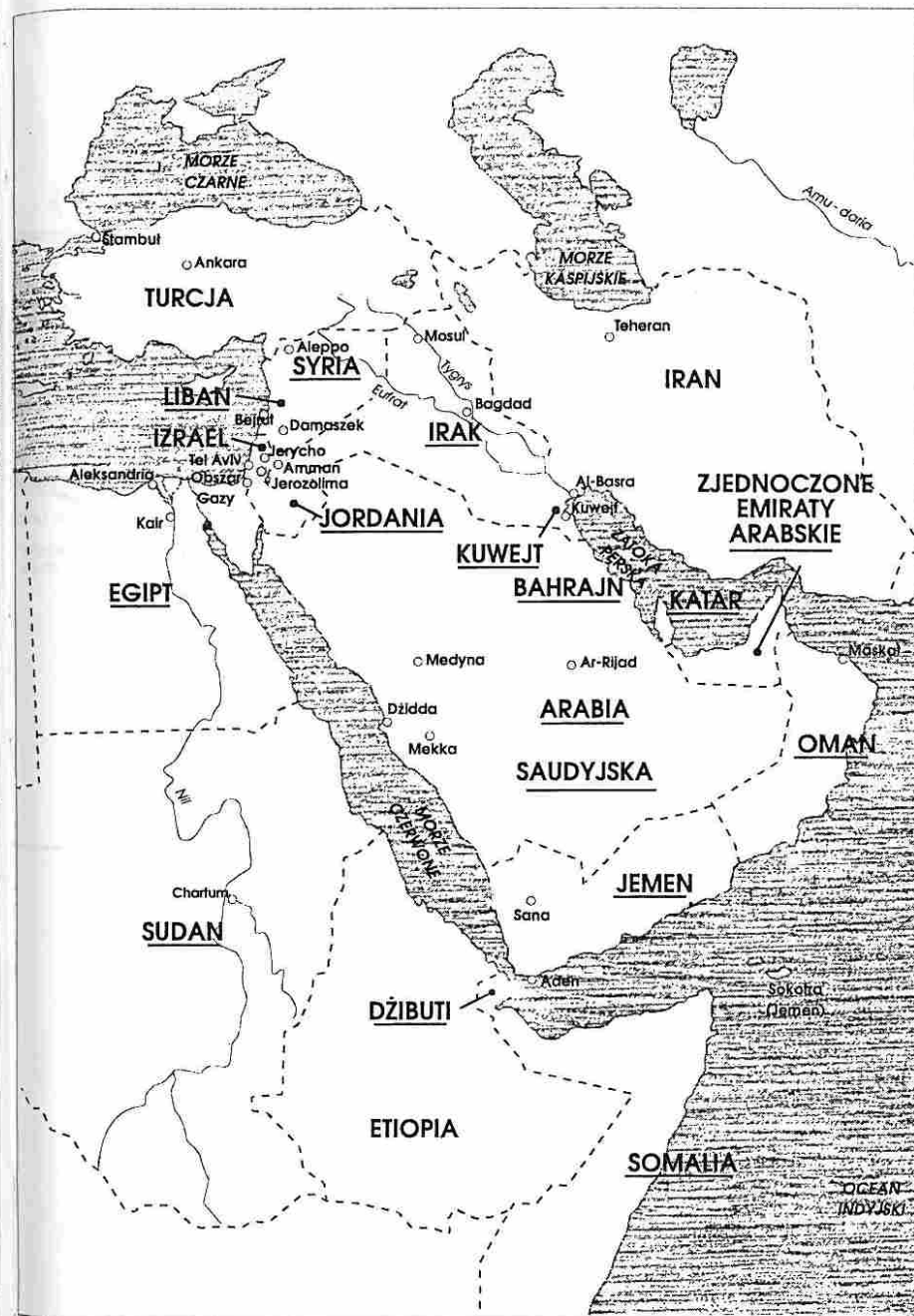
9. Stan po I wojnie światowej, lata 1918–1923 a) Układ Sykes–Picot, 1916



b) Mandaty



10. Podział Palestyny: a) Plan Komisji Królewskiej z 1937 roku;  
 b) Granice po zawieszeniu broni w 1949 i okupacja izraelska w 1967 roku.





## Haszymidzi

Husajn, król Al-Hidżazu (1916-1924)

Ali, król Al-Hidżazu  
(1924-1925)

Abd Allah, emir Transjordanii  
(1923-1946), król Jordanii (1946-1951)

Fajsal I,  
król Iraku  
(1921-1933)

Abd al-Ilah,  
regent Iraku  
(1939-1954)

Talal,  
król Jordanii  
(1951-1952)

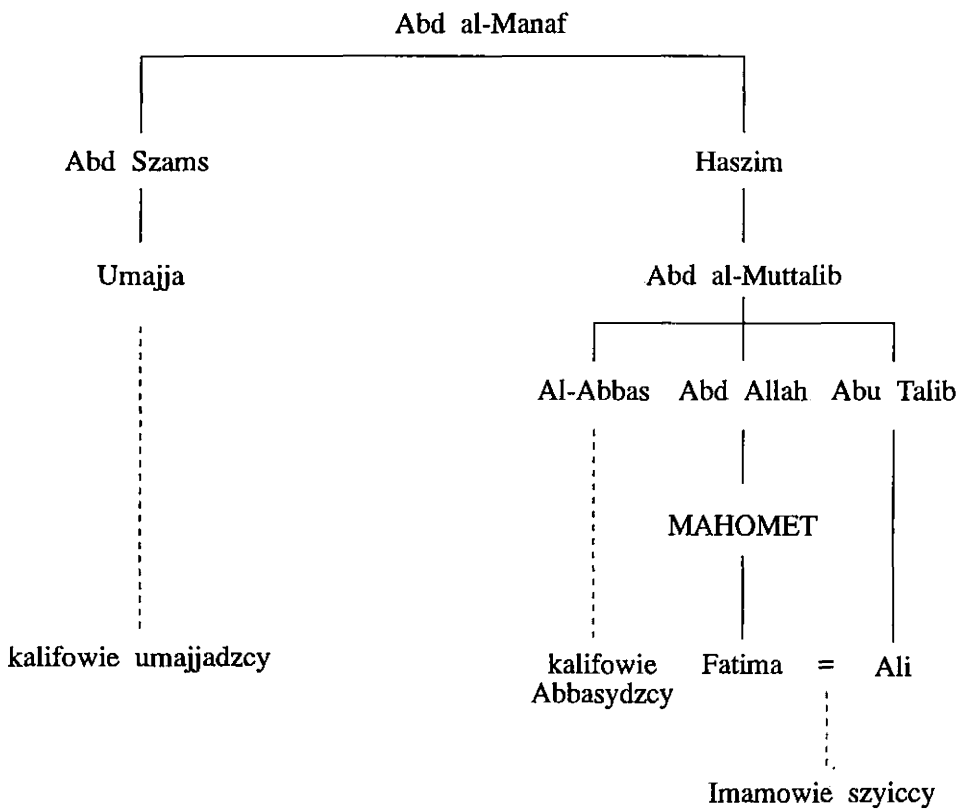
Ghazi,  
król Iraku  
(1933-1939)

Husajn,  
król Jordanii  
(1952- )

Fajsal II,  
król Iraku  
(1939-1958)

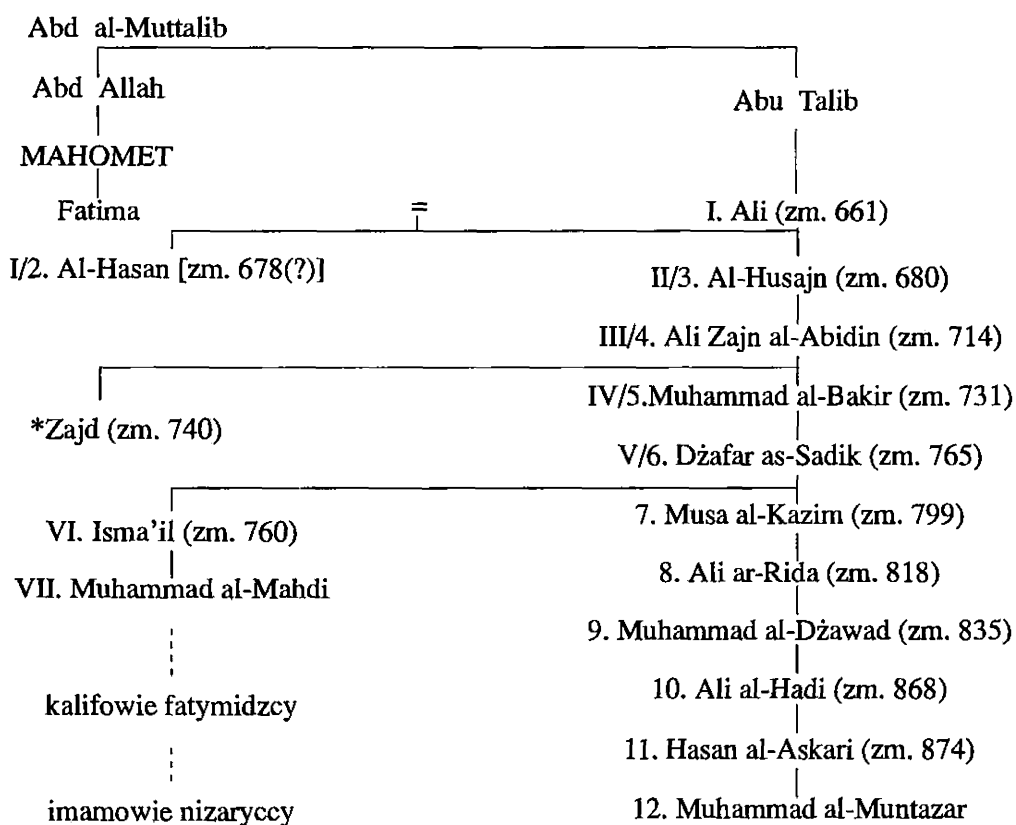


## Ród Proroka



Na podstawie: J. L. Bacharach, *A Middle East Studies Handbook*, Seattle 1984, s. 17.

## Imamowie szyiccy



Cyfry arabskie odnoszą się do linii dziedzicznej akceptowanej przez szyitów uznających dwunastu imamów.  
 Cyfry rzymskie odnoszą się do linii akceptowanej przez isma'ilitów.

\*Uznawany za imama przez zajdytów.

Na podstawie: J. L. Bacharach, *A Middle East Studies Handbook*, Seattle 1984, s. 21.

## **Kalifowie**

### **RASZIDUN**

Sunnicy muzułmanie nazywają czterech pierwszych kalifów „raszidun” (to znaczy: „idący słuszną drogą”). W polskiej terminologii używa się określenia „kalifowie sprawiedliwi” lub „kalifowie prawowierni”.

Abu Bakr, 632–634

Umar Ibn al-Chattab, 634–644

Usman Ibn Affan, 644–656

Ali Ibn Abi Talib, 656–661

### **UMAJJADZI**

Mu’awija Ibn Abi Sufjan, 661–680

Jazid I, 680–683

Mu’awija II, 683–684

Marwan I, 684–685

Abd al-Malik, 685–705

Al-Walid I, 705–715

Sulajman, 715–717

Umar Ibn Abd al-Aziz, 717–720

Jazid II, 720–724

Hiszam, 724–743

Al-Walid II, 743–744

Jazid III, 744

Ibrahim, 744

Marwan II, 744–750

## ABBASYDZI

Abu al-Abbas „As-Saffah”, 749–754  
Al-Mansur, 754–775  
Al-Mahdi, 775–785  
Al-Hadi, 785–786  
Harun av-Raszid, 786–809  
Al-Amin, 809–813  
Al-Mamun, 813–833  
Al-Mutasim, 833–842  
Al-Wasik, 842–847  
Al-Mutawakkil, 847–861  
Al-Muntasir, 861–862  
Al-Musta’in, 862–866  
Al-Mutazz, 866–869  
Al-Muhtadi, 869–870  
Al-Mutamid, 870–892  
Al-Mutadid, 892–902  
Al-Muktafi, 902–908  
Al-Muktadir, 908–932  
Al-Kahir, 932–934  
Ar-Radi, 934–940  
Al-Muttaki, 940–944  
Al-Mustakfi, 944–946  
Al-Muti, 946–974  
At-Ta’i, 974–991  
Al-Kadir, 991–1031  
Al-Ka’im, 1031–1075  
Al-Muktadi, 1075–1094  
Al-Mustazhir, 1094–1118  
Al-Mustarszid, 1118–1135  
Ar-Raszid, 1135–1136  
Al-Muktafi, 1136–1160  
Al-Mustandżid, 1160–1170  
Al-Mustadi, 1170–1180  
An-Nasir, 1180–1225  
Az-Zahir, 1225–1226  
Al-Mustansir, 1226–1242  
Al-Mustasim, 1242–1258

Opracowano na podstawie: C. E. Bosworth, *The Islamic Dynasties*, Edynburg 1967.

## Najważniejsze dynastie

- Abbasydzi, 749–1258. Kalifowie twierdzący, że dysponują władzą uniwersalną. Główna stolica: Bagdad.
- Aghlabidzi, 800–909. Tunezja, wschodnia Algieria, Sycylia.
- Ajjubidzi, 1169–1250/60. Egipt, Syria.
- Alawidzi, 1631 do dziś, Maroko.
- Almohadzi (Al-Muwahhidun), 1130–1269. Maghreb, Hiszpania.
- Almorawidzi (Al-Murabitun), 1056–1147. Maghreb, Hiszpania.
- Bujidzi (Buwajhidzi), 932–1062. Iran, Irak.
- Fatymidzi, 910–1171. Maghreb, Egipt, Syria.
- Hafsydzi, 1228–1574. Tunezja, wschodnia Algieria.
- Haszymidzi iraccy, 1921–1958. Irak.
- Haszymidzi jordańscy, 1923 do dziś. Transjordania, część Palestyny.
- Idrystydzi, 789–926. Maroko.
- Il-chanowie, 1256–1353. Iran.
- Mamelucy, 1250–1517. Egipt, Syria.
- Marinidzi, 1196–1464. Maroko.
- Muhammad Ali i jego następcy, 1805–1953. Egipt.
- Muluk at-tawa'if („królestwa dzielnicowe”), XI w. Hiszpania.
- Nasrydzi, 1230–1492. Hiszpania południowa.
- Osmanowie, 1281–1924. Turcja, Syria, Irak, Egipt, Cypr, Tunezja, Algieria, Arabia zachodnia.
- Rassydzi, IX–XIII w., XVI w.–1962. Imamowie zajdyccy w Jemenie.
- Rasulidzi, 1229–1454. Jemen.
- Rustamidzi, 777–909. Zachodnia Algieria.
- Sadyci, 1511–1649. Maroko.
- Safawidzi, 1501–1732. Iran.
- Saffarydzi, 867– koniec XV w. Wschodni Iran.

Samanidzi, 819–1005. Północno-wschodni Iran, Azja Środkowa.

Seldżuci, 1038–1194. Iran, Irak.

Seldżuci rumijscy, 1077–1307. Anatolia.

Su'udyci 1746 do dziś, Półwysep Arabski

Timurydzi, 1370–1506. Azja Środkowa, Iran

Tulunidzi, 868–905. Egipt, Syria.

Umajjadzi, 661–750. Kalifowie twierdzący, że posiadają uniwersalną władzę; stolica: Damaszek.

Umajjadzi hiszpańscy, 756–1031. Twierdzili, że są kalifami.

Wielcy Mogołowie, 1526–1858. Indie.

Nota: Niektóre daty są przybliżone, nie zawsze bowiem da się łatwo ustalić, kiedy dynastia zaczęła lub przestała władać. Nazwy krajów odnoszą się do zasadniczych ośrodków i z wyjątkiem dynastii współczesnych użyte są w ogólnym sensie geograficznym.

Na podstawie: T. Mosyn (oprac.), *The Cambridge Encyclopedia of the Middle East and North Africa*, Cambridge 1988, s. 59.

## **Dynastie władców w XIX i XX wieku**

### **Sułtanowie osmańscy**

Selim III, 1789–1807

Mustafa IV, 1807–1808

Mahmud II, 1808–1839

Abdülmeçid I, 1839–1861

Abdülaziz, 1861–1876

Murad V, 1876

Abdülhamid II, 1876–1909

Mehmed V Resad, 1909–1918

Mehmed VI Vahideddin, 1918–1922

Abdülmeçid II, uznany za kalifa, ale nie za sułtana, 1922–1924

### **Królowie Arabii Saudyjskiej**

Abd al-Aziz, 1902–1953

Su'ud, 1953–1964

Fajsal, 1964–1975

Chalid, 1975–1982

Fahd, 1982–

### **Dynastia Muhammada Alego w Egipcie**

Muhammad Ali, wali (namiestnik) Egiptu, 1805–1848

Ibrahim, wali, 1848

Abbas I, wali, 1848–1854

Sa'id, wali, 1854–1863  
Isma'il, chedyw, 1863–1879  
Taufik, chedyw, 1879–1892  
Abbas II Hilmi, chedyw, 1892–1914  
Husajn Kamil, sułtan, 1914–1917  
Fu'ad I, sułtan, a potem król, 1917–1936  
Faruk, król, 1936–1952  
Fu'ad II, król, 1952–1953.

#### Alawidzi w Maroku

Sulajman, sułtan, 1796–1822  
Abd ar-Rahman, sułtan, 1822–1859  
Muhammad, sułtan, 1859–1873  
Hasan I, sułtan, 1873–1894  
Abd al-Aziz, sułtan, 1894–1908  
Abd al-Hafiz, sułtan, 1908–1912  
Jusuf, sułtan, 1912–1927  
Muhammad V, sułtan, a potem król, 1927–1961  
Hasan II, król, 1961–



## Bibliografia

Nie jest to wyczerpująca bibliografia, jej celu nie stanowi bowiem objęcie wszystkich książek i artykułów, do których sięgałem, ani też wszystkich tych, z którymi powinien się zapoznać czytelnik zainteresowany danym tematem. Staralem się jednak przedstawić sugestie dotyczące lektur uzupełniających, a zarazem zaspokoić różne upodobania. Większość pozycji napisano w języku angielskim, a tylko niektóre po francusku i po arabsku, niewiele zaś po niemiecku, włosku i turecku. W polskim wydaniu uwzględniono również podstawową bibliografię po polsku. Dodane pozycje zaznaczono w Bibliografii gwiazdką: \*. Te z książek, które są również dostępne w polskich tłumaczeniach, cytowano podając polskie edycje. Nieliczne odnośniki do źródeł w języku arabskim przeznaczone są dla tych czytelników, którzy chcieliby się z nimi zapoznać w oryginale.

Lista dzieł jest ułożona zgodnie z częściami i rozdziałami książki. W ramach każdego rozdziału ułożono je mniej więcej zgodnie z układem tematycznym. Jest to bibliografia zbiorcza: pozycje wymienione w odniesieniu do jednego tematu mogą oczywiście odnosić się do innego zagadnienia omawianego dalej; powtarzanie tytułu sprawiłoby jednak, że lista podawanych pozycji stałaby się nazbyt długa.

Podawałem jedynie takie informacje, które wystarczają czytelnikowi do zidentyfikowania danej pozycji w katalogu bibliotecznym. Podtytuły książek są uwzględniane, jeśli objaśniają tematykę szerzej aniżeli sam tytuł. Jeśli książka została opublikowana w Zjednoczonym Królestwie, podawałem zazwyczaj tytuł, miejsce i datę publikacji edycji brytyjskiej; dane dotyczące wydania amerykańskiego mogą być, rzecz jasna, inne.

### Bibliografia ogólna

#### Informatory

*The Encyclopaedia of Islam*, wyd. II (Lejda: w trakcie publikacji, t. I–VI, 1960–1986).  
J. D. Pearson i inni (oprac.), *Index Islamicus 1906–1955* z regularnie ukazującymi się suplementami, Cambridge 1958.

- W. H. Belan, *Index Islamicus 1665–1905*, Millersville, Pensylwania 1988.  
 D. Grimwood-Jones i inni, *An Islamic Bibliography*, Hassocks, Sussex 1977.  
 \*M. M. Dziekan, Z. Poniatowski, *A Bibliography of Arabic and Islamic Studies in Poland (1945–1992)*, Warszawa 1993.  
 \*M. M. Dziekan, Z. Poniatowski, *Islamistyka w Polsce (1945–1990) – bibliografia*, „Signa Temporis” 1991, z. 1, s. 143–218.  
 J. Sauvaget i C. Cahen, *Introduction to the History of the Muslim East: a bibliographical guide* (przekład angielski), Berkeley 1965.  
 J. Bacharach, *A Middle East Studies Handbook*, wydanie poprawione, Cambridge 1984.  
 C. E. Bosworth, *The Islamic Dynasties*, Edynburg 1967.  
 G. S. P. Freeman-Grenville, *The Muslim and Christian Calendars*, Londyn 1967.  
 \*J. Bielawski (oprac.), *Mały słownik kultury świata arabskiego*, Warszawa 1971.

### Geografia

- R. Roolvink, *Historical Atlas of the Muslim Peoples*, Amsterdam 1957.  
 F. Robinson, *Atlas of the Islamic World since 1500*, Oksford 1982.  
 P. Birot i J. Dresch, *La Méditerranée et le Moyen-Orient*, Paryż 1956.  
 J. Despois, *L’Afrique du nord*, Paryż 1964.

### Przeglądy historyczne

- M. G. S. Hodgson, *The Venture of Islam*, t. I–III, Chicago 1974.  
 I. M. Lapidus, *A History of Muslim Societies*, Cambridge 1988.  
 U. Haarmann (oprac.), *Geschichte der arabischen Welt*, Monachium 1987.  
 J. M. Abun-Nasr, *A History of the Maghrib in the Islamic Period*, Cambridge 1987.

### Islam

- H. A. R. Gibb, *Islam*, wyd. II, Oksford 1969.  
 F. Rahman, *Islam*, wyd. II, Chicago 1979.  
 M. Ruthven, *Islam in the World*, Harmondsworth, Middlesex 1984.  
 J. A. Williams (oprac.), *Themes of Islamic Civilization*, Berkeley 1971.  
 \*J. Bielawski, *Islam*, Warszawa 1980.  
 \*J. Bielawski, *Islam – religia państwa i prawa*, Warszawa 1973.

### Cywilizacja i kultura

- J. Schacht i C. E. Bosworth (oprac.), *The Legacy of Islam*, wyd. II, Oksford 1974.  
 B. Lewis (oprac.), *The World of Islam*, Londyn 1976.  
 H. A. R. Gibb, *Studies on the Civilization of Islam*, Londyn 1962.  
 T. Khalidi, *Classical Arab Islam*, Princeton 1985.  
 H. A. R. Gibb, *Arabic Literature*, wyd. II, Oksford 1963.  
 C. Brockelmann, *Geschichte der arabischen Literatur*, 2 tomy i 3 suplementy, Lejda 1938–1949.

F. Sezgin, *Geschichte des arabischen Schrifttums*, Lejda, w trakcie wydawania, opublikowano t. I–IX: 1967–1984.

R. Ettinghausen i O. Grabar, *The Art and Architecture of Islam*, Londyn 1987.

D. Eickelman, *The Middle East: an anthropological approach*, Englewood Cliffs, New Jersey 1981.

A. L. Udovitch (oprac.), *The Islamic Middle East 700–1900: studies in economic and social history*, Princeton 1981.

\*J. Bielawski, *Historia literatury arabskiej. Zarys*, Wrocław 1968.

\*J. Bielawski, J. Jasińska i K. Skarżyńska-Bocheńska, *Nowa i współczesna literatura arabska 19 i 20 w. Literatura arabskiego Wschodu*, Warszawa 1978.

\*J. Bielawski, J. Kozłowska, E. Machut-Mendecka, K. Skarżyńska-Bocheńska, *Nowa i współczesna literatura arabska 19 i 20 w. Literatura arabskiego Maghrebu*, Warszawa 1989.

#### Czasopisma

„Arabica”, Lejda 1954.

„Bulletin of the School of Oriental and African Studies”, Londyn.

„Der Islam”, Berlin 1910.

„International Journal of Middle East Studies”, Cambridge 1970.

„Journal of the Economic and Social History of the Orient”, Lejda 1957.

