

Katarzyna Brataniec

Stosunki
władzy
w islamie
na przykładzie
Egiptu, Maroka
i Arabii Saudyjskiej

*Pamięci
Profesora Andrzeja Kapiszewskiego*

Katarzyna Brataniec

Stosunki
władzy
w islamie
na przykładzie
Egiptu, Maroka
i Arabii Saudyjskiej

Kraków 2016

Rada Wydawnicza Krakowskiej Akademii im. Andrzeja Frycza Modrzewskiego:
Klemens Budzowski, Maria Kapiszewska, Zbigniew Maciąg, Jacek M. Majchrowski

Recenzja: dr hab., prof. UJ Beata Kowalska
prof. zw. dr hab. Tadeusz Paleczny

Projekt okładki: Oleg Aleksejczuk

Adiustacja: zespół

ISBN 978-83-65208-37-8

Copyright© by Krakowska Akademia im. Andrzeja Frycza Modrzewskiego
Kraków 2016

Żadna część tej publikacji nie może być powielana ani magazynowana
w sposób umożliwiający ponowne wykorzystanie,
ani też rozpowszechniana w jakiegokolwiek formie
za pomocą środków elektronicznych, mechanicznych, kopiujących,
nagrywających i innych, bez uprzedniej pisemnej zgody właściciela praw autorskich

Na zlecenie:



Krakowskiej Akademii
im. Andrzeja Frycza Modrzewskiego
www.ka.edu.pl

Wydawca: Oficyna Wydawnicza AFM, Kraków 2016

Sprzedaż prowadzi:
Księgarnia U Frycza
tel./faks: (12) 252 45 93
e-mail: ksiegarnia@kte.pl

Skład: Oleg Aleksejczuk

Druk i oprawa: MKpromo

Spis treści

Wykaz nazw i akronimów.....	7
Wstęp.....	9
Rozdział I. Tradycyjne struktury władzy w świecie arabskim	37
1.1. Muzułmańska filozofia historii	37
1.2. Muzułmańskie szkoły prawne	42
1.3. Specyfika islamu szyickiego	44
1.4. Tradycyjne instytucje muzułmańskie.....	46
1.4.1. Wakfy.....	46
1.5. Ulemowie i ich relacje z państwem muzułmańskim.....	47
1.5.1. Ulemowie a współczesne państwo egipskie.....	57
1.5.2. Ulemowie w Królestwie Maroka	60
1.5.3. Ulemowie w państwie Saudów.....	61
Rozdział II. Muzułmańska kultura polityczna	69
2.1. Muzułmańskie państwo.....	69
2.2. Krytyka źródeł władzy w myśli modernistów	72
2.3. Idea państwa islamskiego.....	76
2.4. Koncepcja <i>hakimijji</i> w myśli Saida Kutba	77
2.5. Państwo a wolność w myśli muzułmańskich reformistów	79
2.6. Ideologie polityczne: między sekularystami a tradycjonalistami	84
2.7. Typologia arabskich państw Bliskiego Wschodu w latach 1950–2013	89
2.8. Opozycja polityczna – jej istota i proces rozwoju.....	94
2.8.1. Adwokaci demokracji	96
2.8.2. Egipska blogosfera	98
2.8.3. Polityczny happening.....	100
2.8.4. Wartości młodego pokolenia Egipcjan a ich polityczne wybory.....	102
2.8.5. Internet w Maroku.....	105
2.8.6. Partie polityczne.....	106
2.8.7. Maroko i jego partie polityczne.....	121
2.8.8. Państwo Saudyjskie.....	123
2.9. Kierunki zmian w Maroku.....	127
2.10. Egipt	138

2.11. Pozycja kobiet w życiu publicznym	141
2.11.1. Prawa kobiet w państwach muzułmańskich.....	141
2.11.2. Obywatelstwo	143
2.11.3. Egipt.....	145
2.11.4. Arabia Saudyjska	146
2.11.5. Maroko	152
Rozdział III. Społeczeństwo obywatelskie <i>in statu nascendi</i>	155
3.1. Wyznawane wartości a szanse na demokratyzację	160
3.2. Organizacje pozarządowe (NGO) i związki zawodowe	165
3.2.1. Egipt.....	165
3.2.2. Maroko – społeczeństwo obywatelskie	173
3.2.3. Związki zawodowe i branżowe – Egipt.....	185
3.2.4. Arabia Saudyjska	188
3.2.5. Stowarzyszenia kobiece	190
3.2.6. Ruchy społeczne.....	193
3.2.7. Różnice między ruchami społecznymi Egiptu i Maroka	199
3.3. Ruchy feministyczne	201
3.3.1. Maroko	203
3.3.2. Egipt.....	206
Rozdział IV. Struktura władzy w rodzinie.....	209
4.1. Władza w rodzinie.....	212
4.2. Kobiety w świecie arabskim.....	221
4.3. Badania nad prawami kobiet w świecie arabskim	228
4.4. Małżeństwo w islamie	235
4.5. Fazy małżeństwa we współczesnym Egipcie.....	238
4.6. „Nowe” wzory małżeństwa i status kobiety w Egipcie.....	239
4.7. Maroko	245
4.8. Prawa kobiet w Arabii Saudyjskiej.....	247
4.9. Arabia Saudyjska	250
4.10. Ciało kobiety.....	254
4.11. Nowe zachowania seksualne.....	256
Zakończenie	259
Aneks. Kontinuum rozwoju Egiptu, Maroka i Arabii Saudyjskiej	264
Abstract. Power relations in Islam based on the examples of Egypt, Morocco and Saudi Arabia.....	269
Bibliografia	281
Spis tabel	299
Indeks rzeczowy.....	301
Indeks osobowy	305

Wykaz nazw i akronimów

- AHDR** – Arab Human Development Report, Raport o Rozwoju Społecznym w Państwach Arabskich
- ALCS** – SIDA (z franc. AIDS) Associations Marocaine de la Lutte Contre le Sida, Marokańskie Stowarzyszenie Walki przeciwko AIDS
- AMDH** – Association Marocaine des Droits de l’Homme, Marokańskie Stowarzyszenie Praw Człowieka
- CANVAS** – Center for Applied Non-Violent Action and Strategies, Centrum Stosowania Akcji i Strategii bez Przemocy
- CAPMAS** – Centralna Agencja Publicznej Mobilizacji i Statystyki w Egipcie
- CEDAW** – Eliminacji Wszystkich Form Dyskryminacji Kobiet
- CEDEJ** – Centre d’études et de documentation économiques, juridiques et sociales Eng.: Centre for Economic, Judicial, and Social Study and Documentation, Centrum Badań i Dokumentacji Gospodarczej, Prawnej i Społecznej
- CFCM** – Francuska Rada ds. Kultu Muzułmanów
- CGEM** – Confederation Generale des Entreprises du Maroc, Generalna Konfederacja Przedsiębiorców Maroka
- CHRLA** – Centrum Związków Handlowych i Pracowników Usług oraz Centrum Praw Człowieka – Pomoc Prawna
- CSOs** – Civil Social Organizations, Organizacje Społeczeństwa Obywatelskiego
- DHS** – Department of Health Service, Departament Służby Zdrowia
- EFITU** – Egipska Federacja Niezależnych Związków Zawodowych
- EHDR** – Egyptian Human Development Report, Raport o Rozwoju Społecznym w Egipcie
- EIHS** – Egypt Integrated Household Survey,
- FGM** – Female Genital Mutilation, Okaleczenie Żeńskich Genitaliów
- ICNL** – The International Center for Not-for-Profit Law, Międzynarodowe Centrum Prawa Organizacji non-Profit
- IFPRI** – International Food Policy and Research Institute, Międzynarodowy Instytut Badawczy Polityki Żywnościowej

- ITUC** – International Trade Union Confederation, Międzynarodowa Konfederacja Związków Zawodowych
- LMDH** – League Marocaine des Droits de l’Homme, Marokańska Liga Praw Człowieka
- MENA** – Middle East and North Africa, Bliski Wschód i Afryka Północna
- MIRA** – The Movement for Islamic Reform in Arabia, Ruch na rzecz Islamskich Reform w Arabii
- NGOs** – Non-Governmental Organizations, Organizacje pozarządowe
- NPUP** – The National Progressive Unionist Party, Narodowo-Postępowa Partia Zjednoczenia
- PIFD** – Plan d’Integration de la Femme au Developpement, Program zwany Planem Akcji dla Integracji Kobiet z Rozwojem
- PPS** – Parti du Progress et du Socialisme, Partia Postępu Socjalistycznego
- PVO** – Private Voluntary Organization, Prywatna Organizacja Pozarządowa
- SCAF** – Najwyższa Rada Wojskowa, rządząca w Egipcie po ustąpieniu Mubarak
- SIGI** – Social Institutions and Gender Index, Indeks Instytucji Społecznych i Spraw Płci
- SYPE** – Sourvey of Young People in Egypt, Młodzi w Egipcie – sondaż
- UIOF** – Union des Organisations Islamiques de France, Związek Organizacji Muzułmańskich Francji
- UN** – United Nations, Narody Zjednoczone
- UNESCO** – United Nations Educational, Scientific and Cultural Organization, Organizacja Narodów Zjednoczonych ds Oświaty, Nauki i Kultury
- UNFPA** – United Nations Fund for Population Activities, Fundusz Narodów Zjednoczonych na Rzecz Działań Ludnościowych
- UNHCR** – United Nations High Comissioner for Refugees, Wysoki Komisarz Narodów Zjednoczonych ds. Uchodźców
- UNICEF** – United Nations Children’s Fund, Fundusz Narodów Zjednoczonych na Rzecz Dzieci
- USAID** – United States Agency for International Development, Agencja Stanów Zjednoczonych ds. Rozwoju Międzynarodowego
- USFP** – Union Socialiste des Forces Populaires, Socjalistyczna Unia Sił Popularnych

Wstęp

Przebieg rozpadu Bliskiego Wschodu, z jakim dotychczas mieliśmy do czynienia budzi między innymi pytanie, dlaczego proces zwany Arabską Wiosną, który miał przynieść demokratyzację regionu doprowadził do rozkładu struktur państwowych w Libii, Syrii, Iraku i Jemenie. Zamiast wolności obywatelskich i demokracji społeczeństwa arabskie pragną przede wszystkim stabilizacji politycznej i porządku. W obliczu zagrożenia, jakie nieustannie stwarza samozwańcze Państwo Islamskie dla wszystkich krajów regionu, walka z terroryzmem przysłania łamanie praw człowieka, prawa do zrzeszania się i pokojowych protestów. Bezkarność policji i represje wobec własnych obywateli wydają się ceną, którą gotowe są ponieść społeczeństwa w imię zachowania integralności państwa. Wszędzie tam, gdzie doszło do demontażu państwa sytuację wykorzystały siły radykalne. W zaskakujący sposób spełniła się groźba bliskowschodnich autokratów, przewidująca zastąpienie autorytarnych reżimów przez zorganizowane organizacje fundamentalistyczne.

W ciągu ostatnich dziesięciu lat Bliski Wschód gwałtownie się zmienił. Na pierwszej dekadzie dwudziestego pierwszego wieku zaważyły ataki z 11 września, które skierowały uwagę badaczy i analityków na problemy różnic cywilizacyjnych i wspólnej przyszłości. Na drugiej – Arabska Wiosna i jej konsekwencje. Kategorie, którymi zwykliśmy się posługiwać w opisie procesów społecznych w krajach arabskich zmieniły znaczenie. Część z nich nie oddaje natury przemian, część stała się elementem przebrzmiałej akademickiej dyskusji, pewne pytania badawcze stały się nieistotne, ponieważ przysłoniły je aktualne problemy. Koncepcja „zderzenie cywilizacji” i dialogu między-cywilizacyjnego, wzajemne relacje, przeciwstawienie Orientu-Okcydentowi, ideologie nacjonalizmu, panarabizmu i panislamizmu ustąpiły kwestiom ważniejszym, takim jak wewnętrzna dynamika rozwoju społeczeństw arabskich, powstanie społeczeństwa obywatelskiego, wzajemne relacje między państwem a społeczeństwem, kwestia praw kobiet, przemiany rodziny. Zmieniło się także pojęcie fundamentalizmu islamskiego, pojawiły się nowe ugrupowania bardziej radykalne, w porównaniu z którymi Bracia Muzułmanie stali się nurtem

umiarkowanym. Egipt, Maroko i Arabia Saudyjska a także Tunezja zachowały integralność i stabilność struktur państwa.

W 2004 roku Arab Human Development Report wypunktował nieomal wszystkie strukturalne słabości aparatu państwowego w krajach arabskich: centralizację władzy wykonawczej, służebność parlamentu podporządkowanego egzekutywie, niesamodzielność sądownictwa działającego na polityczne zlecenie rządów, niezależność służb bezpieczeństwa i ich szczególną pozycję w stosunku do pozostałych ośrodków władzy. Ponadto wykazał kryzys legitymizacji władzy, korupcję, słabość partii politycznych i ich uwikłanie w ideologiczne spory. Na poziomie mezzoo struktur autorzy Raportu zwrócili uwagę na niejasne powiązania istniejących organizacji społeczeństwa obywatelskiego i partii politycznych, które wykorzystywały organizacje do umacniania swoich wpływów politycznych. Z drugiej strony na ograniczenie wolności stowarzyszania się obywateli wynikające z restrykcyjnego prawa¹. Przemiany uruchomione przez rewolucję 2011 roku wzmocniły jeszcze patologie tego systemu władzy.

Islam stworzył specyficzną kulturę polityczną i swoiste stosunki władzy ustanowione w odniesieniu do kategorii symbolicznych istniejących od początku tej religii i rozwijanych przez wieki dziejów społeczeństw muzułmańskich. Owe kategorie to pojęcia koraniczne, które znalazły się w boskim przekazie dla ludzkości i pojęcia nawiązujące do objawienia koranicznego: *umma* – wspólnota wiernych, *szariat* – religijne prawo muzułmańskie, *fikh* – nauka prawa muzułmańskiego, *sunna* – tradycja proroka. Na ich podstawie, obok tradycji plemiennych powstały instytucje muzułmańskie i rozwinęła się muzułmańska kultura polityczna krajów arabskiego Bliskiego Wschodu i Afryki Północnej (Maghrebu i Maszreku).

Niezależnie od zmiennych losów poszczególnych państw arabskich, aż do współczesności struktury władzy tworzyły spójną całość w postaci muzułmańskiego państwa, w którym istniały jednocześnie dwa ośrodki władzy – świecki i religijny. Obok struktur władzy dzieliły wspólne doświadczenia historyczne, jakimi były imperium ottomańskie, kolonizacja europejska, walka o niepodległość i tworzenie nowoczesnego państwa w XX wieku i ostatnio doświadczenie Arabskiej Wiosny.

¹ Arab Human Development Report 2004, *Towards Freedom in the Arab World*, <http://www.arab-hdr.org/contents/index.aspx?rid=3> [dostęp: 2.02.2013].

Państwa arabskie borykają się obecnie z wieloma problemami społecznymi i ekonomicznymi, których rozwiązanie zadecyduje o ich kierunkach rozwoju i legitymizacji władzy w tych państwach. Są to: wzrost demograficzny i związana z nim wyjątkowa struktura populacji z przewagą bardzo młodych ludzi, bezrobocie i zbyt mało miejsc pracy w sektorze publicznym, brak wolności obywatelskich i marginalizacja struktur społeczeństwa obywatelskiego, nieprzestrzeganie praw człowieka, korupcja władzy, głęboka deprywacja kobiet.

Na muzułmańską kulturę polityczną składają się:

- 1) specyficzna legitymizacja władzy
 - tradycyjna wynikająca z religijno-plemiennych afiliacji,
 - rewolucyjna zbudowana na nacjonalizmie i dążeniach niepodległościowych,
 - patriarchalna sankcjonująca istniejący porządek; żadna z nich nie odwołuje się do praw obywateli, w obliczu różnorodnych problemów państwa arabskie lansują tak zwaną legitymizację osiągnięć lub szantażu (zgodnie z formułą: lepsze złe rządy niż żadne lub opanowane przez fundamentalistów)
- 2) konkurencyjne wobec rządu ośrodki władzy
- 3) brak trójpodziału władzy, szczególnie autonomii władzy sądowniczej;
- 4) rozdrobnienie i słabość partii politycznych;
- 5) restrykcyjne wobec jednostek i organizacji pozarządowych prawo;
- 6) wykluczenie kobiet z obywatelstwa. O tym jak trwale są to wzory i uwarunkowania świadczy Arabska Wiosna i wynikające z niej rozczarowanie społeczeństw w nieomal każdym z państw, w którym doszło do rewolucji.

Podstawowe pytania, które pojawiają się w kontekście analizy stosunków władzy w świecie arabskim odnoszą się do cywilizacyjno-kulturowej całości, do której świat ów przynależy. Oto one:

Co przesądza o istocie stosunków władzy w islamie?

Czym różnią się owe stosunki w różnych odłamach islamu?

Czy o istocie współczesnych stosunków władzy w wybranych przez mnie państwach decyduje interpretacja islamu czy też ich stopień zaawansowania w rozwoju?

Jaki wpływ mają struktury władzy na dynamikę kultury?

Pozostaje jeszcze uzasadnienie wyboru państw. Najprościej byłoby odwołać się do popularnego kontinuum charakteryzującego polityczne systemy państw arabskich: od konserwatywnych państw naftowych po demokratyzu-

jące się monarchie i reżimy autorytarne znajdujące się pośrodku. Jednak nie odpowiada to złożonej rzeczywistości regionu. W konserwatywnej Arabii Saudyjskiej istnieje inicjatywa oddolna domagająca się zwiększenia praw obywateli. Z kolei stowarzyszenia i organizacje pozarządowe pod względem ich liczby i osiągnięć są mocno zakorzenione w niedemokratycznych reżimach władzy, często jako element polityki rządu.

Wśród państw, które uzyskały niepodległość, tylko Egipt i Maroko były dojrzałymi organizmami państwowymi o stosunkowo długiej, niezależnej historii. Pozostałe były zupełnie nowe zarówno w sensie geograficznym, jak i politycznym².

Omawiane państwa reprezentują trzy modele władzy, które w warunkach gwałtownych przemian politycznych zachowują się w określony sposób. Wszystkie trzy państwa wskazują silne przywiązanie do wartości islamu: w Egipcie konstytucja stanowi, że islam jest religią państwową, a szariat podstawowym źródłem ustawodawstwa; w Maroku islam jest podstawą ustawodawstwa, a władca stoi na straży przestrzegania jego zasad; w Arabii Saudyjskiej fundamentem ustroju politycznego jest tradycja islamu, konstytucja opiera się na Koranie i sunnie, szariat jest filarem i źródłem rządów. Egipt jest przykładem państwa, w którym ugrupowania demokratyczne, ruchy społeczne, intelektualni, organizacje pozarządowe o charakterze niezinstytucjonalizowanym, nie miały szansy przeciwstawić się zorganizowanym siłom najpierw konserwatystów religijnych, potem armii.

W modelu egipskim rewolucja nie była poprzedzona częściowymi reformami demokratycznymi, dlatego też po rewolucyjnym zrywie, struktury władzy powróciły ze zdwojoną siłą do punktu wyjścia, czyli systemu autorytarnego. Spowodowało to dalsze ograniczenia praw człowieka, uderzyło w organizacje pozarządowe, a kryzys ekonomiczny poskutkowało pełnym przyzwoleniem społecznym na powrót starej władzy.

W modelu marokańskim monarchia od dawna angażuje się w proces demokratyzacji państwa, odbywa się on stopniowo, dlatego też rewolucja doprowadziła do zmian w strukturze władzy, król zrzekł się części kompetencji. Doszło do zmiany.

² K. Czajkowska, A. Diawoł-Sitko, *Systemy polityczne wybranych państw Bliskiego Wschodu*, Warszawa 2012, s. 97.

W modelu saudyjskim nie doszło do poważnych niepokojów społecznych, ponieważ podstawowe potrzeby obywateli są zaspokajane przez państwo. Są to: bezpłatna opieka zdrowotna, edukacja, finansowanie przez rząd świadczeń emerytalnych i pokrywanie w całości składek na przyszłe emerytury, programy opieki i pomocy osobom w wieku poprodukcyjnym³. Dochody z ropy naftowej przeznaczane są na pokrywanie wydatków publicznych i rozwój infrastruktury materialnej. Takie działania rządu skutecznie blokują możliwości powstania opozycji politycznej i protestów społecznych. Tym bardziej, że rząd saudyjski podejmuje próby demokratyzacji.

Egipt jest największym i najludniejszym państwem regionu. Jego strategiczne położenie wzbudziło zainteresowanie mocarstw zachodnich już pod koniec XVIII wieku. O przejście kontroli nad Egiptem rywalizowały Francja i Wielka Brytania. Dzieli on wraz z większością państw regionu doświadczenie kolonialne. Za panowania Muhammada Alego w I poł. XIX wieku, wcześniej niż w pozostałych państwach Bliskiego Wschodu rozpoczęto tam proces modernizacji. Scentralizowano administrację, utworzono sprawną armię, unowocześniono system oświaty. Poprzez zmiany w egipskiej gospodarce, Egipt został włączony w obieg międzynarodowego handlu, co doprowadziło do dominacji brytyjskiej. Podczas panowania brytyjskiego w Egipcie cały czas rozwijał się ruch narodowowyzwoleńczy⁴. Również pierwsza organizacja fundamentalistyczna – Bracia Muzułmanie – tam powstała. Od czasu przewrotu oficerów w 1952 roku Egipt rości sobie prawo do przywództwa w świecie arabskim. Przoduje także w tworzeniu i rozprzestrzenianiu ideologii entuzjastycznie przyjmowanych przez społeczeństwa arabskie: jedności i solidarności świata arabskiego (panarabizmu), wspólnego dziedzictwa religijnego i jego odrodzenia (panislamizmu). Egipt zajmuje szczególne miejsce w regionie, ponieważ tam narodziła się większość idei ważnych dla świata arabskiego. Jak wskazują skutki rewolucji typowe dla państw regionu są także perypetie władzy, brak alternatywy dla rządów autorytarnych. Nie dokończony proces instytucjonalizacji demokracji doprowadził do ponownych rządów armii. Filary demokracji – wolne wybory i parlament – nie umocniły się w Egipcie na tyle, by ochronić zdobycze rewolucji z 2011 roku. Egipt jest przykładem powstania

³ J. Zdanowski, *Historia Arabii Wschodniej*, Wrocław–Warszawa–Kraków 2008, s. 412–413.

⁴ B. Stępniewska-Holzer, J. Holzer, *Egipt. Stulecie przemian*, Warszawa 2008, s. 9.

nowego systemu autorytarnego, gdzie jedna grupa interesu przejęła narzędzia demokracji dla umocnienia własnej pozycji⁵. Jak zauważył Jerzy Wiatr:

Egipt największe państwo arabskie, które w lipcu 1952 roku zapoczątkowało falę przewrotów usuwających nieudolne i skorumpowane monarchie, ma i mieć będzie kluczowe znaczenie dla przyszłości demokracji w krajach islamskich. Dlatego meandry rewolucji egipskiej mają znaczenie wykraczające poza ramy tego państwa⁶.

W Maroku władza monarchy ma szczególną legitymizację, ponieważ władca jest zarazem przywódcą religijnym i wywodzi swoje pochodzenie od rodziny Proroka. To czyni uprawomocnienie władzy w Maroku stałym i niepodważalnym, w odróżnieniu od reżimów autorytarnych, w których legitymizacja władzy jest przedmiotem nieustannych i zmiennych zabiegów rządzących. Tym, co odróżnia Maroko od Egiptu jest trwałość władzy, opartej na legitymizacji tradycyjnej i grupach interesu związanych ze środowiskiem pałacowym. Struktury władzy są społecznie akceptowane. Co więcej w Maroku, w porównaniu z Egiptem i Arabią Saudyjską od dawna podejmowano próby demokratyzacji życia politycznego i społecznego, istniał pluralizm partyjny, wolność stowarzyszeń. Przełożyło się to na łagodny przebieg Arabskiej Wiosny w Maroku i szansę na dalszą demokratyzację, pomimo rozwarstwienia społecznego i biedy⁷.

Arabia Saudyjska wyróżnia się specyficzną konserwatywną interpretacją islamu, która determinuje tamtejsze stosunki władzy na wszystkich analizowanych przeze mnie poziomach. Państwo to ominęła kolonizacja europejska, ale i znaczące prądy myślowe wspólne dla państw arabskich w XIX i XX wieku inspirowane kontaktem z Zachodem. W stosunku do Egiptu i Maroka charakteryzuje się późną modernizacją. Pierwsze szkoły publiczne powstały tu dopiero w latach 60. XX wieku. Struktura władzy stanowi szczególny sojusznik plemienny między rodziną królewską i rodami ulemów. Arabia Saudyjska

⁵ Hiszam Ben Abdallah El-Alawi, *Bilans Arabskiej Wiosny*, „Le Monde Diplomatique”, styczeń 2013.

⁶ J.J. Wiatr, *Kryzys czy fiasko rewolucji arabskich?*, „Myśl Socjaldemokratyczna” 2013, nr 1/2, s. 56.

⁷ Idem, *Demokratyzacja Turcji a rewolucje „czwartej fali” w krajach arabskich*, [w:] *Państwo i prawo wobec współczesnych wyzwań. Integracja europejska i stosunki międzynarodowe. Księga jubileuszowa Profesora Jerzego Jaskierni*, red. R.M. Czarny, K. Spryszak, Toruń 2012.

włączyła się w rywalizację o przywództwo w świecie arabskim dość późno, bo dopiero po wojnie Jom Kipur w 1973 roku, ale dzięki swoim zasobom finansowym wyraźnie zawładnęła „muzułmańską przestrzenią znaczeń” i wpłynęła na kształt współczesnego islamu. Stosunki władzy w Królestwie są niezwykle stabilne, ponieważ spokój społeczny wynika bezpośrednio z wysokich nakładów finansowych państwa na cele publiczne. Wysoka imigracja zarobkowa, z kolei zapewnia Saudyjczykom tanie usługi, a prywatnym przedsiębiorcom tańszych pracowników. Rząd nie lekceważy problemów społecznych, między innymi bezrobocia wśród młodych Saudyjczyków, uznając że może to wpłynąć na radykalizację poglądów młodych ludzi.

Cel badań

Celem prowadzonych badań jest analiza organizacji społeczeństwa w każdym z trzech wybranych państw i określenie prawidłowości rozwoju występujących w świecie arabskim oraz przedstawienie przyjętych przez te państwa strategii rozwiązania wewnętrznych konfliktów, wynikających z uwarunkowań cywilizacyjnych, historycznych i religijnych. We wszystkich państwach regionu mamy do czynienia z dylematami związanymi z:

- 1) bezpośrednio z przynależnością cywilizacyjną do świata islamu,
- 2) wpływem Zachodu i kolonizacji,
- 3) neokolonizacją i zachodzącymi w tym samym czasie przemianami religijności islamskiej.

Z przynależnością cywilizacyjną wiąże się konflikt między absolutnym podporządkowaniem wybranej i uznanej tradycji islamu a możliwością jej swobodnej interpretacji. Z wpływów Zachodu i kolonizacji wynika konflikt między tradycją a modernizacją.

Natomiast ze współczesnym odrodzeniem islamu łączy się konflikt społeczeństwa obywatelskiego z podporządkowaniem autorytetowi religijnemu. Każde z wybranych państw przyjęło inną, wynikającą z jego dziedzictwa historycznego drogę, mającą na celu doprowadzenie do rozwiązania tych sprzeczności.

Stosunki władzy w każdym z tych trzech państw i na każdej wybranej do analizy płaszczyźnie są odmiennie uwarunkowane w zależności od siły i zakresu czynników kształtujących organizację danego społeczeństwa: przywiązania

do tradycji islamskiej, wpływu Zachodu i kolonizacji europejskiej, przemian w obrębie islamu.

Złożoność tych powiązań pozwala sformułować następujące dwie hipotezy badawcze:

- Silna tradycyjna legitymizacja władzy wiąże się z usztywnieniem struktury społecznej i zahamowaniem endogennych czynników rozwoju społeczeństwa obywatelskiego, niezależnie od wpływów Zachodu.
- Tam, gdzie brakuje legitymizacji tradycyjnej bądź religijnej władzy, przy znacznym wpływie cywilizacji Zachodu, zachodzą gwałtowne przemiany w obrębie instytucji władzy, struktury społecznej, społeczeństwa obywatelskiego i rodziny.

Stosunki władzy będą rozpatrywane na trzech płaszczyznach:

- a) makrostrukturalnej, obejmującej władzę państwa,
- b) mezostrukturalnej, obejmującej sferę publiczną i społeczeństwo obywatelskie *in statu nascendi*,
- c) mikrostrukturalnej, obejmującej stosunki władzy w rodzinie, w tym wynikających z pokrewieństwa oraz odmiennych ról kobiety i mężczyzny.

Analiza władzy politycznej uwzględniac będzie pięć kluczowych dla jej rozumienia wymiarów:

- 1) muzułmańską tradycję polityczną, wynikającą ze szkół prawnych (szkoła malikicka i umiarkowany sunnizm w Egipcie i Maroku, szkoła hanbalicka i skrajnie konserwatywny wahhabizm wraz z jego nowoczesnym odłamem *salafijja* w Arabii Saudyjskiej),
- 2) stosunki między władzą polityczną a *ummą* w islamie sunnickim, obejmujące także tradycyjne struktury narodowo-plemienne istniejące w obrębie państwa,
- 3) postkolonialne pozostałości struktur władzy i powstanie reżimu autorytarnego w Egipcie, monarchii absolutnej w Arabii Saudyjskiej, monarchii konstytucyjnej o silnej legitymizacji tradycyjnej i aspiracjach demokratycznych w Maroku,
- 4) okres przejściowy po Arabskiej Wiośnie i reorganizację struktur władzy w wybranych państwach,
- 5) funkcjonowanie partii politycznych w każdym z trzech państw (z uwzględnieniem szczególnej sytuacji w Arabii Saudyjskiej, gdzie prawo nie zezwala na powstanie partii politycznych).

Warunki do zaistnienia społeczeństwa obywatelskiego i jego funkcjonowania w Egipcie, Maroku i Arabii Saudyjskiej obejmują głównie: środki komunikacji społecznej – telewizję satelitarną i Internet. Stan organizacji społeczeństwa obywatelskiego jako przyczółka partii politycznych, organizacje kontrolowane przez islamistów kontra organizacje sekularystów. W Arabii Saudyjskiej brak takich organizacji. Silny wpływ mają natomiast organizacje działające w sieci zza granicy.

Refleksja nad życiem rodzinnym obejmuje tradycyjną, patriarchalną rodzinę muzułmańską, pozycję i obowiązki kobiety, stosunki między mężem a żoną, między rodzicami a dziećmi, między dziećmi; podważenie fundamentów tradycyjnej rodziny, przyczyny i konsekwencje (z jednej strony nowe wzory małżeństwa i rodziny, zmianę pozycji kobiety w sferze prywatnej i publicznej, emancypację kobiet i islamski feminizm, a z drugiej wzmocnienie konserwatywnych wzorców i forsowanie ich w życiu publicznym przez salafitów). Procesy te zachodzą w każdym z badanych państw.

Szczegółowe pytania badawcze zostały sformułowane następująco:

Egipt

1. Wokół jakich wartości zostanie zbudowany fundament państwa egipskiego po Arabskiej Wiosnie?
2. Jakie obszary życia społecznego wyemancypują się spod wpływu tradycji i w jakim stopniu: rodzina, edukacja, kultura?
3. Czy aktywne podczas rewolucji 2011 roku ruchy społeczne zwrócą swoje działania przeciwko ponownemu dyktatowi armii?

Arabia Saudyjska

1. Jakie obszary życia społecznego mają szanse na modernizację i przemiany w duchu większej wolności jednostki i emancypacji kobiet?
2. Dlaczego społeczeństwo obywatelskie i jego organizacje nie istnieją w Królestwie Saudów?

Maroko

1. W jakim stopniu i dlaczego procesy modernizacji i demokratyzacji życia publicznego w Maroku kontrolowane są przez władzę?
2. Czy słabości i bariery rozwojowe społeczeństwa obywatelskiego wpływają z tradycyjnej legitymizacji władzy w Królestwie Maroka?

Metodyka badań

Ze względu na podjętą problematykę autorka wybrała metodę historyczno-porównawczą. Jej szczególny walor sprowadza się do tego, że odwołuje się ona do badania przeszłości i podkreśla rolę czasu historycznego jako czwartego wymiaru rzeczywistości społecznej. Nawiązuje także do koncepcji:

- a) Claude'a Saint-Simona, według którego tylko badanie przeszłości, wskazujące porządek w przebiegu dziejów, może doprowadzić do odkrycia prawa postępu i przewidywania przyszłości. Z przeszłości traktowanej jako ciąg rozwojowy można wydedukować przyszłe wydarzenia, a metoda historyczna pozwala odkryć prawa rozwoju społecznego⁸.
- b) Augusta Comte'a, dla którego celem metody historycznej było wykrycie praw budowy i praw rozwoju społeczeństwa, a konieczność jej stosowania wiązała się z wpływem pokoleń przeszłych na pokolenia następujące po nich⁹.
- c) Maxa Webera, który także używał źródeł historycznych jako podstawy do formułowania porównawczych wniosków teoretycznych. Koncepcja typów idealnych umożliwiała tworzenie modeli teoretycznych w różnym stopniu odpowiadających złożonej rzeczywistości. Dawała ona przede wszystkim możliwość stworzenia aparatury pojęciowej ułatwiającej posługiwanie się źródłami historycznymi dla analiz socjologicznych. Weber skupił się na analizie wewnętrznych napięć i antynomii cywilizacji, zwanych przez niego religiami światowymi, zwłaszcza monoteistycznymi¹⁰.

Autorka odwołuje się także do kategorii „długiego trwania” Fernanda Braudela, ponieważ większość badanych zjawisk i procesów ma charakter długiego trwania. Ponadto metoda historyczno-porównawcza umożliwia określenie przemian, które dokonały się w świadomości badanych społeczeństw. Pozwala śledzić przemiany idei i koncepcji należących do głębokiej przeszłości, które mają przemożny wpływ na współczesność, o czym przekonuje *Gra-*

⁸ C.H. de Saint Simon, *Rzecz o ciężeniu powszechnym*, [w:] *Pisma wybrane*, t. 1, Warszawa 1968.

⁹ A. Comte, *Rozprawa o duchu filozofii pozytywnej*, Warszawa 1973.

¹⁰ M. Weber, *Socjologia religii. Dzieła zebrane. Etyka gospodarcza religii światowych*, Kraków 2000; idem, *Gospodarka i społeczeństwo. Zarys socjologii rozumiejącej*, Warszawa 2002.

matyka cywilizacji” Braudela¹¹ oraz analiza czasowo-diachroniczna Shmuela Eisenstadta i jego rozumienie zmiany społecznej¹².

Eisenstadt uznał napięcie między światem doczesnym, a wizją przyszłego świata za decydujący czynnik uruchamiający dynamikę społeczną. Rozziew między organizacją życia społecznego i kształtem muzułmańskiego państwa był i jest motywem przewodnim istniejących w świecie arabskim sprzeczności. Eisenstadt podkreślał znaczenie sprzeczności, konfliktów i wewnętrznych napięć dla wprowadzenia zmian i przeobrażeń rzeczywistości społecznej. Konfrontował także refleksyjny stosunek jednostek do własnych działań i celów z zastanym porządkiem, co stanowiło dla niego urzeczywistnienie autentycznej nowoczesności.

Metoda ta została wykorzystana w badaniach społeczeństw pozaeuropejskich, szczególnie przy tworzeniu modeli teoretycznych rozwoju w warunkach opóźnienia (badania Josepha Needhama nad społeczeństwem chińskim, teoria systemu światowego Immanuela Wallersteina). Wśród socjologów polskich do grona przedstawicieli socjologii historycznej należą: Kazimierz Dobrowolski, Władysław Kwaśniewicz, Barbara i Jerzy Szacny, Piotr Sztompka.

W prowadzonych badaniach szczególnie przydatne było rozwinięcie tej metody przez Dobrowolskiego w postaci metody integralnej, jako badania uwzględniającego wszystkie możliwe czynniki mające wpływ na przedmiot badań i wykorzystującego jak największą liczbę dostępnych źródeł podpadających pod odmienne wobec siebie kategorie badawcze, także pozaspołeczne, o ile mają istotny wpływ na badane zjawisko. Dobrowolski podkreślał znaczenie sił odpowiadających za dynamikę przeobrażeń, zwłaszcza jeśli miały one charakter antagonistyczny i prowadziły do dysharmonii w myśleniu i działaniu.

Metoda historyczno-porównawcza pozwala uwzględnić analizę kluczowych źródeł z zakresu politologii, stosunków międzynarodowych, kulturoznawstwa, orientalistyki i socjologii władzy, a także wykorzystanie dostępnych międzynarodowych i arabskich badań opinii publicznej. Zatem program badań został oparty na wykorzystaniu w równym stopniu źródeł zastanych jak i wywołanych, w szczególności: analizie prasy arabskiej – dostępnej w edycji

¹¹ F. Braudel, *Gramatyka cywilizacji*, Warszawa 2006.

¹² S.N. Eisenstadt, *Utopia i nowoczesność, Porównawcza analiza cywilizacji*, tłum. A. Ostolski, Warszawa 2009.

angielskiej, analizie literatury w języku polskim, angielskim i niemieckim dotyczącej problemu społeczeństw arabskich. W bibliografii ujęto także pozycje szerzej odnoszące się do badanej problematyki, choć nie odniesiono się do nich bezpośrednio w toku analizy. Poszerzały go badania własne: wywiady z przedstawicielami ruchów obywatelskich w Egipcie, młodymi aktywistami i rewolucjonistami, uczestniczącymi w przemianach. Ponadto ważne merytorycznie okazały się osobiste doświadczenia z pobytu w Egipcie w 2013 roku i na Bliskim Wschodzie w 2014 roku. Podróże te były możliwe dzięki środkom na badania naukowe, uzyskanym w macierzystej uczelni autorki – Krakowskiej Akademii im. Andrzeja Frycza Modrzewskiego. Autorka wykorzystała także wiedzę i doświadczenie zgromadzone podczas pracy nad pierwszą książką *Zachód i islam. Dylematy relacji*¹³.

Wyjaśnienia kluczowych pojęć

Islam jako pojęcie funkcjonujące w nauce zachodnioeuropejskiej nieomal od początku naznaczone było wieloznacznością. Zmieniało się także w czasie. W odniesieniu do religii oznaczało przejście od nieuświadomionej praktyki i wiary do uporządkowanego systemu religijnego, od wspólnoty pierwszych wiernych po skomplikowany system imperium ottomańskiego, od transcendentnego wymiaru do jego ziemskiej realizacji. Wreszcie oznaczało przejście od religijnego systemu do nazwy cywilizacji. Jednocześnie oznaczało sferę duchową i rzeczywistość polityczną. Od drugiej połowy XIX wieku zaczęto stosować to pojęcie do całego obszaru cywilizacji muzułmańskiej.

W drugiej połowie XX wieku islam dołączył do innych cywilizacji współczesnego świata, kiedy to Zachód nareszcie uznał różnokulturowość świata i zrezygnował z idei jednej cywilizacji.

Jednak dla ludzi Zachodu i muzułmanów nie zawsze islam oznaczał to samo.

Dla muzułmanów w pojęciu islamu zawierają się odmienne doświadczenia. Przede wszystkim jednak jest to akt egzystencjalnego poddania się Allahowi. Religia dana przez Boga i niepodlegająca zmianom. Obowiązek stworzenia sprawiedliwego państwa i społeczeństwa. Prawo religijne scalające rozproszone geograficznie wspólnoty wiernych. Jedność religii, kultury, języka, trady-

¹³ K. Brataniec, *Zachód i islam. Dylematy relacji*, Kraków 2009.

cji i historii, dziedzictwo i fundament identyfikacji. Także koncepcja historii i zbiór zasad określających relacje między jednostką a zbiorowością. Muzułmanie uznają islam za ostatnią fazę Objawienia w historii ludzkości, ponieważ przekaz w judaizmie i chrześcijaństwie okazał się niedoskonały. Jako Objawienie doskonałe islam łączy dotychczasowe proroctwa i dokonuje syntezy tego, co dotąd było rozdzielone: państwa i religii, prawa i miłości, królestwa ziemskiego i boskiego, sprawiedliwości i miłosierdzia, ciała i duszy. Dlatego też muzułmanie nie dopuszczają konwersji na inne religie, przejście na judaizm czy chrześcijaństwo oznaczałoby bowiem sprzeniewierzenie się doskonałości i postępowi, które islam reprezentuje¹⁴. Islam jest zatem religią uniwersalną.

Z tej złożoności znaczeń, będących punktem odniesienia dla muzułmanów, wyrosło przekonanie, na którym ufundowano europejską naukę o tej religii i cywilizacji. Ernest Renan w swoim inauguracyjnym wykładzie w Collège de France w 1862 roku nie miał wątpliwości, co do natury islamu:

Islam jest całkowitym przeciwieństwem Europy...Islam jest lekceważeniem nauki, stłumieniem społeczeństwa obywatelskiego, uosabia on przerażającą prostotę semickiego ducha, który trzyma w korbach ludzki umysł, zamykając go na wszelkie wyrafinowane idee, subtelne uczucia, racjonalne poszukiwania, by utrzymać swoje spiwo i odwieczną tautologię: Bóg jest Bogiem¹⁵.

Gustaw E. von Grunebaum twierdził, że „islam konsekwentnie odmawia ontologicznej realności zmiany, nawet jeśli społeczna realność chybia ideału, ideał ten jednak nie podlega rewizji”¹⁶. A islam jako kultura, jego zdaniem, jest niezdolny do innowacji.

Jak wykazał Edward Said, nazywając dokonania nauki zachodnioeuropejskiej w stosunku do islamu orientalizmem, Zachód wytworzył naukę zajmującą się własnym wyobrażeniem na temat Orientu, reagującą przede wszystkim na kulturę, która go stworzyła niż na przedmiot badań.

¹⁴ H. Hanafi, *Life in Peace: An Islamic Perspective*, „Bulletin of Peace Proposals” 1987, Vol. 18, No. 3, s. 433.

¹⁵ E. Renan, *Oeuvres complètes*, Calmann-Livy, Paris 1947, Vol. 2, s. 333, cyt. za: C. Kurzman, *Introduction. Liberal Islam and Its Islamic Context*, [w:] *Liberal Islam. A sourcebook*, ed. C. Kurzman, New York–Oxford 1998, s. 3 [tłum. własne – K.B.].

¹⁶ G.E. von Grunebaum, *Problem of Muslim Nationalism*, [w:] *Islam and the West*, ed. R.N. Frye, The Hague 1956 [tłum. własne – K.B.].

Islamski Wschód stał się zatem, kategorią wskazującą na możliwości kreacyjne orientalistów, nie odnosił się do rzeczywistych, żyjących tam społeczeństw muzułmańskich osadzonych w historii¹⁷.

Dyskusja rozpoczęta przez Edwarda Saída w latach 70. XX wieku trwa do dzisiaj. Orientalizm pobrzmiewa we współczesnych koncepcjach na temat islamu. Jego założenia między innymi stanowiły podstawę do niezwykle popularnej w latach 90. koncepcji „zderzenia cywilizacji” Samuela Huntingtona, która zakładała istnienie islamu jako kategorii obejmującej wszelkie sfery życia, odpowiedzialnej za zmiany społeczne i polityczne, główny czynnik sprawczy w świecie muzułmańskim. Do tego stopnia odmienny i niezrozumiały dla ludzi Zachodu, że mogący generować jedynie konflikty i wzajemną wrogość¹⁸.

W analizach przyczyn niepowodzenia Arabskiej Wiosny, wielu autorów również odwołuje się do ugruntowanych przekonań, że islam nie jest w stanie współistnieć z demokracją. Trwałość tych przekonań niekiedy uniemożliwia naukowe analizy i zmierzenie się z faktami.

Najbardziej wpływowe i zakorzenione idee na temat islamu zebrał Fred Halliday, wykazując przy tym, że nieuniknioną konsekwencją takiego rozumowania staje się wrogość wobec muzułmanów, dążenie do konfrontacji i islamofobia¹⁹. Halliday podkreślił również, że przypisywanie określonych cech religii i cywilizacji islamu czyni z islamu zjawisko wyjątkowe, odpowiedzialne za przekonania polityczne, formy społeczne, zmianę historyczną, gospodarkę i dalszy rozwój krajów muzułmańskich. Jest to możliwe dzięki podtrzymaniu starego orientalistycznego mitu o niezmienności islamu w czasie, jednej tradycji religijnej obowiązującej wszystkich wiernych i unikatowej historii Bliskiego Wschodu. Mity są podzielane nie tylko przez ludzi Zachodu, ale i fundamentalistów islamskich, ponieważ stanowią dla nich podstawę do umocnienia odmienności i wyjątkowości islamu.

Tymczasem, Bliski Wschód podzielił nieomal wszystkie doświadczenia krajów Trzeciego Świata, zwłaszcza takie jak: dominacja kolonialna przez bezpośrednie rządy kolonialne lub kontrolę pośrednią; powstanie nacjonalistycznych ruchów oporu jako konsekwencje kolonizacji; niestabilność państw postkolonialnych, która wynika z arbitralnie ustalonych granic; skrajna nie-

¹⁷ E.W. Said, *Orientalizm*, tłum. M. Wyrwas-Wiśniewska, Warszawa 1991.

¹⁸ S.P. Huntington, *Zderzenie cywilizacji*, tłum. H. Jankowska, Warszawa 2004, 2002.

¹⁹ F. Halliday, *Islam i mit konfrontacji*, tłum. R. Piotrowski, Warszawa 2002.

równomierność podziału dóbr w tych państwach; kontynuowana po upadku systemu kolonialnego kontrola i ingerencja w politykę tych państw; uwikłanie w relacje z byłymi metropoliami; odziedziczone pokolonialne struktury lokalne i klasowe; represje jako instrument kontroli społecznej i politycznej, aby utrzymać władzę w państwach niejednorodnych etnicznie i wyznaniowo²⁰.

Wydaje się, że pojęcie Trzeciego Świata mogłoby być przydatne przy opisie większości krajów Bliskiego Wschodu i dróg ich rozwoju. Jednakże i to pojęcie uległo skostnieniu i stało się łatwym wyjaśnieniem sytuacji krajów poddanych wpływom Zachodu. Trzeci Świat utożsamiano (od pojawienia się pojęcia w 1952 r.) z zacofaniem, niedorozwojem, rozwojem zależnym i brakiem postępu cywilizacyjnego. Równocześnie wystawiając go na nieustanne porównania ze światem rozwiniętym i aplikując rozmaite rozwiązania, ukierunkowane na jeden cel – by mógł dorównać cywilizacji Zachodu. Większość teorii modernizacji podejmowała próby wyjaśnienia pozycji krajów Trzeciego Świata w systemie międzynarodowym i wskazywała konieczność odgórnych zmian wzorowanych na krajach zachodnich. Jednak konotacje tego pojęcia były zdecydowanie negatywne, ponieważ odnosiło się ono do krajów biednych i pozbawionych perspektyw. Obok czynników strukturalnych, które były odpowiedzialne za wstrzymanie rozwoju tych krajów, zaczęto dostrzegać uwarunkowania kulturowe, uznane nawet za bardziej istotne²¹.

Trzeci Świat okazał się mitem, podobnie jak cechy przypisywane islamowi, ponieważ stworzono nowe pojęcia opisujące stan nierówności w świecie. Nowy podział odwoływał się do opozycji Północ–Południe, wkrótce wyłamały się z niego państwa Azji Wschodniej i Południowo-Wschodniej. Nie udało się stworzyć jednej koncepcji zacofania i niedorozwoju, obejmującej wszystkie kraje uznane niegdyś za Trzeci Świat.

Dlatego uzasadnione wydaje się podejście opierające się na indywidualnych czynnikach rozwoju i procesu historycznego właściwe dla każdego wybranego do analizy państwa, ponieważ w Egipcie, Maroku i Arabii Saudyjskiej występował odmienny typ islamu, inaczej kształtowały się relacje z Zachodem, wreszcie istniały różne napięcia wewnętrzne mające wpływ na stosunki władzy. Co istotne, a zarazem interesujące badawczo wszystkie trzy państwa są

²⁰ *Ibidem*, s. 34.

²¹ J. Kieniewicz, *Wprowadzenie do historii cywilizacji Wschodu i Zachodu*, Warszawa 2003, s. 319–324; L.E. Harrison, S.P. Huntington, *Kultura ma znaczenie*, tłum. S. Dymczyk, Poznań 2003.

krajami muzułmańskimi, w których dominuje islam sunnicki i kultura muzułmańska, a Arabowie stanowią etniczną większość.

Warsztatowo niezbędne zdaje się sprecyzowanie pojęć socjologicznych kluczowych dla podjętej analizy i powstałej w jej wyniku pracy. Społeczeństwo obywatelskie przez długi czas oznaczało w socjologii przestrzeń między strukturami państwa a sferą prywatną, obszar między państwem a społeczeństwem. Obejmowało wszystkie oddolne działania obywateli niekontrolowane przez państwo. W obrębie instytucji społeczeństwa obywatelskiego znajdowały się: partie polityczne, zrzeszenia producentów i konsumentów, prywatne organizacje, stowarzyszenia lokalne, fundacje. Jako społeczeństwo obywatelskie pojmowano wszystkie instytucje zaangażowane w działania niepaństwowe i wywierające presję na instytucje państwowe. Ich działalność miała się być z założenia niepaństwowa, zorganizowana i publiczna. Społeczeństwo obywatelskie zatem odnosiło się do aktywności obywateli, które miały wykraczać poza poziom mikrostrukturalny i jednocześnie nie wypływać z inicjatywy państwa²².

W latach 90. XX wieku, włączono organizacje pozarządowe, zwane też organizacjami „trzeciego sektora”. Organizacje opiekuńcze, dobroczynne zwane „non-governmental, non-profit, voluntary”, zdaniem niektórych, stały się najważniejszymi i najbardziej zauważalnymi instytucjami ponowoczesnego społeczeństwa obywatelskiego²³. Na całym świecie od połowy lat 70. XX wieku nastąpił wzrost liczby stowarzyszeń i fundacji jako odpowiedzi na kryzys państwa opiekuńczego i jego wycofanie się z wspierania najuboższych. Większość organizacji działa w sferze edukacji, zdrowia i opieki społecznej.

Podobny proces zaszedł także w państwach arabskich, w większości doszło do wprowadzenia polityki dostosowania strukturalnego i przemian gospodarki w zamian za pomoc Międzynarodowego Funduszu Walutowego. Organizacje pozarządowe stały się aktywnymi aktorami na scenie politycznej, nie tylko jako organizacje pomocowe, ale także promotorzy zmian politycznych. Z drugiej strony trzeci sektor, jak wskazują przykłady z wielu krajów między innymi Maroka – jest zależny i podporządkowany władzy, która poprzez organizacje pozarządowe wywiera wpływ na wybrane sfery życia publicznego. Organizacje dobroczynne zwykle są finansowane przez administracje państwową

²² E. Wnuk-Lipiński, *Demokratyczna rekonstrukcja*, Warszawa 1996, s. 100.

²³ P.S. Załęski, *Neoliberalizm i społeczeństwo obywatelskie*, Toruń 2012, s. 152.

własną, bądź są wspierane przez rządy państw obcych, utrzymujących dzięki temu kontrolę nad państwami otrzymującymi pomoc. Działania te prowadzą do łagodzenia konfliktów i „uśmierzenia politycznie niebezpiecznych terytoriów na krawędzi globalnej gospodarki”²⁴. I wpisują się w nowe rozumienie rozwoju jako zagrożenia dla międzynarodowego systemu gospodarczego i politycznego.

W tym dyskursie rozwój, jeśli łączy się z zacofaniem i zapóźnieniem społecznym, jest postrzegany jako czynnik destabilizujący. Programy pokojowe i pomoc humanitarna, działające poprzez sektor organizacji opiekuńczych mają zapewnić wpływy, kontrolę i podporządkowanie obszarów niestabilnych oraz włączyć je w struktury bezpieczeństwa²⁵. Rozwój społeczny jest rozumiany jako wskaźnik podziału dochodów, wydłużenia ludzkiego życia i poziomu osiągnięć edukacyjnych w badanym społeczeństwie. Uwzględnia on także uwarunkowania kulturowe, dobrostan psychiczny i społeczny jednostek, wskazuje na trwały proces poszerzania ludzkich możliwości i wyborów w obrębie społeczeństwa. Trwały rozwój przekłada się na ograniczenie biedy, wzrost zasobów mieszkaniowych dla najuboższych, dostępność opieki medycznej, wzrost poziomu wykształcenia na wszystkich poziomach oraz dostęp do odnawialnych źródeł energii²⁶.

Modernizacja, czyli unowocześnianie, oznacza ciąg kierunkowych i ewolucyjnych zmian, którym podlegają społeczeństwa tradycyjne; zmian prowadzących do powstania społeczeństw nowoczesnych²⁷. Takie rozumienie procesu modernizacji zakłada przeciwstawienie tradycji i nowoczesności oraz odwołanie do wzorca zachodniej cywilizacji nowoczesnej, która charakteryzuje się szczególnymi cechami umożliwiającymi trwały rozwój społeczeństw.

Teorie modernizacji uznają, że zacofanie społeczeństw tradycyjnych jest pierwszym stadium rozwoju i wynika z małej podatności na zmiany instytucji społecznych i jednostek w tych społeczeństwach. Stąd też powstały koncepcje osobowości nowoczesnej Aleksa Inkelesa i „człowieka przejściowego” – *tran-*

²⁴ Idem, *NGO-sy i kryzys demokracji*, „Le Monde Diplomatique”, sierpień 2014, s. 35.

²⁵ *Ibidem*.

²⁶ K. Krzysztofek, M.S. Szczepański, *Zrozumieć rozwój. Od społeczeństw tradycyjnych do informacyjnych*, Katowice 2005, s. 19–20.

²⁷ W. Knoebl, *Teorie, które nie przeminą: nie kończąca się historia teorii modernizacji*, [w:] *Współczesne teorie socjologiczne*, wybór i oprac. A. Jasińska-Kania, Warszawa 2006, s. 735.

sitional man Daniela Lerner, które miały być właściwe dla jednostek żyjących w społeczeństwie nowoczesnym i społeczeństwie w okresie przejścia do nowoczesności²⁸.

Teorie modernizacji zakładają także wzrastające zróżnicowanie na wszystkich poziomach funkcjonowania społeczeństwa. Na poziomie jednostkowym modernizacja pociąga za sobą otwartość na zmiany, innowacyjność jednostek, potrzebę osiągnięć, skłonność do ryzyka, kierowanie się racjonalnością. Na poziomie społecznym wprowadza zmiany w rolach społecznych, w systemie rodzinnym i pokrewieństwa, prowadzi do przekształcenia struktur klasowych i warstwowych. W sferze kultury zwykle modernizacja oznacza upowszechnienie nowoczesnego i świeckiego wykształcenia i zróżnicowanie w sferze wartości. W sferze ekonomicznej pociąga za sobą wprowadzenie gospodarki rynkowej. W sferze politycznej modernizacja ogranicza rolę elit tradycyjnych na rzecz struktur państwa²⁹.

Teorie modernizacji były niezwykle popularne w latach 60. i 70. XX wieku i stosowane jako model wyjaśniający zmiany zachodzące na Bliskim Wschodzie. Uznawano wówczas, że decydującym czynnikiem zmiany społecznej są aktywne jednostki, tzw. człowiek nowoczesny oraz elity polityczne i intelektualne oraz klasy średnie. Bardzo długo uznawano te grupy za głównych aktorów odpowiedzialnych za modernizację społeczeństw bliskowschodnich, również dlatego, że w myśl teorii wszelkie zmiany miały być wprowadzane odgórnie. Zakładano, że wprowadzane na wzór instytucji zachodnich rozwiązania przyniosą podobne rezultaty polityczne. Wkrótce zakwestionowane te dogmaty: postępu gospodarczego prowadzącego do demokratycznego systemu politycznego, modernizacji jako dominacji wartości świeckich i racjonalnych, dychotomii tradycji i nowoczesności, liniowego procesu historycznego od społeczeństw tradycyjnych do nowoczesnych, niezmiennej, jednorodnej „tradycyjnej” kultury³⁰.

Ilan Pappé twierdzi wręcz, że teoretycy zachodni stworzyli wzór rozwoju dla Bliskiego Wschodu oparty na analizie ilościowej procesów industrializacji, urbanizacji, sekularyzacji, centralizacji i upolitycznienia społeczeństw.

²⁸ Zob. D. Lerner, *The Passing of Traditional Society*, New York–London 1966; D. McClelland, *The Achieving Society*, New York 1961; S. Eisenstadt, *Tradition, Change and Modernity*, London–New York 1973.

²⁹ K. Krzysztofek, M.S. Szczepański, *op. cit.*, s. 38.

³⁰ W. Knoebl, *op. cit.*, s. 742.

Zmiany strukturalne zostały wzmocnione przez przepływ idei nacjonalizmu, demokracji i liberalizmu. U podstaw tych założeń, leżało przekonanie, że rozwój regionu zależy od czynników zewnętrznych, a źródłem wszelkiej zmiany w krajach bliskowschodnich może być tylko Zachód i zwesternizowane lokalne elity³¹. Obecnie w badaniach dominuje podejście skupiające się na lokalnym wymiarze zmian. Uznaje się ważność grup społecznych dotąd pomijanych w głównym nurcie badań: wspólnot wiejskich, robotników, mieszkańców miast, i przede wszystkim kobiet. Zachód przestał być uważany za jedynego inicjatora zmiany na Bliskim Wschodzie, zyskał status jednego z wielu czynników zmian nie zawsze prowadzących do rozwoju³².

Przyjęte na użytek niniejszej pracy do analizy stosunków władzy pojęcie cywilizacja odwołuje się do dwudziestowiecznego rozumienia cywilizacji jako społeczno-kulturowej całości ufundowanej na właściwym dla niej systemie aksjonormatywnym i stanowiącym podstawę kulturowej tożsamości dla ludzi do niej przynależących. Koncepcja ta bliska była między innymi Weberowi, Durkheimowi, Spenglerowi, Toynbeemu, Wallersteinowi i Huntingtonowi³³. Zakładała istnienie wielości cywilizacji i po raz pierwszy w dziejach porzucała zakorzenione od XVIII wieku przekonanie o istnieniu jednej uniwersalnej cywilizacji reprezentowanej przez Zachód³⁴.

Poszczególne cywilizacje były zatem całościami osadzonymi w czasie i w przestrzeni, miały własne granice, zostały stworzone w toku przeobrażeń konkretnych społeczeństw, charakteryzowały się swoistym wypracowanym przez siebie systemem gospodarczym i mentalnością zbiorową. Takie rozumienie cywilizacji podkreślało odmienną kulturą i istnienie głębokich struktur; struktur nazwanych przez Fernanda Braudela „strukturami długiego trwania”, do których należą uczucia religijne, trwałość społeczności

³¹ I. Pappé, *Współczesny Bliski Wschód*, Warszawa 2013, s. 20.

³² *Ibidem*, s. 31.

³³ Zob. A. Weber, *Fundamentals of Culture-Sociology*, New York 1939, cyt. za: *Theories of Society. Foundations of Modern Sociological Theory*, ed. T. Parsons, New York 1961, Vol. 2; M. Mauss, E. Durkheim, *Note of the Notion of Civilization*, „Social Research” 1971, No. 38; O. Spengler, *Zmierzch Zachodu*, Warszawa 2001; A. Toynbee, *Studium historii*, Warszawa 2000; I. Wallerstein, *Geopolitics and Geoculture: Essays on the Changing World-System*, Cambridge 1992; S.P. Huntington, *Zderzenie cywilizacji...*

³⁴ K. Brataniec, *Zachód i islam. Dylematy relacji*, Kraków 2010, s. 31.

wiejskich, postawa wobec śmierci, stosunek do pracy, rozrywki, życie rodzinne. Są one osadzone głęboko w czasie, odporne na zmiany i zapożyczenia kulturowe, istniejące często nieświadomie i kształtujące oblicze danej cywilizacji jako jej podstawy.

Braudel w latach 60. XX pisał:

Rola kobiety dla każdej cywilizacji jest swoistym testem, ponieważ w każdej cywilizacji należy do rejestrów „długiego trwania”, jest „odporna” na ataki z zewnątrz i niełatwo zmienia się z dnia na dzień. Cywilizacja na ogół odmawia przyjmowania dóbr kulturowych niezgodnych z którąś z jej głębokich struktur. Stanowcza odmowa zapożyczeń, utajona wrogość zdarza się dość rzadko, ale zawsze wiedzie prosto do serca cywilizacji³⁵.

Koncepcja cywilizacji stosowana do analizy przemian społeczeństw Bliskiego Wschodu niewątpliwie odżyła w latach 90. XX kiedy Samuel Huntington postawił tezę o zderzeniu cywilizacji. Wzbudziła także liczne spory w środowisku badaczy islamu i społeczeństw arabskich, stawiających pytania o to, czy istotnie nieprzekraczalne różnice cywilizacyjne i kulturowe odpowiadają za proces modernizacyjny w tych krajach i ich dalszy rozwój. Długo podkreślano znaczenie religii i kultury jako czynników odpowiedzialnych za zmianę społeczną w świecie islamu. Kierunki zmian w tych społeczeństwach zmuszają badacza do zmiany perspektywy i zwrócenia uwagi na zupełnie odmienne procesy i nowych aktorów społecznych, takich jak ruchy społeczne, związki zawodowe, stowarzyszenia, wiejskie i miejskie wspólnoty.

Nowe ruchy społeczne to struktury nie mieszczące się w dotychczasowym podziale na to, co prywatne i publiczne. Jest to pewna liczba jednostek, która staje się zbiorowym aktorem tworząc nieformalne, gęste sieci współdziałania, uczestnicząc w konfliktowych relacjach z wyraźnie określonym przeciwnikiem i dzieląc odrębną, zbiorową tożsamość³⁶. Działania, które są przez nie podejmowane mają charakter prawomocny a ich efekty odnoszą się do szerszej zbiorowości.

[...] ruchy społeczne można określić jako ruchy dążące do uznania siebie przez szerszą zbiorowość za politycznych aktorów – chociaż ich formy działania nie cieszą się legitymizacją ze strony utrwalonych instytucji politycznych. Ruchy te

³⁵ F. Braudel, *op. cit.*, s. 62.

³⁶ D. Della Porta, M. Diani, *Ruchy społeczne. Wprowadzenie*, tłum. A. Sadza, Kraków 2009, s. 24.

zmierzają do celów, których osiągnięcie miałyby istotne znaczenie nie tylko dla samego ruchu, lecz i dla społeczeństwa jako całości³⁷.

Celem jest przeprowadzenie zmiany społecznej lub przeciwstawienie się jej. Ruchy te odwołują się do wartości autonomii i tożsamości, zorganizowane są wokół samopomocy i samozarządzania. Organizują się w sposób nieformalizowany, nieciągły, zależny od kontekstu. Nie posiadają liderów ani hierarchicznej struktury. Ruch tworzą jego uczestnicy, którzy podejmują określone akcje, wolontariusze, dobrowolne składki. Ruchy tego typu wykorzystują dużą liczbę osób biorących udział w demonstracjach i protestach, mobilizując opinie publiczną.

Akcje te Claus Offe nazywa taktyką protestu i żądań, ponieważ skupiają się zazwyczaj na jednym zadaniu. Wysuwają swoje postulaty i żądają ich natychmiastowego spełnienia. Sposób działania nowych ruchów oraz ich struktura wykluczają prowadzenie negocjacji i dialogu. Od starych ruchów społecznych odróżnia je brak wspólnej płaszczyzny ideologicznej wśród uczestników, brak przywiązania do określonych postaw politycznych i przede wszystkim duże zróżnicowanie społeczno-ekonomiczne³⁸. Uczestnicy ruchu pochodzą z różnych środowisk społecznych, nie identyfikują się z interesem klasowym, ponieważ raczej materialne odnoszące się do jednej klasy społecznej nie są przedmiotem ich zainteresowania. Jednakże łączy ich pojawiająca się w toku działania tożsamość zbiorowa, wynikająca z ze świadomości wspólnego celu i zaangażowania oraz poczucia bycia częścią sieci³⁹. Przykładem działania nowych ruchów społecznych są niewątpliwie protesty i demonstracje podczas Arabskiej Wiosny.

Kultura polityczna odwołuje się do postaw jednostek i społeczeństwa wobec panującego ustroju politycznego. Jest to polityczne nastawienie specyficzne dla danego społeczeństwa, na które składają się pojęcia, uczucia i oceny prezentowane przez jednostki należące do tego społeczeństwa. Kulturę polityczną nabywa się w procesie uspołecznienia, obejmuje ona wszystkie wzorce postaw politycznych wśród obywateli.

³⁷ C. Offe, *Nowe ruchy społeczne: przekraczanie granic polityki instytucjonalnej*, [w:] *Władza i społeczeństwo. Antologia tekstów z zakresu socjologii polityki*, wybór i oprac. J. Szczupaczyński, Warszawa 1995, s. 222.

³⁸ *Ibidem*, s. 223.

³⁹ A. Touraine, *The Voice and the Eye: An Analysis of Social Movements*, Cambridge 1981.

Gabriel A. Almond i Sidney C. Verba wyróżniają trzy typy kultury politycznej, które dominują we współczesnych społeczeństwach, niejednokrotnie występując razem, ponieważ nie zawsze kultury polityczne są zgodne z systemami politycznymi, z którymi występują. Pierwszy typ to zaściankowa kultura polityczna, występuje ona w społeczeństwach nie posiadających złożonych ról politycznych. W ich miejsce istnieją funkcje łączące wymiar polityczny z ekonomicznym i religijnym. Dlatego też nie da się wyodrębnić w takich społeczeństwach typowych postaw politycznych. Drugi typ to kultura podporządkowania, obywatele nie wykazują w takiej kulturze politycznej inicjatywy, są bierni, a ich postawa wobec systemu politycznego ma charakter emocjonalny i uczuciowy. Polityczna kultura uczestnictwa jest trzecim typem idealnym, gdzie jednostki wykazują inicjatywę polityczną, posiadają wiedzę o ustroju politycznym i strukturach władzy oraz procesie politycznym. Członkowie społeczeństwa są aktywni i świadomi, nie oznacza to jednak nieposłuszeństwa wobec panującego prawa i władzy⁴⁰. Te trzy typy kultury politycznej mogą występować razem zarówno w postawach obywatelskich, jak i poszczególnych grupach społecznych.

Kultura obywatelska pojawiła się najpóźniej jako szczególna postawa otwartości na zmiany, poszanowania pluralizmu, porozumienia i różnorodności, oparta na dyskusji i wymianie opinii. Kultura ta stworzyła warunki do szerszego uczestnictwa politycznego klas i warstw dotąd pomijanych w procesie politycznym między innymi klasy robotniczej. Była częścią ogólnoswiatowej zmiany politycznej, czyli powstającej globalnie kultury uczestnictwa, wyrastającej z połączenia nowoczesności i tradycji. Kultura obywatelska zakłada lojalne uczestnictwo, zgodę na inicjatywy polityczne, aktywność świadomej jednostki, jednocześnie łączy w sobie postawy podporządkowania i zaściankowości. Oznacza to połączenie uczestnictwa w procesach politycznych przy zachowaniu lojalności wobec grup pierwotnych, do których jednostka przynależy:

Zachowanie owych bardziej tradycyjnych nastawień i spojenie ich z postawami uczestnictwa prowadzi do ukształtowania się harmonijnej kultury politycznej, w której polityczne zaangażowanie i racjonalizm równoważone są przez pasywność i szacunek do mniej uniwersalnych wartości lokalnych⁴¹.

⁴⁰ G.A. Almond, S.C. Verba, *Political Attitudes and Democracy in Five Nations*, Little, Brown and Company (Inc.); rozdz. I: *An Approach to Political Culture*, [w:] *Władza i społeczeństwo. Antologia...*, s. 332–337.

⁴¹ *Ibidem*, s. 342.

Władza jest stosunkiem społecznym i instytucją. Klasyczna, behawioralno-instrumentalna definicja władzy, funkcjonująca w naukach społecznych, pochodzi od Maxa Webera. Dla Maxa Webera władza stanowiła istotę tego, co społeczne: „Za pomocą weberowskiej kategorii władzy można rozpatrywać każde zjawisko społeczne i każdy stosunek społeczny”⁴². Jako stosunek społeczny, powstawała w procesie społecznego działania i była określonym aspektem działania, wpływającym na postępowanie wszystkich jego uczestników. Zatem, stanowiła szansę zrealizowania własnej woli wewnątrz określonego stosunku społecznego, nawet przy zaistnieniu oporu ze strony innych aktorów biorących udział w interakcji. Jako taka służyła do urzeczywistnienia jakichkolwiek celów społecznych i pochodziła z wielu źródeł. Nosicielami władzy w koncepcji Webera były jednostki i grupy społeczne, a nie organizacje i instytucje. Weber wyróżnił dwa wzajemnie przeciwstawne typy władzy: polityczną i ekonomiczną. Władza polityczna opierała się na realnej możliwości rozkazywania i wymuszania posłuszeństwa, gdzie ów przymus i stosowana przemoc były zmonopolizowane przez związek polityczny lub państwo⁴³. W przypadku władzy zmonopolizowanej w rękach państwa, jej celem było utrzymanie samej siebie lub wykorzystanie do innych celów, podtrzymujących ład wewnętrzny:

W ten sposób władza może być siłą społeczną zapobiegającą niekorzystnym zmianom dla grup rządzących, selekcyjną interesy i cele, hierarchizującą je. Dzięki temu jest ona jeżeli nie jedynym, to najistotniejszym rozstrzygającym regulatorem życia społecznego, a przede wszystkim politycznego, decydującym środkiem i instrumentem kształtowania procesów społecznych. Występując w tej roli władza jest zarazem siłą społeczną integrującą, dynamizującą rozwój społeczny i ograniczającą go przez wyznaczanie zakresu i szans urzeczywistnienia celów i wartości⁴⁴.

Szczególnym przypadkiem władzy jest panowanie, czyli prawomocny i legitymowany akt sprawowania władzy, który zakłada poddanie się woli panującego przez podwładnych poprzez akt posłuszeństwa.

⁴² M. Orzechowski, *Polityka, władza, panowanie w teorii Maxa Webera*, Warszawa 1984, s. 225.

⁴³ Warto tu przywołać przypominane przez Bogdana Szlachtę rozróżnienie na władzę przedmiotową i podmiotową, szerzej patrz: B. Szlachta, *Przedmiotowy i podmiotowy sens władzy politycznej. Przyczynek do badań nowożytnych doktryn politycznych*, „Państwo i Społeczeństwo”, 2005, nr 1, s. 29-41.

⁴⁴ *Ibidem*, s. 220.

Kolejnym rodzajem władzy istotnym zwłaszcza w analizie stosunków w rodzinie i między płciami jest przemoc symboliczna: „Władza symboliczna może być sprawowana jedynie przy współudziale tych, którzy jej podlegają, konstituuje bowiem owa władza ich podległość”⁴⁵. Zachodzi ona w sytuacji pełnego poddania się i posłuszeństwa zdominowanego wobec dominującego. W tym typie stosunków władzy relacja ta postrzegana jest przez podlegającego wpływom jako naturalna i właściwa, ponieważ posługuje się schematami myślenia i oceniania, które są także wykorzystywane do postrzegania i opisu rzeczywistości (także relacji władzy) przez podlegających władzy. Przemoc symboliczna jako władza znajduje swoje odniesienie w strukturach społecznych opartych na płciowym podziale pracy i działania w sferze biologicznej i społecznej, a także w uwewnętrznionych przez jednostki schematach percepcji, myślenia i działania –habitusach, które są ukształtowane przez owe obiektywne warunki. Niezwykle trudno wyzwolić się spod działania tej szczególnej dominacji. Zdaniem Pierre’a Bourdieu,

skutki dominacji symbolicznej (związane z pochodzeniem etnicznym, rodzajem, kulturą, językiem) lokują się w porządku czystej świadomości poznającej. Schematy postrzegania, wartościowania i działania konstituują zarówno habitus, jak i wiedzę, która – dzięki owemu zabiegowi – pozostaje głęboko niejasna dla siebie samej⁴⁶.

Chociaż uznanie dominacji odbywa się za pomocą poznania i wiedzy, to nie zawsze wiedza ta jest uświadomiona. Symboliczna forma władzy dotyczy bezpośrednio ciała, dlatego też ciało stanowi punkt przecięcia się dominacji narzuconej przez struktury społeczne i odczuć jednostki podlegającej opresji w postaci trwałych dyspozycji i przekształceń ciała. Owe dyspozycje zapisane w ciele i wyrażane w uczuciach i powinnościach mogą istnieć długo, nawet po ustaniu przymusów zewnętrznych, które je warunkowały. Bourdieu zakłada, że w przypadku pojawienia się nowych możliwości dla kobiet takich jak dostęp do edukacji, rynku pracy czy sfery polityki, na początku tego procesu nie przestaje działać mechanizm samowykluczania.

Nowi teoretycy władzy, tacy jak Alvin Toffler czy Ulrich Beck stwierdzają koniec znanych nam struktur władzy i zmiany w obrębie dotychczasowych źródeł władzy: przemocy, bogactwa i wiedzy. Władza u Tofflera to:

⁴⁵ P. Bourdieu, *Przemoc symboliczna*, [w:] *Socjologia. Lektury*, red. P. Sztompka, M. Kucia, Kraków 2005, s. 507.

⁴⁶ *Ibidem*, s. 505–506.

zdolność do mobilizowania i posługiwania się przemocą, bogactwem i/lub wiedzą, lub ich wieloma pochodnymi, w celu zmotywowania innych w taki sposób, jaki naszym zdaniem zaspokoi nasze potrzeby i pragnienia⁴⁷.

Toffler dowodzi, że najbardziej efektywne działanie władzy wypływa z zastosowanie wiedzy. Nazywa to władzą wysokiej jakości, ponieważ przy użyciu wiedzy można ograniczyć środki przymusu i zasoby, osiągając zadowalający efekt i kontrolując działania innych. Ponieważ wiedza jest też najbardziej demokratycznym źródłem władzy stanowi nieustanne zagrożenie dla aktualnie sprawujących władzę. Bolesnie przekonali się o tym autorytarni władcy w krajach arabskich w 2011 roku. Wiedza określająca władzę to nie tylko nauka, technologia czy edukacja, ale przede wszystkim

strategiczne koncepcje państwowe, możliwości wywiadowcze, język, ogólna znajomość innych kultur, wpływ kulturowy i ideologiczny wywierany na resztę świata, zróżnicowanie systemów komunikacyjnych i zasięg nowych idei, informacji oraz wizerunków przez nie przepływających⁴⁸.

Z pojęciami fundamentalizmu muzułmańskiego, islamizmu, islamu politycznego wiążą się różne tradycje myślenia i liczne kontrowersje wśród badaczy islamu. Chociaż pojęcia te oznaczają właściwie to samo część badaczy starała się wskazać dla nich szersze odniesienia. Fundamentalizm muzułmański to powrót do źródeł islamu, odnalezienie jego pierwotnego i czystego kształtu poprzez odrzucenie tradycji i naleciałości późniejszych, to duma z własnej przeszłości, upolitycznienie religii i nastawienie przeciwko cywilizacji Zachodu⁴⁹.

Powszechnie przyjął się termin muzułmański fundamentalizm funkcjonujący w tradycji anglosaskiej i stosowany od lat 90. XX wieku. Johannes J.G. Jansen zatytułował swoją znaną książkę *Podwójna natura fundamentalizmu islamskiego*⁵⁰, Bassam Tibi posługiwał się terminem muzułmański fundamentalizm⁵¹, w *Oxfordzkiej encyklopedii nowoczesnego świata islamskiego* w 1995 roku pojawiło się hasło fundamentalizm⁵². Termin ten przyjął się także w tra-

⁴⁷ A. Toffler, *Zmiana władzy. Wiedza, bogactwo i przemoc u progu XXI stulecia*, Poznań 2003, s. 671.

⁴⁸ *Ibidem*, s. 580.

⁴⁹ J. Danecki, *Podstawowe wiadomości o islamie*, Warszawa 1998, t. 2, s. 123.

⁵⁰ J.J.G. Jansen, *Podwójna natura fundamentalizmu islamskiego*, Kraków 2005.

⁵¹ B. Tibi, *Fundamentalizm religijny*, Warszawa 1997.

⁵² *Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World*, ed. J.L. Esposito, Oxford 1995.

dycji polskiej. Zyskał także zwolenników w świecie arabskim. Sadik J. Al-Azm, syryjski filozof, podkreślił, że fundamentalizm jako powrót do źródeł i podstaw islamu ma swój odpowiednik w nowym arabskim słowie *usuliyya*, które jest wiernym przekładem europejskiego odpowiednika, pochodzącym od rzeczownika w liczbie mnogiej *usul* – fundamenty i jest jak najbardziej uprawniony⁵³. Podobnie egipski myśliciel Hasan Hanafi, stwierdził, że trudno znaleźć bardziej odpowiednie pojęcie na opisanie zjawiska, które odnosi się do muzułmańskiego odrodzenia religijnego⁵⁴.

Zastrzeżenia do tego pojęcia zgłaszali tak znani badacze jak Bernard Lewis i John Esposito. Lewis uznał termin za niefortunny i wprowadzający w błąd, ponieważ, jego zdaniem, odnosił się przede wszystkim do chrześcijańskiego prądu religijnego sprzeciwiającego się między innymi nowemu krytycznemu odczytaniu Biblii. W tradycji muzułmańskiej nigdy nie doszło do liberalnego odczytania Koranu, zatem, twierdził Lewis wszyscy muzułmanie są z natury fundamentalistami. Właściwi islamscy fundamentaliści różnią się od reszty muzułmanów odwołaniem do tradycji Proroka i wybranej przez siebie myśli teologicznej⁵⁵. Esposito uważał, że fundamentalizm kojarzy się przede wszystkim z politycznym aktywizmem, ekstremizmem, fanatyzmem, terroryzmem i antyamerykanizmem i tym samym stygmatyzuje postępowo myślących muzułmanów. Dlatego też wolał termin muzułmański aktywizm bądź rewiwalizm⁵⁶.

Edward Said sprzeciwiał się używaniu tego terminu, ponieważ utożsamiał on wszystkich muzułmanów z fundamentalistami oraz redukował islam jako religię do zbioru reguł i stereotypów, które wzmacniały negatywne skojarzenia i zjawiska łączone z islamem, takie jak przemoc, prymitywizm i atawizm⁵⁷.

W tradycji francuskiej sięgającej Woltera i Ernesta Renana stosowano termin islamizm jako synonim islamu, w takim sensie rozumiał go także Maxime Rodinson, wielki francuski znawca islamu. Aby odróżnić islam od nowego

⁵³ S.J. Al-Azm, *Islamic Fundamentalism Reconsidered: A Critical Outline of Problems, Ideas and Approaches*, „South Asia Bulletin, Comparative Studies of South Asia, Africa and the Middle East”, 1 and 2, 1993, s. 95–97.

⁵⁴ Cytowany przez Bassama Tibiego, *The Worldview of Sunni Arab Fundamentalists: Attitudes toward Modern Science and Technology*, [w:] *Fundamentalism and Society*, eds. M.E. Marty, R.S. Appleby, Chicago 1993, s. 85.

⁵⁵ B. Lewis, *The Political Language of Islam*, Chicago 1988. Patrz także: O. Roy, *Globalised Islam: The Search for a New Ummah*, London 2004.

⁵⁶ J.L. Esposito, *The Islamic Threat: Myth or Reality?*, New York 1992, s. 7.

⁵⁷ E. Said, *Covering Islam*, New York 1997, s. xvi.

nurtu w jego obrębie, francuscy historycy islamu wprowadzili pojęcie integryzmu jako odrzucenia wszelkich innowacji. Fundamentalizm, z kolei był rozumiany jako powrót do Koranu, odwołanie do przeszłości⁵⁸.

W latach 80. XX francuscy uczeni przyjęli nowe znaczenie, zrywając z tradycją, islamizmu jako nowoczesnej ideologii i programu politycznego. Obok tych terminów, w latach 90. XX w środowisku analityków spraw międzynarodowych pojawiły się także islam polityczny, odnoszący się do muzułmanów mających cele polityczne, działających legalnie oraz ekstremizm muzułmański grup stosujących przemoc, aby osiągnąć cele polityczne i wykraczających poza prawo⁵⁹.

W Stanach Zjednoczonych zamiennie używa się pojęć muzułmańskiego fundamentalizmu oraz islamizmu, pochodzącego z Francji. Na początku stulecia w pakistańskich i indyjskich mediach zaczęto stosować pojęcie dżihadyzmu oznaczającego brutalny terror, wkrótce termin ten pojawił się też w prasie zachodniej, zwłaszcza po rozpoczęciu wojny w Afganistanie w 2001 r. i walce z al-Kaidą.

Ugrupowania fundamentalistyczne różnią się między sobą wyborem tradycji, które uznają za autentyczne i istotne. Współczesne ekstremistyczne ruchy fundamentalistyczne charakteryzuje całkowity brak tolerancji wobec pluralizmu religijnego w obrębie islamu, co przekłada się na prześladowanie muzułmanów myślących inaczej. Wzbogaciły one także klasyczny zestaw wartości fundamentalistycznych o próbę rozszerzenia swojego panowania na cały świat i wprowadzenie szariatu nie tylko na ziemiach *dar al-islam* (siedziba islamu, terytoria będące pod panowaniem islamu), ale także na terytorium *dar al-harb* (siedziba wojny, terytoria nie znajdujące się pod panowaniem islamu). Co dotąd pozostawało w sferze postulatów. Obecnie w obliczu rozproszenia ruchu terrorystycznego i wielości komórek islamistycznych, zwanych też zbrojnymi organizacjami dżihadystycznymi, takich jak Al-Shabaab, Boko Haram czy ISIS, które otwarcie zgłaszają swoją przynależność do islamu, fundamentaliści z lat 90. XX Bracia Muzułmanie, Dżamaa Islamijja czy nawet al-Kaida wydają się umiarkowani w swoich poglądach i działaniach. Bracia Muzułmanie po kilkudziesięciu latach konfrontacji z państwem egipskim, na

⁵⁸ J. Danecki, *op. cit.*, s. 125.

⁵⁹ M. Kramer, *Coming to Terms: Fundamentalists or Islamists?*, „Middle East Quarterly”, Spring 2003, s. 73.

początku obecnego stulecia opowiedzieli się za całkowitym odejściem od walki zbrojnej i skoncentrowali się na próbach połączenia kulturowego dziedzictwa islamu z wartościami demokratycznymi.

* * *

Autorka antycypując wyniki podjętej analizy (w rozdziałach od pierwszego do czwartego), przyjmuje hipotezę roboczą, że zmiany systemów władzy, swoiste dla państw arabskich – zarówno na poziomie mikro, jak i mezzo – oraz makro – zależą przede wszystkim od cech swoistych, minujących w danym państwie odmian islamu do, co pokazuje na przykładzie Egiptu, Maroka i Arabii Saudyjskiej. Zmiany owych systemów autorka rozpatruje przyjmując za cezurę czasową zryw społeczeństw muzułmańskich, zwany Arabską Wiosną.

Islam typu konserwatywnego, zwany wahhabickim, stara się utrzymać pierwotne *depositum fidei*, wszelkimi środkami opóźnia zmiany, odnajdując ich istotę we wpływie wrogiego sobie Zachodu.

Islam typu umiarkowanego podejmuje próbę przystosowania swych zasad do kierunku zmian cywilizacyjnych dzisiejszego świata.

Rozdział I

Tradycyjne struktury władzy w świecie arabskim¹

1.1. Muzułmańska filozofia historii

Rozpatrywanie stosunków władzy we współczesnym społeczeństwie muzułmańskim wymaga odwołania się do podstawowych kulturowych symboli, kształtujących przez wieki rzeczywistość społeczną i polityczną islamu. Musimy także prześledzić napięcia, konflikty i spory, które występowały w obrębie wyznaczonym przez te symbole w społeczeństwach Egiptu, Maroka i Arabii Saudyjskiej, i sprawdzić w jakim stopniu pozostały one żywe współcześnie, i w jaki sposób wpływają na rzeczywistość społeczną obecnie.

Umma i szariat to pojęcia fundamentalne, [...] Umma – wspólnota wiernych – spełnia szczególną rolę w islamskiej myśli politycznej. Nie tylko dlatego, że obrona i popieranie jej interesów było podstawową troską władcy, ale też każdego muzułmаниna i ulemów. Zgodność opinii wewnątrz ummy (idźma) odnosząca się w równym stopniu do legitymizacji władcy, jak i szczegółów dotyczących rozwoju norm społeczno-kulturowych była uznawana za nieomylną. Wspólnota wiernych była zatem najbardziej znaczącą grupą w sferze publicznej i zajmowała miejsce ponad władcą. Szariat – święte prawo, czyli zasady i reguły rządzące życiem muzułmanów, wyprowadzone ze źródeł Koranu i hadisów – było rozwijane przez fuqaha (*legistów*), i jako takie stanowiło autonomiczny system prawny, niezależny od wpływu władcy. Będąc przede wszystkim systemem prawnym, szariat ucieleśniał wartości i normy porządku społecznego, właściwe dla wspólnoty wiernych (*ummy*) i stał się jej podstawowym kulturowym symbolem².

¹ Fragmenty tego rozdziału zostały opublikowane: K. Brataniec, *Demokracja w państwach Bliskiego Wschodu a islamskie dziedzictwo na przykładzie Egiptu, Maroka i Arabii Saudyjskiej*, [w:] *Państwo demokratyczne, prawne i socjalne*, red. M. Grzybowski, Kraków 2014, s. 641–669.

² M. Hoexter, N. Levtzion, *Introduction*, [w:] *The Public Sphere in Muslim Societies*, eds. M. Hoexter, N. Levtzion, Sh. N. Eisenstadt, New York 2002, s. 10 [tłum. własne – K.B.].

Umma – społeczność muzułmańska jest nie tyle grupą społeczną, co ciałem religijnym, które za podstawę ma wiarę jednostki i jako całość jest wyrazem religijnego ideału. Społeczny porządek i jego ekspresja przejawia się w osobistej wierze każdego muzułmanina. Analogicznie, doświadczenie w grupie staje się religijnym doświadczeniem muzułmanina. Dla muzułmanina pośrednikiem między człowiekiem a Bogiem jest sprawiedliwość, słuszność. Odpowiednie i moralne zachowanie to miejsce spotkania tego, co ludzkie z tym, co boskie³.

Obok zasad etycznych równie istotną kwestią, zdaniem Wilfreda Cantwella Smitha, jest stosunek do historii. Islam to nieustanne dążenie do integracji i zespolenia osadzonej w czasie i doczesnej sprawiedliwości z wiecznym zbawieniem, należącym do tamtego świata. Odwołując się do określenia Shmuela Eisenstadta, celem islamu jest przezwycięzenie istniejącego napięcia między „kosmicznym obszarem transcendentalem” a dziedziną świecką. Ów rozłam może zostać zniwelowany jedynie przez „totalne podporządkowanie się Bogu oraz działania wewnątrzświatowe, przede wszystkim polityczne i militarne”⁴.

Najważniejszym celem *ummy* jest zatem, zbudowanie sprawiedliwej społeczności na tym świecie. Każdy ruch i działanie człowieka ma czasową, przemijalną postać oraz swój wieczny odpowiednik. Historia ma skończone znaczenie, lecz to znaczenie nie wyczerpuje się w wymiarze doczesnym, bo odwołuje się do norm i standardów ponadhistorycznych i transcendentálnych. Stąd pochodzi owo napięcie między ideałem a rzeczywistością. Ciągłe zmaganie między tym, jaka ma być islamska historia, a świadomością jaka jest. Islam jest religią sukcesu i triumfu, gdzie zbawienie osiąga się poprzez zwycięstwo i władzę polityczną. Historia więc potwierdza wiarę, a sukces doczesny ważność zawartej w niej całej koncepcji.

Smith wywodzi większość problemów współczesnego islamu z niepowodzeń dzisiejszych społeczeństw islamskich i zmagania z historią, która im nie sprzyja. Duchowy kryzys tych społeczeństw ujawnia się w istniejącym kontraście między wskazaniem Boga, a realnym historycznym procesem, który Bóg kontroluje⁵. Muzułmańska koncepcja historii odnosi się do czasów powstania islamu i podbojów Arabów na początku powstania *ummy*. Polityczny sukces był tłumaczony jako znak przychylności Boga wobec społeczności, która prze-

³ W. Cantwell Smith, *Islam in Modern History*, Princeton 1957, s. 19.

⁴ S.N. Eisenstadt, *Utopia i nowoczesność, Porównawcza analiza cywilizacji, op. cit.*, s. 171.

⁵ W. Cantwell Smith, *Islam...*, s. 31–32.

strzegą jego prawa. Fundamentalistyczna interpretacja określa kryzys islamu jako odejście od prawa boskiego i upadek moralny⁶.

Według Janusza Daneckiego *szariat*, to droga wyznaczona przez prawo. Z czasem jednak szariat zaczął oznaczać naukę prawa i zbiór przepisów prawa gromadzony przez prawników. Utożsamienie prawa i szariatu wyniknęło ze specyficznej natury prawa muzułmańskiego, które obejmuje relacje między człowiekiem i Bogiem oraz stosunki między ludźmi. Szariat ma zdecydowanie praktyczny charakter. Z tej perspektywy jest to zbiór przepisów, wyznaczający zasady wiary, które musi stosować w swoim życiu każdy muzułmanin⁷.

Szariat, zwany także świętym prawem islamu, zawiera obowiązki dotyczące kultu i praktyk religijnych oraz reguły prawne i polityczne, jako taki odnosi się do całości życia muzułmanina. Szariat to „najbardziej typowy przejaw muzułmańskiego sposobu życia, jest istotnym jądrem samego islamu”⁸. Wilfred Cantwell Smith interpretuje szariat zdecydowanie jako proces odnoszący się do ludzkiej moralnej odpowiedzialności wobec Boga, a ideę prawa traktuje jako wtórną i wynikającą z posłuszeństwa i poddania Bogu. Ponadto twierdzi, że głównym pojęciem islamu jako religii nie jest idea prawa, lecz moralnej odpowiedzialności. Jedynie Bóg determinuje, co jest dobre, a co złe, dlatego prawo muzułmańskie jest ludzkim i ziemskim produktem, wynikiem ludzkiej odpowiedzialności⁹.

Wszystkich muzułmanów łączy nie wspólne wyznanie, lecz przede wszystkim wspólny tryb życia i podzielany przez nich ideał społeczeństwa. Stąd, nawet współczesne wysiłki muzułmanów nie koncentrują się na umacnianiu dogmatów wiary, lecz zmierzają w kierunku uprawomocnienia ważności islamskiego prawa. Dlatego też celem Proroka było nauczenie ludzi odpowiednich zachowań, aby pomóc im przez nie osiągnąć zbawienie. Zatem, prawo muzułmańskie to złożony system obowiązków, rytuałów i moralnych zobowiązań usankcjonowany przez siłę i autorytet religijnego nakazu¹⁰.

Za części szariatu uznaje się: wiarę w Boga i przestrzeganie pięciu filarów islamu, które tworzą zręby praktyk religijnych (*ibadat*). Szariat jest inspirowa-

⁶ H. Munson Jr, *Islam and Revolution in the Middle East*, London 1988.

⁷ J. Danecki, *op. cit.*, s. 204–205.

⁸ J. Bielawski, *IV Prawo Muzułmańskie*, [w:] *Główne kultury prawne współczesnego świata*, Warszawa 1995, s. 100.

⁹ W. Cantwell Smith, *On Understanding Islam*, The Hague 1981, s. 99.

¹⁰ J. Schacht, *Law and Justice*, [w:] *The Cambridge History of Islam*, Vol. 2B, eds. P.M. Holt, A.K.S. Lambton, B. Lewis, Cambridge Historian Online 2008, s. 539–541.

ny przez boskie objawienie zawarte w Koranie i hadisy. Odnosi się do wszystkich ludzkich działań i aktywności. Szariat dzieli ludzkie działania na obowiązujące, zalecane, rekomendowane, dozwolone, naganne i zakazane. Pierwsze i ostatnie działania wyznaczone są przez Koran i sunnę, pozostałe odnoszą się do moralnych wartości.

Idžtihad to główny instrument do interpretacji boskiego przekazu. Służy do wykładni tekstu w warunkach zmieniającej się rzeczywistości społeczności muzułmańskiej i dotyczy jedynie sfery stosunków międzyludzkich. *Idžtihad* jest także opisywany jako proces tworzenia *fikh* z czterech źródeł: Koranu, hadisów, konsensusu (*idžma*) i analogii (*kijas*). Można wyróżnić trzy formy zastosowania *idžtihadu*:

- 1) w przypadku interpretacji tekstu Koranu i sunny, interpretacja ogranicza się do zgodności z istniejącymi źródłami i wybraniu właściwej opcji,
- 2) w odniesieniu do niejasnego tekstu lub zgody wspólnoty uczonych (*idžma*),
- 3) *idžtihad* powinien interpretować tekst zgodnie z szariatem.

Największe możliwości interpretacji są w przypadku reguł *fikh* lub tych, które mają swoje źródło w rozumowaniu opartym na analogii (*kijas*) lub innych interpretacjach; wtedy uczone może odnieść się do potrzeb i interesów wspólnoty¹¹. Natomiast *fikh* – nauka prawa, odnosi się do opinii szkół prawnych, indywidualnych prawników oraz praktycznych reguł prawnych. *Fikh* jako taki nie ma boskiej legitymizacji, jest w całości ludzkim wytworem. *Fikh* to w istocie interpretacja prawna szariatu¹². *Fikh* nie zawiera odniesień do moralności i dogmatów religijnych. Prezentuje natomiast zgodę społeczności muzułmańskiej na podstawowe wartości. Zatem, jest definiowany jako wiedza, znajomość praktycznych reguł szariatu. Prawo to obejmuje zagadnienia życia religijnego, społecznego i państwowego. Reguły *fikh* wynikają z Koranu i jego interpretacji, hadisów oraz sunny, zgody prawników i zastosowania reguły analogii¹³. *Fikh* reprezentuje to, co ludzie wiedzą o szariacie, podczas gdy szariat reprezentuje boskie idealne prawo. Interpretacje boskiego prawa mogą się między sobą różnić, bowiem Bóg dopuszcza pomyłki, jeśli muzułmanin przestrzega reguł w dobrej wierze, zgodnie z porządkiem określonej szkoły prawa¹⁴.