„Middle East Journal”, Waszyngton 1947.

„Middle Eastern Studies”, Londyn 1964.

„Oriente Moderno”, Rzym 1921.

„Revue des Etudes Islamiques”, Paryż 1927.

„Studia Islamica”, Paryż 1953.

\*„Rocznik Orientalistyczny”, Lwów-Warszawa-Kraków 1915.

\*„Przegląd Orientalistyczny”, Warszawa 1949.

\*„Studia Arabistyczne i Islamistyczne”, Warszawa 1993.

#### Prolegomena

Ibn Ḥaldūn, Al-Muqaddima:

Tekst: E. Quatremère (oprac.), *Les prolegomènes d'Ebn Khaldun*, t. I–III, Paryż 1958; *Muqaddimat Ibn Ḥaldūn*, Būlāq 1857, reprinty: Kair i Bejrut.

Przekład angielski: F. Rosenthal, Ibn Khaldun, *The Muqaddimah*, t. I–III, Londyn 1958.

#### Historia Ibn Chalduna

Tekst *Kitāb al-‘ibar wa-dīwān al-mubtada’ wa-āl-ḥabar*, t. I–VII, Būlāq 1867–1868, reprint: *Tārīḥ al-‘allāma Ibn Ḥaldūn*, t. I–VII, Bejrut 1956–1961.

Częściowy przekład francuski: M. de Slane, *Histoire des Berbères et des dynasties musulmanes de l’Afrique septentrionale*, t. I–II, Algier 1847–1851.

## Autobiografia

Tekst: M. at-Taṅṅī (oprac.), *At-Ta'rif bi-Ibn Ḥaldūn wa-riḥlatuhu ġarban wa-šarqan*, Kair 1951; przekład francuski: A. Cheddadi, *Ibn Khaldun: le voyage d'occident et d'orient*, Paryż 1980.

## Studia

Bibliografia w: A. al-Azmeh, *Ibn Khaldun in Modern Scholarship*, Londyn 1981, s. 231–318.

A. al-Azmeh, *Ibn Khaldun: an essay in reinterpretation*, Londyn 1982.

M. Mahi, *Ibn Khaldun's Philosophy of History*, Londyn 1957.

M. A. al-Ġābirī, *Al-'Ašabiyya wa-ād-dawla*, Casablanca 1971.

## Część I. Tworzenie świata (VII–X w.)

## Kroniki

Aḥmad Ibn Yaḥyā al-Balāḍurī, *Ansāb al-ašraf*, wydanie jerozolimskie: t. 4A, 4B, 5, Jerozolima 1936; oprac. A. Duri, t. 3, 4i, Wiesbaden 1978.

Al-Balāḍurī, *Futūḥ al-buldān*, oprac. S. al-Munaġġid, t. I–III, Kair 1956–1957; przekład angielski: Ph. K. Hitti i F. C. Murgotten, *The Origins of the Islamic State*, t. I–II, Nowy Jork 1916–1924.

'Alī Ibn al-Ḥusayn al-Mas'ūdī, *Murūġ aḍ-ḍahab*, oprac. Ch. Pellat, t. I–VII, Bejrut 1966–1979; przekład francuski: C. Barbier i P. de Courtell, t. I–IX, Paryż 1861–1877.

Muammad Ibn Ġarīr aṭ-Ṭabarī, *Kitāb tāriḥ ar-rusul wa-āl-mulūk*, oprac. M. J. de Goeje i inni, „Annales”, t. I–XV, Lejda 1879–1901; oprac. M. A. Ibrāhim, *Tāriḥ aṭ-Ṭabarī*, t. I–X, Kair 1960–1969, przekład angielski: *The History of al-Tabari*, Albany, Nowy Jork, w trakcie wydawania, opublikowano 20 tomów w latach 1985–1989.

## Inskrypcje

M. van Berchem i inni, *Matériaux pour un corpus inscriptionum arabicorum*, cz. 1 (Egipt), cz. 2 (Syria), cz. 3 (Azja Mniejsza), Paryż 1903–1954, cz. 4i (Arabia), Kair 1985.

E. Combe i inni, *Répertoire chronologique d'épigraphie arabe*, Kair, w trakcie wydawania, opublikowano 17 tomów: 1931–1982.

## Monety

M. Broome, *Handbook of Islamic Coins*, Londyn 1985.

## Prace przeglądowe

H. Kennedy, *The Prophet and the Age of the Caliphates*, Londyn 1986.

C. Cahen, *L'islam des origines au début de l'empire ottoman*, Paryż 1970.

J. i D. Sourdel, *Cywilizacja islamu*, Warszawa 1980.

C. A. Julien, *Histoire de l'Afrique du nord*, t. I–II, wydanie przejrane przez R. Le Tourneau, Paryż 1956, przekład angielski: *History of North Africa*, Londyn 1970.

E. Lévi-Provençal, *Histoire de l'Espagne musulmane*, wydanie przejrzane, Paryż 1950–1953.

W. M. Watt i P. Cachia, *A History of Islamic Spain*, Edynburg 1965.

M. Amari, *Storia dei Musulmani di Sicilia*, wydanie przejrzane przez C. Nallino, t. I–III, Catania 1933–1939.

## Rozdział I. Nowa potęga w starym świecie

### Bliski Wschód przed islamem

P. Brown, *The World of Late Antiquity*, Londyn 1971.

P. Brown, *The rise and function of the holy man in late antiquity*, „Journal of Roman Studies”, t. 61, 1971, s. 80–101.

J. Herrin, *The Making of Christendom*, Oksford 1987.

J. M. Cook, *The Persian Empire*, Londyn 1983.

R. C. Zaehner, *The Dawn and Twilight of Zoroastrianism*, Londyn 1961.

I. Shahid, *Pre-islamic Arabia*, w: P. M. Holt i inni (oprac.), *The Cambridge History of Islam*, t. I, Cambridge 1970, s. 3–29.

I. Shahid, *Rome and the Arabs*, Waszyngton 1984.

I. Shahid, *Byzantium and the Arabs in the Fourth Century*, Waszyngton 1984.

I. Shahid, *Byzantium and the Arabs in the Fifth Century*, Waszyngton 1989.

J. Ryckmans, *L'institution monarchique en Arabie méridionale avant l'islam*, Louvain 1951.

G. Ryckmans, *Les religions arabes préislamiques*, „Le Muséon”, t. 26, 1951, s. 6–61.

H. Pirenne, *Mahomet et Charlemagne*, Paryż 1937, przekład angielski: *Mohammed and Charlemagne*, Londyn 1939.

D. Whitehouse i R. Hodges, *Mohammed, Charlemagne and the Origins of Europe*, Londyn 1983.

\*M. M. Dziekan, *Arabia Magica. Wiedza tajemna u Arabów przed islamem*, Warszawa 1993.

### Poezja przedmuzułmańska

Mu'allaki: liczne wydania, przekład angielski: A. J. Arberry, *The Seven Odes*, Londyn 1957, \*przekład polski: A. Witkowska i J. Danecki, *Siedem kasyd staroarabskich. Mu'allaki*, Warszawa 1981.

R. Blachère, *Histoire de la littérature arabe*, t. I–III, Paryż 1952–1966.

A. F. L. Beeston i inni (oprac.), *Arabic Literature to the End of the Umayyad Period*, Cambridge 1983.

M. Zwettler, *The Oral Tradition of Classical Arabic Poetry*, Columbus, Ohio 1975.

T. Husayn, *Fī ʾal-adab al-ġāhili*, Kair 1927.

A. A. Sa'īd (Adūnīs), *Dīwān aš-ši'r al-'arabī*, t. I–III, Bejrut 1964–1968.

### Mahomet

ʿAbd al-Malik Ibn Hišām, *As-Sīra an-nabawiyya*, t. I–II, Kair 1955; przekład angielski: A. Guillaume, *The Life of Muhammad*, Londyn 1957.

- M. W. Watt, *Muhammad at Mecca*, Oksford 1953.  
 M. W. Watt, *Muhammad at Medina*, Oksford 1956.  
 M. Rodinson, *Mahomet*, wyd. II, Warszawa 1994.  
 M. Cook, *Muhammad*, Oksford 1983.  
 Muḥammad Ibn 'Umar al-Wāqidī, *Kitāb al-mağāzī*, oprac. J. M. B. Jones, t. I–III, Londyn 1955.  
 A. Caetani, *Annali dell'Islam*, t. I–X, Mediolan 1905–1926.  
 M. J. Kister, *Studies in Jahiliyya and Early Islam*, Londyn 1980.  
 P. Crone, *Meccan Trade and the Rise of Islam*, Princeton 1987.  
 R. B. Serjeant, *Haram and hawta: the sacred enclave in Arabia*, w: A. R. Badawi (oprac.) *Mélanges Taha Hussein*, Kair 1962, s. 41–58.  
 S. P. Brock, *Syriac views of emergent Islam*, w: G. H. A. Juynboll (oprac.), *Studies on the First Century of Islamic Society*, Carbondale, Illinois 1982, s. 9–21.  
 \*M. Gaudefroy-Demombynes, *Narodziny islamu*, Warszawa 1988.

### Koran

- Przekład polski J. Bielawski, *Koran*, Warszawa 1986.  
 Komentarze: 'Abd Allāh Ibn 'Umar al-Bayḏāwī, *Anwār at-tanzīl*, t. I–II, Kair 1330 A. H./1912 A. D.  
 Muḥammad Ibn Ġarīr at-Ṭabarī, *Ġāmi' al-bayān 'an ta'wīl āy al-qur'ān*, oprac. M. M. i A. M. Šākir, t. I–XVI, Kair 1955–1959; przekład angielski: J. Cooper, *Commentary on the Qur'an*, t. I, Oksford 1987.  
 W. M. Watt (oprac.) *Bell's Introduction to the Qur'an*, Edynburg 1970.  
 T. Izutsu, *Ethico-religious Concepts in the Qur'an*, Montreal 1966.  
 F. Rahman, *Major Themes of the Quran*, Minneapolis 1980.  
 J. Wansbrough, *Quranic Studies*, Oksford 1977.  
 J. Wansbrough, *The Sectarian Milieu*, Oksford 1978.  
 \*R. Piwiński, *Mity i legendy w krainie Proroka*, Warszawa 1983.  
 \*R. Piwiński, *Mitologia Arabów*, Warszawa 1989.  
 \*J. Danecki, *Opowieści Koranu*, Warszawa 1991.

## Rozdział 2. Tworzenie imperium

### Raszidun i Umajjadzi

- J. Wellhausen, *Das arabische Reich und sein Sturz*, Berlin 1902; przekład angielski: *The Arab Kingdom and Its Fall*, Kalkuta 1927.  
 F. M. Donner, *The Early Islamic Conquests*, Princeton 1981.  
 G. H. A. Juynboll (oprac.), *Studies on the First History of Islamic Society*, Carbondale, Illinois 1982.  
 H. Lammens, *Etudes sur le siècle de Omayyades*, Bejrut 1975.  
 G. R. Hawting, *The First Dynasty of Islam: the Umayyad Caliphate A. D. 661–750*, Londyn 1986.

- P. Crone, *Slaves on Horses*, Cambridge 1980.  
T. Nagel, *Rechtleitung und Califat*, Bonn 1975.

#### Abbasydzi

- M. A. Shaban, *The 'Abbāsīd Revolution*, Cambridge 1970.  
H. Kennedy, *The Early 'Abbāsīd Caliphate*, Londyn 1981.  
J. Lassner, *The Shaping of 'Abbāsīd Rule*, Princeton 1980.  
D. Sourdel, *Le vizirat 'abbasīde de 749 a 936*, t. I–II, Damaszek 1959–1960.  
\*J. Hauziński, *Burzliwe dzieje kalifatu bagdadzkiego*, Warszawa 1993.

### Rozdział 3. Kształtowanie się społeczeństwa

#### Koniec jedności politycznej

- H. Busse, *Chalif und Großkönig: die Buyiden im Irak 945–1055*, Bejrut 1969.  
W. Madelung, *The assumption of the title Shahanshah by the Buyids and the „reign of Daylam”*, „Journal of Near Eastern Studies”, t. 28, 1969, s. 84–108, 168–183.  
G. Hontaux (oprac.), *Histoire de la nation égyptienne*, t. IV: G. Wiet, *L'Égypte arabe*, Paryż 1937.  
M. Canard, *Histoire de la dynastie des Hamdanides*, Paryż 1953.  
M. Talbi, *L'émirat aghlabide 184–296/800–909*, Paryż 1960.  
\*A. Mez, *Renesans islamu*, wyd. III, Warszawa 1994.

#### Przemiany gospodarcze i społeczne

- M. Morony, *Iraq after the Muslim Conquest*, Princeton 1984.  
H. Djait, *Al-Kufa: naissance de la ville islamique*, Paryż 1986.  
J. Lassner, *The Topography of Baghdad in the Early Middle Ages*, Detroit 1970.  
S. al-'Alī, *At-Tanzīmāt al-iğtimā'īyya wa-āl-iqtisādiyya fī āl-Bašra*, Bagdad 1953.  
A. ad-Dūrī, *Tārīḫ al-'Irāq al-iqtisādī fī āl-qarn ar-rābi'*, Bagdad 1945.  
Ya'qūb Ibn Ibrāhīm Abū Yūsuf, *Kitāb al-ḥarāğ*, Kair 1933; przekład francuski: E. Fagnan, *Le livre de l'impôt foncier*, Paryż 1921.  
M. A. Cook, *Economic developments*, w: J. Schacht i C. E. Bosworth (oprac.), *The Legacy of Islam*, wyd. II, Oksford 1974, s. 210–243.  
A. M. Watson, *Agricultural Innovation in the Early Islamic World*, Cambridge 1983.  
R. W. Bulliet, *Conversion to Islam in the Medieval Period*, Cambridge, Massachusetts 1979.  
R. W. Bulliet, *The Camel and the Wheel*, Cambridge, Massachusetts 1975.

## Budowle

- O. Grabar, *The Formation of Islamic Art*, New Haven 1973.  
 K. A. C. Cresswell, *Early Muslim Architecture*, t. I, wyd. II, Oksford 1969, t. II, Oksford 1940.  
 R. W. Hamilton, *Khirbat al-Maffjar*, Oksford 1959.  
 O. Grabar i inni, *City in the Desert: Qasr al-Ḥayr East*, t. I-II, Cambridge, Massachusetts 1978.

## Geografia

- A. Miquel, *La géographie humaine du monde musulman jusqu'au milieu du 11e siècle*, t. I-III, Paryż 1973-1980.  
 'Alī Ibn al-Ḥusayn al-Mas'ūdī, *Kitāb at-tanbīh wa-āl-išrāf*, oprac. M. J. de Goeje, Lejda 1894/reprint: Bejrut 1965.  
 Abū āl-Qāsim Ibn 'Alī Ibn Ḥawqal, *Sūrat al-arḍ*, Bejrut 1979.

## Historia

- A. ad-Dūrī, *Baḥṭ fi naš'at 'ilm at-tārīḫ 'inda āl-'Arab*, Bejrut 1960, przekład angielski: *The Rise of Historical Writing Among the Arabs*, Princeton 1983.  
 T. Khalidī, *Islamic Historiography: the histories of Mas'ūdi*, Albany, Nowy Jork 1975.  
 F. Rosenthal, *A History of Muslim Historiography*, Lejda 1952.  
 Abū ār-Rayḥān Muḥammad al-Bīrūnī, *Tahqīq mā li-l-Hind...*, Hyderabad 1958, przekład angielski: E. Sachau, *Alberuni's India*, t. I-II, Londyn 1888.

## Literatura

- J. Pedersen, *The Arabic Book*, Princeton 1984.  
 A. Hamori, *On the Art of Medieval Arabic Literature*, Princeton 1974.  
 I.'Abbās, *Fann aš-šī'r*, Bejrut 1959.  
 J. E. Bencheikh, *Poétique arabe: essais sur les voies d'une création*, Paryż 1975.  
 Abū Tayyib al-Mutanabbī, *Dīwān* (liczne wydania), przekład angielski: *The Poems of al-Mutanabbī*, Cambridge 1967.  
 T. Husayn, *Ma'a āl-Mutanabbī*, Kair 1962.  
 R. Blachère, *Un poète arabe du 4e siècle de l'Hégire: Abou-t-Tayyib al-Mutanabbī*, Paryż 1935.  
 C. Pellat, *Le milieu basrien et la formation de Gāḥiz*, Paryż 1953.  
 C. Pellat, *The Life and Works of Jahiz*, Londyn 1969.  
 \*J. Danecki, *Literatura i kultura w imperium kalifów. Twórczość adabowa al-Mubarrada*, Warszawa 1981.  
 \*Klasyczna poezja arabska. *Poezja epoki Abbasydów*, oprac. J. Danecki, Warszawa 1988.



## Tożsamość regionalna

U. Haarmann, *Regional sentiment in medieval Islamic Egypt*, w: „Bulletin of the School of Oriental and African Studies” t. 43, 1980, s. 55–66.

A. ad-Dūrī, *At-Takwīn at-tārīhī li-l-umma al-‘arabiyya*, Bejrut 1984; przekład angielski: A. A. Duri, *The Historical Formation of the Arab Nation*, Londyn 1987.

## Rozdział 4. Przejawy islamu

## Kalifat i imamat

T. W. Arnold, *The Caliphate*, wyd. II, Londyn 1965.

W. Madelung, Imama, *Encyclopaedia of Islam*, wyd. II, t. III, s. 1163–1169.

A. K. S. Lambton, *State and Government in Medieval Islam*, Londyn 1981.

T. Nagel, *Staat und Glaubensgemeinschaft im Islam*, t. I–II, Zurych 1981.

P. Crone i M. Hinds, *God’s Caliph*, Cambridge 1986.

J. C. Wilkinson, *The Imamate Tradition of Oman*, Cambridge 1987.

## Teologia

I. Goldziher, *Vorlesungen über den Islam*, Heidelberg 1910; przekład angielski:

A. i R. Hamori, *Introduction to Islamic Theology and Law*, Princeton 1981.

H. Laoust, *Les schismes dans l’islam*, Paryż 1965.

W. M. Watt, *The Formative Period of Islamic Thought*, Edynburg 1973.

A. J. Wensinck, *The Muslim Creed*, Cambridge 1982.

J. van Ess, *Anfänge muslimischer Theologie*, Wiesbaden 1977.

\*J. van Ess, *Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jahrhundert Hishra*, t. I–III, V, Berlin 1992–1994.

M. A. Cook, *Early Muslim Dogma*, Cambridge 1981.

L. Gardet i M. M. Anawati, *Introduction à la théologie musulmane*, wyd. II, Paryż 1970.

W. Madelung, *Religious Schools and sects in Medieval Islam*, Londyn 1985.

R. J. McCarthy, *The Theology of Al-Ash’ari*, Bejrut 1953.

G. Makdisi, *Ash’ari and Ash’arites in Islamic religious thought*, *Studia Islamica*, t. XVII, 1962, s. 37–80, t. XVIII, s. 19–39.

## Szyizm i isma’ilizm

M. Momen, *An Introduction to Shi’i Islam*, New Haven 1985.

S. M. Stern, *Studies in Early Isma’ilism*, Lejda 1983.

W. Madelung, *Der Imam al-Qāsim ibn Ibrāhīm und die Glaubenslehre der Zaiditen*, Berlin 1971.

W. Madelung, Isma’iliyya, *Encyclopaedia of Islam*, wyd. II, t. IV, s. 198–206.

\*F. Daftary, *The Ismā’īliyya*, Cambridge 1991.

\*H. Halm, *Die Schia*, Darmstadt 1988.

## Hadisy

- Muḥammad Ibn Ismā'il al-Buḥārī, *Al-Ġāmi' aṣ-ṣaḥīḥ*, t. I–VIII, Bulaq 1296 A. H./1879 A. D.; t. I–III, Kair 1348 A. H./1930 A. D.  
 I. Goldziher, *Muhammedanische Studien*, t. I–II, Halle 1890; przekład angielski: S. M. Stern, *Muslim Studies*, t. II, Londyn 1971.  
 G. H. A. Juynboll, *Muslim Tradition*, Cambridge 1983.  
 W. A. Graham, *Divine Word and Prophetic Word in Early Islam*, Haga 1977.

## Jurysprudencja i prawo

- J. Schacht, *The Origins of Muhammadan Jurisprudence*, Oksford 1950.  
 J. Schacht, *An Introduction to Islamic Law*, Oksford 1964.  
 P. Crone, *Roman, Provincial and Islamic Law*, Cambridge 1987.  
 N. J. Coulson, *A History of Islamic Law*, Edynburg 1964.  
 Muḥammad Ibn Idrīs aṣ-Ṣāfi'ī, *Ar-Risāla*, oprac. A. M. Sākir, Kair 1357 A. H./1938 A. D.; przekład angielski: M. Khadduri, *Islamic Jurisprudence*, Baltimore 1961.  
 E. Tyan, *Histoire de l'organisation judiciaire en pays d'islam*, t. I–II, Paryż 1938–1943.

## Sufizm

- M. Molé, *Les mystiques musulmans*, Paryż 1965.  
 J. Baldick, *Mystical Islam*, Londyn 1989.  
 A. M. Schimmel, *Mystical Dimensions of Islam*, Chapel Hill, Karolina Pn. 1975.  
 R. A. Nicholson, *The Mystics of Islam*, Londyn 1914.  
 R. A. Nicholson, *Studies in Islamic Mysticism*, Cambridge 1921.  
 M. Smith, *Readings from the Mystics of Islam*, Londyn 1951.  
 L. Gardet i G. C. Anawati, *Mystique musulmane*, Paryż 1961.  
 Ḥārīṭ Ibn Asad al-Muḥāsibī, *Kitāb an-nufūs*, Bejrut 1984.  
 J. van Ess, *Die Gedankenwelt des Ḥārīṭ al-Muḥāsibī*, Bonn 1961.  
 Muḥammad Ibn 'Alī at-Tirmidī, *Kitāb ḥatm al-awliyā'*, oprac. U. Yaḥyā, Bejrut 1965.  
 Aḥmad Ibn 'Abd Allāh al-Iṣbahānī, *Ḥilyat al-awliyā'*, t. I–X, Kair 1932–1938.  
 L. Massignon, *Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane*, Paryż 1922.  
 L. Massignon, *La passion de Ḥusayn ibn Manṣūr Hallāj, martyre mystique de l'islam*, wyd. II, t. I–IV, Paryż 1975, przekład angielski: H. Masson, *The Passion of al-Hallaj, Mystic and Martyr of Islam.*, t. I–IV, Princeton 1982.

## Filozofia

- F. Rosenthal, *Das Fortleben der Antike im Islam*, Zurych 1965, przekład angielski: *The Classical Heritage in Islam*, Londyn 1975.  
 R. Walzer, *Greek into Arabic*, Oksford 1962.  
 M. Fakhry, *A History of Islamic Philosophy*, wyd. II, Londyn 1983.  
 G. F. Hourani, *Reason and tradition in Islamic Ethics*, Cambridge 1985.

## Część II. Społeczeństwa arabsko-muzułmańskie (wiek XI–XV)

### Kroniki

'Izz ad-Dīn 'Alī Ibn al-Aṭīr, *Al-Kāmil fi āt-tārīḥ*, t. I–XII, Kair 1884–1885.

Aḥmad Ibn 'Alī al-Maqrīzī, *Kitāb as-sulūk li-ma'rifat duwal al-mulūk*, 8 części, Kair 1934–1972.

Muḥammad Lisān ad-Dīn Ibn al-Ḥatīb, *Kitāb a'māl al-a'lām*, t. III: *Tārīḥ al-Maḡrib al-'arabī fi āl-'aṣr al-wasīṭ*, Casablanca 1964.

### Geografowie i podróżnicy

Muḥammad Ibn 'Abd Allāh Ibn Baṭṭūṭa, *Tuḥfat an-nuẓẓār fi ḡarā'ib al-amṣār wa-'aḡā'ib as-safar*, oprac. Ṭ. Ḥarb, *Riḥlat Ibn Baṭṭūṭa*, przekład angielski: H. A. R. Gibb, *The Travels of Ibn Battuta*, t. I–III, Cambridge 1958–1971, t. IV, Londyn 1994 (przet. H. A. R. Gibb i C. F. Beckingham); częściowy przekład polski: T. Majda i H. Nartorf, *Osobliwości miast i dziwy podróży. 1325–1354*, Warszawa 1962.