¹¹ M. Hashim Kamali, *Shari'ah Law: An Introduction*, Oxford 2008, s. 26.

¹² *Ibidem*, s. 3, 16.

¹³ *Ibidem*, s. 41.

¹⁴ C.B. Lombardi, *State Law as Islamic Law in Modern Egypt. The Incorporation of the Shari'a into Egyptian Constitutional Law*, Brill, Leiden Boston 2006, s. 17.

Ponieważ religijne zobowiązania i moralne nakazy islamu skierowane są do jednostki i znajdują się poza jurysdykcją sądu, reguły szariatu dzielą się na dwa obszary: praktyk religijnych (*ibadat*) i cywilnych relacji (*mu'amalat*) – jedynie te ostatnie kwestie są przedmiotem różnic wśród istniejących szkół prawnych. W stosunku do relacji międzyludzkich czyli prawa kryminalnego, polityki rządu, konstytucji, podatków, sfery ekonomicznej i stosunków międzynarodowych szariat określa jedynie ogólne wskazówki.

Sunnicy myśliciele na początku XI wieku rozwinęli teorię wywodzącą legitymizację prawa z legitymizacji władcy, który je stosuje. Kalif miał więc prawo wydawania obowiązujących sądów i opinii, a autorytet prawny posiadali wskazani przez niego prawnicy. Pod koniec XI wieku stało się jednak oczywiste, że przywódcy rządzący muzułmańską społecznością nie posiadają kwalifikacji wymaganych wobec kalifa, a uprawomocnienie rządów nie może zależeć od indywidualnych cech władcy. Zatem, istnienie sprawiedliwego prawa miało legitymizować rządy poszczególnych władców¹⁵.

W odpowiedzi na potrzeby muzułmańskiego państwa została rozwinięta koncepcja sztuki rządzenia państwem zgodnie z szariatem (*sijasa szariija*)¹⁶. Koncepcja ta została opracowana przez teologa i prawnika Ibn Tajmijję, żyjącego na przełomie XIII i XIV wieku i rozwinięta przez jego ucznia Ibn Kajjima al-Dżauzijję. Ten ostatni uznawał konieczność podporządkowania szariatowi wszystkich ważnych dziedzin życia publicznego, także prawa karnego dotąd wyłączonego spod jurysdykcji prawników i szariatu i pozostawionego do decyzji władz politycznych lub administracyjnych¹⁷.

Sijasa szariija wywarła wielki wpływ zarówno na teorię polityczną w Imperium Osmańskim, jak i na myślicieli arabskich w XX wieku. Występowała jako kadi *fikh* lub w formie muzułmańskich ustaw. Kadi *fikh* to uzgodniona z innymi prawnikami i zatwierdzona przez sąd interpretacja boskiego prawa, która stawała się dla nich wiążąca. W postaci ustaw, *fikh* nadal stanowiło podstawowe źródło odwołania dla państwowych aktów legislacyjnych, jednak sam władca mógł ogłaszać nowe ustawy, pod warunkiem, że zostaną one uznane

¹⁵ *Ibidem*, s. 47–48.

¹⁶ Inne źródła podają wcześniejsze powstanie koncepcji *sijasa szariija* w XI wieku. Iracki prawnik należący do szkoły szafickiej Al-Mawardi (zm. 1058) w swoim traktacie *Al Akham al-Sultaniija* sformułował zasadę uprawomocniającej akty prawne i sądowe wydawane przez władcę i włączył je do szariatu. Zob. F.E. Vogel, *Islamic Law and Legal System: Studies of Saudi Arabia*, Leiden 2000, s. 231.

¹⁷ J. Bielawski, *Mały słownik kultury świata arabskiego*, Warszawa 1971, s. 211.

przez prawników za uniwersalnie stosowane i realizujące społeczne dobro¹⁸. Zyskała zwolenników nie tylko w Arabii Saudyjskiej, gdzie kontynuatorem myśli Ibn Tajmijji był Muhammad ibn Abd al-Wahhab, ale i w dwudziestowiecznym Egipcie. W Egipcie teoria ta upowszechniła się jako przekonanie, że prawo na poziomie państwa powinno opierać się na nowoczesnym zastosowaniu *sijasa szariija*.

1.2. Muzułmańskie szkoły prawne

Początki dawnych szkół prawa muzulmańskiego sięgają pierwszej połowy VIII wieku. Pierwsze były trzy szkoły prawa z Medyny, Kufy i Syrii. Tradycja tych szkół długo pozostawała anonimowa, z czasem jednak zaczęły one odwoływać się do wybitnych autorytetów – prawników i towarzyszy Proroka.

W X wieku zakończył się proces konstituowania nowych szkół prawa stworzonych wokół wybitnych prawników. Cztery klasyczne szkoły prawne istnieją w świecie muzulmańskim aż po dziś dzień, a różnice między nimi występują w odniesieniu do podstawowych źródeł praw: Koranu, sunny oraz decyzji prawnych, takich jak *idźma* (zgoda prawników), *kijas* (analogia), *raj* (opinia własna), *istislah* (szukanie korzystnych przepisów). Każda ze szkół odwołuje się do własnych utrwalonych tradycji, zachowanych głównie w postaci literatury prawniczej. Muzułmanin wybiera jedną ze szkół i kieruje się jej zasadami¹⁹. Ostatecznie utrwalił się podział na szkoły powstałe na terenie Hidżazu i szkoły funkcjonujące na terenie dzisiejszego Iraku. Do pierwszej grupy zaliczane są szkoły: malickicka, szaficka i hanbalicka, do drugiej hanaficka.

Szkoła hanaficka jest najstarszą ze szkół prawa i najbardziej rozpowszechnioną w islamie sunnickim. Założona została przez Abu Hanifę. Za jedyne źródło prawa uznaje Koran. Inne źródła, w tym nawet tradycja Proroka, podlegają procesowi sprawdzenia ich autentyczności. Zgoda uczonych (*idźma*) także musi zostać uprawomocniona. Szkoła ta dopuszcza prawo zwyczajowe jako źródło prawa. Szczególne znaczenie ma także odwołanie do osobistej opinii prawników (*raj*). Uznanie opinii prawnika łączy się z tradycją poszukiwania precedensów, czyli odnajdywania w tradycji szkoły zasad odnoszących się do konkretnej i rozważanej aktualnie przez prawników sprawy. Z czasem

¹⁸ C.B. Lombardi, *op. cit.*, s. 50–54.

¹⁹ J. Danecki, *op. cit.*, s. 211–212.

określono zespół tych precedensów. *Istihsan* (uznawanie czegoś za dobre) stosuje się, jeśli zasada *kijas* nie przynosi rezultatów²⁰.

Szkoła malikicka uznaje Koran i hadisy za główne i równie ważne źródła prawa. Ponadto prawnicy tej szkoły odwołują się do tradycji tzw. zgody społeczności medyńskiej, która jest swoistym rodzajem *idźmy*, oraz do zasady indywidualnej opinii założyciela szkoły Malika Ibn Anasa. Szkoła ta uznaje także zasadę *istislah*, czyli kierowania się interesem całej społeczności wiernych (*ummy*).

Szkoła szaficka w odróżnieniu od malikickiej opiera się na sunnie Proroka, czyli odrzuca odwołanie do zasady *istislah*. Stosuje jednak zasady *idźmy* i *kijas*.

Szkoła hanbalicka, założona przez Ahmada Ibn al-Hanbala, jest szkołą konserwatywną, ponieważ nie dopuszcza jakiegokolwiek interpretacji Koranu i hadisów, które są odczytywane dosłownie oraz odrzuca wszelkie indywidualne rozumowanie i spekulacje prawne. Uznaje za źródło prawa sunnę, którą podobnie jak Koran należy przyjmować nie domagając się wyjaśnień i komentarzy. Szkoła ta została ukonstytuowana w X wieku. Kontynuatorami myśli al-Hanbala w XIV wieku byli Taki ad-Din Ibn Tajmijja i jego uczeń Ibn Kajjim al-Dżauzijja, a w wieku XVIII Muhammad Ibn Abd al-Wahhab, który przyczynił się do odrodzenia doktryny hanbalickiej²¹.

Al-Wahhab przejął główne zasady hanbalizmu, kierując się chęcią powrotu do źródeł wiary muzułmańskiej, pierwotnie wywodzącej się z Koranu i tradycji religijnej. Odnowienie doktryny islamu miało przede wszystkim ukrócić praktyki kultu świętych i przywrócić koncepcję jedyne Boga – *tawhidu*. Al-Wahhab sformułował rygorystyczne zasady postępowania obowiązujące wyznawców: część pod groźbą kary śmierci jest należna jedynie Allahowi, natomiast kult grobów świętych jest aktem niewiary, podobnie jak odwoływanie się do wiedzy wykraczającej poza Koran i tradycję religijną. Muzułmanin nie może szukać pośredników poza Allahem i wymieniać podczas modlitwy imienia Proroka lub świętych, gdyż jest to aktem politeizmu. Udział w modlitwie publicznej jest obowiązkiem muzułmanina²². Ponadto za przejawy grzechu uznał: oddawanie czci bożkom, przypisywanie zmarłym wpływu na świat doczesny, obrzędy sufickie, posługiwanie się amuletami, spożywanie alkoholu, palenie tytoniu, zażywanie narkotyków, stosowanie magii i czarów oraz kontakty z niewiernymi²³.

²⁰ *Ibidem*, s. 212.

²¹ *Ibidem*, s. 215.

²² J. Bielawski, *Mały słownik...*, s. 518.

²³ J. Danecki, *op. cit.*, s. 423.

1.3. Specyfika islamu szyickiego

W odróżnieniu od ortodoksyjnych zwolenników sunny, stanowiących większość wśród wyznawców islamu, szyici uznają za prawowiernych następców Proroka jedynie członków jego rodziny. Nie uznają natomiast trzech pierwszych kalifów: Abdallaha Abu Bakra, Umara ibn al-Chattaba i Uthmana ibn Affana. Ich raczej wspiera dogmat o wyłączności praw rodu Alego do kalifatu i wiara w dziedziczny charakter przywództwa w islamie. Późniejszy rozwój szyizmu wniósł do tej początkowo politycznej doktryny elementy religijne, a zwłaszcza szczególne traktowanie władców – imamów i koncepcję mahdiego. Dla szyitów od śmierci Proroka boski przekaz następuje od niego do rozpoznanych imamów. Poza sporem o przywództwo polityczne, szyici podzielają z sunnitami wszystkie praktyki religijne, koncepcje prawne i teologiczne. Obok Koranu i sunny za obowiązujące uważają wypowiedzi i orzeczenia imama, które także uzupełniają boskie objawienie i obowiązujące prawo. Nie uznają natomiast *idźmy*. Ponadto postrzegają swoich najwybitniejszych uczonych i *mudźtahidów* za prawowitych przywódców podczas nieobecności imama.

Prawo szyickie składa się z moralnych i religijnych norm opierających się na Koranie i tradycji Proroka Mahometa. Eksponują oni jednak rolę charyzmatycznego autorytetu w postaci imama lub ulemów, *mudźtahidów* podczas jego nieobecności. *Idźma* zastępowana jest wspólną opinią imamów²⁴. Szyici wykształcili także swoiste cechy kultu, które nie są uznawane w islamie sunnickim, takie jak pielgrzymka do własnych świętych miejsc, uroczystości pasyjne, istnienie klasy społecznej duchownych zajmującej się badaniem pisma i kształceniem.

Współcześnie szyizm uległ wpływowi irańskim, czego konsekwencją było pojawienie się licznych sekt ezoterycznych. Wniosły one do doktryny szyickiej szczególnie pojmowanie roli imama jako nieomylnego przywódcy religijnego. Pozycja imama i właściwości, które mu są przypisywane różnią między sobą trzy główne sekty w łonie szyizmu: zajdytów (uznających wszystkich kolejnych imamów nie przypisując im cech nadprzyrodzonych), imamitów (uznających tylko dwunastu imamów) oraz ismailitów (uznających siedmiu imamów)²⁵. Różnią się one pojmowaniem linii sukcesji po czwartym imamie.

²⁴ M. Hashim Kamali, *op. cit.*, s. 89.

²⁵ J. Bielawski, *Moby słownik...*, s. 488.

Właściwa dla szytów koncepcja *taqijji* (ukrywania własnej wiary) rozwinęła się podczas represji za kalifatu Umajjadów. W wyniku morderstwa Alego w roku 661, Ali stał się symbolem niewinnej ofiary i martyrologii szyickiej. Szytów łączy przekonanie o boskim charakterze imamaty, nieomyślności imama i jego niezdolności do grzechu. Wśród szytów–immamitów rozwinęła się koncepcja pośredników między nieobecnym imamem a wspólnotą. Nieobecny imam był rzeczywistym przywódcą, a każdy władca, który go zastępował sprawował swoją władzę nielegalnie. Podczas nieobecności imama coraz większe znaczenie zaczęli mieć ulemowie i *mudźtahidzi*, znawcy prawa i teologi. W Iranie zyskali oni znaczny wpływ na politykę i stworzyli hierarchię, zorganizowaną wokół stopni wiedzy. Opracowali oni także biografie imamów i zaczęli gromadzić tradycje związane z ich działalnością, postępowania i wypowiedzi. Wielkie znaczenie zyskał zwyczaj oddawania czci grobom imamów, ich potomków i sióstr²⁶.

Opozycja wobec tyranii jest kolejną doktryną wyróżniającą islam szyicki. Państwo jest postrzegane jako uzurpator. Śmierć imama Husajna z rąk Umajjadów w roku 680, z historycznego faktu przeobraziła się w symbol o uniwersalnej ważności. A wystąpienie trzeciego imama Husajna przeciwko Umajjadom stało się archetypem konfliktu między sprawiedliwością a tyranią. Powstały wkrótce potem obrzęd *taziya* polega na odgrywaniu na nowo męczeństwa Al-Husajna jako walki dobra ze złem. Śmierć Husajna jest traktowana przez szytów jako poświęcenie, a uczestnictwo w jego męce umożliwia uzyskanie jego wstawiennictwa u Boga. Szczególna pozycja ulemów, postać ukrytego imama, antagonizm między sprawiedliwością a władzą jako wyjątkowe elementy szyizmu przyczyniły się do powstania religijnie i doktrynalnie umotywowanej wrogości wobec państwa²⁷.

Szczególna droga rozwoju tej doktryny miał miejsce w Iranie, gdzie ulemowie rośli w siłę polityczną wprost proporcjonalną do próżni władzy. W XVII stuleciu, kiedy nastąpił zmierzch władzy Safawidów, ulemowie zanegowali legitymizację władzy szaha. Persowie postrzegali swojego króla jako zastępcę dwunastego imama. Podczas jego nieobecności, jednak król, którego obowiązki ograniczały się do wymierzania sprawiedliwości i kwestii militarnych – był zależny od *mudźtahida*, przewodnika duchowego, do którego należała

²⁶ J. Danecki, *op. cit.*, s. 276.

²⁷ H. Algar, *The Oppositional Role of the Ulama in Twentieth-Century Iran*, [w:] *Scholars, Saints and Sufis. Muslim Religious Institution in the Middle East since 1500*, ed. N.R. Keddie, University of California Press, 1972, s. 234.

legalna władza w postaci stanowienia prawa i jego interpretacji. Ogromna władza irańskich ulemów miała swoje źródło w ich potęgde ekonomicznej i bogactwie, jakim dysponowali. Ponadto przywództwo szyickie i najważniejsze miejsca kultu zawsze znajdowały się poza Iranem, na terenie dzisiejszego Iraku, co umożliwiała uleom pełną niezależność polityczną i finansową od aktualnie rządzących w Iranie władców. Modernizacja kraju i reformy przeprowadzone przez szaha w latach dwudziestych XX wieku, podzieliły społeczeństwo irańskie na wykształcone zwesternizowane elity i lud – klasy niższe związane z tradycyjną religijnością i popierające ulemów. Dalsza polityka rządu kontynuowana przez Reżę Pahlawiego doprowadziła do ograniczenia władzy ulemów w latach sześćdziesiątych²⁸.

W dwudziestym wieku szyicy uczeni rozwinęli teorię władzy uczonych zwaną *wilayat al-fakif*, czyli zwierzchność uczonego/prawnika. Zgodnie z tą doktryną żaden władca, ani parlament nie może tworzyć prawa, ponieważ jego jedynym źródłem jest szariat. W imieniu nieobecnego imama dysponentami prawa, odpowiedzialnymi za zgodność z szariatem stali się uczeni.

1.4. Tradycyjne instytucje muzułmańskie

Do tradycyjnych instytucji muzułmańskich, które noszą cechy typowe dla społeczeństwa obywatelskiego, można zaliczyć: *wakf* (fundacje religijne i dobroczynne), zasady *hisbah* i *nasihah*, szurę, ulemów.

1.4.1. Wakfy

Instytucja *wakfu* powstała po śmierci Proroka; źródłowo odwołuje się do podstawowych zasad islamu. Wyróżnić można dwa rodzaje fundacji ze względu na cele, które ma realizować: pierwsze, *wakfy* religijne i publiczne fundowały meczety, mdrasy, biblioteki, szpitale, cmentarze, mosty i urządzenia wodne; drugie, fundacje rodzinne pomagały biednym.

Wakf stanowi nieodwołalną transakcję prawną i zaczyna obowiązywać w momencie wyrażenia aktu darowizny przez fundatora. W przypadku fundacji publicznej użytkowanie *wakfu* stanowi jego uprawomocnienie. Szkoły prawne odnoszą się do instytucji *wakfu* i regulują zgodnie z własnymi zasa-

²⁸ N.R. Keddie, *The Roots of the Ulama's Power in Modern Iran*, [w:] *Scholars, Saints and Sufis...*, s. 226.

dami prawo własności i dziedziczenia fundacji. Współcześnie w krajach muzułmańskich powstały ministerstwa *wakfów*, mające zarządzać fundacjami²⁹. Instytucje te w pierwszej połowie XX wieku tworzyły około pięćdziesięciu procent placówek edukacyjnych w krajach arabskich³⁰.

Religijne fundacje były znaczącym elementem, tworzącym sferę publiczną w społeczeństwie muzułmańskim ponieważ budowały przestrzeń do kulturowania i przestrzegania religijnych zasad. Jako nieformalne instytucje nauczania i praktyk religijnych, utworzone przez jednostki, służyły wspólnocie. Dla donatorów w dowód wdzięczności organizowano dziękczynne modlitwy, które także miały charakter publicznych ceremonii. Z tego powodu władcy, sułtani, bogaci kupcy i liderzy społeczności ustanawiali owe fundacje, aby dzięki nim zaznaczyć swoją rolę w życiu społeczności. Obok społecznych i religijnych potrzeb, które spełniały fundacje, ważna była także ich rola polityczna. *Wakfy* umożliwiały także negocjacje między władcą a ulemami, w zamian za wsparcie i respektowanie niezależności instytucjonalnej i finansowej kręgów religijnych, władca mógł oczekiwać ich lojalności. Fundacje jako przestrzeń publiczna w pewien sposób reprezentowały relacje między rządzącym a rządzonymi, wyrażane poprzez stopień autonomii i swobodę kultu religijnego oraz poprzez wpływy i naciski, jakie za ich pomocą wywierały na władcę siły lokalne³¹.

Zasada *bisbah* ma swoje źródło w Koranie, odnosi się do jednostek i uznaje ich prawo do uczestnictwa w publicznej debacie oraz do wydawania sądów i krytyki władcy. Zasada *nasibah* umożliwia jednostce podjęcie inicjatywy i daje tytuł do doradztwa przywódcy.

Szura to uczestnictwo jednostek i grup w procesie decyzyjnym dotyczącym spraw wspólnoty, szura zwoływana była w celu omówienia konkretnych spraw.

1.5. Ulemowie i ich relacje z państwem muzułmańskim

Ulemowie są uczonymi specjalizującymi się w islamie. Alim znaczy uczony³², Ulemowie to ci, którzy posiadli wiedzę '*ilm*'. W języku arabskim istnieją trzy

²⁹ J. Bielawski, *Mały słownik...*, s. 519–520.

³⁰ M. Hashim Kamali, *op. cit.*, s. 217.

³¹ A.A. An-Na'im, *Islam and the Secular State. Negotating the Future of Sharia*, London 2008, s. 79–82.

³² Rzeczownik utworzony od czasownika *alima* – on wie.

rzeczowniki określające wiedzę: *ma'rifa* – rozumiana jako gnoza, intuicyjna wiedza, której nosicielami są gnostycy i sufi; *adab* – pojęcie szersze obejmujące specjalistyczną i wyrefinowaną wiedzę ogólną, na którą składa się szczególna znajomość literatury, historii i języka arabskiego; *ilm* – to wiedza zdobyta poprzez studiowanie tekstów, spisane objawienia bożego, Koranu i hadisów, czyli przekazu pozostawionego przez Proroka. Główny komponent słowa 'alim' odnosi się raczej, zdaniem Danielli Talmon-Heller, do stopnia perfekcji w opanowaniu sztuki życia niż posiadania wiedzy. Zatem, 'alim' to przede wszystkim mędrzec, mistrz, dopiero potem uczony w piśmie³³.

Michael Winter twierdzi, że termin *alim* wszędzie i niezależnie od epoki odnosił się do ulemów i oznaczał uczonych w piśmie, czyli Koranie i całej sunnie. Odnosił się więc do wiedzy zdobytej poprzez studiowanie świętych tekstów: czytanie, zapamiętywanie, ich interpretację i przekaz następnym pokoleniom uczonych w madrasach, sądach i miejscach prywatnych spotkań. Bycie alimem oznaczało także znajomość dyscyplin pomocniczych, takich jak klasyczny arabski i jego poddyscyplin – gramatyki, retoryki oraz posiadanie określonej specjalizacji w znajomości hadisów: *sira* – w biografii Proroka), *tafsir* – egzegezie Koranu, teologii, *usul* – źródeł islamskiego prawa. Najbardziej skomplikowaną i szanowaną dyscypliną był *fikh*³⁴.

Na przestrzeni dziejów islamu pozycja ulemów ewoluowała od mędrców – uczonych podtrzymujących tradycję i konstytuujących porządek społeczny w państwach muzułmańskich po urzędników państwowych – ekspertów wydających opinie prawne i zawiadujących najważniejszymi ceremoniami religijnymi. Zanim ulemowie stali się warstwą blisko związaną z władzą polityczną i klasą posiadającą liczne przywileje, autorytet i ugruntowane dochody, byli blisko związani z islamem nieformalnym, nazwanym przez Ernesta Gellnera islamem ludowym lub też niskim. Większość ulemów w średniowieczu należała do bractw sufickich i łączyła zdobywanie wiedzy religijnej, studiowanie świętych tekstów i przepisów prawa muzułmańskiego z praktykami religijnymi i rytuałami właściwymi dla religijności ludzi prostych. Ulemowie w roli sufich mieli dostęp do wiedzy, której głównym komponentem była łaska – *baraka*, a oni sami

³³ D. Talmon-Heller, *Islamic Piety in Medieval Syria: Mosque, Cemeteries and Sermons under the Zangids and Ayyubids (1146–1260)*, Leiden–Boston 2007.

³⁴ M. Winter, 'Ulama' between the State and the Society in Pre-Modern Sunni Islam, [w:] *Guardians of Faith In Modern Times: 'Ulama' in the Middle East*, ed. M. Hatina, Leiden–Boston 2009, s. 21–22.

obdarzeni byli darem świętości, jako ci, którzy mają kontakt z nadprzyrodzonym. Dlatego też, byli nie tylko klasą usytuowaną, jak później przywykło się pisać, między władzą a społeczeństwem, ale też pośrednikami między wielką tradycją „islamu wysokiego” a „małą tradycją” islamu ludowego³⁵.

Ulemowie, uczeni teologowie i prawnicy muzułmańscy, jako ludzie utrzymujący czystość wiary i przestrzeganie przykazań religijnych wywierali potężny wpływ na wspólnotę muzułmańską i politykę państwa:

Sankcja świętego prawa [...] udzieliła również uleom – ekspertom od szariatu – moralnego autorytetu, co podtrzymało ich pozycję jako prawowitych interpretatorów prawa i stróżów moralnych wartości leżących u podstaw ideałów ładu społecznego *ummy*³⁶.

W muzułmańskiej etyce zakorzeniony był specjalny etos ulemów, który sytuował ich zaraz po Proroku i czynił sukcesorami Mahometa, i dyspozytariuszami prawdy. Ulemowie jako interpretatorzy świętego prawa i dyspozytariusze tradycji znajdowali się niejako między wspólnotą a władcą. Posiadali szeroką autonomię, która wyrażała się między innymi w działalności szkół prawnych. Dzięki ich oddziaływaniu na społeczność i rządzących byli niejako współtwórcami sfery publicznej w społeczeństwach muzułmańskich:

To właśnie ulemowie [...] ustanowili w społeczeństwach islamskich sfery publiczne, zapewniając istnienie obszarów życia wymykających się nadzorowi władców. Owe sfery publiczne były obszarami, w których różne sektory społeczeństwa mogły wysuwać swoje roszczenia w imię podstawowych przesłanek wizji islamu³⁷.

Muzułmańska sfera publiczna wykształciła się przede wszystkim dzięki specjalnemu statusowi, jaki posiadało prawo religijne – szariat, będące niejako ponad władcą politycznym, co umożliwiało specjalny podział obowiązków między władcę a ulemów. Z czasem sunnicka myśl religijna wykształciła praktyczny podział na tych, którzy sprawowali władzę polityczną (pod warunkiem, że będą stosowali się do szariatu i podtrzymają istnienie wspólnoty wiernych, *ummy*) i na religijny establishment (ulemów), odpowiedzialnych za zachowanie podstawowych norm muzułmańskiej wspólnoty. Ten podział zwiększał udział ulemów w podtrzymaniu *ummy* i prowadził do sprawowania

³⁵ M. Hatina, *Introduction*, [w:] *Guardians of Faith...*, s. 3.

³⁶ M. Hoexter, N. Levtzion, *op. cit.*, s. 10 [tłum. własne – K.B.].

³⁷ S.N. Eisenstadt, *Utopia...*, s. 224.

przez nich kontroli nad poczynaniami władcy. Pomimo tego nie wykształcili oni spójnej i niezależnej organizacji, a ich pozycja nie mogła równać się z zakresem władzy, jaki mieli uczeni szyicy.

W islamie sunnickim owi religijni przywódcy pełnili także funkcje sędownicze i stanowili najbardziej znaczący element spajający wspólnotę muzułmańską zarówno podczas ekspansji islamu, jak i w czasach pokoju. Umożliwiali także wzajemne kontakty między zróżnicowanymi klasowo mieszkańcami państw muzułmańskich. Jak zauważył Shmuel Eisenstadt, wskazuje to także na ich funkcję społeczno-cywilizacyjną³⁸.

Osobną kategorię stanowili *mudżtahidowie*, łączący wiedzę praktyczną i teoretyczną, którzy mieli prawo do interpretacji (*idżtihadu*). *Idżtihad* dokonywany przez *mudżtahida* nie modyfikował prawa, lecz je odkrywał. Dzięki temu, że całość prawa boskiego nie została całkowicie poznana w chwili śmierci Proroka, Allah jest świadomy zmieniających się warunków i osadzenia życia ludzkiego w historii. Dlatego nałożył na człowieka ciągły obowiązek odczytywania boskiego prawa na nowo. *Idżtihad* jest konieczny nie tylko z powodów społecznych, ale i moralnych, a *mudżtahid* jest człowiekiem, który rozpoznaje i rozróżnia wolę Boga w konkretnym momencie ludzkich dziejów³⁹.

Natomiast mufti interpretowali prawo i wydawali opinie, i porady prawne dotyczące konkretnych spraw.

W przeszłości kontrolowali życie duchowe i polityczne społeczeństwa, zwłaszcza za kalifatu Abbasydów. Abbasydzi finansowali ulemów, by móc przeciwstawić się opozycji ze strony szyitów. Po upadku Abbasydów, podczas przerwania ciągłości władzy, ulemowie skupieni byli przede wszystkim na ochronie i zachowaniu tradycji. Z grona ulemów wyłoniła się grupa specjalizująca się w kwestiach prawnych i teologicznych zwana *fakihami*. Pojawienie się ulemów jako klasy było procesem powstałym za czasów seldżuków, którzy uzależnili ich od państwa poprzez ustanowienie systemu madras.

Ta podwójna rola, z jednej strony urzędników państwowych, z drugiej – strażników tradycji niekiedy występujących przeciwko władcy wyznaczała przez wieki szczególną pozycję ulemów. Od XVI stulecia za panowania Osmanów, ulemowie działali jako instytucja w obrębie państwa. W zależności od państwa, ich funkcje i rola były odmienne. W czasach Ottomanów rozpoczę-

³⁸ *Ibidem*, s. 221–223.

³⁹ W. Cantwell Smith, *On Understanding Islam...*, s. 80.

ły się ściśle powiązania ulemów z władzą, w środowisku najbliższym związanym z sułtanem w Istambule. Natomiast w poszczególnych prowincjach imperium, ulemowie zachowywali długą niezależność od struktur władzy politycznej. To powiązanie skutkowało zdobyciem przywilejów, wysoką pozycją społeczną i ekonomiczną ulemów. Jednocześnie jednak, skutecznie ograniczało ich rolę jako przewodników ummy i autonomicznych autorytetów nie tylko religijnych, ale i społecznych i zwiększało ich podporządkowanie władzy świeckiej.

Okres kolonizacji świata arabskiego przyniósł ulemom nowe wyzwania w postaci powstania równoległego do jurysprudencji kadich sądownictwa świeckiego, opartego na wzorach zachodnich oraz kodyfikację szariatu. Następnym wyzwaniem było wprowadzenie świeckiej edukacji, która zakończyła wielowiekowy monopol ulemów w sferze wykształcenia i interpretacji tradycji Proroka⁴⁰.

Nowoczesną definicję ulemów i określenie ich roli we współczesnym społeczeństwie muzułmańskim przedstawił Hasan al-Turabi:

Co ja rozumiem przez pojęcie „ulemowie”? Ten termin, historycznie, oznacza uprawomocnienie do posiadania wiedzy objawionej. Jednakże, „ilm” nie odnosi się jedynie do wiedzy w świętych tekstach. Oznacza każdego, kto posiada wiedzę odnoszącą się do przekazu boskiego. Ponieważ cała wiedza ma boskie pochodzenie i ma korzenie religijne, także chemik, inżynier, ekonomista czy też prawnik są ulemami. Tak więc, ulemowie w tym szerszym sensie, niezależnie od tego czy są naukowcami, czy też liderami lub filozofami powinni oświecać społeczeństwo⁴¹.

Al-Turabi wpisuje się więc w wielką przemianę, która dotknęła świat muzułmański wraz z modernizacją i upowszechnieniem masowego wykształcenia. Otóż niegdyśjsze funkcje ulemów związane przede wszystkim z prawem interpretacji świętych tekstów przestały być przypisane wyłącznie uczonym w piśmie. Pojęcie ulemów zostało rozszerzone i obejmuje, jego zdaniem, wszystkich naukowców i liderów opinii publicznej. Wszyscy oni mają prawo do interpretacji objawienia i kształtowania opinii publicznej – kształtowania *ummy*. Niektórzy uczeni twierdzą, że definicja zaproponowana przez Al-Turabiego ma na celu przeformułowanie islamskiej jurysprudencji – *fikh*. Zdaniem Al-Turabiego, *fikh* stał się dogmatyczny i zamknięty na nowe inter-

⁴⁰ M. Hatina, *Introduction...*, s. 4.

⁴¹ H. al-Turabi, *The Islamic State* [tłum. własne – K.B.], [w:] *Voices of Resurgent Islam*, ed. J.L. Esposito, New York 1983, s. 245.

pretacje, dlatego Al-Turabi proponuje połączenie dwóch systemów prawnych islamskiego i zachodniego⁴².

Nic bardziej nie przyczyniło się do zmiany statusu ulemów w społeczeństwie muzułmańskim i ich miejsca w strukturze władzy niż powstanie państw narodowych na Bliskim Wschodzie i rozwój islamu radykalnego w latach 70. XX wieku. Na ich pozycji nie zaważyły w takim stopniu ani rządy kolonialne, ani gwałtowna modernizacja społeczeństw arabskich. Wraz z utrwaleniem scentralizowanej władzy po drugiej wojnie światowej w większości państw regionu rozpoczęły się procesy nacjonalizacji religii i podporządkowania państwu dotąd autonomicznych sfer życia publicznego, takich jak szkoły religijne, *wakfy*, czy tradycyjne sądy. Doprowadziło to do erozji uprawnień ulemów, zmniejszenia ich władzy i autorytetu w interpretacji prawa muzułmańskiego⁴³.

Podstawowym problemem dla ulemów pozostało odnalezienie się w nowej rzeczywistości i sprostanie wyzwaniom współczesności. Badacze islamu zajmujący się prawem muzułmańskim, tacy jak Joseph Schacht, Aharon Layish, Wael B. Hallaq sformułowali tezę, że muzułmańscy moderniści z przełomu XIX wieku – począwszy od Muhammada Abduha - przygotowali grunt pod sekularyzację prawa religijnego, formułując zasadę, która umożliwiła tworzenie nowego prawa na podstawie szariatu. W tym czasie powstał także nowy mechanizm zwany *takhajjur*, polegający na stworzeniu nowej całości z elementów złożonych z różnych szkół prawa muzułmańskiego⁴⁴.

Ron Shaham wyróżnia trzy modele adaptacji ulemów do zmieniającej się rzeczywistości polityczno-społecznej, które występują we współczesnych państwach muzułmańskich: model cywilno-prawny, model kodyfikacji muzułmańskiej i model saudyjski.

Model pierwszy został przyjęty przez większość państw narodowych na Bliskim Wschodzie (wyłączając Turcję, traktowaną jako państwo świeckie) Należą do nich Egipt, Syria, Liban, Jordania, Irak, Iran, Tunezja, Maroko jako państwa, które zsekularyzowały wszystkie dziedziny prawa: cywilne, karne, handlowe i międzynarodowe, kierując się kodeksami i zapisami prawa zachodniego. Pozostawiając dwie sfery wolne od zachodnich wpływów: prawo rodzinne wraz z zapisami dotyczącymi dziedziczenia oraz instytucje *wakfów*.

⁴² *Ibidem*.

⁴³ R. Shaham, *Western Scholars on the Role of the 'Ulama' in Adapting the Shari'a to Modernity: a Critical Review*, [w:] *Guardians of Faith...*, s. 171.

⁴⁴ *Ibidem*, s. 176.

Oczywiście prawo rodzinne podlegało nieustannym naciskom i zmianom mającym podnieść status kobiety, ale najdłużej pozostało w gestii ulemów.

Państwowa legislacja niewątpliwie uderzyła w kompetencje ulemów jako głównych twórców i interpretatorów prawa w społeczeństwie muzułmańskim. Ron Shaham dostrzega jednak w tym procesie pewną ciągłość właściwą dla muzułmańskiej kultury politycznej. Uważa, że nowoczesne prawodawstwo we współczesnych państwach muzułmańskich kontynuuje tradycję przystosowania się ulemów do aktów prawnych, tworzonych przez władców na przestrzeni dziejów islamu. Zatem, modernizacja nie oznacza całkowitego zerwania z przeszłością, lecz wpisuje się w historię relacji władzy świeckiej i religijnej w cywilizacji islamu⁴⁵.

Model drugi odnosi się do państw, które po początkowym wdrożeniu kodeksów zachodnich i umocnieniu swojej państwowości dokonały islamizacji prawa, szczególnie karnego, w latach 70 minionego stulecia. Są to Libia, Iran, Sudan i Pakistan. Kodyfikacja prawa miała służyć w tym przypadku większej kontroli państwa nad systemem sądowniczym.

Model trzeci odnosi się do Królestwa Saudów, w którym nigdy nie przeprowadzono reformy prawa na wzór zachodni i gdzie istnieje specyficzna równowaga między królewskim ośrodkiem władzy a ulemami. Państwo saudyjskie nie posiada konstytucji ani ciała ustawodawczego, które można porównać z parlamentem w tradycji europejskiej⁴⁶. Koran jest traktowany jak konstytucja, a ulemowie mają szczególne uprawnienia do samodzielnej interpretacji boskiego prawa przez *idžtihad*. Zgodnie z teorią *sijjasa szariija* władca może wydawać prawomocne akty prawne, jeśli obejmują one kwestie nie ujęte w prawie religijnym. Oczywiście pod warunkiem, że owe dekrety nie występują przeciwko szariatowi. Jednocześnie saudyjscy ulemowie, podporządkowani władzy książąt nie zgodzili się na kodyfikację szariatu⁴⁷. Oficjalnie Rada Seniorów odrzuciła pomysł kodyfikacji w 1991 roku, uznając, że sprowadzi to ich do roli urzędników. *Idžtihad* zdaniem ulemów jest interpretacją najbliższą intencji Boga, więc jeśli decyzja *kadięgo* jest motywowana innymi względami niż wola Boga, na przykład rozkazem władcy, to decyzja ta przekreśla boski

⁴⁵ *Ibidem*, s. 186.

⁴⁶ *Ibidem*, s. 173–174.

⁴⁷ Kodyfikacja szariatu odnosi się do dotychczas niespisanych reguł prawa, do których odwołują się kadi.

zamysł⁴⁸. Ulemowie podkreślali ponadto, że kodyfikacja szariatu przyniesie znaczące rozbieżności w decyzjach *kadich*, rozszerzy kompetencje trybunałów rządowych i podważy przekonanie, że można z powodzeniem skodyfikować *fikh* w świecie muzułmańskim⁴⁹.

Ulemowie jako grupa społeczna stanowili integralną część wszystkich społeczeństw Bliskiego Wschodu ukształtowaną w samych początkach islamu. Jako taka, grupa ta nie mogła być ignorowana przez nowoczesne państwa. We wszystkich państwach doszło do nieuniknionych napięć między religijnym establishmentem a aparatem władzy. Ulemowie chcieli zachować przywileje i władzę nad społeczeństwem, natomiast przywódcy polityczni dążyli do przekształcenia społeczeństwa w nowym duchu i zgodnie z zupełnie nowymi wartościami. Prezydent Egiptu Naser uczynił podstawą jedności społeczeństw muzułmańskich język, kulturę i dziedzictwo historyczne, zastępując nimi religię i ideał reprezentowany przez *ummę*. Atatürk w Turcji starał się zniszczyć ulemów jako klasę społeczną, Reza szach Pahlawi w Iranie, Muhammad V w Maroku, Naser w Egipcie, Król Hassan w Jordanii próbowali podporządkować ulemów państwu. Saudowie, z kolei chcieli zneutralizować ich wpływy poprzez uczynienie z religijnego establishmentu część aparatu władzy. Wszyscy bez wyjątku dążyli do podporządkowania sobie ulemów i ich marginalizacji politycznej.

W latach 1950–1970 instytucje państwa starały się przejąć wiele funkcji tradycyjnie należących do ulemów; przede wszystkim nauczanie, poddając szkoły i uniwersyty kontroli państwa oraz rozstrzyganie w kwestiach prawa rodzinnego i pozycji kobiety, tworząc w tym celu nowe kodeksy prawa rodzinnego.

Fundacje religijne – *wakfy* – przez wieki cieszące się autonomią i zarządzane przez ulemów przeszły pod zarządzanie państwowe. W tym celu utworzono Ministerstwa do Spraw Religijnych. Ten sam model postępowania został przyjęty praktycznie we wszystkich państwach muzułmańskiego Bliskiego Wschodu.

Pozycja ulemów jako sędziów i arbitrów w sporach stale podlegała erozji, wywołwanej także poprzez osłabienie ich niezależności ekonomicznej i utratę studentów. W odpowiedzi na działania państwa, część ulemów wystąpiła z seminariów i meczetów, i oddała się indywidualnym studiom i nauczaniu, część rozpoczęła współpracę z państwem, stając się reprezentantami tak zwanego „oficjalnego islamu”, z którego wsparcia korzystali przywódcy polityczni.

⁴⁸ F.E. Vogel, *op. cit.*, s. 336–338.

⁴⁹ *Ibidem*, s. 339–343.

Jednak większość nie pozbyła się resentymetu wobec państwa i niedoskonałości natury moralnej, które ono reprezentowało. Wielu nie mogło wybaczyć politykom podporządkowania Zachodowi i nieustających prób zwesternizowania społeczeństwa. Część z nich zaczęła sympatyzować z fundamentalistami i innymi ugrupowaniami radykalnymi. Choć pozbawieni wpływów politycznych i niezdolni do utworzenia politycznej opozycji, ulemowie stali się punktem odniesienia i intelektualnym wsparciem dla wielu świeckich myślicieli i pisarzy, którzy podkreślali w swojej twórczości jej muzułmańskie korzenie i duchowy wymiar. Im bardziej ulemowie tracili wpływy jako grupa społeczna, tym bardziej zyskiwali je „nowi intelektualiści” stojący w opozycji do konserwatywnego establishmentu religijnego i świeckich intelektualistów. Do tej nowej generacji myślicieli należały takie postaci jak: Hasan Hanafi w Egipcie, Raszyd al-Ghannuszi w Tunezji, Hasan al-Turabi w Sudanie, Ali Shariati i Abdelkarim Soroush w Iranie. Zaproponowali oni muzułmańskie rozwiązanie dla współczesnych społeczeństw, stając się jednocześnie politycznie zaangażowanymi w swoich państwach⁵⁰.

Obok nich, w latach 90. XX wieku pojawił się nowy fenomen – ulemowie telewizyjni, zwani „*da'iyā*”. Rewolucja w mediach, która dokonała się wraz powstaniem telewizji satelitarnych i Internetu nie ominęła kaznodziei muzułmańskich⁵¹. Zaczęli oni wykorzystywać nowe media do wypowiedania się na temat islamu w sposób bardziej swobodny i związany z problemami życia codziennego wiernych. Odbiorcami ich audycji stała się wykształcona i korzystająca z dobrodziejstw społeczeństwa konsumpcyjnego klasa średnia.

Kanały telewizyjne stały się dla „*da'iyā*” także platformą wypowiedzi politycznych i okazją do kształtowania muzułmańskiej opinii publicznej. Bardzo często wypowiedzi te stanowiły wyraz indywidualnych poglądów imamów, niekontrolowanych przez inne autorytety i władze państwowe. Wiele z pro-

⁵⁰ M. Kamrava, *The Modern Middle East. a Political History since the First World War*, Berkeley–Los Angeles–London 2005, s. 322–324.

⁵¹ W 1996 r. powstała katarska al-Dżazira, a dubajska al-Arabija w 2002 r. Do 2006 r. Arabowie mieli do wyboru około 200 kanałów telewizji satelitarnej. W 1997 r. powstał najpopularniejszy program religijny Al-Dżaziry „Szariat i Życie” oparty na formule uczestnictwa widzów i zadawaniu przez nich pytań alimowi na temat wiary i wątpliwości, jakie niesie dla muzułmanów życie we współczesnym społeczeństwie. Przez kilka lat prowadzącym był alim Jusuf al-Karadawi, który stawiał siebie w roli przewodnika dla młodych muzułmanów i postulował w swoich programach integrację muzułmanów ze społeczeństwami, do których wyemigrowali.

gramów prowadzonych przez telewizyjnych ulemów porusza kontrowersyjne tematy i oferuje rozwiązania, które wykraczają poza oficjalne stanowisko ulemów reprezentujących instytucje religijne, ponieważ „*da'iya*” pochodzą z różnych środowisk, szkół prawnych i religijnych. Są wśród nich sufi, salafici, szyici, sunnici, radykalni islamiści. Każdy z nich wywiera ogromny wpływ na swoich odbiorców. Dzięki programom satelitarnym i sieci internetowej są w stanie zmobilizować do działania rzesze muzułmanów, czasami występując w ten sposób przeciwko oficjalnym autorytetom i polityce poszczególnych państw arabskich⁵².

Owi kaznodzieje reprezentują inną drogę budowania autorytetu religijnego: poza dotychczasową ścieżką kariery ulemów, opartą na żmudnym zdobywaniu wykształcenia na uczelniach muzułmańskich. Charakteryzuje ich siła przebiecia, powiązania polityczne i publiczna rozpoznawalność⁵³. Ale nie tylko.

Karadawi jako jeden z „*da'iya*” założył w 1997 roku w Londynie Europejską Radę ds. Fatw i Badań (European Council for Fatwa and Research). Miała ona na celu koordynację działalności ulemów w Europie i tworzenie przez nich zunifikowanej wykładni szariatu. Działalność tej instytucji nie ograniczała się jednak tylko do Europy i muzułmańskich imigrantów, lecz miała ambicje międzynarodowe. W 2006 roku rada liczyła 35 członków, z Europy i USA, 25%t z nich pochodziło ze świata arabskiego. Kolejną inicjatywą Karadawiego była Międzynarodowa Unia Uczonych Muzułmańskich (al-Ittihad al-'Alami li 'Ulama' al-Muslimin) powstała w 2004 roku. Członkami Unii mogli być jedynie absolwenci uczelni prawa religijnego, często z tytułami szejka i doktora, także szyici. Unia uczonych jest organizacją pozarządową i utrzymującą się ze składek członkowskich. Jej celem jest zachowanie tożsamości islamskiej i jedności tożsamości *ummy*. Obie organizacje aktywnie działają w mediach i na stronach internetowych⁵⁴.

⁵² Tak stało się na przykład w 2006 r. podczas tzw. Afery „karykatur Mahometa”, które opublikowane zostały w duńskiej gazecie. Oficjalne stanowisko islamu w postaci szejka al-Azharu i Organizacji Krajów Islamskich dalekie było od radykalizmu *da'iya*, nawołujących do konfrontacji: bojkotu duńskich produktów i czynnej obrony Proroka w programie „Kair dzisiaj” 30 stycznia 2006 r.

⁵³ J. Skovgaard-Petersen, *In Defense of Muhammad: 'Ulama', Da'iya and the New Islamic Internationalism*, [w:] *Guardians of Faith...*, s. 308–309.

⁵⁴ *Ibidem*, s. 296–297.

1.5.1. Ulemowie a współczesne państwo egipskie

Pozycja ulemów nie była jednakowa we wszystkich państwach, co dobrze widoczne jest na przykładzie Egiptu, Maroka i Arabii Saudyjskiej. Ulemowie w Egipcie na przełomie XVIII i XIX wieku rekrutowali się z różnych warstw społecznych, a wykonywanie profesji uczonego wiązało się z poważnym awansem społecznym. W Egipcie silne więzy łączyły ulemów z dynastią ottomańsko-mamelucką. „Złoty wiek” ulemów trwał także za okupacji francuskiej w latach 1798–1801, kiedy to pośredniczyli w rozmowach między Napoleonem a ludem i utrzymywali *de facto* publiczny porządek. Po wycofaniu się Francuzów ulemowie zrezygnowali ze sprawowania władzy politycznej i powierzyli ją Muhammadowi Alemu.

Ulemowie udzielili wsparcia Muhammadowi Alemu na początku jego rządów, za co zostali nagrodzeni funkcjami dzierżawców podatków i specjalnymi funduszami państwowymi przeznaczonymi wyłącznie do ich dyspozycji. Po umocnieniu swojej władzy, Ali odebrał im wszystkie przywileje i uzależnił od pensji państwowych. Ulemowie zostali zastąpieni przez nową elitę, a ich polityczne wpływy zostały ograniczone do nauczania i interpretacji prawa czyli tradycyjnych funkcji. Konfiskata *wakfów* uczyniła Uniwersytet Al-Azhar główną instytucją reprezentującą ulemów. Również tradycyjne sufickie rodziny, bractwa i groby świętych dotąd cieszące się autonomią zostały poddane kontroli państwa. Państwo nadało szejkom licencje określające zakres ich wpływów, rodzaj wykonywanych obrzędów i prowadzenie działalności religijnej. W wyniku tych działań autorytet religijny w społeczeństwie egipskim osadzony został w dwu nieprzystających do siebie ośrodkach: bractwach sufickich i al-Azhar⁵⁵.

Konsekwencją rządów Alego było zerwanie partnerstwa między ulemami a elitą rządzącą. Jego panowanie zakwestionowało niezależną władzę religijnego establishmentu, również poprzez ich deklasację, czyli pozbawienie majątków i źródeł bogactwa. Szejkowie stracili uprzywilejowaną pozycję polityczną i ekonomiczną oraz możliwość wywierania bezpośredniego wpływu na społeczeństwo. Tradycyjne instytucje, którymi zarządzali zostały przekształcone we własność państwową. Muhammad Ali podważył nawet ich nienaruszalną funkcję interpretatorów prawa, ustanawiając świeckie ciało – Główną Radę do Spraw Islamu. Tym samym spod jurysdykcji ulemów zostały wyjęte edukacja

⁵⁵ I.M. Lapidus, *A History of Islamic Societies*, Cambridge 1991, s. 616–618.

i prawo, a społeczeństwo miało być rządzone przez prawo cywilne. Modernizacja zatem, pozbawiła ulemów wpływów⁵⁶. Kolejnym ciosem była szczególna interpretacja prawa zaproponowana przez fundamentalistów i ich przekonanie o roli, jaką może mieć każdy wykształcony muzułmanin w studiowaniu prawa i świętych tekstów.

W 1961 roku prezydent Naser zreformował uniwersytet Al-Azhar i wprowadził znaczące zmiany w programie studiów i strukturze uczelni. Działania te wymierzone były bezpośrednio przeciwko ulemom, ponieważ Al-Azhar od zawsze był symbolem ich niezależności i władzy. Naser narzucił uczelni świeckie kierunki studiów i nadał sobie prawo do wskazywania imama na urząd wielkiego muftiego, stojącego na czele uniwersytetu. W miejsce Komitetu Wielkich Ulemów ustanowił Islamską Akademię Badań. Polityczne zaangażowanie uczelni wzrosło podczas rządów Husniego Mubaraka, który uzyskał przychylność i wsparcie ulemów podczas rozprawy z fundamentalistami w latach dziewięćdziesiątych oraz poparcie dla polityki zagranicznej; w zamian oddał ulemom kontrolę nad sferą publiczną w Egipcie.

Rządy Mubaraka zapoczątkowały swego rodzaju konsensus i współpracę autorytarnego reżimu z religijnym establishmentem. Ich interesy stały się tożsame, w kwestiach zachowania stabilności władzy w kraju, utrzymania prestiżu Al-Azharu dzięki ukryciu faktu współpracy z władzą oraz walki z radykalnymi fundamentalistami. Jednocześnie uniwersytet wspierał działania rządu, służące utrzymywaniu dobrych stosunków z Zachodem, kreując obraz uczelni tolerancyjnej i skłonnej do ekumenicznego dialogu⁵⁷.

Szejkowie al-Azharu starali się zachować autonomię uczelni i wpływy polityczne, nieustannie podejmowali starania, aby utrzymać jak najwięcej odwołań do szariatu w prawie egipskim.

Religijny establishment w Egipcie powstał w oparciu o prawo z 1961 roku. Jest bardzo zróżnicowany ideologicznie i klasowo, ponieważ obejmuje prawników pracujących w wymiarze sprawiedliwości, imamów bezpośrednio związanych z kultem, prominentnych uczonych zasiadających w najwyższych

⁵⁶ Afaf Lutfi Al-Sayyid Marsot, *The Ulama of Cairo in the Eighteenth and Nineteenth Centuries*, [w:] *Scholars, Saints and Sufis...*, s. 162–163.

⁵⁷ S. Bachar, S. Bar, R. Machtiger, Y. Minzili, *Establishment Ulama and Radicalism in Egypt, Saudi Arabia, and Jordan*, Center on Islam, Democracy, and the Future of the Muslim World, Hudson Institute Washington, Series No. 1, Paper No. 4, December 2006, s. 4.

instytucjach religijnych i akademickich. Współcześnie mamy tam trzy instytucje religijne :

Akademia Studiów Islamskich – na jej czele stoi szejek Al-Azharu. Akademia wydaje opinie w sprawach politycznych. W latach 1985–1990 miała prawo cenzury literatury i dzieł artystycznych pod kątem realizowania wartości zgodnych z zasadami islamu. W drugiej połowie lat 90. Akademia rozpoczęła zdecydowaną walkę ze świeckimi i liberalnymi tendencjami w społeczeństwie egipskim, zachęcając między innymi do ataków na intelektualistów – Faraha Fodę, który został uznany za apostatę i Nasra Hamida Abu Zayda, którego małżeństwo uznano za nieważne. W owym czasie szejek Muhammad al-Ghazali oznajmił, że wobec nieistnienia państwa islamskiego w Egipcie każdy muzułmanin może wymierzyć sprawiedliwość i ukarać winnych za występowanie przeciwko szariatowi, co jako czyn apostazji podlega karze śmierci⁵⁸. Na to wezwanie odpowiedziały grupy Dżama'a Islamijja i al-Dżihad.

Komitet ds. Fatwy – ustanowiony w 1936 roku, każdego tygodnia wydaje opinie podane do publicznej wiadomości dotyczące małżeństwa, rozwodów, dziedziczenia, konfliktów rodzinnych; wszyscy członkowie komitetu muszą być ekspertami prawa muzułmańskiego z certyfikatami Al-Azharu, regionalne oddziały tej instytucji funkcjonują we wszystkich dystryktach Egiptu.

Dar al-Ifta' – to jedno z najważniejszych ciał religijnych w Egipcie, zwane też Egipskim Urzędem ds. Fatw, zajmuje się interpretacją prawa i religii. Na jej czele stoi wielki mufti, ciało to znajduje się pod kontrolą Ministerstwa Sprawiedliwości i jest poza jurysdykcją al-Azharu. Wydaje fatwy obowiązujące w całym świecie islamu

Egipskiemu establishmentowi religijnemu podlega system oświaty począwszy od szkół podstawowych po wyższe (około 6000 instytucji) oraz meczety współpracując z Ministerstwem Fundacji Religijnych. Ministerstwo, z kolei oprócz kontrolowania działalności meczetów i wydawania licencji ich funkcjonariuszom, odpowiada także za publikacje religijne dla szkół i armii.

Środowisko ulemów znajdujących się poza establishmentem jest równie zróżnicowane. Ulemowie należą do muzułmańskich stowarzyszeń, które specjalizują się w misji religijnej. Wielu z nich sympatyzuje z Braćmi Muzułmanami. Prowadzą oni również działalność w meczetach niekontrolowa-

⁵⁸ G. Kepel, *Święta wojna. Ekspansja i upadek fundamentalizmu muzułmańskiego*, Dialog, Warszawa 2003, s. 289.

nych przez władzę (tak zwanych „wolnych meczetach”) i na ulicach, stąd ich nazwa „ulemowie ulicy”. Wśród nich są popularni ludowi szejkwowie, mający wykształcenie prawnicze, lecz nie uznający autorytetu Al-Azhar. Ulemowie z ulicy dotychczas specjalizowali się wyłącznie w modlitwie, dlatego też stanowili konkurencję dla szejków z uniwersytetu, uwikłanych w stosunki z władzą. W latach dziewięćdziesiątych pojawili się młodzi i wykształceni imamowie pochodzących z wyższych klas średnich, prowadzący działalność w duchu amerykańskich teleewangelistów⁵⁹. Przeciwno nim zaczęli występować szejkwowie związani Al-Azharem potępiając programy i audycje telewizyjne oraz wydawane przez nich fatwy.

1.5.2. Ulemowie w Królestwie Maroka

Podobnie jak w Egipcie ulemowie w Maroku tworzyli otwartą klasę, do której mógł przynależeć każdy po zdobyciu odpowiedniego wykształcenia. Islam w tym kraju różnił się znacznie od porządku występującego w Egipcie czy Arabii Saudyjskiej. W wyniku słabej pozycji rządu i rozdrobnienia politycznego, islam w Maroku przybrał charakter ludowy i popularny. Pod koniec XV wieku w Maroku umocnił się ruch religijno-polityczny zwany szarifizmem. Każde z plemion chlubiło się własnym przywódcą religijnym – Szarifem, który miał wywodzić swoje pochodzenie od samego Proroka.

Prestiż, jakim cieszyli się szarifowie osłabił władzę sułtana. Szarifowie mieli wpływ w całym społeczeństwie marokańskim. Ulemowie, wykształceni w piśmie i prawie islamskim dzierżyli pieczę nad wspólnotą żyjącą w miastach, natomiast bractwa religijne i święci sprawowali kontrolę nad życiem religijnym mieszkańców wsi. Ulemowie mieli poważną konkurencję w postaci bractw religijnych i szarifów. Dopiero reformy rządowe, z lat 1800–1912, przyniosły zmianę ich statusu. Miały one na celu ograniczenie władzy bractw religijnych i wyniesienie ulemów do roli urzędników państwowych pomagających w modernizacji społeczeństwa. Podczas kolonizacji francuskiej ulemowie stali się liderami ruchu niepodległościowego i strażnikami narodowego ducha⁶⁰.

⁵⁹ S. Bachar, S. Bar, R. Machtiger, Y. Minzili, *op. cit.*, s. 6.

⁶⁰ Edmund Burke, *The Moroccan Ulama, 1860–1912. An Introduction*, [w:] *Scholars, Saints and Sufis...*, s. 106.

1.5.3. Ulemowie w państwie Saudów

Państwo saudyjskie powstało w wyniku podbicia wielu plemion żyjących się na terenie Hidżazu, południowego Iraku i wybrzeży Morza Czerwonego oraz zmianie charakteru przywództwa w plemionach. Nowi władcy Hidżazu próbowali zdobyć kontrolę nad koczownikami, ustanawiając lojalnych przywódców i wprowadzając podatki. Szejkowie plemion, natomiast mieli za zadanie pośredniczyć między plemionami a władzą centralną.

Miasta i religia stały się czynnikami unifikującymi nowe państwo. Saudowie korzystali też ze starej praktyki międzyplemiennych sojuszy przez małżeństwa i pozyskiwanie sobie klientów. Wiele grup koczowniczych zostało podporządkowanych państwu jako siły wojskowe. Długim procesem było także pozyskanie sobie ulemów.

Od 1930 roku Królestwo Saudów nie miało charakteru religijnego, jego struktura miała raczej podstawy plemiennie-monarchiczne. Z czasem jednak, z powodu narastającej niechęci plemion dla stosowanego wobec nich przymusu, uzyskanie legitymizacji religijnej dla dalszych podbojów stało się konieczne. Ponadto motywacja religijna tchnęła w nie nowego ducha. Po ostatecznym rozbięciu religijnego ruchu Ikhwan w 1930 roku, wdrożono procedury osiedlania koczowników. W tym celu pacyfikowano kolejne plemiona, aby zabezpieczyć powstające sieci kolejowe, drogi, instalacje wydobywcze przed ich atakami.

Dalsza instytucjonalizacja państwa była wypadkową śmierci charyzmatycznego władcy Ibn Sauda w 1953 roku i rozrastającego się przemysłu wydobywczego. Rodzina królewska kontrolowała wszystkie najważniejsze ministerstwa razem z reprezentantami wpływowej rodziny ulemów Al-Shaikh. Inne organy administracyjne również miały częściowo prywatny charakter i obsadzone były przez członków elit sprzyjających panującym.

Ulemowie w Arabii Saudyjskiej pozostają w ścisłej symbiozie z rządem. Rząd zapewnia religijnemu establishmentowi pozycję i fundusze, umożliwia także dominację konserwatywnych i religijnych wartości w życiu publicznym. W zamian za to, ulemowie zapewniają władzy religijnej legitymizację. Równocześnie z rosnącą pozycją saudyjskiego państwa na arenie międzynarodowej w latach 1973–1974 w czasie embarga na ropę, które Arabia Saudyjska nałożyła na kraje wspierające Izrael w wojnie z Egiptem, wahhabiccy ulemowie uzyskali niezwykle wpływy na politykę tego państwa. Po podwyższeniu cen ropy

Królestwo Saudów uzyskało nieograniczone środki na realizację planu hegemonii i narzucenia własnej wizji islamu całej *ummie*, obejmującej wszystkie kraje muzułmańskie i wspólnoty wiernych. Dynastia przeznaczyła ogromne środki na kształcenie nowych ulemów w duchu islamu wahhabickiego.

W świecie muzułmańskim Saudowie zamierzali zastąpić upadające nacjonalistyczne i świeckie ideologie rygorystyczną interpretacją islamu, a różne formy kultu ograniczyć do wersji zatwierdzonej w Mekce. Poprawność religijna stała się kryterium udzielania pomocy i subwencji muzułmanom na całym świecie, co doprowadziło do znacznego ograniczenia innych nurtów myśli religijnej, stanowiących o pluralizmie tej religii⁶¹.

Wielokrotnie dynastia Saudów potrzebowała pomocy ulemów, aby upromocnić swoje kontrowersyjne z punktu widzenia islamu posunięcia polityczne takie jak: odparcie ataku na wielki meczet w Mekce w 1979 roku, co wiązało się z użyciem przemocy wobec muzułmanów, poparcie Zachodu podczas pierwszej wojny w Zatoce czy zaproszenie wojskowych oddziałów amerykańskich na terytorium Królestwa.

Obecnie niezwykle trudno oddzielić interesy religijnego establishmentu od interesów rodziny królewskiej. Obie grupy wspierają się nawzajem od słynnego sojuszu polityczno-religijnego z roku 1745 zawartego między szejkiem Muhammadem ibn Abd al-Wahhabem a protoplastą saudyjskiej dynastii Muhammadem ibn Saudem. W nowym państwie Al-Wahhab sprawował godność wielkiego muftiego – najwyższego religijnego autorytetu i duchowego przywódcy, najwyższego sędziego i oficjalnego administratora spraw religijnych w Królestwie.

Po śmierci Al-Wahhaba w 1792 roku władca saudyjski przyjął tytuł imama. Odtąd kolejni władcy z dynastii Saudów są nie tylko szejkami, ale również wahhabickimi imamami, łącząc funkcje polityczne i religijne, co nadaje ich rządowi szczególny autorytet. Ten religijny wymiar władzy Saudów został dodatkowo wzmocniony po podbiciu całego Hidżazu przez Abd al-Aziza w 1924 roku, który mianował się królem Hidżazu i strażnikiem świętych miejsc islamu (*Khadim al-Haramayn*). Pozycja ulemów umacniała się w miarę centralizacji państwa saudyjskiego i podporządkowania plemion władcy szejków.

Od początku swego panowania Muhammad ibn Saud podkreślał związki władzy państwowej z elitami religijnymi. Nie oznaczało to jednak uzależnie-

⁶¹ G. Kepel, *Święta wojna...*, s. 74–75.

nia polityki kraju od opinii ulemów. Pomimo pokrewieństwa rodziny królewskiej z rodzinami ulemów kolejni władcy prowadzili samodzielną modernizację państwa niezadko wbrew stanowisku uczonych. Syn Sauda po wstąpieniu na tron w 1964 roku podporządkował sobie Komitet Ochrony Moralności i Tępienia Zła. Elity religijne tworzyły hierarchiczną strukturę, a ich oddziaływanie nie ograniczało się do sfery religijnej. Ulemowie zajmowali stanowiska w administracji państwowej, systemie nauczania, siłach bezpieczeństwa, wojsku i sektorze prywatnym. Uczestniczyli także w nieformalnych instytucjach władzy działających przy władcy, takich jak „ludzie decyzji i władzy” (*ahl al-hall wa-l-akd*) oraz szura i *idżma*. Władca przewodniczył tym instytucjom i raz w tygodniu zwoływał radę szejków i ulemów w do rozpatrywania petycji poddanych⁶².

Spory w łonie saudyjskiej elity władzy i ulemów związane były z wojną w Zatoce i operacją „Pustynna Burza”. Rząd saudyjski zezwolił wówczas wojskom amerykańskim na założenie baz na swoim terytorium i rozpoczął współpracę wojskową z USA. W 1991 roku po wojnie część żołnierzy amerykańskich pozostała na terytorium saudyjskim. Obecność niewiernych na świętych ziemiach islamu zmusiła ulemów do otwartego protestu i nawoływania do islamizacji armii, administracji i oświaty. Rząd saudyjski nie ugiął się jednak i zastosował sankcje wobec nieposłusznych ulemów. Głównego muftiego – szejka Abd al-Aziza ibn Abd Allah al-Baza, objął wówczas nadzorem policyjnym.

W 1992 roku podjęto dalsze działania wymierzone w samowolę ulemów, zakończone aresztowaniami. Usunięto ze stanowiska głównego sędziego sądu szariackiego, aresztowano około 200 kleryków i skazano ich na karę 80 kijów za krytykowanie rządu za wydanie zezwolenia, na funkcjonowanie stowarzyszeń kobiecych⁶³. Ulemowie jednak nie dawali za wygraną. Część z nich była odpowiedzialna za ataki terrorystyczne w 1999 roku w Rijadzie, podczas których zaatakowano budynek Gwardii Narodowej, na której czele stał następcą tronu książę Abd Allah. Następnym wydarzeniem prowadzącym do otwartego konfliktu między ulemami a rządem była współpraca z Amerykanami podczas ataku na Irak w 2003 roku. Lokalni ulemowie wydawali fatwy potępiające Amerykanów. W odpowiedzi za rozbudzanie nastrojów antyzachodnich, rząd pozbawił stanowisk kilkunastu imamów z państwowych meczetów.

⁶² J. Zdanowski, *Historia Arabii...*, s. 328.

⁶³ *Ibidem*, s. 331.

Dynastia Saudów była ściśle związana z ulemami więzami rodzinnymi. Warstwa alimów i osób związanych z establishmentem religijnym liczy około kilkunastu tysięcy. Wiele rodzin ulemów jest spokrewnionych z książętami, a ich status religijny wiąże się z przynależnością do elity rządzącej. Rodzina Al al-Shaykh, wywodząca się od samego Al-Wahhaba i spokrewniona z Saudami jak i szejkami głównych plemion liczy około 7 tys. członków. Sprawuje kluczowe funkcje w rządzie i sektorze prywatnym, pełni obowiązki w ministerstwach religijnych i należy do niej urząd wielkiego muftiego. Rodzina al Lahidan stoi na czele Wyższej Rady Kadich i licznych fundacji religijnych.

Ustanowiono dwie instytucje centralne: Najwyższą Radę do Spraw Islamskich i Radę do Spraw Islamskich Misji i Przewodnictwa. Wśród innych instytucji ważne są także:

1. Komisja Starszych Ulemów, ustanowiona w 1971 roku, na której czele stoi wielki mufti. Wydaje publiczne fatwy i kontroluje przestrzeganie szariatu;
2. Nieustający Komitet Badań Naukowych i Opinii Prawnych – odpowiedzialny za prowadzenie badań;
3. Urząd wielkiego muftiego;
4. Najwyższa Rada do Spraw Islamskich utworzona, w 1994 roku i odpowiedzialna za wizerunek Saudów za granicą i odpowiednie zachowanie funkcjonariuszy meczetów.

Niżsi rangą ulemowie działają w: Ministerstwie Spraw Islamskich, Fundacji Religijnych Instrukcji i Modlitwy, Komitecie Ochrony Moralności i Tępienia Zła (wciela w życie wahhabickie fatwy i karze tych, którzy nie wypełniają religijnych zobowiązań), w Muzułmańskiej Lidze Światowej (rozprzestrzenia doktrynę wahhabicką wśród muzułmanów na całym świecie), w Wyższej Radzie Kadich, w wymiarze sprawiedliwości jako sędziowie, prawnicy i w meczetach jako imamowie, również jako wykładowcy w uniwersytetach, które są podporządkowane Ministerstwu Edukacji i zaleceniom wielkiego muftiego⁶⁴. Komitet Ochrony Moralności i jego terenowe oddziały mają, w celu utrzymania poprawności obyczajowej w całym kraju, uprawnienia do kontroli w budynkach publicznych i domach prywatnych. Komitet jako swego rodzaju policja religijna cieszył się poparciem kręgów religijnych i niektórych członków

⁶⁴ S. Bachar, S. Bar, R. Machtiger, Y. Minzili, *Establishment Ulama and Radicalism in Egypt, Saudi Arabia, and Jordan*, Center on Islam, Democracy, and the Future of the Muslim World, Hudson Institute Washington, Series No. 1, Paper No. 4, December 2006, s. 15–16.

rodziny królewskiej. Grono jego aktywistów liczyło około 9 tys. W 2006 roku Aktywność Komitetu wzrastała, tym bardziej, im większe były zmiany obyczajowe w państwie. Jednak w tym samym roku minister spraw wewnętrznych książę Naj'f ograniczył uprawnienia komitetu, z powodu licznych skarg zarzucających funkcjonariuszom ingerencje w prywatne życie obywateli i pobicia⁶⁵.

W latach 80. także w Arabii Saudyjskiej powstały nowe ruchy radykalne skupiające ulemów niezwiązanych z domem panującym, którzy nie należeli do religijnego establishmentu. Otwarcie krytykowali oni rząd i dynastię Saudów oskarżając ją o współpracę z niewiernymi. Był to ruch Sahwa, Wasatiyun i Takfiri. Wydali oni oficjalnym ulemom intelektualną walkę, podważając i kwestionując ich wersję islamu.

Sahwa stanowi szczególną mieszankę polityki i religii. Ruch powstał w opozycji do wahhabizmu, choć jego mentorzy wywodzili się z tradycyjnego nurtu wspieranego przez imamów z Egiptu i Syrii, którzy wyemigrowali do Arabii Saudyjskiej w latach 60. Gdy rodzina królewska i urzędowi ulemowie rozpoczęli ekspansję wahhabizmu w całym świecie muzułmańskim i uświadomili sobie siłę płynącą z petrodolarów. Ruch zakwestionował przede wszystkim pojmowanie islamu jako zespołu praktyk i rytuałów bez odniesienia do rzeczywistości politycznej. Podkreślił rolę islamu jako projektu społecznego i politycznego zaangażowanego we współczesną rzeczywistość.

Szejk Aidh al-Qarni, jeden z liderów ruchu ujął owe cele w następujący sposób:

...odnowienie, przebudzenie religii dokonuje się poprzez potrzymanie jej autentyczności. Oznacza to, że powrót do religii nastąpił, po to aby radzić sobie ze zmieniającymi się i skomplikowanymi warunkami, które zdominowały współczesną cywilizację i społeczeństwo, po okresie wycofania się⁶⁶.

Ruch tworzą (oprócz profesjonalnych ulemów) przedstawiciele wolnych zawodów i intelektualści (naukowcy, lekarze, inżynierowie, chemicy, pisarze i dziennikarze), którzy studiowali religię na uniwersytecie traktując to jako uzupełnienie własnej edukacji. Są zatem czymś pośrednim między uleмами a uczonymi w prawie. Nie mają oni uprawnień ulemów, nie mogą wydawać fatw, jednak mają wystarczającą wiedzę, by interpretować religijne teksty

⁶⁵ J. Zdanowski, *Historia Arabii...*, s. 388.

⁶⁶ Awadh al-Qarni, wywiad Elaph, 14 maja, <http://www.elaph.com>.

i formułować opinie na ich temat. Jako nowa warstwa są produktem nowoczesnego systemu edukacji w Arabii Saudyjskiej. Oprócz znajomości islamu, posiadają wiedzę z zakresu nowoczesnej nauki, sztuki i nauk społecznych⁶⁷. Wierzą, że mają prawo do krytyki rządu i rodziny panującej z pozycji tych, którzy odwołują się do źródeł, by czynić świat i społeczeństwo lepszym.

Sahwa nie tworzą partii politycznej, zresztą nie byłoby to możliwe w obecnej sytuacji państwa saudyjskiego. Organizują się za to w małe grupy wywierające wpływ w określonych środowiskach. Główny podział wewnątrz ruchu przebiega wzdłuż linii akceptacji lub całkowitego odrzucenia władzy rodziny królewskiej. Część członków ruchu uznaje legitymizację Saudów do sprawowania władzy w kraju i nawołuje do przeprowadzenia przez nich niezbędnych reform, część nie uznaje w ogóle ich prawa do władzy i traktuje autorytet polityczny władcy jako uzurpację⁶⁸.

Oficjalny wahhabizm pozostał dogmatyczny w kwestiach religii, społecznie konserwatywny i politycznie uwikłany w decyzje rodziny panującej. Obecnie w Arabii Saudyjskiej, tak jak w całym świecie arabskim, nie jest możliwe utrzymanie monopolu na jedną wersję islamu z powodu rozwiniętej technologii komunikacyjnej, zmniejszenia analfabetyzmu i powszechności druku. Jednocześnie intelektualiści i uczeni w prawie są zaangażowani w gorącą debatę, nie tylko obejmującą problemy religijne, ale przede wszystkim polityczne, społeczne i historyczne. Wahhabizm pozostaje nadal punktem odniesienia zarówno dla protagonistów, jak i dla głosów krytycznych⁶⁹.

Głównym obszarem różnic w samym dyskursie wahhabicko-salafickim stało się odniesienie do władzy państwowej, niemuzułmanów oraz politycznego aktywizmu. Dyskusja w obrębie całego społeczeństwa saudyjskiego ewaluowała od rozważania problemów modernizacji państwa w kontekście autentycznej islamskiej tradycji do podejmowania dyskusji nad złożonymi problemami współczesności takimi jak: rosnąca partycypacja polityczna społeczeństwa saudyjskiego, prawa kobiet i mniejszości, wolność słowa, niezależne sądownictwo⁷⁰.

Władza polityczna znalazła swoją legitymizację w doktrynie wahhabickiej dzięki trzem zasadom umożliwiającym jej ustanowienie: *istila* – przejście wła-

⁶⁷ M. Al-Rasheed, *Contesting the Saudi State. Islamic Voices from a New Generation*, New York–Melbourne–Madrid 2007, s. 68.

⁶⁸ *Ibidem*, s. 71.

⁶⁹ *Ibidem*, s. 5.

⁷⁰ *Ibidem*, s. 15.

dzy siłą, *taijjin* – wskazanie następcy przez panującego aktualnie władcę, *shura* – konsultacja, która miała najmniejszy wpływ na decyzje polityczne. Bez względu na obowiązek posłuszeństwa wobec władcy, nawet jeśli jest on despotą i zachowuje się w sposób niemoralny nakazał Muhammad ibn Al-Wahhab. Jedynym wyjątkiem od tej reguły jest zachowanie władcy, które otwarcie odwołuje poddanych od wiary w Boga. Poddanie władcy jest wymagane nawet, jeśli zdobył władzę w gwałtowny sposób, ponieważ bunt przeciwko uzurpatorowi jest zakazany. Nie ma rozróżnienia na zdobycie władzy w nielegalny sposób lub zmianę polityczną dokonaną w pokojowo. W wahhabizmie nie istnieje tradycja kwestionowania władzy poprzez podważenie zasady posłuszeństwa. Nie istnieje także przekonanie o szczególnej roli *ummy* w procesie decyzyjnym wspólnoty muzułmańskiej. *Umma* postrzegana jest bowiem jako z gruntu zła i nieprzydatna w procesie politycznym. Interpretacja ta ignorowała polityczny wymiar islamu, skupiając się raczej na kwestiach religijnych, rytuałach i praktykach. Odnowa wiary koncentrowała się na wdrożeniu prawa religijnego zgodnego z linią wyznaczoną przez religijnie usankcjonowany aparat państwowy. Funkcje państwa natomiast zostały ograniczone do kontroli w wypełnianiu szariatu i zwalczania wszelkich religijnych odstępstw od interpretacji Al-Wahhaba. Zasady wybierania władcy i system sukcesji znajdowały się poza zainteresowaniami założyciela wahhabizmu⁷¹. Jednocześnie przetrwanie społeczności wiernych zależało od siły państwa. Koncepcja *dżahiliji* stała się integralną częścią dyskursu i służyła przeciwstawieniu stanu społeczności wiernych przed reformą Al-Wahhaba z porządkiem społeczności po przyjęciu właściwej interpretacji.

Zgodnie z tradycją wahhabicką można wyróżnić trzy równorzędne stopnie posłuszeństwa: posłuszeństwo wobec Boga, posłuszeństwo wobec Proroka, oraz posłuszeństwo wobec autorytetu, czyli osób będących jego nosicielami ksiąg i władców oraz uczonych w piśmie – ulemów. Zakaz zbrojnego buntu został także poszerzony o publiczną krytykę poczynań władcy.

Szczególnej ostrożności wymagają stosunki między władcą a ulemami. Jeśli ulemowie chcą skrytykować władcę lub wyrazić rezerwę dla jego poczynań powinni uczynić to zgodnie z przyjętym rytuałem, który dopuszcza danie rady, napisanie do władcy, przestrożę. Zawsze przestrzegając procedur i formułując krytykę w postaci wyrażenia aprobaty, gratulacji lub pochwały przy okazji de-

⁷¹ *Ibidem*, s. 46–48.

likatnie wspominając o przedmiocie wystąpienia. Działania te powinny odbywać się bez wiedzy opinii publicznej, aby nie podważyć autorytetu władcy⁷².

Wydaje się, że brak władzy w obszarze politycznym ulemowie kompensują sobie za pomocą ścisłej kontroli spraw obyczajowych. Liczne fatwy wydawane przez ulemów dotyczyły segregacji płci, stroju kobiet, makijażu oczu, centrów sportowych, masażu ciała i innych praktyk związanych z fizycznymi aspektami kobiecości. Zdaniem Madawi Al-Rasheed, ulemowie akceptują nowoczesność jedynie w takim stopniu, w jakim może być przez nich kontrolowana i wykorzystywana do głoszenia haseł religijnych. W ten sposób zaanektowali w latach 60. XX wieku telewizję, kasety video, a później telewizję satelitarną i sieć internetową stawiając siebie w roli strażników moralności. Wyłączenie polityki z obszaru ich zainteresowań oraz aktywności i skupienie na sprawach obyczajowych zawęziło ich rozumienie islamu do kwestii indywidualnego prowadzenia się wiernych i praktyk religijnych. Oznacza to zaakceptowanie przez saudyjskich imamów faktycznego rozdziału religii i państwa. Co stawia ich w opozycji do tradycji Proroka i przekonania, że umma nie może godzić się na błędy władców⁷³.

Ulemowie jako urzędnicy państwowi w Arabii Saudyjskiej zrezygnowali z prawa do uczestniczenia w debacie, która toczy się w całym świecie muzułmańskim na temat sprawiedliwości społecznej, politycznego uczestnictwa obywateli, praw kobiet i mniejszości oraz relacji między państwem a międzynarodową społecznością, reprezentowaną przez liczne organizacje pozarządowe⁷⁴.

⁷² *Ibidem*, s. 53.

⁷³ *Ibidem*, s. 56–58.

⁷⁴ *Ibidem*, s. 58.

Rozdział II

Muzułmańska kultura polityczna

2.1. Muzułmańskie państwo

Struktura muzułmańskiego państwa była zmienna w czasie. Punktem odniesienia była pierwsza wspólnota wiernych – *umma* utworzona przez Proroka Muhammada w Medynie. W pierwszych latach islamu Prorok łączył aż do swojej śmierci obydwie funkcje religijną i polityczną. Władcy muzułmańscy musieli spełniać określone moralne i religijne oczekiwania. Na czele państwa po śmierci Proroka stał kalif jako jego sukcesor i reprezentant Boga na ziemi. Kalif musiał respektować święte prawo – szariat, uznawać kompetencje specjalistów i ich opinie na temat jego interpretacji. Pomimo tego silnego komponentu religijnego, sektor obejmujący polityczną aktywność, sprawy wojskowe i instytucje finansowe zachował charakter świecki.

Struktura muzułmańskiego państwa przeszła przemianę podczas panowania Abbasydów (750–1258). W celu centralizacji państwa powstała złożona struktura biurokratyczna. Uformowała się warstwa specjalistów – urzędników, złożona z zarabizowanych i zislamizowanych Persów, która w pewnych kwestiach stanowiła przeciwwagę dla ulemów. Pełnię władzy sprawował kalif. Z czasem część jego obowiązków przejął wezyr. Wezyrzy rekrutowali się z warstwy urzędników i władza ich wzrastała proporcjonalnie do malejących wpływów kalifa. Wezyrzy stali na czele administracji realizując niekiedy własne inicjatywy polityczne.

Kolejnym elementem struktury państwa Abbasydów były *dywany*, którym podlegała rekrutacja do armii, zarządzanie wojskiem i wypłata żołdu żołnierzom¹. Elementem nowej struktury państwowej były *ziman*, na których czele stał urzędnik zwany *mustawfi*. Weryfikował on kwoty płaconych podatków. Osobny departament zarządzał wypłacanymi pensjami. Obok urzędników

¹ C. Cahen, *Economy, Society, Institutions*, [w:] *The Cambridge History of Islam...*, Vol. 2B, s. 532.

specjalną rolę pełnili *jahbadb*. Płacili oni podatki w naturze lub świadczyli pewne usługi wojskowe na rzecz państwa.

Mniej więcej w IX wieku kalifowie zaczęli zatrudniać wojskowych obcego pochodzenia i płacić im regularny żołd. Zwiększyło to obciążenia państwa i dodatkowo uzależniło kalifów od obcych dowódców wojskowych. Narastający problem związany z utrzymaniem armii i pobieraniem podatków został rozwiązany przez ustanowienie systemu *iqta*, czyli umieszczanie wojska w określonej prowincji, w której wojskowi pobierali podatki będące jednocześnie ich wynagrodzeniem. Prowadziło to jednak do pewnej autonomii tych prowincji i niezależności armii od administracji państwa. Poddani zaś byli przyzwyczajeni do bycia rządzonymi przez obcą wojskową arystokrację, która bez skrupułów w razie konieczności zabierała własność kupców i handlarzy. Między innymi, w celu ochrony tej własności powstały instytucje *wakfów* lub *hubus*. W rezultacie powstała warstwa ludzi zarządzających fundacjami i żyjących z nich, która najczęściej popierała lokalnych przywódców wojskowych².

Funkcja kadiego, ustanowiona przez Umajjadów (661–750), przeszła największą ewolucję. Początkowo urząd kadiego podlegał zarządcy prowincji, który obciążał go częścią własnych obowiązków. Abbasydzi zmienili jego status z sekretarza zarządcy prowincji na mianowanego bezpośrednio przez kalifa sędziego do spraw świętego prawa. Obok urzędu kadiego powstały sądy świeckie do spraw zażaleń i skarg. Tym samym istniały więc równoległe dwie instancje wymiaru sprawiedliwości – świecka i religijna³. W państwie Otomanów kadi stanowili główny autorytet w kwestiach sprawiedliwości i reprezentowali religijne instytucje, często też pośredniczyli między poddanymi, a władzą, dbając o zapewnienie stabilizacji wewnętrznej.

Kalif sprawował pełnię władzy prawnej, nie miał jednak mocy ustawodawczej, mógł wydawać regulacje administracyjne ograniczone prawem szariat. Kalifowie z natury rzeczy ustanawiali nowe prawa, ale czynności tych nie nazywali legislacją, lecz aktami administracyjnymi i utrzymywali, że ich działania służą zastosowaniu i uzupełnieniu świętego prawa. Poza tym podlegała im policja, podatki, wymiar sprawiedliwości, sprawy karne⁴.

² *Ibidem*, s. 536.

³ J. Schacht, *op. cit.*, s. 555–556.

⁴ *Ibidem*, s. 557.

W arabskim procesie dziejowym relacje między władzą państwową, a islamem zbudowane były wokół napięcia między liderami religijnymi a przywódcami politycznymi. W początkach islamu w pierwszej wspólnocie muzułmańskiej w Medynie, Prorok Muhammad sprawował obie funkcje, a konflikty wyrastały raczej z trudności pogodzenia lojalności wobec *ummy* i wspólnoty plemiennej. Z czasem w państwie muzułmańskim wykształciły się dwa typy autorytetu, które miały swój początek w rywalizacji elit religijnych z władzą świecką. Ulemowie dążyli do uzyskania potwierdzenia swojej autonomii w obrębie instytucji państwa, i przez zachowanie moralnego autorytetu. Oczekiwali także od struktur władzy wypełniania zasad islamu, ponieważ żywili przekonanie, że tylko islam zapewnia właściwy model tak dla indywidualnego jak i wspólnotowego życia w jego publicznym i prywatnym wymiarze. Ulemowie zapewniali realizację zasad sprawiedliwości i wierności szariatowi w teorii, nie mieli jednak ani instrumentów, ani władzy do rozwiązywania praktycznych problemów wspólnoty⁵.

Autorytet religijny ulemów oparty był na osobistych związkach i zaufaniu wiernych do religijnego lidera. Wpływał także z jego pobożności, wiedzy i kompetencji, osobistej charyzmy, która przejawiała się w codziennych relacjach. Autorytet polityczny władcy wiązał się z efektywnymi działaniami jego administracji i sprawnym zarządzaniem wspólnotą. W interesie władcy leżało zapewnienie autonomii religijnemu autorytetowi, gdyż jedynie on był źródłem religijnej legitymizacji władzy⁶.

Koncepcja muzułmańskiego państwa miała własną dynamikę, chociaż model ten nie znał ani idei głosowania i wyborów, ani zinstytucjonalizowanej politycznej opozycji czy mechanizmów zapewniających gwarancję wolności politycznej dla jednostek. Mimo to, model ten zawierał elementy kompromisu i współpracy, w postaci równowagi i napięcia między dwoma ośrodkami władzy – kalifem (władzą świecką) i ulemami i sędziami (władzą religijną).

Muzułmańska polityka nie ogniskowała się wokół państwa w sensie zachodnim, zorganizowanego terytorialnie. Jej centrum pozostawała *umma* jako polityczno-religijna wspólnota nie ograniczona konkretnym terytorium czy też więzami etnicznymi. Celem *ummy* było rozprzestrzenienie wiadomości-objawienia i autorytetu władcy jako instrumentów koniecznych do osiągnięcia cywilizacyjnej jedności.

⁵ A.A. An-Na'im, *op. cit.*, s. 49–50.

⁶ *Ibidem*, s. 51–52.

W świetle tych celów, państwo muzułmańskie było realizacją doktryny opierającej się na scaleniu etycznych i politycznych idei realizowanych w połączeniu życia prywatnego z publicznym. Zatem, idea państwa połączona była z kulturowym i cywilizacyjnym uczestnictwem. Warto pamiętać, że uczestnictwo w tym porządku miało wymiar militarny, przybierając charakter grupowej lojalności wobec tego, co było swoje i wrogości wobec tego, co obce kulturowo. Lojalności tej doświadczała wspólnota podejmując się ekspansji zewnętrznej. Ta koncepcja znacząco różniła się od modelu państwa narodowego, jaki został rozwinięty w Europie.

W koncepcji zachodniej idea cywilizacyjnej funkcji państwa ustępowała czysto politycznym celom. Państwo muzułmańskie natomiast podążało za tradycją grecko-rzymską i realizowało ideał cywilizacyjnej jedności. Cywilizacyjna rola państwa muzułmańskiego opierała się na wezwaniu do polityki ochrony wspólnoty i jednostek, tak aby mogły one w spokoju urzeczywistniać muzułmański porządek. Dlatego model muzułmański jest w istocie uniwersalistyczny, a państwo stanowi ekspresję określonego etycznego, a nie politycznego ideału. W myśl tej interpretacji państwo muzułmańskie powinno utrzymywać ciągłą więź między przeszłością, teraźniejszością i przyszłością, ponieważ *umma* nie jest wyrazem narodowo-rasowej jedności, lecz jednością postrzegania, języka i cywilizacji. Ideałem *ummy* nie jest realizacja ekonomicznych potrzeb wspólnoty, lecz moralnych i etycznych wartości⁷.

2.2. Krytyka źródeł władzy w myśli modernistów

Dżamal Al-Afghani (1838–1897) był pierwszym myślicielem, który zwrócił uwagę na korzenie autokracji w islamie w kontekście prawa boskiego. W ciągu wieków trwania państwa muzułmańskiego idea o religijnym autorytecie władzy była wykorzystywana przez rządzących dla własnych celów. Dzięki utożsamieniu władzy sułtana z władzą religijną nieposłuszeństwo wobec niego uznawane było za apostazję i zdradę islamu. Traktowane jako zagrożenie dla jedności *ummy* i czystości islamu⁸. Także orientaliści (Ernest Renan) przyję-

⁷ N.N. Ayubi, *Over-stating the Arab State. Politics and Society in the Middle East*, London–New York 2001, s. 18–19.

⁸ A. Belkeziz, *The State in Contemporary Islamic Thought. A Historical Survey of the Major Muslim Political Thinkers of the Modern Era*, New York 2009, s. 32.

li i umocnili przekonanie o jedności władzy religijnej, duchowej i doczesnej, stwierdzając, że islam nie czyni rozróżnienia między sferą świecką a religijną. Muhammad Abduh (1849–1905) zakwestionował to ugruntowane połączenie władzy religijnej i świeckiej. Jego zdaniem w islamie żaden religijny autorytet nie ma tytułu (władzy) do odwoływania rządów świeckich i kwestionowania władzy państwowej. Religijny autorytet nie dotyczy niczego więcej ponad określenie granic etycznego zachowania i wskazania tego, co jest właściwe. Zatem, system rządów w islamie jest z gruntu świecki. Islam nie obdarzył uczonych: sędziów, muftich, czy szejków ani autorytetem świeckim ani religijnym, ponieważ są tylko przekazicielami słowa bożego czyli pośrednikami. Rządzący władcy są natomiast wykonawcami szariatu i strażnikami boskiego prawa, bezpośrednio podlegającymi Allahowi. Ta interpretacja podważała zakorzeniony w myśli islamskiej podział na autorytet religijny i świecki oraz rozdział funkcji duchownych i władców w państwie. Otwierała także drogę dla późniejszych koncepcji fundamentalistów.

W myśl koncepcji Abduha pierwotnym źródłem prawodawstwa w państwie byli zarządzający szariatem. A religijna legitymizacja sułtana pochodziła z jego lojalności wobec fundamentalnych zasad islamu i szacunku wobec tych, którzy działają zgodnie z tymi zasadami. Jedynym źródłem autorytetu jest *umma*: wskazuje władcę, rozlicza go z jego czynów i osądza, ale jako taka ma charakter świecki. Uznanie *ummy* za ostateczne źródło autorytetu władzy w islamie stanowi w istocie przyznanie, że system polityczny także ma charakter świecki. Jest też podjęciem dyskusji z religijnym autorytetem jako wsparciem dla politycznej autokracji⁹.

Zniesienie kalifatu w imperium ottomańskim było wielkim (wręcz wstrząsającym) wydarzeniem dla całego świata muzułmańskiego i wywołało żywe dyskusje na temat jego roli i znaczenia w islamie. Wiązało się także ze szczególnymi decyzjami politycznymi w państwie tureckim: zniesienie kalifatu oznaczało jego oddzielenie od państwa i traktowanie funkcji kalifa jako wyłącznie funkcji religijnej. Ustanowienie świeckiej republiki faktycznie separowało religię od państwa i pozbawiało kalifa i inne autorytety religijne wpływu na decyzje polityczne. Przekształcenie instytucji kalifatu w formę symboliczną wiązało się także ze wskazaniem konkretnego członka rodziny panującej na stanowisko kalifa. Rewolucja ta miała na celu rozwój i unowocześnienie państwa Ottomanów. Nie wszyscy jednak podzielali ten pogląd.

⁹ *Ibidem*, s. 33–36.

Muhammad Raszid Rida (1865–1935) dał wyraz swojej niechęci wobec takiego stanowiska w kilku książkach, a obrona kalifatu w dotychczasowym kształcie znalazła się w centrum jego rozważań politycznych i koncepcji legalnej polityki islamskiej. Zdaniem Ridy kalifat, imamat i emirat wiernych były trzema formami ekspresji tego samego znaczenia czyli przywództwa, które w islamie obejmuje kwestie religijne i świeckie. Jako takie instytucje te reprezentowały proroka, pełnomocnika Allaha, a kalif był jego spadkobiercą. Zatem kalifat był częścią prorocstwa. Do funkcji kalifa należało wypełnianie zasad szariat. Warunkiem niezbędnym do jej objęcia – oprócz pochodzenia z plemienia Kurajszytów – były wyjątkowe zalety moralne i kompetencje obejmujące znajomość prawa. Kalifat pozbawiony związków z szariatem i nieodnoszący się do jego praw stawał się, zdaniem Ridy, świeckim systemem politycznym. Kiedy nie są spełniane warunki do zaistnienia kalifatu i zalecenia islamu dotyczące wiedzy, sprawiedliwości i pochodzenia kalifa, może on zostać utrzymany na mocy konieczności, a funkcje kalifa przekazuje się osobie, która spełnia warunki minimalne, na które składają się więzi plemienne i wola polityczna.

Kalifat z konieczności mający u swoich podstaw tylko dominację i siłę, nie jest jednak prawdziwą instytucją muzułmańską¹⁰. Dla Raszida Ridy obrona kalifatu stanowiła przede wszystkim obronę tożsamości wszystkich wyznawców islamu i utrzymanie ciągłości muzułmańskiego państwa wbrew kolonializmowi i zagrożeniom wynikającym z polityki mocarstw zachodnich. Jednocześnie nie miał on złudzeń co do przyszłości kalifatu w imperium, uznając że utrzymanie go w formie symbolicznej było wyrazem podporządkowania wobec dominacji Wielkiej Brytanii w regionie. Abdelilah Belkeziz tak podsumowuje ówczesną sytuację na Bliskim Wschodzie:

Pierwszą i fundamentalną przyczyną uniemożliwiającą pozostanie kalifatu w tradycyjnym kształcie i czyniącą z niego czystą utopię, była dezintegracja świata muzułmańskiego po pierwszej wojnie światowej oraz porozumienie Sykes-Picot. Przypięczętowało ono atomizację i rozdrobnienie Wschodu na minipaństwa, tuż po poddaniu Libii, Maroka, a później także Egiptu i Tunezji pod władanie kolonialne i ustanowienie niezależnych państw arabskich w Hidżazie, a także rozerwanie geograficznych i politycznych powiązań z pozostałymi muzułmańskimi krajami¹¹.

¹⁰ *Ibidem*, s. 80–86.

¹¹ *Ibidem*, s. 98 [tłum. własne – K.B.].