Yāqūt Ibn 'Abd Allāh al-Ḥamawī, *Mu'ḡam al-buldān*, t. I–X, Kair 1906–1907.

Leon Afrykańczyk, przekład francuski: A. Epaulard, *Jean Leon, l'Africain, Description de l'Afrique*, t. I–II, Paryż 1956, przekład angielski: J. Pory, *The History and Description of Africa*, t. I–III, Londyn 1896.

### Dokumenty

S. M. Stern (oprac.), *Fatimid Decrees*, Londyn 1964.

S. M. Stern (oprac.), *Documents from Islamic Chanceries*, Oksford 1965.

D. Little, *A Catalogue of the Islamic Documents from al-Ḥaram aš-Šarīf in Jerusalem*, Bejrut 1984.

### Praca przeglądowa

G. E. Grunebaum, *Medieval Islam*, Chicago 1953.

## Rozdział 6. Wieś

### Produkcja rolna i nawadnianie

R. M. Adams, *Land behind Baghdad*, Chicago 1965.

J. C. Wilkinson, *Water and Tribal Settlement in South-East Arabia*, Oksford 1977.

J. Weulersse, *Paysans de Syrie et du prochein-orient*, Paryż 1946.

H. M. Rabie, *The Financial System of Egypt A. H. 564–741/1169–1341*, Londyn 1972.

T. F. Glick, *Irrigation and Society in Medieval Valencia*, Cambridge 1970.

M. Mundy, *The Family, Inheritance and Islam* w: A. al-Azmeh (oprac.): *Islamic Law: Social and Historical Contexts*, Londyn 1988.

## Plemiona i władza

- R. Montagne, *La civilisation de désert*, Paryż 1947.  
 C. Cahen, *Nomades et sédentaires dans le monde musulman du moyen-âge*, w:  
 C. Cahen, *Les peuples musulmans dans l'histoire médiévale*, Damaszk 1947, s. 423–437.  
 P. Dresch, *Tribes, Government and History in Yemen*, Oksford 1989.  
 J. Berque, *Structures sociales du Haut Atlas*, wyd. II, Paryż 1978.  
 E. E. Evans-Pritchard, *The Sanusi of Cyrenaica*, Oksford 1949.  
 A. Musil, *The Manners and Customs of the Rwala Bedouins*, Nowy Jork 1928.  
 W. Lancaster, *The Rwala Bedouin Today*, Cambridge 1981.  
 J. Pitt-Rivers (oprac.), *Mediterranean Countrymen*, Paryż 1963.  
 J. G. Peristiany (oprac.), *Honour and Shame*, Londyn 1965.  
 L. Abu Lughod, *Veiled Sentiments*, Berkeley 1986.

## Rozdział 7. Życie miast

## Miasta – ogólnie

- A. H. Hourani i S. M. Stern (oprac.), *The Islamic City*, Oksford 1970.  
 I. M. Lapidus, *Muslim Cities in the Later Middle Ages*, Cambridge, Massachusetts 1967.

## Wielkość miast

- A. Raymond, *La population du Caire de Maqrizi à la description de l'Égypte*, „Bulletin d'Études Orientales” t. 28, 1975, s. 201–215.  
 J. C. Russell, *Medieval Regions and their Cities*, Bloomington, Indiana 1972.  
 M. Dols, *The Black Death in the Middle East*, Princeton 1977.

## Wzrost miast i ich kształt

- Kair: J. Abu Lughod, *Cairo: 1001 years of a City Victorious*, Princeton 1971.  
 J. M. Rogers, al-Ķāhira, *Encyclopaedia of Islam*, wyd. II, t. IV, s. 424–441.  
 Damaszk: J. Sauvaget, *Esquisse d'une histoire de la ville de Damas*, „Revue des Études Islamiques”, t. 8, 1934, s. 421–480.  
 Aleppo: J. Sauvaget, *Alep*, Paryż 1941.  
 H. Gaube i E. Wirth, *Aleppo: historische und geographische Beiträge*, Wiesbaden 1984.  
 Jerozolima: M. Burgoyne i D. S. Richards, *Mamluk Jerusalem: an architectural study*, Londyn 1987.  
 Bagdad: G. Makdidi, *The topography of eleventh century Baghdad*, „Arabica”, t. VI, 1959, s. 178–197, 281–309.  
 Kus: J. C. Garcin, *Un centre musulman de la Haute-Égypte médiéval: Qus*, Kair 1976.  
 Sana: R. B. Serjeant i R. Lewcock (oprac.), *San'a, an Arabian Islamic City*, Londyn 1983.

- Fez: R. Le Tourneau, *Fez in the Age of the Marinids*, Norman, Oklahoma 1961.  
R. Le Tourneau, *Fés avant le protectorat*, Casablanca 1949.

#### Życie wielkiego miasta: Kair

- Aḥmad 'Alī al-Maqrīzī, *Al-Mawā'iz wa-āl-i'tibār fī dīkr al-ḥiṭaṭ wa-āl-aḥbār*, oprac. G. Wiet, t. I–V, Kair 1911; indeks: A. A. Haridi, *Index analytique des ouvrages d'Ibn Duqmaq et de Maqrizi sur le Caire*, t. I–III, Kair 1983–1984.  
S. D. Goitein, *A Mediterranean Society*, t. I–V, Berkeley 1967–1988.  
E. W. Lane, *The Manners and Customs of the Modern Egyptians*, Londyn 1836, oraz przedruki.

#### Handel i targi

- G. Wiet i A. Raymond, *Les marchés du Caire*, Kair 1979.  
E. Wirth, *Zum Problem des Bazars*, „Der Islam” t. 51, 1974, s. 203–260; t. 52, 1975, s. 6–46.  
S. Y. Habib, *Handelsgeschichte Ägyptens im Spätmittelalter 1171–1517*, Wiesbaden 1965.  
R. Lopez, H. Miskimin i A. L. Udovitch, *England to Egypt: long term trends and long-distance trade*, w: M. A. Cook (oprac.), *Studies in Economic History of the Middle East*, Londyn 1970, s. 93–128.  
A. L. Udovitch, *Partnership and Profit in Medieval Islam*, Princeton 1970.  
M. Rodinson, *Islam et capitalisme*, Paryż 1966; przekład angielski: *Islam and Capitalism*, Londyn 1974.

#### Problemy ludnościowe

- B. Musallam, *Sex and Society in Islam*, Cambridge 1983.  
B. Lewis, *The Jews of Islam*, Londyn 1984.  
R. Brunschvig, 'Abd, *Encyclopaedia of Islam*, wyd. II, t. I, s. 24–40.  
G. Rotter, *Die Stellung des Negers in der islamisch-arabischer Gesellschaft bis zum 16ten Jahrhundert*, Bonn 1967.

#### Życie domowe

- J. C. Garcin i inni, *Palais et maisons du Caire: L'époque mamelouke (13–e–16e siècle)*, Paryż 1982.  
D. Waines, *Cuisine* w: T. Mosatyn i A. Hourani (oprac.), *The Cambridge Encyclopaedia of the Middle East and North Africa*, Cambridge 1988, s. 240–243.

### Rozdział 8. Miasta i ich władcy

#### Armie

- V. J. Parry i M. E. Yapp (oprac.), *War, Technology and Society in the Middle East*, Londyn 1975.  
D. Ayalon, *Gunpowder and Firearms in the Mamluk Kingdom*, Londyn 1956.  
D. Ayalon, *The Mamluk Military Society*, Londyn 1979.

### Poddaństwo

- R. Mottahedeh, *Loyalty and Leadership in an Early Islamic Society*, Princeton 1980.  
 C. Cahen, *Mouvements populaires et autonomisme urbain dans l'Asie musulmane du moyen-âge*, „Arabica”, t. 5, 1958, s. 225–250, t. 6, 1959, s. 25–56, 233–265.

### Administracja

- C. F. Petry, *The Civilian Elite of Cairo in the Later Middle Ages*, Princeton 1981.  
 J. P. Nielsen, *Secular Justice in an Islamic State: mazalim under the Bahri Mamlukes*, Lejda 1985.  
 R. Brunschvig, *Urbanisme médiéval et droit musulman*, „Revue de Etudes islamiques”, 1947, s. 127–155.  
 B. Johansen, *Amwāl zāhira wa-amwāl bāṭina: town and countryside as reflected in the tax-system of the Hanafite School*, w: W. al-Qadi (oprac.), *Studia Arabica and Islamica*, Bejrut 1981, s. 247–263.  
 B. Johansen, *The all-embracing town and its mosques*, „Revue de l'Occident Musulman et de la Méditerranée”, t. 32, 1981, s. 139–161.  
 A. Raymond, *Espaces publics et espaces privés dans les villes arabes traditionnelles*, „Maghreb-Machrek”, nr 123, 1989, s. 194–201.

### Kontrola nad ziemią

- C. Cahen, *L'évolution de l'iqṭā' de 9e au 13 siècle*, w: C. Cahen, *Les Peuples musulmans dans l'histoire médiévale*, Damaszek 1977, s. 231–269.  
 A. K. S. Lambton, *The evolution of the iqtā' in medieval Iran*, „Iran” t. 5, 1967, s. 41–50.

### Teoria polityczna

- 'Alī Ibn Muḥammad al-Māwardī, *Al-Aḥkām as-sultāniyya*, Kair 1298 A. H./1881 A. D.; przekład francuski: E. Fagnan, *Les statuts gouvernementaux*, reprint: Paryż 1982.  
 Ḥusayn Ibn 'Alī, Nizām al-Mulk, *Siyāset-nāme*, przekład angielski: H. Darke, *The Book of Government, or Rules for Kings*, wyd. II, Londyn 1978.  
 Aḥmad Ibn Taymiyya, *As-Siyāsa aš-šar'iyya fī iṣlāḥ ar-rā'iwa-ār-rā'iyya*, Bagdad b.r.w.; przekład francuski: H. Laoust, *Le traité de droit public d'Ibn Taimiyya*, Bejrut 1948,  
 Muḥammad al-Fārābī, *Arā' ahl-al-madīna al-fāḍila*, tekst i przekład angielski: R. Walzer, *Al-Farabi on the Perfect State*, Oksford 1985; \*przekład polski: J. Bielawski *Al-Farabi, Polityka. Państwo doskonałe*, Warszawa 1967.  
 \*J. Danecki, *Polityczne funkcje islamu*, Warszawa 1992.

## Rozdział 9. Tradycje islamu

### Podstawy islamu

- G. E. von Grunebaum, *Muhammadan Festivals*, Nowy Jork 1951.  
 M. Gaudefroy-Demombynes, *Le pèlerinage à la Mekke*, Paryż 1923.

J. Jomier, *Le mahmal et la caravanne égyptienne des pūlerins de la Mecque 13e–20e siècle*, Kair 1953.

‘Alī Ibn Abī Bakr al-Harawī, *Kitāb al-iṣārāt ilā ma‘rifat az-ziyārāt*, Damaszek 1957, przekład francuski: J. Sourdell-Thomine, *Guide des lieux de pèlerinage*, Damaszek 1957.

R. Peters, *Islam and Colonialism: the doctrine of jihad in modern history*, Haga 1979, s. 9–37.

### Święci i sufi

J. S. Trimingham, *The Sufi Orders in Islam*, Oksford 1971.

C. Padwick, *Muslim Devotions*, Londyn 1961.

J. A. Williams (oprac.), *Themes of Islamic Civilization*, Berkeley 1971, *The friends of God*, s. 307–370.

I. Goldziher, *Muhammedanische Studien*, t. 2, Halle 1890, s. 277–378; przekład angielski: w: S. M. Stern, *Veneration of saints in Islam*, *Muslim Studies*, t. II, Londyn 1971, s. 255–341.

T. Canaan, *Mohammadan Saints and Sanctuaries in Palestine*, Londyn 1927.

J. S. Macpherson, *The Mawliids of Egypt*, Kair 1941.

E. A. Westermarck, *Pagan Survivals in Mohammedan Civilization*, Londyn 1933.

### Mahdyzm

W. Madelung, al-Mahdi, *Encyclopaedia of Islam*, wyd. II, t. V, s. 1230–1238.

I. Goldziher (oprac.), *Le livre de Mohamed ibn Tūmart, mahdi des Almohades*, Algier 1903.

## Rozdział 10. Kultura alimów

### Kodeksy prawa

L. Milliot, *Introduction à l'étude du droit musulman*, Paryż 1953.

‘Abd Allāh Ibn Abī Zayd al-Qayrawanī, *Risāla*, tekst i przekład francuski: L. Bercher, *La Risāla ou Epitre sur les éléments du dogme et de la loi de l'islam selon le rite malekite*, Algier 1949.

‘Abd Allāh Ibn Aḥmad Ibn Qudāma, *Kitāb al-‘umda fī aḥkām al-fiqh*, Kair 1933; przekład francuski: H. Laoust, *Le précis de droit d'Ibn Qudama*, Bejrut 1950.

J. Berque, ‘Amal, *Encyclopaedia of Islam*, wyd. II, t. I, s. 427–428.

A. Layish i A. Shmueli, *Custom and shari‘a in the Beduin family according to legal documents from the Judean desert*, „Bulletin of the School of Oriental and African Studies”, t. 42, 1979, s. 29–45.

### Madrasy

G. Makdisi, *The Rise of Colleges: institutions of learning in Islam and the West*, Edynburg 1981.

J. Berque, *Ville et université: aperçu sur l'histoire de l'école de Fés*, „Revue Historique du Droit Français et Etranger”, t. 27, 1949, s. 64–117.

## Słowniki biograficzne

H. A. R. Gibb, *Islamic biographical literature*, w: B. Lewis i P. M. Holt (oprac.), *Historians of the Middle East*, Londyn 1962, s. 54–58.

Aḥmad Ibn Muḥammad Ibn Ḥallikān, *Wafayāt al-a'yān wa-ambā' abnā' az-zamān*, oprac. I.'Abbās, t. I–VIII, Bejrut 1968–1972.

## Al-Ghazali

W. M. Watt, *Muslim Intellectual*, Edynburg 1963.

Muḥammad al-Ġazālī, *Al-Munqiz min ad-alāl*, oprac. J. Saliba i K.'Ayyād, Damaszk 1939; przekład angielski: R. J. McCarthy, *Freedom and Fulfilment*, Boston 1980.

Muḥammad al-Ġazālī, *Ihyā' 'ulūm ad-dīn*, t. I–IV, Kair 1916.

G. H. Bousquet, *Ihya ouloulm ed-din ou vivification des sciences de la foi: analyse et index*, Paryż 1955.

F. Jabr, *La notion de la ma'rifa chez Ghazali*, Bejrut 1958.

## Rozdział 11. Rozbieżne drogi myślenia

## Filozofia

L. Gardet, *La pensée religieuse d'Avicenne*, Paryż 1955.

W. E. Gohlman (oprac. i przekład), *The Life of Ibn Sina*, Albany, Nowy Jork 1974.

Al-Ḥusayn Ibn 'Abd Allāh Ibn Sīnā, *Kitāb al-iṣārāt wa-āt-tanbīhāt*, oprac. S. Duniyā, t. I–IV, Kair 1957–1960; przekład francuski: A. M. Goichon, *Livre des directives et remarques*, Paryż 1951.

A. M. Goichon, *Lexique de la langue philosophique d'Ibn Sina*, Paryż 1938.

Muḥammad al-Ġazālī, *Tahāfut al-falāsifa*, oprac. S. Duniyā, wyd. III, Kair 1964.

Muḥammad Ibn Aḥmad Ibn Rušd, *Tahāfut at-tahāfut*, oprac. S. Duniyā, Kair 1964; przekład angielski: S. van den Bergh, Londyn 1954.

Muḥammad Ibn Aḥmad Ibn Rušd, *Faṣl al-maqāl*, oprac. G. F. Hourani, Lejda 1959; przekład angielski: G. F. Hourani, *Averroes on the Harmony of Religion and Philosophy*, Londyn 1961.

\**Awicenna. Abu Ali Ibn Sina*, Warszawa 1953.

## Ibn al-'Arabī

Muḥyī ād-Dīn Ibn al-'Arabī, *Fuṣūṣ al-ḥikam*, oprac. A.'Afifi, Kair 1946, przekład angielski: R. J. W. Austin, *The Bezels of Wisdom*, Londyn 1980.

A. E. Afifi, *The Mystical Philosophy of Muhyid Din Ibnul Arabi*, Cambridge 1939.

O. Yahia, *Histoire et classification de l'oeuvre d'Ibn 'Arabi*, t. I–II, Damaszk 1964.

T. Izutsu, *Sufism and Taoism: a comparative study of key philosophical concepts*, wydanie poprawione, Berkeley 1984.

## Ibn Taymiyya

H. Laoust, *Essai sur les doctrines sociales et politiques de Taki-d-Din Ahmad b. Taimiya*, Kair 1939.



## Myśl szyicka

- H. Modarressi Tabataba'i, *An Introduction to Shi'i Law*, Londyn 1984.  
 D. M. Donaldson, *The Shi'ite Religion*, Londyn 1933.  
 E. Kohlberg, *From Imamiyya to Ithna'ashariyya*, „Bulletin of the School of Oriental and African Studies”, t. 39, 1976, s. 521–534.

## Druzowie

- M. G. S. Hodgson, Durūz, *Encyclopaedia of Islam*, wyd. II, t. II, s. 631–634.  
 D. Bryer, *The origins of the Druze religion*, „Der Islam”, t. 52, 1975, s. 47–84, 239–262, t. 53, 1976, s. 5–27.  
 N. M. Abu Izzedin, *The Druzes*, Lejda 1984.

## Chrześcijananie i żydzi

- A. S. Atiya, *A History of Eastern Christianity*, Londyn 1968; przekład polski: Historia Kościołów Wschodnich, przeł. S. Jakobielski [i in.], Warszawa 1978.  
 G. Graf, *Geschichte der christlichen arabischen Literatur*, t. I–V, Watykan 1944–1953.  
 N. Stillman (oprac.), *The Jews of Arab Lands*, Filadelfia 1979.

## Wspólne kultury

- F. W. Hasluck, *Christianity and Islam under the Sultans*, t. I–II, Oksford 1929.  
 N. Slousch, *Travels in North Africa*, Filadelfia 1927

**Rozdział 12. Kultura dworu i ludu**

## Społeczeństwo i kultura Andaluzji

- E. Lévi-Provençal, *La civilisation arabe en Espagne*, Kair 1938.  
 T. F. Glick, *Islamic and Christian Spain in the Early Middle Ages*, Princeton 1979.  
 R. I. Burns, *Islam under the Crusades: colonial survival in the thirteenth-century kingdom of Valencia*, Princeton 1973.

## Sztuka i architektura

- K. A. C. Creswell, *The Muslim Architecture of Egypt*, t. I–II, Oksford 1952–1959.  
 \*G. Marçais, *Sztuka islamu*, Warszawa 1979.  
 G. Marçais, *L'architecture musulmane de l'Occident*, Paryż 1954.  
 O. Grabar, *The Alhambra*, Londyn 1975; przekład polski: B. R. Zagórski, *Alhambra*, Warszawa 1990.  
 R. Ettinghausen, *Arab Painting*, Lozanna 1962.  
 O. Grabar, *The Illustrations of the Maqamat*, Chicago 1984.  
 A. Lane, *Early Islamic Pottery*, Londyn 1947.  
 A. Lane, *Later Islamic Pottery*, wyd. II, Londyn 1971.  
 J. W. Allan, *Islamic Metalworks: the Nuhad es-Said collection*, Londyn 1982.

- J. Lehrman, *Earthly Paradise: garden and courtyard in Islam*, Londyn 1980.  
 J. Dickie, *The Hispano-Arab garden*, „Bulletin of the School of Oriental and African Studies”, t. 31, 1958, s. 237–248.

#### Literatura

- I.'Abbās, *Tārīḫ al-adab al-andalusī*, wyd. II, t. I–II, Bejrut 1969–1971.  
 S. M. Stern, *Hispano-Arabic Strophic Poetry*, Oksford 1974.  
 Aḥmad Ibn 'Abd Allāh Ibn Zaydūn, *Dīwān*, oprac. K. al-Bustānī, Bejrut 1951.  
 Abū Bakr Ibn Tufayl, *Ḥayy Ibn Yaqzān*, oprac. J. Saliba i K.'Ayyād, wyd. V, Damaszek 1940, \*przekład polski: J. Bielawski, *Hajj ibn Jakzan*, „Studia Mediewistyczne” nr 1, Warszawa 1958.  
 D. Goldstein (oprac.), *The Jewish Poets of Spain 900–1250*, Harmondsworth, Middlesex 1971.  
 M. M. Badawi, *Medieval Arabic drama: Ibn Daniyal*, „Journal of Arabic Literature”, t. 13, 1982, s. 83–107.  
 Y. Eche, *Les Bibliothèques arabes*, Damaszek 1961.

#### Literatura ludowa i romanse rycerskie

- P. J. Cachia, *Narrative Ballads of Modern Egypt*, Oksford 1988.  
 H. T. Norris, *The Adventures of Antar*, Warminster, Wiltshire 1988.  
 H. T. Norris, *Saharan Myth and Saga*, Oksford 1972.  
 A. Miquel i P. Kemp, *Majnun et Layla: l'amour fou*, Paryż 1984.  
 M. Mahdi, *Kitab alf layla wa-layla*, Lejda 1984.  
 D. B. Macdonald, *The earlier history of the Arabian Nights*, „Journal of the Royal Asiatic Society”, 1924, s. 353–397.  
 P. Heath, *Romance as genre in The Thousand and One Nights*, „Journal of Arabic Literature”, t. 18, 1987, s. 1–21, t. 19, 1988, s. 1–26.  
 \**Księga tysiąca i jednej nocy*, red. T. Lewicki, t. I–VIII, Warszawa 1973, t. IX, Warszawa 1976.  
 \*D. Madeyska, *Poetyka siratu*, Warszawa 1993.

#### Muzyka

- H. G. Farmer, *A History of Arabian Music*, Londyn 1929.  
 Abū ʾl-Faraġ al-Iṣbahānī, *Kitāb al-aġānī*, t. I–XXX, Kair 1969–1979.  
 Muḥammad al-Ġazālī, *Ihyā' 'ulūm ad-dīn*, Kair 1916, t. II, s. 236–269; przekład angielski: D. B. MacDonald, *Emotional religion in Islam as affected by music and singing*, „Journal of the Royal Asiatic Society”, 1901, s. 198–252, 705–748; 1902; s. 1–28.  
 O. Wright, *Music*, w: J. Schacht i C. E. Bosworth (oprac.), *The Legacy of Islam*, Oksford 1974, s. 489–505.  
 O. Wright i inni, *Arabic music* w: S. Sadie (oprac.), *The New Grove Dictionary of Music and Musicians*, Londyn 1980, t. I, s. 514–539.  
 E. Neubauer, *Islamic religious music* w: *The New Grove Dictionary of Music and Musicians*, t. IX, s. 342–349.

O. Wright, *The Modal System of Arab and Persian Music A. D. 1250–1300*, Oxford 1978.

#### Nauka i medycyna

A. I. Sabra, *The scientific enterprise*, w: B. Lewis (oprac.), *The World of Islam*, Londyn 1976, s. 181–200.

A. I. Sabra, *The exact sciences*, w: J. R. Hayes (oprac.), *The Genius of Arab Civilization*, Londyn 1976.

J. Vernet, *Mathematics, astronomy, optics* w: J. Schacht i C. E. Bosworth (oprac.), *The Legacy of Islam*, Oxford 1974.

M. Ullmann, *Islamic Medicine*, Edynburg 1978.

M. Ullmann, *Die Medizin im Islam*, Lejda 1970.

P. Johnstone, *Tradition in Arabic Medicine*, „Palestine Exploration Quarterly”, t. 107, 1975, s. 23–37.

#### Okultyzm

L. Thorndike, *A History of Magic and Experimental Science*, t. I, cz. 1 i 2, Nowy Jork 1934.

M. Ullmann, *Die Natur- und Geheimwissenschaften im Islam*, Lejda 1972.

G. E. von Grunebaum i R. Caillois (oprac), *The Dream and Human Societies*, Berkeley 1966.

### Część III. Epoka osmańska (wiek XVI–XVIII)

#### Ogólne opracowania historii

P. Kinross, *The Ottoman Centuries: the rise and fall of the Turkish empire*, Londyn 1977.

S. J. i E. Shaw, *A History of the Ottoman Empire and Turkey*, t. I–II, Cambridge 1976–1977.

R. Mantran (oprac.), *Histoire de l'empire ottoman*, Paryż 1989.

I. H. Uzuncarili, *Osmanlı Tarihi*, t. I–IV, nowe wydanie, Ankara 1982–1983.

E. Z. Karal, *Osmanlı Tarihi*, t. VI–VIII, nowe wydanie, Ankara 1983.

A. K. Rafiq, *Bilād aš-Šām wa-Miṣr 1516–1798*, wyd. II, Damaszek 1968.

\*D. Madeyska, *Historia świata arabskiego. Okres osmański 1516–1920*, Warszawa 1988.

### Rozdział 13. Imperium osmańskie

#### Ukształtowanie się potęgi Osmanów

P. Wittek, *The Rise of the Ottoman Empire*, Londyn 1971.

R. P. Lindner, *Nomads and Ottomans in Medieval Anatolia*, Bloomington, Indiana 1983.

A. Hess, *The Forgotten Frontier: a history of the sixteenth century Ibero-African frontier*, Chicago 1978.

A. Hess, *The evolution of the Ottoman seaborne empire in the age of the oceanic discoveries 1453–1525*, „American Historical Review”, t. 75, 1970, s. 1892–1919.

R. H. Savory, *Iran under the Safavids*, Londyn 1980.

F. Braudel, *La Méditerranée et le monde méditerranéen à l'époque de Philippe II*, wyd. II, t. I–II, Paryż 1966; \*przekład polski: *Morze Śródziemne i świat śródziemnomorski w epoce Filipa II*, t. I przeł. T. Mrówczyński i M. Ochab, Gdańsk 1976; t. II, przeł. M. Król i M. Kwiecińska, Gdańsk 1977.

#### Struktura władzy

H. Inalcık, *The Ottoman Empire: the classical age, 1300–1600*, Londyn 1973.

H. Inalcık, *The Ottoman Empire: conquest, organization and economy*, Londyn 1976.

A. D. Alderson, *The Structure of the Ottoman Dynasty*, Oksford 1956.

I. H. Uzunçarsılı, *Osmanlı Devletinin Teşkilatından Kapukulu Ocakları*, t. I–II, Ankara 1943–1944.

I. H. Uzunçarsılı, *Osmanlı Devletinin Teşkilatı*, Ankara 1945.

N. Itzkowitz, *Ottoman Empire and Islamic Tradition*, Nowy Jork 1972.

C. Fleischer, *Bureaucrat and Intellectual in the Ottoman Empire*, Princeton 1986.

M. Kunt, *The Sultan's Servants: the transformation of Ottoman provincial government, 1550–1650*, Nowy Jork 1983.

O. G. de Busbecq, *The Turkish Letters of Ogier Ghiselle de Busbecq*, przekład angielski, Oksford 1927.

P. Rycault, *The History of the Present State of the Ottoman Empire*, wyd. IV, Londyn 1675.

#### Przykłady dokumentów osmańskich

Ö. L. Barkan, *Kanunlar*, Stambuł 1943.

R. Mantran i J. Sauvaget, *Règlements fiscaux ottomans: les provinces syriennes*, Bejrut 1951.

R. Mantran, *Règlement fiscal: la province de Bassora*, „Journal of the economic and Social History of the Orient”, t. 10, 1967, s. 223–277.

U. Heyd, *Documents on Palestine 1552–1615*, Oksford 1960.

R. Mantran, *Inventaire des documents d'archives turcs de Dar-el-Bey (Tunis)*, Paryż 1961.

A. Temimi, *Sommaire des registres arabes et turcs d'Alger*, Tunis 1979.

\* J. Reychmann, A. Zajączkowski, *Zarys dyplomatyki osmańsko-tureckiej*, Warszawa 1955.

#### Organizacja religijna i sądownicza

I. H. Uzunçarsılı, *Osmanlı Devletinin İlmiye Teşkilatı*, Ankara 1965.

U. Heyd, *Studies in old Ottoman Criminal Law*, Oksford 1973.

U. Heyd, *Some aspects of the Ottoman fetva*, „Bulletin of the School of Oriental and African Studies”, t. 32, 1969, s. 35–56.

R. C. Repp, *The Mufti of Istanbul*, Londyn 1986.

R. C. Repp, *Some observations on the development of the Ottoman learned hierarchy*, w: N. Keddie (oprac.) *Scholars, Saints and Sufis*, Berkeley 1972, s. 17–32.

#### Rządy w prowincjach arabskich

A. Raymond, *Les provinces arabes 16e–18e siècle*, w: R. Mantran (oprac.), *Histoire de l'empire ottoman*, Paryż 1989, s. 341–420.

P. M. Holt, *Egypt and the Fertile Crescent 1516–1922*, Londyn 1962.

P. M. Holt, *Studies in the History of the Near East*, Londyn 1973.

S. H. Longrigg, *Four Centuries of Modern Iraq*, Oksford 1925.

A. M. al-'Azzāwī, *Tārīḥ al-'Irāq bayn iḥtilālayn*, t. I–V, Bagdad 1935–1956.

A. Abu-Husayn, *Provincial Leadership in Syria 1575–1650*, Bejrut 1985.

K. S. Salibi, *The Modern History of Lebanon*, Londyn 1965.

A. Cohen i B. Lewis, *Population and Revenue in the Towns of Palestine in the Sixteenth Century*, Princeton 1978.

W. D. Hütteroth i K. Abdelfattah, *Historical Geography of Palestin, Transjordan and Southern Syria in the Late 16th Century*, Erlangen 1972.

### Rozdział 14. Społeczeństwa osmańskie

#### Ludność

Ö. L. Barkan, *Essai sur les données statistiques des registres de recensement dans l'empire ottoman aux 15e et 16e siècles*, „Journal of the Economic and Social History of the Orient”, t. I, 1958, s. 9–36.

M. A. Cook, *Population pressure in Rural Anatolia 1450–1600*, Londyn 1972.

D. Panzac, *La peste dans l'empire ottoman*, Lowanium 1985.

#### Handel

S. Faroghi, *Towns and Townsmen of Ottoman Anatolia: trade, crafts and food-production in an urban setting 1520–1620*, Cambridge 1984.

S. Faroghi, *Peasants, Dervishes and Traders in the Ottoman Empire*, Londyn 1986.

R. Mantran, *L'empire ottoman et le commerce asiatique aux 16e siècle*, w: D. S. Richards (oprac.), *Islam and the Trade of Asia*, Oksford 1970, s. 169–179.

#### Stambuł

H. Inalcık, *Istanbul, Encyclopaedia od Islam*, wyd. II, t. IV, s. 224–248.

R. Mantran, *Istanbul dans la seconde moitié du 17e siècle*, Paryż 1962.

L. Gücer, *Le commerce intérieur des céréales dans l'empire ottoman pendant la seconde moitié du 16e siècle*, „Revue de la Faculté des Sciences Economiques de l'Université d'Istanbul”, t. 11, 1949–1950, s. 163–188.

L. Gücer, *L'approvisionnement d'Istanbul en céréales vers le milieu du 18e siècle*, tamże, s. 153–162.

\*W. Hensel, *Stambuł. Przewodnik*, Warszawa 1986.

#### Miasta arabskie

A. Raymond, *The Great Arab Cities in the 16th–18th centuries*, Nowy Jork 1984.

A. Raymond, *Les grandes villes arabes à l'époque ottomane*, Paryż 1985.

A. Tamimi (oprac.), *Al-Ḥayāt al-iqtisādiyya li-l-wilāyāt al-'arabiyya wa-maṣādiruhā fī āl-'ahd al-'utmānī*, t. I–III; t. I i II po arabsku, t. III po francusku i angielsku, Zaghuwan, Tunezja 1986.

A. Abdel-Nour, *Introduction à l'histoire urbaine de la Syrie ottomane*, Bejrut 1982.

#### Budowle

G. Goodwin, *A History of Ottoman Architecture*, Londyn 1971.

J. Revault, *Palais et demeures de Tunis, 16e et 17e siècle*, Paryż 1967.

B. Maury i inni, *Palais et maisons du Caire: époque ottomane, 16e–18e siècle*, Paryż 1967.

#### Religia i literatura

N. Keddi (oprac.), *Scholars, Saints and Sufis*, Berkeley 1972.

L. W. Thomas, *A Study of Naima*, Nowy Jork 1972.

A. Abdesselam, *Les historiens tunisiens des 17e, 18e et 19e siècles*, Paryż 1973.

J. Berque, *L'intérieur du Maghreb 15e–19e siècles*, Paryż 1978.

J. Berque, *Ulémas, fondateurs, insurgés du Maghreb*, Paryż 1982.

B. Braude i B. Lewis (oprac.), *Christians and Jews in the Ottoman Empire*, t. I–II, Nowy Jork 1982.

S. Runciman, *The Great Church in Captivity*, Cambridge 1968.

G. Scholem, *Sabbatai Sevi: The Mystical Messiah, 1626–1676*, Londyn 1973.

#### Sudan

P. M. Holt i M. W. Daly, *A History of the Sudan*, wyd. IV, Londyn 1988.

#### Maroko

Aḥmad an-Nāṣirī as-Salawī, *Kitāb al-istiḡṣā' li-ahbār duwal al-maḡrib al-aqṣā*, t. I–IX, Casablanca 1954–1956; przekład francuski: *Histoire des dynasties du Maroc*, „Archives Marocaines” t. 9, 1906, t. 10, 1907, t. 30, 1923; t. 31, 1925; t. 32, 1927; t. 33, 1934.

H. de Castries, *Les sources inédites de l'histoire du Maroc de 1530 à 1845*, 26 tomów, Paryż 1905–1960.

E. Lévi-Provençal, *Les historiens des chorfa*, Paryż 1922.

J. Berque, *Al-Yousi: problèmes de la culture marocaine au 17e siècle*, Paryż 1958.

\*A. Dziubiński, *Historia Maroka*, Wrocław 1983.

## Tunezja

\*A. Dziubiński, *Historia Tunezji*, Wrocław 1984.

## Rozdział 15. Zmieniająca się równowaga sił w XVIII wieku

## Wstęp ogólny

T. Naff i R. Owen (oprac.), *The Islamic World in the 18th Century*, Carbondale, Illinois 1977.

## Rządy centralne

I. Moradgea d'Ohsson, *Tableau générale de l'empire ottoman*, t. I–VII, Paryż 1788–1924.

H. A. R. Gibb i H. Bowen, *Islamic Society and the West*, t. I, cz. 1, Londyn 1950.

N. Itzkowitz, *Eighteenth century Ottoman realities*, „*Studia Islamica*”, t. 16, 1961, s. 73–94.

R. A. Abou-el-Haj, *The 1703 Rebellion and the Structure of Ottoman Politics*, Stambuł 1984.

M. Aktepe, *Patrona Isyanı 1730*, Stambuł 1958.

## Prowincje arabskie

P. Kemp, *Territoires d'Islam: le monde vu de Mossoul au 18e siècle*, Paryż 1982.

H. L. Bodman, *Political Factors in Aleppo 1760–1826*, Chapel Hill, Karolina Pn. 1963.

J. L. Burckhardt, *Travels in Syria and the Holy Land*, Londyn 1822.

A. K. Rafeq, *The Province of Damascus 1723–1783*, Bejrut 1966.

K. K. Barbir, *Ottoman Rule in Damascus 1708–1758*, Princeton 1980.

K. K. Barbir, *From pasha to efendi, the assimilation of Ottomans into Damascene society 1516–1783*, „*International Journal of Turkish Studies*”, t. 1, 1979–1980, s. 63–83.

A. Cohen, *Palestine in the Eighteenth Century*, Jerozolima 1973.

A. al-Budayrī, *Ḥawādīt Dimašq al-yawmiyya*, Kair 1959.

A. Raymond, *Artisans et commercants au Caire au 18e siècle*, t. I–II, Damaszk 1973–1974.

A. Raymond, *Problèmes urbains et urbanisme au Caire aux 17e et 18e siècles*, w: A. Raymond i inni, *Actes du colloque internationale sur l'histoire du Caire*, Kair 1973, s. 353–372.

A. Raymond, *Essai de géographie des quartiers de résidence aristocratique au Caire au 18e siècle*, „*Journal of the Economic and Social History of the Orient*” t. 6, 1963, s. 58–103.

*Description de l'Égypte*, 9 tomów tekstu, 14 tomów ilustracji, Paryż 1809–1928.

C. F. Volney, *Voyages en Syrie et en Égypte*, t. I–II, Paryż 1787; przekład angielski: *Travels through Syria and Egypt*, t. I–II, Dublin 1793.

'Abd ar-Raḥmān al-Ġabartī, *'Ağā'ib al-āṭār fī āt-tarāḡim wa-āl-ahbār*, t. I–IV, Būlāq 1879–1880.

## Arabia

C. Niebuhr, *Reisebeschreibung nach Arabien*, t. I–III, Kopenhaga 1774–1778.

## Maghreb

L. Valensi, *Le Maghreb avant la prise d'Alger 1790–1830*, Paryż 1969; przekład angielski: *On the Eve of Colonialism*, Nowy Jork 1977.

M. H. Chérif, *Pouvoir et société dans la Tunisie de Husain bin 'Ali*, t. I–II, Tunis 1984–1986.

Muḥammad Ibn Ṭayyib al-Qādirī, oprac. N. Cigar, *Našr al-matānī*, Londyn 1981.

## Przemiany gospodarcze

A. Raymond, *L'impact de la pénétration européenne sur l'économie de l'Égypte au 18e siècle*, „Annales Islamologiques” 18, 1982, s. 217–235.

R. Paris, *Histoire du commerce de Marseille*, t. V: *Le Levant*, Paryż 1957.

R. Davis, *Aleppo and Devonshire Square*, Londyn 1967.

M. von Oppenheim, *Die Beduinen*, t. I–IV, Lipsk/Wiesbaden 1939–1967.

A. A.'Abd ar-Raḥīm, *Ar-Rif al-miṣrī fī 'āl-qarn at-tāmin 'ašar*, Kair 1974.

K. M. Cuno, *The origins of private ownership of land in Egypt: a reappraisal*, „International Journal of Middle East Studies”, t. 12, 1980, s. 245–375.

L. Valensi, *Fellahs tunisiens: l'économie rurale et la vie des campagnes aux 18e et 19e siècles*, Paryż 1977; przekład angielski: *Tunisian Peasants in the 18th and 19th Centuries*, Cambridge 1985.

## Architektura i sztuka

J. Revault, *Palais et demeures de Tunis: 18e et 19e siècles*, Paryż 1971.

J. Carswell i C. J. F. Dowsett, *Kütahya Tiles and Pottery from the Armenian Cathedral of St James*, Jerusalem, t. I–II, Oksford 1972.

J. Carswell, *From the tulip to the rose*, w: T. Naff i R. Owen (oprac.), *Studies in Eighteenth Century Islamic History*, Carbondale, Illinois 1977, s. 325–355.

## Religia i literatura

H. A. R. Gibb i H. Bowen, *Islamic Society and the West*, tom I, cz. 2, Londyn 1957.

J. Heyworth-Dunne, *Introduction to the History of Education in Modern Egypt*, Londyn 1939.

A. Hourani, *Aspects of Islamic culture: introduction*, w: T. Naff i R. Owen (oprac.), *Studies in Eighteenth Century Islamic History*, Carbondale, Illinois 1977, s. 253–276.

N. Levtzion i J. O. Voll (oprac.) *Eighteenth Century Revival and Reform in Islam*, Syracuse, Nowy Jork 1987.

J. O. Voll, *Islam: Continuity and Change in the Modern World*, Londyn 1982.

Muḥammad Ḥalīl al-Murādī, *Silk ad-durar fī a'yān al-qarn at-tānī 'ašar*, t. I–IV, Būlāq 1883.



M. H. Chérif, *Hommes de religion et de pouvoir dans la Tunisie de l'époque moderne*, „Annales ESC”, t. 35, 1980, s. 580–597.

#### Wahhabizm

H. St. Philby, *Saudi Arabia*, Londyn 1955.

H. Laoust, *Eassai sur les doctrines sociales et politiques de Taki-d-Din b. Taimiya*, Kair 1939, s. 506–540.

#### Część IV. Wiek europejskich imperiów (1800–1939)

##### „Kwestia wschodnia”

M. S. Anderson, *The Eastern Question 1774–1923*, Londyn 1966.

J. C. Hurewitz (oprac.), *The Middle East and North Africa in World Politics*, t. I–II, New Haven 1975.

L. C. Brown, *International Politics and the Middle East*, Londyn 1984.

##### Ogólne przeglądy

M. E. Yapp, *The Making of the Modern Middle East 1798–1923*, Londyn 1987.

B. Lewis, *The Emergence of Modern Turkey*, Londyn 1961; przekład polski: *Narodziny nowoczesnej Turcji*, przeł. K. Dorosz, Warszawa 1972.

W. R. Polk i R. L. Chambers (oprac.), *Beginnings of Modernization in the Middle East*, Chicago 1968.

Groupes et Recherches et d'Etudes sur le Proche-Orient, *L'Egypte au 19e siècle*, Paryż 1982.

##### Przemiany gospodarcze i społeczne

C. Issawi, *An Economic History of the Middle East and North Africa*, Nowy Jork 1982.

C. Issawi (oprac.), *The Economic History of the Middle East 1800–1914*, Chicago 1966.

C. Issawi (oprac.), *The Fertile Crescent 1800–1914*, Nowy Jork 1988.

R. Owen, *The Middle East in the World Economy 1800–1914*, Londyn 1981.

S. Pamuk, *The Ottoman Empire and World Capitalism 1820–1913*, Cambridge 1987.

G. Baer, *Studies in the Social History of Modern Egypt*, Chicago 1969.

A. Barakāt, *Tatawwur al-mulkiyya az-zirā'iyya fī Miṣr wa-ātāruhā 'alā āl-ḥarakāt as-siyāsiyya 1813–1914*, Kair 1977.

##### Zmiany intelektualne

N. Berkes, *The Development of Secularism in Turkey*, Montreal 1964.

A. Hourani, *Arabic Thought in the Liberal Age*, wydanie przejrzone, Cambridge 1983.

## Rozdział 16. Panowanie europejskie a rządy reformatorskie (1800–1860)

### Ekspansja Europy

- F. Charles-Roux, *Bonaparte Governor d'Egypte*, Paryż 1936; przekład angielski: *Bonaparte Gouverneur of Egypt*, Londyn 1937.  
 H. L. Hoskins, *British Routes to India*, Nowy Jork 1928.  
 J. B. Kelly, *Britain and the Persian Gulf 1795–1880*, Oksford 1968.  
 C. A. Julien, *Histoire de l'Algérie contemporaine*, t. I, 1827–1871, Paryż 1964.  
 R. Danziger, *Abd al-Qadir and the Algerians*, Nowy Jork 1977.  
 \*A. H. Kasznik, *Abdel Kader. 1808–1883*, Wrocław 1977.

### Tanzimat i lokalne ruchy

- Tureckie Ministerstwo Oświaty, *Tanzimat*, Sтамбул 1940.  
 Cevdet Pasa, *Tezakir*, t. I–IV, Ankara 1953–1967.  
 C. V. Findley, *Bureaucratic Reform in the Ottoman Empire*, Princeton 1980.  
 U. Heyd, *The Ottoman 'ulama and westernization in the time of Selim III and Mahmud II*, w: U. Heyd (oprac.) *Studies in Islamic History and Civilization*, Jerozolim 1960, s. 63–96.  
 R. Clogg (oprac.), *The Movement for Greek Independence 1770–1821*, Londyn 1976.  
 L. S. Stavrinou, *The Balkans since 1453*, Nowy Jork 1958.  
 M. Maoz, *Ottoman Reform in Syria and Palestine 1840–1861*, Oksford 1968.  
 A. Hourani, *Ottoman reform and the politics of notables*, w: A. Hourani, *The Emergence of the Modern Middle East*, Londyn 1981, s. 36–66.

### Egipt

- A. Lutfi al-Sayyid Marsot, *Egypt in the Reign of Muhammad 'Ali*, Cambridge 1984.  
 E. R. Toledano *State and Society in Mid-Nineteenth-century Egypt*, Cambridge 1990.  
 A. R. ar-Rāfi'ī, *Tārīḫ al-ḥaraka al-qawmiyya wa-taṭawwur nizām al-ḥukm fī Miṣr*, t. I–XIV, Kair 1929–1951.  
 \*B. Stępniewska-Holzer, *Muhammad Ali. U źródeł państwa egipskiego*, Wrocław 1978.

### Tunezja

- L. C. R. Brown, *The Tunisia of Ahmad Bey 1837–1855*, Princeton 1974.  
 \*A. Dziubiński, *Historia Tunezji*, Warszawa 1994.

### Maroko

- J. L. Miège, *Le Maroc et l'Europe*, t. I–IV, Paryż 1961–1963.  
 J. L. Miège (oprac.) *Documents d'histoire économique et sociale marocaine au 19e siècle*, Paryż 1969.

## Rozdział 17. Imperia europejskie i rozwój elit (1860–1914)

### Kwestia wschodnia

- W. L. Langer, *The Diplomacy of Imperialism 1890–1902*, wyd. II, Nowy Jork 1951.  
E. M. Earle, *Turkey, the Great Powers and the Baghdad Railway*, Nowy Jork 1966.

### Osmański rząd i prowincje

- R. H. Davison, *Reform in the Ottoman Empire 1856–1876*, Princeton 1963.  
R. Devereux, *The First Ottoman Constitutional Period*, Baltimore 1963.  
R. Abu Manneh, *Sultan Abdulhamid II and Shaikh Abulhuda as-Sayyidi*, „Middle Eastern Studies” 15, 1979, s. 131–153.  
C. Findley, *Ottoman Civil Officialdom*, Princeton 1989.  
E. E. Ramsaur, *The Young Turks: prelude to the revolution of 1908*, Princeton 1957.  
F. Ahmed, *The Young Turks: the Committee of Union and Progress in Turkish Politics 1908–1914*, Oksford 1969.  
W. Ochsenwald, *Religion, Society and the State in Arabia: the Hejaz under Ottoman Control 1840–1908*, Columbus, Ohio 1984.  
L. Nalbandian, *The Armenian Revolutionary Movement*, Berkeley 1963.

### Początki imigracji syjonistycznej

- W. Z. Laqueur, *A History of Zionism*, Londyn 1972.  
N. Mandel, *The Arabs and Zionism before World War I*, Berkeley 1976.

### Egipt

- R. Hunter, *Egypt under the Khedives 1805–1879*, Pittsburg 1984.  
Nubar Pasha, *Mémoires*, Bejrut 1983.  
D. Landes, *Bankers and Pashas*, Londyn 1958.  
J. Marlowe, *The Making of the Suez Canal*, Londyn 1964.  
A. Schölch, *Ägypten den Ägyptern!*, Zurych 1972; przekład angielski: *Egypt for the Egyptians!: the socio-political crisis in Egypt 1878–1882*, Londyn 1981.  
Lord Cromer, *Modern Egypt*, t. I–II, Londyn 1908.  
J. Berque, *L’Égypte, impérialisme et révolution*, Paryż 1963, przekład angielski: *Egypt, Imperialism and Revolution*, Londyn 1972.  
A. Lutfi al-Sayyid, *Egypt and Cromer*, Londyn 1968.  
T. Mitchell, *Colonising Egypt*, Cambridge 1988.

### Sudan

- P. M. Holt, *The Mahdist State in the Sudan 1881–1898*, Oksford 1958.  
M. W. Daly, *Empire on the Nile: the Anglo-Egyptian Sudan 1898–1934*, Cambridge 1986.  
Abū Bakr (Bābikr) Badrī, *Tārīḫ ḥayātī*, t. I–III, Omdurman 1959–1961; przekład angielski: *The Memoirs of Babikr Badri*, t. I, Londyn 1969, t. II, Londyn 1980.