Ali Abdel Raziq (1888–1951) także uznawał kalifat za polityczną instytucję, utrzymywaną siłą polityczną, a nie przez autorytet religijny. Dlatego też występował przeciwko przywróceniu kalifatu i opowiadał się za zasadą rozdziału religii od państwa.

Algierczyk Abdel al-Hamid bin Badis (1889–1940) podtrzymywał zdanie o niemożliwości istnienia kalifatu w dotychczasowym kształcie z powodu przemian historycznych, które dotknęły świat islamu. Turcy znieśli kalifat, który był raczej właściwy dla ich formy rządów niż obowiązujący dla całego islamu. Zdaniem Bin Badisa usunęli oni wymagowany symbol, do którego wszyscy muzułmanie byli ślepo przywiązani.

Instytucja kalifatu była w danym momencie historycznym, kiedy większość krajów arabskich zmagiała się z kolonializmem lub innymi formami zależności i podporządkowania, niczym więcej niż urojonym symbolem, przyzwyczajeniem z przeszłości, z którym muzułmanie powinni zerwać, aby zmierzyć się z przyszłością.

Tak zdecydowaną opinię u Bin Badisa wywołała propozycja wysunięta przez szejków z Al-Azharu, aby po obaleniu kalifatu w Turcji, tytuł ten przeszedł na króla Egiptu. Podkreślał on przy tym dystans, jaki istnieje między współczesną realizacją kalifatu i rozdrobnieniem krajów muzułmańskich a jego ideą.

Bin Badis był zaangażowany w algierski ruch niepodległościowy; sformułował własną koncepcję polityczną, w której centrum znajdowała się *umma*, a nie kalifat i istniała wzajemna odpowiedzialność między państwem a obywatelami ograniczona ustanowionym prawem. Właściwie stworzył on koncepcję nowoczesnego państwa narodowego, w którym źródłem prawa i niezbędnego autorytetu do przekazywania władzy była wspólnota wiernych, czyli obywatele. *Umma* miała także prawo do odwoływania i pociągania do odpowiedzialności tego, kto sprawuje władzę z jej mandatu. Rządzący nie miał władzy nad *umma*, był jedynie wykonawcą woli wspólnoty i winny był posłuszeństwo prawu przez nią stanowionemu. Wszyscy ludzie byli równi wobec prawa, a sprawujący władzę szczególnie dbać miał o zachowanie równowagi klasowej w społeczeństwie, jego bezpieczeństwo i dobrobyt¹².

¹² *Ibidem*, s. 108–111.

2.3. Idea państwa islamskiego

Głównym teoretykiem tej koncepcji był w latach 20. i 30. ubiegłego wieku Hasan al-Banna (1906–1949). Niewątpliwie grunt pod teorię nowoczesnego państwa islamskiego przygotowali wcześniej żyjący myśliciele, tacy jak Raszid Rida, którzy otwarcie mówili o podporządkowaniu wszystkich struktur państwowych – władzy Allaha. Koncepcja państwa islamskiego miała wkrótce przekroczyć granice Egiptu i objąć swoim zasięgiem inne kraje arabskie. Al-Banna uznał, że podstawowym obowiązkiem w islamie jest ustanowienie państwa islamskiego, a oddzielenie religii od państwa nie ma żadnych podstaw w prawach islamu. Islam nie jest tylko wyznaniem, religią, lecz przede wszystkim społecznym i politycznym systemem, który nie może istnieć w pełni bez organizacji państwowej. Zdaniem Hasana al-Banny, bez ustanowienia państwa islamskiego nie jest możliwe egzekwowanie zasad koranicznych, ponieważ jedynie państwo islamskie pozwala na społeczną realizację wszystkich filarów islamu. Al-Banna także jako pierwszy uznał kwestię politycznego autorytetu za sprawę wyznania i wiary, a nie prawnej interpretacji. Wyeksponował także różnicę, między państwem religijnym, a państwem islamskim¹³.

Wydaje się, że podstawowa różnica między nimi opiera się na organizacji politycznej i strukturach władzy. W państwie religijnym pełnia władzy spoczywa w rękach duchownych i ma charakter autorytarny. Wszystkie struktury państwa objęte są kontrolą i podporządkowane autorytetowi religijnemu traktowanemu jako źródło władzy i legitymizacji.

Natomiast państwo islamskie Hasana al-Banny miało opierać się na systemie konstytucyjnym i parlamentarnym, który uznał za najbliższy duchowi islamu. W wyborach parlamentarnych mogliby uczestniczyć wszyscy członkowie *ummy*, ale nie zorganizowani we frakcje polityczne. Al-Banna zdecydowanie występował przeciwko partiom politycznym. Otwarcie stwierdzał, że z punktu widzenia islamu, powinny one zostać zakazane ze względu na zagrożenie dla jedności i stabilizacji *ummy*. Partie polityczne uosabiały dla niego fanatyzm, partykularyzm, bunt i orientację antywspólnotową. Jednocześnie nie widział on sprzeczności między brakiem partii politycznych, a systemem parlamentarnym. Źródłem autorytetu władzy był szariat¹⁴. Główne elementy

¹³ *Ibidem*, s. 119–123.

¹⁴ *Ibidem*, s. 135.

myśli politycznej Hasana al-Banny: to przekonanie o konieczności istnienia państwa islamskiego, pewność że kwestie organizacji państwa i struktur władzy są oparte na prawie religijnym (szariacie) oraz że istnienie państwa islamskiego jest obowiązkiem wiary.

Podobne przekonanie o konieczności ustanowienia państwa podzielał inny teoretyk Jusuf al-Karadawi, który uzasadniał tę konieczność odwołując się bezpośrednio do tekstu islamu, czyli Koranu i sunny. Potrzebę państwa wyprowadzał z historii islamu i przykładu państwa stworzonego przez Proroka Mahometa oraz z natury islamu jako wiary dążącej przede wszystkim do organizacji i odpowiedzialności. Ostatnie uzasadnienie Karadawi uznał za najważniejsze, ponieważ islam w swojej istocie oznaczał, jego zdaniem, ścisłe powiązanie między religią a praktyką i społeczeństwem, między wyznaniem a szariatem. Stąd państwo islamskie gwarantowało i umożliwiało pełne wdrożenie zasad islamu¹⁵.

Muhammad Kutb (1919–2014), brat Saida Kutba (1906–1966), interpretował praktykowanie szariatu w społeczeństwie jako ludzkie rozumienie tego prawa, a nie bezpośrednio urzeczywistnienie boskich nakazów. Stąd legislacja wywodząca się z szariatu była ludzkim dziełem. Odwołanie do szariatu nadało jej jednak specjalny status i podkreślało boską inspirację, która stanowiła fundament dla twórców prawa. Zdaniem Kutba każdy, kto występował przeciwko prawu dopuszczał się aktu apostazji. *Idżtihād* był dopuszczany, ponieważ wynikał ze struktury islamu i ograniczeń prawnych. Natomiast legislacja pochodząca z innych źródeł nie miała religijnego i boskiego uprawomocnienia, dlatego mogła być przedmiotem debaty i modyfikacji bez konieczności wprowadzenia sankcji¹⁶.

2.4. Koncepcja *hakimijji* w myśli Saida Kutba

Idea islamskiego państwa została zastąpiona w latach 60. XX wieku koncepcją państwa teokratycznego, *hakimijji* spopularyzowaną przez Saida Kutba. Polityczny dyskurs w jego teorii został zbudowany wokół dychotomii społeczeństwa muzułmańskiego podporządkowanego Allahowi – *hakimijji* i każdego innego społeczeństwa, które zostało zbudowane na odmiennych podstawach,

¹⁵ *Ibidem*, s. 143–144.

¹⁶ *Ibidem*, s. 151–152.

zatem, należało do porządku *dżabilijji*. W myśl tej koncepcji islam znajduje się w permanentnym konflikcie ze współczesnością, a prawdziwi muzułmanie w sporze z własnym społeczeństwem, które nie przestrzega zasad wypływających z islamu i znajduje się w stanie niewiary i barbarzyństwa – *dżabilijji*.

Dla Kutba *dżabilijja* oznaczała zniewolenie ludzi przez prawa i zasady ustanowione przez ludzi, podczas gdy prawdziwe wyzwolenie ludzkości mogło dokonać się wyłącznie przez poddanie Allahowi. Społeczeństwo, które praktykuje islam przestrzega jednocześnie szariatu jako jedyne właściwego systemu moralności i wzorów zachowań. Sposób życia, jaki oferuje szariat, wyróżnia społeczeństwa muzułmańskie spośród innych społeczeństw, ponieważ szariat daje odpowiedzi na wszelkie ludzkie pytania egzystencjalne i zaspokaja duchowe potrzeby człowieka.

Kutb odwołał się do dwóch myślicieli – Abu al-Hasana al-Nadawiego i Abu al-Ala al-Mawdudiego spoza świata arabsko-muzułmańskiego i rozwinął stosowane przez nich kategorie *dżabilijji* i *hakimijji* w postaci nieprzekraczalnej różnicy między wiernymi, poddanymi Allaha a niewiernymi, którzy nie znają jego objawienia.

Al-Dżabilijja to rodzaj państwa i prowadzonej przez niego polityki zgodnej z zasadami ustanowionymi przez ludzi, bez odwołania do szariatu. Stan ten odniósł Kutb do współczesnych społeczeństw muzułmańskich, które odwróciły się od boskiego przesłania i popadły w stan niewiary. Tym samym założyły na wypowiedzenie im dżihadu.

Dla muzułmanów przekonanych o autentyczności objawienia przekazywanego w islamie nie jest możliwe wyprowadzenie społecznego systemu z innego źródła niż ich wiara. Dlatego też szariat tworzy zręby kompletnego systemu życia, i zdaniem muzułmanów, wyróżnia islam spośród innych wyznań, ponieważ zawsze stoi w opozycji do porządku stanowionego przez ludzi. Idea *hakimijji* jest tożsama z rządami szariatu jako sposobu życia muzułmańskich społeczeństw w całości urzeczywistniających wolę i przesłanie Allaha. Oznacza to, że każda rzecz, istotna dla społecznego funkcjonowania jednostki – zasady rządzenia, moralność, wzory zachowania i wiedza – mają swoje źródło w wierze. Dlatego, szariat to system życia obejmujący jego etyczny i epistemologiczny wymiar. Al-Mawdudi, od którego Kutb przejął koncepcję *hakimijji*, był pierwszym nowoczesnym myślicielem islamskim, poza szyitami, łączącym koncepcję politycznego i religijnego autorytetu. Państwo *hakimijji* było więc projektem odnoszącym się do szyickiego przywództwa – *wilajat al-*

-*fakih* – i jednocześnie teorii boskiego prawa – tworząc w istocie porządek teokratyczny¹⁷.

Koncepcja ta, łącząca w tak bezprecedensowy sposób autorytet religijny i polityczny, szariat i politykę, utożsamiająca wymiar religijny i polityczny w postaci stworzenia państwa religijnego oznaczała zerwanie z wcześniejszą muzułmańską myślą polityczną. Była to koncepcja wywodząca się z zupełnie innej tradycji niż tradycja arabsko-muzułmańska, a mianowicie indyjsko-pakietańskiej i nie miała aż do Saida Kutba żadnych prekursorów w tradycji. Państwo w tradycji muzułmańskiej wywodziło swoją legitymizację ze społeczeństwa lub *ummy*, nie wyłącznie z religii jak to nastąpiło w myśli Kutba i jego następców¹⁸.

Z przeglądu różnorodnych stanowisk nowoczesnych myślicieli muzułmańskich wynika specyficzne rozumienie szariatu jako swoistego amalgamatu tekstu i interpretacji prawnych, tworzonych przez poszczególne szkoły prawa oraz *idżtihadu*. Podstawowym źródłem szariatu pozostaje nadal Koran i sunna, nauczanie objawienia boskiego i czyny Proroka. Włączona jednak zostaje cała późniejsza myśl zbiorowa wszystkich muzułmańskich teoretyków, których interpretacje zostały uznane za klasyczne¹⁹.

2.5. Państwo a wolność w myśli muzułmańskich reformistów

Aż do XIX stulecia muzułmanie myśleli o polityce w kategoriach *ummy* – uniwersalnej muzułmańskiej wspólnoty, bądź kalifatu – władzy łączącej kompetencje religijne i polityczne. Jak zauważył Bernard Lewis, pojęcie państwa pojawiło się stosunkowo późno, bo dopiero w tureckim memorandum z około 1837 roku²⁰. Wcześniej występowało w rozumieniu dynastii sprawującej władzę. Także Dżamal ad-Din Afghani i Muhammad Abduh, nie używali tego pojęcia, opi-

¹⁷ *Ibidem*, s. 207–210.

¹⁸ Koncepcja *hakimijji* u Kutba i jej rozwój u innych myślicieli, stanowiła w pewnym sensie teoretyczną reakcję na wydarzenia polityczne w świecie muzułmańskim: powstanie świeckiego państwa w Egipcie i naseryzmu, ustanowienie islamskiego państwa w Pakistanie, powstanie islamskiej republiki w Iranie oraz później w Afganistanie. Owocem tych przemian stało się przekształcenie religii w ideologię polityczną.

¹⁹ A. Belkeziz, *op. cit.*, s. 155.

²⁰ B. Lewis, *op. cit.*

sując muzułmańskie rządy w kategoriach *ummy* i muzułmańskiego władcy. Abd al-Rahman al-Kawakibi (1854–1902) wprowadził termin *watan* – ojczyzna dla opisu więzi łączących Arabów muzułmanów z Arabami innego wyznania²¹.

Chociaż Arabowie zdawali sobie sprawę z rosnącego znaczenia państwa na arenie międzynarodowej i szybko adaptowali u siebie europejskie wzorce struktury władzy w państwie i biurokrację, to jednak nie rozwinęli koncepcji państwa jako publicznej służby czy manifestacji wolności obywateli. Chociaż właśnie te cechy ich zdaniem zapewniały przewagę cywilizacyjną państwom europejskim.

Krystalizacja koncepcji państwa w myśli islamskich reformistów ukształtowała się w kontekście obcych wpływów: zetknięcia z europejskim modelem państwa w szczególnych okolicznościach obcej dominacji i wpływu administracji kolonialnej oraz eksperymentu z okresu Tanzimat w państwie Osmanów, przeprowadzonego równoległe także w Maghrebie. Podczas kontaktów z Europą muzułmanie przekonali się, że źródłem władzy i przewagi europejskiej jest nowoczesne państwo i panująca w nim zasada sprawiedliwości. Sprawiedliwość ta miała manifestować się za sprawą regulacji prawa i polityki. Współczesne rozumienie państwa w myśli muzułmańskiej wiele zawdzięcza także metodom modernizacyjnym i reformom zapoczątkowanym przez Muhammada Alego w dziewiętnastowiecznym Egipcie. Rozwój państwa egipskiego w tym okresie zdeterminowany był polityczną sytuacją Egiptu jako prowincji imperium, która chciała zdobyć niezależność. Zatem, modernizacja zwrócona była niejako przeciwko panowaniu Ottomanów i jednocześnie zagrożąjącej arabskim interesom polityce państw europejskich.

Budowanie ówczesnego państwa egipskiego, będącego późniejszym wzorem modernizacyjnym dla całego regionu Bliskiego Wschodu opierało się na wzmocnieniu potęgi militarnej, rozwoju edukacji, rolnictwa oraz przemysłu. Ten polityczny projekt modernizacyjny nadal jest punktem odniesienia dla współczesnych koncepcji rozwoju i muzułmańskiej myśli politycznej²². Reformiści znaleźli analogię między pojęciem wolności i sprawiedliwości. Pojęcie sprawiedliwości było im znane i miało swój odpowiednik w tradycji islamu, w przeciwieństwie do wolności jako kategorii politycznej. Wolność, zatem, była sprawiedliwością w zakresie równych praw politycznych.

²¹ N.N. Ayubi, *op. cit.*, s. 22.

²² A. Belkeziz, *op. cit.*, s. 9–11.

Abdallah Laroui twierdził wręcz, że Arabowie nie stworzyli żadnej teorii wolności, a muzułmańskie państwo trwało opierając się na przymusie i uzurpacji. Co więcej, polityczny autorytet państwa nie wyrażał dla nich woli powszechnej społeczności czy też podzielanych przez wszystkich zasad etycznych. Struktury władzy zawsze pozostawały obce i nie były związane z moralną wrażliwością rządzonej wspólnoty. Muzułmańscy prawnicy pozostawali wierni koncepcjom *ummi* i kalifatu. Laroui uznawał, że konsekwencją tego stanu rzeczy jest swoista obsesja, jaką żywią współczesne państwa muzułmańskie na punkcie władzy i mocy, a także aparatu przymusu przy jednoczesnym braku wsparcia ze strony myśli społecznej. Symbolami wolności w społeczeństwie muzułmańskim od zawsze były ruchy nieformalne lub wrogo nastawione do wszelkiej organizacji państwowej, takie jak nomadyzm, trybalizm czy sufizm. Wynikało z tego wzajemne wykluczanie się koncepcji państwa i wolności w tradycyjnym arabsko-muzułmańskim społeczeństwie²³.

Pojęcie wolności w nowoczesnym sensie tego słowa pojawiło się w arabskiej kulturze stosunkowo późno i było konsekwencją kontaktu świata arabskiego z Europą. Ścisłej: zetknięcia arabskich modernistów z nowoczesną myślą europejską, szczególnie francuską. Pierwszym, który przeniósł ideę wolności na grunt myśli muzułmańskiej i połączył ją z osadzoną w muzułmańskim dziedzictwie ideą sprawiedliwości i równości, był Rifaa al-Tahtawi (1801–1873). Uznawał on wolność za niezbędny warunek postępu i rozwoju cywilizacji narodu. Podobnie Khayr al-Din al-Tounsi (1825–1889) postrzegał wolność w kategoriach wolności politycznej i obywatelskiej. Wolność stanowiła według niego ekwiwalent muzułmańskiej zasady zakazywania tego, co złe i nakazywania tego, co właściwe.

Nie wszyscy jednak współcześni al-Tahtawiemu myśliciele mieli taki sam pogląd na rolę wolności. Ahmed bin Khalid al-Nasseri (1835–1897) potępiał kategorię wolności jako obcą kulturze muzułmańskiej, heretycki wymysł przekreślający prawa boskie i ludzkie.

Wolność pojawia się w nowoczesnej myśli muzułmańskiej w dwóch kontekstach: jako dążenie do wyzwolenia spod tyranii obcych rządów – najpierw za panowania Ottomanów, później europejskiej kolonizacji oraz jako chęć wyswobodzenia się spod presji tradycji i przesądów. Zawsze pozostaje w związku z europejskim postępowaniem postrzeganym przez muzułmanów jako wynik wol-

²³ N.N. Ayubi, *op. cit.*, s. 23–24.

ności. Zainspirowała także innych myślicieli, zwłaszcza propagujących idee wolności społecznej, takich jak Amin Kasim (1865–1908). Warto w tym miejscu przytoczyć poglądy autorów arabskiego dokumentu Arab Human Development Report. Według nich:

W ciągu trwania XX stulecia, wolność w arabskiej kulturze reprezentowała mocne pragnienie, istotną potrzebę, główne żądanie, a także wpływowy slogan promujący dwie wartości: wolność myśli i jednocześnie niepodległość narodową. Wezwanie do wolności oznaczało zerwanie z przeszłością dla jednostek, grup i partii, które jej szukały, było celem, który im towarzyszył w życiu i przyświecał ich przyszłości²⁴.

Jeszcze inaczej rozumie problem wolności Konstantyn Zurajk. Analizuje go w kontekście cywilizacji i jej potencjału rozwojowego. Ów potencjał dzielił narody na postępowe i zacofane. Zacofanie, na które cierpią współcześni Arabowie, było, jego zdaniem, powiązane ze słabymi i niezrównoważonymi standardami własnej cywilizacji. Aby je przewyciężyć i zapewnić sobie podstawowe warunki umożliwiające rozwój, społeczeństwo musi dbać o: rozwój technologiczny, akumulację wiedzy naukowej, wartości moralne, artystyczną i literacką kreatywność, wolność myślenia, stopień rozprzestrzenienia tych wartości w całym społeczeństwie, przeważający system instytucji i tradycji zawierający w sobie wolność i prawa. Ludzie, poprzez swoje życie i działalność powinni realizować powyższe wartości. Zurajk wyodrębnił dwie podstawowe wartości, od których zależy indywidualna wolność i autonomia jednostek, a mianowicie kreatywność i emancypację. Kreatywność wynika z wolności myślenia, a emancypacja z odrzucenia hegemonii społeczeństwa i jego stosunków klasowych²⁵.

Wśród współczesnych myślicieli muzułmańskich wolność pojawia się jako wyzwanie. W centrum rozważań znajduje się problem religii i wolności opinii. Wolność pojmowana jest jako instynktowna, a potwierdza ją życie wszystkich proroków. Koran i sunna rozpoznają wolność słowa, a wolność polityczna w istocie wynika z natury człowieka. Jedynym ograniczeniem dla wolności człowieka jest muzułmańskie prawo religijne. Muzułmanin, zatem, jest wolny, jeśli nie podważa zasad islamu i nie występuje przeciwko religijnym wartościom. Myśliciele religijni tacy jak Jusuf al-Karadawi – egipski teolog, Muhammad Allal al-Fasi – marokański polityk i twórca partii Istiqlal, Hasan

²⁴ Arab Human Development Report, *Towards Freedom in the Arab World*, 2004, s. 55 [tłum. własne – K.B.].

²⁵ AHDR 2004, *Ibidem*, s. 56.

Saab – libański intelektualista, Hasan al-Turabi – polityk sudański i teoretyk fundamentalistyczny, Hasan Hanafi – egipski filozof i Raszid Ghannuszi – przywódca tunezyjskiej Partii Odrodzenia nie prezentują wspólnej wykładni wolności; definiują natomiast wolność jednostki jako wyzwolenie od wszelkich zobowiązań oprócz poddania Bogu.

Dla tych myślicieli teoria wolności muzułmańskiej istnieje niejako w opozycji do liberalnej koncepcji wolności. Zdaniem muzułmańskich teoretyków na przykład Karadawiego w koncepcji liberalnej mieści się wszystko to, co współczesny islam odrzuca: sekularyzm, ruchy narodowe, kapitalistyczną gospodarkę, wolność jednostki, w tym równe prawa dla kobiet, zniesienie segregacji płci (jeszcze inaczej: przeniesienie na grunt muzułmański obcego prawa i systemu parlamentarnego). Tęgo rodzaju wolność skonstruowana zgodnie z wartościami zachodnimi jest zaprzeczeniem istoty islamu, czyli poddania się woli Boga. Pozbawiona jest także pierwiastka duchowego i odniesienia do transcendencji.

Z kolei marokański myśliciel Allal al-Fasi określa wolność jako całkowite wyzwolenie z więzów społecznych, odniesień do tradycji, zewnętrznych powiązań narodowych i kolonialnych. Widziana z tej perspektywy wolność jest częścią ludzkiej natury, ponieważ istoty ludzkie zostały stworzone, aby stać się wolnymi. Zatem, wolność nie jest prawem człowieka, lecz jego zobowiązaniem, także wobec społeczeństwa. Wiara w Boga dla al-Fasiego stanowi ścieżkę realizowania ludzkiej wolności, ponieważ Bóg jest prawdziwą wolnością i tylko przez niego realizuje się wolność człowieka.

Libański intelektualista Hasan Saab podziela przekonanie al-Fasiego. Monoteistyczne islamskie wyznanie realizuje proces wolności, gdyż monoteizm jest służeniem Bogu. Wyzwala człowieka od wszystkich doczesnych ograniczeń: biologicznych, historycznych i politycznych. Podążanie za Bogiem oznacza przede wszystkim porzucenie nowoczesnych ideologii takich jak: ekonomiczny liberalizm, materialistyczny komunizm, scjentyzm, nihilizm, seksualizm. Ta szkoła myślenia popierana jest przez tak prominentnych teoretyków, w których gronie są Hasan al-Turabi i Raszid Ghannuszi. Zatem, przedstawiana przez muzułmańskich ideologów koncepcja pojmowania wolności związana jest z ściśle z religią. Jej celem zawsze jest poddanie się Bogu rozumiane jako najwyższy akt wolności ze strony człowieka. Wolność bowiem, będąca jednocześnie poddaniem oraz wyzwoleniem, w takim właśnie kształcie wpisuje się we współczesne interpretacje islamu²⁶.

²⁶ AHDR 2004, s. 57.

Spór między tradycjonalistami i sekularystami nabrał, zdaniem Abdelilaha Belkeziza, z kilku powodów cech obsesji. Szczególne znaczenia nadano idei obrony szariatu w obliczu kolonialnej okupacji świata arabskiego i wprowadzenia zachodnich koncepcji politycznych jako nowych źródeł prawa i legislacji oraz sekularyzmu, który traktowano jako element modernizacji i polityki kolonialnej wobec społeczeństw muzułmańskich. Jednak po wycofaniu się Zachodu, sekularyzm został przejęty przez większość rządów arabskich jako część idei nacjonalizmu. Sekularyzm służyć miał zbudowaniu nowej tożsamości tych społeczeństw opartej na idei państwa narodowego i ograniczyć rolę religii do sfery prywatnej²⁷.

2.6. Ideologie polityczne: między sekularystami a tradycjonalistami

Idea wolności znalazła swoje spełnienie także w najważniejszych ruchach lat 50. i 60. – naseryzmie i basyzmie. W przypadku naseryzmu idea wolności mogła zostać zrealizowana przez wprowadzenie socjalizmu i wyzwolenie Arabów z wszelkiego rodzaju ograniczeń, wynikających ze złej organizacji społeczeństwa. Nowy porządek polityczny i ekonomiczny miał ustanowić odmienne stosunki społeczne oparte na równości i sprawiedliwości. W owym czasie hasła te głoszone były w niemal każdym kraju arabskim razem z postulatami jedności arabskiej, rozwoju i postępu. Stały się także podstawą świeckiej legitymizacji władzy. Nie okazały się jednak na tyle trwałe i przekonujące, aby zbudować na ich gruncie społeczeństwo obywatelskie i ustrzec Arabów przed rządami autorytarnymi. Nowe oblicze wolności u progu XXI wieku nie zawiera nic ze starych haseł. Arabskie społeczeństwa obecnie domagają się respektowania praw człowieka i demokracji jako gwarancji zapewniającej ich realizację. Wolność stała się podstawową i najważniejszą wartością, do której aspirują one w wymiarze społecznym i politycznym:

Liberalizm nie jest ograniczony do form, które przyjął w społeczeństwach zachodnich aż do dzisiejszego dnia; inne państwa – wśród nich państwa arabskie – mogą poszukiwać formy, którą uznają za najlepszą, aby promować wolność zgodną z ich pozycją na mapie cywilizacji, jednocześnie nie wykluczając doświadczenia państw zachodnich²⁸.

²⁷ A. Belkeziz, *op. cit.*, s. 147–149.

²⁸ AHDR, s. 61 [tłum. własne – K.B.].

Ideologia panarabska powstała podczas I wojny światowej, jednak autentyczne odnowienie tej idei nastąpiło dopiero w latach 50. XX wieku. O dwie dekady wcześniej egipski nacjonalizm nie miał żadnych ambicji panarabskich, które obejmowałyby swoim zasięgiem inne państwa arabskie. Był wyrazem egipskich dążeń niepodległościowych i polityczną odpowiedzią na syjonizm. Wraz z przejściem władzy przez Dżamala Abdel Nasera panarabizm zyskał na znaczeniu i stał się elementem jego polityki zewnętrznej, definiującym pozycję Egiptu na Bliskim Wschodzie. Polityka ta zyskała poparcie społeczne po kryzysie sueskim w 1956 roku i doprowadziła w roku 1958 do Unii Egiptu z Syrią, zwaną też Zjednoczoną Republiką Arabską. W 1963 roku do unii dołączył Irak i utworzono nową zjednoczoną republikę.

Przez ostatnie kilkadziesiąt lat społeczeństwa arabskie pozostawały we władzy dwóch dominujących ideologii politycznych – sekularyzmu związanego z nacjonalizmem i islamizmu, jako odrodzenia religijnego. Przywykliśmy oceniać te dwa prądy myślowe jako skrajne i zdecydowanie odmienne formy współczesnej arabskiej myśli politycznej. W rzeczywistości wpływały one na siebie, a przedstawiciele tych koncepcji nierzadko uznawali argumenty strony przeciwnej, a nawet uważali je za wzbogacenie własnych koncepcji. Można przyjąć, że koncepcja nacjonalizmu istniejąca w Maszreku odwoływała się do islamu w mniejszym stopniu niż na Zachodzie, uwzględniając natomiast przede wszystkim myślenie świeckie. Różnica ta wiązała się z włączeniem do idei narodu arabskiego aktywnej i znaczącej mniejszości chrześcijańskiej.

Natomiast w Maghrebie w obliczu etnicznych problemów i powiązań między Arabami i Berberami oraz nieobecności mniejszości chrześcijańskiej istotnym komponentem idei narodowej pozostał islam jako religia i dziedzictwo cywilizacyjne²⁹. Jednak po klęsce 1967 roku znacząca część ideologów nacjonalizmu zdecydowała się przyjąć elementy islamskiego dziedzictwa i koncepcje islamu politycznego.

Debata między sekularystami a islamistami dotyczyła między innymi kwestii autentyczności i odnowy dziedzictwa muzułmańskiego, a także stosunku do Zachodu. Dla myślicieli muzułmańskich obecna faza historii Arabów była postrzegana jako zmierzch czy nawet upadek, wzmocniony nieautentycznym i kulturowo obcym stylem życia, niearabskim i niemuzułmańskim. Tradycja

²⁹ M.L. Browsers, *Political Ideology in the Arab World. Accommodation and Transformation*, New York 2009, s. 21.

i jej dziedzictwo stały się koniecznym punktem odniesienia, pozwalającym na odzyskanie utraconego sensu. Przeciwwstawienie autentyczności – *asala* i kryzysu – *azma*, do którego tak mocno przywiązani są islamscy teoretycy, w istocie pozwala na odzyskanie wszystkiego, co zostało utracone wraz z nowoczesnością, czyli własnej kultury, wartości i tożsamości. Dzięki temu, wszystko, co najważniejsze dla trwania społeczeństwa arabskiego zostaje zachowane, a to, co zmienne i wynikające z niedoskonałości współczesnego państwa może zostać przewyciężone³⁰.

Uznany za przedstawiciela umiarkowanego prądu islamu politycznego, Hasan Hanafi odwoływał się do odnowienia dziedzictwa islamskiego jako alternatywy dla zachodniej modernizacji. Hanafi utrzymywał, że europejska droga modernizacji nie jest jedyną gwarancją cywilizacyjnego postępu. W zamian proponował powrót do narodowej, kulturowej i religijnej ciągłości reprezentowanej przez islam. Odwołanie do cywilizacji islamu było dla niego tożsame z podkreśleniem wyjątkowości Arabów i autentyczności wspólnego doświadczenia wyrosłego z muzułmańskiego dziedzictwa, rozumianego i bliskiego wszystkim, niezależnie od ich pochodzenia klasowego. Dla Hanafiego postęp i rozwój społeczeństwa arabskiego nie może się dokonać z pominięciem islamu i jego cywilizacyjnej autentyczności³¹.

Munir Shafiq podzielał ten pogląd, stwierdzając, że świat arabski jest głęboko podzielony na dwie części:

- 1) nowoczesną, świecką, w której elita społeczna współpracowała z Zachodem i podzielała jego styl życia,
- 2) tradycyjną, stanowiącą większość, zakorzenioną w muzułmańskim sposobie życia i dzięki temu autentyczną.

O ile pierwsza część Arabów zwiększała zależność od Zachodu i przyczyniała się do podziału świata arabskiego, druga stanowiła jego prawdziwą siłę i rewolucyjny potencjał. Dominowało przekonanie, że jedynie przywiązane do tradycji segmenty społeczeństwa arabskiego są w stanie przewyciężyć panującą stagnację i skierować świat arabski ku niezależności. Shafiq odwoływał się do teorii zależności i jednoznacznie widział świat arabski na peryferiach systemu światowego, a jego społeczeństwa jako egzystujące poza głównym nurtem cywilizacyjnych przemian, wyalienowane i podporządkowane obcym

³⁰ *Ibidem*, s. 29–30.

³¹ *Ibidem*, s. 28.

siłom. Stąd powrót do dawnych wartości wydawał się mu jedynym rozwiązaniem gwarantującym zachowanie autentyczności arabskiego świata³².

Kolejnym myślicielem, który uznaje fundamentalne znaczenie islamu w odrodzeniu społeczeństwa arabskiego jest Muhammad Abid al-Jabri. Podnosi on wyjątkową rolę islamu jako religii i cywilizacji oraz podstawę wspólnoty dla wszystkich Arabów, tak muzułmanów jak i niemuzułmanów. Duchowy i religijny wymiar islamu jest punktem odniesienia dla muzułmanów, natomiast wymiar cywilizacyjny stanowi część tożsamości Arabów wyznających inną religię. Budowa nowej tożsamości arabskiej złożonej z idei przynależących do islamu i arabizmu będzie, jego zdaniem, realizowana dzięki demokracji regionu³³.

Innym zwolennikiem sekularyzmu, który przeszedł na pozycję przeciwnika jest Tariq al-Bishri, niegdyś zwolennik oddzielenia spraw publicznych od prywatnych i traktowania religii jako prywatnej sprawy jednostek. Przejęty był ideami walki narodowowyzwoleńczej i niepodległości Egiptu. Po 1967 roku uznał, że niezależność polityczna i ekonomiczna nie zapewnia pełnej autonomii kraju, a do osiągnięcia całkowitej suwerenności konieczna jest także emancypacja cywilizacyjna i religijna. Bishri uznał wówczas, że imperatywem dla cywilizacji arabsko-islamskiej jest zachowanie i przywrócenie należnego miejsca tradycji, czyli tego, co odziedziczone i przekazywane z pokolenia na pokolenie: wartości, instytucji, idei, zwyczajów, moralności i kultury.

Tradycja, z kolei znajduje swój najpełniejszy wyraz w źródłach religijnych i islamskich. Zachodni imperializm starał się wymazać tradycję, dlatego prawdziwa niezależność społeczeństw arabskich zostanie osiągnięta po przywróceniu tego dziedzictwa. Podobnie jak inni myśliciele należący do tej formacji umysłowej, Bishri krytykował koncepcję modernizacji jako narzędzie podziału społeczeństw w obrębie porządku międzynarodowego. Stwierdzał, że podział ten na trwałe dzielił także społeczeństwo arabskie.

W jego myśli pojawia się powracający motyw rozłamu świata arabskiego na sprzymierzeńców modernizacji i połączenia z Zachodem oraz strażników tradycji muzułmańskiej, wykluczonych z dyskursu modernizacyjnego i uznanych za zacofanych. Kolonializm przyczynił się do przeobrażenia struktury społeczeństwa arabskiego i spowodował zmiany w obrębie kultury muzułmańskiej.

³² *Ibidem*, s. 24.

³³ *Ibidem*, s. 33.

Były to, jego zdaniem, czynniki bardziej znaczące niż militarna i polityczna okupacja regionu. W kontekst dziedzictwa muzułmańskiego i wpływów modernizacji zachodniej wpisuje Bishri także koncepcje współczesnego państwa. Mocne państwo, jego zdaniem, zdominowało społeczeństwo obywatelskie w państwach arabskich, niezależnie od rodzaju porządku ekonomicznego, jaki reprezentuje. Dysonans między władzą a celami narodu wynika z braku legitymizacji państwa w kategoriach islamskiego dziedzictwa. Legitymizacja świecka, pozbawiona kulturowych i cywilizacyjnych odniesień, charakteryzuje się także brakiem moralnych ograniczeń. Arbitralny i autorytarny system rządów w regionie nie realizuje społecznych wartości, ponieważ jest z gruntu obcy tradycji muzułmańskiej, a ustanowione przez niego prawa nie mają na celu realizacji dobra wspólnego³⁴.

Umiarkowani intelektualiści muzułmańscy, tacy jak Jusuf Karadawi, Hasan al-Turabi, czy Raszid Ghannuszi różnią się od teoretyków radykalnego islamu zwłaszcza – Saijda Kutba czy al-Mawdudiego – w podejściu do kwestii demokracji, wolności jednostki, stosunku do Zachodu, praw kobiet i mniejszości. Karadawi uważa demokrację za najlepsze zabezpieczenie przed zakusami autorytarnego, świeckiego państwa, które przez swój despotyzm stanowi przeszkodę dla powstania państwa islamskiego. Ustrój demokratyczny umożliwia ruchom islamskim wzięcie udziału w wyborach parlamentarnych i uczciwe zdobycie władzy, zapewnia im także legalne zaistnienie w przestrzeni publicznej. Karadawi propaguje także dialog cywilizacji i podjęcie rozmów z Zachodem, między innymi po to, aby przekonać międzynarodową opinię publiczną o racjach islamu politycznego.

Umiarkowani wyznawcy islamu politycznego dzielą wrogość wobec represyjnego państwa z innymi ruchami sprzeciwu i są orędownikami demokracji, rozumianej jako droga do przejęcia władzy. Jednocześnie niezwykle żywa i ważna jest dla nich idea równości w islamie, porównywana z duchem demokracji. Wyższość islamu jako spójnego systemu wartości i stylu życia polega, zdaniem tych teoretyków, na przedstawieniu celów, ku którym ma dążyć społeczeństwo, podczas gdy demokracja jest tylko narzędziem do ich osiągnięcia. Raszid Ghannuszi reprezentuje także stanowisko współpracy i dialogu. W krajach, gdzie muzułmanie stanowią większość, ruch muzułmański powinien, jego zdaniem, podejmować współpracę ze wszystkimi innymi grupami

³⁴ *Ibidem*, s. 35–38.

społecznymi, którym zależy na budowie państwa muzułmańskiego opartego na zasadach wolności słowa, poszanowaniu praw człowieka i bezpieczeństwie obywateli³⁵.

2.7. Typologia arabskich państw Bliskiego Wschodu w latach 1950–2013

Państwa Bliskiego Wschodu stanowiły niegdyś część imperium otomańskiego i cywilizacji islamskiej, podzielały wspólne wartości religijne i kulturowe i funkcjonowały w nich przez wieki tradycyjne instytucje muzułmańskie. Obok wspólnoty kulturowego dziedzictwa, doświadczyły kolonizacji ze strony państw europejskich, gwałtownej modernizacji związanej z procesami dekolonizacyjnymi i budowaniem nowoczesnego państwa. W latach 1918–1939 miał miejsce proces tworzenia się społeczeństw bliskowschodnich, formowania w tym regionie nowoczesnych państw i budowania tożsamości narodowych oraz określenia polityki zewnętrznej. Po drugiej wojnie światowej ich losy związane były z głównymi aktorami zimnej wojny: Stanami Zjednoczonymi i Związkiem Radzieckim. Państwa te brały czynny udział w niemal wszystkich najważniejszych wydarzeniach politycznych regionu i niejednokrotnie je kreowały. O wspólnocie doświadczeń i przynależności do grupy państw muzułmańskich świadczyło też istnienie wspólnej kultury politycznej, podobieństwo systemów politycznych i form legitymizacji władzy oraz modele przywództwa na Bliskim Wschodzie.

Po monarchiach podtrzymywanych przez państwa kolonialne, nastąpiły reżimy wojskowe, w których władza była dziedziczona. Po blisko sześćdziesięciu latach rządów autorytarnych większość społeczeństw bliskowschodnich wystąpiła przeciwko przemocy państwa, domagając się demokratyzacji życia publicznego.

Państwa regionu uznawały także wspólne ideologie: nacjonalizmu, jedności krajów arabskich – panarabizmu i odrodzenia religijnego – islamizacji oraz procesu sekularyzacji³⁶. Kategorie te miały jednak odmienne znaczenie dla państw regionu:

³⁵ *Ibidem*, s. 55–59.

³⁶ F. Halliday, *Bliski Wschód w stosunkach międzynarodowych. Władza, polityka i ideologia*, Kraków 2009, s. 44–45.

Sekularyzacja była przede wszystkim polityką mającą na celu wzmocnienie państw: odzwierciedlała dążenie państw do osłabienia czy nawet złamania pozycji alternatywnego ośrodka władzy – alimów w świecie arabskim, mułłów w Iranie i hodżów w Turcji, którzy wywierali wcześniej ogromny wpływ na edukację, stosunki własności na wsi i prawo – oraz do stworzenia nowej ideologii kontroli nad społeczeństwem³⁷.

Współczesne państwa Bliskiego Wschodu są, jak już była o tym mowa, wytworami okresu kolonialnego, który zadecydował o kształcie instytucji państwowych, systemie prawnym i strukturze militarnej tych krajów, wyznaczając poniekąd ich niedemokratyczny charakter. Mogą one zostać opisane za pomocą odniesienia do czterech typów idealnych³⁸: państw ekskluzywnych, inkluzywnych, sułtańskich i quasi-demokratycznych. Państwa ekskluzywne obejmują reżimy wojskowe i państwa oparte na służbie bezpieczeństwa, państwa sułtańskie, z kolei dzielą się na monarchie naftowe i kraje zbudowane wokół silnego mitu założycielskiego, obydwie typy ekskluzywne i sułtańskie to formy niedemokratyczne. Państwa inkluzywne i quasi-demokratyczne można uznać za zbliżające się do form demokracji zachodnich.

Państwa ekskluzywne, do których można zaliczyć Egipt, w pierwszym etapie kształtowania dziedziczyły niejako instytucje władzy po imperium otomańskim i w równym stopniu po administracji kolonialnej. Po uzyskaniu niezależności w większości państw arabskich postkolonialne struktury władzy zostały zachowane w postaci rozwiniętej armii, rozbudowanej administracji i scentralizowanej komunikacji. Efektem zachodniej modernizacji świata arabskiego było więc zmniejszenie wolności obywateli i wzmocnienie autokracji. Scentralizowane państwo ograniczało demokratyczny udział społeczeństwa we władzy. Kolonialne struktury władzy odpowiadały za autorytarny wymiar politycznej modernizacji świata arabskiego³⁸.

To podwójne dziedzictwo: imperializmu europejskiego i autokratycznego reformizmu kształtowały powstające i formujące się systemy polityczne. Nazywały one siebie monarchiami lub republikami rządzonymi zgodnie z wolą ludu, lecz druga połowa XX wieku prawie w całym regionie zastąpiła te systemy reżimami wojskowymi lub władzą jednej partii. Jednocześnie okres ten oznaczał się polityczną stabilizacją i ekonomicznym rozwojem.

³⁷ *Ibidem*, s. 102.

³⁸ J.O. Voll, *Islam and Democracy; Is Modernization a Barrier*, [w:] *Modernization, Democracy and Islam*, eds. S.T. Hunter, H. Malik, Westport 2005, s. 9.

Drugi etap rozwoju analizowanych krajów, swoisty dla lat 50. i 60. obejmował budowanie nowoczesnych struktur państwowych i społeczną modernizację. Najczęściej przybierała ona formę reżimów wojskowych, nacjonalizacji majątku i własności oraz rozbudowanej biurokracji. Reżimy budowały swoją legitymizację poprzez mobilizację społeczeństwa wokół haseł jedności narodowej, wolności, sprawiedliwości i rozwoju. Część z nich skupiła się na określeniu wewnętrznej misji czy też obronie tradycyjnych wartości. Sięgały one także po dyskurs demokratyzacji i praw człowieka. Uprawomocnienie władzy czerpały przede wszystkim z obaw przed chaosem politycznym czy też przejęciem władzy przez islamistów w razie ich upadku. Paradoksalnie w Egipcie reżim odmawiając obywatelom prawa do uczestniczenia w przestrzeni politycznej umocnił autorytet islamskiego establishmentu w sferze publicznej. Mubarak pozwolił także instytucjom religijnym na kontrolę systemu sądownictwa i społeczeństwa, ustanawiając prawa o zniesławieniu religii³⁹.

Trzeci etap wiązał się z wprowadzeniem nowych strategii politycznych i ekonomicznych, odejściem od nacjonalizacji na rzecz otwarcia rynku krajowego dla handlu międzynarodowego, zarzuceniem produkcji rolniczej i uzależnieniem państwa od importu żywności, wzrastającą inflacją, deficytem budżetowym i porażką w wyrównywaniu nierówności społecznych⁴⁰. Wymogi Międzynarodowego Funduszu Walutowego i globalizacja gospodarek arabskich przyspieszyły proces zawłaszczania gospodarki państwowej przez władzę. W przypadku Egiptu było to wojsko, w Tunezji rodzina i klienci panującego prezydenta, w Syrii potężna rodzina Asadów. Przyczyniło się to do zmniejszenia inwestycji publicznych i osłabienia roli rządów w sferze regulacji gospodarki i umożliwiło opanowanie przez korporacje międzynarodowe kluczowych sektorów gospodarki. Konsekwencją tego stało się powstanie sektora nieformalnego, czyli szarej strefy pracowników najemnych, bez umów o pracę, pozbawionych prawa do ubezpieczeń społecznych i emerytury. Szacuje się, że sektor ten obejmuje łącznie około jednej trzeciej pracowników w państwach arabskich. Godziwe warunki pracy są zapewnione jedynie w sektorze publicznym i administracji. Podlega on jednak systematycznemu zmniejszeniu, z powodu redukcji wydatków państwowych zgodnie z zaleceniami dostosowania

³⁹ „Policing Belief: The Impact of Blasphemy Laws on Human Rights”, Freedom House Report October 2010.

⁴⁰ M. Kamrava, *op. cit.*, s. 283–287.

strukturalnego wymaganego przez Międzynarodowy Fundusz Walutowy⁴¹. Poziom zatrudnienia przez państwo w przedsiębiorstwach sektora publicznego w Egipcie zmniejszył się o połowę w latach 1994–2001, a 20% sektora bankowego przeszło w ręce prywatne. Spowodowało to masowe pogorszenie warunków pracy i zubożenie ludności Egiptu⁴².

Dostosowanie strukturalne doprowadziło do centralizacji bogactwa w obrębie wąskiej elity państwa i opanowania przez nią budownictwa, eksportu i importu, turystyki, rynku nieruchomości i finansów. MFW zalecał także zmianę stosunków społecznych na wsi. W 1992 roku przyjęto ustawę o liberalizacji zasad dzierżawy rolnej, która zezwoliła właścicielom na eksmisję dzierżawców po pięcioletnim okresie przejściowym i na trzykrotny wzrost opłat za dzierżawę. W wyniku tych operacji rolnictwo egipskie zaczęło przedstawiać się na produkcję zorientowaną na eksport. Co, z kolei spowodowało masową migrację Egipcjan ze wsi do miast w poszukiwaniu pracy⁴³.

Pauperyzacji społeczeństwa egipskiego sprzyjał także spadek liczby przekazów pieniężnych od pracujących za granicą. Robotnicy egipscy emigrowali głównie do państw Zatoki, Libii i Jordanii. Egipt jest największym odbiorcą przekazów na Bliskim Wschodzie. Od roku 2008 do 2009 w wyniku kryzysu, spadły one jednak i tam o 18% z powodu masowych zwolnień w krajach emigracyjnych⁴⁴. Wzrosły także ceny podstawowych dóbr żywnościowych i ceny energii – inflacja w Egipcie wzrosła prawie do 19% w styczniu 2011 roku. 40% Egipcjan żyje za mniej niż 2 dolary dziennie.

Struktura władzy w państwach ekskluzywnych w latach 80. zaczęła się zmieniać na rzecz zwiększenia roli profesjonalnych technokratów i służb bezpieczeństwa, przy zmniejszeniu roli wojskowych, ale przy utrzymaniu politycznej demobilizacji obywateli. W krajach tych głowa państwa wywodziła się zazwyczaj z kręgów wojskowych, z czasem jednak udział oficerów w gabinecie rządu zmniejszał się. W Egipcie za rządów Nasera w skład rządu wchodziło aż 65% wojskowych, za Sadata było to 13%, a za rządów Husniego Mubaraka

⁴¹ S. Aita, *O więcej państwa i mniej władzy*, „Le Monde Diplomatique”, edycja polska, 2011, nr 4, s. 19.

⁴² IMF, Arab Republic of Egypt: 2006 Article IV Consultation.

⁴³ A. Hanieh, *Rewolucja w Egipcie to nie tylko kwestia zmiany*, „Le Monde Diplomatique” 2011, nr 4, s. 27.

⁴⁴ *Ibidem*.

tylko 10%. W ramach rekompensaty wojskowi utrzymali wpływy w innych tytułach, czerpiąc zyski i kontrolując kluczowe sektory gospodarki egipskiej, zachowując specjalne przywileje i prestiż społeczny. Zmiany te nie wiązały się z liberalizacją polityki wobec opozycji i partii politycznych. Kontrolę nad społeczeństwem utrzymywano dzięki rozbudowanej sieci współpracowników służb bezpieczeństwa.

Państwa sultańskie, z kolei to autorytarne monarchie, które opierają się na przymusie i instytucjach administracyjnych, jednak podstawą ich trwania jest tradycyjna legitymizacja władzy rodziny panującej, zwykle głęboko osadzona w historii i dziedzictwie kulturowym. W monarchiach naftowych historyczne korzenie władzy zostały dodatkowo wzmocnione przez akces społeczeństwa do zasobów ropy, które zapewniają mu dobrobyt.

Polityczny grunt dla monarchii wydaje się być bardziej trwały w monarchiach naftowych, gdzie państwo opiera się na trzech źródłach władzy: rodzinie królewskiej, służbie cywilnej, organach bezpieczeństwa i wojsku również kontrolowanych przez rodzinę królewską. Przypadek Arabii Saudyjskiej jest szczególnie i pod tym względem, ponieważ rozbudowana bardziej niż w innych państwach rodzina królewska jest w stanie obsadzać najważniejsze stanowiska w państwie swoimi krewnymi i powinowatymi, także na prowincji i kontrolować siły zbrojne.

Większą stabilizację władzy w Arabii Saudyjskiej zapewnia także symboliczne włączenie tradycji i wartości plemiennych w struktury państwa za sprawą ustanowienia ciała doradczego, tradycyjnej rady konsultacyjnej przy królu – *szury* i instytucji *madżlisu*. Dzięki temu saudyjska rodzina panująca ucieleśnia plemienne praktyki i tradycje. Włączając przedstawicieli plemion do systemu władzy buduje swoisty system lojalności.

Monarchie marokańska i jordańska nie są tak liczne, wobec czego część stanowisk państwowych pozostaje w gestii przedstawicieli klasy średniej. Ponadto opierają się one na polityczno-historycznym micie założycielskim odwołującym się do pokrewieństwa z Prorokiem Muhammadem. O ile Maroko cieszy się dynastią rządzącą od XVI wieku, o tyle Jordania jest młodym państwem i w pełni tworem kolonialnym, łączącym różne tradycje⁴⁵.

⁴⁵ J.A. Massad, *Colonial Effects. The Making of National Identity in Jordan*, New York 2001 [tłum. – K.B.].

Tabela 1. Typy idealne państw Bliskiego Wschodu

NIEDEMOKRATYCZNE				DEMOKRATYCZNE	
ekskluzywne		sultańskie		inkluzywne	Quasi- -demokratyczne
Reżimy wojskowe	Siły bezpieczeństwa	Monarchie naftowe	Mit obywatelski		
Algieria	Egipt	Bahrajn	Jordania	Iran (1979–1989)	Izrael
	Syria	Kuwejt			Irak (1981–2003)
		Tunezja		Oman	
Sudan	Jemen	Katar	Maroko	Autonomia Palestyńska	
		Arabia Saudyjska			
	ZEA				

Źródło: M. Kamrava, *op. cit.*, s. 284.

2.8. Opozycja polityczna – jej istota i proces rozwoju

Opozycja polityczna na Bliskim Wschodzie została ukształtowana niejako przez charakter struktur władzy dominujących w państwach regionu. Większość z nich nie jest demokratyczna i nie dopuszcza do zaistnienia legalnej opozycji politycznej, skazując ją na funkcjonowanie nieformalne i tajne. Jeśli w określonym państwie struktura władzy jest świecka, a zasady islamu i szariatu zajmują wyznaczone przez władzę obszary, opozycja zwykle ma postać ugrupowań i sił religijnych. W przypadku państwa religijnego i struktur władzy opartych na szariacie opozycja polityczna przybiera postać świeckich protestów. Poza państwami naftowymi, w każdym państwie autorytarnym regionu władza pozwalała zazwyczaj na legalne funkcjonowanie przynajmniej jednej partii opozycyjnej i jej uczestnictwo w zgromadzeniach parlamentu. Funkcją owej partii było oficjalne wyrażanie poparcia dla władzy i skierowanie energii społecznej w stronę uznania instytucji rządowych.

W latach 70. i 80. XX wieku większość rządów – Jordanii, Maroka, Tunezji, Egiptu i Kuwejtu – kontrolowała działalność tych partii, chociaż mogły one rekrutować własnych członków, prowadzić spotkania i wystawiać kandydatów w wyborach. Część z nich szczyliła się długą tradycją, tak jak na przykład Wafd i Bracia Muzułmanie w Egipcie czy Istiqlal w Maroku. Większość nowych partii zyskała wsparcie miejskiej klasy średniej. Natomiast ich słabością był brak struktur terenowych i członków na prowincji, ponadto nie-

dostatki programów politycznych pozbawionych spójności i wyrazistości, co prowadziło do licznych podziałów i powstawania nowych odłamów partii. Współpraca z rządem nie dostarczała raczej nowych zwolenników, a sprzyjała postrzeganiu tych partii jako elementów autorytarnej struktury władzy.

W obliczu słabości partii politycznych powstawały inne formy organizowania się społeczeństwa, szczególnie klasy średniej. Jej przedstawiciele tworzyli stowarzyszenia, organizacje zawodowe, unie handlowe, think tanki, związki pracownicze i opozycyjną prasę, które przejęły niewątpliwie część funkcji spełnianych przez partie polityczne.

Kolejną konsekwencją stała się radykalizacja opozycji politycznej i wzrost liczby członków tajnych organizacji, co wynikało po części z rozprzestrzenienia się od lat 70. wpływów islamu politycznego jako medium dla politycznej ekspresji, po części z niepowodzeń państw arabskich na arenie międzynarodowej. Jednocześnie rozczarowanie ideologią nacjonalizmu i panarabizmu po wojnie sześciodniowej w 1967 roku przeniosło sympatie społeczne na ideologie inspirowane islamem. Pomimo utraty przez wojskowych w oczach społeczeństwa ich legitymizacji, represyjność państwa i korupcja elit władzy rosła proporcjonalnie do spadku ich popularności.

Muzułmańska opozycja polityczna w każdym z krajów skupiona była wokół odmiennych środowisk: konserwatywnych ulemów, intelektualistów działających w środowiskach akademickich, organizacji populistycznych i grup fundamentalistycznych. Wśród nich muzułmańskie partie polityczne na całym Bliskim Wschodzie dzieliły podobne doświadczenia w kontaktach z władzą państwową – na przemian ich działalność była zakazana i legalna, tak jak Braci Muzułmanów w Egipcie. Uwzględniały w swoim programie poprawę położenia klas niższych i ekonomiczny nacjonalizm, respektowały zasady islamu w życiu publicznym i piętnowały korupcję rządu. Nie starały się obalić istniejącego systemu władzy, lecz próbowały uzyskać wpływy polityczne wykorzystując legalne możliwości, jak egipska partia al-Wasat. Cechy te kontrastowały z programem radykalnych ugrupowań fundamentalistycznych, które otwarcie występowały przeciwko istniejącym strukturom władzy odmawiając im legitymizacji politycznej i zarzucając odejście od zasad islamu. W zamian proponując wprowadzenie szariatku jako podstawy ustawodawstwa państwowego, dosłowną interpretację Koranu i prowadzenie dżihadu przeciwko niewiernej władzy⁴⁶.

⁴⁶ M. Kamrava, *op. cit.*, s. 325–326.

2.8.1. Adwokaci demokracji

Druga połowa XX wieku zdominowana była przez walkę opozycji o charakterze religijnym z reżimami autorytarnymi. Początek nowego wieku w państwach arabskich wprowadził nowego aktora, z którym musieli się zmierzyć zarówno państwo, jak i fundamentaliści – działacze demokratycznych. Zdaniem Saada Eddin Ibrahima, działania fundamentalistów i państwa w Egipcie są w swej istocie despotypczne, nie dopuszczają pluralizmu i wolności. Islamski aktywizm i despotyzm państwa kierują się zasadami bezwzględного posłuszeństwa, pierwszy, wobec władzy Boga – drugi, wobec politycznego przywódcy. Działacze demokratyczni, z kolei występowali przeciwko muzułmańskiemu ekstremizmowi i autorytarnemu państwu. Zdaniem egipskiego socjologa, w egipskim dramacie gra toczyła się między trzema aktorami: państwem, fundamentalistycznymi aktywistami i adwokatami demokracji. Już w 2001 roku stwierdził on, że te trzy siły pozostają niezmiennie, zmienia się tylko układ między nimi.

Trzynastcie lat temu najmocniejszym graczem było państwo egipskie, w którym władza polityczna miała autorytarny wymiar. Wówczas, jak twierdzi Ibrahim, fundamentalistyczny aktywizm w postaci Braci Muzułmanów i ich politycznych organizacji stanowił nieomal równorzędną siłę, jeśli chodzi o wpływ na społeczeństwo egipskie. Przyczyną siły i wpływów Braci Muzułmanów stała się polityka ostatnich kilkudziesięciu lat prezydentów Anwara al-Sadata i Husniego Mubaraka, którzy kontrolowali powstanie partii politycznych i organizacji społeczeństwa obywatelskiego. Wówczas organizacje religijne stanowiły jedyną przestrzeń dla wyrażenia potrzeb obywateli i zapewniały możliwość aktywnego działania na rzecz społeczności lokalnych⁴⁷. Po rezygnacji prezydenta Mubaraka jedynie one posiadały zorganizowaną infrastrukturę zdolną do szerokiej mobilizacji społeczeństwa⁴⁸.

Zdecydowanie najsłabszym ogniwem byli zwolennicy demokracji, działacze praw człowieka, organizacji samorządowych, środowisk akademickich. Decydujące starcie, zdaniem tego prominentnego socjologa, miało rozegrać

⁴⁷ S. Berman, *The Promise of The Arab Spring. In Political Development, No Gain Without Pain*, „Foreign Affairs”, January/February 2013, s. 65.

⁴⁸ R. El-Mahdi, *Enough! Egypt's Quest for democracy*, „Comparative Political Studies” 2009, 42, <http://www.sagepublication.com>. Ruch Kifaja jednorazowo był zdolny do mobilizacji około 2500 tys. ludzi, podczas gdy Bracia Muzułmanie około 10 tys.

się między pierwszymi dwoma aktorami⁴⁹. Tymczasem wydarzenia 2011 roku wykazały, że przedstawiciele starego reżimu oraz Bracia Muzułmanie mogą dojść do porozumienia. Natomiast walka o kształt państwa egipskiego toczyć się miała między nimi a „advokatami demokracji”, wśród których pojawili się młodzi aktywiści. Protesty przeciwko władzy panującej partii Narodowo-Demokratycznej rozpoczęły się w latach 2004–2005.

Wtedy też powstały zorganizowane ruchy społeczne, mające na celu niedopuszczenie do reelekcji prezydenta Mubaraka i objęcia władzy przez jego syna Dżamala. Organizacje obywatelskie takie jak: Kampania na Rzecz Zmiany, Kifaja, Kobiety dla Demokracji, Dziennikarze dla Zmiany, Robotnicy dla Zmiany i wiele innych ruchów rozpoczęły działania, aby przygotować grunt dla demokratyzacji życia publicznego w Egipcie. Ich zapleczem byli działacze reprezentujący nieomal wszystkie opcje polityczne kraju: lewicę, nacjonalistów, islamistów i liberałów.

Kifaja (Egipski Ruch na Rzecz Zmian) jest jednym z najbardziej interesujących ruchów, pierwszym na taką skalę w Egipcie, chociaż nie miał ustalonego kierownictwa, organizacji i programu. Powstał na fali rządowych zapowiedzi demokratyzacji życia publicznego i reform oraz osłabienia represji. Ruch działał przeciwko rządowi, organizował manifestacje i akty sprzeciwu obywatelskiego, akcje internetowe, w których wykorzystywał symbole kulturowe. Skupiając różne siły polityczne, domagające się zmian w polityce zagranicznej, walki z korupcją i nierównościami społecznymi. Powstał w 2004 roku, zainicjowany apelem około 300 osobistości życia politycznego i intelektualnego⁵⁰. Dzięki tym formom działania doprowadził do politycznej aktywizacji młodych ludzi i zainspirował inne ruchy społeczne. Uległ osłabieniu w wyniku represji po 2005 roku.

Brak przywództwa nie zahamował rewolucji, a głoszone na ulicach hasła, wyrażały potrzeby wszystkich Egipcjan. Co więcej, żadna z partii nie zdołała zawłaszczyć protestu dla własnych ideologicznych celów. Przesłanie rewolucji pozostało jasne dla wszystkich: wolność i dobrobyt. Nieobecność ideologii fundamentalistycznej i odniesień do szariatu tłumaczyła też początkowy brak zaangażowania ze strony Braci Muzułmanów.

⁴⁹ S.E. Ibrahim, *Egypt, Islam, and Democracy. Critical Essays. With a new Postscript*, Cairo–New York 2002, s. 268.

⁵⁰ B. Stępniewska-Holzer, J. Holzer, *op. cit.*, s. 252.

Dzięki działalności internetowej aktywiści nie pozostali anonimowi, zwiększyło to ich wpływ na innych młodych ludzi, mających dostęp do sieci i korzystających z portali społecznościowych. Dla tej grupy politycznie uświadomionych obywateli, dzięki informacjom spoza oficjalnych źródeł, nie tylko policja, ale i armia zaczęły symbolizować system represji. Młodzi aktywiści w Egipcie wykorzystali wszelkie kanały komunikacji, aby dotrzeć do jak najszerszych warstw społeczeństwa i przeciwstawić się propagandzie politycznej wojska. Od października 2011 do stycznia 2012 roku w egipskiej rewolucji zginęło około 80 demonstrantów, a 12 000 stanęło przed sądami wojskowymi⁵¹.

2.8.2. Egipska blogosfera

Zrozumienie tła i kontekstu powstania ruchu młodych w Egipcie i ich szczególnej aktywności politycznej wymaga przyjrzenia się egipskiej blogosferze. W Egipcie Internet pojawił się w 1993 roku⁵². W 2003 roku w kraju przyłączyło się do sieci 3 miliony użytkowników, drugie tyle korzystało z telefonów komórkowych. Rozwój sieci postępował niezwykle szybko. W roku 2005 w Egipcie było już 5 milionów internautów i 13 milionów użytkowników telefonii komórkowej⁵³. Równolegle pojawiały się kafejki internetowe, których w Kairze w roku 2004 było przeszło czterysta. Prowadzenie blogów zaczęło być popularne pod koniec lat 90. Wcześniej pisanie po arabsku w sieci było utrudnione.

Pierwsze blogi w świecie arabskim pojawiły się w Iraku, podczas amerykańskiego ataku na ten kraj w 2003 roku. Miały one jednak lokalny wymiar. Wówczas nie rozwinął się jeszcze bezpośredni związek między nowymi mediami, ich użytkowaniem, a aktywizmem zaangażowanym politycznie poza siecią. W Egipcie pierwsze działania o takim wymiarze pojawiły się wraz z powstaniem ruchu Kifaja w grudniu 2004 roku. Rok później w sieci funkcjonowało już około 40 blogów pisanych przez młodych, wykształconych ludzi związanych z biznesem i rozwojem technologii nowych mediów. Część z nich pisała równocześnie po arabsku i angielsku⁵⁴.

⁵¹ J. von Mittelstaedt, V. Windfuhr, *Die Unfertige Revolution*, „Der Spiegel” 2012, nr 4, s. 88.

⁵² D.L. Wheeler, *The Internet in the Arab World: Digital Divides and Cultural Connections*, Jordan's Royal Institute for Inter-Faith Studies, 2004.

⁵³ *World Development Indicators*, The World Bank, Washington 2008.

⁵⁴ C.C. Radsch, *Core to Commonplace: The evolution of Egypt's blogosphere*, www.Arabmediasociety.com/? Article=692 [dostęp: 10.10.2012].

Podczas pierwszych miesięcy rewolucji w Egipcie w sieci funkcjonowało przeszło 200 000 blogów, (najwięcej w świecie arabskim), które stanowiły przeciwwagę dla rządowej prasy. Blogerzy dokumentowali każde nadużycie władzy, którego byli świadkami i umieszczali nagrania video w sieci. Nie przypadkowo twarzą rewolucji w Egipcie stał się Wail Ghunim, trzydziestoletni pracownik Googla w Dubaju, który rozpoczął swój prywatny protest przeciwko metodom służb bezpieczeństwa zakładając stronę internetową „Wszyscy jesteśmy Chalidami Sa’idami”, poświęconą pamięci zamordowanego przez służby młodego blogera Chalida Saida. Ghunim przyczynił się do upadku reżimu Mubaraka mówiąc na Facebooku w imieniu wszystkich Egipcjan. Wail Ghunim został porwany przez służbę bezpieczeństwa 27 stycznia 2011 roku i wypuszczony 7 lutego, po apelach rodziny i organizacji praw człowieka. Wkrótce po uwolnieniu udzielił niezwykle emocjonalnego wywiadu w prywatnej telewizji Dream 2, należącej do biznesmena Ahmeda Bahgata.

Wystąpienie telewizyjne Ghunima w pewien sposób wzmocniło protestujących i nadało nowy kierunek rewolucji. Osłabiło także propagandę rządu, który we wszystkich kontrolowanych przez siebie kanałach telewizyjnych przedstawiał demonstrowających na palcu Tahrir jako agentów obcych służb i fundamentalistów⁵⁵. Ghunim jako twarz rewolucji egipskiej odpowiadał zachodnim wyobrażeniom świetnie wykształconego i niezbyt radykalnego przedstawiciela młodych Arabów, dlatego zainteresowały się nim zachodnie media, a o prawa do jego książki o przebiegu protestu w Egipcie ubiegali się europejczy i amerykańscy wydawcy.

Wail Ghunim twierdził, że na początku rewolucji egipskie służby bezpieczeństwa nie inwigilowały Internetu, uznając za główne źródło zagrożenia dla władzy religijne przekonania młodych, szczególnie ich powiązania z radykalnymi grupami religijnymi. Portale społecznościowe stały się więc naturalną przestrzenią oporu i wymiany opinii odmiennych od informacji przedstawianych w rządowych mediach, telewizji i prasie⁵⁶.

Wraz z rewolucją w krajach arabskich narodziła się nowa kultura polityczna, która posługuje się zupełnie nowym językiem, obcym dla tradycyjnego dyskursu politycznego, a należącym raczej do kultury popularnej. Poważne

⁵⁵ B. Hounshall, *February 7: a New Leader for Egypt's Protesters*, „*Revolution in the Arab World. Tunisia, Egypt, and the Unmaking of an Era*, Special Report from Foreign Policy, Slate Group 2011.

⁵⁶ P. Oehmke, *Revolutionar wider Wille*, „*Der Spiegel*” 2012, nr 5, s. 118.

hasła polityczne zostały ujęte w formę sloganów, wierszy, nagrań video, murali, karykatur i happeningów na ulicy. Elementy kultury popularnej stały się dla młodego pokolenia Arabów właściwym środkiem wyrazu ich gniewu, buntu wobec władzy oraz solidarności społecznej. Stały się także konieczną alternatywą dla kontrolowanych przez strukturę władzy mediów, zwłaszcza telewizji i prasy.

Egiptski pisarz, Ala al-Aswani nazwał generację młodych dwudziesto- i trzydziestolatków Partią Facebooka, twierdząc, że dokonała ona przewrotu i takiej mobilizacji społeczeństwa, do jakiej niezdolne okazały się tradycyjne partie opozycyjne: fundamentaliści, lewica, liberałowie i naseryści. Twórca facebookowej strony „Ruch młodych szóstego kwietnia” zebrał aż 70 000 wirtualnych podpisów, w tym przynajmniej 15 000 było odpowiedzią na wezwanie aktywisty internetowego, który przemianował Dzień Policji na Dzień Gniewu⁵⁷. W Egipcie wielu aktywistów uaktywniło się w drugiej fazie rewolucji, po przejęciu władzy przez wojsko, aby udokumentować stosunek armii do protestujących. Wśród nich działała Muna Sajif, która robiła zdjęcia podczas brutalnych ataków wojska oraz śledziła procesy wojskowe demonstrantów. Wszystkie materiały umieszczała w sieci, podobnie jak inny aktywista Ramy Raouf⁵⁸. Sajif jest także członkiem – założycielem organizacji „Żadnych sądów wojskowych wobec cywilów”. Dokumentowała ona nadużycia i tortury, którym poddawani byli protestujący w aresztach wojskowych. Jej ojciec Ahmad Sajif, rzecznik i działacz praw człowieka otwarcie oskarżał SCAF (Najwyższą Radę Wojskową) o przemoc i łamanie zasad sprawiedliwości⁵⁹.

2.8.3. Polityczny happening

Podobną genezę miała inicjatywa „Kazibun”, która powstała w akcie sprzeciwu wobec propagandy rządowej, ukrywającej przed opinią publiczną wiadomości o gwałtach armii i służb bezpieczeństwa popełnianych na demonstrantach. „Kazibun” nawiązywała do nagłówka gazety „at-Tahrir”, która ukazała

⁵⁷ D. Bednarz, E. Follath, Y. Musharbash, G.P. Schmitz, D. Steinvorh, V. Windfuhr, B. Zand, *Aufbruch ins Ungewisse*, „Der Spiegel” 2011, nr 5, s. 87.

⁵⁸ S. Bronstein, *For Egyptian online warrior, father's torture fueled activism*, 16.06.2011, CNN, www.cnn.com/2011/WORLD/meast/06/16/arab.unrest.irevolution [dostęp: 5.10.2012].

⁵⁹ <http://pulitzercenter.org/reporting/egypt-ala-abdel-fattah-activist-detained-violence-military>.

się w 18 grudnia 2011 roku. Na pierwszej stronie umieszczone było zdjęcie młodej aktywistki, maltretowanej przez wojskowych na placu dzień wcześniej. Ta fotografia została rozpowszechniona jako „Dziewczyna w niebieskim staniu” i stała się symbolem nadużyć władzy. „Kazibun” organizował projekcje video w miejscach publicznych, wykorzystując takie miejsca w mieście, które umożliwiały rozciągnięcie płótna (na przykład na cokole pomnika).

Kampania rozpoczęła się 29 grudnia na największych placach publicznych w kilku miastach, w tym w Kairze i jego dystryktach Az-Zamalik, Al-Ma’adi, Gizie, Al-Mansziji, Nasr City oraz Aleksandrii. Aktywiści napotkali na opór sił bezpieczeństwa i zwolenników reżimu tylko w Al-Mansziji i Az-Zamalik. Na początku 2012 akcje „Kazibun” odbyły się między innymi w Ad-Duki, Al-Matariji i Szubrze. 5 stycznia w Aleksandrii oprócz projekcji filmu miało miejsce seminarium prowadzone przez aktywistów Ala Abd al-Fattaha, Raszda Azaba i Ahmada Imama pod tytułem „Egipt pod rządami wojskowych”.

„Kazibun” miał za zadanie informować ludzi nieuczestniczących w protestach na placu at-Tahrir o rzeczywistym przebiegu wydarzeń i brutalności wojskowych. Działania te zostały podjęte w odpowiedzi na propagandę mediów kontrolowanych przez rząd, które przedstawiały protestujących jako obcych agentów i wrogów społeczeństwa egipskiego. Kampania przywracała im dobre imię oraz sprzeciwiała się nieustannym wysiłkom władz (SCAF), które starały się zdyskredytować każdego, kto brał udział w protestach. Innym celem tej inicjatywy była swoista rywalizacja z Braćmi Muzułmanami w dotarciu do małych, lokalnych społeczności. Sally Toma, trzydziestoczteroletnia inicjatorka akcji, twierdziła, że zwykli Egipcjanie popierali armię, ponieważ nie wiedzieli co naprawdę rozgrywa się na kairskich ulicach. Podczas październikowego ataku wojska na demonstrujących Koptów, państwowa telewizja pokazała jak tłum atakował czołg. Nie pokazała jak wcześniej czołg taranował protestujących.

W ramach „Kazibun” powstał zespół filmowy „Musirin”, który zajmował się dokumentacją wydarzeń, dystrybucją filmów na DVD i umieszczaniem ich w sieci. Jak twierdziła jedna z założycielek, Salma Said, jednym z celów akcji było umożliwienie wszystkim chętnym zorganizowania własnej projekcji, czemu miały służyć instrukcja techniczna i pula filmów⁶⁰. W Kairze spotkania

⁶⁰ E. Lane, *Egypt's activist use film to move beyond Tahrir Square*, www.bbc.co.uk/new/world-middle-east-17277156 [dostęp: 29.09.2012].

akcji prowadził Mustafa Kandil, dwudziestoletni student stomatologii, który zwracał się do przypadkowych przechodniów i mieszkańców pobliskich kamienic i opowiadał im o prawdziwym przebiegu wypadków w Kairze. Kandil, który rozpoczął swoją akcję na początku rewolucji, jeszcze przed odejściem Mubaraka, sam nagrywał filmy, a jego aktywiści kopiowali je i rozprowadzali po całym kraju⁶¹.

Z kolei inny bloger Ala Abd al-Fattah dyżurował w miejskiej kostnicy namawiając rodziców zmarłych demonstrantów do protestów wobec fałszowania aktów zgonu i żądania sekcji zwłok, aby ujawnić prawdziwe przyczyny zgonu. 26 i 27 stycznia 2012 roku aktywiści dla uczczenia rewolucji pomaszzerowali z placu at-Tahrir do dzielnicy Maspero, gdzie mieści się budynek rządowej telewizji i radia. Na fasadzie budynku rozpoczęto kilkudniowe projekcje filmowe; wyświetlane filmy oskarżały władze wojskowe o propagandowe kłamstwa i użycie przemocy. Aby wspierać protest wokół budynku wyrosło wiele namiotów, pojawili się też członkowie Braci Muzułmanów, blogerzy, aktywiści i raperzy, część wypuszczona z więzienia⁶². Wydarzenie to podzieliło również prywatne stacje telewizyjne. W Egipcie toczyła się od kilku miesięcy medialna wojna między kanałami wspierającymi siły rządowe SCAF, a stacjami sprzyjającymi demonstrantom. Za prywatne stacje prorządowe uznaje się: Al-Farain, An-Nas, Al-Hajat, a za prorewolucyjne: ONTV 25TV, At-Tahrir, An-Nahar⁶³.

2.8.4. Wartości młodego pokolenia Egipcjan a ich polityczne wybory

Żadne wcześniejsze wydarzenia, ani badania opinii publicznej nie wskazywały na gotowość młodych do politycznego zaangażowania. Ale też zaangażowani politycznie Egipcjanie należeli przede wszystkim do klasy średniej i byli mieszkańcami miast, nie należeli też do żadnych ugrupowań islamistycznych. Swoje niezadowolenie wyrażali bezpośrednio, ich orężem były uliczne protesty i brak zaufania do instytucji politycznych.

Wydaje się, że raport z 2010 roku (Egypt Human Development Report: Youth in Egypt: Building our Future) wyjaśnia przyczyny tej niechęci do zin-

⁶¹ J. von Mittelstaedt, V. Windfuhr, *op. cit.*, s. 88.

⁶² Bel Trew, Sunday 29 January 2012, ahramonline, Maspero: Therevolution'snewfrontline, english.ahram.org.eg/NewsContent/1/64/33154/Egypt/Politics-/Maspero-The-revolution-new-frontline.aspx [dostęp: 29.09.20123].

⁶³ A. Iskander, *A Year in the Life of Egypt's Media: a 2011 Timeline*, www.jadaliyya.com/pages/index/3642/a-year-in-the-life-of-egypts-media_a-2011-timeline.

stytucjonalizowanych form walki z systemem oraz formalnej reprezentacji poglądów młodych w postaci partii politycznych oraz charakter ich buntu. Młodzież pełna nieufności do struktur władzy wybrała spontaniczny protest. Jednocześnie nie była w stanie zorganizować się w sposób trwały i znaczący politycznie, z powodu braku zainteresowania polityką. Jak wskazywał raport wartości tradycyjne były poważnie traktowane przez młodych Egipcjan, zarówno przez kobiety jak i mężczyzn. Zgodnie z raportem obywatelskie zaangażowanie młodych było znikome. Mniej niż 3% uczestniczyło w akcjach politycznych czy też wolontariacie. W badanym przedziale wiekowym między 18 a 21 rokiem życia i 22 a 29 rokiem życia jedynie 4,5% mężczyzn i 1,5% kobiet było zaangażowanych politycznie. Jedynie 4% młodych Egipcjan działało w klubach sportowych, centrach młodzieży, partiach politycznych, związkach zawodowych i stowarzyszeniach, a 2,2% z nich było członkami partii politycznych. Aż 84% uprawnionych do głosowania młodych nie brało udziału w wyborach parlamentarnych w 2010 roku⁶⁴.

Małe zainteresowanie polityką wśród młodych – tylko 6%, wskazywało na zupełnie inne wartości, które znajdowały się w wyżej w hierarchii: dla 97% Egipcjan rodzina stanowiła największą wartość, religia była równie ważna dla 96% badanych, praca dla 60%, posiadanie przyjaciół było istotne dla 47%, a czas wolny dla 14%. Większe zainteresowanie życiem politycznym od pozostałych na przykład bezrobotnych wykazywali mężczyźni z uniwersyteckim wykształceniem – około 15% i profesjonaliści – około 11%⁶⁵. Natomiast w przeciwieństwie do niskiego zaangażowania politycznego, aż 84% młodych Egipcjan wyraziło zdecydowane poparcie dla demokracji jako formy rządów i uznanie wartości demokracji jako systemu, w którym chcieliby żyć. Jednak tylko 11% spośród nich uznało wprowadzenie demokracji w Egipcie za priory-

⁶⁴ Egypt Human Development Report 2010, s. 40–41. Raport ten opiera się na wielu wynikach badań między innymi: SYPE Sourvey of Young People in Egypt, HIECS The Egypt Chapter of the World Values Survey 2008 przeprowadzonej przez IDSC Information and Decision Support Center of the Cabinet, oraz danych z 2005 i 2008 roku DHS Egypt Demographic and Health Survey, wykorzystuje także dane z raportów UNFPA United Nations Population Fund, UNICEF, UNIFEM United Nations Development Fund for Woman, UNDP United Nations Development Program, Banku Światowego. Patrz także: *Alienation or Integration of Arab Youth: Between Family, State and Street*, ed. R. Meijer, London 2000.

⁶⁵ *Ibidem*, s. 65.

tet w ciągu najbliższych 10 lat. 72% za ważniejsze uznało polepszenie sytuacji ekonomicznej kraju. Zdaniem autorów raportu, młodzież egipska nie widziała związku między formą władzy politycznej a dobrobytem. Z perspektywy trzech lat od przeprowadzenia tych badań, na podstawie ostatnich wydarzeń w Egipcie, można wnioskować, że większość Egipcjan nadal nie widzi tego związku i są skłonni przekazać władzę armii w zamian za porządek polityczny, brak anarchii i stabilizację ekonomiczną⁶⁶.

Zgodnie z raportem i wynikami badań przeprowadzonych na próbie 400 studentów brak uczestnictwa młodych w sprawach publicznych uwarunkowany był dodatkowo następującymi czynnikami:

- wyznawaniem wartości nakierowanych przede wszystkim na rodzinę i indywidualne cele,
- rozczarowaniem polityką pojmowaną jako nieczysta gra oparta na korupcji i nieuczciwości,
- indolencją państwa w stosunku do potrzeb młodych ludzi i ich aspiracji,
- poczuciem beznadziejności w obliczu korupcji i nepotyzmu panującego w sferze służby publicznej,
- nieobecnością państwa w sektorze zatrudnienia i brakiem propozycji ze strony rządu dla ludzi młodych,
- brakiem politycznych kanałów porozumienia między pokoleniem młodych a elitami rządzącymi⁶⁷.

Osobnym problemem był niski poziom aktywizacji młodych kobiet, który wynikał z tradycyjnej struktury społecznej społeczeństwa egipskiego i wyznawanych przez nich konserwatywnych wartości: aż 82% młodych kobiet przestrzegało tradycji religijnych i tych, które są przekazywane przez rodzinę, 66% mężczyzn wierzyło, że miejsce kobiety jest w domu i że wychowanie dzieci i troska o rodzinę daje im satysfakcję porównywalną do pracy zawodowej. Co znamienne aż 70% kobiet popierało ten pogląd⁶⁸. Dlatego nie dziwi fakt, że poparcie młodych dla demokracji jako najlepszego ustroju dla kraju miało charakter deklaracji i nie widzieli oni konieczności jej szybkiego

⁶⁶ *Ibidem*, s. 67.

⁶⁷ *Ibidem*, s. 110; SYPE *Survey of Young People in Egypt*.

⁶⁸ *Ibidem*, s. 71. Począwszy od *Adwokatów demokracji* po kolejne podrozdziały, fragment ten został opublikowany w „Studiach Politycznych” 2014, nr 1, s. 11–38 pod tytułem *Między kulturą popularną a polityką. Nowe partie polityczne a wartości młodego pokolenia Egipcjan*.

wprowadzenia. Takie przekonanie przekreślało sens uczestnictwa w instytucjach politycznych, wyborach parlamentarnych i innych strukturach władzy i przyczyniło się do dalszej marginalizacji młodych po zakończeniu protestów w sierpniu 2013 roku.

2.8.5. Internet w Maroku

Podobnie jak w Egipcie początki aktywności politycznej młodych ludzi miały miejsce w sieci. We wrześniu 2009 roku w marokańskiej sieci zaistniała świecka grupa zwana Alternatywnym Ruchem dla Indywidualnej Wolności (MALI). Na Facebooku otworzyła dyskusję na temat wolności w społeczeństwie marokańskim. Propozycja przedstawiona przez internetową grupę była bardzo odważna jak na tak konserwatywne społeczeństwo. Otóż zaproponowano piknik podczas ramadanu, w ciągu dnia. Zgłosiło się jedynie sześcioro uczestników. Działania policji nie dopuściły do pikniku a w sieci natychmiast znalazło się ostrzeżenie skierowane do grupy przestrzegające przed podobnymi akcjami, które uderzają w porządek społeczny. Sympatycy ruchu przyłączyli się później do Ruchu 20 Lutego⁶⁹.

Podobnie jak w innych krajach arabskich, aktywistami działającymi w sieci byli najczęściej studenci z klasy średniej, wychowani w rodzinach o liberalnych poglądach i zaangażowanych społecznie, pochodzący z dużych miast. Wielu z nich rozpoczynało polityczną aktywność w środowiskach lewicowych i obywatelskich organizacjach pozarządowych. Wielu aktywistom organizacje te przestały wystarczać ze względu na strukturalne i prawne ograniczenia. Facebookowe protesty w 2010 roku miały na początku efemeryczny charakter wymierzony przeciwko różnym nadużyciom władzy. Jak na przykład protest przeciwko nepotyzmowi i przekazywaniu stanowisk publicznych członkom rodziny El Fassi, czy też akcja pod tytułem: „Wszyscy za sprawiedliwością: syn ministra powinien stanąć przed sądem”. Akcja ta pojawiła się w sieci, po tym jak anonimowy aktywista upublicznił w Internecie nagranie, na którym minister poucza policjanta, co ma zrobić z jego złapanym na gorącym uczynku synem, który napadł człowieka na ulicy.

⁶⁹ Ruch 20 Lutego powstał jako inicjatywa młodych aktywistów z organizacji praw człowieka, antyglobalistów, którzy spotkali się w styczniu 2011 r. przed ambasadą Tunezji w Rabacie, aby poprzeć tunezyjską rewolucję. Wkrótce uformowali ruch wzywający Marokańczyków 20 lutego do narodowego protestu przeciwko nadużyciom władzy. Swój apel umieścili najpierw na Facebooku.

Również w Maroku, tak jak śmierć Chalida Saïda w Egipcie, szerokim echem odbiło się aresztowanie młodego człowieka, jego torturowanie na policji i śmierć; co spowodowało powstanie grupy „Wszyscy przeciwko zakłamaniu prawdy o śmierci Fodila Aberkana”. Aktywiści protestowali nie posługując się przemocą: drukowali ulotki, które rozprowadzane były w sąsiedztwie miejsca zamieszkania ofiary, zorganizowali siedzący protest i doprowadzili do skazania policjantów odpowiedzialnych za zbrodnię i wprowadzenie w błąd opinii publicznej. Ich siłą był zasięg działania. Akcje te stanowiły swoiste wprowadzenie do działalności w 2011 roku⁷⁰.

2.8.6. Partie polityczne

Egipt i jego partie polityczne

Do pierwszych demokratycznych wyborów parlamentarnych w Egipcie przystąpiło 50 partii politycznych. Wśród nich znajdowały się partie umiarkowanie islamistyczne, konserwatywne i liberalne. Z ramienia salafitów w wyborach wzięło udział aż siedem partii, w tym między innymi: Światła, Sprawiedliwości, Cnoty oraz partia wywodząca się z *al-Dżama'a al-Islamijja* (Islamskiego Zgromadzenia), organizacji terrorystycznej. Młodzi rewolucjoniści stworzyli dziesięć partii⁷¹. 23 stycznia 2012 roku odbyło się pierwsze posiedzenie Zgromadzenia Ludowego, niższej izby egipskiego parlamentu. 47% mandatów zdobyli Bracia Muzułmanie (Partia Wolności i Sprawiedliwości), 23% przypadło Partii Nur (Światła) – radykalnym salafitom, domagającym się odnowy moralno-religijnej Egiptu, 30% dostali liberalowie z partii Wafd, Bloku Egipskiego, umiarkowani islamiści z partii al-Wasat (Centrum), koalicja Rewolucja Trwa, zwolennicy starego reżimu i kandydaci niezależni⁷². Żadna ze zwycięskich partii nie kwestionowała drugiego artykułu konstytucji egipskiej, który uznaje szariat za główne źródło egipskiego prawa. Debata toczyła się natomiast, jak zauważył Clement Steuer z Centrum Badań i Dokumentacji Gospodarczej, Prawnej i Społecznej (Cedej), wokół zasady, na której powinny opierać się reguły wspólnego życia, czy powinien to być islam czy obywatelskość?⁷³

⁷⁰ A.R. Benchemsi, *Morocco: Rise and Fall of Feb20 Protest Movement*, ahmed benchemsi.com.

⁷¹ Interactive: Full Egypt election results, <http://www.jadaliyya.com/pages/index/3331/egyptian-elections-preliminary-results-updated-> [dostęp: 9.01.2012].

⁷² M. Pazurek, *Nie czas na świętowanie*, „Tygodnik Powszechny” 2012, nr 5, s. 24.

⁷³ *Ibidem*, s. 15.

Rozdrobnienie partii, które uzyskały 30% mandatów nie powinno dziwić, jeśli przypomnimy sobie specyfikę egipskiego systemu partyjnego sprzed rewolucji. Partia rządząca – Partia Narodowo Demokratyczna, była u władzy nieprzerwanie od czasu jej utworzenia w 1978 roku. Wszystkie inne ugrupowania, którym udało się przetrwać, były tolerowane tak długo, jak nie zagrażały jej dominującej pozycji. Spełniały one funkcję legitymizującą reżim dzięki uczestniczeniu w kontrolowanych przez rząd wyborach parlamentarnych. Do 2011 roku w Egipcie istniały 24 legalne partie polityczne, ich działalność jednak była nieefektywna. Nie cieszyły się poparciem społecznym ani popularnością. Nie pretendowały również do przejęcia władzy. Stanowiły wygodną dla reżimu fasadę, mającą przekonać Zachód, że w Egipcie istnieje pluralizm partyjny. Partie te nie miały też żadnego społecznego i ekonomicznego programu odpowiadającego na potrzeby społeczeństwa egipskiego.

Już prezydent Sadat zapoczątkował budowę struktur władzy opartą na całkowitej kontroli partii politycznych. Zakazał istnienia partiom utworzonym przed lipcem 1952 roku (zakaz objął przede wszystkim Braci Muzułmanów, utworzonych w 1928 roku); wymagał, aby istniejące partie nie mogły podważać podstaw państwa egipskiego – jedności narodowej, społecznych osiągnięć republiki, pokoju społecznego, pokoju zawartego z Izraelem oraz szariat, jako fundamentu prawodawstwa egipskiego państwa.

Mubarak poszerzył kompetencje urzędu prezydenta dodając prawo do aresztowania i uwięzienia każdego obywatela bez sądu oraz zakaz demonstracji i spotkań. Wprowadził w tym celu, po zabiciu prezydenta Sadata w 1981 roku, stan wyjątkowy. Partie polityczne zmuszone były uzyskać zgodę służb bezpieczeństwa przed organizowaniem jakichkolwiek publicznych mityngów, pokojowych demonstracji i dystrybucji ulotek partyjnych. Zgoda urzędu stanowiła wyjątek, nie regułę. Większość partii napotykała problemy już na poziomie rejestracji. Z powodu skomplikowanych i niezwykle kosztownych dla ich działalności przepisów partie nie były zdolne do prowadzenia biur i rekrutacji członków⁷⁴. Pomimo strukturalnych problemów, wśród legalnie istniejących partii za rządów Mubaraka najistotniejszymi były: Bracia Muzułmanie, Partia Ghad, Partia Wasat i Partia Karama. Reprezentowały one główne ideologiczne odłamy społeczeństwa egipskiego: islamizm, liberalny nacjonalizm, panarabizm, i socjalizm.

⁷⁴ *Political Parties and Democracy*, Vol. V: *The Arab World*, eds. K. Lawson, S.E. Ibrahim, Santa Barbara–Denver–Oxford 2010, s. 12.

Partia Ghad stanowiła odnogę Partii Wafd. Została zalegalizowana w październiku 2004 roku i funkcjonowała zaledwie trzy miesiące tj. do aresztowania jej lidera Ajmaniego Nura pod zarzutem zagranicznego finansowania partii. Centrowa Partia Wasat była odłamek Braci Muzułmanów, została utworzona przez jej młodych członków w latach 90. Jest to partia islamska, która jednakże próbuje oddzielić w swoich działaniach funkcje polityczne od religijnych. Partia traktuje islam jako część kulturowego dziedzictwa państwa egipskiego i uznaje równość Koptów i przedstawicieli innych mniejszości religijnych jako pełnoprawnych obywateli przy zachowaniu szariatu jako podstawy prawnej państwa. Partia Wasat podkreśla także potrzebę gruntownej rewizji historycznego szariatu, domagając się przestrzegania procedury *idżtihadu* – niezależnego myślenia. Szariat jako wyraz nieprzemijających islamskich zasad z racji upływu czasu wymaga dostosowania, bowiem część jego zasad stała się przestarzała i wymaga nowoczesnego ujęcia⁷⁵. Partia Karama została utworzona także w 2004 roku jako odłamek Partii Nasera. Jednak reżim odmawiał partii Karama oficjalnego poparcia. Pomimo tego partia publikowała tygodnik, a jej lider Hamdeen Sabahi zasiadł w parlamencie po wyborach 2005 roku. Karama opierała swój program na zasadzie sprawiedliwości społecznej i równości wobec prawa dla klas najbiedniejszych, wraz z prawem do ich awansu społecznego. Głoszonymi przez siebie postulatami stanowiła realne zagrożenie dla Partii Narodowo Demokratycznej. Nowe partie zostały utworzone w proteście przeciwko indolencji i słabości wymienionych wcześniej partii-matek.

Bracia Muzułmanie

Bracia Muzułmanie (*Dżama'at al-Ichwan al-Muslimin*) są jedną z najstarszych partii w Egipcie. Jako jedyni dysponują zorganizowaną strukturą zakorzenioną w głównych warstwach społeczeństwa egipskiego i 750 tys. członków. Byli także pierwszym w Egipcie masowym ruchem średniozamożnych warstw ludności miejskiej, tak zwanych *effendijja*, czyli osób, które pochodziły ze wsi, ale osiedlały się w miastach. Dzięki zdobyciu wykształcenia *effendijja* podejmowali pracę urzędników administracji państwowej, nauczycieli lub zarządców w prywatnych spółkach. Łączyli oni konserwatywne tradycje wiary muzułmańskiej z ideologią nacjonalizmu egipskiego i europejskim stylem życia⁷⁶. Po-

⁷⁵ C.R. Wickham, *W stronę złotego środka. Strategia i wyciąganie nauki z doświadczeń w procesie powstawania egipskiej partii al-Wasat*, „As-Salam” 2011, nr 1, s. 73.

⁷⁶ J. Zdanowski, *Bliski Wschód 2011: bunt czy rewolucja?*, Kraków 2011, s. 175.

nieważ nie należeli do starej elity władzy pozostającej po imperium osmańskim, musieli sami zdobyć wpływy polityczne. Bracia zarejestrowani byli w Egipcie jako organizacja o charakterze religijnym. Ich wpływy obejmowały jednak cały Bliski Wschód. W latach 30. XX wieku działali w Algierii, Syrii i Palestynie. W latach 50. stworzono analogiczne organizacje w Sudanie, Jemenie, Jordanii i Iraku. W latach 70. powiązane z nimi ruchy polityczne powstały w Maroku i Tunezji. W latach 80. ugrupowanie starało się zachować charakter religijnego ruchu społecznego, którego celem było propagowanie wiary i stylu życia opartego na szariatcie i jednocześnie dążyło do uzyskania statusu partii politycznej⁷⁷.

Bracia nie działają w ramach jednego wspólnego frontu, co pozwala zrozumieć ich historię.

Podczas wyborów w 2005 roku stanowili główną opozycyjną siłę w państwie. Pomimo represji, cyklicznych aresztowań członków, reżim Mubaraka tolerował ich obecność na egipskiej scenie politycznej i w życiu społecznym. Dzięki temu zyskał lojalność zsekularyzowanych odłamów opozycji jako obrońców idei świeckiego państwa przed zagrożeniem islamistycznym, jakie według opinii wielu stanowili Bracia⁷⁸. Tymczasem, jak pokazują obecne wybory parlamentarne w Egipcie, Bracia nie są już radykalnym ugrupowaniem, za jakie miał je Zachód. Respektują podstawowe wartości demokracji i polityczny pluralizm. Rozumieją znaczenie praw człowieka dla funkcjonowania nowoczesnego społeczeństwa. Potrafią także współpracować z innymi ugrupowaniami, przynajmniej taki przekaz trafia do mediów zachodnich⁷⁹. Cieszyli się także poparciem biedniejszych warstw społeczeństwa, z uwagi na długoletnią działalność społeczną: prowadzenie darmowych szpitali, szkół i obiektów sportowych. Bracia od kilkudziesięciu lat tworzyli świetlice dla dzieci w dzielnicach nędzy, prowadzili kursy czytania i pisanie dla analfabetów oraz dbali o badania lekarskie dla biednych.

Administracja prezydenta Obamy podjęła rozmowy z przywódcami Braci w czerwcu 2011 roku. Jednak nie oni byli przedmiotem zmartwienia zachodnich polityków i sekularystów w Egipcie. Największe obawy budziło 20% poparcie dla Partii Światła (Nur), która otwarcie głosiła swoje konserwatywne i radykalne poglądy. Salafici jako jedyni na egipskiej scenie politycznej przeciwstawiali sobie obywatelskość i islam, państwo islamskie i państwo świeckie.

⁷⁷ *Ibidem*, s. 181.

⁷⁸ *Political Parties and Democracy...*, Vol. V, s. 18.

⁷⁹ *Ibidem*, s. 20.

Z powodu przywiązania do Koranu i jego literalnej interpretacji, wrogości wobec chrześcijan i Zachodu, zwani byli też przez sekularystów „egipskimi talibami”.

Po ustąpieniu przez Mubaraką ze stanowiska prezydenta 11 lutego 2011 roku, większość z nich została zwolniona z więzień, a część wróciła z przymusowej emigracji. Niestety, od razu doprowadzili do konfliktów z mniejszością koptyjską i sprowokowali starcia z chrześcijanami w kairskiej dzielnicy Imbaba. Władze wojskowe w tej sytuacji nie podjęły żadnych działań wymierzonych przeciwko salafitom. W niedzielę 27 marca 2011 roku kilkuset uzbrojonych salafitów wdarło się na teren kościoła w miejscowości Basztil, domagając się jego zamknięcia. Otoczyli modlących się w środku chrześcijan, których uwolniło dopiero wezwane wojsko⁸⁰.

W większości okręgów wyborczych Partia Nur uzyskała mniej więcej 25% poparcia, a w rewolucyjnie nastawionym Suezie uzyskała przeszło 51%, stanowiło to najwyższy wynik w państwie. Młodzi salafici brali w tym mieście czynny udział w rewolucji i organizowali służby porządkowe podczas zamieszek. Działali tam również liczni popularni kaznodzieje: szajch Hafiz Salama i Muhammad Abd al-Chalid. Kampania wyborcza salafitów odbywała się w meczetach, nawet podczas ciszy wyborczej. Istotne jest także to, że ich działania, także charytatywne były wspierane przez Arabię Saudyjską, co przekładało się na sympatie ze strony biedoty miejskiej⁸¹. Jeszcze przed wyborami liderzy radykalnych islamistów przedstawiali własne wizje na temat nowego porządku. Kobietom nie będzie wolno odsłaniać twarzy, ich obecność w parlamencie będzie tolerowana, jeśli nie będą zabierać publicznie głosu ani rozmawiać z mężczyznami. Chrześcijanie nie powinni sprawować funkcji publicznych. Te deklaracje niewiele różniły się od haseł Partii Wolności i Sprawiedliwości, która chciała wprowadzenia szariatatu do wszystkich dziedzin życia, nawet turystyki, chociaż jej elektorat stanowiła przede wszystkim klasa średnia: lekarze, prawnicy i biznesmeni.

24 stycznia 2012 roku marszałek Muhammad Husajn Tantawi stojący na czele wojskowej rady rządzącej Egiptem ogłosił koniec stanu wyjątkowego, który obowiązywał od ponad trzydziestu lat. Zrobił to w przeddzień rocznicy

⁸⁰ A. Dudka, *Arabska Wiosna Ludów w Egipcie a sytuacja Koptów w świetle doniesień prasowych*, „Studia Bliskowschodnie” 2011, nr 1, s. 9.

⁸¹ F. Pradal, *Suez na pierwszej linii rewolucji*, „Le Monde Diplomatique” 2012, nr 1, s. 15.

protestów na placu Tahrir. Niestety, pewne ograniczenia stanu wyjątkowego miały być stosowane nadal w niektórych przypadkach. Sądy wojskowe nadal mogły sądzić cywilów i przetrzymywać aresztowanych bez postawienia zarzutów⁸². Wskazywało to na szczególnie charakter zmian w Egipcie – demokratyzację pod kontrolą wojska i na podanych przez armię warunkach.

Nowe partie polityczne

Pomimo zaostrenie prawa o tworzeniu partii politycznych przez Najwyższą Radę Wojskową (SCAF), po ustąpieniu prezydenta Mubaraka, w Egipcie powstało i zostało legalnie zarejestrowanych wiele nowych partii politycznych. W marcu 2011 roku nowe prawo znacząco utrudniło zalegalizowanie partii, ponieważ ustawa przewidywała możliwość rejestracji przy co najmniej 5000 członkach z co najmniej dziesięciu prowincji Egiptu (przy istnieniu 29 prowincji). Pierwotnie, za rządów Mubaraka wymagano posiadania 1000 członków (od 2005 roku). Ponadto specjalny komitet miał obowiązek w ciągu 30 dni wydać decyzję o zarejestrowaniu partii, przed rewolucją miał na to trzy miesiące. Jeśli dana partia po upływie miesiąca nie otrzymała zastrzeżeń to uzyskiwała legalny status.

Kolejnym warunkiem rejestracji stał się zapis o zakazie zakładania partii politycznych na bazie interesów klasowych, religii, płci, rasy i wspólnoty języka. W wyniku tego żadna z partii nie stała się wyrazicielem interesów klasowych lub religijnych poza partiami konserwatystów religijnych i partiami pracy. Utrzymał się także przepis, o konieczności opublikowania wszystkich nazwisk członków tworzących partię w dwóch najpopularniejszych dziennikach w kraju, w ciągu ośmiu dni od zgłoszenia przez partię aplikacji. Pojawił się również wymóg przestrzegania przez partie fundamentalnych zasad, na których opiera się konstytucja Egiptu. Liderzy partii nie zgodzili się z zapisem o zgodności ideologicznej programu partii z podstawą konstytucji i wyjątkowym zakazem, mówiącym, że żadna partia nie może wyrażać interesów klasowych i religijnych. Między innymi z tego powodu Bracia Muzułmanie utworzyli partię Wolności i Sprawiedliwości. Klauzula o podstawach religijnych miała zapewniać świecki charakter partii politycznych, chronić interesy sekularystów, Koptów oraz ograniczyć wpływy radykalnych organizacji fun-

⁸² M.Lynch, *Ending Egypt's State of Emergency*, <http://foreignpolicy.com/2012/01/24/ending-egypts-state-of-emergency-sort-of/euters> [dostęp: 24.01.2012].

damentalistycznych. W Egipcie zarejestrowano wówczas ponad 30 partii politycznych⁸³.

Pomimo utrudnień i zmiany warunków rejestracji nowych partii politycznych, jako legalne, czyli spełniające warunki zarejestrowano następujące partie:

- partie świeckie, liberalne: Partia Konstytucji Mohammada al-Baradeja (16.09.2012), Egipska Partia Przyszłości Amra Khaleda (22.09.2012), Partia Konferencji wspierana przez Amra Musę i Ajmana Nura, utworzona przez koptyjskich aktywistów Partia Haja (19.10.2011), Egipsko-Arabska Partia Unii (kwiecień 2011), Partia Sprawiedliwości (maj 2011), Egipska Socjaldemokratyczna Partia (2011), Partia Wolnych Egipcjan, założona przez koptyjskiego biznesmena (2011), Partia Wolnego Egiptu (18.05.2011), Partia Reformy i Rozwoju (2011), Partia Ghad as-Saura (09.10.2011);
- partie religijne: Egipska Partia Powszechna młode skrzydło Braci Muzułmanów (2011), Partia Budowy i Rozwoju (20.06.2011), salaficka Partia Światła (2011), Partia Wolności i Sprawiedliwości Braci Muzułmanów (21.02.2011), suficka Egipska Partia Wyzwolenia (2011);
- partie lewicowe i socjalistyczne: Partia Sojuszu Ludowo-Socjalistycznego (2011), Socjalistyczna Partia Egiptu (2011).

Zasadniczy podział egipskiej sceny politycznej po 2011 roku i zakończeniu autorytarnych rządów Husniego Mubaraka przebiega, jak dowodzą przeprowadzone analizy, zgodnie z następującymi liniami ideologicznymi i obejmuje partie nowe i działające legalnie za rządów Mubaraka:

- konserwatywną (partie prawicowe i świeckie) powstałe i zarejestrowane podczas prezydentury Mubaraka: Zielona Partia Egiptu, Demokratyczna Partia ludzi, Partia Młodych Egiptu, Demokratyczna Partia Pokoju, Partia Konserwatywna;
- liberalną (partie liberalne i świeckie): Partia Konstytucji, Partia Konferencji, Nowy Wafd, Egipski Ruch Patriotyczny, Partia Przyszłości Egiptu, Haya Partia, Partia Sprawiedliwości, Egipska Partia Socjaldemokratyczna, Partia Frontu Demokratycznego, Partia Pokolenia Demokratycznego, Partia Wolnego Egiptu, Egipska Partia Liberalna, Partia Reformy i Rozwoju, Partia Jutra, Partia Wolnych Egipcjan, Partia Unii Egipsko-Arabskiej;

⁸³ N. El-Hennawy, *Egypt's new Political Parties Law fails to please everyone*, „Egypt Independent”, March 29 2011, www.egyptindependent.com/news/egypt's-new-political-party-law-fails-please-everyone [dostęp: 6.10.2012].

- religijną (religijne partie centrowe): Egipska Współczesna Partia, Al-Wasat, Egipska Partia Wolności, (religijne partie prawicowe): Partia Budowy i Rozwoju, Partia Światła (Al-Nour), Partia Wolności i Sprawiedliwości (polityczne skrzydło Braci Muzułmanów), Partia Wolnych Republikanów, Partia Wolnej Konstytucji, Partia Liberalna, Narodowa Partia Wspólnoty, Partia Wolności, Partia Społecznej Sprawiedliwości, Partia Solidarności, Partia Narodu, (religijne partie lewicowe): Partia Młodego Egiptu, Socjalistyczna Partia Pracy, Egipsko-Arabska Partia Socjalistyczną;
- lewicową: Partia Tagammu, Partia Nasera Arabsko-Demokratyczna Partia Nassera, Partia Unii Demokratycznej, Partia Godności, Narodowo-Postępowa Partia Zjednoczenia, Socjalistyczna Partia Egiptu, Demokratyczna Partia Pracowników, Ludowo-Socjalistyczne Zrzeszenie Partyjne.

W wyniku zdominowania stuosobowego Zgromadzenia Konstytucyjnego przez przedstawicieli politycznego islamu, 12 partii liberalno-demokratycznych utworzyło Sojusz Egipsko-Patriotyczny i wycofało się ze Zgromadzenia na początku września 2012 roku⁸⁴.

Z uwagi na liczne poparcie młodych rewolucjonistów na odnotowanie zasługuje Partia Konstytucji Mohammada al-Baradeja. W jej szeregach znaleźli się członkowie ruchu Kifaja (George Ishaq), Sojuszu Młodych Rewolucji, były minister kultury Imad Abu Ghazi, członkini Partii Ghad Dżamila Ismail, ostatnio przyłączyła się również Partia Sprawiedliwości (Adl)⁸⁵. Al-Baradej zapowiedział przyjęcie wszystkich młodych rewolucjonistów bez względu na wyznawaną przez nich opcję polityczną. Wśród dotychczasowych członków partii nie brakuje oprócz liberalów, działaczy lewicy i salafitów⁸⁶.

Młodzi aktywiści w Egipcie zorganizowali się w Egipską Koalicję Młodych Rewolucji, która zgromadziła członków spośród Ruchu 6 kwietnia, administratorów strony „Wszyscy jesteśmy Chalidami Sa'idami”, młodych z Braci Muzułmanów, Partii Karama i Tadżammua. Koalicja ta oficjalnie poparła

⁸⁴ *Liberal, leftist forces unite to defeat 'unrepresentative' constitution*, „Egypt Independent”, 27.09.2012, [www. Egyptindependent.com/news/new-liberal-coalition-plans-pressure-morsy.aspx](http://www.Egyptindependent.com/news/new-liberal-coalition-plans-pressure-morsy.aspx) [dostęp: 3.10.2012].

⁸⁵ ElBaradei's Constitution Party to merge with Adl Party, Ahram Online, 27.09.2012, <http://english.ahram.org.eg/NewsContent/1/64/54034/Egypt/Politics-/ElBaradeis-Constitution-Party-to-merge-with-Adl-Pa.aspx> [dostęp: 15.10.2012].

⁸⁶ A. Aboul Enein, *All broken up: new coalition from as old electoral alliances die out*, „Daily News”, Egypt, <http://thedailynewsegypt.com/2012/08/25/all-broken-up-new-coalitions-form-as-old-electoral-alliances-die-out> [dostęp: 15.10.2012].

Muhammada al-Baradeja, formalnie została rozwiązana 7 lipca 2012 roku, podczas konferencji prasowej⁸⁷. Na początku rewolucji koalicja wysunęła żądania polityczne wobec władzy generałów: zniesienie stanu wyjątkowego, uwolnienie więźniów politycznych, nowe prawo tworzenia partii politycznych, postawienie przed sądem skorumpowanych polityków i odpowiedzialnych za użycie przemocy wobec demonstrantów⁸⁸.

Na szczególną uwagę zasługuje czternastotysięczna Egipska Partia Socjaldemokratyczna⁸⁹, której członkowie uczestniczyli w przygotowaniach nowej konstytucji i forsowali ambitny program społeczny: stawiają przede wszystkim na wolną edukację, czyli równy dostęp do wykształcenia dla dzieci z wszystkich klas społecznych i bezpłatną służbę zdrowia oraz ochronę praw mniejszości koptyjskiej, strategiczne gałęzie przemysłu mają zostać pod kontrolą państwa. Założycielami jest postępową inteligencja Egiptu i środowisko akademickie.

Problem z rejestracją zgodnie z nowymi wymogami został rozwiązany dzięki dobrowolnej składce każdego członka partii. Prof. Madiha Doss stwierdziła, że nowe prawo jednoznacznie wymusza na partiach politycznych przedkładanie liczby członków nad ideologiczną jedność wewnątrz partii. Zdaniem Mohammada Abulghara w każdej partii również w Egipskiej Partii Socjaldemokratycznej ścierają się różne poglądy i istnieje podział wewnętrzny na lewicę, prawicę, centrum i skrzydło liberalne.

W Komitecie konstytucyjnym przygotowującym nową konstytucję pracowało 100 osób, jednak w ostatecznym wewnętrznym referendum prawo do głosowania należało do połowy członków. Skład komitetu był bardzo zróżnicowany: 14 członków reprezentowało syndykaty dziennikarzy, lekarzy,

⁸⁷ Z. El Gundy, *Updated: Revolution Youth Coalition disband with end of Egypt's transitional phase*, www.english.ahram.org.eg/News/46988.aspx [dostęp: 12.10.2012].

⁸⁸ S. Abdoum, *Coalition of the Youth of the Revolution to meet Armed Forces Council Wednesday*, 16.02.2011, www.masress.com/en/dailynews/127602 [dostęp: 10.10.2012].

⁸⁹ Cele społeczne tej partii przedstawiła autorce prof. Madiha Doss (członek – założyciel) oraz przewodniczący Mohammad Abulghar, który aktywnie działa także w pięćdziesięciosobowym Komitecie Konstytucyjnym. Spotkanie odbyło się w Kairze 26 września 2013 r. Abulghar walczy o zniesienie artykułu regulującego sądy wojskowe dla cywilów. Jednak w referendum (14–15 stycznia 1914 r.) Konstytucja została przyjęta w zaproponowanym zapisie.

prawników, 2 osoby – związki pracowników, 3 – osoby środowisko Al-Azharu, 2 – osoby reprezentowały środowisko islamistów, 3 – przedstawiciele duchowieństwa: Koptów, ewangelików i kościół ortodoksyjny. Jedno miejsce przypadło reprezentantowi armii egipskiej i policji, rektorowi Uniwersytetu Kairskiego, aktywistom politycznym z Synaju, przedstawicielowi ministerstwa przemysłu, i ministerstwa kultury. W komitecie zasiadali także: przedstawiciel mniejszości nubijskiej, członkowie niezależni (7) między innymi Hoda El-Sadda oraz politycy reprezentujący środowiska liberalne między innymi Mohammad Abulghar, oprócz nich reprezentowana była także partia Tagammu, Karama oraz ruch Tamarod i Koalicja Młodych Rewolucji.

Artykuł 2 konstytucji z 1971 roku pozostał niezmieniony – islam pozostaje religią państwową Egiptu. Hoda El-Sadda zapewniała, że w nowej konstytucji nowy artykuł 212 ustanowiony przez salafitów nie będzie rozpatrywany podobnie jak artykuł 219⁹⁰. Al-Nour od początku utrzymywała, że nie zaakceptuje konstytucji, która nie uwzględni artykułu 219, ponieważ usunięcie tego zapisu zagrozi islamskiej tożsamości kraju. Stanowisko Al-Azharu i Wielkiego Szejka Mohameda Abdel Salama w tej sprawie było jednoznaczne, „oba- wiał się on, że istnieją imamowie, którzy nie rozumieją roli religii w państwie. Co więcej zniekształcają oni obraz islamu zapominając, że islam odrzuca ideę państwa religijnego”⁹¹.

Kolejną ważną partią, do której założycieli należy prof. Omaima Abu Bakr⁹² jest partia al-Wasat (partia Centrum) obecna na egipskiej scenie

⁹⁰ Artykuł 212 w zamierzeniu partii Al-Nur miał poddać pod kontrolę islamistów finanse i instytucje chrześcijańskie. Artykuł ten powoływał nowe ciało kontrolujące zarówno publiczną jak i prywatną własność. i był częścią wspólnego politycznego programu Braci Muzułmanów i Partii Wolności i Sprawiedliwości.

⁹¹ Spotkanie z dr Hodą El-Sadda odbyło się w Kairze 28 września 2013 roku. Artykuł 219 uznawał, że źródłem prawa w państwie egipskim będzie szariat, jako prawo religijne zgodne z islamem sunnickim. Odwołując się w tym miejscu do dodatkowego źródła: A.T. Rose, F. Ashraf, *Al-Nour party changes position on Article 219*, „Daily News. Egypt”, 16.09.2013: „Grand Sheikh of Al-Azhar, Mohamed Abdel Salam, said he feared that there are religious clerics who do not understand Islam’s role in government: „...some imams in the last period have highly distorted the image of Islam and all should know that Islam rejects a religious state,” said Abdel Salam” (www.Dailynewsegyp.com/2013/09/16/al-nour-party-changes-position--on-article-219).

⁹² Wywiad z prof. Abu Bakr został przeprowadzony przez autorkę w Kairze 11 września 2013 r. Skład partii jest bardzo zróżnicowany należą do niej: członkowie klasy

Tabela 2. Egipskie partie polityczne od wprowadzenia systemu wielopartyjnego w 1977 roku do rewolucji 2011 roku

Prezydenci Egiptu (lata prezydentury)	CZEŚĆ A	
Partie polityczne działające legalnie	Anwar Sadat (1970–1981) Arabska Socjalistyczna Partia Egiptu Partia Narodowo-Demokratyczna NDP <u>Partia Liberalna</u> <i>Partia Tagammu</i> <u>Socjalistyczna Partia Pracy</u> <i>Nowy Wąfł</i> <i>Narodowo-Postępowa Partia Zjednoczenia</i>	Husni Mubarak (1981–2011) Partia Narodowo-Demokratyczna NDP <u>Partia Liberalna</u> <u>Socjalistyczna Partia Pracy</u> <i>Partia Tagammu</i> <i>Narodowo-Postępowa Partia Zjednoczenia</i> <i>Partia Unii Demokratycznej</i> <u>Nowy Wąfł</u> <u>Narodowa Partia Wspólnoty</u> Zielona Partia Egiptu <u>Partia Młodego Egiptu</u> Demokratyczna Partia Ludzi <u>Partia Społecznej Sprawiedliwości (1993)</u> Partia Solidarności <u>Partia al-Wasat</u> <i>Partia Pokolenia Demokratycznego</i> <i>Partia Jutra (Ghad)</i> <u>Wolna Partia Konstytucyjna</u> Partia Młodych Egiptu Demokratyczna Partia Pokoju Partia Konserwatywna <u>Partia Wolnych Republikanów</u> <u>Partia Frontu Demokratycznego</u>
Partie polityczne działające nielegalnie	Bracia Muzułmanie (MB) <u>Partia Wolności</u>	Bracia Muzułmanie (MB) <u>Partia al-Wasat</u> <i>Partia Karama</i>
Partie zamrożone, których działalność została zawieszona	Partia Pracy <u>Partia Liberalna</u> <u>Partia Młodego Egiptu</u> Demokratyczna Partia Ludzi <u>Partia Społecznej Sprawiedliwości</u> Partia Przebaczenia Narodowego	

Legenda: *kursywa* – partie o orientacji lewicowej

podkreślony – partie o orientacji religijnej

kursywa + podkreślony – partie o orientacji liberalnej

kursywa + **pogrubiony** – partie konserwatywne

CZĘŚĆ B

**Zestawienie wszystkich partii,
obejmuje także te powstałe i zarejestrowane po rewolucji 2011 r.**

Partie prawicowe i świeckie

Zielona Partia Egiptu, Demokratyczna Partia Ludzi, Partia Młodych Egiptu, Demokratyczna Partia Pokoju, Partia Konserwatywna

Partie liberalne i świeckie

Partia Konstytucji, Partia Konferencji, Nowy Wąfel, Egipski Ruch Patriotyczny, Partia Przyszłości Egiptu, Haya Partia, Partia Sprawiedliwości, Egipska Partia Socjal-Demokratyczna, Partia Frontu Demokratycznego, Partia Pokolenia Demokratycznego, Partia Wolnego Egiptu, Egipska Partia Liberalna, Partia Reformy i Rozwoju, Partia Jutra (Ghad), Partia Wolnych Egipcjan, Partia Unii Egipsko-Arabskiej

Partie religijne

Egipska Partia Współczesna (MB), Al-Wasat, Egipska Partia Wolności

(religijne partie prawicowe): Partia Budowy i Rozwoju, Partia Światła (Al-Nour), Partia Wolności i Sprawiedliwości (polityczne skrzydło Braci Muzułmanów), Partia Wolnych Republikanów, Wolna Partia Konstytucyjna, Partia Liberalna, Narodowa Partia Wspólnoty, Partia Wolności, Partia Społecznej Sprawiedliwości, Partia Solidarności, Partia Narodu.

(religijne partie lewicowe): Partia Młodego Egiptu, Socjalistyczna Partia Pracy, Egipsko-Arabska Partia Socjalistyczną

Partie lewicowe

Partia Tagammu, Partia Nassera Arabsko-Demokratyczna Partia Nassera, Partia Unii demokratycznej, Partia Godności (Karama), Narodowo-Postępowa Partia Zjednoczenia, Socjalistyczna Partia Egiptu, Demokratyczna Partia Pracowników, Ludowo-Socjalistyczne Zrzeszenie Partyjne

Partia Narodowo-Demokratyczna NDP rozwiązana decyzją sądu

Źródło: opracowanie własne na podstawie: D.L. Tavana, *op. cit.*; E. El-Din Shahin, *Political Parties in Egypt: Alive, but Not Kicking*, [w:] *Political Parties and Democracy...*, Vol. V; B. Stępniewska-Holzer, J. Holzer, *op. cit.*

politycznej od 1990 roku. Nowy al-Wasat powstał w 1996 roku i był pierwszą partią polityczną po rezygnacji Mubaraka, która uzyskała rejestrację po latach bezskutecznych starań o legalizację. Została założona przez Abu-Ila Madi, który za jeden z celów obrał promowanie bardziej tolerancyjnej i liberalnej interpretacji islamu niż Bracia Muzułmanie. Madi podkreślał, że istnieją dwie podstawowe różnice między al-Wasat i MB. Po pierwsze, Bracia w swojej działalności zawsze łączyli misję religijną z polityczną aktywnością, po drugie, chcieli realizować własną wizję państwa islamskiego⁹³. Prof. Abu Bakr bardzo krytycznie patrzy na obecną linię ideologiczną własnej partii. Stwierdziła, że Al-Wasat straciła własną polityczną i intelektualną niezależność nadmiernie zbliżając się do Braci Muzułmanów. Al-Wasat podczas rządów Mursiego weszła w całkowity polityczny alians z Braćmi, rezygnując przez ten krok z:

- ustanowienia islamskiej alternatywy dla interpretacji islamu przez Braci,
- pojmowania islamu jako cywilizacyjnej i kulturowej tożsamości,
- uznania Koptów za część tej cywilizacji i współtwórców islamu jako kultury,
- bycia partią obywatelską,
- programu rozwoju społeczeństwa, demokracji i edukacji.

Tym samym partia dokonała swoistej islamizacji własnego programu politycznego. W konsekwencji al-Wasat zapłaciła wysoką cenę za polityczne zbliżenie z partią Wolności i Sprawiedliwości, ponieważ większość jej członków została aresztowana po przejęciu władzy przez generała Sisiego. Prof. Omaima Abu Bakr przypominała także, że celem rewolucji 25 stycznia 2011 roku było zdemilitaryzowanie kraju i odsunięcie od rządów armii, zerwanie z państwem policyjnym i rozpoczęcie demokratyzacji kraju. Natomiast młodzi, wykształceni Egipcjanie wykazują sympatię wobec ruchów zdecydowanie lewicowych⁹⁴. Popularną wśród aktywistów partią jest lewicowe i świeckie Ludowo-Socjalistyczne Zrzeszenie Partyjne (Hizb Al-Tahaluf Al-Sha'bi Al-Ishtiraki – Popular Socialist Alliance Party, zarejestrowane w 2011 roku) oraz grupa Rewolucyjnych Socjalistów⁹⁵.

średniej, profesjonaliści, młodzi, profesorowie uniwersyteccy, Koptowie. Partia zyskała także zwolenników na wsiach.

⁹³ D.L. Tavana, *Party proliferation and electoral transition in post-Mubarak Egypt*, [w:] *North Africa's Arab Spring*, ed. G. Joffe, London–New York 2013, s. 62.

⁹⁴ Spotkania z młodymi aktywistkami angażującymi się w protesty Mozn Hassan (12.09.2013) i Hebę Helmi (17.09.2013).

⁹⁵ www.facebook.com/eg.socialists.

Badania opinii społecznej

Egipskie Centrum Badania Opinii Publicznej Baseera przeprowadziło badanie opinii publicznej dotyczące oceny działalności rządu Hazema al-Beblawy i warunków życia po obaleniu prezydenta Mursiego 3 lipca 2013 r. Większość respondentów 49% uznała pracę nowego rządu za przeciętną, 37% oceniło ją jako dobrą, a 15% – jako złą. W ramach próby 41% badanych mężczyzn dobrze oceniło pracę rządu, a kobiet 33%. Nie było istotnych różnic między respondentami pochodzącymi z miast i mieszkającymi na wsi. Natomiast różnice w ocenie rządu wystąpiły między pokoleniem młodych (od 18 do 29 lat) 31% zadowolonych, a pokoleniem starszych, powyżej pięćdziesiątego roku życia, gdzie 44% było zadowolonych z rządu. W grupie młodych aż 53% uznało pracę rządu za przeciętną, podczas gdy w grupie starszych 42%. Procent respondentów zadowolonych z pracy rządu zdecydowanie maleje wraz ze wzrostem wykształcenia, wśród respondentów z wykształceniem wyższym jedynie 30% wyraziło zadowolenie.

Ważnym pytaniem było pytanie o poczucie bezpieczeństwa w lipcu 2013 roku. Wówczas aż 66% badanych czuło się bezpiecznie w stosunku do 34%, którzy obawiali się o swoje bezpieczeństwo. W sierpniu na to samo pytanie aż 73% respondentów odpowiedziało negatywnie, jedynie 27% czuło się bezpiecznie⁹⁶.

Przemiany demokratyczne w Egipcie nie zostały odłożone na później jak sądzi większość komentatorów obserwujących sytuację polityczną tego państwa. Istnieje wola polityczna i wpływowe środowiska, których celem jest zniesienie władzy armii i osłabienie głównego aktora na scenie politycznej Egiptu. Ideały rewolucji 25 stycznia 2011 roku nie zostały zapomniane czy też przechwycone przez armię. Władza została odebrana Braciom Muzułmanom i tymczasowo znajduje się w rękach armii do czasu referendum konstytucyjnego i nowych wyborów parlamentarnych. To prawda, że egipska opinia publiczna jest mocno podzielona, jednak zwolennicy Braci i Mursiego znajdują się w mniejszości, z którą należy się liczyć. Większy niepokój budzi fakt, że znaczna część społeczeństwa nie widzi poza armią innego podmiotu zdolnego do wykonywania władzy, utrzymania porządku i prowadzenia polityki kraju. Działania armii i służb bezpieczeństwa wobec Braci Muzułmanów i ich sympatyków spotykają się z poparciem społecznym. Egipt walczy z terrory-

⁹⁶ Badanie zostało przeprowadzone na próbie 1724 obywateli w od 18 roku życia we wszystkich prowincjach Egiptu. Wszystkie wywiady przeprowadzone telefonicznie w dniach od 25 do 26 września 2013 r.

zmem – to hasło powtarzane w oficjalnych mediach i gazetach usprawiedliwia w oczach większości Egipcjan przemoc wymierzoną we własnych obywateli⁹⁷. Jednak rewolucja nie została zakończona. Niektórzy mówią, że zatoczyła koło i znowu armia jest u władzy, a jej nową twarzą jest generał Sisi. Armia umiejętnie podsycy wrogość wobec Braci i ich zwolenników. Największym, problemem, zdaniem autorki – jest jednak silny podział społeczeństwa egipskiego na trzy grupy:

- na akceptujących sytuację i rolę armii w przemianach, które nie wiadomo do czego doprowadzą być może utrzymają autorytet i władzę armii, ponieważ w ich przekonaniu i tak nie ma innej alternatywy,
- na tych, którzy zdecydowanie chcą demokratyzacji politycznej kraju i zniesienia dyktatury wojska,
- oraz na tych, którzy popierają bezwzględnie islamskie ideały kreowane przez Braci Muzułmanów i salafitów.

Wszystkie trzy grupy są muzułmanami i nie kwestionują islamskich fundamentów społeczeństwa egipskiego. Spór toczy się o rozumienie islamu. Z jednej strony jako projektu kulturowo-cywilizacyjnego, dziedzictwa i wartości, w którym swój udział mają Koptowie i inne mniejszości religijne zamieszkujące Egipt, z drugiej strony jako regulacji i jedyne źródła prawa dla wszystkich obywateli, co zmierza w stronę państwa wyznaniowego. Debata, która ma miejsce nie tylko w Egipcie, lecz w całym świecie muzułmańskim nosi znamiona zderzenia wewnątrzcywilizacyjnego, co dawno już zauważył Piotr Kłodkowski i Jerzy Zdanowski⁹⁸.

W istocie wybory prezydenckie z 2012 roku rozpoczęły podział kraju. Nieudolna i nieprofesjonalna, zdaniem większości Egipcjan, prezydentura Mursiego, narastające kłopoty ekonomiczne, tak zwana ichwanizacja stanowisk kierowniczych, czyli zastępowanie swoimi ludźmi profesjonalistów na stanowiskach zwróciły przeciwko Braciom liczne środowiska zawodowe i grupy interesów: sędziów, media, policję, armię, szejka Al-Azharu, chrześcijan i biznesmenów. Część z tych grup oddała swój głos w wyborach na Mursiego.

⁹⁷ Wywiady z przedstawicielami inteligencji egipskiej, którzy prosili o anonimowość, autorka przeprowadziła w Kairze: 9.09.2013 (Tamer), 20.09.2013 (Muhammad), 21.09.2013 (Hamdi), 25.09.2013 (Issam).

⁹⁸ Patrz: P. Kłodkowski, *O pęknięciu wewnątrz cywilizacji*, Warszawa 2005, s. 30; J. Zdanowski, *Globalizacja – pytania i niepokoje*, [w:] *Kultury pozaeuropejskie i globalizacja*, Warszawa 2000, s. 9.

Przeżyła jednak rozczarowanie, które wkrótce przybrało postać zorganizowanej opozycji wobec rządów Braci Muzułmanów. Taktyka przyjęta przez przywódców MB w odpowiedzi na krytykę okazała się niezwykle groźna w skutkach dla politycznego bytu Braci. Liderzy Bractwa zaczęli oskarżać wszystkich oponentów o odrzucanie islamskich wartości i zdradę islamu. To w pewien sposób przypięczętowało upadek Mursiego. Wkrótce powstała opozycyjna grupa „Tamarod Bunt”, która postawiła sobie za cel zebranie milionów podpisów pod petycją odwołującą Mursiego z urzędu prezydenta. Tamarod wezwał także do protestów, tzw. rewolucji 30 czerwca 2013 roku i przejęcia władzy przez armię. W egipskich gazetach prorządowych i w odczuciu przeciętnych i niezaangażowanych politycznie Egipcjan – armia spełniła swój patriotyczny obowiązek i wzięła odpowiedzialność za sytuację w kraju.

2.8.7. Maroko i jego partie polityczne

Umiarkowani islamiści zwyciężyli także w wyborach marokańskich, gdzie zdobyli 107 z 395 mandatów w niższej izbie parlamentu. Wyprzedzili w ten sposób rządząca partię Istiklal⁹⁹ (Niepodległości) premiera Abbasa al-Fassiego, która zdobyła 60 mandatów. Zgodnie z nową konstytucją przyjętą w lipcu 2011 roku przez króla Muhammada VI, będzie on musiał mianować premiera z najsilniejszej partii w parlamencie. Tym samym król zgodził się na ograniczenie swojej władzy i w Maroku nie doszło do istotnych protestów¹⁰⁰.

System polityczny Maroka cechował się większą swobodą w porównaniu do reszty krajów regionu. Muhammad VI od dnia objęcia tronu w 1999 przeprowadził szereg reform, w tym najbardziej rewolucyjną – kodeksu rodzinnego, który nadawał kobietom równe prawa z mężczyznami. Zmodyfikował kodeks karny, zniósł tortury i uznał odpowiedzialność rządu za łamanie praw człowieka, w tym przez uprowadzenia i tortury, które stosowali jego poprzednicy (dziadek – Muhammad V i ojciec – król Hassan II). Szczególna rola przypadła Komisji ds. Sprawiedliwości i Pojednania, która ujawniła te zbrodnie. Większe znaczenie za jego panowania zyskała także Rada Konsultacyjna ds. Praw Człowieka. Muhammad VI poszerzył swobody obywatelskie jednak-

⁹⁹ Partia Istiklal została założona przez Alla al-Fassiego odwoływała się do programu Braci Muzułmanów.

¹⁰⁰ Laura Smith-Spark, CNN, *Morocco holds first parliamentary elections since protests*, <http://edition.cnn.com/2011/11/25/world/africa/morocco-vote> [dostęp: 25.11.2011].

że nadal sprawuje władzę w kraju, wykorzystują w tym celu sieć tradycyjnych instytucji zwanych *machzan*, które wywierają wpływ polityczny niezależnie od wyników wyborów parlamentarnych.

W odróżnieniu od Egiptu z czasów Mubaraka, w Maroku partie polityczne działały ze względną swobodą. Paria Istiklal i Socjalistyczny Związek Sił Ludowych współpracowały z rządem i dlatego miały zapewniony udział w strukturach władzy.

Obecne wybory ujawniły rzeczywisty stopień nieufności społeczeństwa wobec tych partii i zapewniły sukces wyborczy Muzułmańskiej Partii Sprawiedliwości i Rozwoju (Hizb al-Adala wa at-Tanmija) z przywódcą Abd Allahem ben Kiranem. Partia Kirana przechodziła wiele transformacji, swoją aktualną nazwę uzyskała dopiero dwa lata po połączeniu się z Ruchem Ludowo-Demokratycznym i Konstytucyjnym (Al-Haraka asz-Szabijja ad-Dimukratijja wa ad-Dusturijja) w 1996 roku. Jednocześnie funkcjonowała jako partia Reformy i Odnowy (Al-Islah wa at-Tadzdid) przyjmując tę nazwę, by oddalić podejrzenia o sympatie islamistyczne. Te dwa ugrupowania, tj. Partia Sprawiedliwości i Rozwoju oraz Al-Islah (jako Jedność i Reforma, po ostatniej zmianie nazwy) formalnie działają oddzielnie: pierwsza jako partia polityczna, druga jako ruch religijny, zaangażowany w działalność społeczną i prozelicką. Partia akceptuje w pełni konstytucyjną legitymizację władzy religijnej monarchii i nie wzywała dotąd do utworzenia państwa islamskiego. Skupiała się raczej na walce z korupcją, reformie sądownictwa i odnowie politycznej niż na sprawach religijnych. Pomimo początkowych protestów w sprawie nowelizacji kodeksu rodzinnego, zwanego Mudawana, którą część członków partii uznała za zamach na tradycyjną formę życia rodzinnego, partia ostatecznie uznała reformę za rezultat demokratyzacji życia w Maroku¹⁰¹.

Muzułmańska Partia Sprawiedliwości i Rozwoju swój sukces zawdzięcza czterem czynnikom.

Po pierwsze, skupiła swoją kampanię nie na kwestiach takich jak zakaz spożywania alkoholu lub noszenie chust przez kobiety, ale na mocnym programie antykorupcyjnym oraz szczegółowymi propozycjami poprawy katastrofalnej sytuacji edukacji, poprawy sytuacji ekonomicznej obywateli, wprowadzenia zasad dobrego i skutecznego zarządzania (governance).

¹⁰¹ A. Glennie, *Budując mosty, a nie mury. O potrzebie nawiązania kontaktów z islamistami politycznymi na Bliskim Wschodzie i w Afryce Północnej*, „As-Salam” 2011, nr 1, s. 27–29.

Po drugie, wzywała do poszanowania godności i działania na jej rzecz przez pracę „u podstaw”; wykorzystywała w tym celu także charyzmę własnych kandydatów – kilku wysokich rangą urzędników partii przyłączyło się do ulicznych demonstracji i wyrażając tym samym solidarność z protestującymi – dzięki czemu zyskała głosy tych, którzy między innymi w cywilizacji zachodniej widzą głównego wroga.

Po trzecie, partia skorzystała z faktu, że dotychczas powiązana z królem Partia Autentyczności i Nowoczesności została zdyskredytowana w opinii publicznej.

Po czwarte, MPSiR potrafiła zapewnić marokańską klasę średnią, że nie jest całkowicie „islamistyczna”, ale raczej ma silne preferencje muzulmańskie w zakresie poszanowania godności obywateli i prowadzenia uczciwej polityki. Partia całkowicie odrzuca terroryzm i jest przeciwna wszelkim formom przemocy, a Kirane w swoim pierwszym publicznym przemówieniu po wygranych wyborach zapewnił, że: „Religia należy do meczetów, a my nie zamierzamy ingerować w osobiste życie ludzi”¹⁰².

Współpraca Partii z monarchą była na tyle widoczna, że członkowie MPSiR nazywani są przez opinię publiczną „islamistami pałacowymi”. Na zlecenie Kirany powstała Centralna Agencja Maroka do Zwalczania Korupcji (ICPC), która opracowuje priorytetowy projekt odnośnie wzmocnienia walki z korupcją w Królestwie. Szef ICPC – Abdeslam Aboudrar – twierdzi, że ICPC przygotowuje się do poważnej transformacji oraz wzmocnienia kampanii przeciwko łapownictwu w Maroku. Ponadto zapisy konstytucyjne powołują organy, których celem jest przeciwdziałanie nadużyciom związanym z korupcją. Są to: Rada ds. Konkurencji i Krajowa Rada ds. Wiarygodności, Walki i Przeciwdziałania Korupcji. Powołano także inne, w założeniu, niezależne instytucje ds. ochrony i promowania praw człowieka, dobrych praktyk i regulacji, w szczególności niezależną Radę Praw Człowieka i Mediatora¹⁰³.

2.8.8. Państwo Saudyjskie

Polityczny system państwa Saudów opiera się na centralizacji władzy przy utrzymaniu znacznych wpływów rodziny królewskiej i Rady Ministrów jako

¹⁰² V. Bartolucci, *Morocco's silent resolution*, 17.01.2012, <http://www.opendemocracy.net/valentina-bartolucci/moroccos-silent-revolution> [dostęp: 2.04.2012].

¹⁰³ <http://planetakobiet.com.pl/arttykul-296nowakonstytucyjakrolestwamarokawzor-dlaswiataarabskiego.htm> [dostęp 01.04.2012].

głównych sił politycznych kraju. Od 1992 roku Arabia Saudyjska ma Ustawę Zasadniczą, nazywaną Prawem Podstawowym Arabii Saudyjskiej, która składa się z 9 rozdziałów podkreślających, że rządy w Królestwie opierają się na Koranie i tradycji (sunnie) Proroka Muhammada. Nie ma legalnych partii politycznych. Religia w Królestwie jest głównym narzędziem kontroli społeczeństwa, służy politycznej legitymizacji sądów religijnych i umocnieniu Komitetu Ochrony Moralności i Tępienia Zła oraz stanowi rację dla funkcjonowania policji religijnej. Rozkwit i dobrobyt związany z wydobywaniem ropy poprawił warunki życia w państwie i przyczynił się do wzrostu lojalności poddanych wobec domu królewskiego. Z drugiej strony jednak wytworzył skomplikowane relacje społeczne, przyczynił się do konfliktów klasowych i powstania opozycji politycznej. Instrumentem pozyskania obywateli nadal jest obsadzanie przez nich publicznych stanowisk i urzędów, zwiększenie zatrudnienia w sektorze państwowym i opieka socjalna.

Ideologia polityczna, którą kieruje się dynastia saudyjska została nazwana petro-islamem, w którym nadal religia znajduje się w centrum dyskursu, skupionego na praktykach i rytuałach oraz utrzymaniu konserwatywnej struktury społecznej. Służy temu budowa licznych meczetów i centrów religijnych, rozległe finansowe wsparcie dla różnego rodzaju muzułmańskich organizacji i stowarzyszeń. Kontroli społeczeństwa sprzyja także wykreowanie nowych wrogów w postaci chrześcijańskich misjonarzy, masonów czy też sekt¹⁰⁴.

Polityczna stabilizacja Królestwa utrzymywana przez zyski z wydobywania ropy ma kruche podstawy. Dotąd tłumione konflikty w każdej chwili mogą wybuchnąć. Wynikają one ze specyfiki tego państwa, o której stanowią: 1) wielkość rodziny królewskiej liczącej około 10 tys. osób, rywalizujących nieustannie o wpływy, 2) antagonizm między elitą władzy a tradycyjnymi przywódcami społeczności i nowymi technokratami w dostępie do kluczowych sektorów gospodarki, 3) regionalne różnice wzmacniane przez czynniki etniczne i religijne, 4) różnice religijne, w tym status szyitów, którzy są traktowani, tak jak obywatele drugiej kategorii¹⁰⁵.

Arabia Saudyjska jako monarchia absolutna nie przeprowadza wyborów parlamentarnych. Król wskazuje członków zgromadzenia narodowego w postaci *madżlis al-shura*. Ciało to nie ma jednak żadnego wpływu na decyzje monar-

¹⁰⁴ N.N. Ayubi, *op. cit.*, s. 232–233.

¹⁰⁵ *Ibidem*, s. 236.

chy. Od 2003 roku w toczą się tam jednak dyskusje postulujące między innymi wprowadzenie reform. Pojawiły się także petycje wzywające do przeprowadzenia wyborów i przygotowania konstytucji. W rodzinie królewskiej za reformami opowiadał się następca tronu książę Abdullah Ibn Abdul Aziz Al Saud, natomiast minister spraw wewnętrznych zdecydowanie się im sprzeciwiał¹⁰⁶.

We wrześniu 2003 roku wysłano do króla petycję w sprawie przeprowadzenia reform i zwiększenia udziału społeczeństwa w rządzeniu państwem, zatytułowaną „W obronie narodu”. Petycja została podpisana przez przeszło trzysta osób, zarówno sunnitów jak i szyitów, w tym pięćdziesiąt kobiet. Wyrażono w niej zaniepokojenie atakami terrorystycznymi w Królestwie, które sygnatariusze wiązali z restrykcyjną polityką państwa i brakiem podstawowych wolności obywatelskich w wyrażaniu opinii. Wzywali także do uwzględnienia przez władze prawa do pluralizmu i dialogu w przestrzeni publicznej. W wyniku tych sugestii już w październiku tego samego roku, zwołano pierwszą w historii Arabii międzynarodową konferencję praw człowieka, której w Rijadzie towarzyszyły protesty uliczne obywateli domagających się większej wolności, zakończone interwencją policji. Rezultatem konferencji było ustanowienie w marcu 2004 Narodowej Komisji Praw Człowieka złożonej z członków obu płci. Komisja miała za zadanie monitorować sytuację w Królestwie pod kątem przestrzegania praw człowieka, uwzględniając szczególnie nadużycia wobec kobiet¹⁰⁷. Pozwolono także na powstanie Stowarzyszenia Dziennikarzy, a ponadto król Abd Al-Aziz ufundował Centrum Dialogu Narodowego. Specjalnym dekretem królewskim zwiększono kompetencje Radzie Konsultacyjnej. Odtąd indywidualni członkowie mogli wносить pewne propozycje legislacyjne.

Na początku 2004 pojawił się szereg inicjatyw obywatelskich, w większości adresowanych do następcy tronu, podejmowanych przez mniejszości, między innymi szyitów domagających się wolności religijnej i praw obywatelskich. Odpowiadając na owe inicjatywy społeczne książę Abd Allah zwołał konferencję nazwaną Dialogiem Narodowym, której przedmiotem było umocnienie jedności narodowej. Kolejne sesje odbywały się w różnych miastach i poświęcone były odmiennym kwestiom. Pierwsza z nich zgromadziła religijnych

¹⁰⁶ M. Herb, *Princes, Parliaments, and the Prospects for Democracy in the Gulf*, [w:] *Authoritarianism in the Middle East. Regimes and Resistance*, eds. M. Pripstein Posusney, M.P. Angrist, Boulder–London 2005, s. 184.

¹⁰⁷ A. Kapiszewski, *The Changing Middle East*, Kraków 2006, s. 126.

przywódców z wszystkich odłamów religijnych w państwie: sunnicki establishment religijny, popularnych imamów salafickich, sufi oraz duchownych szyickich. Spotkania te były o tyle niezwykłe, że szyici i sufi zawsze uznawani byli przez wahhabitów za niewiernych.

Petycje wniesione przez ruchy kobiece domagały się zmiany statusu kobiet w społeczeństwie saudyjskim i ich zwiększonego uczestnictwa w życiu publicznym. W roku 2004 w Medynie na trzeciej konferencji Dialogu Narodowego – „Prawa i obowiązki kobiet” – rozważano miejsce kobiety w społeczeństwie saudyjskim. Nie przyniosła ona jednak żadnych rozstrzygnięć, ponieważ została zdominowana przez konserwatystów. Kolejne spotkania poświęcone były sytuacji młodego pokolenia, edukacji i panującemu wśród młodych ludzi bezrobociu, statusowi muzułmanów niewahhabitów oraz systemom wartości propagowanym w podręcznikach szkolnych¹⁰⁸.

Pomimo oporu sił konserwatywnych wszystkie te inicjatywy i spotkania przyniosły znaczące zmiany w społeczeństwie saudyjskim. Saudyjscy dysydenci wreszcie mogli wyrazić otwarcie swoje opinie, bez narażenia się na sankcje. W gazetach zaczęły ukazywać się artykuły krytykujące poczynania rządu (ale nie krytykujące bezpośrednio rodziny królewskiej). Członkowie rodziny królewskiej spotkali się z grupami opozycji w celu przedyskutowania ich petycji.

Elita władzy zaczęła rozważać możliwość zwiększenia partycypacji społeczeństwa w procesie sterowania i zarządzania państwem. Międzynarodowa organizacja Human Rights Watch uzyskała dostęp do saudyjskiego systemu sądowego i więzień. Narodowej Komisji Praw Człowieka przyznano dodatkowe prawa wglądu do dokumentacji więzień i kierowania raportów bezpośrednio do premiera. Po śmierci króla Fahda w 2005 roku odbyły się pierwsze wybory do rad miejskich, (kobiety nie mogły w nich głosować), chociaż fundamentaliści zgłaszali swoje obiekcje uznając te wybory za nieislamskie. Osama Bin Laden otwarcie twierdził, że te wybory są grzechem, ponieważ uczestnictwo muzułmanów w ciałach ustawodawczych jest zakazane. Jedynym prawodawcą jest Allah¹⁰⁹.

Zwiększono także liczebność Rady Konsultacyjnej do 150 osób, a jej członkowie uzyskali dostęp do informacji o dochodach państwa i stanie budżetu.

¹⁰⁸ J. Zdanowski, *Historia Arabii...*, s. 386.

¹⁰⁹ S. Henderson, *Saudi Municipal Elections: Royal Caution and Citizen Apathy*, „Policy Watch”, 3 January, 2005.

W 2006 roku wprowadzono nowy system sądownictwa i zmiany w prawie rodzinnym, cywilnym i handlowym, w wyniku czego obywatele mogli wnieść apelacje od wyroku sądu.

2.9. Kierunki zmian w Maroku

W XV stuleciu w Maroku, podczas jego okupacji przez Portugalczyków, główną siłą oporu stanowiły bractwa sufickie zorganizowane wokół przywódcy religijnego. Innym źródłem autorytetu religijnego byli potomkowie Proroka – *shurafa* – tworzący uprzywilejowaną kastę i mający prawo nadzorowania polityki państwa. Podczas załamania struktur politycznych w XV wieku, grupy te sprawowały rzeczywistą władzę aż po ukonstytuowanie niezależnego państwa przez dynastię Sadytów, która rządziła Marokiem w latach 1554–1659. Kolejni władcy z tej dynastii ogłosili się potomkami Proroka, co pozwalało im uprawomocnić swoją władzę. Pokrewieństwo z Prorokiem miało nie tylko genealogiczny charakter, ale przede wszystkim podkreślało wierność zasadom i nauczaniu Muhammada oraz urzeczywistnienie jego wizji. Sadyci ustanowili także dzień urodzin Proroka specjalnym świętem. Tworzyli ponadto sojusz z bractwami sufickimi, przenosząc do Marakeszu ciało sufięgo Abu Abdalla Muhammada al-Jazuliego. Marokańska struktura władzy w owym czasie nie przypominała w niczym państwa Ottomanów. Sultani rządzili na mocy namaszczenia przez szarifów, ciągłości dynastii i autorytetu, którym byli obdarzeni przez plemiona, miasta i armię. Było to państwo oparte na religijnej jedności¹¹⁰.

Na początku XVI stulecia po śmierci sultana al-Mansura królestwo uległo rozpadowi, powstały państewka Fezu i Marakeszu, sufi także utworzyli własne księstwa. Dynastią rządzącą Marokiem po Sadytach zostali Alawici, również czerpiący legitymizację władzy z przynależności do rodu potomków Proroka. Władza tej dynastii opierała się na profesjonalnej armii złożonej z niewolników i funkcjonariuszy państwowych rekrutujących się z plemion i burżuazji miejskiej. Ulemowie tradycyjnie wykonywali funkcje sędziów, na prowincji

¹¹⁰ I.M. Lapidus, *op. cit.*, s. 407–408. Patrz także: B. Callies de Salies, *Kraje Maghrebu. Historia, polityka, społeczeństwo*, Warszawa 2012. Klasyczną pozycją w piśmiennictwie polskim na temat historii Maroka jest *Historia Maroka*, Andrzeja Dziubińskiego wydana przez Ossolineum (Wrocław–Warszawa) w 1983 r.

rząd reprezentowali kadi. Alawici próbowali przewyżżyć władzę bractw sufiickich na prowincji ingerując w sukcesję kolejnych naczelników *zawijji*, kontrolując ich własność i nadając tytuły religijne, występując także w sprawach spornych między sufiimi w roli arbitra. Pomimo ograniczenia ich autonomii sufi nadal dominowali w handlu i cieszyli się specjalnym autorytetem wśród plemion. Ich pustelnie pełniły rolę hotelu, szpitala, szkoły, centrum handlowego, meczetu, sądu i schronienia dla potrzebujących pomocy. Stąd ich liczba stale wzrastała, nowe bractwa powstawały przez cały siedemnasty, osiemnasty i dziewiętnasty wiek.

Sufi niejednokrotnie buntowali się przeciwko władzy sułtana, który starał się pozyskać ich względy poprzez przekupstwo, prezenty i ingerencję w polityczne układy na prowincji. Względną równowagę w układzie sił między sufi a sułtanatem zapewniał świetnie rozwijający się szlak handlowy przechodzący przez Saharę, kontrolowany przez marokańskich władców. Wielka Brytania i Francja były głównymi partnerami handlowymi w tej wymianie towarów.

W dziewiętnastym wieku Maroko zostało zmuszone przez Brytyjczyków do otwarcia się na wolny handel. Eksport marokańskich produktów, takich jak ubrania, jedwab, skóra, broń nie wytrzymał konkurencji ze strony międzynarodowych kampanii po otwarciu Kanału Sueskiego.

U schyłku XIX wieku sułtan Hasan próbował odwrócić bieg wydarzeń i powstrzymać upadek Maroka, jego kurczące się terytorium i słabnący handel. W tym celu Hasan zreorganizował armię korzystając z pomocy europejskich doradców i zreformował administrację. Rozpoczął także unowocześnienie kraju, budowę kolei, mostów i nowej infrastruktury, która miałaby podnieść upadającą gospodarkę. Niestety, działania te spotkały się ze sprzeciwem ze strony religijnych i politycznych elit oraz ze zdecydowanymi krokami ze strony Europejczyków. Słabość państwa została wykorzystana przez plemiona, które występowały przeciwko pobieraniu podatków i władzy centralnej. Niezależność od państwa lokalnych przywódców i religijnych bractw ułatwiła podbój Maroka przez Francję (1899–1912) i ustanowienie protektoratu francusko-hiszpańskiego w 1912 roku.

Pod panowaniem francuskim, które zmusiło plemiona marokańskie do podporządkowania się władcy i płacenia podatków, kadi zyskali nowe funkcje: kontrolowanie handlu, regulację cen, licencjonowanie broni i organizowanie debat. Obok rozbrojenia i zmuszenia do posłuszeństwa plemion, Francuzi kontrolowali także elitę religijną. W wyniku podziału i rozdrobnienia posia-

dłości bractw przez rząd i ograniczenia ich funkcji społecznych, sufi stracili szacunek, jakim się cieszyli, a po części stracili też klientelę dla swoich usług.

Po drugiej wojnie światowej nastąpiła gwałtowna migracja ludności z terenów wiejskich do miast. Część prerogatyw ulemów, zwłaszcza wymiar sprawiedliwości, została oddana do dyspozycji francuskich sądów, co miało ograniczyć stosowanie szariatu. Francuzi rozpoczęli także nową politykę edukacyjną, która w założeniu miała kształcić zasymilowane i skłonne do współpracy elity. W 1945 roku powstała marokańska szkoła administracji, na wsiach otwarto szkoły podstawowe, utrzymano też część z tradycyjnych madras. Jednak poziom scholaryzacji pozostał skrajnie niski i w 1950 roku wynosił zaledwie 6% uczniów zdolnych do nauki. Francuzi próbowali ponadto przeprowadzić podział społeczeństwa marokańskiego, oddzielając mniejszość berberyjską od Arabów, między innymi przez nadanie jej praw do własnego systemu sądów. Berberowie domagali się jednak stosowania szariatu i nie przystali na propozycje Francuzów. Próba stworzenia autonomicznej wspólnoty Berberów, lojalnej wobec Francji nie powiodła się.

Pod okupacją francuską doszło do parcelacji ziemi należącej do plemion i sprzedania jej europejskim kolonialistom. Proces ten wymusił migrację do miast w poszukiwaniu pracy. Z kolei, reformy w administracji pociągnęły za sobą zmiany w tradycyjnej strukturze władzy społeczeństwa marokańskiego, przede wszystkim zmniejszyły wpływy sufich na wsiach i ulemów w miastach. Dzięki migracjom do miast wytworzyła się wśród chłopstwa nowa tożsamość narodowa, której podstawą stał się język arabski powszechnie używany także przez Berberów, których integrację z Arabami przyspieszyła polityka francuska. Wytworzyło to korzystny splot warunków do powstania świadomości narodowej i oporu wobec obcej okupacji.

Podobnie jak w innych krajach arabskich, również w Maroku doszło do pojawienia się nowych nurtów religijnych opartych na powrocie do tradycji. Reformy rozpoczęły się od zmian w edukacji i od nauczania arabskiej gramatyki, etyki, logiki oraz muzułmańskiej historii z wyłączeniem osiągnięć nowoczesnej nauki. Wkrótce ożywienie religijne zaowocowało działaniami politycznymi. W 1934 roku Marokańscy działacze zwrócili się do sułtana i francuskiej administracji o usunięcie bezpośrednich rządów francuskich i zastąpienie ich przez urzędy marokańskie oraz powołanie rady narodowej. Wśród propozycji znajdował się także plan wprowadzenia jednolitego wymiaru sprawiedliwości w postaci systemu rządowych sądów opartych na szariacie, nacjonalizacji prze-

myślu i infrastruktury. Było to pierwsze polityczne wezwanie do autonomii Maroka. Francuzi nie byli jednak zainteresowani reformami i przywróceniem niezależności Maroka. Odrzucili plan reform w całości, co spowodowało masowe demonstracje, które przybrały formę obrony islamu¹¹¹.

Podczas drugiej wojny światowej w 1943 roku powstała pierwsza marokańska partia polityczna – Partia Niepodległości (Istiqlal), która skupiła wokół siebie większość grup oporu przeciwko władzy francuskiej. Przyłączyli się do niej ulemowie, urzędnicy administracji, elita burżuazji z największych miast. Pierwszym posunięciem partii było zorganizowanie demonstracji w sprawie niepodległości, przy poparciu sułtana Muhammada. W 1947 roku sułtan ogłosił przyłączenie Maroka do Ligi Arabskiej. Ponadto w tym samym czasie, Muhammad zdecydowanie odmówił poparcia dla francuskich propozycji legislacyjnych. W odpowiedzi na brak współpracy z jego strony w 1953 roku Francuzi wymogli na sułtanie opuszczenia kraju i uwięzili część przywódców partii Istiqlal, pozostających zmusili do emigracji. Po wygnaniu sułtana w Maroku wybuchły akcje terrorystyczne mające na celu ponowne osadzenie sułtana na tronie. Pod ich wpływem Francuzi zgodzili się na powrót Muhammada i niepodległość Maroka.

Marokański ruch niepodległościowy znacząco różnił się od ruchów w innych państwach arabskich, gdzie liderami byli przedstawiciele nowych elit społecznych – oficerowie w Egipcie, postępowi ulemowie w Algierii. W Maroku natomiast, wszystkie siły opozycyjne skupione były wokół sułtana – historycznego przywódcy i oficjalnego przywódcy opozycji politycznej, który ucieleśniał jedność narodową. Dzięki swojej nieprzejednanej postawie i odmowie współpracy z okupantami zyskał on powszechny szacunek, wzmocniony dodatkowo dzięki zachowaniu ciągłości władzy, i postawie bractw sufickich, które poddały się władzy francuskiej.

Kolonialna dominacja Francji w Maroku była mniej dotkliwa niż w pozostałych państwach Maghrebu – zaczęła się w 1912 roku i trwała 44 lata. Obcy osadnicy – tak zwani koloni – stanowili jedynie 5% populacji, pod okupacją przetrwała monarchia, a Maroko uzyskało niepodległość szybko i prawie bez rozlewu krwi. Muhammad V, który wstąpił na tron w 1927 roku zjednoczył Arabów i Berberów w obliczu zagrożenia kolonialnego. Również dzięki zaangażowaniu partii Istiqlal, która popularyzowała idee niepodległościowe wśród

¹¹¹ I.M. Lapidus, *op. cit.*, s. 708.

marokańskiej inteligencji i *machzenu* ruch niepodległościowy stał się znaczącym przeciwnikiem dla kolonów i generałów francuskich stacjonujących w Maroku. Po odzyskaniu niepodległości marokański nacjonalizm wyróżniał się na tle pozostałych państw arabskich brakiem idei rewolucyjnych i dążeń do zmiany władzy i struktury społecznej. Zachowanie monarchii i podtrzymanie ciągłości tradycji stało się głównym elementem budowania narodowej świadomości.

Od czasu odzyskania niepodległości przez Maroko w 1956 roku, władza w tym kraju spoczywała w rękach kolejno następujących po sobie monarchów: Muhammada V od 1956 do 1961, Hasana II od 1961 do 1999 i Muhammada VI od 1999 do chwili obecnej. Od początku system polityczny Maroka, w porównaniu z innymi państwami arabskimi, charakteryzował się istnieniem aktywnego społeczeństwa obywatelskiego i znacznym zróżnicowaniem partyjnym. Jednak najważniejsze znaczenie miał monarcha. Wokół podtrzymania i legitymizacji władzy królewskiej zorganizowana była cała struktura państwa i jego instytucje. Do lat 90. XX wieku racje bytu miały jedynie partie polityczne ściśle związane z królem. Tworzyły one rząd całkowicie kontrolowany przez monarchę. Nawet funkcjonujące partie opozycyjne nie podważały legitymizacji systemu władzy opartego na monarchii. Co więcej, król wykorzystywał szczególną strukturę społeczeństwa marokańskiego i istniejące w nim nierówności społeczne do umocnienia nadzorowanych przez siebie struktur władzy. Wykorzystywał także system polityczny i wspierał jego powiązania z konserwatywnymi odłamami społeczeństwa, głównie właścicielami wielkich latyfundiów. Islamiści byli wykluczeni z procesu politycznego¹¹².

W roku 1998 Hasan II zezwolił na utworzenie opozycyjnego rządu pod przywództwem Abdelrahmane Youssoufiego. Jednak kluczowe stanowiska obsadzone zostały przez zwolenników króla. Opozycyjny rząd stanowił ponadto wygodną wymówkę dla stale pogarszającej się sytuacji ekonomicznej i społecznej. Monarcha kontrolował także politykę ekonomiczną państwa.

¹¹² T.P. Najem, *State power and democratization in North Africa: Developments in Morocco, Algeria, Tunisia, and Libya*, [w:] *Democratization in the Middle East: Experiences, struggles, challenges*, eds. A. Saikal, A. Schnabel, Tokyo–New York–Paris 2003, s. 188. Fragment ten został opublikowany w „Krakowskich Studiach Międzynarodowych” 2012, nr 1, s. 149–181, pod tytułem *Maroko po ‘rewolucji’. Kierunki przemian społeczno-politycznych*. Pozycja, która dobrze opisuje przemiany lat 90. to: *North Africa in Transition. State, Society, and Economic Transformation In the 1990s*, ed. Y. Zoubia, Gainsville 1999.

Z konieczności rozwinął system powiązań i rozdawnictwo przywilejów ekonomicznych wśród klas oddanych reżimowi. Aby zrozumieć te działania pamiętać należy, że Maroko nie posiada znaczących zasobów ropy i nie jest także państwem rentierskim¹¹³. Pomimo aktywnego społeczeństwa obywatelskiego, jego organizacje w równym stopniu są kontrolowane przez monarchę, co pozostałe struktury władzy.

W marokańskiej kulturze politycznej nie ma miejsca na otwartą krytykę i kwestionowanie pozycji monarchy. Władca jest „pomazańcem bożym” i obrońcą wiary. Wyjątkową pozycję władcy zapewnia konstytucja z 1970 roku, według której monarcha jest najwyższym reprezentantem narodu, a jego osoba jest nietykalna i święta. W nowelizacji ustawy zasadniczej z 1992 roku potwierdzono nietykalność i świętość osoby władcy¹¹⁴. Z kolei nowa konstytucja z 13 września 1996 roku głosi, że król jest głową państwa, symbolem jego jedności i trwałości¹¹⁵. Art. 19 potwierdza duchową więź króla z Bogiem i ustanawia go „Głównym Przewodnikiem Muzułmanów” (*Amir al-Muminin*)¹¹⁶. Dynastia Alawitów, której przedstawicielem jest monarcha, wywodzi się od jednej z córek Mahometa. To historyczne, religijne i ugruntowane w tradycji uprawnienie władzy w Maroku było często wykorzystywane przez Hassana II. Bliski związek monarchii z islamem uniemożliwiał funkcjonowanie islamskiej opozycji na warunkach, jakie znamy chociażby z Egiptu czy Algierii¹¹⁷.

Ponadto sytuacja międzynarodowego i regionalnego chaosu, jaki panował po upadku porządku zimnowojennego w świecie i w sąsiedniej Algierii po udaremnieniu przejęcia władzy przez islamistów w latach 90. XX wieku,

¹¹³ *Ibidem*, s. 189. Królestwo eksploatuje zasoby Sahary Zachodniej, posiada tam największe na świecie złoża fosfatów.

¹¹⁴ O. Bendourou, *Power and Opposition in Morocco*, „Journal of Democracy” 1996, Vol. 7, No. 3. Marokańska struktura władzy przedstawiona jest także: J. Waterbury, *The Commander of the Faithful. The Moroccan Political Elite. A Study in Segmented Politics*, London 1970.

¹¹⁵ K. Jarecka-Stępień, *Reforma parlamentarna 1996 roku jako element modernizacji struktur politycznych w Królestwie Maroka*, [w:] *Państwo, wspólnota i religia. Wybrane zagadnienia procesów modernizacji na Bliskim Wschodzie*, red. K. Kościelniak, Kraków 2010, s. 113.

¹¹⁶ Konstytucja – La Constitution le Royaume du Maroc, www.maroc.ma [dostęp: 5.12.2006].

¹¹⁷ R. Leveau, *Morocco at the Crossroads*, „Mediterranean Politics”, Winnter 1997, Vol. 3, No. 3, cyt. za T.P. Najem.

wyjatkowo sprzyjała ugruntowaniu monarchii. Zachodnie państwa domagały się reform i demokratyzacji. W ich wyniku w konstytucji z 1996 roku przyjęto nowe zasady organizacji struktur władzy w państwie. Przywrócono instytucję dwóch izb parlamentu: obok Izby Reprezentantów (*Madżlis an-Nuwwab*) powołano Izbę Doradców (*Madżlis al-Mustaszarin*) oraz zagwarantowano powszechność wyborów. Usankcjonowano legalne istnienie partii politycznych, związków zawodowych, rad okręgowych i izb handlowych. Parlament zyskał prawo do inicjatywy ustawodawczej w zakresie uchwalania budżetu, opracowywania i zatwierdzania projektów ustaw w sprawach ekonomicznych, społecznych i kulturowych, oraz do udzielania rządowi votum nieufności¹¹⁸.

Jednak ustawa zasadnicza skupiała nadal całą władzę w rękach króla: monarcha miał prawo do ogłoszenia „królewskiego dekretu”, wprowadzenia w życie nowych przepisów prawnych, także odrzuconej przez parlament ustawy. Ponadto zachował prawo do rozwiązania parlamentu¹¹⁹. Król decydował o ogłoszeniu nowych wyborów, mianowaniu premiera, aprobował skład rządu, prowadził politykę zagraniczną i reprezentował Maroko na arenie międzynarodowej. Jak zauważyła Katarzyna Jarecka-Stępień:

W tej sytuacji rola parlamentu jest więc praktycznie niezauważalna, a on sam nie uczestniczy w modernizacji państwa. Skutkuje to małą aktywnością partii politycznych i sprawia, że są one słabe i nie podejmują żadnych działań. Autentyczna władza pozostaje więc nadal scentralizowana w królewskim pałacu, mimo iż system wielopartyjny jest obecny w Maroku od czasów niepodległości¹²⁰.

Dzięki wyborom parlamentarnym z 1997 roku i sprzyjającej sytuacji międzynarodowej, autorytarny okres rządów Hassana II stał się dla Marokańczyków mimo wszystko „epoką przemian”¹²¹. Dlatego w odróżnieniu od panowania ojca, rządy Muhammada VI określa się jako „rozwój i interpretację”.

¹¹⁸ Dahir n° 1-96-157 du 23 jomada i 1417 (7 octobre 1996) portant promulgation du texte de la Constitution revise, Bulletin Officiel n°: 4420-bis du 10/10/1996, <http://adala.justice.gov.ma/production/html/Fr/liens/..%5C80501.htm> [dostęp: 23.05.2012].

¹¹⁹ Konstytucja 13 września 1996 rok, artykuł 27.

¹²⁰ K. Jarecka-Stępień, *Przemiany polityczno-społeczne we współczesnym Maroku*, [w:] *Świat arabski w procesie przemian*, red. A. Kapiszewski, Kraków 2008, s. 152–153.

¹²¹ A.M. Maghraoui, *Monarchy and Political Reform in Morocco*, „Journal of Democracy” 2001, Vol. 12, No. 1, s. 78. Patrz także: T. Desrues, E. Moyano, *Social Changes and Political Transition in Morocco*, „Mediterranean Politics” 2001, Vol. 6, No. 1.

Po przejściu władzy przez Muhammada VI, u nowego monarchy można było zaobserwować wolę reform, zwłaszcza w kierunku zmniejszenia nierówności społecznych i zapewnienia obywatelom fundamentalnych praw człowieka, dotąd łamanych przez jego ojca Hassana II. Muhammad VI uwolnił wielu więźniów politycznych, podniósł kwestię odszkodowań dla rodzin więzionych i prześladowanych przez reżim ojca, powiększył obszar wolności słowa i nawiązał współpracę z międzynarodowymi organizacjami praw człowieka. Zliberalizował również życie polityczne w państwie dopuszczając do legalnego działania partii politycznych, także opozycyjnych. W istocie zmiany te nie przyniosły jednak oczekiwanych rezultatów w postaci większej demokratyzacji życia politycznego i społecznego w Maroku¹²². Muhammad VI nadal powołuje i odwołuje rząd, stoi na czele sił zbrojnych, mianuje i odwołuje gubernatorów prowincji, mianuje połowę członków Wyższej Rady Konstytucyjnej, a pozycja parlamentu pozostaje w dalszym ciągu słabsza od pozycji króla, któremu konstytucja zapewnia główne miejsce w państwie.

W marcu 2000 roku król Muhammad VI zgodził się na powołanie kobiecego odłamu Królewskich Doradców i zezwolił kobietom na uczestnictwo w pracach Wysokiej Rady Ulemów. Z kolei uchwalona w 2002 roku poprawka do prawa wyborczego dała kobietom możliwość objęcia 30 miejsc w parlamencie, czyli około 10%.

Nowa konstytucja Maroka zapowiedziana przez króla poprzedzona została referendum konstytucyjnym, które przeprowadzono pierwszego lipca 2011 roku. Zaledwie dwa tygodnie dzieliły referendum od ogłoszenia przez Muhammada VI zmian w konstytucji. Partie polityczne zostały zaproszone do konsultacji, lecz wykazały się biernością i brakiem inicjatywy. Nie odbyła się też poważna publiczna debata nad proponowanymi przez króla zmianami. Środowiska pro-rządowe zmobilizowały siły i środki, by wesprzeć ideę referendum i przy okazji zaatakować Ruch 20 lutego, który od początku był przeciwny.

Oprócz mediów w poparcie dla referendum zaangażowano imamów w meczetach, którzy rozprawdzać mieli przygotowane przez Ministerstwo Spraw Religijnych wystąpienia oraz poświęcić mieli sprawie referendum piątkowe kazania. Do kampanii włączyły się także popularne bractwa sufickie¹²³.

¹²² J.J. Wiatr, *Demokratyzacja Turcji...*, *op. cit.*, s. 10.

¹²³ D. Maghraoui, *Constitutional reforms in Morocco: between consensus and subaltern politics*, [w:] *North Africa's Arab Spring...*, s. 119.

Te rządowe i instytucjonalne działania przyniosły efekt pełnego poparcia społecznego. W referendum udział wzięło około 72% uprawnionych do głosowania Marokańczyków, z czego 98,94% wyraziło swoje poparcie dla nowej konstytucji. Wyniki referendum wzmocniły politykę rządu, a polityka Muhammada VI została uznana za sukces polityczny, który zapewnił stabilność kraju w niespokojnym okresie. Nowa konstytucja liczyła 180 artykułów, konstytucja z 1996 roku – 108. Dawała także większe uprawnienia parlamentowi i premierowi oraz nadzieję na niezależne sądownictwo. Zdaniem niektórych analityków była wielkim sukcesem społeczeństwa marokańskiego i przykładem na postępującą w regionie demokratyzację procesu politycznego.

Na uwagę zasługują przede wszystkim artykuły dotyczące praw człowieka: artykuły od 19 do 40, które uznaje się za znaczący krok w stronę szerokich praw i wolności jednostki oraz wypełnienie międzynarodowych zobowiązań Maroka. Artykuł 19 zapewnia społeczno-ekonomiczne prawa dla kobiet, artykuł 27 stanowi, że wszyscy obywatele (zarówno kobiety jak i mężczyźni) mają prawo do informacji na temat pracy instytucji rządowych, administracji państwowej i innych organizacji służby publicznej, artykuł 23 chroni obywateli przed uwięzieniem bez procesu sądowego. Nowa konstytucja mierzy się także z kulturową różnorodnością Maroka, uznając liczne mniejszości zamieszkujące jego terytorium od stuleci.

W preambule konstytucji artykuł 5 ustanawia obok arabskiego językiem urzędowym także berberyjski (amazigh)¹²⁴. W zakresie struktur władzy artykuł 47 wywodzi pozycję szefa rządu z partii, która objęła władzę w wyniku wyborów i nadaje mu uprawnienia dymisji ministrów, koordynacji pracy rządu, mianowania ministrów i kontroli instytucji publicznych. Szef rządu ma także prawo do rozwiązania Izby Reprezentantów po konsultacji z królem. Uprawnienia parlamentu zostały rozszerzone przez wzmocnienie jego prerogatyw legislacyjnych i regulujących prawo oraz kontrolę działań rządu. Daje to podstawy do zwiększenia roli parlamentu na scenie politycznej Maroka. Artykuły od 113 do 116 odnoszą się do władzy sądowniczej zapewniając sądownictwu niezależność od władzy wykonawczej za sprawą zwiększenia kompetencji Najwyższej Rady Sądowniczej. Artykuł 6 ustanawia prymat prawa nad innymi podmiotami publicznymi, instytucjami jako wyraz woli narodu. Nowa kon-

¹²⁴ Amazigh w języku Berberów znaczy „ludzie wolni”, nazwa ta oznacza języki berberyjskie.

stytucja stwarza bardziej zdecentralizowany system rządów i ustanawia nowy porządek administracyjny oparty na różnorodności regionalnej Maroka. Świadczy to o próbie redystrybucji władzy poprzez nadanie większych kompetencji radom regionalnym.

Opozycja i Ruch 20 Lutego uznały jednak te zapisy za niewystarczające wobec wyzwań, przed którymi stoi Maroko i wypunktowały słabości ustawy zasadniczej. Pierwszym zarzutem jest niewątpliwie wykazanie, że pomimo licznym nowych zapisów, koncentracja władzy w rękach króla została właściwie nienaruszona. Król posiada nadal niepodzielną władzę wykonawczą i nie jest odpowiedzialny przed żadną instytucją państwową. Tę wyjątkową pozycję w państwie zapewnia mu konstytucja. Nie podlega żadnym ograniczeniom i nakazom, znajduje się także poza kontrolą partii politycznych. Ma uprawnienia do wskazywania szefa rządu i powoływania ministrów chociaż, powinien wcześniej uwzględnić zdanie premiera. Po konsultacji z szefem rządu ma prawo do rozwiązania rządu, mówi o tym artykuł 47. Z kolei artykuł 48 nadaje królowi prawo do przewodniczenia obradom gabinetu, a także na mocy zwyczaju zwanego *dahir* ma konstytucyjnie zagwarantowane prawo do rozwiązania parlamentu (artykuł 51). Władca Maroka jest także zwierzchnikiem sił zbrojnych królestwa (artykuł 53), mianuje ambasadorów (artykuł 55)¹²⁵.

Nowa konstytucja w artykule 41 podtrzymała tytuł króla jako najwyższego autorytetu religijnego w kraju. Właściwie nie zmieniła w żaden sposób pozycji króla i nie pozbawiła go żadnej z ważnych prerogatyw (zachował on prawo weta względem wszystkich ważnych decyzji w państwie oraz prawo do wprowadzenia stanu wyjątkowego), oprócz statusu świętego, pozostawiając go nadal nietykalnym. Król zrezygnował jedynie z części swojej władzy na rzecz szefa rządu, który przejął także obowiązki Szefa Sił Zbrojnych. Znamienne jest, że Muhammad VI nadal sprawuje kontrolę nad służbą bezpieczeństwa, która podlega bezpośrednio jemu, ponieważ przewodniczy także nowej Najwyższej Radzie Bezpieczeństwa. Jej członkowie są wybierani z różnych komisji wchodzących w skład rządu. Kompetencje Rady obejmują sprawy wewnętrznego i zewnętrznego bezpieczeństwa państwa.

Niezależne sądownictwo, o którym się mówi w związku z nową konstytucją również pozostaje sprawą dyskusyjną, ponieważ władca wciąż jest głową Rady Konstytucyjnej i wskazuje połowę jej członków. Prawa człowieka napo-

¹²⁵ D. Maghraoui, *op.cit.*, s. 192.

tykają ograniczenia w postaci wymogu zgodności z prawnymi ramami konstytucji i wartościami, wokół których zbudowane są prawa królestwa. Owe niejasne i ogólne sformułowania, stanowią w istocie narzędzie do instrumentalnego traktowania przez władze praw jednostek. Najważniejsze międzynarodowe konwencje praw człowieka, do których odnosi się konstytucja nadal nie zostały ratyfikowane przez Maroko¹²⁶. Ponadto, podobnie jak w przypadku zapisów Mudawany, praktyka rządzi się swoimi prawami, prawo często pozostaje martwe i nie ma woli politycznej do jego wdrażania.

Maroko niewątpliwie jest państwem mniej autorytarnym niż inne państwa arabskie, nawet po rewolucji. Jednak, jak zauważa Alex Glennie, pomimo reform i Arabskiej Wiosny Ludów, która przetoczyła się przez Maroko „nie zostały rozmontowane podstawowe struktury władzy, istniejące od czasów odzyskania przez ten kraj niepodległości w 1956 roku”¹²⁷. Król Muhammad VI uznawany jest za bezpośredniego potomka Proroka – *Amira al-Muminina* Przywódcę Wiernych i najwyższą władzę religijną w państwie. Monarcha kontroluje tempo i kształt zachodzących przemian. Silna wciąż pozycja monarchy i szczególna kultura polityczna, która wiąże się z religijnie ugruntowaną legitymizacją króla, paradoksalnie może sprzyjać demokracji i zapewnić stabilność polityczną w czasie przemian. W Maroku nie doszło do rozlewu krwi ani znaczących aktów przemocy ze strony służb państwowych w stosunku do obywateli. Nie zapanował chaos i anarchia, jak na przykład w Libii czy Syrii. Zdaniem Jerzego Wiatra „pokojowa demokracja ma większe szanse powodzenia tam, gdzie już wcześniej dokonano częściowej demokracji i gdzie władca korzysta z silnej legitymizacji tradycyjnej”¹²⁸.

W Maroku, podobnie jak we wszystkich państwach arabskich ogarniętych rewolucją, istotna jest głęboka polaryzacja społeczna, nierówności między elitami a resztą społeczeństwa, jednak „bogactwo dworu królewskiego jest wynikiem społecznie akceptowanej pozycji monarchy”, podczas gdy w świeckich dyktaturach jest wynikiem korupcji i zawłaszczania państwa przez elity związane z władzą¹²⁹. O spokojnym przechodzeniu przez rewolucję, w porównaniu do innych państw arabskich, świadczy niska skala protestów społecznych, brak kwestionowania pozycji monarchy, ale także brak zainteresowania

¹²⁶ *Ibidem*, s. 191–192.

¹²⁷ A. Glennie, *op. cit.*, s. 27.

¹²⁸ J. Wiatr, *op. cit.*, s. 13.

¹²⁹ *Ibidem*.

masowych mediów, które nie przekazują informacji z Maroka z równym natężeniem, jak na przykład z Egiptu czy Syrii. Z całą pewnością istnieje wiele przeszkód, zarówno religijnych, jak i kulturowych na drodze do demokratyzacji i modernizacji Królestwa. Niemniej czynniki pozwalające optymistycznie patrzeć w przyszłość zdają się mieć silny fundament. Maroko posiada zróżnicowany krajobraz, co sprzyja inwestycjom i rozwojowi turystyki; a przede wszystkim dysponuje potencjałem ludzkim, zwłaszcza wśród młodzieży. Popularność króla, i potencjalnie szerokie chęci do zmian głoszone przez nowy rząd kierowany przez Kiranę pozwalają sądzić, że Maroko znalazło się na drodze reform i rozwoju swobód obywatelskich. Obserwatorzy dostrzegają ogromne wyzwania, ale pojawiła się również nadzieja, że Maroko im podała, co uciszy sceptyków i być może pozwoli na stworzenie wzoru transformacji dla regionu i poza nim.

2.10. Egipt

Jako część imperium Egipt, cieszył się polityczną i kulturową odrębnością, ponieważ był rządzony przez Mameluków, którzy dzielili się władzą z ulemami i bractwami sufickimi. Upadek instytucji władzy w imperium wywarł znaczący wpływ na egipskie społeczeństwo. W 1798 roku Napoleon dokonał inwazji kraju, a w konsekwencji władcą Egiptu w 1805 roku został Muhammad Ali. Ali stworzył scentralizowane państwo oparte na silnej armii złożonej z Turków, Kurdów oraz zaciągniętych do wojska wieśniaków. Doprowadził do reformy podatków, zatrudniając opłacanych przez państwo urzędników w celu zmiany istniejącego systemu. Zastąpił wszystkie zbudowane przez Mameluków instytucje nowymi rozwiązaniami. Ukrócił także władzę ulemów konfiskując im mienie w postaci *wakfów* i znosząc przywileje podatkowe. W celu wsparcia struktur władzy państwowej także gospodarka Egiptu została podporządkowana kontroli państwa i zreorganizowana. Muhammad Ali dążył do wejścia na rynek międzynarodowy ze sprzedażą cukru i bawełny, papieru, szkła i skóry. Zbudował fabryki mające urzeczywistnić te plany i stworzył nowy system szkolnictwa podporządkowany potrzebom armii i przemysłu.

Jego następcą Ismail (1863–1879) kontynuował program ekonomicznego i technicznego rozwoju budując połączenia kolejowe i telegraficzne oraz Kanał Sueski. Wprowadził także świeckie szkoły, biblioteki, świeckie sądy

i przyczynił się do rozwoju prasy. Wszystkie te zmiany zmieniły strukturę społeczeństwa egipskiego. Ulemowie i sufi nie odzyskali swoich przywilejów, członkowie rodziny panującej obsadzali stanowiska w administracji i wojsku. Rodziła się nowa elita właścicieli ziemskich, złożona z kupców, urzędników państwowych, szejków stojących na czele wiosek. Jej powstaniu sprzyjała reforma podatkowa, nakazująca jednostkom płacenie podatków za wszystkich wieśniaków. Umożliwiono także kupowanie ziemi przez cudzoziemców. Wzrastający eksport bawełny i cukru zwiększał bogactwo właścicieli ziemskich, co skutkowało dalszym nabywaniem przez nich ziemi. Z właścicieli ziemskich wywodziła się nowa klasa biurokratów i oficerów oraz prawników i dziennikarzy i intelektualistów. Ten nowy ekonomiczny system zniszczył jednak tradycyjne wspólnoty i gospodarstwa chłopskie, które popadły w długie i zależność od właścicieli. Buntujący się chłopcy występowali przeciwko państwu, lokalnie dochodziło do zamieszek.

Historia dwudziestowiecznego Egiptu i stanowienia prawa toczyła się wśród sporów między sekularystami, neotradycjonalistami i wieloma innymi nowoczesnymi wizjami islamu. Jak wiadomo prądy te pojawiły się już na początku XIX stulecia. Główne kierunki zmian szły w stronę uporządkowania prawa i jego kodyfikacji oraz zmiany roli uczonych – ulemów, dotąd będących pośrednikami między rządem a ludem. Pojawiły się także zupełnie nowe interpretacje prawa.

Proces zastępowania niepisanych reguł *fikh* przez skodyfikowane prawo dobiegł końca mniej więcej około roku 1930. Rozpoczął się wraz panowaniem Muhammada Alego i trwał także podczas brytyjskiej okupacji Egiptu (w 1882 roku rząd egipski przyjął nowe prawo cywilne i handlowe, oparte na kodeksach francuskich)¹³⁰.

Z kolei neotradycjoniści poddawali w wątpliwość szczególną rolę ulemów w kwestii interpretowania boskiego prawa. Pojawiły się teorie uznające, że każdy wykształcony w świętych tekstach i żyjący w kulturze islamu muzułmanin może interpretować prawo. Bracia Muzułmanie podkreślali, że interpretacje znaczenia Koranu powinny być związane z naukowymi, moralnymi i społecznymi aspektami współczesnego życia i wyrażać nowoczesny sposób myślenia¹³¹.

¹³⁰ C.B. Lombardi, *op. cit.*, s. 66.

¹³¹ *Ibidem*, s. 105.

Najbardziej znaczącym momentem w dziejach społeczeństwa egipskiego w XX wieku było wycofanie się z sekularyzacji i westernizacji życia publicznego. Odrodzenie islamu w latach 30. i 40. nie było dziełem autorytetów religijnych – ulemów i bractw sufickich, lecz nowego pokolenia muzułmańskich nauczycieli i kaznodziejów, którzy wprowadzali zasady islamu do codziennego życia. Znaleźli oni uznanie u wszystkich tych grup społecznych, które zostały wykorzenione w wyniku modernizacji: niższych rangą duchownych, urzędników, sprzedawców, studentów. I tych, którzy z niechęcią spoglądali na dominację polityczną właścicieli ziemskich współpracujących z siłami kolonialnymi. Resentymenty te podzielały także pewne kręgi polityczne, a znalazły one ujście dopiero w latach 70., kiedy to studenci i profesjonalna klasa średnia otwarcie opowiedzieli się za islamizacją życia w państwie. Ponieważ ulemowie reprezentujący oficjalny islam pozostawali pod kontrolą państwa, działań tych podjęli się niezależni kaznodzieje i nauczyciele, sprzyjały im także wydarzenia polityczne: klęska w wojnie z Izraelem w 1967 roku, fiasko rozwiązania kwestii palestyńskiej i kryzys ekonomiczny.

Niepowodzenia polityczne i gospodarcze, z którymi zmagał się Egipt były tym dotkliwsze dla społeczeństwa, im większe sukcesy odnosiła Arabia Saudyjska, gdzie islam miał kluczowe znaczenie. Zainspirowało to grupy przeniknięte ideami odrodzenia religijnego, których poza Braćmi Muzułmanami przybywało w Egipcie w latach 70. Wierzyły one, że podstawą życia prywatnego i publicznego powinno być odniesienie do zasad szariatu i ograniczenie roli kobiet do życia rodzinnego. Urzeczywistnienie tych konserwatywnych wartości i rezygnacja z sekularyzacji społeczeństwa miały w ich odczuciu przynieść odrodzenie moralne, polityczny i ekonomiczny sukces. Bardziej radykalne w działaniach były grupy *Dżama Islamija*, prowadzące agitację w niezależnych meczetach i nawołujące do zakrywania twarzy kobiet i wdrażania muzułmańskich wartości, wchodziły one także w konflikt z Koptami. Wkrótce zyskały przychylność wśród klasy średniej – studentów, ale i inżynierów, nauczycieli, prawników, białych kołnierzyków o konserwatywnych korzeniach. Na ich wezwanie odpowiedziały też kobiety – masowo wstępujące na uniwersytety i obejmujące stanowiska publiczne – zakładając muzułmański strój zakrywający ciało i włosy i poddając się separacji od mężczyzn na uczelniach i w środkach transportu¹³².

¹³² I.M. Lapidus, *op. cit.*, s. 635–636.

Po dojściu Nasera do władzy ponownie zmieniła się struktura władzy w państwie. Industrializacja, parcelacja ziemi i wprowadzenie zasad gospodarki socjalistycznej wymieniły elitę właścicieli ziemskich na oficerów armii, biurokratów i technokratów. Na prowincji władza przeszła w ręce średnich właścicieli ziemskich i zorganizowanych wieśniaków lojalnych wobec elit państwowych.

2.11. Pozycja kobiet w życiu publicznym

W wyniku odmiennej socjalizacji płci do ról społecznych, w społeczeństwach arabskich kobiety narażone są na różnego rodzaju przeszkody w aktywności publicznej. Już małym dziewczynkom otoczenie, rodzina i najbliższe środowisko przedstawia wymagania i oczekiwania związane z przyszłym zamążpójściem i zobowiązaniami wobec bliskich. Społeczna presja wzmocniona nakazami religijnymi uniemożliwia emancypację kobiet dzięki zatrudnieniu i uzyskaniu własnych dochodów. Nawet jeśli przeszły przez wszystkie szczeble edukacji, zwyczajowo kobiety znajdują zatrudnienie w zawodach związanych z oświatą, służbą zdrowia i administracją. Mocno zakorzenione ograniczenia i kontrola kobiecej seksualności obowiązujące nie tylko w rodzinie, ale wymagane przez system społeczny – instytucje oświatowe, religijne, społeczność lokalną – stanowią barierę do uczestniczenia w sferze publicznej, poczynając od podjęcia pracy poza domem, a na działalności politycznej skończywszy.

2.11.1. Prawa kobiet w państwach muzułmańskich

Konstytucje większości bliskowschodnich państw zawierają klauzulę o równości wszystkich obywateli wobec prawa. Niektóre spośród nich deklarują, że nie może być żadnej dyskryminacji ze względu na płeć. Tak jest np. W Algierii, Bahrajnie, Iraku, Libii, Omanie, Autonomii Palestyńskiej, Katarze, Syrii i Tunezji. Jednak w konstytucjach Egiptu, Jordanii, Libanu, Kuwejtu, Maroko, Jemenu i Zjednoczonych Emiratów Arabskich nie ma takiej deklaracji, a głosi się jedynie równość wszystkich wobec prawa. W konstytucji Arabii Saudyjskiej nie ma nawet takiej wzmianki. Pomimo deklaracji równości, kobiety w regionie cierpią z powodu różnych form dyskryminacji. Obejmują one niemal każdy aspekt ich życia. W żadnym z wymienionych państw kobiety nie mają pełni praw obywatelskich. W większości z nich podlegają surowszym

karom niż mężczyźni za te same przestępstwa, dotyczące przekroczenia nakazów moralności.

Żaden z obowiązujących w tych państwach kodeksów prawnych nie chroni kobiet przed przemocą doświadczaną ze strony rodziny. Zeznanie kobiety jest warte mniej niż mężczyzny. W wielu państwach nadal obowiązuje, ważniejszy niż prawo stanowione, kodeks rodzinny, który nadaje mężczyźnie status głowy rodziny i prawo do posłuszeństwa ze strony kobiety pod groźbą aresztu domowego w razie niesubordynacji. Policja i sądy w niektórych państwach traktują to prawo jako obowiązujące, co przekreśla szanse kobiety na wniesienie oskarżenia przeciwko własnemu mężowi. Często praktyką jest zmuszanie kobiet do poślubienia gwałciciela, aby rodzina mogła uniknąć związanej z tym hańby. Prawo pracy również w sposób nierówny traktuje kobiety, a ich zatrudnienie w pewnych zawodach jest niemożliwe.

Duży problem stanowi także blokada informacji o prawach kobiet w danym państwie, możliwości zrzeczania się czy sytuacji kobiet na świecie. Stąd, brak jest wiedzy o należnych kobietom prawach oraz chęci uczestnictwa w organizacjach kobiecych. Także studentki nie są informowane o swoich prawach obywatelskich. Problemy kobiet i niesprawiedliwość, jaka je spotyka są ignorowane przez media. W niesprzyjającym klimacie politycznym każde wystąpienie kobiet nie mieszczące się w kanonie religijno-obyczajowym jest traktowane jako zamach na obowiązujące normy.

W większości państw regionu, oprócz Arabii Saudyjskiej i Zjednoczonych Emiratów Arabskich, gdzie zakazane są wszelkie organizacje i stowarzyszenia, kobiety mają własne organizacje. Jednak ich działalność jest bardzo ograniczona. Nie mogą np. interweniować na gruncie prawnym i obyczajowym. Najbardziej liberalnymi państwami są Tunezja i Maroko, charakteryzujące się nowoczesnymi kodeksami rodzinnymi. Chociaż i tam sędziowie nie stosują się do ustanowionego prawa i dają z reguły pierwszeństwo tradycyjnym zasadom. Zwykle nowe prawo budzi sprzeciw radykalnych islamistów, dla których podporządkowana pozycja kobiety jest kwestią polityczną. Emancypację kobiet utrudnia fakt, że prawo do interpretacji szariatu i innych religijnych tekstów, w tym tych, które można interpretować na korzyść kobiet, należy do mężczyzn. I to oni – prawnicy, sędziowie i pracownicy urzędów – określają zasady zachowania obowiązujące kobiety w społeczeństwie islamskim.