## Francja i Maghreb

- J. Ganiage, *Les origines du protectorat français en Tunisie 1861–1881*, Tunis 1968.  
 C. R. Ageron, *Histoire de l'Algérie contemporaine*, t. II: 1871–1954, Paryż 1979.  
 C. R. Ageron, *Les algériens musulmans et la France 1871–1919*, Paryż 1968.  
 E. Burke, *Prelude to Protectorate in Morocco*, Chicago 1976.  
 D. Rivet, *Lyautey et l'institution du protectorat français au Maroc 1912–1925*, t. I–III, Paryż 1988.

## Ludność i zmiany gospodarcze

- A. Jwaideh, *Midhat Pasha and the land system of lower Iraq*, w: A. Hourani (oprac.), *St Antony's Papers: Middle Eastern Affairs* 3, Londyn 1963, s. 106–136.  
 N. N. Lewis, *Nomads and Settlers in Syria and Jordan 1800–1980*, Cambridge 1987.  
 R. Aboujaber, *Pioneers over Jordan*, Londyn 1989.  
 A. Schölch, *Palästina im Umbruch 1856–1882*, Stuttgart 1986.  
 B. Labaki, *Introduction a l'histoire économique du Liban: soie et commerce extérieur... 1840–1914*, Bejrut 1984.  
 D. Chevallier, *La société du Mont Liban a l'époque de la révolution industrielle en Europe*, Paryż 1971.  
 E. J. R. Owen, *Cotton and the Egyptian Economy 1820–1914*, Londyn 1962.  
 G. Baer, *Introduction to the History of Landownership in Modern Egypt 1800–1950*, Londyn 1962.  
 J. Poncet, *La colonisation et l'agriculture européenne en Tunisie depuis 1881*, Paryż 1962.  
 X. Yacono, *La colonisation des plaines du Chelif*, t. I–II, Algier 1955–1956.  
 X. Yacono, *Peut-on évaluer la population de l'Algérie vers 1830?* „Revue Africaine” t. 98, 1954, s. 277–307.  
 J. Ruedy, *Land Policy in Colonial Algeria*, Berkeley 1967.

## Zmiany społeczne

- D. Quataert, *Social Disintegration and Popular Resistance in the Ottoman Empire 1881–1908*, Nowy Jork 1983.  
 L. T. Fawaz, *Merchants and Migrants in Nineteenth Century Beirut*, Cambridge, Massachusetts 1983.  
 L. Schatkowski Schilcher, *Families in Politics: Damascus factions and estates of the 18th and 19th centuries*, Stuttgart 1985.  
 R. Tress, *L'évolution du coutume syrien depuis un siècle*, w: Centre d'Etudes de Politique Etrangère, „Entretiens sur l'évolutions des pays de civilisations arabe”, t. II, Paryż 1938, s. 87–96.  
 A. Mubārak, *Al-Ḥiṭāṭ at-tawfiqiyya*, t. I–IV, Kair 1887–1889.  
 J. P. Thieck, *Le Caire d'après les Khūṭat de 'Alī pacha Mubarak*, w: Groupe de Recherche et d'Etudes sur le Proche-Orient, *L'Egypte au 19e siècle*, Paryż 1982, s. 101–116.  
 A. Berque, *Fragments d'histoire sociale*, w: Berque, *Ecrits sur l'Algérie*, Aix-en-Provence 1986, s. 25–124.

K. Brown, *People of Salé: tradition and change in a Moroccan city 1830–1930*, Manchester 1976.

## Rozdział 18. Kultura imperializmu a reformy

### Orientalistyka

M. Rodinson, *La fascination de l'islam*, Paryż 1980; przekład angielski: *The Mystique of Islam*, Londyn 1989.

E. Said, *Orientalism*, Londyn 1978; przekład polski: *Orientalizm*, przeł. W. Kalinowski, Warszawa 1991.

A. Hourani, *Europe and the Middle East*, Londyn 1980.

N. Daniel, *Europe, islam and Empire*, Edynburg 1966.

### Oświata

A. I.'Abd al-Karīm, *Tārīḥ at-ta'lim fi Miṣr*, t. I–III, Kair 1945.

A. L. Tibawi, *British Interests in Palestine 1800–1901*, Oksford 1961.

A. L. Tibawi, *American Interests in Palestine 1800–1901*, Oksford 1966.

A. L. Tibawi, *Islamic Education: its traditions and modernization into the Arab national systems*, Londyn 1972.

D. Hopwood, *The Russian Presence in Syria and Palestine 1843–1914*, Oksford 1969.

H. Charles, *Jésuites missionnaires dans la Syrie et le Proche-Orient*, Paryż 1929.

A. Chouraqui, *L'Alliance Israélite Universelle et la renaissance juive contemporaine 1860–1960*, Paryż 1965.

### Dziennikarstwo

P. de Tarazi, *Tārīḥ aš-ṣaḥāfa al-'arabiyya*, 4 tomy w 3, Bejrut 1913–1933.

I.'Abduh, *Tārīḥ at-tibā'a wa-aš-ṣaḥāfa fi Miṣr*, Kair 1949.

N. Farag, *The Lewis affair and the fortunes of al-Muqtataf*, „Middle Eastern Studies”, t. 8, 1972, s. 74–83.

### Literatura

M. M. Badawi, *A Critical Introduction to Modern Arabic Poetry*, Cambridge 1975.

S. Kh. Jayyusi, *Trends and Movements in Modern Arabic Poetry*, t. I–II, Lejda 1977.

S. Kh. Jayyusi (oprac.), *Modern Arabic Poetry: an anthology*, Nowy Jork 1987.

A. Šawqī, *Aš-Šawqīyyāt*, t. I–IV, Kair 1961.

I. Šāhid, *Al-'Awda ilā Šawqī*, Bejrut 1986.

A. Boudot-Lamotte, *Aḥmad Šawqī, l'homme et l'oeuvre*, Damaszk 1977.

M. M. Badawi, *Early Arabic Drama*, Cambridge 1988.

M. M. Badawi, *Modern Arabic Drama in Egypt*, Cambridge 1987.

\*E. Machut-Mendecka, *Współczesny dramat egipski lat 1870–1975*, Warszawa 1984.

\*E. Machut-Mendecka, *Główne kierunki rozwojowe dramaturgii arabskiej*, Warszawa 1992.

### Reforma islamu

- C. C. Adams, *Islam and Modernism in Egypt*, Londyn 1933.  
 N. Keddie, *Sayyid Jamal al-Din al-Afghani*, Berkeley 1972.  
 N. Keddie, *An Islamic Response to Imperialism*, Berkeley 1968.  
 M. Abduh, *Risālat at-tawhīd*, Kair, liczne wydania; przekład angielski: *The Theology of Unity*, Londyn 1966.  
 M. R. Riḍā, *Tārīḥ al-ustād al-imām a-šayḥ Muḥammad 'Abduh*, t. I–III, Kair 1906–1931.  
 J. Jomier, *Le commentaire coranique du Manar*, Paryż 1954.  
 A. H. Green, *The Tunisian Ulama 1973–1915*, Lejda 1978.  
 F. de Jong, *Turuq and Turuq-linked institutions in Nineteenth Century Egypt*, Lejda 1978.  
 B. Abu Manneh, *The Naqshbandiyya-Mujaddidiyya in the Ottoman lands in the early 19th century*, „Die Welt des Islams” t. 22, 1982, s. 1–36.  
 O. Depont i X. Coppolani, *Les confréries religieuses musulmanes*, Algier 1897.  
 C. S. Hurgronje, *Les confreries, la Mecque et le pan-islamisme*, w: Hurgronje, *Verpreide Geschriften*, t. III, Bonn 1923, s. 189–206.  
 C. S. Hurgronje, *Mekka in the Latter Part of the 19th Century*, przekład angielski, Lejda 1931.  
 J. M. Abun-Nasr, *The Tijaniyya: a Sufi order in the modern world*, Cambridge 1965.

### Nacjonalizm

- S. Mardin, *The Genesis of Young Ottoman Thought*, Princeton 1964.  
 S. Mardin, *Jön Türklerin siyasi fikirleri 1895–1908*, Ankara 1964.  
 Z. Gökalp, *Turkish Nationalism and Western Civilization*, oprac. i przeł. N. Berkes, Londyn 1959.  
 W. L. Cleveland, *The Making of an Arab Nationalist: Ottomanism and Arabism in the Life and thought of Sati' al-Husri*, Princeton 1971.  
 W. L. Cleveland, *Islam against the West: Shakib Arslan and the campaign for Islamic nationalism*, Londyn 1985.  
 S. al-Husri, *Al-Bilād al-'arabiyya wa-ād-dawla al-'uṭmāniyya*, Bejrut 1960.  
 G. Antonius, *The Arab Awakening*, Londyn 1938.  
 S. Haim (oprac.), *Arab Nationalism: an anthology*, Berkeley 1962.  
 C. E. Dawn, *From Ottomanism to Arabism*, Urbana, Illinois 1973.  
 Z. N. Zeine, *The Emergence of Arab Nationalism*, Londyn 1960.  
 P. S. Khoury *Urban Notables and Arab Nationalism: the politics of Damascus 1860–1920*, Cambridge 1983.  
 J. M. Ahmed, *The Intellectual Origins of Egyptian Nationalism*, Londyn 1960.  
 I. Gershoni i J. P. Jankowski, *Egypt, Islam and the Arabs: the search for Egyptian nationhood 1900–1930*, Nowy Jork 1986.  
 L. C. Brown, *Stages in process of change*, w: C. A. Micaud (oprac.), *Tunisia: the politics of modernization*, Londyn 1964, s. 3–66.  
 A. Laroui, *Les origines sociales et culturelles du nationalisme marocaine 1830–1912*, Paryż 1977.

## Rozdział 19. Apogeum panowania europejskiego (1914–1939)

### Pierwsza wojna światowa i układ pokojowy

- E. Monroe, *Britain's Moment in the Middle East 1914–1956*, Londyn 1963.
- B. C. Busch, *Mudros to Lausanne: Britain's frontier in Asia 1918–1923*, Albany, Nowy Jork 1976.
- T. E. Lawrence, *Seven Pillars of Wisdom*, Londyn 1935, przekład polski: J. Schwakopf, *Siedem filarów mądrości*, Warszawa 1971.
- E. Keddourie, *England and the Middle East: the destruction of the Ottoman Empire 1914–1921*, wyd. II, Londyn 1987.
- M. Vereté, *The Balfour Declaration and its makers*, „Middle Eastern Studies” t. VI, 1970, s. 48–76.
- A. J. Toynbee, *Survey of International Affairs 1925*, t. I: *The Islamic World after the Peace Conference*, Londyn 1972.
- C. M. Andrew i A. S. Kanya-Forstner, *France Overseas: the Great War and the climax of French imperial expansion*, Londyn 1981.
- P. Kinross, *Atatürk: the rebirth of a nation*, Londyn 1964.
- A. Kazancigil i E. Özbudun (oprac.), *Atatürk, Founder of a Modern State*, Londyn 1981.

### Mandaty i interesy Zachodu

- E. Monroe, *The Mediterranean in Politics*, Londyn 1938.
- S. H. Longrigg, *Iraq 1900–1950*, Londyn 1953.
- P. Sluglett, *Britain in Iraq 1914–1932*, Londyn 1976.
- M. Khadduri, *Independent Iraq 1932–1958*, wyd. II, Londyn 1960.
- P. S. Houry, *Syria and the French Mandate*, Londyn 1987.
- M. C. Wilson, *King Abdullah, Britain and the Making of Jordan*, Cambridge 1987.
- L. Hirszowicz, *Trzecia Rzesza i arabski Wschód*, Warszawa 1963.

### Problem palestyński

- W. Z. Laqueur (oprac.), *An Israel-Arab Reader*, Londyn 1969.
- J. C. Hurewitz, *The Struggle for Palestine*, Nowy Jork 1950.
- Palestine Royal Commission, *Report*, Cmd 5479, Londyn 1937.
- W. Khalidi, *From Haven to Conquest*, Bejrut 1971.
- F. R. Nicosia, *The Third Reich and the Palestine Question*, Londyn 1985.
- K. Stein, *The Land Question in Palestine 1917–1936*, Chapel Hill, Karolina Pn. 1984.
- Y. M. Porath, *The Emergence of the Palestinian National Movement 1918–1929*, Londyn 1974.
- Y. M. Porath, *The Palestinian Arab National Movement 1929–1939*, Londyn 1977.

### Egipt

- A. Lutfi al-Sayyid Marsot, *Egypt's Liberal Movement 1922–1936*, Berkeley 1977.

- M. Anis, *Dirāsāt fi tawrat sanat 1919*, Kair 1963.  
 M. H. Haykal, *Mudakkirāt fi ʾas-siyāsa al-miṣriyya*, t. I–III, Kair 1951–1978.  
 M. Deeb, *Party Politics in Egypt: the Wafd and its rivals 1919–1939*, Londyn 1979.

#### Maghreb

- J. Berque, *Le Maghreb entre deux guerres*, Paryż 1962; przekład angielski: *French North Africa: the Maghrib between two world wars*, Londyn 1962.  
 R. Le Tourneau, *Evolution politique de l'Afrique du nord musulmane 1920–1961*, Paryż 1962.  
 A. al-Fāsī, *Al-Harakāt al-istiqlāliyya fi ʾal-Mağrib al-arabi*, Kair 1948.

#### Zmiany gospodarcze i społeczne

- H. Batatu, *The Old Social Classes and the Revolutionary Movements of Iraq*, Princeton 1978.  
 Ch. Issawi, *Egypt, an Economic and Social Analysis*, Londyn 1947.  
 R. L. Tignor, *State, Private Enterprise and Economic Change in Egypt 1918–1952*, Princeton 1984.  
 A. Dasūqī, *Kibār mallāk al-arādī az-zirāʾiyya wa-dawruhum fi ʾal-muğtama' al-miṣri*, Kair 1975.  
 S. B. Himadeh (oprac.), *The Economic Organization of Syria*, Bejrut 1936.  
 S. B. Himadeh (oprac.), *An-Nizām al-iqtisādī fi ʾal-ʾIrāq*, Bejrut 1938.  
 E. Davis, *Challenging Colonialism: Bank Misr and Egyptian Industrialization 1920–1941*, Princeton 1983.  
 J. Beinín i Z. Lockman, *Workers on the Nile: nationalism, communism, islam and the Egyptian working class 1882–1954*, Londyn 1988.  
 R. Montagne, *Naissance du prolétariat marocain*, Paryż 1951.

### Rozdział 20. Przemiany w stylu życia i w sferze mentalności (1914–1939)

#### Życie miast

- M. Wahba, *Cairo memories*, „Encounter” t. 62, maj 1984, s. 74–79.  
 A. Adam, *Casablanca*, t. I–II, Paryż 1968.  
 J. Abu-Lughod, *Rabat: urban apartheid in Morocco*, Princeton 1980.  
 R. D. Matthews i M. Akrawi, *Education in Arab Countries of the Near East*, Waszyngton 1950.  
 R. F. Woodsmall, *Muslim Women Enter a New World*, Londyn 1936.  
 S. Graham-Brown, *Images of Women...1860–1950*, Londyn 1988.

#### Literatura i sztuka

- P. Cachia, *Taha Husain*, Londyn 1956.  
 T. Ḥusayn, *Al-Ayyām*, t. I–III, Kair 1929–1973; \*przekład polski (części I–II):  
 J. Bielawski, *Księga dni [Wspomnienia]*, Warszawa 1982.  
 T. Ḥusayn, *Mustaqbal at-taqāfa fi Miṣr*, t. I–II, Kair 1938.



- A. Šābbī, *Dīwān*, Bejrut 1971.  
G. Sadoul (oprac.), *The Cinema in the Arab Countries*, Bejrut 1966.  
J. Racy, *Arabic music and the effects of commercial recording*, „The World of Music”, t. 20, 1978, s. 47–55.  
J. Racy, Music, w: T. Mostyn i A. Hourany (oprac.), *The Cambridge Encyclopaedia of the Middle East and North Africa*, Cambridge 1988, s. 244–250.  
J. Dickie, *Modern Islamic Architecture in Alexandria*, „Islamic Quarterly”, t. 13, 1969, s. 183–191.

#### Ruchy muzulmańskie

- H. A. R. Gibb, *Modern Trends in Islam*, Chicago 1947.  
C. Geertz, *Islam Observed*, New Haven 1968.  
R. P. Mitchell, *The Society of the Muslim Brothers*, Londyn 1969.  
A. 'Abd ar-Rāziq, *Al-Islām wa-usūl al-ḥukm*, Kair 1925; przekład francuski: *L'Islam et les bases du pouvoir*, „Revue des Etudes Islamique”, t. VII, 1933, s. 353–391; t. VIII, 1934, s. 163–222.  
A. Merad, *Le réformisme musulman en Algérie de 1925 à 1940*, Paryż 1967.  
W. Bennabi, *Mémoires d'un témoin du siècle*, Algier, b.r.w.  
E. Gellner, *The unknown Apollo of Biskra: the social base of Algerian puritanism*, w: E. Gellner, *Muslim Society*, Cambridge 1981, s. 149–173.  
K. Brown, *The impact of Dahir Berbere in Salé*, w: E. Gellner i C. Micaud (oprac.), *Arabs and Berbers*, Paryż 1967, s. 101–115.

#### Część V. Wiek państw narodowych (po roku 1939)

##### Informatory

- Europa Publications, *The Middle East and North Africa*, London, corocznie od 1948.  
Centre de Recherches et d'Etudes sur les Sociétés Méditerranéennes, „Annuaire de l'Afrique du Nord”, Paryż, corocznie od 1962.  
T. Mostyn i A. Hourani (oprac.), *The Cambridge Encyclopaedia of the Middle East and North Africa*, Cambridge 1988.  
P. Mansfield, *The Middle East: a political and economic survey*, wyd. IV, Londyn 1973.  
W. Knapp, *North-west Africa: a political and economic survey*, wyd. III, Oxford 1977.

##### Statystyki

- United Nations, Department of Economic Affairs, *World Economic Survey*, Nowy Jork, corocznie.  
United Nations, Statistical office, *Statistical Year-book*, Nowy Jork, corocznie.  
United Nations, Food and Agriculture Organization, *Production Year-book*, Rzym, corocznie.

United Nations Educational, Social and Cultural Organization (UNESCO), *Statistical Year-book*, Paryż, corocznie.

\**Historia krajów arabskich 1917–1966*, Warszawa 1974.

### Kraje i regiony

P. Sluglett i D. M. Farouk-Sluglett, *Iraq since 1958*, Londyn 1987.

P. Marr, *The Modern History of Iraq*, Londyn 1985.

A. J. Cottrell i inni, *The Persian Gulf States*, Baltimore 1980.

R. S. Zahlan, *The Making of the Modern Gulf States*, Londyn 1989.

F. Heard-Bey, *From Trucial States to United Arab Emirates*, Londyn 1982.

A. Raymond (oprac.), *La Syrie d'aujourd'hui*, Paryż 1980.

D. Hopwood, *Syria 1945–1986: politics and society*, Londyn 1988.

P. Gubser, *Jordan*, Londyn 1983.

H. Cobban, *The Making of Modern Lebanon*, Londyn 1985.

N. Lucas, *The Modern History of Israel*, Londyn 1974.

Groupe de Recherche et d'Etudes sur le Proche-Orient, *L'Egypte d'Aujourd'hui*, Paryż 1977.

D. Hopwood, *Egypt: politics and society 1945–1984*, wyd. II, Londyn 1986.

Centre de Recherches et d'Etudes sur les Sociétés Méditerranéennes, *Introduction a l'Afrique du Nord contemporaine*, Paryż 1975.

M. K. i M. J. Deeb, *Libya since the Revolution*, Nowy Jork 1982.

J.-C. Vatin, *L'Algérie politique: histoire et société*, wyd. II, Paryż 1983.

## Rozdział 21. Koniec imperiów (1939–1962)

### Druga wojna światowa

I. S. O. Playfair i inni, *History of the Second World War: the Mediterranean and the Middle East*, t. I–VI, Londyn 1954–1973.

Ch. de Gaulle, *Mémoires de guerre*, t. I–III, Paryż 1954–1959; \*przekład polski: J. Nowacki, *Pamiętniki wojenne*, Warszawa 1962–1968.

E. L. Spears, *Fulfilment of a Mission: the Spears Mission in Syria and Lebanon 1941–1944*, Londyn 1977.

H. Macmillan, *War Diaries: politics and war in the Mediterranean 1943–1945*, Londyn 1984.

Y. Porath, *In Search of Arab Unity 1930–1945*, Londyn 1986.

A. M. H. Gomaa, *The Foundation of the League of Arab States*, Londyn 1977.

### Wielka Brytania i Bliski Wschód

W. R. Louis, *The British Empire in the Middle East 1935–1951*, Oksford 1984.

W. R. Louis i J. A. Bill (oprac.), *Musaddiq, Iranian Nationalism and Oil*, Londyn 1988.

W. R. Louis i R. Owen (oprac.), *Suez 1956: the crisis and its consequence*, Oksford 1989.

## Problem palestyński

- W. R. Louis i R. W. Stokely (oprac.), *The End of the Palestine Mandate*, Londyn 1986.
- M. J. Cohen, *Palestine and the Great Powers*, Princeton 1982.
- B. Morris, *The Birth of the Palestine Refugee Problem 1947–1949*, Cambridge 1987.
- A. Shlaim, *Collusion across the Jordan: King Abdullah, the Zionist movement and the partition of Palestine*, Oksford 1988.
- M.'Alamī, 'Ibrat Filasṭīn, Bejrut 1949; przekład angielski: *The lesson of Palestine*, „Middle East Journal”, t. III, 1949, s. 373–405.

## Francja i Maghreb

- C.-A. Julien, *L'Afrique du Nord en marche*, wyd. II, Paryż 1972.
- M. Bourguiba, *La Tunisie et la France*, Paryż 1954.
- A. Nouschi, *La naissance du nationalisme algérien*, Paryż 1962.
- M. Lacheraf, *L'Algérie, nation et société*, Paryż 1965.
- A. Horne, *A Savage War of Peace: Algeria 1954–1962*, Londyn 1977.
- J. Daniel, *De Gaulle et l'Algérie*, Paryż 1986.

## Rozdział 22.

## Zmieniające się społeczeństwa (lata czterdzieste i pięćdziesiąte)

## Rozwój gospodarczy

- Y. Sayigh, *The Arab Economy: past performance and future prospects*, Oksford 1982.
- D. Warriner, *Land Reform and Development in the Middle East*, Londyn 1957.
- Lord Salter, *The Development of Iraq*, Londyn 1955.
- Ch. Issawi, *Egypt at Mid-century*, Londyn 1954.
- Ch. Issawi, *Egypt in Revolution*, Londyn 1963.
- R. Mabro, *The Egyptian Economy 1952–1972*, Oksford 1974.
- A. Gaitskell, *Gezira: a study of development in the Sudan*, Londyn 1959.
- S. Amin, *L'économie du Maghreb*, t. I–II, Paryż 1966; \*przekład polski: Z. Dobr-ska, *Gospodarka Maghrebu. Kolonizacja i dekolonizacja Algierii, Tunezji i Maroka*, Warszawa 1969.
- G. Leduc (oprac.), *Industrialisation de l'Afrique du nord*, Paryż 1952.
- W. D. Swearingen, *Moroccan Mirages: agricultural dreams and deceptions 1912–1986*, Londyn 1986.

## Urbanizacja

- L. C. Brown (oprac.), *From Madina to Metropolis*, Princeton 1973.
- P. Marthelot, *Le Caire, nouvelle métropole*, „Annales Islamologiques”, t. VIII, 1969, s. 189–221.
- A. Raymond, *Le Caire*, w: Centre de Recherches et d'Etudes sur le Proche-Orient, *L'Egypte d'aujourd'hui*, Paryż 1977, s. 213–241.

## Architektura

- H. Fathy, *Architecture for the Poor: an experiment in rural Egypt*, Chicago 1973.  
 S. S. Damluji, *Islamic architecture in the modern world*, w: T. Mostyn i A. Hourani (oprac.), *The Cambridge Encyclopedia of the Middle East and North Africa*, Cambridge 1988, s. 232–236.

## Rozdział 23. Kultura narodowa (lata czterdzieste i pięćdziesiąte)

## Oświata

- J. S. Szyliowicz, *Education and Modernization in the Middle East*, Ithaca, Nowy Jork 1973.  
 B. G. Massialas i S. A. Jarrar, *Education in the Arab World*, Nowy Jork 1983.  
 J. Waardenburg, *Les universités dans le monde arabe actuel*, t. I–II, Paryż 1966.  
 A. B. Zahlan, *Science and Science Policy in the Arab World*, Londyn 1980.

## Historiografia

- A. Laroui, *L'Histoire du Maghreb: un essai de synthèse*, Paryż 1970; przekład angielski: *The History of the Maghrib*, Princeton 1977.  
 C. Zurayq, *Naḥnu wa-āt-tārīḥ*, Bejrut 1959.

## Literatura

- J. Stetkevych, *Classical Arabic on Stage*, w: R. C. Ostle (oprac.), *Studies in Modern Arabic Literature*, Warnisnter, Wiltshire 1975, s. 152–166.  
 Adūnīs (A. A. Sa'īd), *Al-Āṭār al-kāmila*, t. I–II, Bejrut 1971.  
 B.š.as-Sayyāb, *Dīwān*, t. I–II, Bejrut 1971–1974.  
 D. Johnson-Davies (oprac. i tłum.), *Arabic Short Stories*, Londyn 1983.  
 N. Maḥfūz, *Zuqaq al-midaqq*, Kair 1947; przekład polski: J. Kozłowska, *Hamida z zaułka Midakk*, Warszawa 1982.  
 N. Maḥfūz, *Bayn al-Qaṣrayn, Qaṣr aš-šawq, As-Sukkariyya (Kairska Trylogia)*, Kair 1956–1957; przekład polski pierwszej części: J. Kozłowska, *Opowieści Starego Kairu*, Warszawa 1989.  
 A. aš-Šarqāwī, *Al-Ard*, Kair 1954.  
 L. Ba'labakkī, *Anā aḥyā*, Bejrut 1963.  
 J. Dejeux, *Littérature maghrébine de langue française*, wyd. III, Sherbrooke, Quebec 1980.  
 J. Dejeux i A. Memmi, *Anthologie des écrivains maghrébins d'expression française*, wyd. II, Paryż 1965.  
 K. Yacine, *Nedjma*, Paryż 1956.  
 M. Feroun, *Le fils du pauvre*, Paryż 1954.  
 A. Djebar, *Les alouettes naïves*, Paryż 1967.

## Ruchy muzułmańskie

- K. M. Ḥālid, *Min hunā nabda'*, Kair 1950; przekład angielski: *From Here We Start*, Waszyngton 1953.
- Ṭ. Ḥusayn, *Al-Fitna al-kubrā*, t. I–II, Kair 1947–1956.
- O. Carré i G. Michaud, *Les frères musulmans: Egypt et Syrie 1920–1982*, Paryż 1983.
- O. Carré, *Mystique et politique: lecture révolutionnaire du Coran par Sayyid Quṭb*, Paryż 1984.
- S. Quṭb, *Al-'Adāla al-iğtimā'yya fī āl-islām*, wyd. IV, Kair 1954; przekład angielski: S. Kotb, *Social Justice in Islam*, Nowy Jork 1970.
- M. Gilsenan, *Saint and Sufi in Modern Egypt*, Oksford 1973.
- \*J. Zdanowski, *Bracia Muzułmanie i inni*, Szczecin 1986.
- \*J. Danecki, *Koncepcja władzy muzułmańskiej w dziele Sajjida Kutba „Przegląd Orientalistyczny” 1–2, 1989, s. 49–57.*

## Rozdział 24.

## Apogeum arabskości (lata pięćdziesiąte i sześćdziesiąte)

## Abd an-Nasir i naseryzm

- P. Mansfield, *Nasser*, Londyn 1969.
- R. Stephens, *Nasser*, Londyn 1971.
- H. Heikal, *The Sphinx and the Commissar: the rise and fall of Soviet influence in the Middle East*, Londyn 1978.
- H. Heikal, *Cutting the Lion's Tail: Suez through Egyptian eyes*, Londyn 1986.
- M. Kerr, *The Arab Cold War 1958–1970*, wyd. III, Londyn 1971.
- E. O'Ballance, *The War in the Yemen*, Londyn 1971.
- E. O'Ballance, *The Third Arab-Israeli War*, Londyn 1972.
- \*K. Sidor, *Naseryzm*, Warszawa 1968.
- \*K. Sidor, *Rewolucja pod piramidami*, Warszawa 1969.

## Idee polityczne

- G.'Abd an-Nāṣir, *Falsafat at-ṭawra*, Kair 1955; przekład angielski: *The Philosophy of the Revolution*, Kair 1955.
- Egipt: Deopartament Informacji, *Mašrū' al-Mūāq al-Qawmī*, Kair 1962.
- S. A. Hanna i G. H. Gardner (oprac.), *Arab Socialism: a documentary survey*, Londyn 1969.
- S. Botman, *The Rise of Egyptian Communism*, Syracuse, Nowy Jork 1988.
- J. F. Devlin, *The Ba'th Party*, Stanford, Kalifornia 1966.
- M.'Aflaq, *Fī sabīl al-ba'ṭ*, Damaszek 1959.
- M.'Aflaq, *Ma'rakat al-masīr al-wahīd*, Bejrut 1958.
- M. A. al-'Ālim i A. Anīs, *Fī āt-ṭaqāfa al-miṣriyya*, Bejrut 1955.
- L.'Awaḍ, *Ṭaqāfatunā fī muftaraq at-ṭuruq*, Bejrut 1974.

A. Laroui, *La crise des intellectuelles arabes*, Paryż 1974; przekład angielski: *The Crisis of the Arab Intellectual*, Berkeley 1974.

A. Laroui, *L'idéologie arabe contemporaine*, wydanie poprawione, Paryż 1977.

## Rozdział 25. Jedność i rozbitcie świata arabskiego (po roku 1967)

### Wojna i pokój z Izraelem

E. O'Ballance, *No Victor, No Vanquished: the Yom Kippur war*, Londyn 1968.

W. B. Quandt, *Decade of Decision: American policy towards the Arab-Israeli conflict 1967-1976*, Berkeley 1977.

W. B. Quandt, *Camp David: peacemaking and politics*, Waszyngton 1986.

H. Kissinger, *Years of Upheaval*, Londyn 1982.

J. Carter, *The Blood of Abraham*, Boston 1985.

M. Riyād, *Mudakkirāt 1948-1975*, Bejrut 1985; przekład angielski: M. Riad, *The Struggle for Peace in the Middle East*, Londyn 1981.

H. Heikal, *The Road to Ramadan*, Londyn 1975.

P. Seale, *Asad of Syria: the struggle for the Middle East*, Londyn 1988.

### Infitāh

J. Waterbury, *The Egypt of Nasser and Sadat*, Princeton 1983.

R. Hinnebusch, *Egyptian Politics under Sadat*, Cambridge 1985.

H. Heikal, *Ḥarīf al-ḡaḍab*, wyd. II, Bejrut 1983; przekład angielski: *Autumn of Fury*, Londyn 1983.

Y. Sayigh, *The Economies of the Arab World*, t. I-II, Londyn 1975.

J. S. Birks i C. Sinclair, *Arab Manpower: the crisis of development*, Londyn 1980.

M. Bennoune, *The Making of Contemporary Algeria*, Cambridge 1988.

### Palestyńczycy pod okupacją

H. Cobban, *The Palestinian Liberation Organization*, Cambridge 1984.

M. Benvenisti i inni, *The West Bank Handbook*, Jerozolima 1986.

D. MacDowell, *Palestine and Israel*, Londyn 1989.

### Libańska wojna domowa

K. Salibi, *Cross-roads to Civil War*, Londyn 1976

K. Salibi, *A House of Many Mansions*, Londyn 1988

E. Picard, *Liban: état de discorde*, Paryż 1988

Z. Schiff i E. Ya'ari, *Israel's Lebanon War*, Londyn 1985.

R. Khalidi, *Under Siege: P. L. O. decision-making during the 1982 war*, Nowy Jork 1986.

\* E. Reklajtis, *Liban. Korzenie i przyszłość pluralizmu kultury*, Warszawa 1993.

### Wojna iracko-irańska

S. Chubin i C. Tripp, *Iran and Iraq at War*, Londyn 1988.

## Rozdział 26. Niepokój ducha – wydarzenia po roku 1967

### Podziały społeczne

S. Ibrahim, *The New Arab Social Order: a study of the social impact of oil wealth*, Londyn 1982.

R. Owen, *Migrant Workers in the Gulf*, Londyn 1985.

D. MacDowell, *The Kurds*, Londyn 1985.

### Mężczyźni i kobiety

E. Fernea (oprac.), *Women and the family in the Middle East*, Austin, Teksas 1985.

L. Beck i N. Keddie (oprac.), *Women in the Muslim World*, Cambridge, Massachusetts 1978.

N. Hijab, *Womanpower: the Arab debate on women at work*, Cambridge 1988.

F. Mernissi, *Beyond the Veil: male-female dynamics in a modern Muslim society*, wydanie poprawione, Londyn 1985.

N. Abu Zahra, *Baraka, material power, honour and women in Tunisia*, „Revue d'Histoire Maghrébine”, nr 10–11, 1978, s. 5–24.

### Ruch idei

G. A. Amīn, *Mihnat al-iqtisād wa-āt-ṭaqāfa fi Miṣr*, Kair 1982.

H. Ḥanafī, *At-Turāt wa-āt-ṭağdīd*, Kair 1980.

S. J. al-'Azm, *Naqd al-fikr ad-dīnī*, Bejrut 1969.

H. Djašt, *La personnalité et le devoir arabo-islamique*, Paryż 1974.

M. A. al-Ġābirī, *Al-Ḥitāb al-'arabī al-mu'āṣir*, Casablanca 1982.

M. A. al-Ġābirī, *Takwīn al-'aql al-'arabī*, wyd. II, Bejrut 1985.

F. Ajami, *The Arab Predicament*, Cambridge 1981.

### Umacnianie się islamu

H. Enayat, *Modern Islamic Political Thought*, Londyn 1982.

R. Mottahedeh, *The Mantle of the Prophet*, Londyn 1985.

F. Rahman, *Islam and Modernity*, Chicago 1982.

J. Piscatori (oprac.), *Islam in the Political Process*, Cambridge 1981.

J. Piscatori, *Islam in a World of Nation-States*, Cambridge 1986.

J. R. Cole i N. Keddie (oprac.), *Shi'ism and Social protest*, New Haven 1986.

G. Kepel, *Le prophète et Pharaon*, Paryż 1984; przekład angielski: *The Prophet and Pharaoh*, Londyn 1985.

M. Gilsenan, *Recognizing Islam*, Londyn 1982.

S.'Uways, *Rasā'il ilā' il-īmām aš-Šāfi'ī*, Kair 1978.

S. Quṭb, *Ma'ālim fi' āṭ-ṭarīq*, Kair 1964.

## Indeks terminów

Nie zawsze jest rzeczą całkiem łatwą stwierdzić, czy wyraz typowy dla języka arabskiego i tureckiego powinien być pisany zgodnie z zasadami transliteracji arabskiej, czy też w formie używanej we współczesnym języku tureckim. W związku z tym wyrazy używane w odniesieniu do imperium osmańskiego zapisuje się w formie tureckiej, w innych wypadkach transliteruje się ich arabską formę; nie byłem jednak w tym zakresie konsekwentny.

W niniejszej książce posługiwano się uproszczoną transkrypcją arabskiego w języku polskim. W celu łatwiejszej identyfikacji terminów arabskich podano również ich transkrypcję stosowaną przez International Standardization Organization. Wyrazy tureckie podawane są zwykle w uproszczonej transkrypcji, a więc zamiast *c* pisze się *cz*, zamiast *c* – *dż* itp. Wyrazy tureckie oznaczono literą *T*, a w nawiasie podano również pisownię współczesną.

W indeksie nie bierze się pod uwagę rodzajnika odwołanego *al-* i jego odmian.

Strony odnoszą się do miejsc, gdzie dany wyraz jest bliżej określony.

### A

ablak (ablaq) 196  
adab (adab) 64  
azan (ādān) 154  
alim (ʿalim) 71, 121, 147,  
164  
amal (ʿamal) 168  
amin al-umana (amīn  
al-umanaʿ) 141  
amir al-hadždz (amīr  
al-ḥaǧǧ) 225  
amma (ʿamma) 180  
akl (ʿaql) 188  
asabijja (ʿaṣabiyya) 14  
Aszura (ʿāšūrāʿ) 189  
asker T (asker) 222  
ajjarun (ʿayyārūn) 129

### B

badi (badīʿ) 61  
baka (baqāʿ) 183  
baja (bayʿa) 142  
bej T (bey) 232  
bidonville 334  
bila kajf (bilā kayf) 75  
bimaristan (bimaristān)  
208

### C

chalifa (ḥalīfa) 35  
chalwa (ḥalwa) 190–191  
chan (ḥān) 132  
chanka (ḥanqa) 160  
charadz (ḥarāǧ) 47  
chardża (ḥarǧa) 198

chass (ḥāṣṣ) 180  
chatib (ḥaṭīb) 154  
chedyw (ḥidiww) 275  
chutba (ḥuṭba) 154

### D

dewszirme (devsirme) T  
220  
dej (dej) T 232  
diwan (diwān), divan T  
220  
duʿa (duʿāʿ) 154  
dunum (dunum) 377  
dżahilijja (ǧāhiliyya) 439  
dżajsz (ǧayš) 146  
dżallaba (ǧallāba) 381  
dżami (ǧāmiʿ) 154



dželali (celali) T 235  
 džemaat (cemaat) T 223  
 džihad (ğihād) 76, 157  
 džinn (ğinn) 209  
 džizja (ğizya) 48

## E

elajet (elayet) T 221  
 emir (amīr) 148

## F

fana (fanā') 183  
 fatwa (fatwa) 121, 166  
 feddan (faddān) 290  
 fikh (fiqh) 79, 166  
 fiťjan (fityān) 129  
 funduk (funduq) 132

## G

ghazal (ğazal) 60  
 ghajba (ğayba) 72

## H

hubus (hubus) 122  
 hadis (hadīť) 64–65, 77, 80  
 hadra (hadra) 160  
 hadźib (hāğib) 138  
 hadźdz (hāğğ) 155–157  
 hal (hāl) 159  
 hammam (hammām) 129, 133  
 hara (hāra) 223  
 haram (haram) 23, 156  
 harim (harīm) 126  
 hidźra (hiğra) 30  
 hijal (hiyal) 168  
 hizb (hiźb) 160  
 hudźdźa (huğğa) 187

## I

ibadat (ibādāt) 165–166  
 id al-adha (id al-ađħā) 157  
 id al-fiťr (id al-fiťr) 155  
 ihram (ihrām) 156  
 idźaza (iğaza) 170, 205

idźma (iğmā') 77  
 idźtihād (iğťihād) 78, 187  
 ikta (iqtā') 145  
 ilm ('ilm) 71  
 ilm al-kalam ('ilm al-kalām) 172  
 ilmije (ilmiye) T 227  
 imam (imām) 41  
 infitah (infitāh) 417  
 al-insan al-kamil (al-insān al-kāmil) 182  
 intifada (intifāda) 427  
 intisap (intisap) T 222  
 isnad (isnād) 65  
 istihsan (istihsān) 165  
 istislah (istislah) 165  
 isna'aszarijja (iťnā 'ašariyya) 72  
 iszrak (iśrāq) 181  
 iwan (iwān) 133

## J

janczarzy 220

## K

ka'a (qā'a) 133  
 kadi (qāđi) 49, 121  
 kadiasker (kadiasker) T 227  
 ka'ida (qā'id) 134  
 kasyda (qašida) 24–25  
 kajsarijja (qayšariyya) 132  
 kalam (kalām) 75  
 kalemije (kalemiye) T 220  
 kanun-name (kanun-name) T 228  
 karamat (karamāt) 161  
 kibla (qibla) 31  
 kibuc (kibbuş) 289  
 kijas (qiyās) 78  
 kiswa (kiswa) 226  
 koloniści (colons) F 272  
 kutb (quťb) 161  
 kuttab (kuttāb) 169–170

## M

mazhab (mađhab) 79, 165–166

madina (madīna) 128  
 madrasa (madrasa) 169  
 mahalle (mahalle) T 223  
 mahđi (mahđi) 44, 163, 190  
 mahmal (maħmal) 226  
 mahr (mahr) 127  
 madźlis (mağlis) 133  
 machzan (maħzan) 246  
 makam (maqām) 158  
 makamat (maqāmāt) 64, 305  
 maktab (maktab) 169–170  
 malikane (malikane) T 237  
 mamluk (mamlūk) 93  
 marifa (ma'rifa) 158  
 masđzid (masğid) 40  
 maulid (mawlid) 162  
 mawali (mawālī) 43  
 mazalim (maźalim) 139  
 mihrab (mihrāb) 41  
 minbar (minbar) 41  
 misak (miťaq) 82  
 mu'adźdźal (mu'ağğal) 127–128  
 mu'amalat (mu'amalāt) 166  
 mu'azzin (mu'ađđin) 41  
 mudarris (mudarris) 169  
 muđztahid (muğťahid) 187  
 muezzin (mu'ađđin) 41  
 mufti (mufti) 121, 166  
 muhtasib (muħťasib) 140  
 murszid (muršid) 159  
 musza (mušā') 113  
 muta (mut'a) 127  
 muwaszszah (muwaşşah) 200  
 muzara'a (muzāra'a) 146

## N

na'ib (nā'ib) 242  
 nagid 125  
 nakib al-aszraf (naqīb al-aśraf) 228  
 natic (nātiq) 189

## P

padyszah (pädišäh) 224

## R

ra'is at-tudždzar (ra'is  
at-tuğğār) 141

rawi (rāwī) 25

reaja (reaya) T 222

ridda (ridda) 36

riwak (riwāq) 135

## S

sadr-i azam (sadr-i azam)  
T 220

sadz (sağ') 64

sajjid (sayyid) 122, 228

salafijja (salafiyya) 307

salat (šalāt) 154

sandzak (sancak) T 221

sarrafa (šarrāf) 236

saum (šawm) 155

silsila (silsila) 153–154

sijasa szariija (siyāsa  
šar'iyya) 168

sufizm 82

suk (sūq) 129

sultān (sulṭān) 92

sunna (sunna) 48–49

surra (surra) 225

suwayka (suwayqa) 129

szahada (šahāda) 79, 154

szari'at (šari'a) 127,  
167–168

szarif (šarīf) 122, 144

szaszijja (šāšiyya) 235

szurta (šurṭa) 140

szajch (šayḥ) 159

szajch al-islam (šayḥ  
al-islām) 227

## T

taife (taife) T 223

tanzimat (tanzimat) T 274

tarikā (tarīqa) 159

tasawwuf (tašawwuf) 82

tibb nabawi (tibb nabawī)  
208

timar (timar) T 220

## U

udul ('udul) 120–121, 122

ulama ('ulamā') 70

umma (umma) 153

umra ('umra) 155

urf ('urf) 120

usul ad-din (uṣūl ad-dīn)  
170

usul al-fikh (uṣūl al-fiqh)  
170

## W

wahdat al-wudžud (waḥdat  
al-wuğğūd) 183

wakf (waqf) 122

wali, aulija (wālī, awliyā')  
161

wasi (wašī) 189

wezyr (wazīr) 47, 138

wikāla (wikāla) 132

wilaja (wilāya) 161

wird (wird) 160

wudu (wuḍū') 154

## Z

zadzal (zağal) 198, 200

zakat (zakāt) 154–155

zawija (zāwiya) 160

zikr (dīkr) 83, 160, 186

zimma (ḍimma) 126

zuar (zu'ār) 129

zulm (zūlm) 143

## Indeks osób

Indeks obejmuje nazwiska osób, nazwy dynastii i plemion. Słownik ułożono nie uwzględniając arabskiego rodzajnika określonego al- i jego odmian (ad-, an-, ar-, as-, asz-, at-, az-). Obok nazwisk podano daty śmierci (lub w wypadku osób żyjących daty urodzin). Przy nazwiskach władców, królów, kalifów, prezydentów oraz przy nazwach dynastii podano okres panowania (sprawowania władzy). Zastosowane skróty: (bibl.) – postać z Biblii, (lit.) – postać literacka, (mit.) – postać z mitologii; postacie nam współczesne wyróżniono kursywą.

### A

Al-Abbas, stryj proroka Mahometa, zm. 653 44, 45, 46  
Abbas I, wali Egiptu (1849–1854) 277  
Abbasydzi, dynastia kalifów (749–1258) 45-46, 48-49, 51, 52, 53, 56, 77,

85, 92, 117, 120, 131, 136, 138, 148, 164, 167

Abd Allah, rzekomy potomek Alego i Fatimy 52

Abd Allah, emir Transjordanii, król Jordanii, syn szarifa Al-Husajna (1923–1951) 318, 360

Abd Allah Ibn Muhammad zob. Abu al-Abbas

Abd al-Aziz Ibn Su'ud, król saudyjski (1902–1953) 281, 318, 332, 346, 362, 377, 405

Abd al-Dżabbar, teolog (zm. 1025) 172

Abd al-Kadir, algierski działacz polityczny (zm. 1883) 272, 312, 316

Abd al-Kadir al-Dżilani, mystyk (zm. 1166) 159, 162

Abd al-Karim (Abdel Krim) al-Chattabi, działacz polityczny w Maroku (zm. 1963) 316

Abd al-Latif, historyk (1162/63–1231) 170

Abd al-Malik, kalif umajjadzki (685–705) 40

Abd an-Nasir Dżamal (Abdel Naser), prezydent Egiptu (1956–1970) 350, 359, 363, 364-366, 389, 394, 401-403, 406-408, 411-412, 413, 418, 421, 422, 439, 441, 448, 449

Abd ar-Rahman III, kalif umajjadzki w Hiszpanii (912-961) 54

Abd ar-Rahman, sułtan Maroka (1822–1859) 276

Abd ar-Razik Ali, egipski ideolog (zm. 1966) 344

Abduh Muhammad, egipski reformator islamu (zm. 1905) 307-308, 311, 344, 345

Abdülhamid II, sułtan osmański (1876–1909) 282, 298, 308

Abraham, prorok (bibl.) 31, 41, 67, 156

*Abraham Bryan* 9

Abu al-Ala al-Ma'arri zob.