Widoczny postęp dokonał się na polu edukacji kobiet. Ostatnie dziesięć lat to imponujący wzrost liczby kobiet studiujących (nie tylko zarezerwowane

dla nich dotąd kierunki, jak edukacja czy medycyna, ale i nauki ścisłe, inżynierijne i biznes), rozpoczynających edukację i znaczny spadek analfabetyzmu wśród kobiet Bliskiego Wschodu. Wyrazem stosunku większości państw regionu do kwestii równości kobiet jest brak ratyfikacji z ich strony Konwencji Narodów Zjednoczonych o Eliminacji Wszystkich Form Dyskryminacji Kobiet (CEDAW). Tylko Oman i Katar podpisały tę konwencję¹³³. Rozwiązania prawne dotyczące kobiet dzielą państwa regionu na trzy grupy:

- tradycyjne (m.in. Kuwejt, Emiraty Arabskie, Bahrajn, Katar, Sudan), gdzie pozycja kobiety ograniczona jest do sprawowania ról matki i żony. Nie przewiduje się tam, uczestnictwa kobiet w życiu publicznym, ponieważ właściwym dla nich środowiskiem jest rodzina;
- progresywne (m.in. Syria, Irak, Algieria), w których kobieta, obok wypełniania tradycyjnej roli matki i żony, ma również możliwości uczestniczenia w życiu społecznym i prowadzenia życia zawodowego;
- akomodacyjne (Egipt i Maroko), gdzie prawodawstwo stara się wyjść naprzeciw wyzwaniom współczesności i zarazem nie naruszyć prawa islamskiego¹³⁴. O tym jak istotna jest kwestia chusty pojmowanej jako symbol zniewolenia bądź emancypacji kobiet świadczy przeniesienie dyskusji na ten temat na teren państw zachodnich.

2.11.2. Obywatelstwo

Drugą kwestią, która wyraźnie uwypukla nierówności w prawach i życiu publicznym kobiet jest prawo do obywatelstwa. W państwach arabskich, o strukturach plemiennych, w których kobieta może realizować swoje prawa jedynie za pośrednictwem męskich członków rodziny, jak zauważyła Beata Kowalska, relacja kobiety z państwem nie ma charakteru bezpośredniego:

Spójność społeczna wypływa tu nie tyle z praw i powinności obywatelskich, co z idei rodzinnej i plemiennych solidarności. W relacji z władzą państwową jednostki występują nie jako autonomiczne podmioty, ale członkowie czy członkinie rodzin. By uzyskać dostęp do praw i obowiązków wypływających z obywatelstwa,

¹³³ Freedom House, *Special Report Section. Women's Rights in the Middle East and North Africa*, http://www.freedomhouse.org/printer_friendly.cfm?page=384&key=48&parent=1&report=56 [dostęp: 22.01.2008].

¹³⁴ B. Kowalska, *Płeć, islam a zmiana społeczna: dylematy współczesnego dyskursu emancypacyjnego na Bliskim Wschodzie*, [w:] *Świat arabski w procesie przemian, op. cit.*, s. 37.

obywatel, a tym bardziej obywatelska musi przynależeć do męskiej grupy pokrewieństwa, religijnej wspólnoty i narodu. Zarówno instytucje religijne, jak i państwowe, podkreślają polityczną identyfikację dzieci z ojcem. Sprzężenie między tożsamością religijną i polityczną oraz patriarchalnymi instytucjami zostaje przeniesione na relacje z państwem¹³⁵.

Dlatego też prawo do przeniesienia własnego obywatelstwa przez kobiety na dzieci z ich związków z obcokrajowcami, było tak długo przedmiotem walki kobiet w wielu państwach arabskich. Zdaniem Kowalskiej, wybór obcokrajowca na męża jest traktowany jako rodzaj nielojalności wobec własnego narodu. I jest z trudem tolerowany nawet w przypadku mężczyzn poślubiających muzułmankę spoza kraju. Dzieje się tak zwłaszcza w Arabii Saudyjskiej i innych państwach Zatoki, gdzie obywatelstwo traktuje się jako ważny element legitymizacji władzy.

Innym argumentem przytaczanym na rzecz zachowania tej nierówności jest kwestia bezpieczeństwa narodowego i integralności tożsamości narodowej. Prawo do obywatelstwa dla dzieci stanowi racją bytu dla kobiet i ich rodzin we wszystkich państwach, które nie rozstrzygnęły tej kwestii. Oprócz nieustannej groźby deportacji, doświadczają one różnego rodzaju wykluczenia wynikającego z braku dostępu do opieki zdrowotnej, edukacji, świadczeń socjalnych, zatrudnienia w sektorze państwowym. W niektórych państwach kobietom przysługuje jedynie prawo do czasowego prawa pobytu dla ich dzieci, które musi być nieustannie przedłużane. Przeniesienie obywatelstwa stało się, zatem jednym z kryteriów postępu i sposobu traktowania kobiet w państwach regionu. Nie mniej ważnym niż minimalny wiek zawarcia małżeństwa i prawo do rozwodu. Wśród państw, które nie dopuszczają przekazania obywatelstwa dziecku przez kobiety znajdują się: Liban, Kuwejt, Katar, Syria, Sułtanat Omanu, Sudan, Somalia. Prawo uznaje wyjątek w przypadku, gdy ojciec jest nieznan. W Libanie mężowie i ojcowie obcokrajowcy mogą starać się co trzy lata o pozwolenie na pobyt. W zależności od narodowości państwo libańskie pobiera za to pozwolenie opłaty, może także go odmówić.

Nabywanie obywatelstwa w państwach regionu zależy od: pochodzenia, małżeństwa, naturalizacji, podwójnego obywatelstwa, zrzeczenia się obywatelstwa w celu nabycia obywatelstwa innego państwa, prawa ziemi i prawa krwi.

¹³⁵ B. Kowalska, *Moja mama jest Jordanką...*, „Le Monde Diplomatique” 2014, nr 2, s. 23.

Państwa członkowskie Ligi Arabskiej ratyfikowały w 1981 roku Konwencję CEDAW, lecz zgłosiły zastrzeżenia do artykułu 2 i 9 dotyczącego przekazania obywatelstwa dzieciom przez kobiety. Mężczyźni mają zagwarantowane prawo do przeniesienia obywatelstwa na swoje dzieci i żony cudzoziemki, które paradoksalnie mają więcej praw niż Arabki poślubiające obcokrajowców. W Algierii w 2005, a w Iraku w 2006 kobiety uzyskały prawo do przeniesienia obywatelstwa na swoje dzieci, a ich cudzoziemscy mężowie uzyskali obywatelstwo. W Maroku i Egipcie jest to możliwe od 2008 roku, a w Tunezji od 2010 roku. W Libii pod warunkiem, że ojciec jest muzułmaninem. W Maroku kwestie obywatelstwa zostały poruszone po raz pierwszy przez Demokratyczne Stowarzyszenie Kobiet Maroka (ADMF) w 2001 roku. Doprowadziło ono po siedmioletniej kampanii społecznej do nowelizacji prawa z 1958 roku Arabia Saudyjska, Jemen, Jordania, Erytrea, Mauretania, Czad i Komory złagodziły restrykcyjne przepisy dotyczące obywatelstwa. W Zjednoczonych Emiratach Arabskich od 2011 roku kobiety mogą przekazać swoim dzieciom obywatelstwo. Dzieci z małżeństw mieszanych mają takie same prawa jak dzieci ze związków homogenicznych narodowościowo. Problemem jest brak wiedzy na temat tych uprawnień. W Arabii Saudyjskiej dziecko po ukończeniu 18 roku życia może złożyć wniosek o nadanie saudyjskiego obywatelstwa¹³⁶.

Oprócz argumentów politycznych, kulturowych i etnicznych obywatelstwo rozpatrywane jest w kontekście religijnym. Prawodawcy często odwołują się do Koranu jako źródła nierówności między mężczyznami i kobietami w przeniesieniu narodowości. W Jordanii rząd powołał się na surę XXXIII, która mówi o ustanowieniu formalnego związku dzieci z ojcem przez przyjęcie jego nazwiska: „Nazywajcie ich imieniem ich ojców, to będzie sprawiedliwsze u Boga”¹³⁷.

2.11.3. Egipt

Podczas rządów Narodowej Partii Demokratycznej kobiety stanowiły około 13% jej członków, a w opozycyjnej partii Wafd około 9%. W Egipcie, jak donosi EHDR (Egyptian Human Development Report), bardziej zaangażowane w politykę są starsze i dojrzałe kobiety. W 2005 roku w wyborach do

¹³⁶ W. Mohamed, *Kobiety arabskie, naruszona równość*, „Le Monde Diplomatique” 2014, nr 2, s. 21–22.

¹³⁷ B. Kowalska, *Moja mama jest Jordanką...*, s. 24.

Niższej Izby Parlamentu brało udział mniej niż 2% młodych kobiet. W wyborach 2008 roku kobiety stanowiły około 40% elektoratu. W tym zaledwie 11% młodych kobiet wzięło udział w wyborach w 2008 roku. Aż 84% młodych Egipcjan uprawnionych do głosowania nie brało udziału w tych wyborach.

Jeśli chodzi o rynek pracy to udział kobiet wśród pracowników w publicznych urzędach wzrósł z 7% w 1988 roku do 23,5% w 2005 roku. Maksymalna partycypacja kobiet w rynku pracy przypada na wiek 24 lat i osiąga też 23%, ponieważ to głównie publiczne urzędy są dla nich dostępne. Następnie widać tendencję spadkową, kobiety aktywne ekonomicznie w przedziale wiekowym między 21 a 27 rokiem życia statystycznie częściej szukają pracy niż ją wykonują. W przypadku mężczyzn do trzydziestki ich zatrudnienie wynosi około 92%. Uczestnictwo kobiet na rynku pracy zwiększa wraz z posiadaniem przez nie wykształcenia średniego, jednocześnie nie przekłada się na rzeczywiste zatrudnienie. Od 1998 roku systematycznie maleją szanse kobiet na rynku pracy. Związane jest to z trudną sytuacją ekonomiczną Egiptu¹³⁸.

Dyskryminacja ze względu na płeć na rynku pracy jest zakazana. Niedostępne dla kobiet są jedynie zawody, które jak mówi ustawodawca mogłyby zagrozić ich zdrowiu i naruszyć panujące zasady moralne. Kobiety zarabiają znacznie mniej niż mężczyźni, a różnica ta jest większa w sektorze prywatnym. Jednak w 2003 roku pierwsza kobieta w historii kraju została wybrana sędzią Najwyższego Sądu Konstytucyjnego, a kobiety – prawnicy stanowią jedną szóstą wszystkich absolwentów prawa w Egipcie. Od 2007 roku kobiety mogą wykonywać zawód sędziowski. W 2011 roku było 65 kobiet parlamentarzystek w Niżej Izbie parlamentu egipskiego.

2.11.4. Arabia Saudyjska

W Arabii Saudyjskiej podstawowe prawa kobiety jako autonomicznej jednostki są mocno ograniczone. Jej status całkowicie zależy od prawa szariackiego. Prawa jednostki nie są spisane i nie można odwołać się do wyższej instancji w razie ich naruszenia. Interpretacja prawa należy do sędziów. Kobiety saudyjskie nie mogą swobodnie poruszać się poza domem. W każdym przypadku potrzebują pozwolenia, aby opuścić dom. Jedną z najważniejszych osób w ich życiu jest *mabram*, czyli opiekun prawny – ich męski krewny bez towarzystwa którego nie powinny oddalać się poza najbliższe otoczenie. Obecność *mabrama* jest konieczna, nawet

¹³⁸ EHDR – Egyptian Human Development Report 2010, s. 98.

w przypadku korzystania z komunikacji publicznej. Opieka męskiego krewnego jest niezbędna także podczas podróży po kraju jak i podróży zagranicznej. Kobiety nie mogą same wynająć pokoju w hotelu lub mieszkania. *Mabram*, zgodnie z prawem, decyduje o podjęciu przez kobietę działalności biznesowej i daje pozwolenie na wzięcie przez nią pożyczki z banku.

W Arabii stosuje się ścisłą segregację płci, z tego powodu kobiety nie mogą stykać się w przestrzeni publicznej z żadnymi mężczyznami niebędącymi ich krewnymi. Segregacja płciowa, o czym rzadko się wspomina, nie byłaby możliwa bez zasobów finansowych państwa saudyjskiego, ponieważ stworzenie równoległej ścieżki edukacyjnej wyłącznie dla dziewcząt i zakładów pracy tylko dla kobiet jest niezwykle kosztowne. Segregacja płci jest możliwa dzięki ropie naftowej. Bez niej oddzielne i autonomicznie funkcjonujące instytucje państwowe nie mogłyby przetrwać. Zasoby te umożliwiają także istnienie policji religijnej oraz kontrolę życia prywatnego obywateli. Niespokrewnieni mężczyźni i kobiety w miejscach publicznych podlegają segregacji, a o jej przestrzeganiu dba policja religijna – *mutawala*¹³⁹. Meczet, ministerstwa i niektóre ulice przeznaczone są wyłącznie dla mężczyzn. Kobiety mają ograniczony dostęp do parków, muzeów i bibliotek. Mogą je odwiedzać w wyznaczonych dla nich terminach. Kobiety nie mają praw wyborczych, choć po raz pierwszy mogły brać udział w wyborach do rad miejskich w 2005 roku. Prawo to przysługuje im także w następnych wyborach, które odbędą się w 2015 roku i zostało zagwarantowane Królewskim Dekretem z 2011 roku przy aprobacie Stowarzyszenia Uczonych Religijnych. Dzięki niemu kobiety mogły uczestniczyć także w królewskiej Radzie Konsultacyjnej do 2013 roku. W 2006 roku sześć kobiet zostało zaproszonych do obrad *szury* jako niepełnoprawni członkowie, mający głos jedynie w kwestiach dotyczących kobiet. W 2009 roku powołano pierwszego ministra-kobietę do spraw edukacji dziewcząt i pierwszego prezydenta uniwersytetu – kobietę¹⁴⁰.

¹³⁹ Policja religijna zwana jest *mutawala* lub też *mutawa*.

¹⁴⁰ Human Rights Council 2009, s. 10, 'Report of the Special Rapporteur on violence against women, its causes and consequences, Yakin Ertürk, Addendum MISSION TO SAUDI ARABIA', A/HRC/11/6/Add. 3, UN General Assembly, Human Rights Council, Geneva, Freedom House 2010; E.A. Doumato, *Saudi Arabia*, [w:] *Women's Rights in the Middle East and North Africa*, eds. S. Kelly, J. Breslin, New York–Washington–Lanham–Toronto–Playmouth 12010; Amnesty International 2010, Amnesty International Report 2009, State of the World's Human Rights, London: Amnesty International, http://thereport.amnesty.org/sites/default/files/AIR2010_EN.pdf, s. 275 [dostęp: 3.02.2014].

Reprezentacja kobiet we wszystkich agendach rządowych i instytucjach jest znikoma. Całkowicie wykluczone są z przywództwa we wszystkich instytucjach religijnych kraju. Istnieją jednak wskaźniki mówiące, że większość obywateli Arabii Saudyjskiej chciałaby zwiększenia udziału kobiet w instytucjach publicznych. Według raportu Special Reporteurs, 84% kobiet odnosi się do uczestnictwa kobiet w podejmowaniu decyzji o przyszłości państwa pozytywnie i aż 78% mężczyzn myśli podobnie. Kobiety działają aktywnie w stowarzyszeniach i niezależnych organizacjach, ale nie spotyka się to z przychylnością władz¹⁴¹.

Nowy Kodeks pracy z 2005 roku znosi, co prawda segregację płci w miejscu pracy, ale prawo to wciąż nie jest praktykowane. Stanowi to istotną przeszkodę w pełnym uczestnictwie kobiet we wszystkich sferach i pracy zawodowej. Utrudnia także zdobywanie przez nie własnych dochodów i w ogóle podjęcie zatrudnienia, szczególnie na terenach wiejskich. Pewne profesje są niedostępne dla kobiet ze względów kulturowych¹⁴². Zgodnie z raportem UNICEF z 2007 roku, młodzi mężczyźni wspierają żony w ich aspiracjach do rozpoczęciu kariery zawodowej, ponieważ między innymi dokładają się one w ten sposób do budżetu domowego¹⁴³.

Od 2007 roku kobiety mogą studiować prawo i działać aktywnie przy sądach jako konsultantki dla kobiet. Rząd podjął także pewne działania w celu zwiększenia możliwości zatrudnienia, zadbał bowiem o zobligowanie wszystkich agend rządowych do utworzenia sekcji przeznaczonych dla kobiet. Wniósł także o utworzenie specjalnych miejsc zatrudnienia w sektorze prywatnym, takich jak na przykład usługi, małe wytwórnie czy centra handlowe tylko dla kobiet¹⁴⁴.

Kobiety mają prawo do posiadania ziemi i własności innej niż ziemia. Również pozostając w małżeństwie mogą dysponować swoją własnością. Prawo to jednak ograniczone jest zwyczajami społecznymi i normami kulturowymi, które znacznie ograniczają kobiecą samodzielność. Utrudnienia w poruszaniu się w miejscach publicznych uniemożliwiają kobietom prowadzenie własnego biznesu, dostęp do banków i innych usług finansowych. Chociaż ustawodawca

¹⁴¹ Human Rights Council 2009, s.10.

¹⁴² *Ibidem*, s. 9.

¹⁴³ UNICEF 2007, *The State of the World's Children*, (<http://www.unicef.org/esaro/sowc07.pdf>, s. 32 [dostęp: 3.01.2014]).

¹⁴⁴ Human Rights Council 2009, s. 7.

zniósł w 2005 roku nakaz wynajęcia przez kobiety męskiego menadżera w celu uzyskania uprawnień do prowadzenia działalności, to nadal funkcjonuje przepis o zgodzie *mahrama*, jeśli kobieta podejmuje się takiego przedsięwzięcia¹⁴⁵. Udział w funduszach inwestycyjnych kobiet jest w Arabii niemały i wynosi jedną piątą.

Państwo saudyjskie przedstawia siebie jako strażnika honoru kobiet uznając wszystkich, którzy kwestionują jego autorytet w tej kwestii za odszczepieńców. Co więcej „eksportuje” swoją wizję roli kobiety w społeczeństwie do innych państw muzułmańskich. Muzułmańska kobieta w tej wizji stoi moralnie wyżej od kobiet zachodnich, ma szersze prawa i cieszy się większym szacunkiem niż kobiety na Zachodzie.

Literatura saudyjska stawia w jednym rzędzie społeczeństwa zachodnie i inne społeczeństwa muzułmańskie uznając, że oba typy społeczeństw znajdują się w okresie *dżabilijii*, czyli barbarzyństwa. Przyznaje, że zanim nastał czas wiary, kobiety były represjonowane, ale wszystko zmieniło się wraz z przyjęciem autentycznych zasad islamu. W interpretacji wahhabizmu tkwi pewna nieufność w stosunku do kobiet. Postrzegane są one jako potencjalnie słabsze moralnie od mężczyzn. Stąd też wszyscy wrogowie islamu wykorzystują kobiety do podważenia fundamentów i autorytetu *ummy*. Kobiety, z kolei są niezwykle podatne na owe wpływy, które oferują im drogę emancypacji, porzucenie rodziny i domu na rzecz wątpliwych zawodów takich jak: pielęgniarka, stewardesa, nauczycielka, aktorka czy piosenkarka. Te zawody zostały wymienione jako podstawowe dla kobiety w Arabii Saudyjskiej w fatwie szejka Saliha al-Fawzana i potępione przez niego jako dezorganizujące życie muzułmańskiej rodziny¹⁴⁶.

Praca zawodowa kobiet prowadzi do rozpadu rodziny i zmusza mężów do zatrudnienia opieki nad dziećmi. Za najważniejsze dla edukacji kobiet szejk uznał nauczanie obejmujące zasady i praktyki związane z ciałem kobiety. Cielność kobiet znajduje się także w centrum rozważań uczonych mężów i zalicza się do niej nie tylko sprawy związane z fizjologią kobiet: menstruację, krwawienia, poród, ubiór, sprawy związane z rytuałami wiary, ale małżeństwo i relacje z mężczyznami. Zdaniem szejka kobieta powinna posiadać przede

¹⁴⁵ SIGI – Social Institution and Gender Index Saudi Arabia, <http://genderindex.org/country/saudi-arabia> [dostęp: 1.07.2014].

¹⁴⁶ M. Al-Rasheed, *Contesting...*, s. 130.

wszystkim wiedzę dotyczącą cyklu rozrodczego, zachowania czystości i zakrywania ciała, by nie doprowadzić do chaosu moralnego. Ta swoista obsesja i skoncentrowanie się na kobiecym ciele, a nie na prawach kobiet jest właściwa dla oficjalnej polityki państwa saudyjskiego. Kontrola kobiet, ich podporządkowanie i zależność od struktur władzy, która rękami ulemów decyduje o ich życiu i śmierci stoi w centrum wahhabickiej tradycji¹⁴⁷.

Opozycja i dysydenci saudyjskiego porządku również często używają argumentów na rzecz praw kobiet po to by zakwestionować autorytet oficjalnych ulemów. Stanowisko MIRA (The Movement for Islamic Reform in Arabia) Ruchu na Rzecz Islamskich Reform w Arabii i ulemów związanych z tym programem proponuje alternatywną interpretację ról płciowych zgodną z tradycją islamu¹⁴⁸. W myśl tej interpretacji role mężczyzn i kobiet są wobec siebie komplementarne i w taki sposób zostały definiowane w szariacie. Podstawowym problemem występującym w Arabii Saudyjskiej, zdaniem alima Saada Al-Faqiha, stało się specyficzne powiązanie społecznej tradycji i szariatu. Nawet ulemowie państwowi nie są jednak w stanie oddzielić przyjętych wzorów zachowań od islamskiej tradycji. Ostatecznie ani mężczyźni, ani kobiety nie mogą decydować o prawach kobiet, ponieważ źródłem autorytetu i prawa jest Koran i sunna. W pewien sposób szejk ten sprzeciwia się przyjętej zasadzie, aby to mężczyźni decydowali o losie kobiet, przypomina, że porządek patriarchalny umacniany przez oficjalnych ulemów postrzega kobiety jako istoty słabe moralnie i potrzebujące opieki państwa i mężczyzn. Wielu przedstawicieli ruchu Sahwa podkreśla, że to nie islam czy polityczny porządek zepchnął kobiety w Królestwa na tak niskie pozycje, lecz utrzymujące się wpływy plemiennego porządku patriarchalnego.

Natomiast działaczki – *islahijjat* wspierające MIRA uwzględniają w swojej krytyce obecnej sytuacji znacznie więcej innych czynników kształtujących wzajemne stosunki między kobietami a opresyjnym państwem¹⁴⁹. Domagają się od państwa zwiększenia liczby miejsc pracy przeznaczonych dla kobiet z uwzględnieniem segregacji płci i przepisów prawa muzułmańskiego. Proble-

¹⁴⁷ *Ibidem*, s. 130.

¹⁴⁸ MIRA oraz Ruch na Rzecz Odrodzenia Islamu mają siedziby w Londynie, Ruch na Rzecz Reform jest wyrazicielem idei Sahwa i powstał w 1996 r. z Komitetu Obrony Legitymizowanych Praw w Arabii. Obydwa stowarzyszenia mają wspólny cel podważyć rządy Saudów, które uznają za niereformowalne. Różnią się jednakże w kwestiach politycznych i religijnych.

¹⁴⁹ M. Al-Rasheed, *Contesting...*, s. 247.

mem dla tych kobiet, które chcą zreformować stosunki między kobietami a państwem saudyjskim nie są prawa kobiet w rozumieniu zachodnim postrzeganym jako równouprawnienie i bezwzględna wolność, lecz traktowanie kobiet jak obywateli o równych prawach, które im się należą zgodnie z prawem muzułmańskim. Zwłaszcza kobiety porzucone przez mężów, rozwiedzione i żyjące w wolnym stanie powinny mieć możliwość zarabiania na życie. Dostęp do pracy dla wszystkich kobiet jest podstawowym obowiązkiem państwa i warunkiem przetrwania. W tym celu *islahijjat* odwołują się do interpretacji religijnych powstałych poza kręgiem państwowych ulemów i rodziny królewskiej. Sprzeciwiają się także częstej praktyce zmuszania nauczycielek do podjęcia pracy daleko od ich miejsca zamieszkania, po to by zniechęcić kobiety do pracy zawodowej. Zdaniem reformaterek trudy codziennego życia kobiet odwracają uwagę społeczeństwa od korupcji i zniewolenia. Istnieje dla nich ściśle powiązanie między marginalizacją społeczną kobiet a reżimem państwa. Stawia to problem ról płciowych i pozycji kobiet w Arabii Saudyjskiej w zupełnie nowym świetle i każe traktować go jako problem polityczny, a nie religijny lub związany z szariatem¹⁵⁰.

Większość dyskusji toczyła się w Internecie lub na łamach audycji satelitarnej radia, stamtąd pojawiały się wezwania do obywatelskiego nieposłuszeństwa lub wzięcia udziału w demonstracjach. Z drugiej strony, kobiety zgromadzone wokół internetowego i radiowego forum zdecydowanie odrzucały inicjatywy reform podejmowanych przez saudyjskie państwo w postaci zatrudniania kobiet w kluczowych sektorach takich jak saudyjskie linie lotnicze, Ministerstwo Spraw Zagranicznych. Uznając, że są to reformy podejmowane na pokaz i przeznaczone dla zachodniej opinii publicznej.

Prawdziwa twarz państwa saudyjskiego to represje i nieustanna kontrola kobiet ze strony policji religijnej, pozbawianie kobiet wszelkich praw oraz ekonomicznego i fizycznego bezpieczeństwa: na pierwszym (założonym w 1957) uniwersytecie King Saud University w stolicy Arabii Saudyjskiej, Rijadzie, studentka zmarła po kilku godzinach oczekiwania na pomoc, z powodu zawału; władze uniwersyteckie nie dopuściły do niej ekipy pogotowia ratunkowego, ponieważ składała się z mężczyzn¹⁵¹.

¹⁵⁰ *Ibidem*, s. 248. Interesujące badania opinii społecznej zostały przeprowadzone za pomocą strony internetowej MIRA w 2005 roku, gdzie większość respondentów, około 60% opowiedziało się za zezwoleniem kobietom na prowadzenie samochodów, jeśli dynastia Saudów zrzeknie się władzy.

¹⁵¹ <http://www.tvn24.pl/wiadomosci-ze-swiatea,2/saudyjska-zmarla-bo-nie-dopuszczono-do-niej-ratownikow-mezczyzn,395502.html> [dostęp: 15.02.2014].

Saudyjki, pozbawione prawa prowadzenia samochodu, a nawet podróżowania bez zgody opiekuna, są od niedawna poddane kolejnemu systemowi kontroli. Mężczyźni z ich rodzin otrzymują SMS-owe powiadomienia, gdy tylko panie przekraczają granicę królestwa. SMS przychodzi nawet wtedy, gdy „opiekun” kobiety, czyli jej ojciec, mąż czy brat, podróżuje razem z nią¹⁵².

Dlatego *islahijjat* domagają się pracy dla kobiet jako pierwszego kroku do ich upodmiotowienia. Poddają także w wątpliwość instytucję *wali al-amr*, opiekuna prawnego kobiet i uważają, że kobiety jako pełnoprawne obywatelki mogą reprezentować same siebie¹⁵³. Należy dodać, że posądzenie o przynależność do MIRA oraz kontakt z innymi uczestnikami audycji radiowych, udział w toczonych w tej przestrzeni dyskusjach naraża kobiety na areszt i jest traktowane jako przestępstwo. Przesłanie MIRA trafia głównie do biedniejszych warstw społeczeństwa saudyjskiego zamieszkujących peryferie tego państwa i obszary strukturalnie niedoinwestowane.

Nie wszystkie środowiska w państwie saudyjskim równie negatywnie postrzegają rolę rodziny królewskiej w kwestii praw kobiet. Niektóre Saudyjki traktują rodzinę królewską jako głównego obrońcę przeciwko konserwatywnym kręgom religijnym i jedyną siłę postępową zdolną ograniczyć wpływy ulemów w sferze społecznej. Kobiety – wykładowcy akademicki, pisarki, biznesmenki stanowią tę grupę, która aktywnie domaga się swoich praw śląc do władców kolejne petycje. Jednak ich pozycja jest nieporównanie lepsza niż kobiet z niższych klas.

2.11.5. Maroko

W latach 60. dokładnie w 1957 roku w Maroku przyjęto nowy kodeks prawa rodzinnego. Słynna z liberalnych i nowoczesnych rozwiązań *mudawana* z 2004 roku, przed reformą pełna była konserwatywnych zapisów i utrzymywała nierówność płci. Podstawowe czynności życiowe i zawodowe kobiet wymagały zgody jej męskiego opiekuna, ojca, męża, brata: zamążpójście, podjęcie pracy, założenie biznesu czy podróż. Mężczyźni mieli zagwarantowane prawo do poślubienia kilku żon i rozwodu opartego na praktyce zwyczajowego odzrucenia kobiety, kobieta w razie rozwodu mogła opiekować się dzieckiem tyl-

¹⁵² Za: PAP, <http://www.tvn24.pl/wiadomosci-ze-swiate,2/kobieta-przekroczy-la-granice-maz-dostaje-powiadomienie-sms,289942.html> [dostęp: 16.02.2014].

¹⁵³ M. Al-Rasheed, *Contesting...*, s. 250.

ko pod warunkiem pozostania w tym samym mieście co były mąż i zrezygnowania z ponownego zamążpójścia. Niewielki postęp dotyczył podniesienia wieku zamążpójścia dziewcząt, zakazu wymuszenia małżeństwa i zapewnienia alimentów kobietom poszkodowanym w wyniku procedury odrzucenia¹⁵⁴.

Obecnie prawo w Maroku na równi traktuje kobiety i mężczyzn, jednak wpływ tradycji czasami okazuje się silniejszy, pomimo zagwarantowanego prawa do posiadania ziemi i własności. W przypadku ziemi niewiele kobiet ją posiada; przeważnie zarządzają nią mężczyźni. Rząd stara się wspierać przedsiębiorczość kobiet organizując szkolenia, projekty biznesowe i mikrokredyty. Zgodnie z prawem z 1994 roku kobiety nie potrzebują zgody męża na uzyskanie paszportu lub wyruszenie w podróż. Kobiety działają aktywnie w organizacjach pozarządowych, ponieważ sfera polityki nadal zdominowana jest przez mężczyzn. NGO-sy promują prawa kobiet, edukację i ich polityczną partycypację, zapewniają też prawną opiekę ofiarom przemocy. W 2008 roku CEDAW zwrócił uwagę na negatywną rolę marokańskich mediów w utrwalaniu stereotypów płci. Raport Freedom House z 2010 roku donosi, że media nadal konsekwentnie promują wizerunek kobiety występującej wyłącznie w roli gospodyni domowej i matki.

Od połowy lat 70. XX wieku Marokanki zwiększały stopniowo swój udział w rynku pracy. W roku 2007 zgodnie z danymi Banku Światowego ich udział wynosił 27%, a w 2012 roku już 43%¹⁵⁵. Niemniej jednak kobiety mają gorsze warunki zatrudnienia. Istnieje także silna społeczna presja do podejmowania przez nie pracy nisko płatnej przede wszystkim w przemyśle tekstylnym (kobiety stanowią 71% siły roboczej), w sektorze rolniczym (zatrudnionych jest 61, 4% kobiet) oraz jako służba domowa. Kobiety nie są też chronione przez Kodeks pracy, ponieważ nie obejmuje on pracowników sektora rolniczego i służby domowej, którzy nie mają prawa tworzyć związków zawodowych¹⁵⁶. Kodeks pracy z 2003 roku gwarantuje równe płace dla obu płci, kobiety jednak zajmują w pracy niższe pozycje, co przekłada się na niższe pensje¹⁵⁷.

¹⁵⁴ N.R. Keddie, *Woman in the Middle East: Past and Present*, Princeton 2006, s. 145.

¹⁵⁵ World Bank, GenderStats-Labor Force, <http://go.worldbank.org/4PIIORQM-SO>, dane z 2007 roku [dostęp: 15.12.2009], UN data, <http://data.un.org/countryProfile.aspx?crName=Morocco>, dane z 2012 [dostęp: 1.06.2015].

¹⁵⁶ International Trade Union Confederation ITUC Internationally Recognized Core Labour Standards in Morocco, http://www.ituc-csi.org/IMG/pdf/WTO_report_Morocco_Final_EN.pdf [dostęp: 1.03.2014].

¹⁵⁷ *Ibidem*.

Kobiety w Maroku od czasu uzyskania niepodległości w 1956 roku posiadają bierne i czynne prawo wyborcze. Od 2002 roku niższa izba parlamentu rezerwuje około 30 miejsc dla kobiet zgodnie z kwotami. W wyborach w 2007 i 2009 roku kobiety obsadzały 34 miejsca w 345 osobowym Zgromadzeniu Reprezentacyjnym i 6 miejsc 270 osobowym Zgromadzeniu Doradców. W wyniku porozumienia rządu i partii politycznych zarezerwowały one około 12% miejsc dla kobiet na lokalnych listach wyborczych. W roku 2008 mniej niż 1% tych miejsc zostało obsadzonych przez kobiety. W 2009 roku ponad 20 tysięcy kobiet ubiegało się o miejsca na listach wyborczych, z czego 3 tysiące uzyskało mandat wyborczy. Pew Research Center w 2007 roku przedstawiło wyniki badań, pokazujące tak wysoki poziom poparcia dla politycznego przywództwa kobiet wśród marokańskich respondentów. W Konstytucji z 2011 roku ustanowiono nowe kwoty w wyborach parlamentarnych, dla kobiet zarezerwowano 60 miejsc na osobnych listach wyborczych¹⁵⁸.

Pomimo tych pozytywnych przemian, kobiety w Maroku, zwłaszcza na terenach wiejskich nie są świadome swoich praw politycznych i obywatelskich, wynikających także z nowego kodeksu rodzinnego. Marokańskie NGOsy podejmują aktywne działania zorientowane na ograniczenie nędzy i zwalczanie analfabetyzmu na tych obszarach.

¹⁵⁸ SIGI Social Institution and Gender Index, Morocco, genderindex.org/country/morocco [dostęp: 1.03.2014].

Rozdział III

Społeczeństwo obywatelskie *in statu nascendi*

Opis społeczeństwa obywatelskiego w państwach Bliskiego Wschodu wymaga pewnego doprecyzowania na temat charakteru struktur tych społeczeństw. Są one odmienne od społeczeństw zachodnich. Ich istotną częścią są organizacje i stowarzyszenia religijne mające długą tradycję, wynikającą po części z nakazów religijnych, ale i z sieci samopomocy, będącej konsekwencją naturalnych więzi plemiennych i klanowych wciąż żywych i podtrzymywanych nawet w przypadku migracji do miasta. W dyskursie liberalnym i świeckim panującym na Zachodzie wyklucza się często zachowania i normy motywowane religijnie jako przejawy społeczeństwa obywatelskiego. Wiąże się także jego struktury z występowaniem ustrojów demokratycznych. Zgodnie z tymi założeniami, z powodu braku demokracji i wyraźnego oddzielenia sfery religijnej od życia publicznego, znaczna część badaczy stwierdza brak społeczeństwa obywatelskiego na Bliskim Wschodzie¹. Ruchy niezgodne z zachodnimi standardami nowoczesności i postępu uznawane są za mniej istotne dla rozwoju tego typu społeczeństwa. Należy tu jednak wziąć pod uwagę, że:

sfera społeczeństwa obywatelskiego powinna być pojmowana jako sfera rywalizujących ze sobą dyskursów, światopoglądów, nie jest ona jedynie ekskluzywną domeną dostępną dla postępowych praw człowieka, społecznej sprawiedliwości czy aktywistów praw kobiet, jest to także przestrzeń, do której mogą zostać przyłączeni konserwatyści i religijni fundamentaliści².

¹ Pogląd ten podzielają: Elie Khedourie, Bernard Lewis, Samuel Huntington, uznając, że obecnie nie ma warunków do powstania struktur społeczeństwa obywatelskiego w regionie. Do badaczy, którzy dostrzegają formy społeczeństwa obywatelskiego w społeczeństwach bliskowschodnich należą: Saad Eddin Ibrahim, Augustus Richard Norton, Nilufer Gole, Anani Kandil, Jillian Schwedler, Sheila Carapico.

² M. Glasius, *Who is the Real Civil Society? Women's Groups versus Pro-Family Groups at the International Criminal Court Negotiations*, [w:] *Gender and Civil Society*, eds. J. Howell, D. Mulligan, London 2004, s. 224; cyt. za: W. Krause, *Woman in Civil Society. The State, Islamism, and Networks in the UAE*, New York 2008, s. 5 [tłum. własne – K.B.].

Zatem, społeczeństwo obywatelskie jest przestrzenią niewolną od ideologicznych uwarunkowań, gdzie ścierają się odmienne racje, zachowania i praktyki, a wspólne dobro jest przedmiotem sporu.

Społeczeństwo obywatelskie w swojej działalności jest oddzielone od państwa i jego struktur, nie może jednak zajmować przestrzeni całkowicie niezależnej od państwa. Społeczny aktywizm pojawia się wszędzie tam, gdzie nieobecne lub ledwie tolerowane są struktury politycznej organizacji społeczeństwa, takie jak partie polityczne, związki zawodowe czy inne organizacje nakierowane na działania w sferze publicznej i państwowej. Zdaniem Wandy Krause bowiem, społeczna i obywatelska ekspresja żądań pojawia się nieomal wszędzie, prowadząc do konfliktu z państwem i wymuszając zmiany społeczne. Z powodu rozbudowanego aparatu państwowego i znacznej kontroli państwa nad społeczeństwem, artykułowane w wielu państwach regionu interesy różnych grup społecznych znajdują swój wyraz w organizacjach pozarządowych. W sytuacji, gdy i NGO-sy poddane są kontroli i nie mogą swobodnie działać, powstają nieformalne typy współpracy i współdziałania społecznego. Za błędne założenie należy więc uznać przekonanie, że społeczeństwo obywatelskie jest wynalazkiem zachodnim, związanym wyłącznie z demokratycznym ustrojem politycznym i jedynie w nim mogącym funkcjonować.

W krajach bliskowschodnich organizacje swoiste dla społeczeństwa obywatelskiego występują częściej w postaci tradycyjnych stowarzyszeń³. Pomimo ideologicznych motywacji zorientowanych religijnie organizacji, w swojej istocie stowarzyszenia te są obywatelskie i mają niekwestionowany wpływ na sferę publiczną przez budowanie uczestnictwa i aktywizmu społecznego, artikulację własnych interesów, potrzeb i celów, zaangażowanie i rozwój wzorów zachowań, które zwiększają upodmiotowienie jednostek i zarazem całego społeczeństwa, doprowadzając do autentycznej zmiany. Rozwój idei obywatelstwa zatem może dokonywać się na wiele różnych sposobów, tym bardziej, że społeczny aktywizm w państwach muzułmańskich zazwyczaj połączony bywa z wartościami religijnymi.

Asef Bayat w społecznościach miejskich państw Bliskiego Wschodu wyróżnił sześć typów oddolnego aktywizmu: związki zawodowe, aktywizm wspólnotowy, społeczny islamizm, organizacje pozarządowe i „ciche przyzwolenie” (*quiet encroachment*), które odnosi się do zazwyczaj nielegalnych, naruszających prawo działań najbiedniejszej ludności podejmowanych w celu

³ W. Krause, *op. cit.*, s. 6–7.

poprawy warunków życia. Typ *quiet encroachment* zastąpił inne formy aktywizmu głównie z powodu niepowodzeń innych legalnych form protestu. Występuje w szczególnych społeczno-politycznych warunkach właściwych dla państw autorytarnych i społeczeństw o silnych więziach rodzinnych. Jedynie takie działania dały wykluczonym masom poczucie władzy nad swoim życiem i wpływ na instytucje państwowe, ponieważ zwykle były one przedsięwzięte z powodu realizacji konkretnego celu, takiego jak: zbudowanie domu lub schronienia, podłączenie własnego gospodarstwa domowego do sieci elektrycznej czy też miejskiego wodociągu, stworzenie nieformalnego stanowiska pracy – obwoźny handel, handel uliczny, niezarejestrowany przewóz osób⁴. Działania te są podejmowane przez wspólnoty miejskie i jednostki pomimo represji, prześladowań ze strony państwa i ciągłej niepewności co do własnego losu. W wielkich bliskowschodnich metropoliach na przykład w Kairze nielegalne zasiedlanie cmentarzy, terenów zalewowych Nilu, dobudowywanie kolejnych pięter czy mieszkalnych balkonów do istniejących budynków, zasiedlanie dachów, przestrzeni miejskich i publicznych jest nie tylko powszechną praktyką, lecz jedynym sposobem na zorganizowanie sobie życia w przeludnionym mieście, którego problemy przerastają władze.

Można powątpiewać czy nielegalna działalność tego typu zasługuje na uznanie za oddolny aktywizm, jednak jednostki, rodziny i wspólnoty miejskie potrafią się zorganizować i wywierać presję na władze w razie zagrożenia ich interesów – planów odcięcia od źródła prądu, wody, czy też prób wyburzenia nielegalnych osiedli. Formy tej aktywności są płynne, niestałe i pozbawione formalnego wsparcia, chociaż coraz częściej organizacje pozarządowe podejmują wyzwanie i próbują wspierać lokalne wspólnoty. Na przykład uliczni sprzedawcy w egipskim mieście Minia utworzyli własną Organizację Ulicznych Sprzedawców Jedzenia, z pomocą ruszyły NGO-sy i pomogły około 700 sprzedawcom uzyskać kredyty, poprawić higienę pracy, uzyskać dostęp do hurtowych zakupów żywności, zapewnić zbiorowe ubezpieczenie zdrowotne, uzyskać urzędową rejestrację działalności handlowej i doprowadzić do wyeliminowania prześladowania ze strony policji⁵. *Quiet encroachment* roz-

⁴ A. Bayat, *Activism and Social Development in the Middle East*, „International Journal of Middle East Studies” 2002, Vol. 34, No. 1, s. 3, <http://www.jstor.org/stable/3880166> [dostęp 25.07.2011].

⁵ D. Pugh, *The Street Vendors of Minia*, Ford Foundation Report, Spring 1994, za: A. Bayat, *op. cit.*

przestrzeniło się na szerszą skalę w latach neoliberalnego otwarcia gospodarki w regionie i polityki strukturalnego dostosowania w latach 90. XX wieku.

Typ nielegalnego aktywizmu zastąpił wówczas zanikające tradycyjne ruchy społeczne oparte na podziale klasowym – organizacje chłopskie, różnego rodzaju kooperatywy zawodowe i związki zawodowe. Transformacja ekonomiczna dotknęła przede wszystkim tereny wiejskie, spowodowała masową migrację chłopstwa do miast i wykorzenie ludności wiejskiej, która pozbawiona ekonomicznego i kulturowego wsparcia zasiedliła przedmieścia. Natomiast restrukturyzacja w miastach ograniczyła zatrudnienie w sektorze publicznym, pozbawiając racji bytu liczne związki zawodowe i powodując wzrost nieformalnej miejskiej ekonomii⁶. Nielegalny aktywizm można także uznać za typ oddolnej, popularnej i społecznej działalności tej części społeczeństwa, która formalnie jest wykluczona z pomocy i opieki państwa oraz większości organizacji pozarządowych. Dzieje się tak z powodu elementarnych potrzeb, które posiada i z konieczności musi zaspokoić we własnym zakresie. Ponadto ten swoisty aktywizm żywi uzasadnione podejrzenia wobec nowoczesnych instytucji, partii politycznych i organizacji pozarządowych oraz policji, uważając je za struktury skażone klientelizmem i powiązane z władzą.

Rząd z kolei artykułuje dwuznaczne opinie na temat nielegalnej działalności. Z jednej strony *quiet encroachment* odciąża państwo i budżet organizując we własnym zakresie podstawowe warunki życia i pracy dla milionów obywateli, z drugiej – „nielegalna działalność” korzysta z publicznych urządzeń, sieci wodociągowej, elektryczności i zasobów, za które nie wnosi żadnych opłat. Ludność ta oczywiście nie płaci również podatków. Przychyłość władz ma swoje granice, a są nimi kwestie wizerunkowe. Służba bezpieczeństwa troszczy się o międzynarodowy wizerunek kraju, w Egipcie policja stara się utrzymać porządek w reprezentacyjnych dzielnicach stolicy oczyszczając chodniki i ulice z żebraków, ulicznych sprzedawców oraz nielegalnych mieszkańców.

Aktywizm islamski stanowi konkurencję dla organizacji pozarządowych i prywatnych stowarzyszeń wolontaryjnych. Co więcej świadomie uczestniczy w tej swoistej „rywalizacji społecznej pomocy”. Muzułmańskie organizacje pomocowe mają w świecie arabskim długą tradycję wynikającą z nakazów wiary i świadczenia podatku dla najbiedniejszych tzw. *zakatu*. Podobnie jak w przypadku świeckich organizacji, islamski aktywizm rozkwitł na nowo w latach 90. Zdaniem Bayata, szczególnie egipskie organizacje muzulmańskie są

⁶ A. Bayat, *op. cit.*, s. 23.

niezwykłym przykładem zaangażowania społecznego nieporównywalnym do innych państw analizowanego regionu.

W Egipcie powstało wiele meczetów prywatnych zwanych *abli*, które nie są kontrolowane przez państwo, wokół których rozrosły się stowarzyszenia społeczne oferujące pomoc dla milionów potrzebujących. Na początku lat 90. w Egipcie funkcjonowało około 4 tysięcy komitetów rozporządzających wpływami z *zakatu* przeznaczonymi dla potrzebujących. Komitety te pośredniczyły pomiędzy donatorami a ubogimi. Dane z 1992 roku mówią o 15 milionach osób korzystających z tej formy wsparcia⁷. W biednych dzielnicach Kairu religijne stowarzyszenia budują meczety, szkoły, zapewniają wyżywienie, opiekę medyczną i prowadzą starannie opracowane programy pomocy lokalnym społecznościom⁸. Owe programy pomocy oferują także miejsca rozrywki dla młodzieży i dzieci, kafejki internetowe, kluby spotkań i wyświetlania filmów.

Wbrew panującym przekonaniom, radykalne organizacje islamskie, takie jak *Dżamaa Islamijja* czy *Dżihad* były mniej zaangażowane w prace na rzecz miejskiej biedoty. Ich cele były wyraźnie polityczne i militarne skoncentrowane na walce z reżimem. Dlatego należy odróżnić radykalne organizacje islamskie od religijnych muzułmańskich stowarzyszeń skoncentrowanych na dobroczynności dla wszystkich potrzebujących, także chrześcijan. Oto przykład: *Dżamaa Islamijja* uzależniała pomoc w kairskiej dzielnicy Imbaba od przestrzegania wyznaczonych przez organizację zasad. Wprowadziła nakaz zasłaniania ciała kobiet, kary cielesne za picie alkoholu przez mężczyzn i zlikwidowała sklepy video oraz salony fryzjerskie. Natomiast większość muzułmańskich organizacji pomocowych nie ma celów politycznych, a ich działalność skoncentrowana jest na łagodzeniu skutków ubóstwa. Cele polityczne radykalnego islamu znajdowały za to podatny grunt w klasie średniej i w korporacjach zawodowych. Dlatego też, kierował on swoją działalność do wykształconych członków niższej klasy średniej, o przyzwoitym poziomie życia, lecz wykluczonych politycznie. Klasy niższe zwracały się ku radykalnemu islamowi po części z powodów ekonomicznych.

Należy wziąć przy tym pod uwagę, że stowarzyszenia religijne w mniejszym stopniu podlegają surowym przepisom prawa egipskiego, łatwiej im obejść warunki rejestracji i zbierać fundusze, ponieważ nie mają powiązań z zagra-

⁷ A. Qandil, *The Nonprofit Sector in Egypt*, [w:] *The Nonprofit Sector in the Developing World*, eds. H.K. Anheier, L.M. Salamon, Manchester 1998, s. 145–146.

⁸ D. Sullivan, *Private Voluntary Associations in Egypt*, Bloomington 1994, s. 65–68.

nicznymi organizacjami, tak jak NGO-sy. Zazwyczaj działają w meczetach wśród wiernych lub w innych miejscach praktyk religijnych. Wśród samych organizacji muzułmańskich pojawiła się rywalizacja w świadczeniu pomocy społecznej. Włączył się w nią także Al-Azhar tworząc własne organizacje, aby stworzyć przeciwwagę dla radykalizmu Braci Muzułmanów i *Dżamaa Islamijska*. W roku 1990 szacuje się, że z pomocy PVOs (Prywatnych Organizacji Pozarządowych), skorzystało w Egipcie około 5 milionów mieszkańców⁹.

3.1. Wyznawane wartości a szanse na demokratyzację

W ciągu ostatnich dziesięciu lat społeczeństwa niemal wszystkich państw arabskich poddawane były różnego rodzaju badaniom opinii przeprowadzanym głównie przez ośrodki amerykańskie, ale i arabskie¹⁰. Dzięki nim można precyzyjnie określić stosunek tych społeczeństw do demokracji, Zachodu, własnej tradycji i miejsca państw arabskich w porządku międzynarodowym.

⁹ S.E. Ibrahim, *Egyptian Law on Egypt's Private Sector Organizations*, Cairo 1996, s. 34.

¹⁰ Wśród nich najbardziej znaczące są badania: Pew Research Center: *Support for Terror Wanes among Muslim Public. Islamic Extremism: Common Concern for Muslim and Western Publics* z lipca 2005 roku, *The Great Divide: How Westerners and Muslims view each other* z 2006 roku (<http://pewglobal.org/reports/pdf>). Państwa objęte projektem to: Wielka Brytania, Francja, Niemcy, Hiszpania, Rosja, Stany Zjednoczone, Turcja, Egipt, Indonezja, Indie, Jordania, Pakistan, Nigeria. Raporty Freedom House, Human Right Watch, UNESCO. Badania przeprowadzone przez ośrodki arabskie we współpracy z amerykańskimi instytucjami: 1) The Brookings Institution: *What Arab Public Opinion Thinks of U.S. Policy*, Saban Center Policy Luncheon, <http://www.brook.edu/fp/saban/events/20051212.htm>; S. Telhami, *A View from the Arab World: a Survey in Five Countries*, www.brookings.edu (sondaż przeprowadzony dla Zogby International, który objął 2620 mężczyzn i kobiet w Egipcie, Maroku, Arabii Saudyjskiej, Libanie i Jordanii. Uwzględniono specyfikę każdego państwa: podział klasowy i religijny); 2) *Revisiting The Arab Street: Research From Within*, Center for Strategic Studies University of Jordan, Amman-Jordan, February 2005. Badanie przeprowadzono w Jordanii, Syrii, Libanie, Egipcie i terytoriach palestyńskich przy współpracy ośrodków badawczych w tych państwach. (Sondaż objął reprezentantów wszystkich klas społecznych, regionów, przedstawicieli większości zawodów, uwzględnił czynnik płci i wieku oraz miejsce zamieszkania i strukturę edukacyjną poszczególnych państw. Przeprowadzono wywiady łącznie z 9700 ludźmi: w każdym badanym państwie uwzględniono 1200 osób z każdej grupy narodowej, 500 studentów uniwersytetów, 120 członków biznesu i 120 przedstawicieli mediów; kwestionariusz zawierał 150 pytań).

Nieocenionym źródłem wiedzy na temat państw arabskich są raporty przygotowywane przez badaczy arabskich i opublikowane w Arab Human Development Report¹¹, a także wyniki lokalnych badań. Wyniki i wnioski płynące z tak różnych i niezależnych źródeł dają spójny i pełny obraz arabskiej opinii publicznej i stanowią istotny punkt odniesienia dla teoretycznych rozważań i hipotez stawianych przez badaczy zachodnich. Nierzadko weryfikują tezy i przekonania panujące na Zachodzie i wyznaczające kształt wzajemnych stosunków. Z wymienionych przedsięwzięć badawczych wynika, że: „Poparcie dla demokracji jest zaskakująco powszechne wśród ludności islamskiej, nawet tej żyjącej w społeczeństwach autorytarnych [...]”. Udowodnili tę tezę m.in. Pippa Norris i Ronald Inglehart¹². Dowiedli oni ponadto, że huntingtonowska linia podziału między cywilizacjami nie dotyczy demokracji i różnic w sferze wartości politycznych, lecz kwestii równouprawnienia płci i liberalizacji podejścia do seksualności.

Inne badania prowadzone w rejonie Maghrebu w latach 1995–1996 przez Amerykański Instytut Studiów nad Maghrebem i Amerykański Departament Informacji potwierdziły słabą korelację między islamskimi przekonaniem religijnymi a nastawieniem do demokracji. Przebadano około 1000 gospodarstw domowych w Rabacie, w Maroku i w Oranie na terenie Algierii. Badania brały pod uwagę osobiste religijne zaangażowanie respondentów i nastawienie do religijnego przywództwa w sprawach publicznych. Polityczna orientacja była traktowana jako zmienna zależna, zaś religijne zaangażowanie jako zmienna

¹¹ Arab Human Development Report jest programem sponsorowanym przez United Nations Development Programme, który umożliwia czołowym uczonym, publicystom i specjalistom arabskim przeprowadzenie analiz dotyczących sytuacji politycznej, gospodarczej, społecznej i kulturowej w państwach arabskich. Dotychczas opublikowano 5 Raportów. Każdy poświęcony innym istotnym dla rozwoju świata arabskiego kwestiom. Pierwszy Raport z 2002 roku, nosił tytuł: „Freedom, education and women’s empowerment”, drugi z 2003 roku: „Knowledge deficit”, trzeci z 2004 roku poświęcony był prawom człowieka i relacjom między obywatelami a państwem: „Towards Freedom in the Arab World”, Raport z 2005 roku szczegółowo omawiał sytuację kobiet w państwach arabskich: „Towards the Rise of Women in the Arab World”. Ostatni Raport ukazał się w 2009 roku: „Challenges to Human Security in the Arab Countries”.

¹² P. Norris, R. Inglehart, *Sacrum i profanum. Religia i polityka na świecie*, tłum. R. Babińska, Kraków 2006, s. 225.

niezależna¹³. Okazało się, że poziom religijnego zaangażowania nie ma decydującego wpływu na pozytywne nastawienie do demokracji. Natomiast przychylna orientacja wobec religijnego przewodnictwa w sprawach publicznych ma wpływ na postawy wobec demokracji. Wiara w islam nie ma, zatem, wpływu na obywatelskie zaangażowanie¹⁴.

Religia i związane z nią praktyki mają niewątpliwie mniejsze znaczenie w świecie islamu, jeśli chodzi o generalne nastawienie do wolności politycznych społeczeństwa. Odwrotnie dzieje się na Zachodzie, gdzie wyrazista przynależność religijna wyznacza polityczne orientacje w stronę konserwatyizmu, natomiast w społeczeństwach bardziej religijnych nie łączy się z konkretną opcją polityczną¹⁵.

Badania Instytutu Gallupa przeprowadzone w latach 2001–2007 wśród muzułmanów z 57 państw na próbie reprezentującej ponad bilionową populację z całego świata, opracowane przez Johna Esposito i Dalię Moghaded, są miarodajnym źródłem informacji o postawach muzułmanów wobec demokracji¹⁶. Z badań tych jednoznacznie wynika brak związku między religijnością a wyznawaniem zasad demokratycznych przez muzułmanów. Islam i demokracja są równie ważne dla większości respondentów i wcale się nie wykluczają. Wyznaczają kształt i jakość ich życia, decydują o przyszłym postępie społeczeństw muzułmańskich¹⁷. Religia, zdaniem większości badanych stanowi istotną część ich codziennego życia, jest głównym elementem ich tożsamości i podstawą wspólnoty, w której żyją. Szariat jest uznawany za źródło legislacji. Ponad 90% muzułmanów w krajach muzułmańskich twierdzi, że ich życie ma określony i ważny cel¹⁸. Podobnie rola tradycji i zwyczajów jest uznawana za ważną przez 96% Jordańczyków, 95% Saudyjczyków, 90% Turków i 87% Egipcjan. W Jordanii, Egipcie, Pakistanie, Afganistanie i Bangladeszu, więk-

¹³ M. Tessler, *The Influence of Islam on attitudes toward democracy in Morocco and Algeria*, [w:] *Democratization in the Middle East...*, s. 111, <http://i.unu.edu/media/unu.edu/publication/2183/democratization-in-the-middle-east-sample-chapter-shozo.pdf> [dostęp: 1.03.2012].

¹⁴ *Ibidem*, s. 115.

¹⁵ *Ibidem*, s. 118–119.

¹⁶ J. Esposito, D. Moghaded, *Who speaks for Islam? What a Billion Muslims Really Think*. Based on Gallup's World Poll—the largest Study of its Kind, New York 2007.

¹⁷ *Ibidem*, s. 35.

¹⁸ *Ibidem*, s. 5.

szość społeczeństwa opowiada się za uznaniem szariatu za jedyne źródło legislacji w państwie. W tej kwestii nie ma istotnych różnic między kobietami a mężczyznami. Jednak, co zaskakujące, poparcie dla szariatu nie oznacza opowiedzenia się za teokracją. Zdaniem większości badanych, przywódcy religijni nie powinni odgrywać kluczowej roli w przygotowaniu konstytucji i ustawodawstwa kraju, ustanawianiu nowego prawa i kształtowaniu polityki zagranicznej i relacji międzynarodowych. Nie powinni także decydować o stroju noszonym przez kobiety w miejscach publicznych. Mogą i powinni za to występować jako doradcy¹⁹. Większość muzułmańskich demokratów deklaruje bogate życie duchowe i religijne jako istotną część życia w ogóle oraz uczestniczenie w praktykach religijnych i wsparcie dla praw kobiet. Wyniki tych badań przeczą zakorzenionemu na Zachodzie przekonaniu o zasadniczej niezgodzie zasad muzułmańskich z wartościami reprezentowanymi przez społeczeństwa demokratyczne. Badania Gallupa potwierdziły, że muzułmanie rozumieją i doceniają wolność i prawa człowieka, pluralizm opinii²⁰.

Większość muzułmanów rozumie również, że nie ma demokratyzacji życia publicznego bez udziału kobiet. Pomimo przywiązania do dziedzictwa islamskiego i tradycyjnej roli kobiety w rodzinie, większość respondentów opowiedziało się za równymi z mężczyznami prawami dla kobiet: 85% w Iranie, 90% w Indonezji, Bangladeszu, Turcji i Libanie, 77% w Pakistanie i 61% w Arabii Saudyjskiej. Wyniki uzyskane w Egipcie i Jordanii znacznie odbiegają od reszty świata islamu. Poparcie wśród tych społeczeństw dla praw kobiet jest zdecydowanie niższe i wyniosło zaledwie 57%. Za prawami do głosowania dla kobiet w wyborach parlamentarnych opowiedziało się 80% respondentów w Indonezji, 89% w Iranie, 67% w Pakistanie, 90% w Bangladeszu, 93% w Turcji, 56% w Arabii Saudyjskiej, 76% w Jordanii. Z kolei, prawo do otrzymania pracy przez kobiety zgodnej z ich kwalifikacjami i znajdującej się poza domem powinno przysługiwać kobietom zdaniem 90% badanych w Malezji, Mauretanii i Libanie, 85% w Egipcie, 86% w Turcji, 82% w Maroku, 79% w Iranie, 75% w Bangladeszu, 69% w Arabii Saudyjskiej i 61% w Jordanii. W większości państw badani zdecydowanie opowiedzieli się za umożliwieniem kobietom przywództwa politycznego na przykład w rządzie lub innych

¹⁹ *Ibidem*, s. 48 i 50.

²⁰ Por. K. Brataniec, *Zachód w percepcji świata islamu. Świat arabski wobec Zachodu*, [w:] K. Brataniec, *Zachód i islam...*, s. 186 i 197.

instytucjach państwowych. Najniższe poparcie uzyskano w Arabii Saudyjskiej 40% i w Egipcie 50%²¹.

Najciekawsze wyniki w omawianym tu badaniu Gallupa odnoszą się do Egiptu. Przedstawiają obraz państwa konserwatywnego, w którym role społeczne i publiczne kobiet zależą od tradycji i zwyczajów. Jak wskazuje egipski raport z 2010 roku (*Egypt Human Development Report: Youth in Egypt: Building our Future*) wartości tradycyjne są poważnie traktowane także przez młodych Egipcjan, zarówno przez kobiety, jak i mężczyzn. W badaniu Gallupa egipskie kobiety wyraziły poparcie dla politycznych i obywatelskich praw kobiet: 95% Egipcjanek opowiedziało się za prawem do głosowania w wyborach bez przeszkód i wpływu członków rodziny, 88% poparło prawo do pracy zgodnej z kwalifikacjami. Zdecydowanie mniejszy entuzjazm kobiety wyraziły wobec równych praw z mężczyznami, tylko 69% Egipcjanek chciałoby równości płci, i tylko 30% Jordanek. Dysonans ten można wytłumaczyć odmiennym podziałem ról płciowych w rodzinie muzułmańskiej, gdzie kobiety zwolnione są z obowiązku finansowego zabezpieczenia rodziny i łożenia na nią, nawet jeśli mają własne dochody. Obowiązek ten spoczywa całkowicie na mężczyźnie. Równość wobec prawa w tym przypadku oznaczałaby znaczne finansowe obciążenie kobiet. Tradycyjnie przypisane kobietom role w rodzinie muzułmańskiej, wiążą się z przywilejem posiadania wyłącznie dla siebie własności i środków pieniężnych. Równość płci oznaczałaby więc zwiększenie zobowiązań kobiet wobec rodziny²².

W państwach arabskich przez ostatnie sześćdziesiąt lat władza blokowała powstanie demokratycznych instytucji społeczeństwa obywatelskiego widząc w nich zagrożenie dla trwania autorytarnych reżimów i despotycznych monarchii. Dotyczyło to nawet stowarzyszeń kulturalnych, w tym związków pisarzy i artystów. Celem państwa było utrzymanie stowarzyszeń poza polityką. Marginalizacja partii politycznych także służyła zatrzymaniu procesu partycypacji politycznej. W zastępstwie wspierano tradycyjne struktury społeczne: klany, plemiona i sekty łatwe do kontrolowania. Represje wobec stowarzyszeń przybierały różne formy, od odmowy legalnej rejestracji, po zawieszenie i rozwiązanie stowarzyszeń istniejących. Państwo posiadało także prawo do kontroli finansowania organizacji i sposobów pozyskiwania przez nie funduszy²³.

²¹ J. Esposito, D. Moghaded, *op. cit.*, s. 51.

²² *Ibidem*, s. 118.

²³ AHDR 2009, „Challenges to Human Security in the Arab Countries”, s. 59.

Skutecznym zabiegiem było także tworzenie rządowych organizacji (GNGO) przejmujących funkcje organizacji pozarządowych i finansowanych przez państwo. Po 2001 roku pod kontrolą znalazły się po raz pierwszy dobroczynne organizacje islamskie.

Wolność obywatelska w państwach arabskich jest ograniczana na wiele sposobów i podlega kilku strukturom władzy. Wśród nich można wyróżnić dwa typy władzy, które skutecznie osłabiają zdolność i gotowość obywateli do partycypacji:

- władzę państwa, która działa za pomocą rozbudowanego aparatu represji,
- władzę tradycji, wywierającej wpływ przez struktury klanowe i plemienne²⁴.

Stosunki obywatelskie sytuują się pomiędzy władzą państwa a patriarchalną (rodziną), która odwzorowuje poniekąd autorytarne wzory władzy państwowej.

W latach 70. i 80. XX wieku na fali liberalizacji życia politycznego w świecie arabskim powstały setki prywatnych organizacji wolontariackich, wśród nich najwięcej organizacji praw człowieka. Ten imponujący wzrost organizacji obywatelskich wynikał, z jednej strony, z nieudolności państwa w sprostaniu potrzebom obywateli. Z drugiej – z rosnącej świadomości politycznej i społecznej Arabów. Klasy niższe domagały się zaspokojenia potrzeb mieszkaniowych, żywieniowych, zdrowotnych i edukacyjnych, klasy średnie i wyższe zwiększenia możliwości wpływów politycznych: wolności słowa, wolności prasy i stowarzyszeń, swobodnych podróży zagranicznych. Żądania demokratyzacji życia publicznego obejmowały: prawo do legalizacji partii politycznych, równego dla wszystkich opcji politycznych dostępu do mediów, wolnych i demokratycznych wyborów. Żaden z reżimów lat 80. nie odpowiedział na te żądania w pełni²⁵.

3.2. Organizacje pozarządowe (NGO) i związki zawodowe

3.2.1. Egipt

Organizacje pozarządowe mają w Egipcie długą tradycję, bowiem pierwsze stowarzyszenia tego typu powstawały już w latach dwudziestych. Jednak pojawienie się w świecie arabskim reżimów wojskowych i monarchii, którym za-

²⁴ AHDR 2004, „Towards Freedom In the Arab World”, s. 83.

²⁵ S.E. Ibrahim, *Egypt, Islam...*, s. 258.

zwyczaj towarzyszyły rządy jednej partii w latach 50. pociągnęło za sobą utworzenie określonego ładu społecznego i marginalizację tych organizacji. Obok uzyskania niepodległości nowa władza zobowiązała się do zapewnienia obywatelom odpowiednich warunków ekonomicznych, rozwoju gospodarczego kraju, społecznej sprawiedliwości i wyrównania warunków życia. Polityczna suwerenność przejawiała się także poprzez realizację innych narodowych i ponadnarodowych aspiracji istotnych dla społeczeństw arabskich: unię arabską, ideę jedności państw arabskich czy kwestię Palestyny. Postkolonialne państwa arabskie realizowały poprzez swoją politykę dwa główne cele, wewnętrzny i zewnętrzny: podtrzymanie swoistego „kontraktu społecznego”, czyli politycznej legitymizacji w zamian za ekonomiczno-społeczny rozwój i prowadzenie polityki w duchu solidarności i jedności państw arabskich. Ideologie kontraktu społecznego i panarabizmu były na tyle atrakcyjne i wpływowe w latach 60. XX wieku, że nawet absolutystyczne monarchie Arabii Saudyjskiej, Maroka i Jordanii w części przejęły ich założenia i cele. Popularność tej polityki i jej międzynarodowe sukcesy (nacionalizacja kanału Sueskiego w 1954 roku, unia egipsko-syryjska) nie przysporzyły sympatii organizacjom pozarządowym. Ponadto ich działalność nie była wtedy konieczna w obliczu aktywności państwa²⁶.

Po objęciu władzy przez pułkownika Nasera, w 1964 roku sformułowano prawo regulujące działalność NGO-sów. Prawo 32 zobowiązywało wszystkich obywateli chcących utworzyć takie organizacje do uzyskania pozwolenia Ministerstwa Spraw Społecznych. Zalegalizowana organizacja miała informować Ministerstwo o wszystkich przedsięwziętych zadaniach oraz rejestrować nagrania ze spotkań ustalających procedury działania. Prawo regulowało także zbieranie funduszy, wyłączając spod kontroli jedynie organizacje religijne. Spośród wszystkich NGO-sów w Egipcie islamskie organizacje pozarządowe były najliczniejsze. Rząd zezwalał na ich działalność, ponieważ w wielu wypadkach zastępowały opiekę społeczną rządu, a ich fundusze pochodziły ze składek w meczetach. Inne organizacje, zwłaszcza praw człowieka, starały się obejść nieprzyjazne prawo rejestrując się jako spółki cywilne. Prawo o stowarzyszeniach uderzało głównie w organizacje rozwojowe i świeckie organizacje pomocowe oraz uniemożliwiała praktycznie rejestrację stowarzyszeń obywatelskich. Zawierało też sformułowanie o nieangażowaniu się w polityczną aktywność jako podstawowy warunek legalizacji. Polityczna aktywność nie

²⁶ *Ibidem*, s. 251–252.

została określona jasno przez ustawodawcę. Dodatkowo w artykule 12 ustawa zezwalała rządowi na odmowę rejestracji w przypadku niespełnienia przez stowarzyszenie warunków bezpieczeństwa państwowego i zdrowia publicznego. Kolejnym przypadkiem uzasadniającym odmowę uznania organizacji było istnienie podobnego stowarzyszenia na tym samym terenie. Ministerstwo dzięki temu zapisowi w znaczny sposób ograniczało liczbę organizacji zaangażowanych w działalność obywatelską. Dlatego z powodu szczupłości kadr i funduszy w latach 50. i 60. w minionego stulecia organizacje pozarządowe nie mogły konkurować ze strukturami państwa²⁷.

W latach 70. zmieniła się diametralnie sytuacja polityczna i klimat dla funkcjonowania organizacji pozarządowych. Po klęsce Egiptu i Syrii w wojnie sześciodniowej w 1967 roku i okresie przemian gospodarczych lat 80. państwa arabskie zaczęły wycofywać się ze swojej funkcji opiekuńczej. Większość z nich wprowadziła strukturalne zmiany. W Egipcie za rządów Anwara Sadata liberalne reformy pogorszyły położenie chłopów i klasy średniej, a otwarcie rynku dla międzynarodowego handlu zmieniło stosunki pracy. Na fali strukturalnych zmian powstała przestrzeń dla organizacji pozarządowych, szczególnie religijnych, które niosły pomoc ubogiej ludności. Polityczne niepowodzenia w relacjach z Izraelem i kryzys w Zatoce na początku lat 90. uderzyły w panujące i akceptowane przez społeczeństwa arabskie ideologie nacjonalizmu i panarabizmu. Straciły one na wartości na rzecz idei odrodzenia islamu.

Egipt ma najbardziej rozwinięte struktury społeczeństwa obywatelskiego wśród państw rozwijających się. Choć jego prawo o stowarzyszeniach jest także jednym z najbardziej restrykcyjnych praw na świecie. Wymierzone jest przeciwko powstaniu, tworzeniu, legalnej rejestracji i szeroko pojętej działalności wszystkich organizacji uznanych za niepożądane. Kryteria, którymi posługuje się rząd egipski można podzielić na: polityczne, ekonomiczne, społeczne i religijno-kulturowe. Do politycznych niewątpliwie należą kategorie: jedność narodowa, spokój społeczny, porządek społeczny, zniesławienie państwa egipskiego za granicą przez poddawaniu krytyce jego poczynań, wywieranie nacisku na rząd poprzez publiczne podejmowanie niepożądanych inicjatyw. Kryteria ekonomiczne obejmują kwestie: finansowania organizacji, zbierania przez nie funduszy zarówno w kraju jak i zagranicą, przesyłanie i otrzymanie

²⁷ M. Kassem, *Egyptian Politics: The Dynamics of Authoritarian Rule*, Boulder–London 2004, s. 89.

wanie środków finansowych z zagranicy i w kraju dla osób indywidualnych. Obostrzenia społeczne dotyczą wszelkich kwestii służących nawiązaniu współpracy zagranicznej z innymi stowarzyszeniami, klubami, organizacjami i jednostkami spoza Egiptu. Ostatnim kryterium oceny organizacji i stowarzyszeń był ich stosunek do islamu, zwany „doktryną *hisby*”. Pod pojęciem *hisby* kryje się naruszenie i obraza uczuć religijnych, a także podejmowanie dyskusji i debaty publicznej na temat kwestii religijnych, które podpadają pod Egipski Kodeks Karny²⁸.

W roku 1999 prowadzona była kampania w obronie aktywności NGO-sów i przeciwko ograniczeniu ich działalności. Miała ona ogromne wsparcie ze strony zachodnich darczyńców i rządów²⁹. Stanowiła ona bowiem odpowiedź na decyzję rządu o zastąpieniu prawa z 1964 roku nową ustawą, zwaną prawem 153 w istocie wymierzoną przeciwko organizacjom wspierającym siły opozycyjne. Odtąd mogły zostać rozwiązane decyzją ministerstwa. Nowa ustawa miała w zamierzeniach rządu egipskiego ułatwić funkcjonowanie organizacji apolitycznych. Organizacje domagały się spotkania z prezydentem Mubarakiem w celu przedstawienia swoich racji. Ostatecznie Mubarak spotkał się w tej sprawie z wysłanniczką ONZ i obiecał uwzględnienie sugestii organizacji pozarządowych. Większość organizacji rozwojowych pozyskiwała swoje fundusze z zagranicy i nie była w stanie prowadzić działalności opierając się na lokalnym finansowaniu. Jednak taki sposób finansowania nie cieszył się poparciem opinii publicznej. Rząd egipski piętnował ich działalność jako wymierzoną w suwerenność państwa. Ostatecznie prawo 153 zostało zastąpione w 2001 roku nową ustawą 84, znacznie bardziej restrykcyjną. Odtąd wszystkie fundusze pozyskiwane z zagranicy przez NGO-sy wymagały pozwolenia ministerstwa. Ministerstwo Spraw Społecznych miało prawo rozwiązać każdą organizację i zamrozić jej fundusze, jeśli bez pozwolenia zaangażowała się w jakąkolwiek pozarządową akcję, także międzynarodową³⁰.

Ostatnie obowiązujące regulacje prawne dotyczące stowarzyszeń pochodzą z 2002 roku. Jest to prawo numer 84 o Stowarzyszeniach i Fundacjach

²⁸ Doktryna *hisby* służy także uciszaniu dysydentów i krytyków reżimu, często rząd egipski posługuje się tą kategorią wobec jednostek krytykujących władzę zagranicą. Za zniesławienie państwa egipskiego kilkakrotnie został skazany na więzienie znany socjolog egipski Saad Eddin Ibrahim.

²⁹ Od 1976 do 2001 r. USAID Agencja ds. Międzynarodowego rozwoju przeznaczyła 410 milionów dolarów dla egipskich organizacji pozarządowych.

³⁰ *Ibidem*, s. 216.

Wspólnotowych, uzupełnione dekretem 178. Prawo to daje wielką władzę Ministerstwu Solidarności Społecznej i Sprawiedliwości, szczególnie wobec organizacji domagających się reform społecznych i politycznej liberalizacji. Nie tylko nie dostaną one pozwolenia na działalność, ale czekają je poważne konsekwencje prawne. Kwestie te stanowią swoiste tabu dla władz Egiptu, a ich złamanie podpada pod kodeks karny i kuratelę służb bezpieczeństwa.

Swobodę działania mają tylko organizacje i stowarzyszenia apolityczne, zajmujące się sprawami środowiska naturalnego, edukacją i opieką społeczną. Jednak uznanie pewnych kwestii za sprawę polityczną zależy wyłącznie od interpretacji władz państwowych i jest całkowicie arbitralne. Prawo 84 zawiera zapis, że zabronione są wszelkie stowarzyszenia zagrażające jedności narodowej, występujące przeciwko porządkowi publicznemu i niezgodne z nastrojami społecznymi. Przykładem na to jak ministerstwo interpretuje przepisy jest kilkakrotna odmowa rejestracji dwu stowarzyszeń: Egipcjanie Przeciwko Dyskryminacji i Starzy Egipcjanie dla Praw Człowieka. Polityczna aktywność NGO-sów, zdaniem rządu egipskiego, może przybrać postać agitacji publicznej i zachęcania obywateli do podejmowania różnych inicjatyw. Za szczególnie groźną została uznana organizacja Egipskie Stowarzyszenie Przeciwko Torturom. Sąd administracyjny odmówił rejestracji tego stowarzyszenia uzasadniając odmowę stwierdzeniem, że organizacja ta prowadzi działalność polityczną mającą na celu wywarcie presji na rząd egipski, aby zaprzestano tortur obywateli na posterunkach policji i w więzieniach³¹.

Wielu badaczy i politologów traktuje organizacje pozarządowe jako opozycję polityczną. I nie bez racji. NGO-sy są organizacjami, których aktywności mogą realizować cele polityczne i działać niejako nieoficjalnie w obliczu trudności z zalegalizowaniem partii politycznych i pozyskiwaniem przez nie funduszy. Organizacje pozarządowe są mocno wspierane przez środki zagraniczne i zwykle realizują interesy określonych grup społecznych. Utrudnia to powstanie szerszej opozycji politycznej, opozycji zorientowanej na zmianę systemu władzy i jednocześnie wystawia ją na krytykę ze strony rządu, widzącego w tej działalności realizację obcych interesów.

Na rozkwit organizacji pozarządowych w regionie złożyło się kilka czynników, takich jak: prowadzenie neoliberalnej polityki ekonomicznej przez rządy państw arabskich, ogromne potrzeby społeczne populacji w najbiedniejszych

³¹ International Center for Not-for-Profit Law, ICNL, NGO Law Monitor: Egypt, <http://www.icnl.org/research/monitor/egypt.html> [dostęp: 2.02.2014].

państwach, niezdolność rządów do sprostania wyzwaniom rozwijających się społeczeństw. Obok czynników politycznych pojawiły się przyczyny strukturalne związane z gwałtowną urbanizacją, migracją ze wsi do miast i dynamicznym i niekontrolowanym wzrostem demograficznym. Ponadto pojawiły się zachodnie organizacje pozarządowe, finansowane z różnorodnych źródeł obcych z gotowymi programami działania, do których lokalne oddziały musiały się dostosować.

Realizowane przez NGO-sy cele przeważnie uzależnione były od wskazań donatorów i ich wizji pomocy. Nie można wykluczyć swoistej mody na realizację określonych celów. W każdym z państw regionu wpływy organizacji pozarządowych wspierane były przez szerokie polityczne środowiska, począwszy od neoliberalistów, Banku Światowego, rządów, a skończywszy na grupach opozycyjnych.

Z jednej strony NGO-sy są motorem rozwoju i aktywizacji społecznej, z drugiej ich obecności towarzyszy rozkład sfery publicznej i wycofywanie się państwa z dotychczasowych powinności wobec obywateli. W Egipcie NGO-sy pełnią szczególną rolę aktywizacji społecznej i zawodowej najbiedniejszych, przede wszystkim kobiet. Oferują kursy nauki zawodu dla kobiet, naukę umiejętności zachowania się we współczesnym świecie, planowania rodziny, radzenia sobie z trudnościami życia w mieście, oferują drobne pożyczki dla samotnych matek. Dlatego funkcje organizacji pozarządowych w Egipcie czy Maroku znacznie różnią się od roli, jaką spełniają w krajach, gdzie państwo w ogóle jest nieobecne, a działalność NGO-sów zapewnia po prostu przeżycie (w Iraku, Palestynie czy Sudanie).

W przypadku gdy podstawowe potrzeby ludności są zaspokojone, organizacje pozarządowe mogą stać się czynnikiem generującym rozwój i autonomię wykluczonych klas społecznych. Istnieją także negatywne aspekty działania organizacji pozarządowych związane z ich strukturą i rozkładem władzy. Wiele z nich działa na tym samym terenie i rozwiązuje identyczne problemy; działania nakładają się na siebie, a organizacje rywalizują o beneficjentów i środki finansowe. Poważnym problemem jest także cel pomocy, nie zawsze fundusze organizacji przeznaczone są na rzeczywiste potrzeby ludności. Często organizacje realizują wymaginowane programy i projekty wymyślone przez donatorów. Czasami struktura organizacji jest zbyt rozbudowana i skoncentrowana na zapewnieniu zatrudnienia profesjonalistom niż na aktywnym wspieraniu oddolnych inicjatyw.

Z kolei, profesjonalne stowarzyszenia i związki zawodowe były najaktywniejszym ogniwem społeczeństwa obywatelskiego w świecie arabskim, a zarazem liczącą się opozycją polityczną. Przynajmniej tak były traktowane przez autorytarne rządy. W pewnym stopniu wywierały wpływ na politykę poprzez wyrażanie interesów różnych grup pracowniczych oraz organizacją debat publicznych. Wybory do władz związków zawodowych znajdowały się w centrum uwagi opinii publicznej. Ich członkowie wykazywali wysoką świadomość polityczną, zdolności organizacyjne i niezależność finansową. W latach 70. i 80. XX wieku syndykaty stanowiły skuteczną grupę nacisku na rządy zarówno w Egipcie, jak i w Maroku. Tworzyły także międzynarodowe federacje, co wzmacniało ich autonomię³². Usytuowane były w strategicznych centrach przemysłowych i instytucjach pomocowych, także rządowych. Dlatego też niełatwo było je rozwiązać.

W trakcie rewolucji klimat dla funkcjonowania organizacji pozarządowych był szczególnie niekorzystny. W grudniu 2011 roku egipskie służby bezpieczeństwa dokonały najazdu na 17 biur organizacji amerykańskich i Narodów Zjednoczonych. Wśród nich znalazły się tak znane instytucje jak Instytut Narodowo-Demokratyczny i Freedom House. Wszystkie NGO-sy miały w programie promowanie demokracji. Skonfiskowano ich wyposażenie i komputery, a pracownicy poddani zostali śledztwu. Oficjalne media przedstawiły akcję jako walkę państwa egipskiego z organizacjami będącymi częścią międzynarodowego spisku wymierzonego w stabilność państwa³³.

Po rewolucji i przejęciu władzy przez partię Braci Muzułmanów – Wolność i Sprawiedliwość – znacząco pogorszyła się sytuacja NGO-sów. Partia zaproponowała nowe prawo dotyczące także stowarzyszeń i fundacji, które zaostrzyło warunki ich funkcjonowania. Aby uzyskać wsparcie w postaci obcych funduszy każda z organizacji winna najpierw uzyskać pozwolenie na taką formę finansowania ze strony służby bezpieczeństwa i Ministerstwa Ubezpieczeń i Spraw Społecznych. Do tej pory pozwolenia takie wydawało wyłącznie Ministerstwo Spraw Społecznych, które na początku roku 2013 wysłało do wszystkich organizacji list sugerujący przerwanie współpracy z organizacjami międzynarodowymi, jeśli jest ona prowadzona bez zgody służby bezpieczeństwa.

³² Prawo nr 153/2009 w Egipcie zakazywało działalności organizacji na szczeblu krajowym i międzynarodowym. W Egipcie wszystkie akty prawne mają własną numerację obok roku wejścia w życie ustawy.

³³ *Harassment in Egypt*, „Washington Post”, 16.01.2012.

Nowa ustawa wydłużyła czas oczekiwania na akceptację finansowania z zagranicznych źródeł do około 15 miesięcy. Wcześniej czas ten mieścił się w przedziale od 5 do 9 miesięcy. Nowe przepisy uniemożliwiały praktycznie funkcjonowanie większości organizacji pozyskujących fundusze z zagranicy, ponieważ konieczność uzyskania aprobaty ministerstwa oznaczała długi czas oczekiwania na decyzję. Spowodowało to zatrzymanie części projektów prowadzonych przez te organizacje i utratę wynagrodzenia dla ich pracowników.

Nowe normy prawa wymierzone były szczególnie w organizacje otrzymujące pomoc od rządu amerykańskiego i ONZ, które przeznaczyło w 2012 roku na funkcjonowanie NGO-sów w Egipcie około 40 milionów dolarów. Partia zamierzała powołać komitet doradczy złożony z członków różnych ministerstw i służb bezpieczeństwa mający kontrolować działalność organizacji. W nowej ustawie znalazł się zapis zobowiązujący wszystkie zagraniczne organizacje do aktywności „zgodnej z potrzebami społeczeństwa egipskiego” i „suwerennością państwa egipskiego”. Ponadto organizacje nie mogły być finansowane z funduszy rządowych i promować przekonań lub politycznego dyskursu związanego z linią określonej partii politycznej”. Muhamed Zaara z Kairskiego Instytutu Praw Człowieka nazwał tę praktykę „dokonującą się nacjonalizacją społeczeństwa obywatelskiego”³⁴. Rząd egipski opanowany wówczas przez konserwatywne siły religijne za pomocą wprowadzenia nowego Aktu Instytucji Obywatelskich zamierzał pozbyć się większości zagranicznych NGO-sów i poważnie ograniczyć działalność krajowych organizacji korzystających z zagranicznego finansowania. Akt wprowadził także zmianę w kapitale początkowym stowarzyszeń, zwiększając go z dotychczasowych 10 tys. LE do 250 tys. Zmianie uległa także liczba członków-założycieli, która obecnie wynosi dwadzieścia osób³⁵.

Prezydent Sisi po objęciu władzy w maju 2014 roku zastrzył politykę wobec organizacji pozarządowych. Już na początku lipca pojawiło się rozporządzenie o nowelizacji prawa 84 z 2002 roku i nakaz ponownej rejestracji wszystkich organizacji do 1 września 2014 roku według nowych zasad. Rząd ma prawo rozwiązać każdą organizację, która jest powiązana z ośrodkami zagranicznymi i organizacjami międzynarodowymi, zamrozić fundusze organizacji, skonfiskować jej majątek i zablokować donacje. W wyniku licznych

³⁴ D. Solovieva, „Al-Monitor”, 14.03.2013.

³⁵ Egypt Independent, 14.05.2013.

protestów, między innymi Egipskiej Rady Narodowej ds. Praw Człowieka (the Egyptian National Council for Human Rights (NCHR) rząd przedłużył termin rejestracji NGO-sów do 10 listopada³⁶. Wkrótce organizacje pozarządowe zostały zaatakowane z innej strony. 26 listopada 2014 roku ustanowiono nowe prawo dotyczące przeciwdziałaniu terroryzmowi. Artykuł pierwszy tego prawa szeroko definiuje podmioty, które można uznać za ugrupowania terrorystyczne: są to wszelkie stowarzyszenia, organizacje, grupy lub gangi, które naruszają publiczny porządek, stanowią zagrożenie dla dobrostanu i bezpieczeństwa publicznego, zagrażają społecznej jedności, destabilizują pracę podmiotów rządowych i lokalnych, i utrudniają wdrażanie prawa. Organizacja zostaje uznana za terrorystyczną specjalnym wyrokiem sądu, co uprawnia do jej rozwiązania i wyjęcia spod prawa. Komentatorzy egipscy uznali, że ten zapis jest wymierzony między innymi w działalność organizacji pozarządowych³⁷.

NGO-sy były tolerowane przez państwo dopóki ograniczały swoją działalność do realizacji celów społecznych, edukacyjnych, zdrowotnych i ekologicznych. W momencie rozszerzenia ich aktywności na wspieranie wolności słowa, demokratyzacji życia publicznego czy też współpracy międzynarodowej na rzecz pokojowych protestów politycznych, sposobów zachowania podczas zamieszek czy radzenia sobie z atakiem policji, państwo postawiło wyraźne granice, których przekroczenie grozi poważnymi sankcjami. W Egipcie sukcesywnie odbywa się ograniczanie działalności organizacji pozarządowych, ponieważ rząd widzi w nich konkurencję polityczną. Wydaje się zatem, że punkt ciężkości z organizacji pozarządowych zostanie w tym państwie przeniesiony na nieformalne ruchy społeczne, które zajmą miejsce NGO-sów.

3.2.2. Maroko – społeczeństwo obywatelskie

W Królestwie Maroka prawo o stowarzyszeniach jest najbardziej liberalne w całym świecie arabskim. Pierwszy dekret o ustanowieniu stowarzyszeń powstał w 1958 roku. Następnie powstawały kolejne zapisy, które podtrzymywały ogólną ideę wolności stowarzyszeń. Dekret z roku 2002 stwierdzał, że rejestracja każdego stowarzyszenia jest dobrowolna. W przypadku rejestracji urzędowej należy zgłosić wniosek do najbliższego urzędu lokalnej administra-

³⁶ O. Kubbara, *NGOs lose ground in Sisi's Egypt*, <http://www.opendemocracy.net/arab-awaking/ola-kubbara-ngos-lose-ground-in-sisi;s-egypt> [dostęp: 6.05.2015].

³⁷ ICNL The International Center for Not-for-Profit-Law, *NGO Law Monitor: Egypt*, www.icnl.org/research/monitor/egypt.html [dostęp: 14.05.2015].

cji, na której terenie zamierza działać organizacja. Jeśli do 60 dni nie napłynie odmowa rejestracji, stowarzyszenie można uznać za zaakceptowane. Dekret ten uznaje istnienie każdej organizacji, która nie godzi w interes państwa marokańskiego. Zabronione są natomiast wszystkie stowarzyszenia występujące przeciwko moralności, religii islamskiej, integralności terytorium narodowego, monarchii i jedności narodowej. Wszystkie organizacje podważające oficjalną politykę państwa i króla oraz obowiązujący dyskurs polityczny są bezwzględnie ścigane. Jednocześnie prawo marokańskie zezwala na współpracę i kontakty międzynarodowe wszystkich organizacji, nie wymaga też udokumentowania źródeł ich finansowania.

W lipcu 2011 roku na fali Arabskiej Wiosny, Muhammad VI dokonał nowelizacji konstytucji. W artykule 12 władca zagwarantował prawo do istnienia i swobodnego działania organizacji społeczeństwa obywatelskiego i organizacji pozarządowych utworzonych w zgodzie z marokańską konstytucją i prawami państwa. W grudniu tego samego roku Ministerstwo Stanu do spraw Relacji z Parlamentem i Społeczeństwem Obywatelskim wystąpiło z inicjatywą promującą współpracę i partnerstwo rządu z organizacjami społeczeństwa obywatelskiego³⁸. W raporcie przygotowanym na zlecenie ministerstwa w kwietniu 2012 roku okazało się, że spośród 70 000 aktywnie działających stowarzyszeń, aż 97% nie korzysta ze wsparcia państwa marokańskiego, a źródła ich finansowania są nieznane. Tylko 10% spośród nich korzysta z 80% publicznych funduszy. Zdaniem ministerstwa świadczy to o dużej autonomii organizacji i konieczności nawiązania szerszej współpracy z rządem. Minister dodał, że państwo dąży do wzmocnienia i upodmiotowienia społeczeństwa obywatelskiego, chce także konsultować wszystkie propozycje legislacyjne ze stowarzyszeniami. W tym celu opracowuje program monitoringu organizacji pozarządowych³⁹.

Pierwsze świeckie kobiece organizacje pozarządowe pojawiły się przy partiach politycznych w latach 80. XX wieku. Różniły się one programem i zapleczem politycznym wypracowały jednak model współpracy i wywierania nacisku w kluczowych dla kobiet kwestiach niezależnie od ideologicznych uwarunkowań. Wraz z umacnianiem się islamu politycznego powstały także religijne

³⁸ Essaadi Mostafa, dyrektor Centrum Lokalnego Rozwoju w Casablance, NGO Law Monitor: Morocco, International Center for Not-for-Profit Law (ICNL).

³⁹ Loubna Flah, Morocco World News, Casablanka 27 marca 2012.

muzułmańskie organizacje wspierane przez Partię Sprawiedliwości i Rozwoju działające w całym państwie. Zarówno organizacje świeckie, jak i religijne zaangażowane były w pracę społeczną, zwalczanie analfabetyzmu i aktywizację zawodową kobiet, pomimo oczywistych różnic w postrzeganiu roli kobiet w społeczeństwie i kwestii równości płci. Niemniej jednak rola organizacji pozarządowych, ich aktywność i pozycja w systemie politycznym Maroka są zależne od nastawienia i wsparcia wadcy. Dzięki religijnemu autorytetowi jaki posiada Muhammad VI możliwa była reforma prawa rodzinnego i uwzględnienie praw kobiet w konstytucji. Istotnym mankamentem tego wsparcia i zaplecza partyjnego jest zbyt bliska i obecność organizacji pozarządowych w strukturach politycznych, co czyni NGOsy podatnymi na korupcję⁴⁰.

Największą i najbardziej efektywną marokańską organizacją jest AMDH, (Marokańskie Stowarzyszenie Praw Człowieka), które liczy około 10 tysięcy członków i ma ponad 90 oddziałów w całym państwie. Organizacja ta jest formalnie niezależna, lecz wielu z jej lokalnych liderów jest także członkami partii „Demokratyczna Droga” – Annahj. Inną organizacją jest założony we Francji antyglobalistyczny ATTAC, który zyskał też popularność w Maroku, występując przeciwko działalności międzynarodowych kompanii zajmujących się koncesjami na wodę i dystrybucją elektryczności w wielu miastach Maroka. Al-Adl wa al-Ihsan (AWI – Sprawiedliwość i Dobroczynność) jest wpływową organizacją muzulmańską skoncentrowaną na pracy społecznej i religijnej edukacji. Działa w większych miastach i kwestionuje legitymizację króla Muhammada VI jako przywódcy religijnego, dlatego jest nielegalna. Uderza zatem w fundamenty uprawomocnienia władzy w Maroku. Organizacja liczy 100 tysięcy członków i jest największą organizacją polityczną w Maroku. Wszystkie te organizacje jednakże nie były w stanie przeciwstawić się wpływowi *machzenu*⁴¹.

Instytucja *machzenu* skupia elity władzy politycznej ponad lokalnymi społecznościami. Stanowią one nieformalną grupę skoncentrowaną wokół mo-

⁴⁰ A. Lounasmaa, *Woman's NGOs and the rise of political Islam in Morocco*, „Levant Letters” 2012, nr 1.

⁴¹ Za sułtanatu trzon *machzenu* tworzyły następujące warstwy społeczne: bogaci kupcy, elity religijne, przywódcy bractw religijnych *zawiji*, nauczyciele, prawnicy, wyżsi dowódcy wojskowi i wysocy funkcjonariusze dworscy. Por. R. Vorbrich, *Górale Atlasu marokańskiego. Peryferyjność i przejawy marginalności*, Wrocław 1996, s. 267 oraz K. Jarecka-Stępień, *Polityczne aspiracje ruchu kobiet w Królestwie Maroka*, [w:] *Państwo, wspólnota i religia...*, s. 163.

narchy. W jej skład wchodzi obecnie członkowie najbogatszych rodzin powiązanych z monarchią siecią interesów ekonomicznych, dzięki czemu mają duży wpływ na kluczowe decyzje polityczne podejmowane przez króla⁴².

Często opisywana słabość marokańskiego systemu partyjnego i związkowego pochodzi z czasów postkolonialnych. Jedną z cech porządku postkolonialnego było uniemożliwienie niezależności partii politycznych i związków zawodowych osiągnięte dzięki przyciągnięciu elit politycznych przez system władzy i represje. Mimo tego, społeczeństwo obywatelskie rozwijało się aktywnie poza *makhzenem* i systemem represji. Dwuznaczna natomiast była rola króla, z jednej strony reprezentował on system represji wobec stowarzyszeń i organizacji, z drugiej grał wobec nich rolę mediatora i źródła przywilejów i nagród dla lojalnych przedstawicieli organizacji obywatelskich⁴³.

Spotykanym rozwiązaniem w niemal wszystkich państwach postkolonialnych było także umocnienie właścicieli ziemskich oddanych władzy; otrzymywali oni bowiem polityczne i ekonomiczne wsparcie, co odbywało się zazwyczaj kosztem stowarzyszeń i organizacji powstałych w miastach. W Maroku władca stosował podobną praktykę. W zamian za przywileje właściciele ziemscy ofiarowali mu polityczne poparcie i bezwzględną lojalność, tworząc środowisko związane z władzą i uzależniając od siebie jednocześnie ludność mieszkającą na wsiach, którą reprezentowali. Tym samym władca osiągał niewielkim kosztem spokój społeczny. Środowisko miejskiej burżuazji, natomiast działało w opozycji do posiadaczy ziemskich, domagając się strukturalnych zmian w systemie władzy. Strategia władzy w Królestwie obejmowała wzmocnienie elit ziemskich, by zneutralizować żądania partii politycznych i klasy średniej w miastach; była to kontynuacja francuskiej polityki kolonialnej. Tym samym władca trzymał w odwodzie znaczną grupę oddanych mu i wpływowych obywateli. Dzięki rozdrobnieniu partii politycznych i strukturalnej słabości innych środowisk dominująca pozycja króla w monarchii marokańskiej mogła zostać utrzymana.

Partie polityczne miały ogromny wpływ na stowarzyszenia społeczeństwa obywatelskiego, przekształcając je w reprezentacje interesów partyjnych. Dal-

⁴² J.N. Slater, *Morocco: challenges to Tradition and modernity*, s. 12, books.google.pl/books?id=OvAyFQJbSEEC&pg=PA144&dq=social+change+morocco+moyano+makhzen&hl=pl&sa=X&ei=Ab [dostęp: 12.03.2014].

⁴³ A. Hammoudi, *Master and Disciple: The Cultural Foundation of Moroccan Authoritarianism*, Chicago 1997, s. 33.

sze podporządkowanie organizacji pozarządowych obejmowało związki zawodowe, organizacje praw człowieka, stowarzyszenia młodych, organizacje praw kobiet, ale także stowarzyszenia muzułmańskie. Często partie wykorzystywały interesy organizacji do własnej walki z rządem i monarchią, korzystając z podobieństwa wartości i celów między nimi.

Konsekwencją tego splotu interesów w latach 70. i 80. XX. było zbyt blizkie zbliżenie organizacji pozarządowych do ośrodka władzy i wyrażanie interesów partyjnych w społeczeństwie poprzez działalność organizacji. Utrudniało to działalność i realizację celów stowarzyszeń, jednak z punktu widzenia partii politycznych, odsuwało od społeczeństwa obywatelskiego kontrolę państwa. W największym stopniu ochroną partii objęte były organizacje praw człowieka: Marokańska Liga Praw Człowieka (LMDH) powstała w 1973 roku i Marokańskie Stowarzyszenie Praw Człowieka (AMDH). LMDH było blisko związane z partią Istiqlal, dlatego też intelektualiści związani z Socjalistyczną Unią Sił Popularnych (USFP) utworzyli w 1979 roku własną organizację AMDH⁴⁴. Również kobiety utworzyły organizację przy Partii Postępu Socjalistycznego (PPS) w 1985 roku nazwaną Demokratyczne Stowarzyszenie Kobiet Maroka. Jej przewodnicząca Amina Lamrini piastowała równocześnie ważne stanowiska partyjne i była odpowiedzialna za sekcję kobiecą w partii.

Ta praktyka była stosowana powszechnie, prominentni członkowie partii politycznych powoływali do życia nowe organizacje obywatelskie pełniąc kilka funkcji naraz. W przypadku organizacji walczących o prawa kobiet niełatwo było uzgodnić wspólne stanowisko, ponieważ dla partii politycznych prawa kobiet nigdy nie były kwestią polityczną, lecz jedynie problemem społecznym. I tak w latach 1999–2000, stowarzyszenie mocno krytykowało opieszałość prac rządu nad reformami na rzecz kobiet, występując tym samym przeciwko własnej partii, która była wtedy w rządzie. Priorytetem dla partii były wówczas kwestie utrzymania się w parlamencie i przeforsowanie programu finansowego i reform ekonomicznych, a nie prawa kobiet. ADFM stawiało sobie wtedy zupełnie inne cele, przede wszystkim zniesienie instytucjonalnej kontroli mężczyzn nad kobietami.

Przed 1995 rokiem każda kobieta w Maroku musiała uzyskać pozwolenie męskiego krewnego lub męża – jej opiekuna prawnego, jeśli chciała podjąć pracę. Stowarzyszenie koncentrowało wszystkie działania na poprawie sytu-

⁴⁴ J.N. Sater, *Civil Society and Political Change in Morocco*, London New York 2007, s. 44.

acji kobiet w społeczeństwie, pomagało znaleźć pracę, walczyło z analfabetyzmem i udzielało porad prawnych. Pierwszorzędnym celem stowarzyszenia była jednak zmiana prawa marokańskiego na rzecz równouprawnienia kobiet w państwie⁴⁵. Między innymi, wielkim sukcesem kampanii politycznej ADFM było uzyskanie dla kobiet prawa o przeniesieniu obywatelstwa na ich dzieci pochodzące ze związku z obcokrajowcem. Od 1993 roku stowarzyszenie aktywnie działało na rzecz zmian w kodeksie rodzinnym Mudawana, co ostatecznie udało się dziesięć lat później.

Państwo marokańskie poważnie potraktowało aktywność organizacji kobiecych. W pierwszej połowie lat 90. XX wieku utworzono podsekcję przy Ministerstwie Spraw Zagranicznych na prawach stowarzyszenia, jako NGO organizacja (CIFD) mogła otrzymywać fundusze z organizacji zagranicznych. Dzięki wsparciu agencji ONZ Funduszu Ludnościowego Narodów Zjednoczonych (UNFPA – United Nation Fund for Population Activities)), za pośrednictwem stowarzyszenia Maroko jako jedyne państwo przygotowało raport rządowy na temat sytuacji kobiet w kraju, który zaprezentowało podczas ONZ-etowskiego Światowego Kongresu Kobiet w 1995 roku.

Sukcesy te nie satysfakcjonowały mocnego i zdeteterminowanego ruchu kobiecego w Maroku i postrzegane były raczej jako półśrodki przedsięwzięte przez rząd. Poparcie króla Hassana II oznaczało dla aktywistek legitymizację ich żądań i wyznaczało dalszą drogę. Stworzenie przestrzeni dla działalności organizacji pozarządowych ze strony państwa oznaczało nie tylko przeformułowanie polityki państwowej, ale także uwzględnienie nacisków międzynarodowych.

Na początku lat 90. rząd utworzył w tym celu specjalny Komitet Dla Dialogu z Amnesty International i podjął wysiłki dla polepszenia relacji z Zachodem. Między innymi prowadzić do tego miały nowe stosunki ze stowarzyszeniami społeczeństwa obywatelskiego. Monarchia mogła pozwolić sobie na ułożenie relacji ze stowarzyszeniami, ponieważ, zdaniem niektórych polityków, część jej kompetencji i tak pozostała nienaruszona. Wynikało to z podwójnej legitymizacji władzy króla – tradycyjnej i nowoczesnej. Oddanie części przestrzeni publicznej stowarzyszeniom w niczym nie naruszyło kompetencji władzy monarchy. A podkreślało podwójne filary władzy w Maroku. Nic nie nadawało się lepiej do ukazania nowoczesności monarchii niż poparcie dla organizacji kobiecych i walka o równe prawa dla Marokanek. Król miał

⁴⁵ *Ibidem*, s. 57.

w zwyczaju wykorzystywać najszlachetniejsze cele do wzmocnienia swojego wizerunku⁴⁶.

Pierwszym stowarzyszeniem poruszającym sprawy seksualności było SIDA (od francuskiego AIDS) czyli Marokańskie Stowarzyszenie Walki przeciwko AIDS (ALCS) założone w 1988 roku przez kobietę-lekarkę Hakimę Himmich. Jako pierwsze prowadziło kampanie uświadamiające i propagujące użycie prezerwatyw i stosowanie zasad bezpiecznego seksu. Stowarzyszenie edukowało nawet ludność niepiśmienną, posługując się metodami audiowizualnymi. Dzięki działalności tej organizacji kwestie związane z AIDS, prostytutką i homoseksualizmem uzyskały status oficjalny.

Polityka Strukturalnego Dostosowania lat 90. polegała na ekonomicznej liberalizacji gospodarki Królestwa. W znacznej mierze państwo ograniczyło sektor zatrudnienia publicznego i przestało tworzyć nowe miejsca pracy, zamiast tego ciężar rozwoju został przeniesiony na sektor prywatny. Jednocześnie państwo wycofało się z odpowiedzialności za utrzymanie minimalnego standardu życia w Królestwie. Zrezygnowało z ochrony rynku lokalnego przed zagraniczną konkurencją, opowiadając się za wprowadzeniem wolnego rynku⁴⁷.

Rok 1995 przyniósł utworzenie kolejnego politycznego stowarzyszenia pod nazwą Alternatywy (Alternatives), które starało się być niezależne, chociaż członkowie rekrutowali się z Partii Socjalistycznej. Celem stowarzyszenia było urzeczywistnianie politycznych dyskusji na temat demokracji, sprawiedliwości i wolności przeprowadzanych w niesformalizowany sposób w pracy, klubach, kawiarniach i domach prywatnych. Stowarzyszenie zostało uznane przez władzę, ponieważ unikało drażliwych kwestii, takich jak: pozycja monarchy w państwie, rola *machzenu*, struktura władzy i administracji w kraju. Krytyka organizacji wymierzona była natomiast w klasę polityczną, system partyjny i indolencję istniejących partii. Alternatives wiązało wielkie nadzieje na zmianę systemu w nowym królu – Muhammadzie VI i rekonstrukcji całego systemu partyjnego w stronę większej unifikacji. Idee stowarzyszenia stały się atrakcyjne przede wszystkim dla klasy średniej, inteligencji o nastawieniu liberalnym o ustabilizowanej pozycji społecznej.

⁴⁶ *Ibidem*, s. 79.

⁴⁷ G.P. Denoeux, A. Maghroui, *The Political Economy of Structural Adjustment in Morocco*, [w:] *Economic Crisis and Political Changes in North Africa*, ed. A. Layachi, London 1998, s. 65.

Inną ważną organizacją utworzoną w rok później był marokański oddział międzynarodowej organizacji Transparency Maroc walczącej z korupcją na wszystkich szczeblach władzy. Ponieważ cele organizacji uderzały bezpośrednio w żywotne interesy całej klasy politycznej i *machzenu*, miała ona poważne problemy z oficjalnym uznaniem i działała nielegalnie do 1998 roku. Transparency Maroc współdziałała z legalnymi NGO-sami (AMDH i OMDH organizacjami praw człowieka) i wykorzystywała ich lokale do organizacji spotkań, aby uniknąć represji w okresie nielegalnej działalności.

Natomiast Marokańskie Stowarzyszenie Bezrobotnych Absolwentów utworzone w 1991 roku było jedną z największych organizacji skupiających młodych i wykształconych Marokańczyków, których wejście na rynek pracy przypadło na Politykę Strukturalnego Dostosowania. Jak w wielu państwach arabskich, dostępność wyższej edukacji dla młodzieży spowodowała w tej grupie masowe bezrobocie i wywołała bezradność struktur państwa i sektora prywatnego w obliczu rosnącej liczby absolwentów wyższych uczelni. Stowarzyszenie przyciągnęło także studentów islamskich. Sposobem wywierania presji na rząd były głównie pokojowe protesty uliczne, organizowane zazwyczaj przed parlamentem. Rząd marokański podejmował rozmowy z przedstawicielami stowarzyszenia, którzy spotkali się między innymi z Ministrami Spraw Wewnętrznych, Pracy i Edukacji w grudniu 1998 roku. Sukcesem tej organizacji było niewątpliwie uczynienie bezrobocia młodych kwestią publiczną i zauważaną przez rząd.

Obok organizacji świeckich istniały także stowarzyszenia religijne. Wśród nich najbardziej aktywne było założone przez szejka Abdessalama Yassina w 1987 roku Al Adl Wal Ihsane (AWI) Sprawiedliwość i Dobroczynność. Stowarzyszenie to docierało do warstw najbiedniejszych i niepiśmiennych obejmując nad nimi opiekę w obliczu inercji państwa. Rozciągało także swoje wpływy wśród młodzieży studenckiej i środowisk akademickich, ponieważ równoległe przebiegał w Maroku proces arabizacji i islamizacji szkolnictwa wyższego rozpoczęty w latach 70. XX wieku przez partię Istiqlal. Organizacja miała hierarchiczną strukturę i była w stanie zmobilizować masy młodych do ulicznych protestów, między innymi w 2000 roku (w marcu i grudniu), kiedy to członkowie AWI starli się z policją. Represje dotyczyły AWI także z powodu przekroczenia niepisanych granic wyznaczonych przez kulturę polityczną Maroka. Mianowicie stowarzyszenie otwarcie krytykowało króla i podważało jego przywództwo polityczne i religijne. Tym samym wyrażało wspólne dla

wielu organizacji muzułmańskich przekonanie, że podstawowym celem działania jest uzyskanie masowego społecznego poparcia i obecność w przestrzeni publicznej, po to by stać liczącą się siłą w państwie i w przyszłości przejąć władzę. Tak określone cele polityczne nie mogły zostać zlekceważone przez *machzen* i środowisko pałacu.

Przedmiotem szczególnej uwagi dla rządu stały się prawa człowieka jako jedna z centralnych kwestii dla większości organizacji i stowarzyszeń w Maroku oraz problem istotny z punktu widzenia opinii międzynarodowej. Państwo marokańskie dążyło do całkowitego opanowania i przejęcia dyskursu praw człowieka w Maroku. Miało to na celu usunięcie państwa z centrum tego dyskursu jako głównego podmiotu odpowiedzialnego za łamanie praw człowieka i przemoc wobec własnych obywateli. Manipulacja rządu zmierzała w kierunku stworzenia równoległego dyskursu, który zniesie i ukryje bezpośrednią odpowiedzialność aparatu władzy za nadużycia i zbrodnie.

W drugiej połowie lat 90. rząd podjął zdecydowane działania urzeczywistniające tę interpretację. W szkołach miały pojawić się specjalne kursy i przedmioty nauczające o prawach człowieka. Nadrzędnym celem rządu było stworzenie swoistej kultury praw człowieka, która przenosiła punkt ciężkości i odpowiedzialności za realizację tych praw z rządu na społeczeństwo. W miejscie rozwiniętej korupcji i nadużyć Ministerstwa Spraw Wewnętrznych, które dzierżyło pełnię władzy i uderzało głównie w środowisko dziennikarzy, aktywistów politycznych i uczestników demonstracji miała pojawić się indywidualna odpowiedzialność.

Z drugiej strony innym komponentem rządowego dyskursu miało być uwzględnienie w prawach człowieka przede wszystkim praw ekonomicznych i społecznych zamiast prawa do życia, wolności słowa i zrzeszania się, nietykalności cielesnej, godności jednostki, prawa do uczciwego procesu, zakazu więzienia bez sądu. Rząd starał się za wszelką cenę przenieść punkt ciężkości i rozumienia praw człowieka z praw politycznych i obywatelskich na prawa do rozwoju ekonomicznego, uczestnictwa w rynku pracy, edukacji i polepszenia standardów życia⁴⁸.

Częścią tego planu było utworzenie przy rządzie Konsultacyjnej Rady do Spraw Praw Człowieka w 1990 roku. W tym przypadku wystąpiły jednak organizacje praw człowieka szczególnie OMDH, która wezwała króla do zreformowania Rady i uczynienia z niej rzeczywistego narzędzia do realizacji praw,

⁴⁸ J.N. Sater, *op. cit.*, s. 125.

poprzez zapewnienie Radzie instytucjonalnej niezależności i podporządkowanie jej standardom ONZ. Muhammad VI ugiął się pod tymi żądaniami w 2001 roku, odtąd Rada miała korzystać z legitymizacji Narodów Zjednoczonych. W 1995 rząd ogłosił inicjatywę mającą zdefiniować rolę kobiet marokańskich w ekonomicznym rozwoju kraju. Program zwany Planem Akcji dla Integracji Kobiet z Rozwojem (PIFD) adresowany był przede wszystkim do kobiet na terenach wiejskich i obejmował działania edukacyjne i zdrowotne. Koncentrował się na walce z analfabetyzmem, edukacji seksualnej, edukacji i przetrwaniu w trudnych warunkach bez wody i elektryczności.

Plan przewidywał między innymi zmiany w Mudawanie, ponieważ bez reformy statusu osobowego kobiet większość działań programu nie miała znaczenia. PIFD sugerował następujące zmiany w kodeksie rodzinnym: zwiększenie minimalnego wieku zawierania małżeństwa z 15 lat do 18 lat, zniesienie opiekuna prawnego na rzecz indywidualnej wolności wyboru małżonka, uporządkowanie prawne kwestii odrzucenia i rozwodu tak, aby chronić kobiety i dzieci, kwestie alimentów i dziedziczenia, prawo kobiet do opieki nad dziećmi w razie rozwodu i wejścia w kolejny związek małżeński. Plan wszedł w życie w 1999 roku i składał się z dwóch części, jego zwieńczeniem miało być utworzenie nowego prawa zgodnego z wytyczonym rozwojem kraju. Po ogłoszeniu tych działań środowiska konserwatywne, a zwłaszcza Liga Ulemów Marokańskich i polityków związanych z Ministerstwem Spraw Religijnych przedstawiły swoje stanowisko wobec zapowiedzianych reform.

Reformę Mudawany uznano za zagrożenie dla fundamentów cywilizacji muzułmańskiej, zmianę pozycji kobiety w społeczeństwie i rodzinie potraktowano jako atak na islamskie wartości, religię i autentyczną tożsamość społeczeństwa oraz próbę zmerkantylizowania norm i wartości. Liga Ulemów podkreśliła, że tylko wyspecjalizowani w prawie uczeni mają autorytet niezbędny do tego, by reformować prawo. W odpowiedzi na atak ulemów stowarzyszenia (ponad 200) i partie lewicowe stworzyły wspólny front współpracy i poparcia programu.

Przeciwnicy reformy zgrupowali się wokół organizacji nazwanej Narodowy Organizm dla Ochrony Rodziny Marokańskiej, która zarzucała programowi rządowemu i jego zwolennikom neokolonializm, kulturową inwazję oraz krucjatę przeciwko muzułmańskim wartościom. Plan podzielił społeczeństwo marokańskie i jego klasę polityczną, natomiast, co znamienne, rząd i król wycofali się z debaty i nie podjęli żadnej obrony rządowego programu. Zdaniem

Jamesa Satera, świadczyło to o niezwykle silnym społeczeństwie obywatelskim w Maroku, wobec którego rząd nie potrafił zająć zdecydowanego stanowiska i wolał wycofać się z przestrzeni publicznej. Tym bardziej, że zainicjował zmiany sprzeczne z wizją religijnego państwa⁴⁹.

Sater analizując współistnienie struktur rządowych i organizacji niezależnych doszedł do szczególnego wniosku, opisującego strategię kształtowania stosunków władzy w Królestwie. Organizacje i stowarzyszenia pozarządowe działały w miarę swobodnie, lecz gdy ich program pociągnął za sobą wsparcie znacznych grup społeczeństwa, rząd starał się osłabić ich pole działania, zapraszając do współpracy w instytucjach rządowych czołowych działaczy i aktywistów. Dzięki temu dokonano się integracja celów i planów niezależnych organizacji z działaniami rządu. Część działaczy i polityków opozycyjnych przyjmowała stanowiska w strukturach rządu mając nadzieję na legalne i administracyjne urzeczywistnianie żądań i celów społeczeństwa obywatelskiego.

Podobnie państwo rozwiązało problem związków zawodowych. Generalna Konfederacja Przedsiębiorców Maroka (CGEM) z czasem zyskała niezależność od państwa, w związku z wdrażaniem Programu Strukturalnego Dostosowania. Od 1996 roku państwo miało znaczny udział w regulacjach stosunków między pracownikami a pracodawcami w sektorze prywatnym, po to, by wzmocnić jego potencjał w gospodarce. Dyskutowano przede wszystkim o stawce minimalnej i warunkach zwolnień z pracy.

Konsekwencją liberalizacji gospodarki Maroka był wzrost inwestycji sektora prywatnego w gospodarce państwa. Zgodnie z danymi Banku Światowego z 2000 roku udział sektora prywatnego wynosił około 70% wszystkich inwestycji w Maroku⁵⁰. Dzięki temu, król po raz kolejny odsunął od siebie odpowiedzialność za wzrost bezrobocia wśród absolwentów wyższych uczelni, obarczając zadaniem kreowania nowych miejsc pracy sektor prywatny. Jednocześnie stworzył nowe rządowe instytucje do pośredniczenia w problemach, które sam wykreował: Konsultacyjną Radę Nawiązania Dialogu Społecznego i Radę Narodową. Zatem, pod przewodnictwem króla dokonał się proces budowania dialogu między pracodawcami a pracownikami i związkami zawodowymi.

Pomimo wszystkich zmian i redefinicji autorytetu monarchy i hegemonii państwa, obszar informacji i wolności mediów pozostał właściwie nienaruszo-

⁴⁹ *Ibidem*, s. 139.

⁵⁰ Bank Światowy 2000, World Bank Atlas 2000, Washington, s. 50.

ny. W Maroku nie ma wolnych mediów poza przestrzenią Internetu. Informacja jest kontrolowana, dziennikarze, są postawieni w roli urzędników państwowych przekazujących ograniczone dane. Monarcha wyznaczył granice, których nie należy przekraczać dotyczą one: pozycji króla, Boga, narodu, terytorium Sahary Zachodniej oraz pozycji armii. Dyskusja czy też kwestionowanie tych państwowych świętości, wiąże się z poważnymi konsekwencjami. Pomimo nowej konstytucji, szerokiej działalności organizacji pozarządowych na rzecz polepszenia praw człowieka, świadomego społeczeństwa obywatelskiego i konstytucyjnej gwarancji wolności słowa, niezmiennie od wielu lat, zgodnie z rankingami Freedom House – w Maroku tej wolności nie ma. Wszelka krytyka uznanych przez środowisko pałacu kwestii do tej pory spotykała się z sankcjami: grzywny, aresztowania i uwięzienia. Dlatego też marokańscy dziennikarze stosowali swoistą autocenzurę, aby publikować w spokoju.

Monarcha i rząd sprawują specyficzną kontrolę nad dystrybucją politycznych treści w Królestwie. Transmisje radiowe i telewizyjne podlegają urzędowi zwanemu Wyższym Autorytetem do Komunikacji Audio-Wizualnej, który w istocie licencjonuje pojawiające się w przestrzeni medialnej treści. W Maroku istnieje kilkadziesiąt tytułów dzienników i tygodników, które w ponad 70% należą do prywatnych właścicieli.

Dysydenci i aktywiści znajdują przestrzeń do wymiany opinii w Internecie i panarabskich kanałach satelitarnych. Aż 55% marokańskiego społeczeństwa aktywnie korzysta z sieci. Nie istnieje oficjalna regulacja dostępu do Internetu, w razie potrzeby rząd blokuje dostęp do poszczególnych stron lub przeglądarek internetowych na przykład Google Earth czy Live Journal, monitoruje także blogi i wypowiedzi w sieci dotyczące wrażliwych kwestii. W Maroku są dostępne zagraniczne publikacje, jednak katarska telewizja al-Dżazira nie dostała akredytacji w 2011 roku, a jej dziennikarze byli represjonowani⁵¹.

W 2000 roku popularny dziennik „Le Journal” opublikowało przygotowaną przez organizację AMDH listę wyższych rangą urzędników państwowych oddanych królowi, którzy zdaniem stowarzyszenia, popełnili zbrodnie przeciwko prawom człowieka podczas tak zwanych lat przemian. Lista zawierała także nazwiska wysokich oficerów armii, nazwisko szefa policji oraz szefa służby bezpieczeństwa, członków *machzenu*, którzy byli odpowiedzialni za tortury i zabójstwa w więzieniach. Władze odpowiedziały zakazem publikacji

⁵¹ Report Freedom House 2012 i 2013: Freedom of the Press: Morocco.

dziennika, a Minister Spraw Wewnętrznych ocenzurował dziennikarzy. Sąd cofnął także licencję na uprawianie zawodu szefowi gazety. W wyniku międzynarodowej presji i aktywności liberalnych elit, rząd ugiął się pod naciskiem i dwa dzienniki odpowiedzialne za publikacje otrzymały ponownie licencję i prawo do publikacji pod innymi nazwami.

3.2.3. Związki zawodowe i branżowe – Egipt

Związki zawodowe działały w największych miastach Egiptu już w latach 20. XX wieku. Egipska klasa robotnicza była wówczas mocno związana z ruchem nacjonalistycznym, ponieważ w przemyśle dominował przede wszystkim obcy kapitał, a rządy okupujące Egipt występowały jako główni pracodawcy w sektorze pozarolniczym. Związki zawodowe podlegały partiom politycznym. Na przykład Wafd sprawowała kontrolę nad Generalną Federacją Związków Pracy skupiającą 100 związków w Dolinie Nilu. W latach 40. w Ministerstwie Spraw Społecznych zarejestrowanych było 350 związków. W 1957 roku rząd powołał Federację Egipskich Pracowników – *Egyptian Workers Federation* (EWF), która została zreorganizowana w 1961 roku i otrzymała nową nazwę – Egipska Federacja Związkowa – *Egyptian Trade Union Federation* (ETUF). ETUF była przez długi czas jedyną legalną strukturą związkową w Egipcie, której musiały być podporządkowane lokalne związki. Niezależne od rządu związki powstały dopiero w 2008 roku. W roku 2010 ETUF liczyła około 4 431 290 członków zorganizowanych w 1751 lokalnych związków⁵².

W latach 1962–1987 prezydent federacji piastował także stanowisko Ministra Pracy. Polityka „otwartych drzwi” prowadzona przez prezydenta Sadata ograniczyła prawa pracownicze, osłabiła związki zawodowe i wprowadziła elastyczny czas pracy. W 1991 roku Egipt podpisał porozumienie z Międzynarodowym Funduszem Walutowym i Bankiem Światowym o Reformie Ekonomicznej i Programie Strukturalnego Dostosowania (ERSAP), których wynikiem była prywatyzacja sektora publicznego. ETUF jako organizacja rządowa zaakceptował to porozumienie.

Konsekwencją polityki realizowanej przez rząd w latach 90. stało się także wystąpienie przeciwko niezależności profesjonalnych stowarzyszeń i związ-

⁵² Solidarity Center Report 2010, *The Struggle for Worker Rights in Egypt*, <http://www1.umn.edu/humanrts/research/Egypt/The%20Struggle%20for%20Workers%20rights.pdf>, s. 11 [dostęp: 12.06.2015].

ków handlowych. Zwłaszcza, że większość z nich opanowana była przez członków związanych z Braćmi Muzułmanami: Bracia uzyskali przewagę w Syndykacie Lekarzy w 1984 roku, osiągnęli absolutną większość w Syndykacie Inżynierów w 1987 roku, a do roku 1992 weszli do rad najbardziej prestiżowych stowarzyszeń zawodowych kraju – lekarzy, inżynierów, prawników, farmaceutów i naukowców⁵³.

Bracia Muzułmanie dowiedli swojej skuteczności i zdolności organizacyjnych podczas trzęsienia ziemi, które nawiedziło Kair w 1992 roku. Rząd zareagował dopiero po trzydziestu sześciu godzinach, ponieważ większość urzędów była zamknięta w weekend. Z natychmiastową pomocą dla poszkodowanych pośpieszyły Syndykaty Lekarzy i działający w ramach tej organizacji Komitet Pomocy Humanitarnej i Syndykat Inżynierów. Pierwsza z organizacji zapewniła pomoc medyczną, jedzenie i ubrania, druga zorganizowała centrum pomocy i zbierania funduszy dla rodzin najbardziej dotkniętych katastrofą. Syndykat Inżynierów przeprowadził kontrolę około 10 000 budynków, aby sprawdzić ich bezpieczeństwo przed powrotem mieszkańców. W odpowiedzi rząd oskarżył obydwie organizacje o wykorzystanie klęski humanitarnej do własnych partykularnych celów i próbę podważenia autorytetu państwa egipskiego. Wprowadził też specjalny dekret do obowiązującego stanu wyjątkowego, zakazujący zbierania funduszy i dystrybucji dóbr między obywatelami poza Ministerstwem Spraw Społecznych i Czerwonym Półksiężycem. Dekret ten miał uniemożliwić w przyszłości podobne akcje ze strony związków zawodowych⁵⁴. Prawo to zabraniało zbierania, otrzymywania i nawet proszenia o donacje bez pozwolenia ministerstwa, zostało wymierzone przeciwko innym organizacjom pozarządowym, przede wszystkim naruszało prawa człowieka.

Rząd wystąpił z prawem nakazującym poddanie związków pod kontrolę administracyjną, jeśli w wyborach do władz stowarzyszenia frekwencja nie osiągnie wymaganego pułapu, czyli pięćdziesięciu procent zarejestrowanych członków w pierwszej rundzie głosowania i trzydziestu procent w drugiej⁵⁵. Jeśli warunki te nie zostały spełnione rząd miał prawo do wskazywania członków organizacji. W wyniku tej ustawy przywódcy syndykatów utracili kontrolę nad wyborami do własnych związków, ponieważ frekwencja w wysokości

⁵³ M. Kassem, *op. cit.*, s. 112.

⁵⁴ *Ibidem*, s. 114. Prawo 4 z roku 1992.

⁵⁵ Prawo 100 dotyczące syndykatów wprowadzono w 1993 r.

pięćdziesięciu procent była praktycznie niemożliwa do osiągnięcia, zazwyczaj oscylowała między 8–12 procentami.

W latach 2004–2008 przez kraj przetoczyła się fala strajków (1900), w których uczestniczyło przeszło 1, 7 miliona pracowników w przemyśle tekstylnym, przędzalniach, transporcie, służbie oczyszczania, przemyśle i produkcji żywności⁵⁶. Następne wybuchały w latach 2012 i 2013 w tych samych sektorach. Strajki dotyczyły płacy minimalnej, dotąd zagwarantowanej jedynie dla urzędników państwowych, podczas gdy znaczna część robotników zarabiała poniżej minimalnego wynagrodzenia.

Zakaz wyrażania interesów klasowych uderzył w klasy pracujące, które strajkowały od przeszło pięciu lat. SCAF – Najwyższa Rada Wojskowa zabronił demonstracji robotniczych i strajków, uznając je za zagrożenie ekonomiczne dla państwa. Nowy dekret przewidywał karę więzienia za udział w strajku oraz wysoką grzywnę (do pół miliona egipskich funtów). Egipska klasa pracująca liczy około 26 milionów ludzi, z czego 60% z nich jest zatrudnionych w szarej strefie, nie otrzymują oni płacy minimalnej, ubezpieczenia zdrowotnego, pensji i jakiegokolwiek ochrony socjalnej i prawnej⁵⁷.

Niezależny ruch zawodowy powstał w Egipcie dzięki rewolucji 25 stycznia. Egipska Federacja Niezależnych Związków Zawodowych (EFITU) i Demokratyczny Kongres Pracy. W sierpniu 2011 roku EFITU rozpoczęła kampanię o uzyskanie swobody działania przez związki zawodowe i przyjęcie przez rząd nowego prawa związkowego⁵⁸. Na fali represji wprowadzonych przez Najwyższą Radę Wojskową po upadku prezydenta Mursiego, związki opowiedziały się za nową władzą i zobowiązały do zakończenia strajków⁵⁹. Prezydent Abd al-Fattah Sisi po przejęciu władzy zażądał rewizji budżetu, by zmniejszyć zadłużenie publiczne. Ograniczył między innymi dopłaty do energii elektrycznej i wprowadził nowe podatki. Nicomal natychmiast spowodowało to wzrost kosztów transportu i produkcji.

⁵⁶ Solidarity Center Report 2010, *The Struggle for Worker Rights in Egypt*, s. 14.

⁵⁷ N. El-Hennawy, *Egypt's workers: Between party politics and unionization*, „Egypt Independent”, 1.05.2011, www.egyptindependent.com/news/egypt's-workers-between-party-politics-and-unionization [dostęp: 6.10.2012].

⁵⁸ M. Pazurek, *Prezydent Egiptu sięga po władzę*, „La Monde Diplomatique”, wrzesień 2012, nr 9, s. 30.

⁵⁹ M. Bassiouni, *Nic nie powstrzyma egipskiego ruchu robotników*, „Le Monde Diplomatique”, październik 2014, s. 26.

W obliczu represji wymierzonych w partie i stowarzyszenia pracownicze, organizacje pozarządowe w Egipcie przeżywały prawdziwy renesans. W latach 80. powstało kilkadziesiąt organizacji walczących o prawa człowieka, prawa więźniów politycznych i ofiar tortur. Nowym polem działania tych organizacji stało się także występowanie w interesie poszkodowanych w procesie strukturalnego dostosowania. W przypadku chłopów poszkodowanych przez wprowadzenie nowego prawa nakazującego zwrot ziemi wcześniejszym właścicielom bez prawa do odsprzedania lub dzierżawy właścicielom obecnym o zabezpieczenie ich interesów zadbała organizacja (Land Center for Human Rights). Prowadziła dokumentację nadużyć wobec chłopów i próbowała uzyskać dla nich odszkodowania; organizacja przejęła część zobowiązań partii The National Progressive Unionist Party (NPUP), która nie była w stanie zablokować nowej ustawy z powodu zbyt małej liczby posłów w parlamencie. Inne organizacje wspierały pracowników poszkodowanych w procesie nowych zmian strukturalnych wprowadzanych w Egipcie w latach 90. W 1995 roku powstały Centrum Związków Handlowych i Pracowników Usług oraz Centrum Praw Człowieka – Pomoc Prawna (CHRLA) ufundowane przez pracowników handlu w odpowiedzi na rządowy zakaz ich uczestnictwa w wyborach. Organizacje te broniły praw pracowników ich zdaniem nielegalnie zwolnionych z pracy; zdaniem niektórych badaczy reprezentowały program partii lewicowych⁶⁰.

3.2.4. Arabia Saudyjska

W Arabii Saudyjskiej prawa człowieka i wolność zrzeszania się pojmuje się w specyficzny sposób. Saudyjska konstytucja z 1992 roku sygnowana dekretem króla Fahda nie odnosi się do kwestii wolności stowarzyszeń. Artykuł 26 stwierdza, że państwo saudyjskie powinno chronić prawa człowieka, o ile są one zgodne z prawem islamskim. Jednak w Arabii Saudyjskiej powstało wiele regulacji prawnych odnoszących się do organizacji pozarządowych. Do najważniejszych należą:

- Rezolucja Rady Ministrów nr 74, która zarządza instytucjami dobroczynnymi i określa warunki ich funkcjonowania,
- regulacje odnoszące się do konkretnych organizacji takich jak: Narodowa Komisja dla Ludzi Starszych, Narodowa Komisja s. Dzieci, Komisja Praw

⁶⁰ V. Langohr, *Too Much Civil Society, Too Little Politics? Egypt and Other Liberalizing Arab Regimes*, [w:] *Authoritarianism in the Middle East...*

Człowieka, Narodowa Komisja Opieki nad Więźniami, Fundacja Opieki Społecznej nad Małymi Dziećmi i Dziewczętami,

- licencja Ministerstwa Pracy, która jest wymagana dla zawiązania komitetu pracowników w sektorze prywatnym.

Jedyną legalną formą funkcjonowania dla organizacji pozarządowych jest prowadzenie działalności dobroczynnej lub misjonarskiej. Wszelkie inne stowarzyszenia są zabronione. Zezwolenia wydaje Ministerstwo Spraw Społecznych, wymagając, aby w danej organizacji, było minimum dwudziestu obywateli saudyjskich. Prawo nie określa ram czasowych dla podjęcia decyzji przez ministerstwo, a cały proces rejestracji ma niejawną charakter i może trwać latami. Nawet jeśli rejestracja przebiegnie pomyślnie, ministerstwo ma prawo do pełnego wglądu do dokumentacji i wewnętrznej działalności każdego stowarzyszenia: wyboru kierownictwa, kontroli finansów i programu, wszystkich spotkań i decyzji, które zostaną na nich podjęte, a także współpracy międzynarodowej. Jeśli w tej samej przestrzeni działa już inna organizacja, ministerstwo nie wydaje zgody na powstanie kolejnej. Kontrola ze strony ministerstwa wspierana jest także przez monitoring służb bezpieczeństwa. Zagraniczne organizacje nie mają prawa funkcjonować na terenie Królestwa Saudów⁶¹.

Większość organizacji działających w Królestwie to organizacje rządowe, dlatego trudno określić je jako organizacje niezależne. Podobnie jak w Egipcie, także w Arabii Saudyjskiej weszło w życie w lutym 2014 roku nowe Prawo ds. Zbrodni Terrorystycznej i jego Finansowania dające szerokie kompetencje Ministerstwu Spraw Wewnętrznych do ścigania i aresztowania osób podejrzanych o terrorystykę.

Konkludując, należy stwierdzić, że organizacje pozarządowe – NGO – i organizacje społeczeństwa obywatelskiego – CSO – w większości krajów arabskich w swoim działaniu są mocno ograniczone do przestrzeni wyznaczonej przez państwo. Podlegają one podobnym obostrzeniom, co partie polityczne. Warunki rejestracji i kontrola wszystkich poczynań organizacji angażuje nie tylko struktury administracyjne, ale przede wszystkim służby bezpieczeństwa. Dbają one o to, aby aktywność stowarzyszeń, organizacji i związków nie przekroczyła tak zwanej „czerwonej linii”, czyli kwestii, których absolutnie nie wolno podejmować w debacie publicznej i inicjatywach obywatelskich.

⁶¹ ICNL, NGO Law Monitor: Saudi Arabia, <http://www.icnl.org/research/monitor/saudiarabia.html> [dostęp: 1.05.2015].

W Egipcie jest to „aktywność polityczna” nie sprecyzowana dokładnie w ustawie i podlegająca każdorazowej interpretacji przez organy administracyjne, krytyka rządu i islamu, oraz naruszenie jedności narodowej i spokoju publicznego.

W Maroku nieprzekraczalną granicę dla wszystkich organizacji stanowi: podważenie pozycji monarchii i jej polityki, kwestionowanie integralności terytorium państwa (sprawa Sahary Zachodniej) i niepodporządkowanie się zasadom islamu. Niejednoznaczność tych kategorii umożliwia władzy państwowej interwencję i wyciągnięcie konsekwencji prawnych w przypadku inicjatyw występujących przeciwko ustalonemu porządkowi, ale i zwiększa niepewność organizacji co do podstaw ich działania.

Arabia Saudyjska nie musi określać szczegółowo kwestii spornych i drażliwych w debacie publicznej, ponieważ prawodawca wyraźnie określił ramy działania dla organizacji i stowarzyszeń, dopuszczając do rejestracji tylko stowarzyszenia charytatywne i misyjne.

Obok barier związanych z legalizacją i kontrolą działalności, autorytarne państwa arabskie wykorzystują jeszcze jedną możliwość do ograniczenia wolności stowarzyszeń, a mianowicie same tworzą rządowe organizacje obywatelskie zwane GNGO, współpracujące z rządem i przez niego finansowane.

3.2.5. Stowarzyszenia kobiece

Badania na temat stowarzyszeń kobiecych i roli kobiet muzułmańskich w społeczeństwie, podobnie jak innych istotnych elementów kultury islamu nie od razu uwolniły się od orientalistycznych przekonań i kolonialnych uprzedzeń. Chandra Talpade Mohanty otwarcie stwierdza, że postawienie kobiety muzułmańskiej w roli nieświadomej i biernej ofiary religijnych i społecznych zobowiązań przeczy złożonej rzeczywistości w krajach regionu i stanowi część kolonialnego dyskursu opanowanego przez ideę wyzwolenia kobiet i usprawiedliwienia politycznej dominacji Zachodu⁶². Kobiety muzułmańskie prawie zawsze porównywane są do kobiet zachodnich, wykształconych, nowoczesnych i aktywnych. Ta znana opozycja między zacofaniem i nowoczesnością,

⁶² C.T. Mohanty, *Under Western Eyes: Feminist Scholarship and Colonial Discourses*, [w:] *The Post-Colonial studies Reader*, eds. B. Ashcroft, G. Griffiths, H. Tiffin, London–New York 1995, s. 259–263. Interesujące spojrzenie na tę kwestię zawiera praca: B. Margot, *Feminist, Islam and Nation: Gender and the Making of Modern Egypt*, Princeton 1995.

biernością a aktywnością również stanowi dziedzictwo orientalizmu. Sytuacja kobiet w Egipcie była przedstawiana brytyjskiej opinii publicznej jako jedno z najważniejszych wyzwań dla brytyjskiej administracji kolonialnej. Lord Cromer przykładał wielką wagę do edukacji dziewcząt i uznawał niską pozycję kobiet za wystarczające usprawiedliwienie dla brytyjskiej okupacji Egiptu. Postęp w tej sferze i emancypację kobiet łączył z postępowaniem cywilizacyjnym, co doskonale wpisywało się w kolonialną formułę „rządzić, aby służyć”⁶³.

Nowe podejście w opisie roli kobiet w społeczeństwie posługuje się kategorią „przestrzeni autonomicznej” jako sposobu uzyskania przez kobiety wpływu na swój los i przejęcia kontroli nad swoim życiem w wąskiej sferze w warunkach, które to właściwie uniemożliwiały. Przestrzeń autonomiczna mogła odnosić się zarówno do sfery prywatnej, jak i publicznej. Obejmowała drobne zwycięstwa i decyzje będące wyrazem wolnej woli kobiet. Metodą badawczą, która pozwala na udokumentowanie tego typu działań jest metoda biograficzna⁶⁴.

Prezentacji pozycji kobiet w społeczeństwie muzułmańskim przez środowiska zachodnie zazwyczaj towarzyszy przekonanie, że jest ona zdeterminowana przez represje i działania ze strony państwa i mężczyzn. Tymczasem sytuacja kobiet i ich udział w sferze publicznej uwarunkowana jest znacznie bardziej złożonymi czynnikami, przede wszystkim wpływami plebenu i najbliższej rodziny, do których należą, klasy społecznej czy też panującej w danym państwie arabskim ideologii wyznaczającej rolę kobiety w społeczeństwie. Wszystkie te uwarunkowania determinują cele i aspiracje kobiet w regionie. Ponadto, jak zauważyła Wanda Krause, sama koncepcja społeczeństwa obywatelskiego nie jest genderowo neutralna, ponieważ wzmacnia przekonanie o trwałym podziale występującym w społeczeństwach bliskowschodnich na sferę publiczną, opanowaną przez mężczyzn i sferę prywatną należącą do kobiet⁶⁵.

Wkład kobiet i stowarzyszeń przez nie zakładanych został dostrzeżony przez badaczy, którzy widzą w działalności kobiecych organizacji istotną część społeczeństwa obywatelskiego⁶⁶.

Nie zawsze jednak tak było. Literatura dotycząca obecności i rozwoju społeczeństwa obywatelskiego na Bliskim Wschodzie zazwyczaj wykluczała

⁶³ T. Mitchell, *Colonising Egypt*, Los Angeles–London 1991, s. 111.

⁶⁴ I. Pappé, *op. cit.*, s. 313.

⁶⁵ W. Krause, *op. cit.*, s. 2–3.

⁶⁶ B. Kowalska, *Kobiety, rozwój, obywatelstwo w Haszymidzkim Królestwie Jordanii*, Kraków 2013.

z analizy stowarzyszenia prowadzone przez kobiety, uznając je za niezwiązane bezpośrednio ze sferą publiczną. W teorii formy społeczeństwa obywatelskiego wyodrębnia się od struktur państwa, rodziny czy rynku. Lecz w praktyce granice między nimi są płynne i negocjowane. W stosunku do społeczeństw arabskich, badając warunki do zaistnienia społeczeństwa obywatelskiego powinno położyć nacisk na nieformalne struktury współdziałania, nieformalne uczestnictwo w życiu publicznym oraz praktyki i wartości, które nim rządzą.

Za Wandą Krause można wyróżnić trzy główne wskaźniki, które pozwalają zaliczyć nawet nieformalne działania w poczet aktywności należących do społeczeństwa obywatelskiego: uczestnictwo, obywatelstwo i upodmiotowienie czy też upelnomocnienie kobiet. Przez uczestnictwo należy rozumieć aktywne zaangażowanie kobiet skupione na realizacji wybranych przez nie celów, oparte na współpracy i negocjacji. Jest to także realizacja ważnych dla nich wartości. Upodmiotowienie kobiet zawiera w sobie cały proces uzyskiwania przez nie świadomości własnej pozycji społecznej, świadomość ograniczeń z niej wynikających oraz chęć zmiany warunków. To działanie kobiet podejmowane w ich własnym interesie i w imię realizacji ich podmiotowych praw. Kobiety arabskie, jak zauważyła Krause nie utożsamiają własnej autonomii z emancypacją płciową i odrzucają kulturowo uwarunkowane pojęcie kobiecej suwerenności, składając się ku szczególnemu rozumieniu niezależności jako realizacji wartości: spełnienia, satysfakcji i wzrostu własnej świadomości i umiejętności. Upelnomocnienie kobiet w tym kontekście oznacza akceptację faktu, że dążenia i cele kobiet mogą być różne od roli wyznaczonej im przez uwarunkowania społeczne.

Obywatelstwo, z kolei, pociąga za sobą tolerancję wobec innych, praktyki i idee niosące za sobą współpracę i zaufanie w osiągnięciu społecznych celów. Obywatelstwo to zachowanie i samoświadomość indywidualna, podzielająca pewne wspólne wyobrażenia funkcjonujące w danym społeczeństwie. Obywatelstwo zatem składa się z zachowań nakierowanych na wartości zaufania, wzajemności, współpracy i tolerancji⁶⁷. Formy współpracy zgodne z ideą obywatelstwa zakładają pewien stopień niezależności i oderwania od solidarności plemiennych, klasowych czy więzi pokrewieństwa, aby zbudować płaszczyznę zaufania do wspólnych działań. Wzajemność oparta jest na etyce dawania, otrzymywania i poświęcenia i jako taka służy wzmocnieniu więzi między członkami, uczestnikami a organizacją.

⁶⁷ W. Krause, *op. cit.*, s. 22.

Można uznać, że wszelkie grupy odwołujące się do ideologii stanowią poważną przeszkodę na drodze do formowania się społeczeństwa obywatelskiego, jednak w przypadku kultury muzułmańskiej, religijne formy organizacji są istotną częścią tego społeczeństwa i nie można pomijać tych struktur przy opisie społeczeństwa obywatelskiego w państwach Bliskiego Wschodu⁶⁸.

3.2.6. Ruchy społeczne

Egipt jest wyjątkowy na tle innych państw regionu pod względem aktywności, liczby i wpływów ruchów społecznych. Oto przesłanki, z których wynika to przekonanie.

Kifaja-Egipski Ruch dla Zmiany, powstał w odpowiedzi na reżim Mubara, reprezentował nowy styl opozycji, ponieważ skupiał ludzi z wszystkich możliwych politycznych odłamów istniejących w Egipcie, zjednoczonych wokół wspólnego celu, jakim było zerwanie ciągłości władzy Mubaraka⁶⁹. Kifaja wyrażał powszechną dla Egipcjan niezgodę na istniejący polityczny stan rzeczy. Poprawka wprowadzona przez Mubara mówiąca o możliwości kandydowania na urząd prezydenta przedstawiciele opozycyjnych partii została uznana przez ruch za pozorną reformę. Jednocześnie tuż przed wyborami prezydenckimi w 2005 roku reżim uwięził poważnego kandydata, jakim był Ajmani Nur. Kifaja od początku skoncentrowany był na żądaniu zniesienia stanu wyjątkowego i poszerzeniu wolności słowa w państwie⁷⁰. Dodatkowo atakował rząd za jego politykę ekonomiczną i fiasko państwa opiekuńczego.

Jako pierwszy opozycyjny ruch społeczny Kifaja zaktywizował inne grupy społeczne: Braci Muzułmanów, środowisko akademickie i sędziowskie. Powstały opozycyjne grupy: Dziennikarzy dla Zmiany, Lekarzy dla Zmiany, Pracownicy dla Zmiany, Młodzi dla Zmiany. Profesorzy uniwersyteccy domagali się wyłączenia kampusów uniwersyteckich spod władzy rządu, a prawnicy skupieni wokół aleksandryjskiego Klubu Sędziów zagrozili wycofaniem się z obserwacji i nadzorowania wyborów prezydenckich i parlamentarnych, jeśli rząd nie zapewni im niezależności na każdym z etapów procesu wyborczego. W dzień referendum 25 maja 2005 roku aktywiści Kifaja protestujący przed

⁶⁸ *Ibidem*, s. 24–25.

⁶⁹ S. Korshid, *A Cry of Distress*, IslamOnline.net [dostęp: 25.08.2005].

⁷⁰ J. Stacher, *Rhetorical Acrobatics and Reputation: Egypt's National Council for Human Rights*, Middle East Report, Summer 2005.

Syndykatem Prasy zostali zaatakowani przez policję i zwolenników rządzącej partii. Kolejne protesty miały miejsce 8 czerwca, 30 lipca i 27 września w dniu zaprzysiężenia prezydenta.

Działalność Kifaja pozostała jednak na poziomie kontestacji i krytyki władzy, nie przeobraziła się w masowy ruch obywatelskiego nieposłuszeństwa, który mógłby wywierać mocną presję na reżim Mubaraka, jak zapowiadali jego przywódcy. Międzynarodowa Grupa Kryzysowa, podsumowała działania ruchu jako kontestację władzy bez stworzenia konstruktywnej wizji ładu, który miałby ją zastąpić⁷¹.

Shayfeencom (co w egipsko-arabskim znaczy: oglądamy Cię) został założony przez trzy Egipcjanki, popularną prezenterkę, profesor uniwersytetu i konsultantkę ds. marketingu. Postawiły one sobie za cel wspieranie politycznych i demokratycznych reform w kraju poprzez monitorowanie przebiegu wyborów parlamentarnych w Egipcie, walkę z korupcją w instytucjach rządowych i pozarządowych oraz upowszechnianie wartości demokratycznych w społeczeństwie. Shayfeencom powstał w tym samym czasie co Kifaja, by obserwować pierwsze egipskie wybory prezydenckie, jakie zapowiedział wówczas Mubarak. Wybory te miały zaangażować po raz pierwszy kandydatów z innych partii niż Partia Narodow-Demokratyczna. Opinia publiczna uznała jednak całą procedurę za fikcję, ostatecznie i tak zwyciężył Mubarak. W odpowiedzi na rządowe stłumienie protestów powstał Shayfeencom. Wolontariusze ruchu zostali wyposażeni w kamery video, by dokumentować przebieg procesu wyborczego w lokalach wyborczych na terenie całego kraju. Zgromadzona dokumentacja wykazała liczne rażące nadużycia podczas głosowania w drugiej turze, kiedy okazało się, że kandydaci Braci Muzułmanów mają duże szanse. W pierwszych miesiącach powstania tej inicjatywy ruch zgromadził 5 tysięcy zwolenników online i około tysiąca wolontariuszy aktywnie uczestniczących w obserwacji wyborów. Działalność ruchu finansowana jest ze składek sympatyków.

Jedną z najbardziej znaczących akcji przeprowadzonych przez Shayfeencom był protest wspierający niezależnych sędziów, którzy udowodnili oszustwo wyborcze. Pomimo zakazu zgromadzeń aktywiści wyrazili swoje poparcie dla niezależnego sądownictwa, zbierając się pod Egipskim Klubem Sędziów. Wówczas protestanci zostali rozpędzeni i pobici, w tym sędzia Mah-

⁷¹ International Crisis Group, *Reforming Egypt: In Search of a Strategy*, Middle East / North Africa Report, nr 46 [dostęp: 4.10.2005].

moud Hamza. Ruch zorganizował następnie „Marsz Poparcia dla Niezależnego Sądownictwa” 25 maja 2006 roku, podczas którego zachęcał uczestników do korzystania z technologii i nowych mediów, aby wyrazić swoje poparcie. Marsz zakończył się masowymi aresztowaniami, lecz idee wolności, której domagało się egipskie społeczeństwo przebiły się do międzynarodowej opinii publicznej. Na wiosnę 2007 roku ruch rozpoczął nową akcję tym razem skierowaną przeciwko rządowej poprawce do konstytucji o wpisaniu Stanu Wyjątkowego do Konstytucji. Od 2011 roku Shayfeencom aktywnie działał na rzecz dokumentowania wszystkich nadużyć podczas wyborów prezydenckich, głównie zbierając zgłoszenia aktywistów i wolontariuszy na Facebooku i Twitterze. W sieci organizował także szkolenia i seminaria dla zwolenników procesu demokratyzacji państwa⁷².

Ruch Młodych 6 kwietnia powstał na wiosnę 2008 roku, by wesprzeć strajkujących robotników w Mahalla al-Kubra. Blogerzy i aktywiści wykorzystywali portale Facebook, Twister i Flickr, jako media, poprzez które przekazywali informacje o strajku i działaniach policji. Pod koniec stycznia 2009 roku ruch liczył już 70 tysięcy członków, młodych i wykształconych, dla których była to pierwsza aktywność polityczna⁷³. Ruch 6 kwietnia występował przeciwko korupcji i nepotyzmowi rządu egipskiego, domagał się wolności słowa i przełamania kryzysu ekonomicznego. Zainicjowana przez ruch publiczna debata toczyła się przede wszystkim w sieci. Ruch otwarcie przyznawał się do powiązań z serbską organizacją Otpor, której mechanizmy działania skopiowano w Egipcie. Te międzynarodowe związki organizacji miały brzemienne skutki dla jej przywódców.

Założycielami ruchu byli Ahmed Maher, Muhammad Adel, współpracujący wcześniej z Kifaja, Waleed Rashed i Asmaa Mahfouz. Członkowie grupy byli wielokrotnie aresztowani w maju, lipcu 2008 roku i w kwietniu 2009 roku. W styczniu 2011 roku na początku rewolucji ruch nawoływał do uczestnictwa w marszu milionów pierwszego lutego 2011 roku. W odwecie 3 lutego siły bezpieczeństwa wtargnęły do miejsca spotkań ruchu (Centrum prawa im. Hishama Mubaraaka) i aresztowały zgromadzone tam osoby⁷⁴.

⁷² Shayfeen.com: We're Watching you. Discussion Guide, http://www-tc.pbs.org/independentlens/classroom/women/resources/shayfeen_discussion.pdf [dostęp: 6.06.2015].

⁷³ S.M. Shapiro, *Revolution, Facebook-Style*, „New York Times”, 15.02.2008.

⁷⁴ UNHCR, *Investigate Arrests of Activists, Journalists*, 9.02.2011.

Pomimo tego, Ruch 6 kwietnia nie zaprzestał działalności i wkrótce zaangażował się w kampanię mającą na celu uświadomienie społeczeństwu roli, jaką chcą odegrać w postrewolucyjnym parlamencie kandydaci z rozwiązanej Partii Narodowo-Demokratycznej. Działacze przygotowali „czarne listy” skorumpowanych członków NDP, którzy nie powinni znaleźć się w parlamencie oraz „białe listy” z nazwiskami kandydatów nie obciążonych polityczną przeszłością za rządów Mubaraka.

W marcu 2013 roku Ruch zorganizował dużą demonstrację przed domem ministra Spraw Wewnętrznych generała Muhammada Ibrahima, niosąc baner z hasłem: minister spraw wewnętrznych – prostytutką reżimu. Obecni na miejscu aktywiści zostali aresztowani i uwięzieni. W kwietniu 2013 roku ruch zorganizował „Dzień Zemsty” przeciwko prezydentowi Mursiemu. 10 maja 2013 roku Ahmed Maher został aresztowany na lotnisku po powrocie z konferencji ONZ. Po tym incydencie 12 maja, Ruch wsparł kampanię Tamarod przeciwko rządowi Mursiego i głosowanie nad wotum nieufności⁷⁵. W lipcu, z kolei przyłączył się do protestów ruchu „Trzeci Plac”, który skupiał aktywistów o poglądach liberalnych, lewicowych i umiarkowanych islamistów – przeciwników zarówno władzy Braci Muzułmanów jak i armii⁷⁶.

24 listopada 2014 roku tymczasowo wyznaczony prezydent Adly Mansour zaakceptował nowe prawo zaostrzające kary za protesty społeczne. Prawo przewidywało wysokie kary grzywny, od siedmiu lat więzienia dla protestujących bez zgody rządu w liczbie powyżej 10 osób oraz użycie przez nich przemocy. Rok więzienia został przewidziany dla tych, którzy mieliby zakryte twarze podczas protestu. Służba bezpieczeństwa miała prawo odmówić zgody każdemu zgromadzeniu włącznie ze spotkaniami wyborczymi partii politycznych, jeśli zagrażałyby one porządkowi społecznemu. Prawo zakazywało także zgromadzeń w miejscach pracy, często wykorzystywanych przez islamistów. Zezwalało także policji, po uprzednich ostrzeżeniach, na użycie siły, w tym armatek wodnych i gazu łzawiącego⁷⁷.

Zdaniem międzynarodowych autorytetów prawo to uderzało w fundamentalne standardy praw człowieka i przekreślało zdobycze rewolucji 2011 roku. Egipscy aktywiści nie pozostali obojętni i już następnego dnia grupa

⁷⁵ Egypt's 6 April joins signature driver against President Morsi, Ahramonline, 12.05.2013.

⁷⁶ Between Tahrir and Rabaa: The Third Square, Al Jazeera English, 29.07.2013.

⁷⁷ Egypt Approves Law Limiting Protests, „Huffingtonpost”, 24.11.2013.

Żadnych Wojskowych Sądów Wobec Cywilów zorganizowała protest przed Radą Szury zakończony aresztowaniami. W konsekwencji 30 listopada uwięziono Ahmeda Mahera oskarżonego o zainicjowanie tego protestu. 22 grudnia zapadł wyrok skazujący Mahera i dwóch innych popularnych aktywistów Muhammada Adela i Ahmeda Douma na trzy lata więzienia.

Tamarod to jeden z najmłodszych ruchów społecznych w Egipcie. Został założony, po to, by zmusić Muhammada Mursiego do odejścia. Ruch zebrał do 20 czerwca 2013 roku około 15 milionów podpisów i przyczynił się do odejścia Mursiego. Założeniem ruchu było wsparcie poprzedniego przewodniczącego Najwyższego Sądu Konstytucyjnego Mahera El-Beheiry jako ewentualnego następcy Mursiego na stanowisku prezydenta. Tamarod dał Mursiemu ultimatum, jeśli nie ustąpi do 2 lipca, ruch rozpocznie kampanię obywatelskiego nieposłuszeństwa. Rozwiązaniem kryzysu politycznego zajęła się armia proponując ustąpienie prezydenta i przejęcie urzędu przez Adliego Mansoura.

W obrębie ruchu powstała opozycja Tamarod 2 założona przez członków, którzy uznali, że Tamarod jest zbyt blisko związany ze strukturami państwa. Ruch zyskał poparcie Kifaja, Narodowego Frontu Wyzwolenia, Ruchu Młodych 6 kwietnia, Egipsko-Islamskiego Dżihadu, Partii Mocnego Egiptu i Ahmeda Szafika. Kampania Tamarod została wzmocniona przez wojsko, a członkowie fundatorzy ruchu Mahmoud Badr i Mohammed Abel Aziz zostali wyznaczeni do obrad konstytuancy. Kiedy minister obrony Abdul Fattah al-Sisi wezwał do masowych demonstracji 26 czerwca 2013, które miały uprawomocnić walkę armii z terroryzmem, Tamarod jako jedyny stanął u boku Sisiego. Tamarod skrytykował także wycofanie się Mohammeda El-Baradeja z protestów po starciach 14 sierpnia 2013 na Tahrirze.

O radykalizacji ruchu świadczyło wezwanie o stworzeniu sił porządkowych mających stanowić przeciwwagę dla zwolenników Mursiego ogłoszone 15 sierpnia w publicznej telewizji. Front Wyzwolenia Narodowego i Ruch 6 kwietnia nie poparły tej akcji twierdząc, że może się ona przerodzić w wojnę domową. Zdecydowane opowiedzenie się ruchu za armią, policją i generałem Sisi, było krytykowane przez niezależne media i uznane przez niektórych dziennikarzy za deklarację lojalności⁷⁸. W następstwie międzynarodowej krytyki wydarzeń sierpniowych w Egipcie, Tamarod skrytykował Prezydenta Obamę, stanowisko

⁷⁸ *With or against us*, „Mada Masr”, 18.08.2013. *Tamarod praises the police*, „Egypt Independent”, 21.0.12014.

administracji Stanów Zjednoczonych i traktat pokojowy z Izraelem, zachęcając rząd do protestu przeciwko zagranicznym interwencjom⁷⁹.

Podobnie niezrozumiałą akcją ruchu było wyrażenie poparcia dla syryjskiej armii i Bashara al-Asada po ujawnieniu akcji z użyciem broni chemicznej w Syrii. Tamarod 2 odciął się od działań ruchu-matki i część z jego działaczy wysunęła podejrzenie, że założyciele Tamarod byli agentami służb bezpieczeństwa.

Kolejnym ruchem społecznym zainicjowanym jako akt protestu przeciwko prezydentowi Braci Muzułmanów był Narodowy Front Wyzwolenia (zwany także Narodowym Frontem Wyzwolenia i Rewolucji lub Narodowym Frontem Wybawienia) działający w sojuszu z partiami politycznymi. Front skupiał ponad 35 różnych grup i w trakcie protestów w 2012 roku wysunął żądania odwołania referendum przez prezydenta, zniesienia deklaracji konstytucyjnej i uformowania nowej konstytuandy. W odpowiedzi na pochodzące z różnych stron głosy sprzeciwu Muhammad Mursi anulował kontrowersyjny dekret nadający mu pełnię władzy ustawodawczej bez kontroli sądu, nie zrezygnował jednak z referendum planowanego na koniec grudnia. Front był aktywnie wspierany przez partie polityczne zarówno liberalne, jak i lewicowe w większości świeckie. Związani z nim byli Hamdeen Sabahi, Amr Moussa, Hussein Abdul Ghani oraz Sameh Ashour. Część członków partii wspierających Front krytykowała swoich liderów za wejście w koalicję z byłymi członkami reżimu Husniego Mubaraka, inni sprzeciwiali się poparciui, jakie Ruch okazał armii podczas krwawego stłumienia protestów zwolenników Mursiego 16 sierpnia 2013 roku.

Trzeci Plac powstał w akcie sprzeciwu na wezwanie generała Sisiego z 26 lipca 2013 roku do masowych demonstracji mających wyrazić poparcie dla jego walki z terroryzmem. Ruch uznał żądania Sisiego za nadużycie władzy i zorganizował własną demonstrację na placu Sfinksa w kairskiej dzielnicy Muhandisin, odcinając się od racji zwolenników Braci Muzułmanów zgrupowanych w Rabia Al-Adawija, jak i sympatyków armii protestujących na Tahrirze⁸⁰. W ulotkach przygotowanych przez grupę, określono działania generała jako wezwanie do autoryzacji przemocy armii wobec obywateli egipskich prowadzonych pod pretekstem akcji przeciwko terrorystom⁸¹. Celem ruchu jest ponowne zespolenie

⁷⁹ *Tamarod calls for protests against 'foreign intervention'*, „Mada Masr”, 8.08.2013. Retrieved 20.12.2013.

⁸⁰ Egypt's 'Third Square' protesters denounce army, Morsi, ahramonline, 26.07.2013.

⁸¹ T. Taken, *Some Egyptians Look for 'Third Square' to Resist Islamists and army*, „New York Times”, 26.07.2013.

i odbudowanie jedności egipskiego społeczeństwa podzielonego między dwie zwalczające się i konkurujące ze sobą grupy. Trzeci Plac jest wspierany przez intelektualistów i artystów.

3.2.7. Różnice między ruchami społecznymi Egiptu i Maroka

W Królestwie Maroka nie ma tak ważnych ruchów społecznych jak w Egipcie. Jedyną znaczącą organizacją w Królestwie pozostał Ruch 20 Lutego jako niezależna manifestacja społeczeństwa obywatelskiego. Ruch zapełnił przestrzeń pozostawioną przez partie polityczne, postrzegane przez marokańskie społeczeństwo jako skompromitowane i powiązane z *machzenem*. Społeczne niezadowolenie pojawiło się także w wyniku Programu Strukturalnego Dostosowania zaleconego przez Międzynarodowy Fundusz Walutowy, który doprowadził do zwiększenia bezrobocia i wycofania się państwa z opieki socjalnej. Pogłębiło to polaryzację społeczeństwa marokańskiego i poczucie alienacji części grup społecznych. Z drugiej strony jego powstanie związane było z wydarzeniami Arabskiej Wiosny. Ruch reprezentował ogólnonarodowy protest domagający się zmian politycznych i reformy konstytucji. Jego znakiem rozpoznawczym była całkowita niezależność od struktur państwa i uwikłanych w system korupcyjny partii politycznych. Cechował go także dystans wobec związków pracowniczych.

Ruch zgromadził od 150 do 200 tysięcy zwolenników w 53 miastach. W wymiarze ideologicznym 20 Lutego nie wytworzył spójnego programu politycznego reagując przede wszystkim na poczynania rządu. Głównym celem pozostało doprowadzenie do demokratyzacji życia politycznego i społecznego Maroka, ustanowienie nowej konstytucji, ograniczenie władzy króla, ustanowienie niezależnego sądownictwa, wolności prasy i mediów, przejrzystej w działaniu administracji, zniesienia korupcji i niejasnych powiązań aktorów życia politycznego. Wśród haseł ruchu znalazły się żądania uwolnienia więźniów politycznych i sprawiedliwych procesów dla skazanych na więzienie i tortury. Sukcesem ruchu było przyłączenie się do niego ugrupowań islamskich między innymi Sprawiedliwości i Dobroczynności i licznych odłamów partii lewicowych oraz związków zawodowych: Unii Partii Socjalistycznej, Demokratycznej Drogi, Partii Demokratycznej i Socjalistycznej Vanguard⁸².

⁸² D. Maghraoui, *op. cit.*, s. 184.

Ruch domagał się ponadto zniesienia artykułu 19 marokańskiej konstytucji, który legitymizował władzę króla jako reprezentanta narodu i symbolu jego jedności z powodu tytułu Zwierzchnika Wiary. Ruch stworzył własną platformę porozumienia w sieci, zwaną Mamfakinch, gdzie blogerzy i aktywiści wspierają założenia ruchu i przedstawiają dyskurs opozycyjny do polityki władzy. Liderzy partii politycznych natomiast starali się dyskredytować ruch i jego założenia, twierdząc, że działacze i aktywiści są zbyt niedoświadczeni, niezorganizowani i ideologicznie niejednocili, by traktować ich poważnie jako opozycję. Wszyscy tworzący elitę władzy w Maroku chcieli zachować istniejący stan rzeczy i kontrolę polityczną stąd nie wykazali woli radykalnej zmiany. Część analityków skłania się ku tezie, że być może większy wpływ na system władzy przyniosłyby bardziej zradykalizowane i gwałtowne działania ze strony opozycji, która powinna być nastawiona mniej ugodowo i reformistycznie niż Ruch 20 lutego.

Między ruchami społecznymi Egiptu i Maroka istnieje wiele podobieństw. W obydwu państwach inicjatorami ruchów byli ludzie młodzi i wykształceni, którzy wykorzystywali sieć do wymiany opinii i stworzenia niezależnej przestrzeni wolnej od kontroli państwa. Facebook, Twitter i Youtube służyły do szybkiej wymiany informacji i organizowania spotkań, demonstracji i protestów na ulicach. W okresie nasilonej propagandy mediów rządowych wymierzonej w członków niezależnych ruchów, sieć stawała się miejscem afirmacji i przedstawiania autentycznej wersji wydarzeń.

Zarówno w Egipcie, jak i Maroku aktywistów uznano oficjalnie za agentów obcych wywiadów mających na celu zdestabilizowanie równowagi politycznej w państwie, dlatego jedynym miejscem do zaprezentowania ich racji stały się alternatywne media. Aktywiści w każdym z państw używali obok języka arabskiego także angielskiego, w Maroku dodatkowo jeszcze francuskiego i amazigh, po to, by uczynić protest bardziej międzynarodowym. W trakcie blokady Internetu w Egipcie międzynarodowe powiązania pomogły uruchomić drugi obieg informacji poprzez telefony komórkowe, w czym pomogli hakerzy amerykańscy. Użycie angielskiego pomogło aktywistom porozumieć się z Arabami z innych państw, ponieważ narodowe dialekty bardzo się różnią, ale przede wszystkim podkreśliło ich przynależność do globalnej wspólnoty młodych i zaangażowanych politycznie (egipski Ruch 6 kwietnia od początku powstania był zaangażowany we współpracę z serbskim CANVAS).

Podobnie brutalne były działania policji i służb bezpieczeństwa wymierzone w protestujących aktywistów. W obu państwach byli oni zatrzymywani i więzieni bez sądu (15 sierpnia 2011 roku jednocześnie z ogłoszeniem nowej konstytucji i nienaruszalności praw człowieka, członkowie 20 Lutego byli uwięzieni nielegalnie). Obok wielu podobieństw występowały istotne różnice. W proces politycznego zaangażowania młodych w Egipcie włączyły się partie polityczne i związki zawodowe organizując wspólne akcje.

Zdecydowanie większa była mobilizacja społeczna w Egipcie, natężenie i trwanie konfliktu z władzą. W odpowiedzi na zmiany władzy powstawały nowe ruchy społeczne stawiające sobie konkretne cele polityczne. Współpraca z partiami politycznymi była możliwa, ponieważ w większości nie były one uwikłane we współpracę z reżimem Mubaraka. Partie polityczne w Maroku powiązane z *machzenem* przez cały czas pozostały bierne. Referendum konstytucyjne i konstytucja zostały uchwalone z inicjatywy króla właściwie bez ich udziału. Nie odbyła się w Maroku także poważna debata na temat zmian. Inaczej niż w Egipcie, gdzie w Konstytuancie znaleźli się wszyscy przedstawiciele znaczących ugrupowań politycznych i społecznych. Polityczny proces zmiany władzy trwa już trzy lata trudno wskazać jednego aktora, który za nim stoi. Odwrotnie niż w Maroku, w którym szybkość przeprowadzonych zmian właściwie sparaliżowała opozycję.

3.3. Ruchy feministyczne

Początki ruchu feministycznego w krajach regionu sięgają lat przełomu XIX i XX wieku i budowy nowych państw arabskich po II wojnie światowej. W tym czasie państwa arabskie wychodziły z epoki kolonializmu i kształtowały swój byt społeczny na nowo. Ogromny udział w walce narodowyzwoleńczej miały kobiety. Działające w ruchach lewicowych i nacjonalistycznych. Jednocześnie okres ten charakteryzował się dramatycznymi przemianami społecznymi wywołanymi modernizacją, zmianami ekonomicznymi, wzrastającym znaczeniem dla regionu zasobów ropy i wpływem Zachodu, tym razem w roli doradcy wspierającego rozwój i procesy społeczne. Następowały także masowe migracje ze wsi do miast oraz między państwami. Tworzyły się nowe wspólnoty na przedmieściach miast oderwane od własnego środowiska wiejskiego, odtwarzające wiejskie zwyczaje.

Reżimy autorytarne powstałe na miejscu państw kolonialnych, takie jak w Iranie, Egipcie, Tunezji, Iraku czy Syrii wprowadziły reformy prawne w większości korzystne dla kobiet. Z drugiej strony przejęły kontrolę nad organizacjami kobiecymi i swobodnymi stowarzyszeniami. Natomiast tradycyjne monarchie Maroka, Jordanii, Omanu i Kuwejtu uczyniły więcej dla praw kobiet niż rządy autorytarne. Niektórzy badacze twierdzą, że było to niezamierzone działanie⁸³. Po części dlatego, że swoboda obywatelska była w nich większa, po części dlatego, że nie odczuwały zagrożenia politycznego ze strony kobiet.

Pozwoliło to na rozwój organizacji pozarządowych wspierających rozwój i upodmiotowienie kobiet przede wszystkim w Maroku i Jordanii, co potwierdza raport Thomson Reuters Foundation. Można zaryzykować twierdzenie, że tam, gdzie rozwój organizacji kobiecych był swobodniejszy i politycznie niekontrolowany, tam prawa kobiet i polityka państwa wobec nich jest korzystniejsza pomimo oporu tradycyjnego społeczeństwa. Natomiast tam, gdzie reżimy autorytarne wprowadzały zmiany prawne przy dużej kontroli stowarzyszeń i organizacji pozarządowych, tak jak na przykład w Egipcie, upodmiotowienie kobiet zatrzymało się w martwym punkcie, a państwo stało się głównym dyspozytariuszem zinstytucjonalizowanej przemocy wobec kobiet.

W Maroku praktyki dyskryminacji kobiet uznawano długo za część tradycji i naturalnej historii i postrzegano jako część dziedzictwa, na które się nie ma wpływu. Narodowa historiografia nie doceniała wkładu kobiet w walkę narodowowyzwoleńczą i pomijała ich udział w działaniach wymierzonych we francuską kolonizację Maroka. W panującym dyskursie z walki tej zostały usunięte nie tylko kobiety, ale też wieśniacy i mniejszości, opisywane jako dzielne, lecz nie grające istotnej roli politycznej w procesie wyzwolenia Maroka. Marokańczycy współpracujący z władzami kolonialnymi oraz kolonizatorzy francuscy podobnie nie znaleźli swojego miejsca w historii współczesnej. Kobiety zostały potraktowane jako niewiele znaczący element w narracji tworzonej przez mężczyzn. Kolonialna historiografia natomiast przedstawiała Maroko jako biedny, zacofany rejon, który bez francuskiej okupacji nie wkroczyłby na drogę rozwoju. Późniejsza walka o uznanie i szacunek toczona przez marokańskie feministki od lat 60. XX wieku została oceniona jako część zachodniej i obcej kulturowo ideologii wymierzonej przeciwko mężczyznom. Żądania

⁸³ N.R. Keddie, *Woman...*, s. 103.

równości w życiu rodzinnym i publicznym wysuwane przez kobiety z tego powodu nie zostały potraktowane poważnie.

Dodatkowo uznano te żądania za groźne dla panującego dyskursu i narodowego dziedzictwa, w którym kobiety miały swoje ugruntowane miejsce w porządku patriarchalnym. Uczyniło to ich walkę o równouprawnienie szczególnie trudną⁸⁴. Ponadto narodowe wyzwolenie postępowało jednocześnie z ograniczaniem praw kobiet. Z czasem feministki zyskały orędownika w osobie króla Hassana II i Muhammada VI, którzy zdaniem niektórych badaczy przejęli inicjatywę i pozbawili marokański feminizm autonomii określając role społeczne kobiet przede wszystkim przez ich płć biologiczną i rolę, jaką spełniają w rodzinie⁸⁵. Nie mogło to zadowolić kobiet domagających się emancypacji i upodmiotowienia także w sferze publicznej i politycznej.

3.3.1. Maroko

Zdaniem Fatimy Sadiqi w marokańskim ruchu praw kobiet cele mężczyzn i kobiet od początku były inne. Mężczyźni walczący o prawa kobiet czynili to z pobudek instrumentalnych mając na względzie zacofanie państwa i reformy społeczne. Postęp Maroka nie mógł, ich zdaniem dokonać się bez edukacji i uświadomienia obywatelskiego kobiet. Zatem upodmiotowienie kobiet było dla nich częścią narodowo-społecznego projektu. Kobięcy ruch feministyczny natomiast był skoncentrowany na poprawie warunków życia kobiet jako wartości autotelicznej, która miała być osiągnięta na skutek powszechnego dostępu do edukacji, możliwości pracy i zaistnienia kobiet w sferze publicznej.

Marokańskie feministki rozpoczęły swoją działalność przede wszystkim w prasie, publikując artykuły poruszające kwestię kobiecą i w środowisku akademickim. Powstały magazyny poświęcone w całości sprawom gender: *March* 8 (1983 rok), *Kalima* (Word) w 1986 roku, w 1983 roku Leila Abouzeid napisała książkę „Rok słonia” (*Am Al-Fil*), opisującą role kobiet w ruchu niepodległościowym i ich zdradzone ideały po odzyskaniu niepodległości.

Zaczęły także organizować się w partie polityczne: w 1962 roku powstała Postępowca Unia Marokańskich Kobiet (*Progressive Union of Moroccan Wo-*

⁸⁴ L. Kozma, *Moroccan Woman's Narratives of Liberation: a Passive Revolution?*, [w:] *Nation, Society and Culture in North Africa*, ed. J. McDougah, London–Portland 2005, s. 116.

⁸⁵ *Ibidem*, s. 122–123.

man), a w roku 1969 Narodowa Unia Marokańskich Kobiet (*National Union of Moroccan Woman*). Wiele kobiet działało w partiach opozycyjnych takich jak Partia Postępu i Socjalizmu (*Progress and Socialism Party*) i Socjalistycznej Unii Frontu Powszechnego (*Socialist Union of the Popular Front*) w 1975 roku. Pierwszą partią polityczną Maroka, która uwzględniła w swoim programie potrzeby kobiet była Partia Istiqlal. Kobiety reprezentowały Istiqlal w regionalnych wyborach w 1976, 1983 i 1992 roku.

Jednocześnie pojawiło się wiele stowarzyszeń kobiecych i organizacji pozarządowych wspieranych przez międzynarodowe organizacje Narodów Zjednoczonych: Demokratyczne Stowarzyszenie Kobiet Maroka (ADMF) utworzone w 1985 roku przy Partii Postępu i Socjalizmu (*The Democratic Association of Moroccan Woman*), Unia Akcji Kobiecej (*Female Action Union*).

W 1989 roku w Królestwie istniało 29 stowarzyszeń kobiecych. Maroko ratyfikowało także konwencję CEDAW w 1993 roku z dwoma wyjątkami artykułem 2 i 16, które odnosiły się do małżeństwa i jego rozwiązania oraz narodowej tożsamości, której kobiety nie mogły przenieść na własne dzieci zrodzone ze związku z obcokrajowcem. Artykuły te stały w sprzeczności z ówczesnymi postanowieniami mudawany⁸⁶. Marokański ruch kobiecy postawił sobie za cel zmienić zapisy mudawany w kwestii statusu osobowego kobiet i ich praw w małżeństwie. W latach 80. musiał zmierzyć się także z rosnącymi wpływami islamistów w Maroku.

W 1957 roku po raz pierwszy w historii niepodległego Maroka ustanowiono Kodeks dotyczący statusu osobowego, oparty na szkole malikickiej, który podkreślał podrzędny status kobiet, między innymi zezwalając na poligamię. Dlatego też od początku zmiana prawa osobowego i kodeksu rodzinnego stanowiła główny cel marokańskiego ruchu kobiecego. Fatima Mernissi wypomniała walczącym o niepodległość Królestwa członkom ruchu nacjonalistycznego pominięcie praw kobiet po ustanowieniu suwerennego państwa i zbudowanie systemu prawnego na patriarchalnych uprzedzeniach i niedemokratycznym projekcie społecznym. I to równocześnie z zapisami konstytucji o równości kobiet w sferze praw politycznych.

W latach 90. feministki utworzyły na czołowych uniwersytetach w Fezie, Rabacie i Meknes, studia genderowe. Podobnie większość stowarzyszeń kobiecych także powstała w Fezie, Rabacie i Casablance. Szczególnie aktywne w 1992

⁸⁶ F. Sadiqi, [w:] *Women's Rights in the Middle East and North Africa...*, s. 329.

roku było stowarzyszenie Unii Akcji Feministycznej, które prowadziło kampanię propagującą równość płci (zebrano około miliona podpisów, popierających te inicjatywy), i wywierało nacisk na parlament postulując zmiany w mudawanie. Na wniosek Hasana II ustanowiono wówczas komisję ulemów i sędziów, która miała rozpatrzyć propozycje wystosowane przez stowarzyszenie.

W 1993 roku król ogłosił zmiany w kilku artykułach mudawany. Na ich podstawie rola opiekuna kobiet została ograniczona przy zawieraniu małżeństwa na rzecz zgody kobiet. Kobiety po 21 roku życia, nie mające ojca mogły same decydować o zamążpójściu, kobieta mogła w kontrakcie małżeńskim zastrzec sobie prawo do rozwodu w razie kolejnego małżeństwie męża, jednakże decyzja w tym przypadku należała do sędziego, małżonek musiał poinformować pierwszą żonę o kolejnym małżeństwie, rozwód miał być orzeczony przed sądem, matka mogła reprezentować swoje dzieci w razie śmierci ich ojca (ale nie mogła dysponować własnością dzieci), a w przypadku rozwodu opieka nad dziećmi w pierwszej kolejności przysługiwała matce, następnie ojcu. W razie ponownego małżeństwa matki, dzieci przechodziły pod opiekę ojca a nie jak oczekiwały kobiety pod opiekę ich matki.

Nie były to zmiany, których oczekiwały feministki, stanowiły jednak krok naprzód, ponieważ zapisy dotyczące kobiet stały się przedmiotem publicznej debaty⁸⁷. W 1999 roku nowy socjalistyczny rząd przedstawił Plan Integracji Kobiet w Rozwoju. Główne zamierzenia dotyczyły zmian w kodeksie rodzinnym, między innymi zniesienia poligamii. Zmianom tym aktywnie sprzeciwily się środowiska konserwatywne i radykalni islamiści. Jednak nowy władca – Muhammad VI jednoznacznie opowiedział się za reformami i współpracą z ruchem kobiecym. W roku 2000 wyznaczył pierwszą kobietę na stanowisko prezesa Narodowego Urzędu Badań nad Ropą Naftową oraz Narodowego Urzędu ds. Turystyki.

Zapoczątkowany przez króla proces włączenia kobiet do sfery publicznej, został zaakceptowany przez Partię Socjalistyczną, która uwzględniła 30 miejsc na listach wyborczych dla kobiet w wyborach parlamentarnych w 2002 roku. Pozarządowe organizacje kobiece wspierały także autonomię ekonomiczną kobiet opracowując inicjatywy do nich skierowane i sieć mikrokredytów. Ukoronowaniem wspólnych rządowych, pozarządowych i feministycznych działań stała się nowa mudawana z 2004 roku. W 2007 roku zmienione usta-

⁸⁷ *Ibidem*, s. 331.

wę o obywatelstwie, aby kobiety mogły je przekazywać swoim dzieciom z małżeństwa z obcokrajowcem. Był to wynik siedmioletniej kampanii stowarzyszeń pozarządowych.

3.3.2. Egipt

Dżamal Abdel Naser potraktował organizacje kobiece tak jak wszystkie inne niezależne stowarzyszenia, czyli zakazał ich istnienia i zakładania. Pomimo zachęcania kobiet do zdobywania edukacji i podejmowania pracy, nie przedsięwziął żadnych kroków prawnych zmieniających ich sytuację społeczną i rodzinną. Pierwszą organizacją feministyczną było Stowarzyszenie Feministek Egipskich założone przez Hudę Szarawi w 1923 roku, które walczyło o otwarcie uniwersytetów dla kobiet i możliwość zajmowania przez nie stanowisk publicznych. W 1944 roku Szarawi zorganizowała także pierwszy kongres kobiet arabskich w Kairze. W roku 1953 Doria Shafik założyła Partię Bint al Nil, która wkrótce została zamknięta. Kobiety nie doczekały się także udziału w Zgromadzeniu Konstytucyjnym w 1954 roku. W odpowiedzi część organizacji i sama Shafik rozpoczęły strajk głodowy domagając się prawa do głosowania i reprezentowania kobiet w parlamencie. W 1956 roku konstytucja zagwarantowała prawa kobiet do głosowania oraz równość płci wobec prawa, zatrudnienia i zarobków. Wiele kobiet znalazło pracę w sektorze publicznym, na uniwersytetach i w administracji oraz służbie zdrowia. W prawie pracy znalazły się zapisy chroniące kobiety w okresie macierzyństwa i ułatwiające młodym matkom wejście na rynek pracy. Te reformy społeczne nie zmieniły jednak niczego w strukturze rodziny egipskiej i patriarchalnej formule stosunków między kobietami i mężczyznami. Organizacje feministyczne zostały zakazane od 1954 roku.

Rządy Anwara Sadata dodały nowy element do dotychczasowej marginalizacji kobiet, mianowicie redukcję funduszy państwowych i ograniczenie zatrudnienia kobiet i wzrost kontroli ze strony środowisk religijnych. Współpraca prezydenta Sadata z islamistami i pozostawienie w ich gestii spraw edukacji i kultury uderzyły w prawa kobiet. W nowelizacji konstytucji w 1971 roku równość płci została dozwolona tylko pod warunkiem uwzględnienia zapisów szariat. W praktyce oznaczało to podporządkowanie praw kobiet prawu religijnemu. W 1981 roku Nawal Al-Sadawi lekarka walcząca z zabiegiem infibulacji dostała zakaz publikacji na terenie Egiptu swojej książki *Kobieta i seks*, w której poruszała temat wpływu okaleczania zewnętrznych narządów

plciowych kobiet na ich psychikę, Sadat wtrącił ją do więzienia na miesiąc⁸⁸. Dopiero w 2008 roku parlament egipski zabronił zabiegu infibulacji. Dzięki wpływom feministek i ONZetowskiej Dekadzie Kobiet w latach 1975–1985 Sadat umożliwił utworzenie Organizacji Kobiet Egipskich i Narodowej Komisji do spraw Kobiet zajmujących się planowaniem rodziny, analfabetyzmem kobiet i opieką nad dziećmi⁸⁹.

Aktywnie na polu zwiększenia praw kobiet w rodzinie działała żona prezydenta Dżihan Sadat. W latach 70. powstała pozarządowa organizacja Komitet Obrony Praw Kobiet i Rodziny. W roku 1981 wielu działaczy lewicowych, muzułmańskich i opozycyjnych wobec rządu zostało aresztowanych, w tym także działaczki feministyczne. Za rządów Husniego Mubaraka w 1984 roku pojawiła się kolejna organizacja kobieca – Stowarzyszenie Solidarności Kobiet Arabskich, na czele której stała dr Nawal al-Saadawi, zamknięta przez Mubaraka w 1991 roku, po krytyce przez organizację udziału Egiptu w wojnie w Zatoce.

Największym osiągnięciem prawodawstwa egipskiego stała się reforma z 2004 roku pozwalająca na przeniesienia obywatelstwa egipskiego na dzieci matki, która poślubiła mężczyznę nie będącego obywatelem Egiptu i stworzenie sądów rodzinnych. Poślubienie nie-muzułmanina nadal podlega karze i oznacza akt apostazji, dzieci z takiego związku są rodzinie odebrane i oddane pod opiekę męskiego przedstawiciela wspólnoty muzułmańskiej⁹⁰.

Zdaniem Beaty Kowalskiej, w świecie arabskim istnieje mocna współzależność patriarchalnych struktur i instytucji państwa, gdzie „wybór obcokrajowca na małżonka jest rodzajem nielojalności wobec narodu, budowanego na bazie więzów pokrewieństwa tylko ze strony ojca”. Ponadto zmagania o obywatelstwo stały się, jej zdaniem, „potężnym narzędziem społecznej mobilizacji”. Feminizm i ruchy kobiece stworzyły nowy kontekst do postrzegania definicji obywatelstwa i budowania go na podstawie rzeczywistej równości wszystkich wobec prawa. Dotąd niedostrzegane i pomijane rodzaje wykluczenia, które miały wpływ na rodzaj więzi jednostki z państwem zostały nazwane i napiętnowane⁹¹.

Organizacje pozarządowe zorientowane na polepszenie sytuacji kobiet podlegają w Egipcie takim samym ograniczeniom prawnym jak wszystkie inne

⁸⁸ A. Krzemińska, *Zerwać bransolety!*, „Polityka” 2011, nr 13, s. 60.

⁸⁹ N.R. Keddie, *Woman...*, s. 122–125.

⁹⁰ US State Department 2012.

⁹¹ B. Kowalska, *Moja mama jest Jordanką...*, s. 24–25.

NGO-sy. Dodatkowym argumentem przeciwko ich działalności jest oskarżenie, płynące ze środowisk konserwatywnych, i podchwyczone przez rząd egipski, że organizacje te są inspirowane ideologią gender pochodzącą z Zachodu i z gruntu obcą kulturze islamu.

Rozdział IV

Struktura władzy w rodzinie

Czy znamy „podstawy”, a raczej „struktury” wszystkich cywilizacji, takie jak: uczucia religijne, trwałość społeczności wiejskich, postawa wobec śmierci, stosunek do pracy, rozrywki, życie rodzinne... Struktury te zazwyczaj są głęboko osadzone w czasie, należą do „czasu długiego” i mają swoje „oryginalne cechy charakterystyczne”. Modelują oblicze cywilizacji, wpływają na osobowość. Cywilizacje pilnie ich strzegą, uważają za wartości bezcenne. Owe „struktury”, wybory dokonane przed wiekami, odmowy zapożyczeń od innych cywilizacji, istnieją na ogół poza świadomością ogromnej masy ludzi. [...]

Rola kobiety dla każdej cywilizacji jest swoistym testem, ponieważ w każdej cywilizacji należy do rejestrów „długiego trwania”, jest „odporną” na ataki z zewnątrz i niełatwo zmienia się z dnia na dzień. Cywilizacja na ogół odmawia przyjmowania dóbr kulturowych niezgodnych z którąś z jej głębokich struktur. Stanowcza odmowa zapożyczeń utajona wrogość zdarza się dość rzadko, ale zawsze wiedzie prosto do serca cywilizacji¹.

Po upadku imperium otomańskiego w większości państw niegdyś znajdujących się pod jego panowaniem status jednostek i prawo rodzinne pozostały w sferze prawa religijnego. Wraz z powstawaniem sądów cywilnych część z nich zajmowała się sprawami rodzinnymi, jednak oficjalnie specjalne sądy prawa religijnego zniesione zostały dopiero w latach 60. XX wieku (w Egipcie w 1955 r.). Do tego czasu sprawy małżeństwa, rozwodu i dziedziczenia rozpatrywane były przez sądy szariackie. Nawet po przeniesieniu jurysdykcji do sądów cywilnych zasady (prawo) rozstrzygania owych kwestii wzorowane były na szariacie. Nie oznacza to, że prawo rodzinne nie było reformowane. Pewne reformy były wprowadzane już w imperium, do najważniejszych należy kodyfikacja zapisów szariatu i włączenie ich do prawa państwowego i zarazem wyłączenie spod jurysdykcji kadich. Pomimo liberalizacji, sfera prawa rodzin-

¹ F. Braudel, *op. cit.*, s. 62.

nego pozostawała pod przemożnym wpływem środowisk konserwatywnych, religijnych i tych, którzy chcieli podtrzymania patriarchalnego porządku².

Do kwestii spornych i godzących w prawa kobiet i rodzącą się nową wrażliwość społeczną można zaliczyć większość zapisów szariatu: poligamię, zwyczajowe i nieformalne odrzucenie kobiety, ograniczone możliwości uzyskania rozvodu przez kobiety, zasady opieki nad dziećmi po rozwodzie, dziedziczenie. Z tymi problemami musiały zmierzyć się systemy prawne modernizujących się państw Bliskiego Wschodu. Przez cały wiek XX podejmowano próby ograniczenia restrykcyjnych praw szariatu, a zwłaszcza poligamii jako symbolu zacofania społeczeństw muzułmańskich.

Najbardziej znanym wyrazem sprzeciwu stała się książka egipskiego pisarza Kasima Amina Tahrir al-mar'a³ wydana w 1900 roku. Amin postulował w niej zniesienie poligamii i zmianę pozycji społecznej i rodzinnej kobiet. Na początku przez podkreślenie koranicznego zapisu o równym traktowaniu wszystkich żon. Jeśliby wprowadzenie tej zasady było niemożliwe prawo powinno wymusić na mężu posiadanie jednej żony.

Inny komentator tego koranicznego zapisu twierdził, że małżeństwa poligamiczne były dopuszczane wyłącznie w przypadku wdów i sierot i wyrastały z warunków i czasów upowszechnienia się Koranu wśród pierwszych wspólnot muzułmańskich. Środowiska konserwatywne odpierały ten argument twierdząc, że objawienie koraniczne nie stosuje się do ram czasowych i jest obowiązujące dla wszystkich wiernych w każdym czasie, co potwierdza sunna Proroka. Ponadto wymóg traktowania wszystkich żon w taki sam sposób uwzględnia słabości ludzkiej natury i jest nakazem, któremu mężczyzna może sprostać, a nie bezwzględny prawem.⁴

Jednakże należy pamiętać, że wszystkie przemiany wzorów małżeństwa i rodziny oraz pozycji kobiet w społeczeństwie przebiegały w kilku etapach. A proces przechodzenia od jurysdykcji imperium otomańskiego do powstania państw narodowych był długi i mozolny. W części państw arabskich był poprzedzony epoką okupacji kolonialnej, która realnie nie przyczyniła się do emancypacji kobiet, lecz umocniła ich uprzedmiotowienie w relacjach rodzinnych. Ilan Pappé stawia podstawowe pytanie o początek współczesności dla społeczeństw Bliskiego Wschodu:

² S. Zubaida, *Law and Power in the Islamic World*, London–New York 2003, s. 147.

³ K. Amin „Wyzwolenie kobiety” (Tahrir al-mar'a), Kair 1990.

⁴ *Ibidem*, s. 148.

Dla wiejskich kobiet współczesność oznaczała większą ekspozycję publiczną, co wyostriżyło mizoginistyczne postawy już wcześniej występujące na obszarach wiejskich. Zarówno w miasteczkach, jak i wsiach ochrona, którą kobietom gwarantował szariat, nie została uwzględniona w ramach nowych reform sądownictwa. Wykreowało to niezagospodarowaną przez pewien czas próżnię, w której nie obowiązywało jakiegokolwiek prawo regulujące status kobiet. Dla dzieci dostęp i partycypacja w rozrastającym się systemie edukacji, jak również możliwość szerszego udziału w życiu publicznym – podobnie jak w przeszłości – zależały od możliwości ekonomicznych rodziców. Dopiero dzięki procesowi nacjonalizacji bliskowschodnich społeczeństw nowy, współczesny rozdział historii stał się udziałem kobiet i dzieci⁵.