Al-Ma'arri Abu al-Ala

Abu al-Abbas as-Saffah Abd Allah Ibn Muhammad, kalif abbasydzki (749–754) 45

- Abu Bakr, kalif sprawiedliwy (632–634) 35, 36, 38, 159
- Abu Hajjan at-Tauhidi zob. At-Tauhidi Abu Hajjan
- Abu Hanifa, uczony (zm. 767) 78, 79
- Abu Midjan, mistyk z Tilimsanu (zm. 1197) 162
- Abu Muslim, przywódca powstania proabbasydzkiego (zm. 755) 44, 46
- Abu Rida M. A.* 86
- Abu Szadi Zaki, poeta egipski (zm. 1955) 338
- Abu Talib, stryj proroka Mahometa (zm. 619) 29
- Al-Achtal, poeta (zm. 715) 60
- Adam (bibl.) 182
- Adonis lub Adunis zob. Sa'îd Ahmad
- Al-Afghani Dżamal ad-Din, reformator islamu (zm. 1897) 307
- Ageron C. R.* 292
- Aghlabidzi, dynastia władców w Ifrikiji (800–909) 50
- Ahmad (lit.) 435
- Aflak-Michel, ideolog basasistowski (zm. 1989) 400
- Ahmad Bey, bej Tunisu (1837–1855) 275-276
- Ahmad Muhammad, mahdi sudański (1844–1885) 285, 312
- A'isza, żona proroka Mahometa (zm. 678) 35, 38
- Ajjad K.* 174
- Ajjudbidzi, dynastia w Egipcie (1169–1260) 92, 93, 103, 131, 137, 138, 142, 145, 190, 191, 196
- Al-Alim Mahmud Amin, współczesny myśliciel egipski 398
- Alawidzi (Filalici), dynastia w Maroku (od 1631) 94, 247-248, 255
- Aleksander Wielki, władca macedoński (323 p.n.e) 21, 200
- Ali Ibn Abi Talib, kalif sprawiedliwy, imam szyicki (656–661) 38, 43, 44, 45, 49, 51, 52, 53, 67, 71, 72, 103, 122, 130, 136, 159, 186, 187, 188, 190
- Ali al-Rida, imam szyicki (zm. 818) 49
- Al-Amili Muhammad Ibn Makki, kodyfikator prawa szyickiego (zm. 1384) 188
- Al-Amili Zajn ad-Din, uczony szyicki (zm. 1539) 243
- Amin Dżalal, ekonomista egipski (ur. 1935) 436-437
- Al-Amin, kalif abbasydzki (809–813) 48
- Almohadzi, dynastia w Maghrebie i Hiszpanii arabskiej (1130–1269) 92-93, 125, 163, 165, 173, 191, 195, 196, 202
- Almorawidzi, dynastia w Maghrebie i Hiszpanii arabskiej (1056–1147) 92, 172, 195, 196
- Anis Abd al-Azim, współczesny ideolog egipski 398
- Al-Antaki Ahmad Ibn Asim, mistyk 83
- Antar Ibn Szaddad, poeta przedmuzułmański (zm. ok. 615) 200-201
- Arabi Ahmad zob. Urabi Ahmad
- Arafat Jasir 421
- Arberry A. J.* 10, 62, 199
- Arystoteles 86, 87, 178
- Al-Asad Hafiz, prezydent Syrii (od 1970) 412, 430, 440
- Asklepios (mit.) 86
- Assemani Joseph zob. As-Simani Jusuf
- Al-Aszari, myśliciel (zm. 935) 57-76, 84, 172, 173
- Atatürk zob. Kemal Mustafa
- Averroes zob. Ibn Ruszd
- Avicenna zob. Ibn Sina
- Ayyād K. (Ajjad. K.) 200
- Al-Azm Sadik Dżalal, filozof syryjski (ur. 1934) 437
- Al-Azzam A. W.* 62
- B**
- Babir K.* 257
- Al-Badawi Ahmad, mistyk (zm. 1276) 162
- Badawi A. R.* 23
- Badawi M. M.* 23, 338
- Badi az-Zaman al-Hamadani zob. Al-Hamadani Badi az-Zaman
- Badr Szakir as-Sajjab zob. As-Sajjab Badr Szakir
- Al-Baghdadi al-Chatib, biograf (zm. 1071) 171
- Bajbars I, sultan mame-lucki (1260–1277) 200
- Bajram, Muhammad, uczeni tunezyjscy 240, 257
- Bakil, plemię 114
- Balabakki Lajla, pisarka libańska 391
- Al-Balazuri, historyk i genealog (zm. 892) 65
- Baldick Julian* 9, 181
- Balfour Arthur James, polityk brytyjski, autor Deklaracji Balfoura 317
- Al-Banna Hasan, założyciel Braci Muzułmanów (zm. 1949) 346, 394

- Banu Hilal Hilalici, plemię 110-111, 114, 115, 200, 201
- Banu Kalb, Kalbici, plemię 43
- Barbir Karl* 9
- Beckingham C. F.* 135
- Begin Menahem, premier Izraela (1977-1983) 415, 421
- Ben Badis Muhammad, algierski reformator islamu (zm. 1940) 345
- Ben Bella Ahmad, prezydent Algierii (1963-1965) 405
- Ben Gurion Dawid, pierwszy premier Izraela (zm. 1973) 358
- Bercher L.* 166
- Berque J.* 250, 321
- Bielawski Józef* 29, 78, 161, 177, 202, 311
- Al-Bihbihani Muhammad Bakir, teolog szyicki (zm. 1791) 258
- Bird Hilary* 9
- Al-Bistami Abu Jazid, mistyk (zm. ok. 875) 84, 160
- Al-Biruni, historyk, astronom i matematyk (zm. 1048) 65, 69
- Bodley John* 9
- Brett M.* 111
- Al-Buchari, tradycjonista (zm. 870) 81
- Bujidzi (Banu Buwajh, Buwajhidzi), dynastia emirów (932-1062) 50-51, 148
- Bulliet R. W.* 58
- Bullock Elizabeth* 9
- Bumedien Huwari, prezydent Algierii (1965-1978) 408, 431, 443
- Burgiba Habib, prezydent Tunezji (1957-1987) 327, 361, 405, 412, 448
- Burgoyne M. H.* 142, 169
- Al-Bustani Butrus, encyklopedysta i literat libański (zm. 1883) 303, 305
- Al-Bustani K.* 199
- Buwajhidzi zob. Bujidzi
- C
- Cambon J.* 292
- Carter Jimmy, prezydent USA (1977-1981) 414-115
- Chadidża, żona proroka Mahometa (zm. 619) 28, 29, 31
- Chajr ad-Din, polityk tunezyjski (zm. 1889) 306
- Chalid Chalid Muhammad, ideolog egipski (ur. 1920) 394
- Al-Chalidi Ahmad Samih, palestyński działacz polityczny 342
- Chalifa Hadżdżi, bibliograf osmański (zm. 1657) 242
- Al-Chalil Ibn Ishak, kodyfikator prawa malickiego (zm. 1365) 249
- Chalil Mutran zob. Mutran Chalil
- Al-Chattabi Abd al-Karim zob. Abd al-Karim al-Chattabi
- Cheddai A.* 15
- Cheddaki A.* 15
- Chidr, postać mityczna 193
- Chrystus zob. Jezus
- Al-Chuwarizmi, matematyk (zm. 847) 87
- Crone Patrycja* 9, 27
- D
- Dajr Zarafan* 192
- Damiana, święta 193
- Danecki Janusz* 10, 15, 26, 45, 47, 157, 180, 199, 206, 214, 306, 311, 392
- Darke H.* 151
- Darwin Karol, przyrodnik angielski (zm. 1882) 301
- Dawid (bibl.) 125
- Dawud, brat kalifa Abu al-Abbasa 45
- Delacroix Eugene, malarz francuski (zm. 1863) 300
- Djait Hichem zob. Dża'it Hiszam
- Doughty C. M., podróżnik angielski (zm. 1926) 226
- Dresch Paul* 9
- Dunya S.* 174
- Ad-Duri Abd al-Aziz, historyk (ur. 1919) 390
- Al-Dżabarti Abd ar-Rahman, historyk egipski (zm. 1825) 240, 257-258, 267-268
- Dżafar as-Sadik, imam szyicki (zm. 765) 49, 52, 189
- Dżafar Ibn Jahja 203
- Al-Dżahiz, literat (zm. 869) 63-64
- Dża'it Hiszam (Hichem Djait), myśliciel tunezyjski (ur. 1935) 437-438
- Dżalal Amin zob. Amin Dżalal
- Dżarir, poeta umajjadzki (zm. 732) 60
- Al-Dżazuli Muhammad Ibn Sulajman, mistyk (zm. ok. 1465) 160, 249
- Dżibril zob. Gabriel
- Al-Dżilani zob. Abd al-Kadir al-Dżilani
- Al-Dżili Abd al-Karim, teolog (zm. ok. 1428) 182
- Dżumajjil Amin, prezydent Libanu (1982) 425
- Dżumajjil Baszir, prezydent Libanu (1982) 425
- Al-Dżunajd Abu al-Kasim, mistyk (zm. 910) 84

- E**  
 Eliot T. S., poeta  
 anglo-amerykański (zm.  
 1965) 393  
 Eugenia, cesarzowa Fran-  
 cji, żona Napoleona III  
 (zm. 1920) 284
- F**  
 Fachr ad-Din al-Mani,  
 emir libański (zm. 1635)  
 229  
 Al-Fadl Ibn Rabi, wezyr  
 Haruna ar-Raszida (IX  
 w.) 203  
*Fage J. D.* 111  
 Fajsal, król Arabii Saudyj-  
 skiej (1964–1975) 405,  
 412  
 Fajsal I, król Iraku  
 (1921–1933) 317, 328  
 Fajsal II, król Iraku  
 (1939–1958) 365  
 Al-Farabi, filozof (zm.  
 950) 88, 150, 177  
 Al-Farazdak, poeta umaj-  
 jadzki (zm. 732) 60  
*Farmer H. G.* 203  
 Faruk, król Egiptu  
 (1936–1952) 353, 359  
 Al-Fasi, ród marokański  
 249  
 Al-Fasi Allal, myśliciel  
 marokański (zm. 1974)  
 345  
 Fathi Hasan, architekt  
 egipski (1989) 382  
 Fatima, córka proroka  
 Mahometa, żona Alego  
 Ibn Abi Taliba (zm. 633)  
 38, 44, 52, 72, 122, 130,  
 187, 188  
 Fatymidzi, dynastia  
 (910–1171) 52–53, 92,  
 110, 130, 136, 142, 189,  
 190, 205  
 Fawaz Leila 9  
 Fazlur Rahman, uczoney  
 pakistański (zm. 1988)  
 440–441
- Feraoun Mouloud, pisarz  
 algierski (zm. 1962) 393  
 Ferdousi zob. Firdausi  
 Filalici zob. Alawidzi  
 Firdausi, poeta perski (zm.  
 1020) 95  
*Fleischer Cornell* 9  
*Flower John* 9  
*Freeman-Grenville G. S. P.*  
 12  
 Fromentin Eugeniusz, pi-  
 sarz i malarz francuski  
 (zm. 1876) 284  
 Fundzowie, dynastia sulta-  
 nów w Sudanie (sultanat  
 Sinnaru) (1505–1820)  
 245, 255  
*Furuzanfar B.* 181
- G**  
 Gabriel (Dżibril), anioł  
 156  
 Galen, lekarz rzymski (zm.  
 200) 207, 208  
*Gandjei Tourkhan* 9, 181  
*Gardner G. H.* 402  
 Gaulle Charles de, prezy-  
 dent Francji (zm. 1970)  
 352, 368  
 Gautier Teofil, pisarz fran-  
 cuski (zm. 1872) 284  
*Gershoni Israel* 9  
 Ghassanidzi, plemię 24,  
 37, 41  
 Al-Ghazali, teolog (zm.  
 1111) 149, 150, 173–176,  
 179, 180, 204, 257  
*Gibb H. A. R.* 135  
 Gibbon Edward, historyk  
 angielski (zm. 1788) 299  
 al-Gławi Thami zob.  
 Al-Kalawi Sami  
 Goethe Johann Wolfgang,  
 poeta niemiecki (zm.  
 1832) 300, 301  
*Gohlman W. E.* 177  
*Goodman L. E.* 202  
*Grabar O.* 41  
*Grunebaum G. E. von* 156  
*Gulillaume A.* 153
- H**  
*Haarmann U.* 9  
 Habsburgowie, dynastia  
 niemiecka (1273–1780)  
 260, 300  
 Al-Hadżdżadż Ibn Jusuf,  
 namiestnik umajjadzki  
 39  
 Hadżdżi Chalifa zob. Cha-  
 lifa Hadżdżi  
 Hafiz Ibrahim zob. Ibra-  
 him Hafiz  
 Hafsydzi, dynastia w Ifri-  
 kiji (1228–1574) 93, 94,  
 111, 131, 137, 138, 139,  
 141, 149, 163, 169  
 Hagar, matka Izmaela  
 (bibl.) 56  
 Hajj Ibn Jakzan, bohater  
 dzieła Ibn Tufajla 202  
 Hajkal Hasanajn, dzienni-  
 karz egipski 389  
 Hajkal Husajn, pisarz  
 egipski (zm. 1956) 305  
 Al-Hakim, kalif fatymidzki  
 w Egipcie (996–1021)  
 125, 190  
 Al-Hakim Taufik, pisarz  
 egipski (zm. 1987) 391  
 Hakki Jahja, pisarz egipski  
 (ur. 1905) 339  
 Halevi Juda, filozof ży-  
 dowski (zm. 1141) 200  
 Al-Halladż Mansur, mistyk  
 (zm. 922) 84  
 Al-Hamadani Badi az-  
 -Zaman, prozaik (zm.  
 1008) 64  
 Hamdanidzi, dynastia emi-  
 rów w Aleppo (905–945)  
 51  
*Hamet I.* 250  
 Hamza Ibn Ali, twórca  
 doktryny druzyjskiej (XI  
 w.) 190  
 Hanafi Hasan, historyk  
 egipski 437  
*Hanna S.* 402  
*Harb T.* 135

- Al-Hariri, prozaik (zm. 1122) 64, 197
- Harun al-Raszid, kalif abaszydcki (786–809) 46, 48, 49, 201
- Al-Hasan, syn Alego Ibn Abi Taliba (zm. 678?) 38
- Al-Hasan, sultan Maroka (1873–1894) 285
- Al-Hasan al-Basri, mistyk (zm. 728) 83
- Haszid, plemię 114
- Haszymici, ród 365
- Haszymidzi, dynastia i ród 315, 361
- Hawarzy 138, 145
- Hegel Georg Wilhelm Friedrich, filozof niemiecki (zm. 1831) 301
- Herakliusz, cesarz 23
- Hichem Djait, zob. Dża'it Hiszam
- Higazi M. F. 304
- Hilalici zob. Banu Hilal
- Al-Hilli (Al-Allama), teolog szyicki (zm. 1325) 188
- Hinds Martin* 9, 72
- Hipokrates 86
- Hourani G. F.* 180
- Hunajn Ibn Ishak, tłumacz (zm. 873) 86
- Hurewitz C.* 274
- Husajn Saddam, prezydent Iraku (od 1979) 412
- Husajn Taha, pisarz egipski (zm. 1973) 311, 339-340, 394
- Al-Husajn, imam szyicki (zm. 680) 44, 130, 188, 189
- Al-Husajn, szarif Mekki, król Al-Hidżazu (zm. 1924) 315-316, 317, 318, 332
- Al-Husajn, król Jordanii (od 1952) 412, 427
- Al-Husajni Amin, mufti Jerozolimy (zm. 1974) 329-330
- Husajnidzi, bejowie Tunisu (1705–1957) 232
- I**
- Ibn Abd al-Wahhab Muhammad, reformator islamu (zm. 1792) 259
- Ibn Abi al-Usajbi'a, biograf (zm. 1270) 86, 171
- Ibn Abi Zajid al-Kajrawani, prawnik i teolog (zm. 996) 165
- Ibn Ali (Ben Ali) Zajn al-Abidin, prezydent Tunezji (od 1987) 448
- Ibn al-Arabi, mistyk i filozof (zm. 1240) 181-184, 186, 195, 243, 257
- Ibn al-Asir, historyk (zm. 1233) 206
- Ibn Battuta, podróżnik (zm. 1377) 135, 157, 207
- Ibn Chaldun, historyk i filozof (zm. 1406) 13-16, 19, 110, 206, 208, 209-210, 251, 441
- Ibn Challikan, biograf (zm. 1282) 171
- Ibn al-Chatib, historyk i polityk z arabskiej Hiszpanii (zm. 1374) 208
- Ibn Danijal, twórca teatru 200
- Ibn al-Farid Umar, poeta mistyczny z Egiptu (zm. 1235) 200
- Ibn al-Hadżdż, prawnik egipski ze szkoły malickiej (ur. 1336) 126
- Ibn Hanbal Ahmad, twórca szkoły prawa (zm. 855) 49, 75, 79, 172, 184, 185, 259
- Ibn Ijas, historyk egipski (zm. 1524) 142
- Ibn Kutajba, literat (zm. 889) 61, 62
- Ibn Majmun Musa (Majmonides), filozof żydowsko-arabski (zm. 1204) 191
- Ibn al-Mukaffa Abd Allah, pisarz (zm. 756) 63
- Ibn Nusajr Muhammad, twórca ideologii nusajryckiej (alawidzkiej) (zm. ok. 864) 190
- Ibn Raszid 281
- Ibn Raszid, dynastia (XIX w.) 281
- Ibn Ruszd (Averroes), filozof (zm. 1198) 179-180, 181, 195
- Ibn Sina (Avicenna) (zm. 1037) 177-179, 180, 181, 184, 185, 187-188, 203, 208
- Ibn Su'ud Muhammad, założyciel dynastii Su'udyków (zm. 1765) 259
- Ibn Tajmijja, teolog (zm. 1328) 149, 184-186
- Ibn Tufajl, filozof i teolog z Hiszpanii arabskiej (zm. 1185/86) 202
- Ibn Tumart Muhammad, założyciel dynastii Almohadów (zm. 1130) 163, 165, 172-173, 195
- Ibn Zajdun, poeta z arabskiej Hiszpanii (zm. 1071) 198
- Ibrahim Hafiz, poeta egipski (zm. 1912) 305
- Ibrahim M.* 45
- Ibsen Henryk, dramatopisarz norweski (zm. 1906) 284
- Idris, król Libii (1951–1969) 356
- Idris Maulaj, przodek Irysydów (zm. 791) 53, 131, 162, 249
- Idris, syn Maulaja Idrisa 249
- Idrysydzi, dynastia (789–926) 53, 136
- Imara Muhammad 344

- Imru al-Kajs, poeta przedmuzułmański (VI w.) 25  
*Inalcik H.* 274  
 Ingres Jean Auguste, malarz francuski (zm. 1867) 300  
 Iskandar zob. Aleksander Wielki  
 Isma'il, syn Dżafara as-Sadika, imam isma'ilicki (zm. 760) 50  
 Isma'il Maulaj, sadycki władca Maroka (1672-1727) 249-250  
 Isma'il, chedyw Egiptu (1862-1879) 283, 284, 381  
*Issawi Charles* 9  
 Izaak (bibl.) 41  
 Izmael (Isma'il), przodek Arabów (bibl.) 156
- J**  
 Jahja, imam zajdycki w Jemenie (1904-1948) 318  
*Jahja U.* 83  
*Jayyusi Lena* 10  
*Jayyusi Salma Khadra* 392  
 Jakut, biograf i geograf (zm. 1229) 207  
 Jaribi, plemię 245  
 Jemen, plemię 43, 114  
 Al-Jazidzi Nasif, pisarz libański (zm. 1871) 305  
 Jerzy, święty 193  
*Jessup H. H.* 282  
 Jezus Chrystus 20-21, 104  
*Johnson-Davies Denys* 10, 435  
 Jones William, orientalista angielski (zm. 1794) 300  
 Juda Halewi zob. Halevi Juda  
 Jumel Louis, inżynier francuski 269  
 Al-Jusi al-Hasan, teolog marokański (zm. 1691) 249
- K**  
 Al-Kajlani Raszid Ali, przywódca powstania w Iraku (zm. 1965) 352  
 Kajsyci, plemię 43, 114  
 Al-Kalawi Samim (Thami al-Glawi), wódz berberski 324  
 Kalbibi zob. Banu Kalb  
 Kalb zob. Banu Kalb  
 Kamal Pasza-zade, uczoney osmański (zm. 1534) 184  
 Al-Karakı Nur ad-Din Ali, teolog szyicki z Libanu (zm. 1534) 243  
 Kaszif al-Ghita Dżafar, teolog szyicki (zm. 1812) 258  
 Al-Kazzafi (al-Kaddafi) Mu'ammara, przywódca libijski (od 1969) 412, 422, 450  
 Kemal Mustafa (Atatürk), twórca nowoczesnej Turcji (zm. 1938) 318  
*Khadduri M.* 78  
*Khalidi Tarif* 9  
*Khoury Philip* 9  
 Al-Kindi, filozof (zm. 866) 86, 177  
 Kipling Rudyard, pisarz (zm. 1937) 301  
 Kisz-Kisz Bej (lit.) 339  
 Kopernik Mikołaj, astronom (zm. 1543) 261  
 Kurajszyci, ród proroka Mahometa 28  
 Kutb Sajjid, ideolog Braci Muzułmanów (zm. 1966) 394-395, 439-440
- L**  
 Labid, poeta przedmuzułmański (zm. 661) 25-27  
 Lachnidzi 24, 37  
*Lambton A. K. S.* 149  
*Laoust H.* 185  
*Lapidus Ira* 9, 141
- Laroui (Al-Urwi) Abdullah, intelektualista marokański (ur. 1933) 390, 438  
*Lassner J.* 10  
 Lawrence T. E., agent brytyjski (zm. 1935) 316  
*Layish A.* 168  
*Legowicz Jan* 202  
 Leon Afrykańczyk, autor (zm. 1554) 119, 134  
*Lewis B.* 88  
 Lughod Abu L. 112  
 Luria Izaak, myśliciel żydowski (zm. 1572) 244  
 Lyautey, generał francuski 334
- M**  
 Al-Ma'arri Abu al-Ala, poeta z Syrii (zm. 1058) 62  
*MacDonald D. B.* 204  
 McMahon Henry, polityk angielski, negocjator układu MacMahon-Al-Husajn 315-316  
*Madelung Wilferd* 9  
 Mahfuz Nadżib, pisarz egipski (ur. 1911) 391, 398  
 Al-Mahdi Sadik, polityk sudański (ur. 1936) 440  
 Mahmud zob. Mehmet Mahomet Muhammad Ibn Abd Allah, prorok islamu (zm. 632) życie: 27-34, 80, 82, nauka: 17, 41, 71, 128, rodzina: 28, 29, 31, 38, 44, 45, 48, 49, 52, 187, 239, 246 *i passim*  
 Mahraz Sidi, patron żeglarszy w Tunisie 162  
*Majda T.* 135  
 Majmonides zob. Ibn Majmun Musa  
*Makdisi George* 10, 171



- Al-Makrizi, historyk egipski (zm. 1442) 205
- Malik Ibn Anas, twórca szkoły prawa (zm. 795) 78, 79
- Mamelucy, dynastia w Egipcie (1250–1517) 93, 94, 96, 121, 131, 137, 138, 139, 142, 145, 190, 196
- Mammeri Mouloud, pisarz algierski (zm. 1988) 393
- Al-Mamun, kalif abbasydzki (813–833) 48, 49, 63, 205
- Manheim R.* 390
- Mani, twórca manicheizmu (zm. ok. 274) 21, 22
- Al-Mansur, kalif abbasydzki (754–775) 46
- Marinidzi, dynastia w Maroku (1196–1464/65) 93, 94, 169
- Marwan II, ostatni kalif umajjadzki (744–750) 45
- Al-Masudi, historyk (zm. 956) 65
- Al-Maturidi, teolog (zm. 944) 175
- Al-Mawardi, politolog (zm. 1058) 148
- McCarthy R. J.* 174, 176
- Mehmet Pasza Sari, kronikarz osmański (zm. 1717) 251-252
- Mehmet II (Mahmud II), sultan osmański (1808–1839) 235, 273-274, 297
- Mernissi Fatima, pisarka marokańska 435
- Messali al-Hadżdż, polityk algierski (zm. 1974) 346
- Mez Adam* 47
- Middleton Christopher* 10
- Mitchell R.* 346
- Mu'awija Ibn Abi Sufjan, kalif umajjadzki (661–680) 38, 39, 41, 43
- Mubarak Husni, prezydent Egiptu (od 1980) 415, 449
- Al-Mufid asz-Szajch, teolog szyicki (zm. 1022) 187
- Al-Muhakkik, prawnik szyicki (zm. 1277) 188
- Muhammad zob. Mahomet
- Muhammad V, sultan Maroka (1927–1962) 361, 362
- Muhammad Ahmad zob. Ahmad Muhammad
- Muhammad Ali, wali Egiptu (1805–1848) 274-275, 277, 283, 289, 304, 312, 340, 381
- Muhammad al-Bakir, imam szyicki (zm. 731) 52
- Muhammad al-Mahdi (al-Muntazar), 12. imam szyicki (zniknął 873–874) 187
- Muhammad Ibn al-Hanafijja, syn Alego Ibn Abi Taliba (zm. 700) 44
- Muhammad Ibn Isma'il, imam isma'ilicki (VIII w.) 52, 72
- Al-Muhasibi, mistyk (zm. 857) 84
- Al-Mukaddasi, historyk (zm. 1000) 207
- Al-Muktadir, kalif abbasydzki (908–932) 46-47
- Murad, suficki nauczyciel z Samarkandy (XVII w.) 243, 257
- Al-Muradi Muhammad Chalil, biograf (zm. 1791) 257
- Al-Murtada Abu al-Kasim Ali, teolog (zm. 1044) 187
- Musa al-Kazim, imam szyicki (zm. 799) 52
- Musallam Basim* 9
- Muslim, tradycjonista (zm. 875) 81
- Mustafa II, sultan osmański (1695–1703) 240
- Mustafa Kemala zob. Kemal Mustafa
- Al-Mutadid, kalif abbasydzki (892–902) 48
- Al-Mutanabbi, poeta (zm. 965) 62
- Al-Mutasim, kalif abbasydzki (833–842) 48
- Mutran Chalil, poeta egipski (zm. 1949) 305
- N
- An-Nabulusi Abd al-Ghani, teoretyk bractwa nakszbandijji (zm. 1731) 243
- Naima, historyk i tłumacz osmański (XVII w.) 251
- Napoleon I Bonaparte, cesarz Francuzów 267
- Napoleon III, cesarz Francuzów 273, 291
- Naser zob. Abd an-Nasir
- An-Nasir, kalif abbasydzki (1180–1225) 149
- Nimr Faris, dziennikarz libański (zm. 1951) 303
- Nizam al-Mulk, wezyr seldzucki (zm. 1092) 151-152, 169, 174
- An-Numajri Dżafar, prezydent Sudanu (1970–1986) 448
- Nuri as-Sa'id zob. As-Sa'id Nuri
- O
- Osman (Usman), założyciel dynastii Osmanów (zm. 1324) 217-218
- Osmanowie, dynastia sultanów, potem kalifów (1281–1924) 94, 96, 238-243, 245, 246, 247, 248, 253-255, 259, 260,