W społecznościach arabskich zachował się tradycyjny wzorzec rodziny, charakteryzujący się silną władzą mężczyzny, podporządkowaniem młodszych starszym oraz różnymi wzorcami obyczajowymi obowiązującymi mężczyzn i kobiety. W takich patriarchalnych rodzinach prestiż kobiet rośnie z upływem lat oraz gdy zostają matkami kolejnych synów. Stare matki znajdują się na szczycie piramidy zależności rodzinnych⁶.

Dzieci winne są szacunek starszym i przede wszystkim rodzicom, o których należy się troszczyć przez całe życie, szczególnie, gdy staną się zniepełniający. Obowiązki wobec rodziców są nakazane przez Koran, dlatego są traktowane przez muzułmanów niezmiernie poważnie.

Wobec kobiety największe prawa ma jej mąż, a wobec mężczyzny jego matka. Kobieta poddana jest władzy męża jako istota słabsza i bezbronna. W rzeczywistości oznacza to całkowitą zależność i konieczność spełniania woli męża. Przed zamążpójściem kobieta pozostaje pod opieką ojca i braci, którzy czuwają nad zachowaniem przez nią czystości aż do dnia ślubu, ponieważ od jej postawy zależy honor rodziny. Właściwie jedynym do tej pory możliwym sposobem funkcjonowania w społeczeństwie dla kobiety było zostanie matką syna. Dawało to nadzieję na bezpieczne życie, szacunek rodziny męża i w przyszłości status teściowej. Zatem w interesie starszych kobiet, które osiągnęły już

⁵ I. Pappé, *op. cit.*, s. 33–34. Wartościową pozycją na temat praw kobiet jest książka Stang Dahl Tove, *The Muslim Family: A Study of Woman's Rights in Islam*, Oslo 1997 oraz *Woman, the Family, and Divorce Laws in Islamic History*, ed. A. El-Azhary Sonbol, Syracuse 1996.

⁶ K. Kurzawa, *Urodzić się muzułmanką. Między religią a tradycją świecką*, [w:] *Międzykulturowe i interdyscyplinarne badania feministyczne. Daleki – Bliski Wschód. Współczesność i prehistoria*, red. E. Pakszys, Poznań 2005, s. 214.

najwyższą pozycję społeczną – matki domu, nie leży popieranie dążeń emancypacyjnych młodych kobiet: kształcenia i opóźniania wieku zamążpójścia⁷.

4.1. Władza w rodzinie

Przemiany społeczne i cywilizacyjne, które nastąpiły w latach 90. XX wieku dotknęły tradycyjne społeczeństwa Bliskiego Wschodu. Załamanie się porządku patriarchalnego nie jest procesem właściwym tylko dla społeczeństw zachodnich, chociaż proces ten jest wśród nich najbardziej zaawansowany, lecz podważa porządek płci także w społeczeństwach konserwatywnych. Role płci i władza w rodzinie zmieniają się w kontekście nowych oczekiwań społecznych młodego pokolenia, szczególnie studiującej młodzieży, gdzie liczba studiujących dziewcząt dorównała chłopcom⁸. Dziewczeta mogą więcej zyskać odchodząc od tradycyjnie definiowanych ról kobiety, stąd ich odpowiedź na zmiany jest większa i bardziej świadoma niż chłopców, którzy w ich wyniku mogą stracić część władzy i autorytetu. Z takich samych powodów rodzice starają się za wszelką cenę podtrzymać tradycyjne wzory zachowania i normy dające im władzę nad dziećmi. Wewnątrzpokoleniowe różnice między chłopcami, a dziewczętami stawiają chłopców w roli obrońców interesów rodziców, ponieważ zachowanie starego porządku podtrzymuje także ich autorytet. Dziewczeta natomiast podążając nową drogą często wchodzi w konflikt z rodzicami i rodziną, gdyż ich emancypacja narusza interesy reszty członków rodziny⁹. Mobilność dziewcząt jednakże jest ograniczana przez różne czynniki kontroli, nawet jeśli kontynuują one kształcenie w szkole średniej. Ich emancypacja w znacznym stopniu zależy od wykształcenia matki i miejsca zamieszkania¹⁰.

Kolejnym wymiarem władzy w rodzinie jest pozycja mężczyzny, który dotąd cieszył się niezachwianym autorytetem i przysługiwały mu dwa pra-

⁷ *Ibidem*, s. 216–219.

⁸ UNESCO, Regional Bureau for Education in the Arab States-Beirut, A Decade of Higher Education in the Arab States: Achievements and Challenges, 2009, http://www.unesco.org/new/fileadmin/MULTIMEDIA/FIELD/Beirut/pdf/Regional_Report_on_Higher_Education_in_the_Arab_States.pdf [dostęp: 15.01.2014].

⁹ S. Al-Tawila, B. Ibrahim, H. Wasef, *Social Change and Adolescent-Parent dynamics In Egypt*, [w:] *The New Arab Family...*, s. 218.

¹⁰ *Ibidem*, s. 238.

wa niedostępne dla kobiet. Mianowicie prawo do odrzucenia i rozwodu oraz prawo do zawarcia nowego związku małżeńskiego. Oczywiście poligamia rozpowszechniona była głównie wśród bogatych mężczyzn, których stać było na wypełnienie zobowiązań powstałych w wyniku zawarcia kolejnego małżeństwa. Była też akceptowana przez młode dziewczyny, wchodzące dopiero na „rynek matrymonialny”, dla których bycie jedną z żon stawało się drogą do uzyskania awansu społecznego. Zawsze jednak istniała duża różnica wieku między mężczyznami a kobietami rozpoczynającymi życie małżeńskie. W latach 50. XX wieku wynosiła ona mniej więcej 8 lat, co oznacza, że kobiety znacznie wcześniej niż mężczyźni wchodziły w związki małżeńskie. Miało to swoje uzasadnienie religijne i kulturowe, kobietom było łatwiej podporządkować się i być posłuszną wobec mężczyzny starszego i bardziej doświadczonego niż będącego ich rówieśnikiem.

Lata 90. XX wieku przyniosły wiele zmian dla tego patriarchalnego modelu. Przede wszystkim wpływ Zachodu i globalizacji z ideami praw człowieka, promowaniem godności i wolności jednostki, praw kobiet znalazł swoje odzwierciedlenie w zmieniającym się prawodawstwie społeczeństw muzułmańskich. Zmiany legislacyjne dotyczyły ograniczenia prerogatyw mężczyzn i wyrównywały szanse kobiet w trzech obszarach; rozwodu, poligamii i opieki nad dziećmi¹¹. Paradoksalnie przyczyniło się to do umocnienia instytucji małżeństwa i polepszeniu pozycji kobiet w świecie arabskim, w państwach które rozpoczęły proces modernizacji w latach 50. i 60 i wcześniej poddane były wpływom europejskim przez kolonizację. Ponadto społeczeństwa arabskie, jak wskazują liczne badania, demonstrowały odmowę wartości zachodnich

¹¹ P. Fargues, *Terminating Marriage*, [w:] *The New Arab Family...*, s. 247. Poligamia właściwie zaniknęła w państwach arabskich w ciągu XIX w., sporadycznie pojawiając się zależnie od uwarunkowań. Jedyne państwem, które może udokumentować moment zaniknięcia tego zjawiska jest Tunezja, gdzie w 1956 r. ustanowiono nowe prawo osobowe. W Algierii i Egipcie można natomiast prześledzić zmieniający się proces wielożeństwa od II połowy XIX w. do współczesności. Na przykład w Egipcie jedynie 6% mężczyzn w 1907 r. żyło w związku poligamicznym. Poligamia zaczęła przeżywać swój renesans w latach 80. XX w., w czasie ekonomicznego otwarcia Egiptu, kiedy to rozpoczęła się także emigracja zarobkowa Egipcjan do państw Zatoki. Przyniosła ona nowe wzorce małżeństwa i pozycji kobiet. Specyfiką Egipcjan było także poślubienie nowej żony i prawie natychmiastowe rozwiedzenie się z pierwszą, dlatego też zwyczaj ten czynił z mężczyzny żyjącego w związku poligamicznym, mężczyznę monogamistę. W latach 30. częste rozwody wśród biednych traktowane były jako poligamia ubogich. Por. s. 253–256.

właśnie w sferze obyczajowej, seksualnej i dotyczącej rodziny. Przywiązanie do tradycyjnych wartości rozpoczęło się podczas epoki kolonialnej, kiedy to w społeczeństwach podporządkowanych nastąpił podział wewnątrz kultury zdominowanej na dwie sfery: materialną i duchową. Materialna obejmowała naukę, politykę i ekonomię, gdzie podzielano zachodnie wartości i instytucje. Sfera duchowa pojmowana jako wewnętrzna i ograniczona przez religię i zwyczaje, obejmowała przede wszystkim struktury rodzinne i stosunki władzy w rodzinie. Jako rdzeń tożsamości muzułmańskiej wyłączona była spod wpływów Zachodu i już wówczas specjalnie chroniona¹².

Zmiany zaowocowały zmniejszeniem liczby rozwodów w świecie arabskim, ale także podniesieniem się wieku zawarcia pierwszego małżeństwa. Te dwa zjawiska zdaniem Philippe'a Farguesa, choć zachodzące w tym samym czasie nie wynikały z tych samych przemian społecznych zachodzących na Bliskim Wschodzie. Miały za to szczególne konsekwencje dla „rynku matrymonialnego”. Zredukowanie liczby rozwodów i zaniknięcie związków poligamicznych zwiększyło zatem liczbę kobiet niezamężnych. Uruchomiło to zupełnie inne mechanizmy mające na celu rozwiązanie tego problemu. Mianowicie pojawiły się jego zdaniem dwa wyjścia: powiększenie różnicy wieku między małżonkami lub pozostanie części kobiet w stanie niezamężnym i rezygnacja z wejścia w związek małżeński¹³.

Wiek kobiet zawierających pierwsze małżeństwo podniósł się na całym świecie w drugiej połowie XX wieku w wyniku powszechnej edukacji dziewcząt. Również w Egipcie można zaobserwować te tendencje. Na początku lat 90. zaobserwowano także zmiany dotąd niespotykane w świecie arabskim i odchodzące od przyjętego modelu kulturowego czyli pojawienie się znacznej liczby kobiet, które nigdy nie wstąpią w związek małżeński. We współczesnym Egipcie te dwie zmiany i tak na tle innych państw Bliskiego Wschodu są mniej zaawansowane.

Proces ograniczania władzy mężczyzn w Egipcie rozpoczął się na początku XX wieku, jeszcze pod rządami Brytyjczyków, dla których kwestia kobieca była poniekąd usprawiedliwieniem kolonizacji¹⁴. Wtedy przyjęto ustawy

¹² A. Loomba, *Kolonializm/Postkolonializm*, tłum. N. Bloch, wyd. 1, Poznań 2011, s. 200.

¹³ *Ibidem*, s. 262.

¹⁴ Dla konsula brytyjskiego Lorda Cromera niska, jego zdaniem pozycja kobiety w społeczeństwie egipskim była jedną z głównych przyczyn okupacji, a poczynienie postępów w kwestii kobiecej równało się postępowi cywilizacyjnemu w ogóle.

mające na celu poprawę sytuacji kobiet rozwiedzionych. Dwa prawa z 1920 i 1929 roku starały się zredukować groźbę rozwodu i związany z nią brak bezpieczeństwa poprzez kodyfikacje trzech punktów spornych dotyczących tego zagadnienia w różnych szkołach prawa islamskiego: sposobu przeprowadzenia rozwodu, alimentów oraz opieki nad dziećmi. Sąd rodzinny zajmujący się rozwodami ustawą z 1920 roku nadał sędziom prawo do mediacji w celu utrzymania związku małżeńskiego oraz, co jeszcze ważniejsze, interweniowania i przerwania formuły odrzucenia, która nigdy w prawodawstwie nie była przedmiotem zainteresowania wymiaru sprawiedliwości.

Kobiety poddane odrzuceniu uzyskały możliwość poddania tej zwyczajowej procedury pod osąd prawa i mogły domagać się przeprowadzenia rozwodu w sądzie. Była to pierwsza przeszkoda prawna dla zwyczaju trzykrotnego odrzucenia. Została ona jeszcze wzmocniona przez prawo z 1929 roku, które unieważniało odrzucenie powołując się na przypadki określające formułę jako niezgodną z *fikh*. Drugim zapisem odwołującym mężczyzn od tego zwyczaju było zasądzenie alimentów dla porzuconej żony. Trzecim środkiem przeciwdziałającym stał się zapis precyzujący zapis *fikh*, zgodnie z którym dziecko należy do ojca, lecz opieka nad nim jest obowiązkiem matki. Zatem powinna ona opiekować się chłopcami do 7 roku życia, a dziewczynkami do 9, przy czym matka traciła to prawo jeśli poślubiła mężczyznę niespokrewnionego z dzieckiem¹⁵.

Następnym krokiem w kierunku zabezpieczenia kobiet była ustawa zwana od jej inicjatorki żony prezydenta prawem Dżihan al-Sadat. Prawo powstało w 1979 roku, zostało odrzucone przez Najwyższy Trybunał Konstytucyjny, wreszcie w roku 1985 po wprowadzeniu poprawek zostało przyjęte w postaci zarządzenia, mówiącego o tym, że każdy kontrakt małżeński i rozwody podlegają nadzorowi urzędu – *mazoun* i muszą być zgłoszone. Prawo wyszło na przeciw zmieniającej się sytuacji społeczno-ekonomicznej państwa, wywołanej gwałtownymi procesami urbanizacyjnymi, postępującą powszechną edukacją, zmianą polityki monetarnej Egiptu, przekształceniem stosunków pracy oraz pracą kobiet poza miejscem ich zamieszkania.

W związku z tą głęboką transformacją społeczno-ekonomiczną zmieniły się także warunki społeczne i rodzinne, które wcześniej pozwalały uporać się

Osobną kwestią są rzeczywiste dokonania Brytyjczyków na polu upodmiotowienia kobiet, Cromer otworzył jedynie szkołę dla akuserek, całkowicie zaniedbał sferę edukacji kobiet. Zob. T. Mitchell, *op. cit.*, s. 111.

¹⁵ P. Fargues, *op. cit.*, s. 259.

porzuconym kobietom z ich nową sytuacją życiową. Z powodu migracji za pracą i zniszczeniem starych wspólnot rodzinnych i lokalnych kobiety i dzieci w razie rozwodu pozbawione zostały opieki rodziny i sąsiadów. Państwo musiało zapewnić odpowiednie rozwiązania prawne w celu ochrony i zabezpieczenia porzuconych kobiet i dzieci¹⁶. Oficjalna rejestracja kontraktu małżeńskiego zawierała swoją historię wcześniejszych związków mężczyzny i opis jego pozycji społecznej, co dawało kobiecie rękojmię i możliwość dochodzenia swych praw w razie rozwodu.

Różne postanowienia i klauzule wzmacniały prawo Dżihan al-Sadat czyniąc obowiązek wypłacania alimentów byłej żonie i dzieciom nieuniknionym i zagrożonym sankcjami karnymi. Wprowadzono specjalne kryteria stosujące się do małżeństw i rozwodów podejmowanych z powodu emigracji zarobkowej do państw Zatoki. I tak w przypadku emigracji męża, nie stosowano przepisu o wspólnym gospodarstwie domowym i mieszkaniu, jeśli kobieta nie mogła towarzyszyć małżonkowi w wyjeździe.

W pierwotnej wersji z 1979 roku ustawa gwarantowała kobietom prawo do rozwodu jeśli mąż wszedł w kolejny związek w trakcie ich małżeństwa. Zapis ten spowodował gorący sprzeciw ze strony środowisk religijnych i ostatecznie pod ich wpływem został zarzucony i uzupełniony w 1985 dodatkowymi warunkami utrudniającymi kobiecie rozwód w przypadku poligamii męża. Otóż kobieta mogła domagać się rozwodu jedynie w przypadku, gdy zdołała dowieść przed sądem zmiany własnej sytuacji moralnej i materialnej wynikających z zawarcia przez męża nowego małżeństwa.

Kolejna rewizja kontrowersyjnego dla środowisk tradycyjnych prawa dokonała się w roku 2000. Poprawka umożliwiała kobietom uzyskanie rozwodu bez przedstawiania jakichkolwiek dowodów na obniżenie własnej pozycji w wyniku kolejnego małżeństwa męża dzięki tak zwanej formule *kbul*. Pozwalała ona kobietom na przeprowadzenie rozwodu bez zgody męża pod warunkiem, że zrzekną się one swoich finansowych praw po zakończeniu małżeństwa¹⁷.

W ciągu ostatnich kilkudziesięciu lat w świecie arabsko-muzułmańskim zmieniły się wzory zachowania i komponenty instytucji małżeństwa. Zmieniły one także stosunki władzy w rodzinie i ograniczyły rolę mężczyzn traktowanych dotąd jako podstawowe podmioty instytucji małżeństwa. Fargues prze-

¹⁶ *Ibidem*, s. 260.

¹⁷ *Ibidem*, s. 261.

konywująco dowodzi, że cztery wymiary tej instytucji i ich wzajemne uwarunkowania uległy przekształceniu i rządzą się swoimi prawami: powszechność pierwszego małżeństwa, różnica wieku między małżonkami, obecność poligamii, rozwody, czego nie zawsze świadomi są aktorzy owych zmian. Społeczne odczucia są odmienne od ustaleń badaczy i statystyk:

Konkretne małżeństwo między dwoma jednostkami zależy od innych związków oraz ich trwałości. Suma tych wszystkich związków tworzy doskonałą równowagę między płciami w całej populacji zdolnej do zawarcia związku małżeńskiego. [...] Wzajemne uwarunkowania między indywidualnymi wyborami a wymogami całości, ukryte dla społeczeństwa, są produktem zbioru reguł, prawnych i społecznych, które nakazują określoną organizację i formę małżeństwa, specyficzna dla danego społeczeństwa lub jednej z jego części. To tworzy lokalny wymiar małżeństwa¹⁸.

Najbardziej widocznym skutkiem zmiany prawa w państwach arabskich stało się ograniczenie liczby rozwodów i związków poligamicznych. Uderzyło to bezpośrednio w zakorzenioną religijnie i kulturowo praktykę i prawo mężczyzn do poślubienia wielu kobiet. Poligamia jest mocno ograniczona, jej całkowite zniknięcie stanowi kwestię czasu także w konserwatywnych państwach Zatoki Perskiej.

Natomiast niezwykle interesującą kwestią w państwach arabskich pozostaje rozwód. Powszechne odczucia idą w kierunku wzrostu liczby rozwodów, które opinia publiczna wywodzi z rosnącego wpływu kultury zachodniej i sekularyzacji życia, natomiast rządowe rejestry wskazują jednoznacznie na spadek ich liczby. Wyjaśnienie tego paradoksu zdaniem Farguesa leży w konsekwencjach, jakie rozwód nałożył na mężczyzn, ponieważ uderza przede wszystkim w ich interesy, zarówno ekonomiczne jak i społeczne. Międzynarodowa opinia publiczna natomiast konsekwentnie pochyla się nad losem porzuconych lub rozwiedzionych kobiet. Trzecim aspektem zmian jest wzrost liczby kobiet, które rezygnują z małżeństwa. Zazwyczaj jest on interpretowany jako pochodna wydłużającej się edukacji dziewcząt, rosnącej aktywności zawodowej kobiet przed zamążpójściem, urbanizacji, wzrastających kosztów małżeństwa i utrzymania domu. Fargues widzi w tym przede wszystkim naturalne następstwo nadwyżki kobiet gotowych do małżeństwa w wyniku powiększającej się przepaści pokoleniowej między przyszłymi małżonkami oraz zanik instytucji

¹⁸ *Ibidem*, s. 266 [tłum. własne – K.B.].

regulujących wtórny rynek matrymonialny, czyli związków poligamicznych i rozwodów, które dotąd regulowały rynek matrymonialny i umożliwiały niejako wchłonięcie nadwyżki kobiet zdolnych do zawarcia małżeństwa¹⁹.

W Egipcie wykształciła się równowaga między zawieranymi małżeństwami i liczbą rozwodów. Rządowe statystyki z lat 1995–2003 wskazują na wzrost liczby rozwodów w latach 2000–2002 (CAPMAS)²⁰. Liczba rozwodów spadała systematycznie od II wojny światowej i najniższa była w latach 90. XX wieku. Po części wiązało się to ze spadającą liczbą zawieranych małżeństw. Jednak liczba rozwodów spadała szybciej niż liczba małżeństw. Obecnie instytucja małżeństwa w Egipcie jest znacznie bardziej trwała i stabilna niż w państwach zachodnich. Nie przesądza to bynajmniej o jakości tych związków. Nieobecność rozwodów, zdaniem Kennetha Cuno nie przekłada się bezpośrednio na szczęśliwe i satysfakcjonujące relacje rodzinne. Faktem jest natomiast, że wprowadzenie Prawa Numer 1 w roku 2000 pociągnęło za sobą reformę rozwodową²¹, w warunkach które różnią się od społeczeństw zachodnich, ponieważ prawo to zostało wprowadzone w społeczeństwie o odmiennym od zachodniego społeczno-ekonomicznym i symbolicznym charakterze²². System małżeństw i rozwodów stanowi sprzężenie zwrotne. Na początku XX wieku wczesne zamążpójście było losem większości egipskich dziewcząt i kobiet. Wraz z rozwojem masowej edukacji wiek pierwszego małżeństwa się podniósł. Od lat 80. XX wieku koszty małżeństwa wzrosły tak znacznie, że stało się to istotnym czynnikiem wpływającym na odłożenie zamążpójścia w czasie. Zarówno spadek ilości małżeństw jak i malejąca liczba rozwodów przyczyniły się

¹⁹ *Ibidem*, s. 267.

²⁰ Rejestracja rozwodów przez CAPMAS (Centralna Agencja Publicznej Mobilizacji i Statystyki) w Egipcie od II połowy XX w. jest przestrzegana ze względu na ochronę i zabezpieczenie praw dzieci.

²¹ Reforma zakładała, że kobieta może uzyskać rozwód bez zgody męża w sytuacji kiedy doświadczała z jego strony przemocy, z powodu choroby męża, ukrytego defektu, jego uwięzienia na trzy lata lub więcej, porzucenia przez męża, braku wsparcia finansowego z jego strony, odniesienia ran, małżeństwa z dodatkową żoną (od 1979). Kobieta mogła także otrzymać rozwód *mubaraa*, jeśli zrzekła się części lub wszystkich finansowych praw, które miała zagwarantowane. Historycznie *mubaraa* zastąpiło dawny rozwód typu *khul*.

²² K.M. Cuno, *Divorce and the fate of the family in modern century Egypt*, [w:] K.M. Yount, H. Rashed, *Family in the Middle East. Ideational change in Egypt, Iran, and Tunisia*, New York 2008, s. 198.

do pojawienia się nowego fenomenu w społeczeństwie egipskim, czyli znacznej liczby nigdy niezamężnych kobiet i samotnych mężczyzn.

Wiliam Goode zaklasyfikował system małżeńsko-rozdowowy w Egipcie jako wysoko stabilny, pomimo nietrwałości indywidualnych związków, ponieważ dzięki tradycji i zwyczajom system ten doskonale sobie radzi z problemami generowanymi przez rozwody, takimi jak: zapewnienie opieki dzieciom, wsparcie, alimenty, powtórne małżeństwo matki. Zgodnie z hipotezą Goode'a wpływ modernizacji na konserwatywne społeczeństwa paradoksalnej zmniejsza w nich liczbę rozwodów, ponieważ podkopuje i unieważnia obowiązujące zwyczaje. Rola państwa w reformie kodeksu rodzinnego też ma znaczenie, mniejsze jednak niż emancypacja młodych kobiet i mężczyzn i ich autonomia w podejmowaniu wyborów. Młodzi Egipcjanie, twierdzi Goode, kierują się przy wybieraniu przyszłych partnerów kryteriami atrakcyjności i wzajemnego przystosowaniu, aby stworzyć udaną nuklearną rodzinę, promowaną przez kulturę masową. Ideał nowoczesnego małżeństwa opartego na wzajemnym rozumieniu i atrakcyjności partnerów zastąpił tradycyjny model – aranzowanych małżeństw – dotąd panujący w Egipcie²³.

Inny badacz wzorów małżeństwa Arland Thornton zauważył, że siła idei, typu idealnego tzw. nowoczesnego małżeństwa ma ogromny wpływ na społeczeństwa pozaeuropejskie. Nowoczesna rodzina w panującym wyobrażeniu jest efektem nowoczesnego społeczeństwa i procesów z nim związanych, takich jak urbanizacja, industrializacja, masowa edukacja i dobrobyt. Niesie za sobą ograniczenie i kontrolę płodności, przyczynia się do rozwoju indywidualizmu jednostek i ich autonomii, zwiększa zakres wolności członków społeczeństwa. W tym ideale mieści się także nowy dla społeczeństw tradycyjnych wzór małżeństwa oparty na równości, dojrzałości małżonków, podejmujących decyzje o zamążpójściu samodzielnie, wysoki status kobiet w społeczeństwie, który pozostawia za sobą tradycyjny porządek i stary wzór polegający na aranżacji małżeństwa młodych, wpływie rozszerzonej rodziny na nowy związek, kontroli rodzicielskiej, hierarchicznym porządku relacji w rodzinie, naturalnej płodności i niskim statusie kobiet²⁴.

²³ W.J. Goode, *World Changes In Divorce Patterns*, New Haven 1993.

²⁴ A. Thornton, *The Developmental Paradigm. Reading History Sideways, and Family Change*, „Demography 38” 2001, No. 4, s. 449–465; idem, *The Developmental Paradigm. Reading History Sideways, and Family Change*, Chicago 2005.

Gavin Jones, z kolei sformułował interesującą hipotezę, w jaki sposób modernizacja wpływa na małżeństwa i rozwody w islamskich społeczeństwach Indonezji i Malezji. Konsekwencje modernizacji w świecie muzułmańskim prowadzą do zupełnie odmiennych rozwiązań w przestrzeni rodziny i sfery prywatnej niż stało się to na Zachodzie. Nowe praktyki życia rodzinnego i małżeńskiego wprowadzane są bowiem selektywnie. Otóż poprawa sytuacji kobiet i ich statusu w społeczeństwie przyczyniła się do rezygnacji z niepewnego lub potencjalnie niesatysfakcjonującego małżeństwa. Kobiety w społeczeństwie muzułmańskim zatem wolą uniknąć małżeństwa niż narazić się na rozczarowanie. Odwrotnie niż w społeczeństwach zachodnich, gdzie kobiety wolą zawrzeć związek, po to, by później go zerwać i zakończyć rozwodem. Zdaniem Jonesa strategia ta wyjaśnia wzrost liczby rozwodów na Zachodzie i ich spadek w społeczeństwach Indonezji i Malezji. Hipoteza ta może być przydatna przy wyjaśnianiu indywidualnych wyborów kobiet w państwach arabskich. Jones podkreśla, że sytuacja wyjściowa kobiet w społeczeństwach muzułmańskich jest inna niż na Zachodzie. W południowej Azji autonomii kobiet towarzyszy umocnienie religijnej ortodoksji z jednej strony, a z drugiej – wzmocnienie kobiecego ruchu na rzecz większych uprawnień w razie rozwodu. Podobne warunki występują we współczesnych społeczeństwach Bliskiego Wschodu. Ich rezultatem jest zwiększenie indywidualnej odpowiedzialności przy zawieraniu małżeństw i wzrost trwałości tych związków, ponieważ uzyskanie korzystnego rozwodu wciąż nie jest łatwą sprawą dla kobiet w państwach arabskich²⁵.

Jak wspomniano wcześniej, aranżowane małżeństwa i związki w obrębie jednej rodziny wciąż są rozpowszechnioną w Egipcie praktyką i nie zostały wyparte przez nowe wzory małżeństwa. Raczej stanowią dostosowanie się do nowych warunków społecznych wywołanych globalizacją i trudną sytuacją ekonomiczną. Dzieje się tak zwłaszcza na terenach wiejskich i przedmieściach wśród niższych klas społecznych, gdzie negocjacje rodzinne są zarazem gwarancją pomyślności związku. W egipskim modelu rodziny nowoczesnej role kobiet postrzegane są raczej jako komplementarne do ról męskich, a poprawa statusu kobiety w rodzinie oznacza przede wszystkim ochronę kobiet i rodziny, a nie jak na Zachodzie wzmocnienie ich wolności osobistej.

²⁵ G. Jones, *Modernization and divorce: Contrasting Trends in Islamic Southeast Asia and the West*, „Population and Development Review 23” 1997, No. 1, s. 95–114.

Egipskie kobiety walczyły o prawo do rozwodu, zniesienie zwyczaju odrzucenia i poligamii, alimenty dla siebie i prawo do opieki nad dziećmi w razie rozpadu małżeństwa. Wolność płci nie była dążeniem do wolności osobistej kobiet i nie była zakorzeniona w indywidualistycznych wartościach, lecz miała na celu umocnienie pozycji kobiet w rodzinie. W istocie doprowadziło to do reprodukcji nierównych ról płciowych w rodzinie i ich akceptacji przez kobiety, gdy te cele zostały osiągnięte w kolejnych reformach egipskiego kodeksu rodzinnego.

Kobiety zadowolily się równymi prawami w sferze publicznej, a szczególnie: prawem do głosowania, dostępem do edukacji i zatrudnienia, pozostawiając relacje w rodzinie i sferze prywatnej męskiej dominacji²⁶. Odwrotnie niż na Zachodzie rozwód był w pełni dostępny dla muzułmańskich mężczyzn i nawet dla kobiet. Zarówno mężczyźni, tak jak i kobiety mogli ponownie wstępować w związki małżeńskie wielokrotnie i nie było to tabu społecznym w świecie islamu. Badacze rodziny podkreślają te różnice w prawie do rozwodu między społeczeństwami zachodnimi i muzułmańskimi w XIX wieku. Co więcej gdy i na Zachodzie prawo do rozwodu stało się powszechne, rozwód przestał być elementem krytyki społeczeństw muzułmańskich. Pozostały nimi nadal zwyczaj poligamii, wykluczenie społeczne kobiet i zakrywanie ciała.

4.2. Kobiety w świecie arabskim

Rola kobiety, społeczne ograniczenia, z którymi się spotyka, podział na przestrzeń męską i kobiecą, segregacja płci mają swoje źródło w szczególnym postrzeganiu seksualności w islamie. Nie jest to seksualność, którą można przypisać naturze ludzkiej jako takiej, lecz seksualności od początku i konsekwentnie podzielona na męską i żeńską²⁷. Nawet jeśli na początku dziejów islamu, co potwierdza Koran, istniała wizja równości ludzi wobec Boga, została ona potem

²⁶ K.M. Cuno, *op. cit.*, s. 209.

²⁷ Niektórzy badacze islamu twierdzą, że zagrożeniem jest właśnie ludzka seksualność, a nie filozofia podziału, która jest wobec niej wtórna. Zob. J.E. Tucker, *Woman, Family and Gender in Islamic Law*, Cambridge–New York 2008, s. 177. Zdaniem autorki, w islamie nie ma czegoś takiego jak istota ludzka. Od początku ma ona określoną płęć, która warunkuje jej zachowanie i miejsce w społeczności oraz obowiązki wobec Boga i wspólnoty. Podział jest więc pierwotny wobec seksualności. Natomiast tendencje egalitarne i hierarchiczne występowały na przemian w dziejach islamu.

zmieniona na rzecz naturalnych różnic między płciami. Muzułmańscy uczeni w prawie konsekwentnie stosowali politykę różnicy, aby wprowadzać podział na obowiązki męskie i żeńskie, normy i wartości, zakazy i kary odmienne dla każdej z płci.

Owe różnice wynikające z bezwzględnej odmienności kobiety i mężczyzny nadawały określony porządek społeczny sferze publicznej i prywatnej oparty na odpowiednich dla każdej z płci zasadach. Zasady te, z kolei miały głębsze uzasadnienie moralne, społeczne i kulturowe ugruntowane w przyjętej za dogmat różnicy. Przekładały się one także na wszystkie inne sfery życia wspólnoty muzułmańskiej, szczególnie politykę i ekonomię. Elementarna nierówność została utrwalona przez stosunki rodzinne i podporządkowanie kobiet ojcu, braciom, mężowi, mentorowi i plemieniu z powodu uznania ich niedoskonałości moralnej, pośledniości charakteru i niepełności fizycznej. Kobiety zaczęto definiować w opozycji do mężczyzn, co pociągało za sobą ich władzę nad nimi²⁸.

Podporządkowanie kobiet postępowało nieprzerwanie w toku toczącej się historii muzułmanów, ponieważ nie miały one znaczącego wpływu na tworzenie i rozwój wiedzy kształtującej dyskurs różnicy i zależności. Kobiety nie były aktywnie zaangażowane w rozwijanie *fikhu*, dogmatycznej teologii – *kalam* ani historiografii. Nie miały zatem wpływu, zdaniem Etina Anwara, na tworzenie epistemologicznego statusu kobiet w muzułmańskich społeczeństwach. Nie mając możliwości tworzenia konkurencyjnej interpretacji aż do przełomu XIX i XX wieku, kobiety zmuszone zostały do przyjęcia nierówności we wszystkich sferach życia, ale i w budowaniu ich wewnętrznego ja. Stając się przedmiotem męskiej dominacji w sferze władzy, autorytetu, wiedzy i doświadczając alienacji²⁹.

Odkąd kobiety są postrzegane jako niedoskonałe zostały wykluczone i tym samym pozbawione możliwości prawa do walki o przywództwo w islamie. Na poziomie życia prywatnego kobiety również nie powinny decydować o własnym losie, ponieważ podlegają niekontrolowanym impulsom i nieracjonalnym przecuciom. Jeśli kobiety sprawowały jakąkolwiek władzę lub urząd publiczny zwykle wiązało się to z przynależnością do potężnego i wpływowego rodu.

²⁸ E. Anwar, *Gender and Self in Islam*, London–New York 2006, s. 16–17. Patrz także: L. Ahmed, *Woman and Gender in Islam: Historical Roots of Modern Debate*, New Haven–London 1992.

²⁹ *Ibidem*, s. 19.

Uznanie kobiecej seksualności za zagrożenie dla wspólnoty muzułmanów pociągnęło za sobą nie tylko umieszczenie kobiet w domach, ale także kontrolę nad ich zewnętrznymi narządami płciowymi. Ibn Sina (Avicenna) dowodził, że obowiązki mężczyzny, jakie ma on względem kobiety i rodziny, oraz finansowa odpowiedzialność jaką ponosi, dają mu prawo do posiadania ich ciała, wolności, swobód i nawet życia. To prawo do rozporządzenia żeńskimi narządami stanowi także kompensację dla mężczyzny, który nie może poślubić tylu żon, ile mu prawnie przysługuje, ponieważ ogranicza go kryterium identycznych warunków i wsparcia każdej z nich jednakowo.

Podobnie uzasadniał większe uprawnienia mężczyzn w dziedziczeniu i prawie do rozwodu. Mężczyzna dlatego dziedziczy dwa razy tyle ile kobieta, ponieważ tylko on ponosi koszty utrzymania rodziny, zaś kobieta posiada przywilej utrzymania swoich środków wyłącznie dla siebie. Mężczyzna ma prawo do rozwodu, ponieważ jest opanowany i rozważny, kobieta nie umiałaby z niego skorzystać, gdyż w swoim osądzie kieruje się emocjami a nie rozumem³⁰. Koncepcja Avicenny jest jedną z najbardziej radykalnych wśród muzułmańskich uczonych, jednocześnie wyjaśnia zabiegi okaleczania żeńskich narządów płciowych, chociaż filozof nie wypowiedział się na ten temat. Religijne i kulturowe oczekiwania wobec żony ograniczają się do całkowitego posłuszeństwa z jej strony i podległości wobec męża, wykluczają więc wzajemne zrozumienie i partnerstwo.

Zdaniem Etina Anwara, nierówne stosunki władzy w małżeństwie przenoszą się na kontakty kobiet z mężczyznami w ogóle. Z kolei, stosunki w małżeństwie wzorują się na wcześniejszym podporządkowaniu dziewcząt ojcu w rodzinie. Wzory posłuszeństwa rozciągają się od życia rodzinnego po małżeńskie i znajdują swoje zwieńczenie w życiu zbiorowym. Posłuszeństwo jest uznawane za główną cnotę kobiet, obok poczucia obowiązku, szacunku i oddania, jakie kobieta wnosi do małżeństwa i rodziny. Jest także kluczowym elementem konstruującym moralny, społeczny i kulturowy status kobiety w muzułmańskim społeczeństwie³¹.

Cały porządek i ład społeczny ummy opiera się na umiejętnym utrzymaniu w ryzach pożądania mężczyzn wobec kobiet, które nie powinny być dla nich

³⁰ Avicenna, *Healing: Metaphysics*, [w:] *Medieval Political Philosophy*, eds. R. Lerner, M. Mahdi, Ithaca–New York 1963, s. 106.

³¹ E. Anwar, *op. cit.*, s. 127–128.

dostępne, jeśli nie są ich małżonkami. Z tej podstawowej zasady wypływają konkretne przepisy prawa muzułmańskiego sformułowane przez jurystów dotyczące relacji między płciami, ubioru i seksualnych transgresji. Relacje między mężczyznami i kobietami nie są ich sprawą prywatną, ponieważ swoboda w tym względzie mogłaby zagrozić jedności i bezpieczeństwu wspólnoty wiernych. W przestrzeni publicznej nie ma miejsca na seksualne pożądanie, które jest uprawomocnione jedynie w przestrzeni prywatnej wobec własnej żony i stanowi istotny składnik małżeństwa.

Prawnicy muzułmańscy stworzyli kategoryzację trzech sfer pożądania. W pierwszej, mężczyźni stykali się z niespokrewnionymi i młodymi kobietami, co wzbudzało u nich gwałtowną żądzę i wymagało specjalnego uregulowania w kwestii stroju i zachowania kobiet. W drugiej, mężczyźni funkcjonowali na neutralnym gruncie, ponieważ wchodzili w relacje z kobietami znajdującymi się poza sferą ich pożądania – dziewczynkami, starszymi kobietami i bliskimi krewnymi, które nie wzbudzały w nich seksualnych odczuć. Dlatego też, kody stroju, spojrzeń i fizycznej bliskości były w niej swobodniejsze. Trzecia sfera dotyczyła przestrzeni małżeńskiej, legalnego pożądania i celebracji seksualności, gdzie wszystkie te zasady były zawieszane.

Z powodu niezdolności mężczyzn do kontroli własnego pożądania cały nieomal obowiązek utrzymania właściwych i wyznaczonych przez społeczeństwo granic spoczywał na kobietach³². One także ponosiły ciężar niewywiązania się z tych zobowiązań, czyli ciężar kary. *Zina*, to przestępstwo nielegalnego stosunku seksualnego odbytego poza ważnym małżeństwem, pozorem małżeństwa lub prawnym posiadaniem³³. *Zina* należy do specjalnej kategorii zbrodni – *hadd*, wyszczególnionych w Koranie, takich jak: oszczerstwo popelnienia cudzołóstwa, kradzież, napad bandycki, picie alkoholu i apostazja, które podpadają bezpośrednio pod jurysdykcję Boga, nie człowieka. Kara za nie jest określona w Koranie i hadisach³⁴.

³² J.E. Tucker, *op. cit.*, s. 184–185.

³³ Mężczyzna mógł uniknąć kary, w przypadku kobiety dowodem często była ciąża.

³⁴ Dowodem w sprawie przestępstwa cudzołóstwa jest wyznanie sprawcy, świadectwo świadków oraz według niektórych szkół ciąża pozamałżeńska. Kara w zależności od stanu cywilnego obejmuje bity, jeśli winowajcy nigdy nie byli w związkach małżeńskich i był to ich pierwszy stosunek seksualny, jeśli natomiast byli wcześniej w związkach małżeńskich i mieli doświadczenie seksualne karą było kamienowanie. Obydwie kary powinny odbyć się publicznie. W wyjątkowych przypadkach prawnicy stosowali także karę banicji, przeznaczoną dla mężczyzn.

Wszystkie zalecone kary miały charakter publiczny, ponieważ grzech cudzołóstwa był uznawany z szczególnie szkodliwy dla życia wspólnoty muzułmańskiej. System kontaktów damsko-męskich we wspólnocie wiernych uwzględniał możliwość zaistnienia tego grzechu, stąd ograniczenia i bariery wprowadzone przez uczonych w prawie. Dlatego też prawnicy muzułmańscy obawiali się wprowadzenia kodeksów cywilnych wzorowanych na prawie europejskim w drugiej połowie XIX i pierwszej połowie XX wieku, ponieważ prawo europejskie nie kryminalizowało cudzołóstwa, lecz jedynie gwałt. Zdaniem niektórych imamów, takie rozluźnienie obyczajów zachęcało do nawiązywania stosunków seksualnych poza małżeństwem, co mogło podważyć stabilność rodziny. Ponadto wprowadzenie kodeksów zachodnich usuwało spod kontroli prawa ludzką seksualność, co stanowiło rewolucję obyczajową. W większości państw arabskich zbrodnie kryminalne zostały wyjęte spod jurysdykcji szariatu i oddane sądom cywilnym: w Egipcie w 1883, a w imperium otomańskim w 1917 roku.

Na fali islamizacji w latach 70. XX wieku część państw utrzymała bądź wprowadziła kary koraniczne do swoich systemów prawnych. Tak uczynił Iran, Afganistan, Libia, Pakistan, Sudan i Nigeria. W państwach świata arabskiego kary te istnieją jedynie w Arabii Saudyjskiej i Zjednoczonych Emiratach Arabskich³⁵. Islamizacja prawa służyła w tych państwach budowaniu i umacnianiu legitymizacji władzy, a penalizacja seksualności była jednym z wymiarów tworzących tożsamość muzułmańską³⁶.

Kobiety w świecie arabskim mają niewątpliwie mniejsze szanse życiowe niż mężczyźni. Wynika to z pozycji kobiety, jaka jest jej przypisana w szariacie, prawie religijnym. Ponadto funkcjonujący tradycyjny model rodziny wyznacza kobiecie określone miejsce w społeczeństwie i życiu publicznym. Kobieta ma przede wszystkim wypełniać role matki i żony, opiekować się rodziną. Na mężczyznę spada obowiązek utrzymania rodziny i zapewnienie żonie dobrobytu lub przynajmniej sytuacji nie gorszej niż, ta którą miała w domu rodzinnym. Wobec kulturowych i społeczno-ekonomicznych ograniczeń pracy kobiet, na mężczyznach spoczywa obowiązek utrzymania rodziny.

Kobiety stanowią jedynie 30% zatrudnionych w państwach arabskich. W grupie pracowników wykwalifikowanych ich udział wynosi zaledwie 12%.

³⁵ R. Peters, *Crime and Punishment in Islamic Law: Theory and Practice from the Sixteenth to the Twenty Century*, Cambridge 2005, s. 104–105, 138–139, 150.

³⁶ J.E. Tucker, *op. cit.*, s. 206.

Kobiety otrzymują niższe emerytury. Część z nich, z powodu analfabetyzmu, w ogóle nie funkcjonuje w przestrzeni społecznej i nawet nie pobiera emerytury po mężu³⁷. W Egipcie około 47% kobiet żyje na wsi, większość z nich stanowią młode kobiety. Dla nich wczesne zamążpójście jest koniecznością życiową³⁸. Na drugim krańcu hierarchii społecznej znajdują się młode, wykształcone kobiety o dużej samoświadomości i wymaganiach wobec przyszłego męża. Skazuje je to na staropanieństwo i zależność od szerszej rodziny³⁹. Ze statystyk wynika, że w Egipcie w 2009 roku próbowało się zabić z tego powodu około 2,7 tys. kobiet, w tym niektóre z tytułami naukowymi⁴⁰. Kolejnym problemem, oprócz nędzy i braku wykształcenia jest problem obrzezania (infibulacji), który dotyczy wszystkich kobiet. W 2008 roku parlament zabronił infibulacji. Raport UNICEF z 2008 roku podaje, że aż 91% zamężnych kobiet między 15 a 49 rokiem życia zostało poddanych temu zabiegowi, w tym 72% zostało obrzezanych przez lekarzy, chociaż rząd egipski wypowiedział walkę temu zwyczajowi ponad czterdzieści lat temu⁴¹.

Skomplikowana sytuacja ekonomiczna i społeczna w Egipcie doprowadziła do wykształcenia się nowych wzorów zawierania małżeństw. Kobiety z niższych warstw wybierają powrót do tradycyjnych zwyczajów w przypadku zawierania małżeństwa, jeśli może to wzmocnić ich pozycję w stosunku do mężczyzn. Rodzina kobiety wybiera małżonka i prowadzi negocjacje dotyczące wysokości opłaty za żonę, chociaż ogranicza to indywidualny wybór kobiety. Przyszły małżonek musi ją uiścić najlepiej w postaci wyposażenia gospodarstwa domowego. Ponieważ głową rodziny pozostaje mężczyzna, w celu utrzymania stabilnego małżeństwa, kobiety z niższych warstw wybierają na mężów mężczyzn starszych i zamożniejszych, mężczyźni z kolei preferują małżeństwa z kobietami młodszymi i biedniejszymi od nich. Kobiety pochodzące z klasy średniej i wyższej, lepiej wykształcone są bardziej wyemancypowane. W przy-

³⁷ J. Zdanowski, *Bliski Wschód 2011...*, s. 150.

³⁸ A. Krzemińska, *op. cit.*, s. 60.

³⁹ A. Karpierz, *Bezrobocie jako czynnik wpływający na destrukcję tradycyjnego modelu bliskowschodniej rodziny muzułmańskiej*, „Studia Bliskowschodnie” 2011, nr 1 (5), s. 20.

⁴⁰ J. Charbel, *Egyptian suicide rate on the rise*, „Egypt Independent”, <http://www.egyptindependent.com/news/egyptian-suicide-rate-rise> [dostęp: 10.09.2010].

⁴¹ P. Kingsley, *In Egypt, social pressure means FGM is still the norm*, <http://www.theguardian.com/world/2015/feb/06/female-genital-mutilation-egypt> [dostęp: 6.02.2015].

padku małżeństwa nie korzystają z tradycyjnych praktyk, dążą natomiast do zreformowania prawa rodzinnego i równouprawnienia⁴².

Dodatkowo panujące w większości państw autorytarne systemy władzy wzmacniały dominację mężczyzn i skłaniały ich do zachowań poniżających kobiety. Przykładem było niezwykle brutalne wobec kobiet zachowanie policji podczas demonstracji na placu Tahrir. W Arabii Saudyjskiej panuje stała dyskryminacja kobiet. Dopiero w roku 1959 wydany został dekret królewski powołujący do życia system państwowego nauczania kobiet. Przeciwnie niemu natychmiast zaprotestowały religijne i konserwatywne środowiska⁴³.

Traktowanie kobiet w tym państwie opierało się na tradycyjnych wzorach i polegało na ich całkowitej izolacji od środowiska zewnętrznego, aż do czasu zamążpójścia, które było zaaranżowane przez rodzinę. Doprowadziło to do znacznego wzrostu samobójstw wśród młodych ludzi w ostatnich latach⁴⁴. Królestwo Saudów jest także jedynym państwem arabskim, gdzie istnieje zakaz prowadzenia przez kobiety samochodów i jest on ściśle przestrzegany. Formalnie nie ma oficjalnego zakazu, jednak każdy kierowca musi mieć prawo jazdy. Te wydaje się wyłącznie mężczyznom, zatem kobiety muszą korzystać z usług szofera lub liczyć na pomoc rodziny. W odpowiedzi na protesty w innych państwach arabskich, kobiety zdecydowały się na walkę o prawo do prowadzenia samochodów. Utworzyły organizację Woman4Drive, a w Internecie pojawiły się zdjęcia i filmy z siedzącymi za kierownicą Saudyjkami. Niestety władze zrezygnowały z pouczeń, jako formy upomnienia kobiet za łamanie prawa. Ostatnio jedna z kobiet została skazana na karę chłosty za prowadzenie samochodu. Mniej więcej w tym samym czasie król Abdullah ogłosił, że w 2015 roku kobiety po raz pierwszy będą mogły głosować i kandydować w wyborach do władz miejskich⁴⁵.

Pomimo trudnej sytuacji kobiety na całym Bliskim Wschodzie nie ustają w walce o równouprawnienie. Poziom wykształcenia kobiet stale rośnie – w Jordanii, Algierii, Maroku, Libanie i państwach naftowych na uniwersytet w 2011 roku zapisało się więcej dziewcząt niż chłopców⁴⁶. W Egipcie do szkół średnich,

⁴² H. Hoodfar, *Between Marriage and the Market. Intimate Politics and Survival in Cairo*, Berkeley–Los Angeles 1997.

⁴³ J. Zdanowski, *Arabia Saudyjska*, Warszawa 2004, s. 186.

⁴⁴ *Ibidem*, s. 256.

⁴⁵ M. Szaniewski, *Chłosta za prowadzenie samochodu*, „Gazeta Wyborcza” 2011.

⁴⁶ <http://monitor.icfc.com/2014/10/women-increasingly-outpacing-mens-higher-education-participation-many-world-markets> [dostęp: 1.06.2015].

w latach 2004–2005 uczęszczało około 48,8% dziewcząt, a 46% uczyło się w szkołach wyższych⁴⁷. Szanse edukacyjne dziewcząt zależą przede wszystkim od czynników ekonomicznych i miejsca zamieszkania. W Górnym Egipcie są one ograniczone przez biedę i przywiązanie do tradycyjnych wartości. W Egipcie brak równości i bezrobocie skłoniły kobiety do wystąpień na placu Tahrir, a zorganizowały się one dzięki portalom społecznościowym. W Maroku w latach 2008–2012 około 36,1% dziewcząt uczęszczało do szkół średnich, a 47,2% podjęło studia wyższe w latach 2006–2012⁴⁸. Zmniejszono także analfabetyzm wśród kobiet z 55% w roku 2004 do 41% w 2011 w ramach programu UNESCO⁴⁹.

Jedynie w Maroku wprowadzony nowy kodeks prawa cywilnego – *Mudawana* z 2004 polepszał sytuację kobiet w stosunku do mężczyzn i ich pozycję w rodzinie. Mężczyzna przestał sprawować kuratelę nad kobietą, kobieta wchodzi w związek małżeński z własnej woli bez zgody opiekuna, a małżeństwo jest rozumiane jako umowa między równymi partnerami. Do wystąpienia o rozwód nie wystarczy już rytualna formuła wypowiedziana przez mężczyznę.

W Tunezji kobiety posiadają prawie takie same prawa jak kobiety na Zachodzie (z pewnymi wyjątkami: tunezyjscy ojcowie mogą samodzielnie wystąpić o paszport dla dziecka lub zapisać je do szkoły, a matka nie)⁵⁰.

4.3. Badania nad prawami kobiet w świecie arabskim

Za wiarygodne uzupełnienie raportów przygotowanych przez SIGI należy uznać raport przygotowany przez Thomson Reuters Foundation. Badania przeprowadzone przez ten ośrodek ukazują sytuację kobiet w świecie arabskim trzy lata po rewolucji. Prawa kobiet zostały określone na podstawie da-

⁴⁷ N. Megahed, *Access to the University and Women's Participation in Higher Education in Egypt*, <http://www.mei.edu/content/access-university-and-women%E2%80%99s-participation-higher-education-egypt> [dostęp: 13.10.2010].

⁴⁸ UNICEF, *At a glance: Morocco*, http://www.unicef.org/infobycountry/morocco_statistics.html, [11.06.2015], UN data, <http://data.un.org/countryProfile.aspx?crName=Morocco> [dostęp: 11.06.2015].

⁴⁹ <http://www.unesco.org/new/en/education/themes/education-building-blocks/literacy/literacy-prizes/2012/morocco> [dostęp: 1.06.2015].

⁵⁰ D. Pszczółkowska, *Łagodni islamiści wygrali w Tunezji*, „Gazeta Wyborcza”, 26.10.2011.

nych zebranych od 336 specjalistów z 21 państw-członków Ligi Arabskiej: Algierii, Bahrajnu, Komorów, Dżibuti, Egiptu, Iraku, Jordanii, Kuwejt, Libanu, Libii, Mauretanii, Maroka, Omanu, Kataru, Arabii Saudyjskiej, Somalii, Sudanu, terytoriów palestyńskich, Tunezji, Jemenu i Zjednoczonych Emiratów Arabskich. Syria została również uwzględniona w badaniach, chociaż jej członkostwo zostało zawieszona w 2011 roku.

Respondenci zostali wybrani spośród lokalnych i międzynarodowych pracowników organizacji humanitarnych, rozwoju, praw człowieka, oraz wśród pracowników akademickich, mediów, opieki zdrowotnej, organizacji do spraw opieki nad uchodźcami, opieki nad kobietami, prawników i aktywistów. Starano się także aby, większość z nich była kobietami i bliska im była tematyka gender, wykluczono osoby zaangażowane w politykę. Dystrybucja ankiety odbywała się online z zachowaniem środków bezpieczeństwa i ochrony respondentów. Badanie zostało zakończone we wrześniu 2013 roku. Z każdego państwa reprezentacja liczyła co najmniej 10 specjalistów, w przypadku większych państw odpowiednio więcej. Osiemnastu członków Ligi wraz z Syrią podpisało i ratyfikowało Konwencję Przeciwko Wszelkim Przejawom Dyskryminacji Wobec Kobiet – CEDAW. Jedynie Somalia i Sudan nie podpisały konwencji, a terytoria palestyńskie zaakceptowały ją symbolicznie.

Pytania kwestionariusza skierowane do respondentów zostały zbudowane na podstawie raportów CEDAW i zgrupowane wokół sześciu istotnych dla położenia kobiet w poszczególnych państwach kwestii: uczestnictwa kobiet w polityce, sytuacji kobiet w społeczeństwie, obecności kobiet w ekonomii, położenia kobiet w rodzinie, praw reprodukcyjnych, przemocy wobec kobiet. Każda z wybranych przez badaczy kategorii odnosiła się do konkretnych wskaźników:

- Uczestnictwo kobiet w polityce odniesiono do: reprezentacji kobiet w parlamencie, możliwości uczestnictwa w wyborach i reprezentacji kobiet w sferze administracji państwowej, służbie państwowej i obywatelskiej, politycznej. W tej kategorii mierzono: możliwości awansu kobiet w sektorze publicznym, prawo dyskryminujące kobiety, kulturowe stereotypy dotyczące aktywności kobiet, istnienie legislacji promującej równość płci, nastawienie rządu do dyskryminacji kobiet, wpływy środowisk religijnych, wolność poruszania się i zrzeszania;
- Sytuację kobiet w społeczeństwie odniesiono do: kulturowych oczekiwań wobec kobiet, oraz kulturowych czynników, które ograniczały pełne

Tabela 3. Prawa kobiet w państwach arabskich*

Prawa kobiet w świecie arabskim		Kobiety w polityce		Kobiety w społeczeństwie		Kobiety w ekonomii		Kobiety w rodzinie		Prawa reprodukcyjne kobiet		Przemoc wobec kobiet	
Egipt	22	Arabia Saudyjska	22	Irak	22	Autonomia Palestyńska	22	Syria	22	Egipt	22	Egipt	22
Irak	21	Bahrain	21	Syria	21	Arabia Saudyjska	21	Irak	21	Liban	21	Irak	21
Arabia Saudyjska	20	Egipt	20	Sudan	20	Syria	20	Arabia Saudyjska	20	Syria	20	Sudan	20
Syria	19	Jemen	19	Jemen	19	Egipt	19	Egipt	19	Sudan	19	Jemen	19
Jemen	18	Liban	18	Somalia	18	Dżibuti	18	Jemen	18	Autonomia Palestyńska	18	Dżibuti	18
Sudan	17	Syria	17	Mauretania	17	Jemen	17	Sudan	17	Irak	17	Arabia Saudyjska	17
Liban	16	Irak	16	Arabia Saudyjska	16	Sudan	16	Liban	16	Arabia Saudyjska	16	Somalia	16
Autonomia Palestyńska	15	Algieria	15	Autonomia Palestyńska	15	Liban	15	Autonomia Palestyńska	15	Maroko	15	Syria	15
Somalia	14	Somalia	14	Egipt	14	Irak	14	Dżibuti	14	Somalia	14	Liban	14
Dżibuti	13	Sudan	13	Maroko	13	Algieria	13	Kuwejt	13	UAE	13	Bahrain	13
Bahrain	12	Libia	12	Dżibuti	12	Jordania	12	Oman	12	Jordania	12	Mauretania	12
Mauretania	11	Tunezja	11	Libia	11	Libia	11	UAE	11	Jemen	11	UAE	11
UAE	10	Autonomia Palestyńska	10	Jordania	10	Katar	10	Tunezja	10	Bahrain	10	Oman	10
Libia	9	UAE	9	Komory	9	UAE	9	Katar	9	Kuwejt	9	Libia	9
Maroko	8	Maroko	8	Algieria	8	Tunezja	8	Bahrain	8	Tunezja	8	Katar	8
Algieria	7	Mauretania	7	Tunezja	7	Somalia	7	Libia	7	Algieria	7	Autonomia Palestyńska	7
Tunezja	6	Katar	6	Liban	6	Bahrain	6	Algieria	6	Katar	6	Kuwejt	6
Katar	5	Kuwejt	5	Oman	5	Maroko	5	Mauretania	5	Oman	5	Maroko	5
Jordania	4	Jordania	4	UAE	4	Mauretania	4	Maroko	4	Libia	4	Jordania	4
Kuwejt	3	Oman	3	Kuwejt	3	Kuwejt	3	Jordania	3	Dżibuti	3	Tunezja	3
Oman	2	Komory	2	Katar	2	Oman	2	Somalia	2	Mauretania	2	Komory	2
Komory	1	Dżibuti	1	Bahrain	1	Komory	1	Komory	1	Komory	1	Algieria	

* Państwa zostały uszeregowane od dyskryminujących kobiety do przestrzegających praw kobiet w rodzinie, społeczeństwie, polityce, ekonomii, planowaniu rodziny i nietykalności cielesnej

Źródło: opracowanie własne na podstawie Woman's Rights in the Arab World. The Worst and Best Arab States for Woman, Thomson Reuters Foundation 2013.

uczestnictwo kobiet w społeczeństwie. W tej kategorii mierzono: dostęp do edukacji i kształcenia, presję do zawierania małżeństwa przed 18 rokiem życia, stopień dzielenia się autorytetem i odpowiedzialnością z mężczyznami w rodzinie i domu, samodzielność finansową, państwowy i społeczny mechanizm promowania rozwoju kobiet, wolność poruszania się bez pozwolenia krewnych, dostęp do Internetu, telekomunikacji i innych środków komunikacji nowoczesnej;

- Obecność kobiet w ekonomii odniesiono do: możliwości finansowego utrzymania się przez kobiety i płciowej dyskryminacji w sferze posiadania własności i zatrudnienia. W tej kategorii mierzono: dyskryminację w miejscu pracy, prawa własności, dostęp do kredytu, zwyczajnie religijne dotyczące posiadania własności, kulturowe nastawienie do posiadania własności przez kobiety, status osobisty kobiet;
- Położenie kobiet w rodzinie odniesiono do: czynników zmuszających kobiety do zaakceptowania niechcianego małżeństwa i rezygnacji z rozwodu. W tej kategorii mierzono: stereotypy płci w kwestii dziedziczenia, presję do zawarcia aranżowanego małżeństwa, możliwości rozwiązania małżeństwa, konsekwencje rozwodu dla własności i aktywów spadkowych kobiet, obawę przed ostracyzmem społecznym po rozwodzie, prawa opieki nad dziećmi;
- Prawa reprodukcyjne odniesiono do: wielości kwestii związanych z kulturowym nastawieniem do posiadania lub zrezygnowania z dzieci oraz do dostępu do opieki zdrowotnej związanej z płodnością i rozmnażaniem. W tej kategorii mierzono: ciężę i bezpieczeństwa pracy, wolność w decydowaniu o liczbie posiadanych dzieci i czasu opieki nad nimi, dostęp do metod planowania rodziny, edukacji, dostęp do środków kontroli urodzeń, opieki prenatalnej i poporodowej, dostęp do legalnej i bezpiecznej aborcji;
- Przemoc wobec kobiet odniesiono do: ustalenia najbardziej niebezpiecznych form przemocy i ich statystyk w poszczególnych państwach, takich jak: nakłanianie i zmuszanie do prostytucji, FGM (*female genital mutilation*) okaleczenie żeńskich narządów płciowych, kary fizyczne, gwałt w małżeństwie i innych czynników zachęcających do przemocy wobec kobiet. W tej kategorii mierzono: obecność kar cielesnych, częstość występowania FGM, statystyki i karanie gwałtu małżeńskiego, ryzyko handlu ludźmi, ochronę sprawców przemocy wobec kobiet, społeczne przyzwolenie na przemoc,

społeczną ochronę ofiar przemocy i gwałtu, radykalną interpretację doktryny religijnej, częstość występowania zabójstw honorowych.

Badane państwa zostały uszeregowane od najgorszych pod względem przestrzegania praw kobiet do najlepszych. W ostatecznym rankingu ostatnie miejsce wśród państw arabskich zajął Egipt. Oznacza to, że spośród sześciu opisywanych kategorii, w większości z nich Egipt osiągnął wyniki, które charakteryzują go jako miejsce najmniej przyjazne dla kobiet w całym świecie arabskim. Wyprzedził on nawet Irak (przedostatnie miejsce) i Arabię Saudyjską (miejsce 20) oraz Jemen, Sudan czy Somalię, uznawane od dawna za bardzo konserwatywne i łamiące prawa kobiet.

Na wyniki Egiptu wpłynęło kilka czynników, przede wszystkim wysoki stopień molestowania seksualnego, którego doświadcza na egipskich ulicach aż 99,3% kobiet i dziewcząt oraz zwyczaj okaleczania zewnętrznych narządów płciowych kobiet – 91%, (27, 2 milionów kobiet zostało poddanych temu zabiegowi według danych UNICEFu z 2013 roku). Jest to największa zanotowana liczba kobiet poddanych okaleczeniu w danym państwie na świecie. Egipt w kategorii kobiety w polityce zajął 20 miejsce. 14 miejsce w kategorii pozycji kobiet w społeczeństwie. 19 miejsce w kategorii uczestnictwa kobiet w życiu ekonomicznym. W kategorii pozycji osiągananej przez kobiety w rodzinie Egipt także zajął 19 pozycję. Dodatkowo ostatnią pozycję w dostępie do opieki zdrowotnej, opieki nad kobietami i dziećmi i ostatnie miejsce w kategorii przemocy wobec kobiet. Żadne z państw arabskich aż w tylu kategoriach nie osiągnęło tak złych wyników.

Jednocześnie uprzedmiotowienie kobiet zostało wzmocnione przez działanie państwa egipskiego w ostatnich latach reżimu, podczas sprawowania władzy przez Najwyższą Radę Wojskową oraz podczas rządów prezydenta Mursiego. Kobiety protestujące przeciwko SCAF zostały uwięzione i poddane przez policję upokarzającym testom na dziewictwo w 2011 roku. Według Human Rights Watch aż 91 kobiet zostało zgwałconych lub wykorzystanych seksualnie na Tahrirze w czasie czerwcowego protestu przeciwko Mursiemu w 2013 roku. Od 2005 roku zanotowano bezprzykładowy wzrost agresji policji i służb bezpieczeństwa wobec kobiet. Niezależnie od ich ubioru, przestrzegania tradycyjnego stroju i zachowania. Niezależnie także od tego, kto w danym momencie sprawował władzę czy wojskowi czy Bracia Muzułmanie. Dlatego w badaniu uznano seksualne molestowanie kobiet za zjawisko endemiczne dla Egiptu.

Kobiety i ich prawa zostały zlekceważone i złamane niejako z dwóch stron, aparatu państwa i środowisk religijnych. Ponadto, wzrost konserwatywności społeczeństwa egipskiego nie rozpoczął się po upadku Husniego Mubaraka i przejściu władzy przez Braci Muzułmanów, lecz stopniowo postępował od lat 70. XX wieku i osiągnął swoją kulminację obecnie. Kobiety uczestniczyły aktywnie we wszystkich protestach przez ostatnie trzy lata rewolucji w Egipcie. Niestety, ich publiczna obecność spowodowała między innymi wzrost przemocy seksualnej, dokonywanej nawet przez młodych chłopców.

Kobiety uaktywniły się także w środowiskach konserwatywnych. Przed wyborami prezydenckimi zwolenniczki Braci – Siostry Muzułmanki, aktywnie włączyły się w kampanię prezydencką na rzecz prezydenta Mursiego. Kobiety stanowiły połowę członków Braci, ale nie płaciły składek i nie brały udziału w wyborach przywódców. Nie pełniły też żadnych ważnych funkcji w organizacji. Ich zadaniem była praca organizacyjna, głoszenie zasad islamu i praca społeczna. Wiele z nich wstąpiło do partii Wolności i Sprawiedliwości⁵¹. Nie mniej jednak w Egipcie uczestnictwo kobiet w polityce jest nieoficjalne i ogranicza się do aktywizmu i uczestnictwa w organizacjach pozarządowych. Zgodnie z raportem jedynie 9 kobiet zostało wybranych do parlamentu z 987, które brały udział w wyborach w 2012 roku. Jedynie 63% kobiet potrafi czytać i pisać (World Bank 2010). W przypadku prawa rodzinnego, muzułmanki nie mogą poślubić mężczyzny nie-muzułmanina pod groźbą kary apostazji. Dzieci z takiego związku mogą zostać kobiecie odebrane i oddane pod opiekę mężczyzny muzułmanina⁵².

Arabia Saudyjska zajęła trzecie miejsce od końca, czyli 20. Ostatnie miejsce w kategorii, jeśli chodzi o uczestnictwo kobiet w życiu politycznym. 16 miejsce w kategorii pozycji osiągananej przez kobiety w społeczeństwie. Drugie miejsce od końca w kategorii uczestnictwa kobiet w życiu gospodarczym. I również trzecie miejsce od końca jeśli chodzi o pozycję kobiet w rodzinie. 16 miejsce w dostępie do opieki zdrowotnej dla kobiet w wieku rozrodczym i 17 miejsce w kategorii przemocy wobec kobiet. Arabia Saudyjska osiągnęła złe wyniki z powodu słabego uczestnictwa kobiet w polityce, dyskryminacji

⁵¹ M. Urzędowska, *Sila siostr Muzułmanek*, „Gazeta Wyborcza”, 31.12.2012–1.01.2013, s. 8.

⁵² Woman's Rights in the Arab World. The Worst and Best Arab States for Woman, Thomson Reuters Foundation 2013, <http://www.trust.org/spotlight/poll-womens-rights-in-the-arab-world/?source=dpagerelspot> [dostęp: 1.06.2014].

płci na rynku pracy oraz ograniczeń w poruszaniu się kobiet i ich praw do posiadania własności. Natomiast znacznie lepiej Królestwo Saudów wypadło w dostępie do edukacji i opieki zdrowotnej dla kobiet i niższym niż w Egipcie, Iraku, Sudanie i Jemenie stopniu przemocy wobec kobiet. W raporcie sprzed 10 lat kobiety w Arabii Saudyjskiej stanowiły 58% wszystkich studiujących na uniwersytetach, choć nie mogły studiować inżynierii, dziennikarstwa i architektury; stanowiły 15% siły roboczej w miastach i około 16% oficjalnie bezrobotnych, ich udział w biznesie wynosił 20%, mimo nakazu reprezentacji przez męskiego menadżera. Kobiety, które chciały wykonywać zawody objęte zakazem studiowania, zdobywały kwalifikacje zagranicą⁵³.

Maroko uzyskało 8 miejsce w klasyfikacji końcowej i 8 miejsce także jeśli chodzi o uczestnictwo kobiet w polityce. 13 miejsce w kategorii pozycji kobiet w społeczeństwie. Wysokie 5 miejsce w kategorii partycypacji kobiet w życiu gospodarczym i ekonomicznym i w kategorii przemocy wobec kobiet. 4 miejsce jeśli chodzi o pozycję kobiet w rodzinie. Zdecydowanie gorzej Maroko wypadło w kategorii praw reprodukcyjnych i opieki zdrowotnej kobiet, gdzie zajęło miejsce 15. Wysokie miejsce Maroko zawdzięcza przede wszystkim poszanowaniu praw kobiet w większości kategorii. Jedynie położenie kobiet w społeczeństwie jest niezadowolające, wynika to z tradycyjnych oczekiwań wobec roli kobiety jako żony i matki. Chociaż Maroko od 2004 roku ma chroniący kobiety i dzieci kodeks rodzinny, statystyki mówią o około 10% małżeństw dziewcząt przed 18 rokiem życia (Freedom House 2010), zachowany został także zapis o konieczności poślubieniu gwałciciela przez ofiarę w celu zażegnania konfliktu między rodzinami⁵⁴. Tylko 44% kobiet między 15 a 49 rokiem życia potrafi pisać i czytać (World Bank 2009). Maroko posiada wysoki odsetek kobiet uczestniczących w polityce, ponieważ a 67 miejsc w Izbie Reprezentantów zajęły kobiety, co stanowi 17% miejsc. 67% kobiet między 15 a 49 rokiem życia stosuje antykoncepcję, co oznacza, że ich mężowie wyrazili na to zgodę. Warto porównać dane z raportu Thomson Reuters Foundation z danymi rządu marokańskiego z 1998 roku: wówczas 35% kobiet istniało na rynku pracy w sektorze przemysłowym, usługach i edukacji; analfabetyzm wśród kobiet wynosił około 67%, a męczyzn 41%⁵⁵.

⁵³ U.S. Department of State, Saudi Arabia: Country Reports on Human Rights Practices – 2003, Washington 2004.

⁵⁴ Artykuł 475 kodeksu rodzinnego dopuszcza zawieranie tego typu związków.

⁵⁵ U.S. Department of State, Morocco: Country Reports on Human Rights Practices – 2003, Washington 2004.

Pomimo założonej równości płci w prawie marokańskim i utworzeniu Urzędu ds. Parytetu i Walki z Wszelkimi Formami Dyskryminacji, w Maroku istnieją znaczne przeszkody kulturowe i społeczne, uniemożliwiające kobietom korzystanie z pełni praw, które im prawnie przysługują. Problemem są istniejące stereotypy płci i negatywne postrzeganie kobiet. Maroko nadal jest społeczeństwem patriarchalnym i tradycyjnym z wysokim poziomem analfabetyzmu i ignorancji – braku świadomości kobiet, ma temat przysługujących im praw⁵⁶.

Trzeba także wziąć pod uwagę, że nieomal wszystkie prawa kobiet w Królestwie zostały wywalczone przez marokański ruch feministyczny przy poparciu władców, najpierw Hasana II a po nim Muhammada VI. Marokańskie feministki od początku miały przeciwko sobie konserwatywne środowisko ulemów, rodzący się radykalny ruch islamistyczny z jego dosłowną interpretacją Koranu i sunny i podporządkowaną pozycją kobiety oraz biedne i zacofane społeczeństwo. Reformy prawa osobistego i kodeksu rodzinnego zostały wprowadzone odgórnie przez władzę sprzyjającego środowisku postępowych kobiet. Natomiast pojawiły się problemy z wdrażaniem prawa w życie przez sędziów i nieznaną nową Mudawany przez znaczną część społeczeństwa marokańskiego, zamieszkującą tereny wiejskie. Maroko dominuje w świecie arabskim, jeśli chodzi o liczbę i aktywność organizacji kobiecych, mających na celu poprawę sytuacji kobiet począwszy od edukacji, rynku pracy po pozycję w rodzinie. Organizacje te podważyły istniejące stosunki patriarchalne i stały się politycznym aktorem, z którym władca Maroka musi się liczyć. Nie oznacza to jednak, że postulaty ruchu kobiecego stały się rzeczywistością i zakorzeniły się w społeczeństwie marokańskim⁵⁷.

W Maroku istnieje jednak w porównaniu z Egiptem i Arabią Saudyjską relatywnie duża wolność stowarzyszania się i organizowania protestów.

4.4. Małżeństwo w islamie

Małżeństwo w islamie rozpatrywane jest w kontekście Koranu i sunny. Podlega prawu szariatu, dlatego jest jednocześnie tak instytucją prawa prywatnego, jak i instytucją religijną. Nie ma konieczności uczestnictwa w nim przedstawiciela władzy religijnej ani cywilnej. O ważności małżeństwa decyduje obec-

⁵⁶ F. Sadiqi, *Morocco*, [w:] *Women's Rights in the Middle East and North Africa...*

⁵⁷ Eadem, *The Central Role of the Family Law in the Moroccan Feminist Movement*, „British Journal of Middle Eastern Studies”, December 2008, Vol. 35. No. 3, s. 336.

ność świadków i sporządzenie pisemnego dokumentu. Poszczególne szkoły prawne wskazują jednak, kto może być świadkiem podczas zawarcia związku. Aby podkreślić uroczysty charakter ceremonii zwykle małżeństwo zawiera się przed mułłą lub kadim, a małżonkowie składają swoje oświadczenia w ramach religijnej uroczystości.

Małżeństwo ma charakter kontraktu, który umożliwia małżonkom legalne życie. Chroni kobietę i mężczyznę przed grzechem przedmażeńskich stosunków płciowych i zbrukaniem czystości ciała. Jako kontrakt musi być zawarte za jasno wyrażoną zgodą stron. Często spotykane są umowy wcześniejsze, kiedy to przyszły mąż oraz ojciec kobiety lub jej prawny opiekun porozumiewają się w sprawie wielkości wiana. We wstępnej umowie umieszcza się oświadczenie o braku przeszkód do zawarcia małżeństwa. Między innymi zaświadcza się, że kobieta nie została przyrzeczona komuś innemu. W czasie trwania umowy wstępnej, a zawarciem związku mężczyzna może widywać ręce i twarz kobiety. Jednak obowiązuje ich bezwzględny zakaz pożycia seksualnego. Małżeństwo nie może być zawarte między krewnymi, powinowatym, ale i osobami połączonymi więzami wychowania czy wykarmienia. W poszczególnych państwach arabskich istnieją odmienne ustalenia dotyczące minimalnego wieku koniecznego do zawarcia małżeństwa, różnicy wieku między małżonkami, potwierdzenia dojrzałości płciowej przyszłych małżonków i statusu prawnego osób przebywających w państwach islamskich i wyznawanej przez nich religii⁵⁸. Ostatni warunek stanowi istotną przeszkodę do zawarcia małżeństwa.

W wielu państwach muzułmanki mogą poślubić wyłącznie muzułmanina, chociaż prawo dopuszcza przynależność małżonków do innej szkoły prawa muzułmańskiego. Istotnym problemem dla wielu kobiet jest nie kwestia poślubienia muzułmanina, lecz odmienna narodowość małżonka. W części państw arabskich prawodawstwo państwowe pozbawia te kobiety i ich dzieci obywatelstwa państwa, w którym się urodziły i w którym żyją. Koran nie zawiera oczywiście przepisu w tym względzie.

Szkoły hanaficka, malikicka i szaficka stwierdzają, że konsekwencje prawne małżeństwa pochodzą od Allaha i nie mogą być zmienione przez człowieka. W zawierającym kontrakcie wprowadza się zazwyczaj pewne zastrzeżenia dotyczące szczególnych uprawnień stron. Mężczyźni gwarantują sobie prawo: do zawarcia kolejnego legalnego związku z inną kobietą bez zgody kadiego

⁵⁸ W. Bar, *Wolność religijna w Dar al-Islam. Zagadnienia prawa wyznaniowego*, Lublin 2003, s. 153–157.

i pierwszej małżonki zgodnie ze zwyczajami plemienia i dobrej wiary; do zamieszkania z drugą kobietą bez obowiązku zawierania małżeństwa; do wniesienia o rozwód formalny bez informowania pierwszej żony; do zawierania kolejnych związków z kobietami pozostającymi w innych domach; w przypadku zgody małżonki na te związki pozostawia sobie prawo do anulowania rozwodu. Kobiety w przypadku udokumentowanego związku nie pozostają zupełnie bezradne. Mają prawo do rekompensaty pieniężnej, jeśli małżonek weźmie sobie drugą żonę, do rozwodu i odszkodowania, jeśli w kontrakcie spisano odpowiednią klauzulę, to kobieta może w takim przypadku uznać się za rozwiedzioną bez konieczności przeprowadzania formalności.

W Egipcie mężczyzna chcąc zarejestrować małżeństwo musi przedstawić notariuszowi dokument oddający jego sytuację materialną i wykaz mieszkających z nim żon. Jeśli małżonka nie akceptuje poligamicznego małżeństwa, zgodnie z prawem może wystąpić o rozwód.

W Maroku, także mąż powinien powiadomić swoją obecną żonę o zamiarze kolejnego małżeństwa, jeśli ona tego nie zaakceptuje ma prawo do rozwodu. Islam dopuszcza rozwód z ważnych powodów. Decyzja o rozwodzie stanowi przede wszystkim przywilej mężczyzny. Szkoła hanbalicka na przykład za wystarczający powód uznaje nieposłuszeństwo kobiety i zaniedbywanie przez nią obowiązków żony oraz jej chorobę zakaźną lub inną, którą ukrywała przed zawarciem małżeństwa. Dopuszcza też prawo do rozwodu ze strony kobiety, jeśli mąż nie dba należycie o jej utrzymanie. Szkoła hanaficka w tym ostatnim względzie nie uznaje zaniedbań w utrzymaniu za wystarczający powód rozwodu, ponieważ zaleca sądowe rozwiązanie problemu zarządzania majątkiem. Natomiast szkoły hanbalicka, malicka i szaficka uznają brak dostatecznej opieki ekonomicznej nad żoną za dostateczny powód. Rozwiązanie małżeństwa jest także dopuszczalne, gdy miejsce pobytu mężczyzny jest nieznane lub gdy przebywa w więzieniu. Szkoły prawne różnią się w kwestii określenia czasu trwania nieobecności mężczyzny, która uprawnia kobietę do rozwodu. Oczywiście mężczyźnie uzyskać rozwód jest zdecydowanie łatwiej. Wystarczy, że trzykrotnie wypowie lub napisze formułę: "rozwodzę się z tobą" lub użyje wyrażen o podobnym znaczeniu. Dwukrotne wypowiedzenie formuły rozwodowej oznacza trzy miesiące na zmianę decyzji. Może także rozwieść się przekazując swoją wolę przez inną osobę⁵⁹.

⁵⁹ Sami Zubaida wskazuje na liczne przykłady w tradycji muzułmańskiej, które potwierdzają prymat przekazu oralnego nad pisemnym w przypadku podjęcia decyzji

4.5. Fazy małżeństwa we współczesnym Egipcie

Samo zawarcie małżeństwa poprzedzone jest zalotami i wymiana prezentów między przyszłymi małżonkami. Niektóre elementy tradycyjnego rytuału odbywają się przy udziale rodziny i przyjaciół. W zależności od statusu społecznego odmiennie traktuje się części uroczystości, które w klasach biedniejszych mają skromniejszy wymiar. Najczęściej pomija się tak zwane przypiecztowanie małżeństwa między dwoma rodzinami zwane *fatiha*, czyli religijne usankcjonowanie zgody na małżeństwo przez odczytanie wybranej sury koranicznej. Pozostałe części rytuału są wspólne dla wszystkich warstw społecznych: *Shabka* – to symboliczne połączenie małżonków, polegające na wymianie pierścionków lub złota. *Katb al-kitab* – to formalne podpisanie kontraktu małżeńskiego. *Dukhla* lub *zifaf* – to uroczystość pierwszej nocy spędzonej wspólnie przez małżonków, która jest zarazem ostatnim stadium zawierania małżeństwa zwanym też *gawaz*. Każda z części zwyczajowo łączy się z finansowymi zobowiązaniami obydwu zainteresowanych stron.

Fundusze potrzebne do zawarcia związku zbierane są przez wiele lat przez obie rodziny, dlatego też małżeństwo wiąże się z jednorazowym wielkim wydatkiem, na który składają się takie elementy jak: zapewnienie nowożeńcom mieszkania, mebli i innych niezbędnych urządzeń, prezenty ze złota dla panny młodej (*shabka*), posag dla przyszłej małżonki (*mahr*), urządzenie uroczystości, wyprawa ślubna panny młodej (*kiswa*), wyposażenie kuchni, drobne elementy wyposażenia mieszkania: lampy, meble, dywany, pościel itp. (*gihaz*) i inne prezenty wymieniane w czasie narzeczeństwa⁶⁰.

o rozwodzie. Podobnie w przypadkach rozstrzygnięcia spraw karnych dla sędziego wiążące było świadectwo przedstawione przez świadka ustnie. Świadectwo ustne jest dowodem *par excellence*. To, co napisane, musi być potwierdzone przez wiarygodnego świadka, który zweryfikuje pisemne świadectwo. To, co napisane zawsze może być sfalszowane lub mylne. Dlatego przed modernizacją państw arabskich wszystkie dokumenty i podpisy potwierdzone były przez świadectwa licznych świadków. Istniała także procedura ustalenia wiarygodności samych świadków zwana *tazkija*, podczas której sędzia inicjował szczególne dochodzenie mające na celu ustalenie uczciwości i moralnego prowadzenia się świadka. Zob. S. Zubaida, *op. cit.*, s. 34 i 44–45.

⁶⁰ D. Singerman, B. Ibrahim, *The Cost of Marriage In Egypt: A Hidden Variable In the New Arab Demography*, [w:] *The New Arab Family*, ed. N.S. Hopkins, „Cairo Papers in Social Science”, Vol. 24, No. 1/2, Cairo–New York 2003, s. 89.

4.6. „Nowe” wzory małżeństwa i status kobiety w Egipcie

W Egipcie nie ma jednolitego prawa dotyczącego małżeństwa i rodziny. Prawo statusu osobowego (Personal Status Law) bazujące na szariacie jest jednym ze źródeł prawa, określającym rolę kobiety w małżeństwie i rodzinie. Legalny wiek zawarcia małżeństwa wynosi w Egipcie 18 lat. Zgodnie z raportem EHDR w roku 2009 około 55% młodych kobiet w wieku 18–29 lat zawarło związku małżeńskie, wśród mężczyzn w tym samym wieku było to 18%. Kobiety egipskie wychodzą za mąż najczęściej między 20 a 24 rokiem życia. Jednak ich liczba systematycznie spada. W roku 1970 w tak młodym wieku za mąż wychodziło około 65%, w roku 1995 było to już 41%. Zwykle młodzi małżonkowie mieszkają z rodziną męża, dotyczy to zwłaszcza młodych mieszkających na wsi i zawierających małżeństwa dość wcześnie⁶¹.

Podtrzymaniu tradycyjnych wzorów małżeństwa służy nie tylko wpływ społeczności lokalnej, siła tradycji i rodziny, ale przede wszystkim reprezentowany przez młodych system wartości. Hierarchia wartości młodego pokolenia Egipcjan może zaskakiwać. Na pierwszym miejscu obok wartości rodzinnych znajduje się religia – około 96% badanych umieściło religię na czele wyznawanych przez siebie wartości. Pracę wybrało 60% młodych, 47% przyjaźń i 14% spędzanie czasu wolnego. Młodzi Egipcjanie wyrazili niskie zainteresowanie polityką, tylko 6%, i to przede wszystkim młodzi mężczyźni z uniwersyteckim wykształceniem i profesjonalistami⁶². Ten system wartości współgra z tradycją religijną przyznającą szczególne prawa w małżeństwie mężczyźnie jako opiekunowi kobiety.

Większość kobiet (82%) przestrzega norm wyznaczonych przez tradycję i wartości przekazywane im przez rodziny. Wśród mężczyzn jest to 57%. Patriarchalne stosunki rodzinne i małżeńskie w znacznej mierze popierane są przez kobiety, ponieważ aż 70% z nich przyznaje, że miejsce kobiety jest w domu, a wykonywanie obowiązków rodzinnych daje równie wielką satysfakcję jak praca zawodowa. Uważa tak około 66% badanych mężczyzn⁶³. Podobnie po ślubie trzy czwarte kobiet i aż 86% mężczyzn zgadza się, aby kobieta była podporządkowana małżonkowi i prosiła o pozwolenie przy podejmowaniu wszystkich decyzji. Dodatkowo ponad 70% mężczyzn i 40% kobiet podzie-

⁶¹ Egipt Human Development Report (EHDR) 2010, http://hdr.undp.org/sites/default/files/reports/243/egypt_2010_en.pdf, s. 39–40 [dostęp: 6.10.2013].

⁶² *Ibidem*, s. 65.

⁶³ *Ibidem*, s. 70–71.

la przekonanie, że kobieta winna zawsze podporządkować się swojemu bratu, nawet gdy jest on od niej młodszy. Takie przekonania utrwalają patriarchalne stosunki władzy w rodzinie i wymuszają specyficzną socjalizację dziewczynek. Naprzeciw seksualnym potrzebom młodych mężczyzn wychodzi także prawo zezwalając na tak zwane nieformalne małżeństwa, zwane *urfi*. Małżeństwo takie zawierane jest bez rejestracji i nie pociąga za sobą żadnych prawnych i zwyczajowych konsekwencji i zobowiązań wobec kobiety i związku⁶⁴.

Małżeństwo *urfi* jest niezwykle popularne we współczesnym Egipcie wśród mieszkańców miast. Pozwala przetrwać coraz dłuższy czas oczekiwania na zawarcie „prawdziwego małżeństwa”, które z powodów ekonomicznych i społecznych często jest nieosiągalne dla młodych mężczyzn. Ponadto nie bez znaczenia jest fakt, że *urfi* jest religijnie akceptowane. Wydaje się to szczególnie ważne w świetle wartości wyznawanych przez młodych, gdzie przywiązanie do religii zajmuje najwyższe miejsce. Jednocześnie małżeństwo to pozwala uniknąć kosztów związanych z prawnie udokumentowanym związkiem i nie spotyka się z potępieniem ze strony otoczenia.

Istnieją dwa rodzaje *urfi*: 1) w postaci kontraktu zawierającego wszystkie prawa i obowiązki małżonków tak jak w przypadku oficjalnego związku, jednak bez jego zarejestrowania, co pociąga za sobą brak ochrony dla kobiety; 2) w postaci umowy spisanej między kobietą a mężczyzną bez świadków i dokumentacji, co czyni ją bezwartościową, ponieważ do uznania małżeństwa potrzebni są świadkowie lub musi ono zostać zawarte przed kadim.

Na uwagę zasługują konsekwencje prawne wynikające z małżeństwa czasowego: kobieta pozostająca w takim związku nie może domagać się na drodze prawnej wypełnienia właściwie żadnych zobowiązań ze strony małżonka, jeśli on zaprzeczy małżeństwu, nie ma ona prawa do alimentów i opieki nad dziećmi z tego związku, nie dziedziczy po mężu, także jej dzieci nie posiadają prawa do dziedziczenia po ojcu, małżonek może wyprzeć się ojcostwa, jeśli nie ma dowodów na zawarcie małżeństwa, żona nie ma także prawa do wynagrodzenia męża, małżonek pozbawiony jest natomiast ważnego komponentu swojej władzy nad kobietą w postaci zwyczaju *quwama*, czyli prawa do sprawowania opieki nad żoną i strzeżenia jej czci⁶⁵.

Małżeństwo *urfi* różni się zasadniczo od legalnie zarejestrowanego związku; przede wszystkim zobowiązania małżeńskie, które z niego wynikają są do-

⁶⁴ *Ibidem*, s. 95.

⁶⁵ EHDR 2010, s. 96.

browolne ze strony mężczyzny, a ich niedopełnienie nie ma dla niego żadnych konsekwencji prawnych i zwyczajowych. Kobieta pozostająca w związku typu *wrfi* nie ma właściwie żadnej ochrony prawnej i jest zależna od dobrej woli małżonka, w świetle prawa nie są przecież małżeństwem.

Poligamia jest legalna. Mężczyzna może rozwieść się bez zgody żony, wypłacając jej odszkodowanie będące równowartością dwóch lat jej utrzymania. Jeśli kobieta chce się rozwieść, musi udać się do sądu. Bez zgody męża ma szansę na rozwód w przypadku udowodnionej przemocy domowej lub choroby. Uzyskanie rozwodu dla kobiety bez orzeczenia o winie małżonka jest trudne, kosztowne i czasochłonne w egipskim systemie sprawiedliwości. Kobiety nie mają praw do swoich dzieci. Zgodnie z obowiązującym kodeksem rodzinnym regulującym opiekę nad dzieckiem z 2005 roku, jedynym opiekunem prawnym jest ojciec. Po rozwodzie kobieta może sprawować opiekę nad dziećmi do ukończenia przez nie 15 roku życia. W uzasadnionych przypadkach, sąd może przedłużyć opiekę matki do 21 roku życia dziecka jeśli stwierdzi, że byłoby to w interesie dziecka. Obecnie kobiety mogą przekazać obywatelstwo egipskie własnym dzieciom, pochodzącym ze związku z nie-Egipcjaninem. Nie jest to oczywiste we wszystkich państwach. W wielu państwach arabskich kobiecie i jej dzieciom nie przysługuje prawo do obywatelstwa w razie małżeństwa z obcokrajowcem, nawet jeśli jest on muzułmaninem.

Szariat reguluje także kwestie dziedziczenia majątku przez kobiety. Kobiety zwyczajowo mogą dziedziczyć po ojcu, matce, mężu, dzieciach i w pewnych przypadkach po innych członkach rodziny. Połowę tego, co przysługuje mężczyźnie. Kobieta nie może jednak swobodnie i samodzielnie dysponować i zarządzać swoją własnością, nie może jej sprzedać lub wynająć. Na wsiach prawo zwyczajowe w ogóle zabrania kobietom dziedziczenia ziemi. Koptyjskie kobiety nie dziedziczą po mężu muzułmaninie. Wdowy co do swoich dalszych losów skazane są na decyzje ze strony rodziny zmarłego małżonka. Zwykle muszą poślubić jednego z jego braci.

Kobiety same mogą starać się o paszport. Wciąż jednak ojciec lub mąż kobiety może uzyskać w sądzie zakaz opuszczania kraju przez córkę lub małżonkę. Wolność poruszania się kobiet natomiast jest mocno ograniczona na terenach wiejskich⁶⁶.

⁶⁶ SIGI Social Institutions and Gender Index, Egypt, <http://genderindex.org/country/egypt-arab-rep> [dostęp: 1.05.2014].

W społeczeństwie egipskim rosnące wykształcenie kobiet prowadzi do wydłużenia wieku zawarcia pierwszego małżeństwa. Wśród kobiet, które nigdy nie chodziły do szkoły odsetek mężatek wynosi 78% i 38% wśród tych, które ukończyły szkołę średnią. Z drugiej strony nie ustalono podobnej zależności dla kobiet niezamężnych w wieku od 30 do 39 lat. W tej grupie wykształcenie nie ma wpływu na decyzję o zamążpójściu.

Nową tendencją zaobserwowaną w latach 90. XX wieku, stało się także zawieranie małżeństw opartych na znacznej różnicy wieku małżonków. Mianowicie między starszymi kobietami, a młodszymi mężczyznami⁶⁷. Osoby zaangażowane w takie związki znajdują się w różnych fazach życia, a tradycyjny model odnoszący się do małżonków należących do tej samej generacji zdaje się odchodzić w przeszłość. Model ten zdaje się być właściwy bardziej dla mężczyzn pochodzących z niższej klasy średniej niż z klas niższych i wyższych. Częściej także wybierają go kobiety już kiedyś zamężne, nie mające szansy na znalezienie małżonka w obrębie własnej klasy społecznej. Z kolei dla młodych mężczyzn główna korzyść z takiego związku wiąże się z brakiem ponoszenia kosztów małżeństwa, na przykład zapewnienia mieszkania.

Ten model zawierania małżeństwa stał się popularny wśród kobiet między 30 a 55 rokiem życia i wśród mężczyzn między 22 a 28 rokiem życia. Nawet jeśli rodziny młodych mężczyzn uznają takie małżeństwa za niedopuszczalne z powodów obyczajowych i społecznych, to muszą zaakceptować je jako racjonalne z powodów ekonomicznych. Natomiast motywacje kobiet są odmienne. Poślubienie młodego mężczyzny dla dotychczasowej singielki jest przewyżczeniem ogromnej presji społecznej, której jest poddawana. Dla kobiety rozwiedzionej lub wdowy powtórne małżeństwo oznacza odnalezienie poczucia bezpieczeństwa, odparcie plotek najbliższego otoczenia lub też ograniczenie kontroli męskich członków rodziny nad jej życiem. Rozbieżność wieku między małżonkami często łączy się z różnicą wykształcenia i pozycji zawodowej. Najczęściej zdarzają się małżeństwa między kobietami z wykształceniem wyższym a mężczyznami z klas niższych, na przykład robotnikami. Kobiety nie czują się w takich związkach bezpiecznie i starają się zabezpieczyć swoją własność w razie rozwodu przez spisanie odpowiedniego kontraktu małżeńskiego. Trwałość tego rodzaju małżeństw również nie jest zbyt długa, jedynie 15 do

⁶⁷ M. Osman, L.S. Shaheed, *Age-Discrepant Marriage in Egypt*, [w:] *The New Arab Family...*, s. 52.

20% z nich okazuje się trwała. Dodatkowym czynnikiem ryzyka zagrażającym ich zachowaniu jest posiadanie przez kobietę dzieci z poprzedniego związku⁶⁸.

W Górnym Egipcie na terenach wiejskich popularne są małżeństwa między kuzynami. Pomimo możliwych genetycznych problemów u dzieci małżeństwa te są preferowane przez kobiety ze względu na poczucie bezpieczeństwa zarówno ekonomicznego, jak i społecznego. W tego typu związkach liczą się przede wszystkim bliskie więzi między rodzinami małżonków i pewność, że w potrzebie kobieta i jej dzieci zostaną otoczone opieką. Często rodziny spokrewnione separują od siebie przyszłych małżonków, aby jako dzieci nie nawiązały kontaktów bratersko-siostrzanych. Mają natomiast okazję poznać się przed ślubem i odbyć okres narzeczeństwa. Zdarzają się nawet seksualne zbliżenia między kuzynami przed ślubem, które konsolidują związek.

Praktyka ta nie jest możliwa w rodzinach niespokrewnionych. W innych przypadkach, gdy kobieta poślubi „obcego”, w razie rozwodu narażona jest na ostracyzm społeczny, brak wsparcia ze strony rodziny i pozbawienie praw do dzieci. Pokrewieństwo i małżeństwo endogamiczne oznacza wspólnotę interesów, wartości oraz przewidywalną przyszłość. Niewątpliwie jest też wyrazem braku zaufania do nowoczesnych wskaźników statusu i pozycji społecznych opartych na odmiennych zasadach takich jak: uzyskany dochód czy posiadane wykształcenie⁶⁹.