- 261, 263, 267, 271, 272,  
276-277, 280-282, 315  
*Ostle Robin* 9  
*Owen Roger* 9
- P**  
*Padwick C.* 161  
Peel lord, przewodniczący komisji zajmującej się podziałem Palestyny 330  
*Pellat C.* 64  
Picot François Georges, dyplomata francuski, współautor układu Sykes-Picot 317  
Platon 85, 87  
Plotyn 178  
*Porter Venetia* 9  
Prorok zob. Mahomet
- R**  
Ar-Rajhani Nadżib, twórca teatru w Egipcie 339  
Raszid Rida Muhammad, syryjski reformator islamu (zm. 1935) 307, 308  
Ar-Razi Abu Bakr, filozof (zm. 925) 35, 36, 88, 208  
Ar-Razi Fachr ad-Din, teolog (zm. 1209) 181  
Rifa'at Alifa, pisarka egipska 10, 435  
*Rogers Michael* 9  
*Rosenthal F.* 86  
Rustamidzi, dynastia w Afryce Północnej (777-909) 51
- S**  
*Sabra A. J.* 87  
Sachau E. 65  
Sacy, Sylvestre de, arabista i islamista francuski (zm. 1838) 300  
Sadyci, dynastia sultanów w Maroku (1511-1649) 246-247  
As-Sadat Anwar, prezydent Egiptu (1970-1980) 412, 413, 414-415, 422, 440, 441, 448, 449  
Sadyci, dynastia w Maroku (1511-1628) 94  
Safawidzi, dynastia irańska (1501-1732) 94, 96  
Saffarydzi, dynastia w Iranie (867-1495) 50  
Sa'id wali Egiptu (1854-1863) 277  
Sa'id Ahmad (pseud. Adonis/Adunis), poeta syryjski (ur. 1929) 392, 393  
*Said H. M.* 69  
As-Sa'id Nuri, premier Iraku (1945-1958) 346, 365  
As-Sajjab Badr Szakir, poeta iracki (zm. 1964) 10, 392  
Sajf ad-Daula, władca hamdanidzki (945-967) 62  
Salah ad-Din (Saladyn), sultan (1169-1193) 92, 131, 191, 300  
Salam Anbara, feministka libańska 342  
*Saliba J.* 202  
Samanidzi, dynastia irańska (819-1005) 50  
Sanhadża, plemię berberskie 114  
Sarruf Jakub, dramatopisarz (zm. 1827) 303  
Sasanidzi, dynastia irańska (226-652) 17, 21-24, 40, 42, 100, 110  
Scott Walter, powieściopisarz szkocki (zm. 1832) 300  
*Seale Patrick* 9  
Seldżuci, dynastia w Iranie, Anatolii i Azji Środkowej (1038-1194) 92, 93, 103, 137, 138, 145  
Selim III, sultan osmański (1789-1807) 263, 273  
*Serjeant R. B.* 23  
Sevi Sabbataj, mesjasz żydowski (zm. 1676) 244  
*Shmueli A.* 168  
As-Siba'i Mustafa, fundamentalista syryjski 394  
Sibawajhi, gramatyk (zm. 793) 61  
As-Simani Jusuf (Joseph Assemani), bibliotekarz w Watykanie (zm. 1768) 258  
As-Sirhindi Ahmad 243  
*Smith M. S.* 84  
Starzec z Gór (Vetus de Montanis), Raszid ad-Din Sinan, władca ismailicki (1192?) 103  
As-Suhrawardi, herezjograf (zm. 1191) 181  
Süleyman II Kanuni („Prawodawca” lub „Wspaniały”), sultan osmański (1520-1566) 222, 225, 227, 236  
*Sulkin Will* 9  
Su'ud Ibn Abd al-Aziz, król saudyjski (1953-1964) 405  
Su'udyci, ród i dynastia królów w Arabii Saudyjskiej (od 1926) 362  
Sykes Mark, brytyjski dyplomata, negocjator układu Sykes-Picot 317  
Asz-Szabbi Abu al-Kasim, poeta tunezyjski (zm. 1934) 338  
Asz-Szafi'i twórca szkoły prawa (zm. 820) 78-79  
Szah Waliullah z Delhi, teolog indyjski (zm. 1762) 259  
*Szakir A. M.* 78  
Asz-Szarani, autor egipski (zm. 1565) 143  
Asz-Szarawi Huda, egipska działaczka feministyczna (zm. 1947) 342

Asz-Szarkawi Abd ar-Rahman, pisarz egipski (ur. 1920) 391  
 Szauki Ahmad, poeta egipski (zm. 1932) 305, 338, 340  
 Asz-Szazili, mistyk (zm. 1258) 249  
 Szihabowie, ród panujący w Libanie 279  
 Szwakopf J. 316

## Ś

Świeżawski Stefan 202

## T

At-Tabari, historyk (zm. 923) 45, 46, 65  
 At-Tahtawi Rifa'a, pisarz egipski (zm. 1873) 304  
 Tajmur Mahmud, pisarz egipski (zm. 1973) 339  
 Takla, rodzina libańska 304  
 Tamerlan zob. Timur  
 Tammuz, bóg 393  
 At-Tandzi M. T. 15  
 At-Tanuchi, literat (zm. 994) 64  
 At-Tauhidi Abu Hajjan, literat (zm. 1023) 64  
 Thompson Brenda 9  
 Tillion G. 368  
 Timur Lang (Tamerlan), władca mongolski (1370–1405) 15–16, 94, 192  
 At-Tirmizi, teolog (IX w.) 83  
 Touneau R. Le 134  
 Tulunidzi, dynastia w Egipcie (868–905) 50  
 Tutanchamon, władca w starożytnym Egipcie (XIV w. p.n.e.) 340

## U

Udovitch A. L. 168  
 Umajja, przodek rodu Umajjadów 38–39

Umajjadzi, dynastia kalifów (661–750) 17, 39, 40, 42, 43, 44, 45, 46, 48, 53–54, 60, 68  
 Umajjadzi hiszpańscy, dynastia emirów i kalifów (756–1031) 131, 148, 195, 198, 203  
 Umar Ibn al-Chattab, kalif prawowierny (634–644) 36, 37, 38, 41, 59, 394  
 Umm Kulsum, śpiewaczka 338, 389  
 Urabi Ahmad (Arabi), polityk egipski (zm. 1911) 284  
 Al-Urwi Abd Allah zob. Laroui Abdullah  
 Usman Ibn Affan, kalif prawowierny (644–656) 33, 38, 43, 71

## V

Verdi Giuseppe, kompozytor włoski (zm. 1901) 284

## W

Wallada (lit.) 200  
 Wälzer R. 86  
 Wielcy Mogolowie, dynastia w Indiach (1526–1858) 259, 260, 262, 263, 312  
 Williams John A. 10, 83  
 Wilson Mary 9  
 Wilson Woodrow, prezydent USA 315  
 Witkowska Alina 26, 199  
 Wright W. L. 252  
 Wysłannik Boga zob. Mahomet

## Y

Yacine Kateb, prozaik algierski (zm. 1989) 393  
 Yahia O. 83  
 Yar-Shater E. 10

## Z

Az-Zabidi Murtada, leksykograf (zm. 1791) 257–258  
 Zaghlul Sad, polityk egipski (zm. 1927) 316, 327  
 Zagórski Bogusław R. 9  
 Zajączkowski Ananiasz 177  
 Zajdan Dżurdzi (zm. 1914) 303  
 Az-Zajjani podróżnik i historyk (zm. ok. 1833) 248  
 Zajd Ibn Ali, imam szyicki (zm. 740) 52  
 Zajdyci, dynastia imamów szyickich 51–52, 72, 110, 136  
 Zajn al-Abidin Ibn Ali zob. Ibn Ali Zajn al-Abidin  
 Zaki Abu Szadi zob. Abu Szadi Zaki  
 Zanata, plemię berberskie 114  
 Zandzowie, Murzyni w Iraku 48  
 Zirydzi, dynastia 110, 136  
 Zola Emil, powieściopisarz francuski (zm. 1902) 284  
 Zoroaster (Zaratusztra), prorok irański 21  
 Zuhajr Ibn Abi Sulma, poeta przedmuzułmański (zm. ok. 627) 25

## Spis treści

Przedmowa .....	7
Podziękowania .....	9
Od tłumacza .....	11
Nota o transkrypcji .....	11
Informacja o datach .....	12
Wstęp .....	13
<b>CZĘŚĆ I. Tworzenie świata (VII–X wiek) .....</b>	<b>17</b>
<b>Rozdział 1.</b>	
<b>Nowa potęga w starym świecie .....</b>	<b>19</b>
Świat, w którym pojawili się Arabowie .....	19
Język poezji .....	24
Mahomet i pojawienie się islamu .....	27
<b>Rozdział 2.</b>	
<b>Tworzenie imperium .....</b>	<b>35</b>
Następstwo po Mahomecie: podbój imperium .....	35
Kalifat damasceński .....	38
Kalifat bagdadzki .....	45
<b>Rozdział 3.</b>	
<b>Kształtowanie się społeczeństwa .....</b>	<b>51</b>
Koniec jedności politycznej .....	50
Zjednoczone społeczeństwo: podstawy ekonomiczne .....	55
Jedność wiary i języka .....	58
Świat islamu .....	66

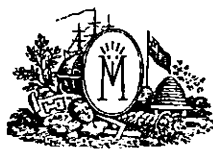
Rozdział 4.	
Przejawy islamu .....	70
Kwestia władzy .....	70
Potęga i sprawiedliwość Boga .....	73
Szari'at .....	76
Tradycja Proroka .....	80
Droga mistyków .....	82
Ścieżka rozumu .....	85
CZEŚĆ II Społeczeństwa arabsko-muzułmańskie (XI–XV wiek) .....	89
Rozdział 5.	
Świat arabsko-muzułmański .....	91
Państwa i dynastie .....	91
Arabowie, Persowie i Turcy .....	94
Podziały geograficzne .....	97
Arabowie, muzułmanie i inni .....	103
Rozdział 6.	
Wieś .....	105
Ziemia i jej wykorzystanie .....	105
Społeczeństwa plemienne .....	111
Rozdział 7.	
Życie miast .....	116
Targi i miasta .....	116
Ludność miast .....	118
Prawo i alimowie .....	120
Niewolnicy .....	123
Muzułmanie i niemuzułmanie w miastach .....	124
Kobiety w mieście .....	126
Kształt miasta .....	128
Domy w mieście .....	132
Zespoły miast .....	134
Rozdział 8.	
Miasta i ich władcy .....	136
Powstawanie dynastii .....	136
Wspólnota interesów .....	139
Kontrola prowincji .....	143
Idee władzy politycznej .....	147
Rozdział 9.	
Tradycje islamu .....	153
Filary islamu .....	153
Przyjaciele Boga .....	158

Rozdział 10.	
Kultura alimów .....	164
Alimowie i szari'at .....	164
Przekazywanie wiedzy .....	169
Kalam .....	172
Al-Ghazali .....	173
Rozdział 11.	
Rozbieżne drogi myślenia .....	177
Islam filozofów .....	177
Ibn al-Arabi i teozofia .....	181
Ibn Tajmijja a tradycja hanbalicka .....	184
Rozwój szyizmu .....	186
Nauka żydowska i chrześcijańska .....	191
Rozdział 12.	
Kultura dworu i ludu .....	195
Władcy i mecenaszi .....	195
Poezja i opowiadanie .....	198
Muzyka .....	203
Rozumienie świata .....	205
CZEŚĆ III. Epoka osmańska (XVI–XVIII wiek) .....	211
Rozdział 13.	
Imperium osmańskie .....	213
Granice władzy politycznej .....	213
Rządy osmańskie .....	218
Osmanowie a tradycje muzułmańskie .....	224
Władze w prowincjach arabskich .....	228
Rozdział 14.	
Spółczenstwa osmańskie .....	234
Ludność i bogactwa imperium .....	234
Prowincje arabskie .....	237
Kultura prowincji arabskich .....	241
Poza granicami imperium: Arabia, Sudan, Maroko .....	245
Rozdział 15.	
Zmienna równowaga sił. Wiek XVIII .....	251
Władze centralne i lokalne .....	251
Społeczeństwo arabsko-osmańskie i jego kultura .....	255
Świat islamu .....	258
Zmieniające się stosunki z Europą .....	260

CZEŚĆ IV. Wiek europejskich imperiów (1800–1939) .....	265
Rozdział 16.	
Panowanie europejskie a rządy reformatorskie (1800–1860) .....	267
Ekspansja europejska .....	327
Początki imperializmu europejskiego .....	270
Rządy reformatorskie .....	273
Rozdział 17.	
Imperia europejskie i rozwój elit (1860–1914) .....	280
Granice niezależności .....	280
Podział Afryki: Egipt i Maghreb .....	283
Alians dominujących interesów .....	286
Własność ziemska .....	288
Położenie ludności .....	292
Rozdwojone społeczeństwo .....	295
Rozdział 18.	
Kultura imperializmu a reformy .....	299
Kultura i imperializmu .....	299
Powstanie inteligencji .....	302
Kultura reform .....	304
Narodziny nacjonalizmu .....	308
Trwałość tradycji muzułmańskich .....	310
Rozdział 19.	
Apogeum panowania europejskiego (1914–1939) .....	314
Supremacja Wielkiej Brytanii i Francji .....	314
Prymat interesów brytyjskich i francuskich .....	318
Imigranci a ziemia .....	321
Wzrost elit lokalnych .....	322
Próby ugody politycznej .....	326
Rozdział 20.	
Przemiany w stylu życia i w sferze mentalności (1914–1939) .....	331
Stosunki ludnościowe. Wieś .....	331
Życie w nowych miastach .....	334
Kultura nacjonalizmu .....	338
Islam elit a islam mas .....	343
CZEŚĆ V. Wiek państw narodowych (po roku 1939) .....	349
Rozdział 21.	
Koniec imperiów (1939–1962) .....	351
Druga wojna światowa .....	351
Niepodległość narodowa (1945–1956) .....	354
Kryzys sueski .....	362
Wojna algierska .....	366

Rozdział 22.	
Zmieniające się społeczeństwa (lata czterdzieste i pięćdziesiąte) .....	370
Wzrost ludnościowy i gospodarczy .....	370
Zyski z rozwoju: kupcy i właściciele ziemcy .....	375
Potęga państwa .....	377
Biedni i bogaci w mieście .....	380
Rozdział 23.	
Kultura narodowa (lata czterdzieste i pięćdziesiąte) .....	385
Problem oświaty .....	385
Język i samoekspresja .....	388
Ruchy w islamie .....	393
Rozdział 24.	
Apogeum arabskości (lata pięćdziesiąte i sześćdziesiąte) .....	397
Nacjonalizm ludowy .....	397
Triumf naseryzmu .....	403
Kryzys 1967 roku .....	406
Rozdział 25.	
Jedność i rozbieżność świata arabskiego (po roku 1967) .....	411
Kryzys roku 1973 .....	411
Przewaga wpływów amerykańskich .....	414
Współzależności między krajami arabskimi .....	418
Podziały w świecie arabskim .....	421
Rozdział 26.	
Niepokój ducha: Wydarzenia po roku 1967 .....	428
Podziały etniczne i religijne .....	428
Biedni i bogaci .....	430
Kobiety w społeczeństwie .....	433
Odrodzenie dziedzictwa przeszłości .....	436
Stabilność władzy .....	441
Kruczość władzy .....	446
Sytuacja w poszczególnych krajach arabskich .....	450
Mapy .....	453
Haszymidzi .....	476
Ród Proroka .....	477
Imamowie szyiicy .....	478
Kalifowie .....	479
Najważniejsze dynastie .....	481
Dynastie władców XIX i XX wieku .....	483
Bibliografia .....	485
Indeks terminów .....	524
Indeks osób .....	527





## NARODY I CYWILIZACJE

W serii „Narody i cywilizacje” ukazała się:

---

PAUL JOHNSON Historia Anglików

W przygotowaniu:

JOHN KING FAIRBANK Historia Chin

ELSE ROESDAHL Historia wikingów

---

Ponieważ pragniemy, by publikowane przez nas książki dotarły do wszystkich zainteresowanych nimi Czytelników, proponujemy Państwu indywidualną sprzedaż wysyłkową – w cenach detalicznych Wydawnictwa i na jego koszt. Wystarczy przesłać pod naszym adresem kartkę pocztową lub list zawierający nazwiska autorów i tytuły zamawianych pozycji. Książki już wydane wysyłamy natychmiast, nowości zaś w ciągu dwóch tygodni po ich opublikowaniu. Do każdej przesyłki dołączony będzie odpowiedni przekaz pocztowy, umożliwiający uregulowanie należności, z wyszczególnioną kwotą do zapłaty, którą spodziewamy się otrzymać w terminie 20 dni. Czytelnikom zamawiającym co najmniej pięć tytułów obiecujemy przy tym 10% rabatu.

Na życzenie przesyłamy bezpłatny katalog wydawniczy!

Nasz adres:

Wydawnictwo MARABUT

ul. Franciszka Hynka 71, 80-465 Gdańsk, tel. (0-58) 56-54-75

**Zapraszamy do księgarni Marabuta:**

ul. Franciszka Hynka 71, Gdańsk – Ząspsa



## NARODY I CYWILIZACJE

*Wszyscy ci, którzy wierzyli w islam i posługiwali się na co dzień językiem arabskim, niezależnie od tego, czy mieszkali w imperium osmańskim, czy poza jego granicami, mieli ze sobą coś wspólnego, co było głębsze od podziałów politycznych lub udziału w interesach. W ich życiu, a także w życiu tych, którzy mówili po turecku, persku lub posługiwali się innymi językami obszaru islamu, istniało poczucie przynależności do trwałego i niewzruszonego świata stworzonego przez osobę proroka Mahometa w wyniku ostatecznego boskiego objawienia, świata wyrażającego się w różnych formach myślenia i działalności społecznej.*

\*

*Był to świat, w którym rodzina z Południowej Arabii mogła się przenieść do Hiszpanii i po sześciu wiekach powrócić w okolice miejsca swego pochodzenia i wciąż czuć, że jest w bliskim sobie otoczeniu. Język arabski otwierał bramy urzędów i dawał wpływy w całym tym świecie. Wiedza przekazywana przez wieki dzięki uznanemu łańcuchowi nauczycieli utrzymywała moralną wspólnotę mimo zmiany rządzących. Miejsca pielgrzymowania: Mekka i Jerozolima były niezmiennymi biegunami świata wszystkich ludzi, nawet jeśli władza przenosiła się z miasta do miasta. Wiara w Boga, który stworzył i utrzymywał ten świat, sprawiała, że ciosy losu miały jakiś sens.*

*(fragmenty książki)*

HISTORIA ARABÓW - światowy bestseller - jest jedną z niewielu syntez świata arabskiego od samych jego początków po czasy najnowsze: od narodzin islamu, poprzez rozkwit i upadek imperium otomańskiego, aż po kryzys sueski, wojnę iracko-irańską, a także intyfadę na terytoriach okupowanych przez Izrael. Biorąc pod uwagę, że rozważania autora odnoszą się do szczególnego amalgamatu społeczności - których członkowie posługują się co prawda tym samym językiem, jednakże dzielą ich odmienności kultury, tradycji i obyczaju - tym bardziej interesująca staje się analiza relacji społecznych, politycznych i ekonomicznych, widzianych w perspektywie historycznego rozwoju. Dzięki niej można bowiem zrozumieć podłoże wielu wydarzeń mających miejsce na Bliskim Wschodzie, a także ich konsekwencje dla świata.

Albert Hourani (zm. 1992), wybitny znawca świata arabskiego, autor wielu książek poświęconych nowej i najnowszej historii krajów arabskich. Wywodził się ze znanej libańskiej rodziny osiadłej w Anglii. Był członkiem St Anthony's College, wykładowcą współczesnej historii Bliskiego Wschodu na Uniwersytecie Oksfordzkim. Najważniejsze dzieło Houraniego - ARABIC THOUGHT IN THE LIBERAL AGE. 1798-1939 - doczekało się wielu wydań i tłumaczono je na kilka języków, w tym i arabski.



## NARODY I CYWILIZACJE

*Wszyscy ci, którzy wierzyli w islam i posługiwali się na co dzień językiem arabskim, niezależnie od tego, czy mieszkali w imperium osmańskim, czy poza jego granicami, mieli ze sobą coś wspólnego, co było głębsze od podziałów politycznych lub udziału w interesach. W ich życiu, a także w życiu tych, którzy mówili po turecku, persku lub posługiwali się innymi językami obszaru islamu, istniało poczucie przynależności do trwałego i niewzruszonego świata stworzonego przez osobę proroka Mahometa w wyniku ostatecznego boskiego objawienia, świata wyrażającego się w różnych formach myślenia i działalności społecznej.*

\*

*Był to świat, w którym rodzina z Południowej Arabii mogła się przenieść do Hiszpanii i po sześciu wiekach powrócić w okolice miejsca swego pochodzenia i wciąż czuć, że jest w bliskim sobie otoczeniu. Język arabski otwierał bramy urzędów i dawał wpływy w całym tym świecie. Wiedza przekazywana przez wieki dzięki uznanemu łańcuchowi nauczycieli utrzymywała moralną wspólnotę mimo zmiany rządzących. Miejsca pielgrzymowania: Mekka i Jerozolima były niezmiennymi biegunami świata wszystkich ludzi, nawet jeśli władza przenosiła się z miasta do miasta. Wiara w Boga, który stworzył i utrzymywał ten świat, sprawiała, że ciosy losu miały jakiś sens.*

*(fragmenty książki)*

HISTORIA ARABÓW - światowy bestseller - jest jedną z niewielu syntez świata arabskiego od samych jego początków po czasy najnowsze: od narodzin islamu, poprzez rozkwit i upadek imperium otomańskiego, aż po kryzys sueski, wojnę iracko-irańską, a także intyfadę na terytoriach okupowanych przez Izrael. Biorąc pod uwagę, że rozważania autora odnoszą się do szczególnego amalgamatu społeczności - których członkowie posługują się co prawda tym samym językiem, jednakże dzielą ich odmienności kultury, tradycji i obyczaju - tym bardziej interesująca staje się analiza relacji społecznych, politycznych i ekonomicznych, widzianych w perspektywie historycznego rozwoju. Dzięki niej można bowiem zrozumieć podłoże wielu wydarzeń mających miejsce na Bliskim Wschodzie, a także ich konsekwencje dla świata.

Albert Hourani (zm. 1992), wybitny znawca świata arabskiego, autor wielu książek poświęconych nowej i najnowszej historii krajów arabskich. Wywodził się ze znanej libańskiej rodziny osiadłej w Anglii. Był członkiem St Anthony's College, wykładowcą współczesnej historii Bliskiego Wschodu na Uniwersytecie Oksfordzkim. Najważniejsze dzieło Houraniego - ARABIC THOUGHT IN THE LIBERAL AGE. 1798-1939 - doczekało się wielu wydań i tłumaczono je na kilka języków, w tym i arabski.