Ten typ małżeństwa jest także rozpowszechniony w miastach, w 1995 roku około 40% małżeństw w Egipcie było zawartych między kuzynami pierwszego stopnia. Wzmacniało to więzi między rodzinami i sprzyjało trwałości związku małżeńskiego, ponieważ obydwie rodziny były zainteresowane losami małżonków⁷⁰.

Szczególną kwestią są rosnące koszty małżeństwa we współczesnym Egipcie. Podczas gdy lwią część kosztów ponosi narzeczony i jego rodzina pojawiło się także nowe zjawisko ponoszenia części tych kosztów przez rodzinę narzeczonej. Badacze przypisują te nowe wzorce stopniowemu zmniejszaniu się liczby młodych kobiet jako potencjalnych żonek oraz pracy niezamężnych dziewcząt, która bywa interpretowana także jako gotowość do uczestniczenia w kosztach małżeństwa.

⁶⁸ *Ibidem*, s. 58–59.

⁶⁹ H. Sholkamy, *Rationales for Kin Marriages In Rural Upper Egypt*, [w:] *The New Arab Family...*, s. 73–76.

⁷⁰ *Ibidem*.

Zjawisko to w większym stopniu dotyczy kobiet mieszkających w miastach i na przedmieściach, mających możliwości podjęcia pracy. W badaniach z 1999 roku wkład finansowy rodzin narzeczonych wynosił od jednej dziesiątej do jednej czwartej kosztów i zależał od kondycji finansowej ich rodzin⁷¹. Jednocześnie badacze zaobserwowali tendencję do stale rosnącej gotowości uczestniczenia w kosztach małżeństwa przez kobiety, począwszy od pierwszych badań tego typu, w latach 60. XX wieku, kiedy to jedynie 4% kobiet dzieliło koszty z mężczyznami aż do 25% latach 1990–1995⁷². Tendencje te wychodzą naprzeciw frustracji młodych, którzy nie mogą zawrzeć małżeństwa w wieku dla nich odpowiednim z powodu jego wysokich kosztów. Innym sposobem radzenia sobie z trudnymi warunkami ekonomicznymi jest formalne zawarcie małżeństwa w urzędzie, czyli podpisanie kontraktu bez ostatniej części rytuału, czyli skonsumowania małżeństwa *gawaz*. W takim przypadku małżonkowie nie mieszkają razem, ponieważ ich wspólne mieszkanie nie jest jeszcze gotowe.

W wyniku ekonomicznego otwarcia na świat podczas rządów Sadata, w społeczeństwie egipskim wzrosła konsumpcja dóbr. W niektórych klasach społecznych podniósł się standard życia i jednocześnie wymogi związane z przygotowaniem do małżeństwa. Niewątpliwie rozszerzyła się liczba niezbędnych przedmiotów koniecznych do funkcjonowania gospodarstwa domowego klas średnich. Jedną ze strategii obniżenia kosztów małżeństwa stało się wspólne zamieszkiwanie z rodziną męża lub żony. Zgodnie z danymi EIHS⁷³ z 1999 roku aż 39% gospodarstw domowych, w których doszło do zawarcia małżeństwa w ciągu pięciu ostatnich lat mieszkało wspólnie z rodzicami. 31% par żyjących w mieście żyło w rodzinach rozszerzonych, a na wsi aż

⁷¹ D. Singerman, B. Ibrahim, *op. cit.*, s. 98.

⁷² *Ibidem*, s. 95.

⁷³ EIHS (*Egypt Integrated Household Survey*), badanie przeprowadzono na próbie 2400 gospodarstw domowych. W 1997 r. po raz pierwszy w Egipcie zebrano informacje o kosztach małżeństwa, badanie to było wynikiem współpracy między International Food Policy and Research Institute IFPRI a egipskim Ministerstwem Rolnictwa i Ministerstwem Handlu. W 1999 r. przebadano gospodarstwa, gdzie w ciągu ostatnich pięciu lat zawarto małżeństwa (od 1992 do 1997) z terenów Górnego i Niższego Egiptu, z zebranych danych 380 kwalifikujących się do badania gospodarstw wyodrębniono 105 przypadków. Próba ta nie była reprezentatywna dla całego Egiptu, ponieważ obrana metoda uwzględniała gospodarstwa o niższych dochodach.

44%⁷⁴. Zwykle kilka rodzin żyje pod jednym dachem tworząc razem złożone gospodarstwo domowe, dopóki młodzi małżonkowie się nie usamodzielnią⁷⁵.

4.7. Maroko

Słynny marokański kodeks rodzinny zwany Mudawaną, uznany na Zachodzie za jeden z najbardziej postępowych w świecie arabskim, przyznaje kobiecie jako żonie i matce równe prawa z mężczyzną. Małżonkowie mają takie same prawa do opieki nad dziećmi, planowania rodziny i prowadzenia gospodarstwa domowego. Pewne ograniczenia prawne jednak pozostały. Legalny wiek zawarcia małżeństwa wynosi dla obu płci 18 lat (wcześniej było to 15 lat dla dziewcząt). Małżeństwa poniżej ustawowego wieku są nadal możliwe, ale wymagają zgody sądu, zwyczaj ten jest kontynuowany na terenach wiejskich. Narodowe statystyki z 2004 roku donoszą, że w przedziale wiekowym od 15 do 19 roku życia około 11% kobiet było mężatkami, rozwódkami, wdowami lub pozostawało w separacji z małżonkiem⁷⁶. Dane UNICEFu z lat 2002–2012 podają, że małżeństw dziewczynek do 15 roku życia było około 2,5%, natomiast do 18 roku życia około 15,9%⁷⁷.

Kobieta, aby wyjść za mąż nie potrzebuje już zgody opiekuna prawnego. Prawo stanowi, że małżeństwo może być zawarte jedynie za obopólną zgodą młodych, nie można ich do tego zmusić. Wciąż jednak kobieta-muzułmanka nie może poślubić nie-muzułmanina. Nowy kodeks nie zakazuje *explicite* poligamii, jednak znacznie ją utrudnia. Mężczyzna, który chce poślubić kolejną żonę musi uzyskać na to zgodę sądu na podstawie przedstawionej przez siebie dokumentacji o własnej sytuacji finansowej. Ponadto, co o wiele trudniejsze, musi dowieść przed sądem, że wszystkie jego małżonki będą traktowane w taki sam sposób. Zgoda pierwszej żony także jest niezbędna. Od wdrożenia nowego prawa w 2004 roku liczba małżeństw poligamicznych w Maroku gwałtownie spadła. W latach 2003–2004 zgodnie z Departamentem Służby Zdrowia

⁷⁴ *Ibidem*, s. 103.

⁷⁵ D. Singerman, B. Ibrahim, *op. cit.*, s. 103.

⁷⁶ SIGI, Social Institution and Gender Index: Morocco, <http://genderindex.org/country/morocco> [dostęp: 11.06.2015].

⁷⁷ UNICEF, *At a glance: Morocco*, <http://www.unicef.org/infobycountry/moroc-costatistics.html>, [dostęp: 11.06.2015].

– DHS (*Department of Health Service*) około 4% zamężnych kobiet przyznało się do życia w małżeństwach poligamicznych.

Zgodnie z *Mudawaną* kobiety i mężczyźni dysponują takim samym autorytetem rodzicielskim. W związku z tym, po rozwodzie dzieci pozostają przy matce. Nie traci ona swoich praw rodzicielskich nawet, jeśli ponownie wyjdzie za mąż lub przeniesie się do innego miasta. W szczególnych przypadkach prawa do opieki przechodzą na ojca, gdy dziecko skończy siedem lat. Po ukończeniu 15 roku życia dziecko ma prawo zdecydować pod czyją opieką chce pozostać.

Nowe prawo zwalcza zwyczaj odtrącenia małżonki. Rozwodu nie dokonuje się przez ustne i publiczne wypowiedzenie formuły rozwodowej, lecz musi on zostać orzeczony przed sądem. Zwykle sędzia decyduje się na skłonienie małżonków do procedury pojednania. Kolejna poprawka do *Mudawany* z 2007 roku dotyczy prawa do przekazania obywatelstwa przez marokańskie kobiety dzieciom zrodzonym ze związku z obcokrajowcem. Reforma z 2004 roku nie zniósła jednak rzeczywistych nierówności w dziedziczeniu. Córki nadal dziedziczą połowę tego, co synowie. W przypadku braku męskiego potomka do majątku rodziców oprócz córek prawo ma rodzeństwo rodziców⁷⁸. Gwałt podlega pod kodeks karny i jest zagrożony karą do 5 lat więzienia. Gwałt małżeński nie jest przestępstwem. Zgodnie z kodeksem karnym gwałciiciel może uniknąć kary, jeśli poślubi swoją ofiarę. Prawo to przekreśla zdobywcze *Mudawany* i utrzymuje przedmiotowe traktowanie kobiet przez marokańskie sądy. Nie ma również specjalnego ustawodawstwa chroniącego kobiety przed przemocą domową, chociaż w kodeksie karnym istnieją zapisy odnoszące się do takiej napaści.

Tak jak w innych państwach arabskich, rząd stworzył narodową strategię przeciwdziałania przemocy wobec kobiet. CEDAW zauważył wysiłki rządu. Od czasu zaangażowania marokańskich władz kobiety niewątpliwie są lepiej chronione i mają możliwość opuszczenia domu. Zgodnie z raportem Freedom House z 2010 roku, policja nie jest w stanie nieść kompetentnej pomocy kobietom zgłaszającym popełnione wobec nich przestępstwo, ponieważ jest niezdolna do sprawdzenia dowodów napaści. Zazwyczaj kobiety muszą powrócić do domu, raport stwierdza, że zniechęca to kobiety do walki o swoje prawa. Nastawienie społeczne również nie ułatwia zmiany w traktowaniu kobiet. Blisko połowa populacji Maroka akceptuje bicie kobiet w pewnych okolicznościach.

⁷⁸ SIGI Morocco.

Z raportu DHS z lat 2003–2004 wynika, że około 64% kobiet zgadzało się z przynajmniej jednym powodem do bicia na pięć przedstawionych w badaniu. W raporcie UNICEFu z lat 2008–2012, 63,9% kobiet akceptowało bicie. Występują także zbrodnie honorowe, lecz w znacznie mniejszym stopniu niż w innych państwach regionu. W takich przypadkach policja nie interweniuje uznając to za sprawę rodzinną. Za zbrodnię w afekcie uznaje się zabicie żony przyłapanej na cudzołóstwie, mąż może uzyskać wtedy złagodzenie wyroku. Podobnie prawodawca wnioskuje za złagodzeniem kary w przypadku morderstwa popełnionego na starszym małżonku przez młodszą żonę. Nie ma dowodów na stosowanie w Maroku infibulacji. Aborcja jest dozwolona. A kobiety mają prawo do antykoncepcji i dostęp do informacji o planowaniu rodziny. Na terenach wiejskich, gdzie utrudniony jest dostęp do opieki zdrowotnej, działają mobilne kliniki. Stosowanie antykoncepcji i wiedza o niej są wysokie. Aż około 63% kobiet stosuje antykoncepcję jako formę planowania rodziny, z czego 54,8% stosuje nowoczesne metody⁷⁹.

4.8. Prawa kobiet w Arabii Saudyjskiej

W Królestwie Saudów nie ma spisanego kodeksu rodzinnego ani praw jednostki. Kwestie te regulowane są przez szariat. Konsekwencją tego stanu rzeczy jest decydujący wpływ poszczególnych sędziów na prawa kobiet w rodzinie i ich społeczny status. Od interpretacji prawa religijnego przez indywidualnego prawnika i Rady Religijnej Starszych Imamów zależy los kobiet w społeczeństwie saudyjskim⁸⁰. W 2010 roku pojawiły się propozycje stworzenia sądów rodzinnych, w których kobiety chociaż częściowo mogłyby być reprezentowane przez adwokatkę, jednak nie odniesiono się do tej sugestii. W Arabii Saudyjskiej kobiety mogą skończyć studia prawnicze, lecz nie mają prawa prowadzić praktyki. Nie ma też ustalonego legalnego minimum wieku do zawarcia małżeństwa. Zdarzają się przypadki małżeństw dziewczynek ze starszymi mężczyznami. Jest to już współcześnie tendencja malejąca. Zgodnie z danymi zgromadzonymi przez ONZ w 2007 roku, 4% dziewcząt między 15 a 19 rokiem życia było żonami, rozwódkami lub wdowami. W 2005 roku

⁷⁹ DHS, Department of Health Service, 2003–2004.

⁸⁰ E.A. Doumato, *Saudi Arabia*, [w:] *Women's Rights in the Middle East and North Africa...*, s. 89.

najwyższy mufti kraju zabronił zmuszania dziewcząt do zawarcia małżeństwa. Obecnie stopień autonomiczności kobiety i jej uczestnictwa w procesie zawierania małżeństwa zależy od zwyczajów panujących w konkretnej rodzinie. Kobiety nie mogą wyjść za mąż bez pozwolenia swojego opiekuna, zwanego *mabram*. Formalny kontrakt małżeński może być zawarty między nim a przyszłym mężem. W życiu każdej saudyjskiej kobiety *mabram* pełni decydującą rolę, która nie kończy się wraz z zamążpójściem, lecz trwa całe życie. *Mabram* daje pozwolenie na rozwód, jeśli stroną dążącą do niego jest kobieta, może także podjąć decyzję o rozwiązaniu małżeństwa, jeśli uzna je za nieodpowiednie. Decyduje o zgłoszeniu przez kobietę faktu przemocy w rodzinie, tego oczekują od niego służby publiczne. W przypadku konieczności leczenia szpitalnego, choć jest to nielegalne, pracownicy służby zdrowia domagają się od kobiety zgody jej *mabrama* na podjęcie leczenia. *Mabram* jest także towarzyszem kobiety, jeśli ta musi opuścić najbliższe otoczenie, ponieważ nie może poruszać się samodzielnie.

W latach 60. i 70. XX wieku kiedy to otwarto pierwsze publiczne szkoły dla dziewcząt, większość z nich nie miała szans na odbycie pełnego cyklu edukacji, ponieważ rodziny zabierały dziewczęta ze szkoły, kiedy tylko nadarzała się okazja do zamążpójścia. Obowiązek edukacji był czymś nowym i zagrażającym utartym zwyczajom saudyjskiego społeczeństwa. Rodziny obawiały się, że kontynuowanie szkoły uniemożliwi ich córkom znalezienie męża i założenie rodziny, dlatego dziewczęta zazwyczaj kończyły edukację przed osiemnastym rokiem życia. Poza tym pełne wykształcenie i tak nie gwarantowało ani małżeństwa, ani kariery⁸¹. Ulemowie początkowo występowali przeciwko inicjatywie państwa dotyczącej edukacji dziewcząt.

Ostatecznie nowe wzorce małżeństwa wprowadzone przez saudyjskich mężczyzn, które zdaniem ulemów podważyły integralność Królestwa, przyczyniły się do wprowadzenia edukacji dziewcząt. Młodzi Saudyjczycy, pobierający naukę na zachodnich uniwersytetach lub uczelniach w państwach arabskich charakteryzujących się bardziej liberalnym stylem życia i stosunkiem do kobiet, zaczęli poślubiać kobiety z innych państw arabskich, zazwyczaj lepiej wykształcone niż Saudyjki. Ulemowie dostrzegli w tej tendencji zagrożenie dla tradycji i fundamentów konserwatywnego państwa, i zaakceptowali kształcenie dziewcząt, pod warunkiem zachowania ścisłej segregacji płci także i w tym obszarze.

⁸¹ M. Al-Rasheed, *A most Masculine State. Gender, Politics, and Religion in Saudi Arabia*, Cambridge–New York 2013, s. 106.

Wraz z upowszechnieniem edukacji i pojawieniem się kobiet w przestrzeni publicznej państwo zwiększyło kontrolę nad relacjami damsko-męskimi i zachowaniem kobiet. *Muttawa* rozpoczęła patrolowanie ulic w celu ścigania wszelkich przejawów nieprzyzwoitego zachowania i stroju. Tak zwane niemoralne zachowanie dawało policji religijnej uprawnienia do pouczenia i natychmiastowego karania winnych. Było także ustępstwem władzy wobec konserwatywnych środowisk zaniepokojonych liberalizacją życia w Arabii Saudyjskiej. Podobnie, jak utrzymanie segregacji instytucjonalnej nie byłoby to możliwe bez wpływów z ropy naftowej. Umocnienie się struktur władzy politycznej w Królestwie spowodowało jednocześnie wzrost instytucjonalnej kontroli państwa nad kobietami. W lokalnych społecznościach kontrola honoru kobiety była sprawowana przez męskich członków jej rodziny i powinowatych. We współczesnym państwie saudyjskim honor kobiety stał się dobrem narodowym, które powinno być chronione przez wszystkich męskich członków społeczeństwa⁸².

W Arabii najbardziej popularne są małżeństwa między najbliższymi kuzynami i obejmują około 40% do 50% wszystkich zawieranych tam małżeństw. Zazwyczaj nie są to małżeństwa aranżowane, lecz wynikają z wyboru dokonywanego przez młodych. W przypadku poślubienia osoby nie będącej obywatelem Arabii Saudyjskiej niezbędna jest zgoda Ministerstwa Spraw Wewnętrznych. Poligamia jest legalna. Mąż jest zobowiązany równo traktować swoje żony i zabezpieczyć je materialnie w taki sam sposób. Praktyka ta, jak wszędzie, zanika z powodów ekonomicznych i demograficznych.

Legalnym opiekunem dzieci jest wyłącznie ojciec. W razie rozwodu kobiecie przysługuje opieka ograniczona wiekiem dziecka w zależności od jego płci. Dziewczynka może pozostać z matką do 9 roku życia, a chłopiec do 7 roku życia. Starsze dzieci wychowywane są przez ojca lub dziadków z jego strony. Saudyjki nie mogą przenieść praw do obywatelstwa na swoje dzieci urodzone ze związku z nie Saudyjczykiem.

Mężczyźni mogą rozwieść się w każdej chwili bez podania powodu. Kobiety natomiast mogą starać się o rozwód tylko w szczególnych okolicznościach. Właściwie, jest to niemożliwe. Istnieje tzw. *khula* rozwód, przy takim rozwiązaniu kobieta rezygnuje z zapisanego w kontrakcie posagu i odszkodowania. Mąż w przypadku rozwodu musi wypłacić żonie odszkodowanie, zapisane w kontrakcie przedmałżeńskim.

⁸² *Ibidem*, s. 105.

Dziedziczenie przez kobiety określone jest prawem szariatu i nie odbiega od zasad stosowanych w innych państwach arabskich. Podobnie jak kodeks prawa rodzinnego także status osobowy nie jest spisany i jego interpretacja zależy od sędziów. Stanowi to istotną przeszkodę w razie wniesienia przez kobietę sprawy o doświadczenie przemocy domowej. W Królestwie Saudów nie są dostępne statystyki dotyczące przemocy wobec kobiet. Przemoc taka rzadko jest zgłaszana i nie mówi się o niej publicznie. Policja raczej nie interweniuje w takich przypadkach uznając je za wewnętrzną sprawę rodziny. Rząd saudyjski jednak zauważył problem. Stworzono Narodowy Program dla Bezpieczeństwa Rodziny obejmujący specjalne oddziały przyszpitalne dla ofiar przemocy dzieci i kobiet. Wprowadzono także narodowy rejestr przypadków przemocy. Priorytetem nadal pozostał jednak powrót kobiety do rodziny. Gwałt jest uznawany za tabu i podlega pod kodeks karny. Zbrodnie honorowe, których ofiarami są kobiety występują, nadal niestety nie prowadzi się statystyk dotyczących tych czynów.

4.9. Arabia Saudyjska

W Arabii Saudyjskiej problemy związane z małżeństwem i nowymi obyczajami są zupełnie inne niż w pozostałych państwach arabskich. Odmiennie także rozkładają się stosunki władzy w rodzinie. Nie tylko z powodu *mabrama* – oficjalnego opiekuna kobiety, która jest właściwie ubezwłasnowolniona w świetle prawa saudyjskiego, ale przede wszystkim z powodu cech konstytuujących to społeczeństwo. Dla ustawodawcy i ulemów, którym sfera prywatna jest podporządkowana kwestiami do rozwiązania są: czy dopuścić do małżeństwa między członkami plemion i osobami spoza wspólnoty, czy ojciec może opóźnić zamążpójście pracującej córki, by korzystać z jej dochodów, czy należy zmienić *mabrama*, jeśli nie działa w interesie kobiety, z powodu chciwości i wykorzystuje ją ekonomicznie, jak ograniczyć edukację kobiet, by nie przedłużać stanu dziewictwa i zachęcać kobiety do zamążpójścia, jak zmienić modę i zminimalizować koszty małżeństwa, by ceremonia nie była tak kosztowna, jak zachęcić kobiety do zawarcia małżeństwa z mężczyzną o niższym statusie społecznym, jak ograniczyć małżeństwa saudyjskich mężczyzn z kobietami spoza kraju, jak promować poligamię wśród saudyjskich kobiet i wreszcie jak ograniczyć wśród nich mobilność i aspiracje edukacyjne i zawodowe?

Dla ulemów interesem nadrzędnym jest integralność i czystość moralna państwa saudyjskiego.

Wszystkie sporne i problematyczne kwestie genderowe są podporządkowane ich wizji państwa ucieleśniającego zasady islamu. Nacjonalizm saudyjski jest ufundowany na religii i jej wahhabickiej interpretacji. Stąd wszelkie opinie prawne wydawane przez ulemów mają uzasadnienie w Koranie, sunnie lub komentarzach do nich. W licznych fatwach ulemowie zawiesili władzę ojcowską nad córką, jeśli stoi ona na przeszkodzie małżeństwu córki. Uznali, że dochody wniesione przez pracujące córki do rodziny nie mogą kolidować z ich małżeństwem w odpowiednim wieku. Podobnie edukację kobiet należy zakończyć na etapie podstawowym do czasu zamążpójścia, ponieważ jej kontynuowanie opóźnia zawarcie małżeństwa. Umiejętność czytania i pisanie oraz rozumienia zasad religii w zupełności wystarcza saudyjskim kobietom. Ulemowie dodają, że jeśli kobieta uzyska po ślubie zgodę męża i jej kształcenie nie przeszkodzi w wykonywaniu obowiązków domowych może kształcić się dalej. W przeciwnym wypadku jej emancypacja w tym względzie zagraża interesom narodowym⁸³.

Dzięki wcześniejszym małżeństwom, zdaniem ulemów, potencjalne grzechy nieczystości i niemoralnego prowadzenia są wyeliminowane a naród wzrasta w siłę.

Aby zachęcić młodych do małżeństwa ulemowie zaproponowali, aby narzeczony mógł zobaczyć przed ślubem twarz i ręce narzeczonej. Pod warunkiem, że jego spojrzenie nie będzie wyrażać pożądania. Po ogłoszeniu narzeczeństwa może także zobaczyć przyszłą żonę w miejscu publicznym, na przykład podczas spaceru przed domem. Narzeczona nie może jednak upiększać się i przygotowywać na to spotkanie, aby nie wprowadzić w błąd małżonka. Nie powinni także zbyt długo omawiać szczegółów przyszłego małżeństwa, nawet przez telefon, ponieważ może to doprowadzić do obudzenia się między nimi pożądania. Nieważny jest także status majątkowy przyszłego męża, decydującym kryterium wyboru małżonka, według ulemów, są posiadane przez niego cechy takie jak: osobista pobożność, moralne prowadzenie, dobre uczynki.

Sposobem na osiągnięcie bardziej jednolitego społeczeństwa stały się dla ulemów tak zwane mieszane małżeństwa rozbijające solidarność plemienną. Dlatego też ulemowie popierają małżeństwa w obrębie różnych klas społecznych.

⁸³ M. Al-Rasheed, *A most Masculine State...*, s. 120–121.

Zakazane są związki z szyitami, jako szczególnie zagrożające czystości religijnej oraz z żydami i chrześcijanami. Aby wykluczyć nawiązanie poważnej więzi między saudyjskimi kobietami podróżującymi zagranicę a nie-muzułmanami, ulemowie zalecili podróż jedynie pod opieką *mahrama*.

Następnym poważnym problemem stała się poligamia. Od 1980 roku ulemowie rozpoczęli aktywne propagowanie poligamii jako religijnego obowiązku koniecznego także z powodów społecznych i narodowych sankcjonowanych przez boski autorytet. W kolejnych fatwach pojawiło się uzasadnienie, że status drugiej, trzeciej czy nawet czwartej żony jest daleko lepszy niż pozostanie kobieta niezamężną. Ulemowie użyli także argumentu demograficznego: liczba kobiet w społeczeństwie saudyjskim jest znacznie wyższa niż mężczyzn, których więcej umiera w obronie *ummi* i więcej podróżuje, co naraża ich na śmierć. Dlatego poligamia jest jedynym rozsądnym rozwiązaniem problemu nadwyżki kobiet w Królestwie i to podejmowanym w ich najlepiej rozumianym interesie. Innym argumentem jest przeciwdziałanie rozwiązości mężczyzn, ponieważ łatwa dostępność niezamężnych kobiet może skłaniać ich ku cudzołóstwu. Zatem jest w istocie ochroną kobiet przed pozamałżeńską ciążą i chorobami.

Z punktu widzenia mężczyzn kolejne żony mogą przyczynić się do zredukowania jego napięcia seksualnego, gdy jedna z nich jest niedysponowana z powodu ciąży, opieki nad dzieckiem lub menstruacji.

W specjalnej fatwie ulemowie dokonali ukoronowania swojego stanowiska twierdząc, że kobieta posiadająca chociaż część mężczyzny jest lepsza niż kobieta bez mężczyzny⁸⁴. Podobnie jak w innych państwach arabskich ulemowie zaakceptowali szczególną formę małżeństwa zwaną *misyar*. Małżeństwa czasowe w Iranie *muta*, w Egipcie *urfi* pojawiły się, aby rozwiązać problemy związane z nowymi warunkami życia. W takim związku mężczyzna nie jest zobowiązany łożyć na dom i opiekować się kobietą. Małżeństwo pozostaje tajemnicą do czasu aż pojawią się dzieci. Jako takie zapewnia więc mężczyźnie ochronę przed pierwszą żoną i jej wymaganiami. Mężczyzna może posiadać oprócz pierwszej, oficjalnej żony, trzy żony typu *misyar* oszczędzając na kosztach wesela, które w takim wypadku nie jest wymagane. W małżeństwie *misyar* kobieta może pozostać w domu rodzinnym, zwłaszcza jeśli ma obowiązki wobec rodziców i rodziny. Mężczyzna zgodnie z własnymi potrzebami odwiedza kobietę w jej domu, nie ponosząc żadnych finansowych kosztów tej relacji.

⁸⁴ *Ibidem*, s. 126.

Tak jak w przypadku oficjalnego małżeństwa wymagana jest zgoda opiekuna kobiety, obecność dwóch świadków i zgoda przyszłej małżonki. Spełnienie tych warunków zapewnia małżeństwu *misyar* zgodność z prawem saudyjskim. Nie mniej jednak *misyar* pozostaje formą kontrowersyjną, chociaż zostało zalegalizowane przez Najwyższą Radę Ulemów w 1980 roku. Przeznaczone jest dla mężczyzn, którzy wiele podróżują i są narażeni na grzech cudzołóstwa⁸⁵.

Część badaczy uznaje, że to specjalne traktowanie kobiet przez środowisko religijne w Arabii Saudyjskiej ma swoje uzasadnienie w roli, jaką wyznaczili kobietom wahhabicy ulemowie. Kobiety są symbolem i filarem państwowości oraz tożsamości narodowej. Kontrola sprawowana nad kobietami służy utrzymaniu legitymizacji władzy w tym państwie. Dlatego wszelkie zmiany w pozycji kobiet są tak drażliwą kwestią dla ulemów, z których stanowiskiem musi liczyć się także rodzina królewska.

Po ataku na World Trade Center w 2001 roku, rodzina królewska w trosce o zmianę niekorzystnego wizerunku państwa pozwoliła na zaistnienie kobiet w sferze publicznej i ich udział w przedsięwzięciach międzynarodowych. Saudowie chcieli udowodnić, że kobiety mają otwartą drogę kariery w dziedzinie nauki, biznesu, i mediów, a segregacja płci nie ma prawa bytu poza Królestwem, na przykład na międzynarodowych konferencjach. U progu XXI wieku stali się sprzymierzeńcami kobiet przeciwko konserwatywnym ulemom. Ulemowie natomiast nie zamierzali ustąpić. Wszyscy bez wyjątku potwierdzili ważność reguły zakazującej spotykać się niespokrewnionym mężczyznom i kobietom w odosobnieniu – *khilwa*.

Część z nich, najbardziej liberalna, uznała jednak racje władcy i zezwoliła na mieszanie się płci w sferze publicznej, w miejscach takich jak praca, konferencje, centra handlowe czy wyższe uczelnie – *ikhtilat*. W odpowiedzi na fatwy wspierające *ikhtilat*, konserwatywni ulemowie stwierdzili, że jest wynalazkiem nowoczesnym i nie ma go w tradycji islamu. Pojawiły się rozróżnienia na z góry ustanowioną *ikhtilat* i przypadkową. Pierwsza forma nie jest zalecana, a druga jest dozwolona. Państwo zezwoliło na ograniczone mieszanie się płci okazjonalnie, z wyjątkowych powodów⁸⁶. Punkt ciężkości przeniósł się zatem z kwestii zatrudnienia kobiet i ich obecności na rynku pracy, na to, czy mogą pracować z mężczyznami. Uznano to za duży postęp w latach 2004–2008. Zdecydowanie

⁸⁵ *Ibidem*, s. 127–128.

⁸⁶ *Ibidem*, s. 161.

przeciwko zniesieniu segregacji płci w miejscach pracy wystąpiły islamistki – kobiety oddane religii. Nura al-Saad wyraziła dobitnie ich zdanie:

My, kobiety z Arabii Saudyjskiej, nie skarżymy się na segregację płci. Wyłącznie zwesternizowane kobiety i niektórzy mężczyźni mogą się cieszyć z pracy z kobietami i robić wokół tej kwestii zamieszanie. My odrzucamy *ikhhtilat*, ponieważ represjonuje nas i ogranicza naszą wolność w pracy i edukacji⁸⁷.

W wyniku licznych sporów i podziału środowiska ulemów, którzy wręcz produkowali sprzeczne fatwy na temat *ikhhtilat*, edukacji, prowadzenia przez kobiety samochodów, zatrudnienia i wszystkich innych kwestii, król w 2010 roku wydał specjalny dekret zakazujący wydawania fatw przez indywidualnych ulemów. Jedynie Wyższa Rada Ulemów i upoważnieni przez nią duchowni mogą ogłaszać fatwy. Oznaczało to także kontrolę rządu nad wypowiedziami ulemów w prasie, telewizji i Internecie.

4.10. Ciało kobiety

Ciało kobiety jest traktowane w Arabii Saudyjskiej w szczególny sposób. Choć w całym świecie muzułmańskim poddane jest kontroli, to nigdzie nie podniesiono go do rangi sprawy narodowej. Zostało całkowicie zawłaszczone przez ulemów i podporządkowane zasadom religijnym. Właściwie nie stanowi ono własności kobiety, lecz jako źródło chaosu – *fitna*, jest przedmiotem troski ze strony strażników wiary i mężczyzn. Ciało kobiety jest przedmiotem władzy mężczyzn. Podlega jej nawet, jeśli wizerunek ciała jest przedstawiany za pomocą nowoczesnych technologii, takich jak zdjęcia fotograficzne, zdjęcia w telefonie komórkowym, Internecie czy zdjęcia w prasie. Poprzez udostępnienie swojego wizerunku kobieta wystawia się na możliwość wykorzystania przez mężczyzn i staje się całkiem bezbronna. Zakrycie całego ciała jest wymagane w sferze publicznej, z wyjątkiem sytuacji modlitwy lub odbywania pielgrzymki.

Kobietom nigdy nie wolno zakładać białego stroju, który jest przypisany wyłącznie mężczyznom. Kolory strojów – czarny i biały funkcjonujące w przestrzeni wspólnej odnoszą się do flagi państwa i odwołują się do symboli narodowych. Ponadto kolor czarny odróżnia Saudyjki od nie-Saudyjek.

⁸⁷ M. Al-Rasheed, *A most Masculine State...*, s. 162 [tłum. własne – K.B.].

Wzmożone zaangażowanie ulemów w wygląd kobiet pojawiło się w latach 80. XX wieku, w wyniku obecności kobiet z Zachodu pracujących w służbie zdrowia lub towarzyszących swoim mężom na placówce w Królestwie. Dla ulemów ważne jest potwierdzenie przynależności narodowej przez strój, z powodu napływu wielu kobiet z innych państw. Wykluczyli oni także możliwość noszenia ubrań z motywem krzyża. To dziwaczne zarządzenie pojawiło się wraz z napływem robotników z innych państw oraz mnogości obcych towarów.

Zdaniem ulemów import takich tkanin może zagrozić bezpieczeństwu narodowemu. Wprowadzili także, bezwzględny zakaz farbowania włosów. Jedynie tradycyjne formy pielęgnacji, na przykład przyciemniania włosów henną są dozwolone. Z podobnego powodu ulemowie rozpoczęli walkę z salonami piękności i klubami fitness uznając je za formę westernizacji i wprowadzania zachodnich niemoralnych obyczajów. Tym bardziej, że najczęściej obsługa tych salonów składała się z Azjatek lub Arabek spoza Królestwa. Zdaniem ulemów inne kobiety, nawet jeśli są muzułmankami, wnoszą odmienny styl życia. Zakazane jest noszenie butów na wysokim obcasie, perfumowanie ciała, tatuowanie skóry, stylizowanie włosów w taki sposób, żeby opadały na twarz. Ciało kobiety ma wyrażać tożsamość narodowo-religijną i nic ponadto⁸⁸. Kobiety w centrach handlowych nie mogą przymierzać ubrań na miejscu, lecz muszą zabierać je do domów. Specjalna fatwa regulowała tę sprawę, wyrażając opinie ulemów, że kobiety nie mogą rozbierać się poza domem ich męża.

Część kobiet, zwanych – *multazimat*, oddanych religii i jej nauczaniu, popiera zakaz przedstawiania wizerunku kobiet w mediach i telewizji. Zakaz ten uzasadnia ochroną małżeństwa. Saudyjscy mężczyźni są wystawieni na ciężką próbę widząc w wirtualnym świecie piękne kobiety. Z drugiej strony reklamy i kultura masowa skłaniają kobiety do wydawania pieniędzy mężów na upiększanie się i czynią z nich konsumentki na wzór zachodni. Uznają także teledyski z piosenkarkami arabskimi za niemoralne i szkodliwe dla młodych ludzi. Aktywne muzułmanki w społeczeństwie saudyjskim walczą także o utrzymanie bezwzględnej segregacji płci w miejscach publicznych, a szczególnie w pracy. Obawiają się spotkania własnych mężów z innymi kobietami, które mogą skłonić ich do niewierności. Całkowicie utożsamiają się z normami kultury patriarchalnej, traktując ją nie jako opresję, lecz ochronę i troskę ze strony

⁸⁸ *Ibidem*, s. 118–119.

mężczyzn. Domagają się wręcz zwiększenia obecności członków Komitetu Ochrony Moralności i Tępienia Zła tzw. *haja*, na ulicach i w centrach handlowych, gdzie kobiety często są zaczepiane.

Na ich żądanie uruchomiono linię szybkiego reagowania, dzięki której można zawiadomić członków komitetu o niemoralnym i niewłaściwym zachowaniu, którego jest się świadkiem. Kobiety oddane religii traktują swoją rolę niezwykle poważnie i udzielają się jako kaznodzieje, wyjaśniając zasady religii i właściwego postępowania innym kobietom, w prasie i telewizji. Zawsze podkreślają miejsce kobiet w saudyjskiej strukturze społecznej i ich poddanie mężczyznom. Z podobnych względów sprzeciwiają się widzeniu kobiet przez potencjalnych kandydatów na małżonków.

Obawiają się, że lepsze poznanie narzeczonych przed ślubem, może doprowadzić do zerwania zaręczyn i rezygnacji mężczyzny z małżeństwa. Ponadto wielość kandydatów, z którymi kobieta miałaby do czynienia umniejszałoby jej wartość na rynku matrymonialnym. Kobiety wolą zatem same widzieć mężczyzn niż być widziane. Zdaniem Madawi Al-Rasheed, kobiety saudyjskie posługują się religią, by chronić siebie w zmaskulinizowanym społeczeństwie⁸⁹. Jedną z *multazimat*, twierdzi, że wszystkie zalecenia szariaty mają na celu dobro kobiet: zakaz wykonywania pewnych zawodów, ciągłe towarzystwo opiekuna męskiego, wymóg skupienia na rodzinie i dzieciach. W rzeczywistości nie ograniczają one kobiet jako autonomicznych jednostek, lecz tworzą przyjazne i bezpieczne środowisko ich życia.

4.11. Nowe zachowania seksualne

W Egipcie młodzi mężczyźni zaczęli realizować seksualne potrzeby za pomocą kontaktów telefonicznych z kobietami. Arsat, tak się nazywają, dzwonią na różne numery komórkowe w poszukiwaniu kobiecych głosów. W tradycyjnym społeczeństwie egipskim nie posiadając wystarczających pieniędzy na ślub nie mają szans na zaspokojenie seksualne. Stąd, wzrastająca w Egipcie liczba gwałtów, napaści na kobiety i nękania telefonicznego oraz korzystanie z pornografii w sieci.

Pewnym rozwiązaniem tych problemów są małżeństwa czasowe *urfi*, popularne wśród egipskiej młodzieży. Młodzi podpisują kontrakt małżeński,

⁸⁹ *Ibidem*, s. 261.

bez żadnej wartości prawnej, w obecności swoich rówieśników jako świadków i dzięki temu mogą legalnie uprawiać seks do czasu rozwiązania małżeństwa i nowego kontraktu. Bogate dziewczęta mogą uratować swoje dziewictwo dzięki rekonstrukcji błony dziewiczej i nawet po takim doświadczeniu mieć szansę na dobre małżeństwo. Biedne skazane są na hańbę lub stosunki analne, które pozwalają im na zachowanie błony dziewiczej i honoru. Z kolei, zgwałcone kobiety rzadko zgłaszają gwałt na policji w obawie przed ostracyzmem społecznym i opinią najbliższego środowiska, a także w trosce o własną przyszłość. Zgwałcona kobieta nie ma szans na małżeństwo w egipskim społeczeństwie. Frustracje seksualne egipskich mężczyzn ujawniły się po rewolucji i obaleniu Husniego Mubaraka. Kiedy przestało istnieć państwo policyjne, rozprzestrzeniły się przestępstwa pospolite i napaści na kobiety⁹⁰.

Nie tylko w Egipcie, lecz również w Arabii Saudyjskiej pojawiły się nowe zachowania seksualne prezentowane przez młode dziewczęta. Jest to tym bardziej zaskakujące, że dotyczy kobiet saudyjskich, które zakwestionowały wyznaczone im przez społeczeństwo role płciowe. Jak zauważyła francuska socjolog Amelie Le Rernard, zjawisko *boya* (dziewcząt noszących męskie ubrania) wymyka się jednoznacznym ocenom, ponieważ balansuje na granicy „między wyłamywaniem się z dominujących norm płci a praktyk konsumpcyjnych”. Z jednej strony styl *boya* – dziewczęta noszą męskie koszule i spodnie zakrywające kobiece kształty, opaski maskujące piersi, męskie perfumy, krótkie fryzury i kolczyki w górnej części ucha lub na łuku brwiowym – może być traktowany jako przynależność do subkultury lub mody, z drugiej – może manifestować orientację seksualną. Część dziewcząt przybiera też męskie imiona. Moda *boya* panuje na żeńskim kampusie Królewskiego Uniwersytetu w Rijadzie oraz w sieci, gdzie funkcjonują fora internetowe i zamknięte grupy *boya* na Facebooku. *Boya* zostały zainspirowane amerykańskim serialem telewizyjnym o perypetiach lesbijek z Los Angeles „The L-World”, który był dostępny w Internecie z arabskimi napisami od 2004 roku.

Wzory zachowań wykraczających poza normy własnej płci zostały zaadaptowane do warunków saudyjskich i osadzone w arabskim kontekście. Identyfikowanie się z *boya* czasami oznacza marzenie o posiadaniu swobody i wolności tradycyjnie przypisanej w społeczeństwie saudyjskim mężczyznom i kontesta-

⁹⁰ P.I. Kalwas, *Dzwoni do mnie onanista*, „Gazeta Wyborcza” (Duży Format), 20.03.2014, nr 12, s. 10–11.

cję dominującego modelu kobiecości. W przypadku młodych Saudyjek nie ma oczywistego związku między ich wizerunkiem a orientacją seksualną, chociaż część dziewcząt miała epizody uczuciowe i seksualne z innymi kobietami.

Czasami styl *boya* pozwala ukryć preferencje przed otoczeniem, które uznaje go za modę. Społeczeństwo saudyjskie nie przyjmuje do wiadomości obecności lesbijek w przestrzeni publicznej ani indywidualnego wyrażania seksualnej tożsamości prywatnie, dlatego *boya* uznaje się oficjalnie za przejaw mody na maskulinizację przyniesionej z Zachodu lub przejaw problemów psychologicznych podlegających leczeniu, powstałych w wyniku problemów rodzinnych i emocjonalnych. Jeśli rozpatruje się natomiast styl *boya* jako wyraz kontrkultury, nie jest on piętnowany, ponieważ oznacza jedynie modę i styl ubierania się właściwy dla zbuntowanej młodzieży⁹¹.

⁹¹ A. Le Renard, *Młode Saudyjski między kobiecością a męskością*, „Le Monde Diplomatique”, marzec 2014, nr 3, s. 22–23.

Zakończenie

Dziś już nie chodzi o zachowanie jakichś zachodnich standardów. Dziś waży się istnienie instytucji arabskiego państwa jako takiego¹.

Arabska Wiosna okazała się przełomowa z zupełnie innego powodu niż sądzono. Nie przyniosła demokratyzacji życia politycznego, poszerzenia praw obywatelskich, czy zwiększenia sfery wolności jednostek i społeczeństw arabskich. Inaczej niż się spodziewano, przyniosła demontaż części instytucji społecznych i politycznych, ograniczenie praw obywatelskich i przede wszystkim zakwestionowanie instytucji państwa jako takiego. Arabska Wiosna obnażyła słabość państwa w sferze jego legitymizacji. Dotychczas badacze regionu podkreślali kryzys arabskiej tożsamości, nieustanne poszukiwanie nowej formuły dla odrodzenia muzułmańskiej kultury. Dawali jednocześnie nadzieję na odbudowę tej tożsamości, w stopniu, który pozwalałby na efektywne funkcjonowanie społeczeństw arabskich w globalnym świecie i umocnienie tożsamości narodowych. Obecnie ogłasza się kres budowanych odgórnie tożsamości narodowych, postkolonialnych tworów na rzecz wskrzeszenia wspólnot plemiennych, nieformalnych związków społecznych, które w istocie zawsze były obecne, lecz nie grały decydującej roli w strukturach państwa. Państwa postkolonialne okazały się najsłabsze, również dlatego, że ich legitymizacja potrzebowała potwierdzenia nieomal od początku ich powstania. Stabilność władzy zależała w nich od przyjęcia określonej ideologii – nacjonalizmu, jedności arabskiej, islamu czy też walki z fundamentalizmem. Monarchie tę legitymizację miały i utrzymały nawet w obliczu kryzysu politycznego.

Kryzys państwa nie dotknął oczywiście wszystkich państw, które doświadczyły rewolucji. Monarchie Maroka i Jordanii borykają się z problemami, lecz nie doszło w nich do podważenia instytucji politycznych. Podobnie państwa naftowe, które ewoluują w stronę większej liberalizacji życia społecznego przy zachowaniu mocnych struktur państwowych. Sytuacja polityczna w poszczególnych państwach arabskich po 2011 roku z większą ostrością ukazała kryzys

¹ E. Wójcik, *Kwestia honoru*, „Polityka” 2014, nr 32, s. 42–44.

państwa, o którym wspominały raporty Arab Human Development Report: brak legitymizacji, słabą władzę ustawodawczą, brak kontroli nad egzekutywą, korupcję i specyficzną rolę armii. Ukazała także, brak struktur, które z powodzeniem zastąpiłyby ład reżimów autorytarnych². W Egipcie w wyniku rewolucji ograniczono kompetencje prezydenta i nadmierne uprawnienia policji. Spowodowało to wzrost anarchii i paraliż państwa. W konsekwencji armia przejęła władzę w państwie i zaostriżyła prawo: wzmocniła cenzurę prasy i mediów, wprowadziła dalsze ograniczenia praw jednostki i działalność organizacji pozarządowych, podtrzymała sądy wojskowe dla cywili i stan wyjątkowy.

W Maroku władza wykorzystała zryw społeczny do poprawienia własnego wizerunku w oczach opinii publicznej poprzez wprowadzenie nieznacznych zmian w konstytucji. Arabska Wiosna wpisała się w cykl przemian, które w tym państwie zachodziły stopniowo od lat 90. XX wieku i nie wstrząsnęła strukturami władzy Królestwa, ponieważ kierunek zmian społecznych i politycznych został jasno wytyczony już wcześniej. Znaczący udział w tym procesie miały organizacje pozarządowe, ruchy feministyczne i elity intelektualne działające się w obrębie marokańskich struktur władzy – między pałacem a *machzenem*.

Religia w tych trzech systemach władzy pełni różne funkcje. Dzięki religijnym korzeniom monarchii w Maroku władza królewska właściwie nie podlega zakwestionowaniu. Religia, zatem pełni rolę czynnika stabilizującego władzę i nie stanowi przeszkody dla poważnych reform społecznych. W Egipcie natomiast, jest traktowana instrumentalnie, służy zdobyciu, utrzymaniu lub zniesieniu władzy, w zależności od potrzeb sił politycznych znajdujących się u władzy. Doktryna wahhabicka skrajnie różni się od islamu sunnickiego. W tradycji sunnickiej istotnymi czynnikami życia społeczno-politycznego są *umma* – wspólnota wiernych, *idżma* – konsensus społeczny, dialog, instytucja szury. Dają one szansę na ewolucję i zmianę społeczną. Te elementy nie mają kluczowego znaczenia w wahhabizmie, gdzie religia została sprowadzona do sfery obyczajowej, a *umma* nie ma prawa krytykować poczynań władcy. Struktura władzy w społeczeństwie saudyjskim jest sztywna i nie daje przyzwolenia na emancypację jednostek, zarówno kobiet jak i mężczyzn. W Arabii Saudyjskiej wysoki stopień zaawansowania technologicznego kraju i szkolnictwa dla dziewcząt nie przekłada się ani na uczestnictwo kobiet w strukturach władzy, ani na poszerzenie sfery ich wolności osobistej. Tradycja wahhabicka przy-

² Szczególnie raport AHDR 2004.

czynia się do zachowania konserwatywnej struktury społecznej i utrzymania władzy mężczyzn.

Można zaryzykować stwierdzenie, że tam, gdzie religia zachowała mocną pozycję, i działa jako czynnik legitymizujący władzę w państwie, istnieje silna kontrola społeczna i tradycyjne stosunki władzy w rodzinie (Arabia Saudyjska, Maroko). Natomiast w państwach, gdzie władza polityczna nie jest ufundowana na religii, tak jak w Egipcie, społeczeństwo znajduje się w stanie anomii. Jej wyrazem jest między innymi stosunek do kobiet i wzrost niekontrolowanej przemocy wobec kobiet. W Arabii Saudyjskiej represje wobec kobiet usankcjonowane są prawnie i stanowią część polityki państwa.

W analizowanych państwach regionu, pomimo znacznych różnic w sytuacji kobiet jako obywaterek, można było znaleźć wiele podobieństw. W każdym z państw niezależnie od formy panujących rządów, wśród kobiet dominowało przekonanie, pomimo restrykcyjnych zapisów prawa, sygnowanych przez państwo, że państwo i system prawny stanowią instancję, do której kobiety mogą się odwołać w przypadku niesprawiedliwości. Co więcej państwo występowało w roli arbitra w napięciach między płciami w sprawach rodzinnych, opieki nad dziećmi, dziedziczeniu i innych, należących do sfery prywatnej. Część badaczy skłania się wręcz do konstatacji, że autorytarne państwo jest kobietom potrzebne bardziej niż mężczyznom, aby zabezpieczyć ich prawa, pośredniczyć w kwestiach spornych i zagwarantować wywalczone status quo³.

Modernizacja Bliskiego Wschodu przyniosła kobietom liberalne prawa: prawo do edukacji, zatrudnienia i opieki zdrowotnej. Jednocześnie wzmocniła paternalistyczne wzorce, ponieważ prawa te nie doprowadziły do pełnego upodmiotowienia kobiet. Nawet w najbardziej liberalnym kodeksie rodzinnym regionu, czyli marokańskiej *mudawanie* zachował się zapis o nakazie poślubienia gwałciciela przez ofiarę, aby zażegnać obyczajowy skandal.

W Egipcie natomiast wprowadzono małżeństwa typu *urfi*, w Arabii Saudyjskiej *misyar*, które wydają się chronić i zabezpieczać tylko jedną stronę w tym układzie. Arabia Saudyjska umożliwiła wielu kobietom zdobycie wykształcenia, jednakże mogą one pracować tylko w wyznaczonych sferach gospodarki przy zachowaniu pełnej segregacji płciowej. Współczesne państwo w obliczu przemian rodziny i załamania się tradycyjnego porządku społecznego musi

³ F. Hasso, *Consuming Desires: Family Crisis and the State In the Middle East*, Stanford 2011; M. Al-Rasheed, *A most Masculine State...*, s. 28; A. Lounasmaa, *op. cit.*

spełniać na Bliskim Wschodzie dodatkową rolę, mianowicie wspierania słabszych czyli kobiet i dzieci, których nie chroni już stary porządek, wspólnota, wielopokoleniowa rodzina czy prawo religijne. W obliczu przemian nawet interesy ekonomiczne kobiet nie są zabezpieczone, ponieważ większość pracujących kobiet nie robi tego dla przyjemności lub żeby odłożyć własne pieniądze, lecz jest zmuszona dokładać do utrzymywania rodziny.

Kolejnym podobieństwem jest istniejący nieomal wszędzie podział w środowisku kobiet, na kręgi liberalne i domagające się zwiększenia praw od państwa i na kręgi konserwatywne walczące o zachowanie tradycyjnego porządku i pozycji kobiety. Podział na środowiska dążące do zmiany i emancypacji spod wpływów religii i na próbujące ocalić styl życia oparty na szariacie.

Osobną kwestią jest stosunek państw zachodnich do zmian, jakich doświadczyły państwa regionu. Na fali światowego entuzjazmu wobec gwałtownego upadku reżimów autorytarnych w Tunezji, Egipcie i Libii, przedstawiciele państw grupy G8 w Deauville w 2011 roku zapowiedzieli przygotowanie planu pomocy dla państw objętych Arabską Wiosną. Plan zakładał pomoc o charakterze politycznym i ekonomicznym i zbudowanie zupełnie nowych relacji z państwami arabskimi wchodzącymi na drogę demokracji. Pomoc miała być skierowana do państw, które przystąpiły do partnerstwa czyli Tunezji, Egiptu, Libii, Jemenu, Maroka i Jordanii, aby wesprzeć proces demokratycznej transformacji. Natomiast Turcja, Kuwejt, Katar, Arabia Saudyjska i Zjednoczone Emiraty Arabskie miały włączyć się do projektu jako partnerzy regionalni. Obok rządów państw G8, aktywny udział we wdrażaniu pomocy miały mieć organizacje pozarządowe oraz banki rozwoju współpracujące z Międzynarodowym Funduszem Walutowym. Partnerstwo nie doszło jednak do skutku z powodu wewnętrznych konfliktów, jakie targały państwami regionu i sprzeczności interesów ekonomicznych z grupa G8.

Chaos polityczny i społeczny wynikający ze zmiany w Egipcie i Libii nie sprzyjał długofalowym działaniom. Ponadto zabezpieczenie interesów państw zachodnich w świecie arabskim niekoniecznie wiązało się ze wspieraniem demokracji. Istotne dla mocarstw zachodnich kwestie, takie jak ograniczenie migracji, kontrolowanie terroryzmu czy wydobywanie ropy naftowej były realizowane lepiej przez reżimy autorytarne.

Państwa partnerskie, z kolei nie dopracowały się wspólnego frontu wobec przemian politycznych w poszczególnych krajach. Na przykładzie Egiptu można było zobaczyć sprzeczne interesy państw partnerskich. Arabia Sau-

dyjska od początku wspierała Husniego Mubaraka, i występowała przeciwko Braciom Muzułmanom. Natomiast Turcja i Katar zdecydowanie popierały prezydenta Mursiego.

Ostatecznie nie doszło do uruchomienia funduszy pomocy międzynarodowej z dwóch przyczyn. Po pierwsze, sytuacja ekonomiczna w państwach, do których pomoc miała być skierowana przestała spełniać warunki Międzynarodowego Funduszu Walutowego. Nie udało się przyspieszyć tempa wzrostu gospodarczego, ani przeprowadzić reform radykalnego dostosowania strukturalnego według zaleceń funduszu, czyli ograniczyć subwencji rządowych na artykuły pierwszej potrzeby. Wprost przeciwnie, rewolucja spowodowała spowolnienie gospodarki, odpływ kapitału zagranicznego, spadek ruchu turystycznego, strajki oraz wzmożenie niepokoїв społecznych. Po drugie, kryzys polityczny w Egipcie, Libii i Jemenie umocnił panujące na Zachodzie przekonanie o „nieprzystawalności demokracji” do struktur społeczeństw arabskich i podważył sens jakiegokolwiek pomocy⁴.

Arabska Wiosna okazała się w tych warunkach wiosną niespełnionych nadziei, zarówno dla zaangażowanych w nią środowisk arabskich, jak i państw Zachodu. To, co jest sprawą szczególną współcześnie, to nasilający się podział na szyitów i sunnitów widoczny między innymi w zachowaniach Kalifatu Islamskiego lub jak określają go inni tzw. Państwa Islamskiego oraz poparcie społeczne, jakie otrzymują dzihadyści od muzułmanów na przejętych przez nich terenach. Państwo Islamskie stanowi tymczasową odpowiedź na wszystkie nierozwiązane bliskowschodnie problemy: biedę, słabe państwo, nieudolną politykę mocarstw w regionie, zagubienie młodzieży, brak wspólnej dla Arabów wizji przyszłości⁵.

Quod erat demonstrandum.

⁴ I. Warde, *Niedotrzymane obietnice z Deauville*, „Le Monde Diplomatique”, październik 2014, nr 10, s. 28–31.

⁵ P. Sasnal, *Pierwszy rok zemsty*, „Polityka” 2015, nr 27, s. 51–53.

Aneks

Kontinuum rozwoju Egiptu, Maroka i Arabii Saudyjskiej

	CZASY KOLONIALNE	BUDOWANIE PAŃSTWO- WOŚCI	POLITYKA OTWARTYCH DRZWI LIBERALIZACJA GOSPODARKI	
	1854–	1950–1960	1970	1980
EGIPT				
POPULACJA KRAJU	1913 – 12,3 MLN	21,5 – 28 MLN	36,3 MLN	44,9 MLN
	<ul style="list-style-type: none"> • 1854–1861 – budowa Kanału Sueskiego • 1876 – otwarcie pierwszych szkół misjonarzy dla dziewcząt • 1882–1922 – Egipt protektoratem Wielkiej Brytanii • 1907 – w Egipcie 93% ludności to analfabeci • 1908 – Założenie Uniwersytetu Kairskiego • 1920 – prawo rozwodowe daje sędziom .możliwość przywracania formuły odrzucenia • 1925 – ustawa o powszechnym obowiązku szkolnym • 1923 – powstanie Egipskiego Związku Kobiet • 1928 – powstanie Braci Muzułmanów 	<ul style="list-style-type: none"> • 1954 – zakaz istnienia organizacji feministycznych • 1959 – podporządkowanie związków zawodowych państwu • 1,6 mln uczących się • 1960 – nacjonalizacja Banku Egipskiego • 1961 – podporządkowanie Uniwersytetu Al-Azhar państwu • 1963 – wprowadzenie bezpłatnego nauczania we wszystkich szkołach 	<ul style="list-style-type: none"> • 1971 – równość płci tylko pod warunkiem uwzględnienia zapisów szariatu • Ustawa o zwalczaniu analfabetyzmu. 5,4 mln uczących się – to 16% społeczeństwa • 1979 – prawo Dżihan as-Sadat kontrakt małżeński i rozwód podlegają rejestracji 	<ul style="list-style-type: none"> • 1981 – rozwiązanie organizacji islamistycznych na uniwersytetach • 1988 – nagroda Nobla dla Nadżiba Mahfuza

MAROKO				
POPULACJA KRAJU	1936 – 6 MLN	8,9 – 11,7 MLN	15,9 MLN	19,7 MLN
<ul style="list-style-type: none"> • 1907 – 1932 – francuska pacyfikacja Maroka • 1912 – utworzenie protektoratu francusko-hispańskiego • 1921 – utworzenie w Rabacie Instytutu Studiów Wyższych 	<ul style="list-style-type: none"> • 1939 – zaledwie 2% dzieci w wieku szkolnym uczęszczało do szkół • 1943 – powstanie pierwszej marokańskiej partii politycznej – Partii Niepodległości Istiqlal • 1946 – władze protektoratu dopuściły do Marokańczyków do francuskich szkół średnich i wyższych 	<ul style="list-style-type: none"> • 1952 – zaledwie 10% dzieci i młodzieży marokańskich uczęszcza do szkół • 1956 – uzyskanie niepodległości przez Maroko • 1958 – prawo gwarantuje wolność stowarzyszeń • 1969 – powstaje Związek Kobiet Marokańskich 		

REFORMY EKONOMICZNE I PROGRAM STRUKTURALNEGO DOSTOSOWANIA		ARABSKA WIOSNA	
1990	2000	2006–2010	2012–2015
EGIPT			
56,3 MLN	66,1 MLN	76 – 84,5 MLN	
<ul style="list-style-type: none"> • 1992 – zamordowanie przez fundamentalistów Pisarza Faradża Fody • 1993 – zamach na turystów w Gizie • 1994 – pobicie Nadziba Mahfuza przez fundamentalistów • 1998 – zamach na turystów w Luksorze 	<ul style="list-style-type: none"> • 2000 – ograniczenie poligamii • Aresztowanie socjologa Saada ad-Din Ibrahima • 2001 – ustawa nr 84 wstrzymane NGO-sy muszą zgłosić swoje źródła finansowania Ministerstwu Spraw Społecznych • 2003 – ustawa o prawie kobiet do rozwodu bez zgody męża • 2004 – kobiety uzyskały prawo do przeniesienia obywatelstwa na dzieci – Apel Ruchu Kifaja • 2008 – Parlament Egipski zakazuje obrzezania dziewcząt 	<ul style="list-style-type: none"> • 25.01.2011 – pierwsze demonstracje uliczne w Egipcie • 11.02.2011 – ustąpienie prezydenta Hosniego Mubaraka 	

MAROKO			
25,3 MLN	28,7 MLN	32,4 MLN	
<ul style="list-style-type: none"> • 1994 – kobiety marokańskie mogą uzyskać paszport i podróżować bez zgody męża • 1999 – reforma Kodeksu Rodzinnego, kobiety uzyskały równe prawa z mężczyznami 	<ul style="list-style-type: none"> • 2000 – powołanie przez króla Muhammada VI kobiecego odłamu Królewskich Doradców • 2001 – powołano Królewski Instytut Kultury Amazigh • 2002 – 10% parytet dla kobiet • 2004 – nowy Kodeks Rodzinny Maudawana 	<ul style="list-style-type: none"> • 2008 – kobiety mogą przenieść obywatelstwo na dzieci ze związku z obcokrajowcem • 2010 – w Maroku istnieje 100000 organizacji pozarządowych i stowarzyszeń oficjalnie zarejestrowanych 	<ul style="list-style-type: none"> • 20.02.2011 – 37 tys. Marokańczyków protestowało w Rabacie • 07.2011 – nowa konstytucja • 2011 – Krajowa Rada Praw Człowieka • W rolnictwie pracuje przeszło 40% Marokańczyków

	CZASY KOLONIALNE	BUDOWANIE PAŃSTWO- WOŚCI	POLITYKA OTWARTYCH DRZWI LIBERALIZACJA GOSPODARKI	
	1854–	1950–1960	1970	1980
ARABIA SAUDYJSKA				
POPULACJA KRAJU		3,1 – 4,07 MLN	5,8 MLN	9,8 MLN
	<ul style="list-style-type: none"> • 1932 r. powstanie Arabii Saudyjskiej 	<ul style="list-style-type: none"> • 1953 – powstanie Uniwersytetu im. Króla Sauda. Ogólna liczba uczniów i studentów wynosiła 33 tys. • 1963 – powstanie uniwersytetu im. Króla Fajsala, najważniejsza uczelnia techniczna w kraju • 1960 – tylko 2% Saudyjek uczęszczało do szkół 	<ul style="list-style-type: none"> • 1970 – w Arabii Saudyjskiej jest 91% analfabetów. Tylko 547 tys. uczących się. • 10% to udział przemysłu w strukturze zatrudnienia • 1974 – rząd saudyjski przejmuje kontrolę nad spółkami naftowymi. Wzrost światowych cen za ropę naftową 	<ul style="list-style-type: none"> • 1989 – 2,65 mln uczących się, wśród nich 1,16 mln dziewcząt i kobiet. 38% uczniów uczących się w szkołach średnich

	ROK	EGIPT	MAROKO	ARABIA SAUDYJSKA
Ludność mieszkająca w miastach	2013	43,8%	57,8%	82,7%
Populacja do 14 roku życia	2013	31,1%	27,9%	29%
Antykoncepcja kobiet (15–49 lat)	2006–2012	60%	63%	23,8%
Edukacja w szkołach podstawowych i średnich	2006–2012	92,5 – 96,3%	87,4 – 95,7%	109 – 107,1%
Liczba dziewcząt na studiach	2006–2012	46,5%	47,2%	49,3%
Indywidualni użytkownicy Internetu	2012	44%	55%	54%
Indywidualni użytkownicy Internetu	2005	12,8%	15%	12,7%
Uczestnictwo w rynku pracy – kobiety	2012	23,6%	43%	18,2%
Uczestnictwo w rynku pracy – mężczyźni	2012	74,6%	57,4%	75,5%
Uczestnictwo w rynku pracy – kobiety	2005	20,2%	42%	17,6%
Uczestnictwo w rynku pracy – mężczyźni	2005	75,5%	59,7%	74,1%

REFORMY EKONOMICZNE I PROGRAM STRUKTURALNEGO DOSTOSOWANIA		ARABSKA WIOSNA	
1990	2000	2006–2010	2012–2015
ARABIA SAUDYJSKA			
16,2 MLN	20,1 MLN	26,2 MLN	
<ul style="list-style-type: none"> • 1992 – konstytucja królestwa • 1998 – walka z analfabetyzmem. 17% analfabetów to mężczyźni, a 36% to kobiety • 1998 – 15% kobiet znalazło zatrudnienie na saudyjskim rynku pracy 	<ul style="list-style-type: none"> • 2001 – kobiety dostały dochody osobiste • 2003 – zwołanie konferencji Dialogu Narodowego, pierwsze reformy polityczne i społeczne • 2004 – powstanie Narodowego Stowarzyszenia Praw Człowieka • 2005 – w stolicy Arabii Saudyjskiej mieszkało 5,5 mln ludzi. 89% ludności Arabii Saudyjskiej mieszkało w miastach. 		<ul style="list-style-type: none"> • 59,4% społeczeństwa saudyjskiego jest w wieku prokreacyjnym, • 2,4% jest w wieku emerytalnym. • W kraju działają 24 uniwersytety publiczne i 8 prywatnych uczelni

Power relations in Islam based on the examples of Egypt, Morocco and Saudi Arabia

Abstract

Islam has created a unique political culture and characteristic power relations established with reference to symbolic categories which have existed since the beginning of this religion and have developed throughout the history of Muslim societies. These categories include Quranic concepts, i.e. words that can be found in the divine message for humankind and concepts referring to the revelation of the Quran: *umma* – the community of the faithful, *sharia* – Islamic religious law, *fiqh* – the Islamic jurisprudence or *sunnah*. These concepts constitute the foundation of traditional Muslim institutions and the development of the Muslim political culture shared by all the Arab countries of the Middle East and North Africa (Maghreb and Mashreq). Regardless of the vicissitudes of the individual Arab countries, until the present day these power structures created a coherent whole in the form of a Muslim state which consisted of two concurrent centres of power – secular and religious. Apart from the power structures, the Arab countries shared common historical experience, such as the Ottoman Empire, European colonization, struggle for independence, the establishment of a modern state in the twentieth century and recently – the experience of the Arab Spring. Currently, these countries face numerous social and economic problems, the solution of which will influence their further development and legitimacy of power. These issues include: population growth and the resulting unique population structure with a predominance of very young people, unemployment and insufficient number of jobs in the public sector, lack of civil liberties and the marginalization of civil society structures, human rights abuse, political corruption, severe deprivation of women.

Muslim political culture features:

- 1) a specific legitimacy of power: traditional – resulting from religious and tribal affiliation, revolutionary – based on a nationalism and independence aspirations, and patriarchal – sanctioning the existing order. None of them involve the rights of citizens. When faced with problems, the Arab countries promote the so-called “achievement legitimacy” or blackmail

- (according to the rule: poor governance is better than no governance or authorities controlled by fundamentalists)
- 2) centres of power competing with the government
 - 3) lack of tripartite system, particularly of the autonomy of the judiciary branch;
 - 4) fragmentation and weakness of political parties;
 - 5) restrictive law concerning individuals and non-governmental organizations;
 - 6) the exclusion of women from citizenship.

The persistence of these patterns and determinants is evidenced by the Arab Spring and the resulting civil disappointment in almost every country affected by the revolution. The object of the analysis is the power relations in Sunni Islam, which I am presenting using the example of the Arab world and its selected countries: Egypt, Morocco and Saudi Arabia.

The basic questions that arise in the context of the discussion of power relations in the Arab world refer to the entirety of civilization and culture, to which this world belongs:

What determines the essence of power relations in Islam?

How are these relations different in the various denominations of Islam?

Is the nature of contemporary power relations in the selected countries based on the interpretation of Islam or on their level of development?

What is the impact of the power structures on the dynamics of culture?

What remains is the justification for the choice of countries. It would be easiest to refer to the popular continuum characterizing the political systems of the Arab countries ranging from the conservative oil states to the monarchies in the process of democratisation with the authoritarian regimes somewhere in the middle. Such an approach, however, does not reflect the complex reality of the region. The conservative Gulf states enjoy more personal freedom than secular dictatorships, which are based on violence and repression against citizens. On the other hand, in terms of their numbers and achievements, non-governmental associations and organisations are firmly rooted in the undemocratic regimes of power.

Among the countries that gained independence, only Egypt and Morocco constituted mature state organisms with relatively long, independent history. Others were completely new, both geographically and politically.¹

¹ K. Czajkowska, A. Diawoł-Sitko, *Systemy polityczne wybranych państw Bliskiego Wschodu*, Dialog, Warszawa 2012, p. 97.

Why Egypt, Morocco and Saudi Arabia? Egypt is the largest and most densely populated country in the region. Since the officers' coup in 1952, it has claimed the right to leadership in the Arab world. It also excels in the creation and spread of the ideology so enthusiastically adopted by the Arab societies: the unity and solidarity of the Arab world (Pan-Arabism), common religious heritage and its revival (Pan-Islamism). Morocco, on the other hand, according to an accurate description by Guy Sorman, enjoys a civilizational and institutional continuity of power since it was not created as a result of colonization. Not only does Moroccan state boast long history², but it also has unique legitimacy of power of the monarch, who is simultaneously a religious leader and comes from the family of the Prophet. This makes the validation of power in Morocco lasting and indisputable, in contrast to authoritarian regimes, in which the legitimacy of power is the subject of constant, versatile procedures undertaken by those in power. This is also the case of oil monarchies, such as Saudi Arabia, where the ruling family is under attack by the religious forces accusing it of insufficient commitment to religious matters and working against the Wahhabi doctrine. This creates a paradoxical situation in which the ruling family is more progressive than the rest of the Saudi society and must face the coalition of conservative religious elites and radical social groups professing puritan values.

The aim of this study is to describe the organization of the society in each of the three selected countries, to determine patterns of development in the Arab world and to present strategies adopted by these countries to deal with internal conflicts arising from the civilizational, historical and religious determinants. All the countries in the region must deal with the following dilemmas:

- 1) issues directly related to the civilizational affiliation with the world of Islam,
- 2) Western influence and colonization,
- 3) neo-colonisation and simultaneous changes taking place in the Islamic religiosity.

The civilizational affiliation results in *ijtihad* – a conflict between the absolute submission to the chosen and recognized tradition of Islam and the possibility of its free interpretation. Western influence and colonization bring about a conflict between tradition and modernization. Contemporary revival of Islam, in turn, engenders conflict between the civil society and the submission to religious authority which is tainted by civilizational incompetence. Each of the selected countries assumed a different way of solving these contradictions, resulting from their historical heritage.

² G. Sorman, *Les Enfants de Rifaa: Musulmans et modernes*, Fayard, 2003

Power relations in each of the three countries and on each selected level of analysis look different, depending on the strength and scope of the factors influencing the organization of a society: adherence to Islamic tradition, the impact of the West and the European colonization as well as changes within Islam. The complexity of these relationships allows for formulating the following two hypotheses:

- Strong traditional legitimacy of power is associated with rigidity of social structure and inhibition of endogenous factors in the development of a civil society, regardless of the influence of the West.
- Countries lacking the legitimacy of traditional or religious power, due to significant impact of Western civilization, are undergoing rapid changes within the institutions of power, social structure, civil society and the family. They also experience an “intra-civilization split” referring to two contradictory and seemingly irreconcilable value systems.

I examine power relations on three levels:

- a) macro-structural – referring to the power of the state;
 - b) mezzo-structural – referring to the public sphere and the civil society *in statu nascendi*;
 - c) micro-structural – referring to power relations within the family, including those of kinship and the different roles of men and women.
- I. The analysis of the political power takes into account five dimensions which are essential for its understanding:
- 1) the Muslim political tradition stemming from schools of religious law (the Maliki school and moderate Sunnism in Egypt and Morocco, the Hanbali school and the extremely conservative Wahhabism with its modern branch – *salafiyya* – in Saudi Arabia);
 - 2) the relationships between political power and the *umma* in Sunni Islam, including the power structures which existed within the Ottoman Empire in the second half of the 19th century (the caliphate and its significance for the contemporary sense of the unity of the Arab societies);
 - 3) post-colonial residues of power structures and the rise of the authoritarian regime in Egypt, the absolute monarchy in Saudi Arabia and the constitutional monarchy with a strong traditional legitimacy and democratic aspirations in Morocco;
 - 4) the transitional period after the Arab Spring and reorganization of power structures in the selected countries;
 - 5) functioning of political parties in each of the three countries (taking into consideration the specific situation in Saudi Arabia, where the law does not allow for the formation of political parties).

- II. At the mezzo-structural level, I describe the prerequisites for the formation of a civil society and its functioning in Egypt, Morocco and Saudi Arabia taking into account the mass media – satellite television and the Internet. I discuss the status of civil society organizations as a foundation for political parties, organizations controlled by the Islamists versus secularists' organizations and the lack of such organizations in Saudi Arabia (network organizations abroad).
- III. Family life is examined from the perspective of a traditional patriarchal Muslim family, taking into consideration the role of a woman, the relationship between a husband and wife, between parents and children. I draw attention to the violation of the foundations of the traditional family model, its causes and consequences (on the one hand – new patterns of marriage and family, a change in the position of women in private and public sphere, the emancipation of women and Islamic feminism, on the other – reinforcement of conservative standards and their promotion in public life by the Salafists) – these processes occur in each of the three countries.

However, new research questions emerge in the context of contemporary cultural changes:

What is the scale of the impact of the new media, especially of the Internet, on the development of power relations in the selected countries?

What new factors determine the position of women in individual countries?

In my book, I refer to two questions which have intrigued researchers into the Arab countries for nearly two centuries: are the Islamic societies able to adapt to modern times? Do all the basic versions of Islam constitute a barrier to the development of the Arab societies in the same way? The first question recurred persistently in the studies of the Middle East societies. Perhaps, however, it should cease to be addressed since in this case modernity is understood as an external entity in relation to the Muslim countries. The societies in the region shape their modernity according to their needs. They maintain social divisions, class structure, strong hierarchy, and a strong position of religion. The issue of equal rights for women is also misunderstood. Equality is defined differently than in the West, i.e. more as balanced distribution of roles and responsibilities in the family and society than as a struggle for power.

These questions are not new and have a long tradition. They were posed by such prominent scholars as Wilfred Cantwell Smith, Jaque Berque, Montgomery Watt, Maxime Rodinson, Claude Levy-Strauss, Ernst Gellner, Bernard Lewis and many others. They have still remained unresolved as modernity is continuously subject to change and presents new challenges for traditional societies.

While analysing the selected countries, I pose the following research questions:

Egypt:

1. What values will become the foundation of the Egyptian state after the Arab Spring?
2. Will the progressive modernization of the Egyptian society be limited only to the elite, namely to the young, educated residents of large cities keeping in touch with the West (as was the case so far), or will it affect wider circles of this traditional society? Which areas of social life will become liberated from the influence of tradition and to what extent: family, education, culture? This question is pertinent, as during the past thirty years of President Hosni Mubarak's secular rule, these areas were left to the radical Islamists.
3. Will secular political parties manage to exert a real impact on the shape of the Egyptian constitution and convince the Egyptian society to democracy in the face of growing influence of Islamists (Muslim Brotherhood and Salafists)?
4. Will the social movements, active during the 2011 revolution, turn their actions against the renewed army dictatorship?

Saudi Arabia:

1. Is freedom of the individual possible in the Wahhabi interpretation of Islam in the face of civilizational changes?
2. What areas of social life have a chance for modernization and transformation in the spirit of greater individual liberty and emancipation of women?
3. Why are the civil society and its organizations non-existent in the Kingdom of Saudi Arabia?

Morocco :

1. Does the religious authority of the ruler determine individual freedom?
2. To what extent and why are the processes of modernization and democratization of public life in Morocco controlled by the ruler?
3. Do the weaknesses and developmental barriers of the civil society result from the traditional legitimacy of power in the Kingdom of Morocco?

Research methodology:

Due to the nature of the undertaken research problem, I primarily used the historical-comparative method, whose unique quality lies in the fact that it refers to the study of the past and emphasizes the role of historical time as the fourth dimension of social reality.

I refer particularly to Fernand Braudel's category of "longue durée" since the majority of the phenomena and processes which I studied are characterised by

long duration. In addition, the historical-comparative method makes it possible to define the changes that have taken place in the minds of the analysed societies. It allows the researcher to follow the transformations of ideas and concepts belonging to the distant past, which have a profound impact on the present day, as argued in Braudel's "History of Civilizations" as well as Shmuel Eisenstadt's (time-)diachronic analysis and his understanding of social change.

Eisenstadt considered the tension between the earthly world and the vision of the future world to be the decisive factor activating social dynamics. The gap between the organization of social life and the shape of the Muslim state was and still is the leitmotif of the existing contradictions in the Arab world. Eisenstadt stressed the importance of contradictions, conflicts and internal tensions for the introduction of changes and transformations of social reality. He also confronted the reflective attitude of individuals to their own actions and goals with the existing order, which for him constituted the realization of authentic modernity.

This method has been applied in studies of non-European societies, especially when creating theoretical models of underdevelopment (Needham's research on Chinese society, the world-system theory of Immanuel Wallerstein). The representatives of historical sociology among the Polish sociologists include: Kazimierz Dobrowolski, Władysław Kwaśniewicz, Barbara and Jerzy Szacki, Piotr Sztompka.

What I found particularly useful in my research was Dobrowolski's development of this technique in the form of an integral method, understood as a study which takes into account all the possible factors affecting the subject of research and applying a maximum number of available sources belonging to different research categories, including those beyond the social sphere, as long as they have a significant impact on the phenomenon. Dobrowolski stressed the importance of the forces responsible for the dynamics of transformation, especially if they had an antagonistic character and led to disharmony in thought and action. Today, this approach is continued in Poland by Piotr Kłodkowski and his concept of intra-civilization split.

I rely primarily on the existing sources, including academic literature on Islam, the Arab world and social and cultural changes taking place therein, as well as journalistic literature, the subject of which is the Middle East and the Arabs. I have also used reports from mainly American, but also Arab research centres, which present the results of empirical studies of Muslim public opinion.

Today, it's not about preserving some Western standards any more. Today, what's at stake is the existence of the institutions of the Arab state as such.³

³ E. Wójcik, *Kwestia honoru*, „Polityka” No. 32, 2014, p. 42-44.

The Arab Spring proved to be a breakthrough for a completely different reason than previously thought. It did not bring about the democratization of political life, extension of civil rights or an increase in the freedom of the Arab individuals and societies. Counter to what was expected, it resulted in partial dismantling of social and political institutions, limitation of civil rights and, above all, challenging of the institutions of the state as such. The Arab Spring exposed the weakness of the state with regards to its legitimacy. Previously, researchers of the region emphasized the Arab identity crisis and the constant search for a new formula for the revival of Muslim culture. They also gave hope for the restoration of this identity to the extent that would allow for an effective functioning of the Arab societies in a globalized world and for the strengthening of national identities. Today sees the end of top-down construction of national identities – these post-colonial creations which are to be replaced by the resurrection of tribal communities, informal social relationships, which have in fact always been present, but did not play a decisive role in the structures of the state. Post-colonial countries proved to be the weakest in the region, also because their legitimacy needed confirmation almost from the beginning of their creation. The stability of their power depended on the adoption of a particular ideology – nationalism, Arab unity, Islam or fight against fundamentalism. Monarchies retained their legitimacy and maintained it even in the face of political crisis.

The crisis of the state did not, of course, affect all the countries that experienced the revolution. Monarchies of Morocco and Jordan have been facing problems, but their political institutions have remained unchallenged. Similarly, the oil states evolve towards a greater liberalization of social life while maintaining strong state structures. The political situation in the various Arab countries after 2011 clearly revealed the crisis of the state, which was featured in successive reports by Arab Human Development Report: lack of legitimacy, weak legislative power, lack of control over the executive branch, corruption and a peculiar role of the army. It also revealed a lack of structures which could successfully replace the rule of authoritarian regimes⁴. As a result of the revolution, the authority of the president and the excessive power of the police in Egypt were limited. This was followed by an increase of anarchy and the paralysis of the state. Consequently, the army seized power in the country and enforced stricter law: censorship of the press and media was strengthened, further restrictions on the rights of the individuals and the activities of non-governmental organizations were introduced, while military courts for civilians and a state of emergency were upheld.

⁴ Particularly the AHDR report from 2004.

In Morocco, however, the authorities used the social revolt to improve their own image in the eyes of the public by introducing minor changes in the constitution. The Arab Spring became an integral part of the cycle of changes which gradually took place in this country since the 1990s and it did not undermine the power structures of the Kingdom, as the direction of social and political changes had been clearly laid out earlier. A significant role in this process was played by non-governmental organizations, feminist movements and intellectual elites of the country operating within the Moroccan power structures – Religion has different functions in these three power systems. Because of the religious roots of the Moroccan monarchy, the kingship generally cannot be questioned. Therefore, religion acts as a power stabilizer and does not constitute a serious obstacle to social reforms. In Egypt, however, it is treated instrumentally, and is used to gain, maintain or abolish power, depending on the needs of the political forces in power. The Wahhabi doctrine significantly differs from Sunni Islam. In the Sunni tradition, the important factors in socio-political life include *umma* – the community of the faithful, *Ijma* – the social consensus, dialogue and the institution of *shura*. They provide the opportunity for evolution and social change. These elements, however, are not essential in Wahhabism, where religion was reduced to moral sphere and where *umma* has no right to criticize the actions of the rulers. The power structure in the Saudi society is rigid and does not allow for the emancipation of individuals, be it women or men. In Saudi Arabia, the high level of the technological advancement of the country and education for girls is not reflected in women's participation in power structures, or in the extension of their personal freedom. The Wahhabi tradition helps to preserve the conservative social structure and maintain the power of men.

It could be argued that where religion retains a strong position and acts as a legitimizing power in the country, there is strong social control and traditional power relations within the family (Saudi Arabia, Morocco). However, in countries such as Egypt, where political power is not founded on religion, the society is in a state of anomie. It is expressed, among other things, in the attitude to women and the increase in uncontrolled violence against women. In Saudi Arabia, repressions against women are legally sanctioned and constitute part of state policy.

Despite considerable differences in the situation of women as citizens, one can find numerous similarities in the analysed countries of the region. Regardless of the prevailing form of government in each country and despite the restrictive provisions of the law signed by the state, women shared a conviction that the authorities and legal system constitute a body to which women can appeal to in the case of injustice. Moreover, the state assumed the role of an

arbitrator in conflicts between the sexes in family matters, child custody, inheritance, and others issues of private nature. Some researchers are even inclined to conclude that women need an authoritarian state more than men in order to protect their rights, mediate in disputes and ensure the achieved status quo⁵. The modernization of the Middle East brought about liberal rights for women: the right to education, employment and health care. At the same time, it strengthened the paternalistic patterns, as these laws did not lead to complete empowerment of women.

Even the most liberal family code of the region – the Moroccan *Moudawana* – features an entry requiring the victim to marry the rapist in order to avert moral scandal. Meanwhile, Egypt introduced *urfi* marriage, while Saudi Arabia proposed *misyar*, which seem to protect and indemnify only one side in this system. Saudi Arabia enabled many women to receive education, although they can only work in designated areas of the economy, maintaining full gender segregation. Faced with changes in the family system and the collapse of the traditional social order, a modern state must fulfil an additional role in the Middle East, namely support the vulnerable such as women and children who are no longer protected by the old order, community, multigenerational family or religious law. In the face of changes, even economic interests of women are not protected, because the majority of working women do not engage in it for pleasure or in order to put aside their own money, but they are forced to contribute to the family's upkeep. Another similarity is the omnipresent division among women into liberal circles demanding more rights from the state and conservative circles fighting for the preservation of the traditional order and the status of women – a division into groups striving for change and emancipation from the religious influence and those trying to preserve the lifestyle based on *sharia*.

The attitude of the Western countries to the changes experienced by the countries in the region is a separate issue. As a result of the global enthusiasm for the sudden collapse of authoritarian regimes in Tunisia, Egypt and Libya, the representatives of the G8 in Deauville in 2011 announced the development of a plan of assistance to the countries involved in the Arab Spring. The plan was meant to provide political and economic support and build a completely new relationship with the Arab countries entering the path of democracy. Aid was to be addressed to the countries which acceded to the partnership, namely

⁵ Frances Hasso, *Consuming Desires: Family Crisis and the State In the Middle East*, Stanford University Press, Stanford 2011, Madawi al-Rasheed, *a most Masculine State. Gender, Politics, and Religion In Saudi Arabia*, Cambridge University Press, Cambridge New York 2013, p. 28. Aura Lounasmaa, *Woman's NGOs and the rise of political Islam in Morocco*, „Levant Letters”, 1/2012.

Tunisia, Egypt, Libya, Yemen, Morocco and Jordan, in order to facilitate the process of democratic transformation. Turkey, Kuwait, Qatar, Saudi Arabia and the United Arab Emirates were to join the project as regional partners. Non-governmental organizations and development banks cooperating with the International Monetary Fund were meant to actively participate in the implementation of the aid alongside the governments of the G8 countries. The partnership, however, did not come into effect because of the internal frictions that occurred in the countries of the region and the conflict of economic interests with the G8 group. The political and social chaos resulting from the change in Egypt and Libya was not conducive to long-term actions. Moreover, safeguarding the interests of Western countries in the Arab world was not necessarily associated with the promotion of democracy. The most important issues from the point of view of the Western countries – such as restriction on migration, controlling terrorism or oil extraction – were better taken care of by authoritarian regimes. Partner countries, on the other hand, did not adopt a common approach to the political changes in individual countries. One example of the conflicting interests of the partner countries was Egypt. Saudi Arabia from the beginning supported Hosni Mubarak and acted against the Muslim brotherhood. Turkey and Qatar, however, strongly supported President Mursi. In the end, the implementation of international aid funds did not take place for two reasons. Firstly, the economic situation in the countries to which the aid was to be addressed no longer met the conditions of the International Monetary Fund: economic growth failed to accelerate and it was impossible to carry out reforms aimed at radical structural adjustment recommended by the Fund, which was meant to reduce government subsidies on basic necessities. On the contrary, the revolution led to an economic slowdown, an outflow of foreign capital, a decline in tourism, strikes and intensification of social unrest. Secondly, the political crisis in Egypt, Libya and Yemen strengthened the belief prevailing in the West about the “incompatibility of democracy” to the structures of the Arab societies and undermined the sense of any help offered⁶.

Tłumaczyła Dominika Pietrzykowska

⁶ I. Warde, *Niedotrzymane obietnice z Deauville*, „Le Monde diplomatique” 2014, nr 10, p. 28–31.

Bibliografia

- Abdoum Safaa, *Coalition of the Youth of the Revolution to meet Armed Forces Council*, 16.02.2011, www.masress.com/en/dailynews/127602.
- Abu-Odeh Lama, *Egyptian Feminism: trapped in the identity debate*, [w:] *Islamic Law and the Challenges of Modernity*, eds. Yvonne Yazbeck Haddad, Barbara Freyer Stowasser, AltaMira Press, Walnut Creek 2004
- Ahmed Leila, *Woman and Gender in Islam: Historical Roots of Modern Debate*, Yale University Press, New Haven–London 1992
- Aita Samir, *O więcej państwa i mniej władzy*, „Le Monde Diplomatique” 2011, nr 4.
- Al-Azm Sadik J., *Islamic Fundamentalism Reconsidered: A Critical Outline of Problems, Ideas and Approaches*, „South Asia Bulletin, Comparative Studies of South Asia, Africa and the Middle East”, 1 And 2, 1993.
- Al-Rasheed Madawi, *A Most Masculine State. Gender, Politics, and Religion in Saudi Arabia*, Cambridge University Press, Cambridge 2013.
- Al-Rasheed Madawi, *Contesting the Saudi State. Islamic Voices from a New Generation*, Cambridge University Press, New York–Melbourne–Madrid 2007.
- Altorki Soraya, *Woman in Saudi Arabia: Ideology and Behaviour Among the Elite*, Columbia University Press, New York 1986.
- Alvi Hayat, *The Human Rights of Women and Social Transformation in the Arab Middle East*, „Middle East Review of International Affairs” 2005, Vol. 9, No. 2.
- An-Na'im Abdullahi Ahmed, *Islam and the Secular State. Negotating the Future of Sharia*, Harvard University Press, Cambridge Massachusetts–London 2008.
- Anwar Etin, *Gender and Self in Islam*, Routledge Taylor& Francis Group, London–New York 2006.
- Avicenna, *Healing: Metaphysics*, [w:] *Medieval Political Philosophy*, eds. Ralph Lerner, Muhsin Mahdi, Ithaca University Press, Ithaca New York 1963.
- Ayubi Nazih N., *Over-stating the Arab State. Politics and Society in the Middle East*, I.B. Tauris Publishers, London–New York 2001.

- Bachar Shmuel, Shmuel Bar, Rachel Machtiger, Yair Minzili, *Establishment Ulama and Radicalism in Egypt, Saudi Arabia, and Jordan*, Center on Islam, Democracy, and the Future of the Muslim World, Hudson Institute Washington, Series No. 1, Paper No. 4, December 2006.
- Badran Margot, *Feminist, Islam and Nation: Gender and the Making of Modern Egypt*, Princeton University Press, Princeton 1995.
- Bar Wiesław, *Wolność religijna w Dar al-Islam. Zagadnienia prawa wyznaniowego*, Wydawnictwo Polihymnia, Lublin 2003.
- Bartolucci Valentina, *Morocco's silent resolution*, 17.01.2012, <http://www.opendemocracy.net/valentina-bartolucci/moroccos-silent-revolution>.
- Bassiouni Moustafa, *Nic nie powstrzyma egipskiego ruchu robotników*, „Le Monde Diplomatique”, październik 2014.
- Bątkiewicz-Brożek Joanna, *Burka nie zasłoni problemu*, „Tygodnik Powszechny”, <http://tygodnik.onet.pl/1,40785,druk.html> [2010.11.03].
- Bayat Asef, *Activism and Social Development in the Middle East*, „International Journal of Middle East Studies” 2002, Vol. 34, No. 1.
- Bednarz Dieter, Erich Follath, Yassin Musharbash, Gregor Peter Schmitz, Daniel Steinvorh, Volkhard Windfuhr, Bernhard Zand, *Aufbruch ins Ungewisse*, „Der Spiegel” 2011, Nr. 5.
- Belkeziz Abdelilah, *The State in Contemporary Islamic Thought. A Historical Survey of the Major Muslim Political Thinkers of the Modern Era*, I.B. Tauris Publishers, New York 2009.
- Ben Kaddour Abdaslam, *The Neo-Makzen and the Berbers*, [w:] *Arabs and Berbers*, eds. Ernst Gellner, Charles Micaud, Gerard Duckworth, London 1972.
- Benchemsi Ahmed R., *Morocco: Rise and Fall of Feb20 Protest Movement*, ahmedbenchemsi.com.
- Bendourou Omar, *Power and Opposition in Morocco*, „Journal of Democracy” 1996, Vol. 7, No. 3.
- Berman Sheri, *The Promise of The Arab Spring. In Political Development, No Gain Without Pain*, „Foreign Affairs”, January/February 2013.
- Besson Sylvain, *Islamizacja Zachodu? Historia pewnego spisku*, Dialog, Warszawa 2006.
- Between the State and Islam*, eds. Charles E. Butterworth, William I. Zartman, Cambridge University Press and Woodrow Wilson Press, Cambridge–Washington 2001.

- Bielawski Józef, *IV Prawo Muzułmańskie*, [w:] *Główne kultury prawne współczesnego świata*, PWN, Warszawa 1995.
- Bielawski Józef, *Mały słownik kultury świata arabskiego*, Wiedza Powszechna, Warszawa 1971.
- Bliski Wschód coraz bliżej*, red. Janusz Danecki, Stanisław Sulowski, Dom Wydawniczy Elipsa, Warszawa 2011.
- Bouandel Youcef, *Human Rights In the Maghreb*, [w:] *North Africa In Transition. State, Society, and Economic Transformation In the 1990s*, ed. Yahia Zoubia, University Press of Florida, Gainesville 1999.
- Bourdieu Pierre, *Przemoc symboliczna*, [w:] *Socjologia. Lektury*, red. Piotr Sztompka, Marek Kucia, Znak, Kraków 2005.
- Brand Laurie, *Woman, the State and Political Liberalization: Middle Eastern and North African Experience*, Columbia University Press, New York 1998.
- Brataniec Katarzyna, *Hidżab – wyraz zniewolenia czy emancypacji? Spory wokół chusty muzułmańskiej*, „Zdanie” 2011, nr 1–2.
- Brataniec Katarzyna, *Zachód i islam. Dylematy relacji*, Oficyna Wydawnicza AFM, Kraków 2009.
- Braudel Fernand, *Gramatyka cywilizacji*, przekł. Hanna Igalson-Tygielska, Oficyna Naukowa, Warszawa 2006.
- Bronstein Scott, *For Egyptian online warrior, father's torture fueled activism*, 16.06.2011, CNN, www.cnn.com/2011/WORLD/meast/06/16/arab.unrest.irevolution.
- Browsers Michaelle L., *Political Ideology in the Arab World. Accomodation and Transformation*, Cambridge University Press, New York 2009.
- Brownlee Jason, *Democracy Prevention*, Cambridge University Press, Cambridge–New York 2012.
- Być kobietą w Oriencie*, red. Danuta Chmielowska, Barbara Grabowska, Ewa Machut-Mendecka, Dialog, Warszawa 2001.
- Cahen Claude, *Economy, Society, Institutions*, [w:] *The Cambridge History of Islam*, eds. P.M. Holt, A.K.S. Lambton, Bernard Lewis, Vol. 2B, Cambridge University Press, Cambridge Historian Online 2008.
- Callies de Salies Bruno, *Kraje Maghrebu. Historia, polityka, społeczeństwo*, przekł. Krystyna J. Dąbrowska, Dialog, Warszawa 2012.
- Castiel C.S., *Analysis: Morocco Charts Own Arab Spring, Voice of America*, <http://www.voanews.com/english/news/middle-east/Analysis-Morocco-Charts-Own-Arab-Spring-137818868.html>.

- Citizenship and the State in the Middle East. Approaches and Applications*, eds. Butenschon Nils A., Davis, Uri and Hassassian Manuel, Syracuse University Press, Syracuse–New York 2000.
- Civil society In the Middle East*, ed. Walid Kazzih, M.E. S. Series, 1997, No. 43.
- Commins David, *The Wahhabi Mission and Saudi Arabia*, I. B. Tauris, London 2006.
- Community, Identity and the State*, ed. M. Gammer, Routledge, London 2004.
- Contemporary Debates in Islam. An Anthology of Modernist and Fundamentalist Thought*, eds. Mansoor Moaddel, Kamran Talattof, St. Martin's Press, New York 2000.
- Cuno Kenneth M., *Divorce and the Fate of the Family in Modern Century Egypt*, [w:] Kathryn M. Yount, Hoda Rashed, *Family in the Middle East. Ideational Change in Egypt, Iran, and Tunisia*, Routledge, New York 2008.
- Czarna Księga Kobiet*, red. Christine Ockrent, WAB, Warszawa 2007.
- Dahir n° 1-96-157 du 23 jomada I 1417 (7 octobre 1996) portant promulgation du texte de la Constitution revise, Bulletin Officiel n°: 4420-bis du 10/10/1996.
- Danecki Janusz, *Podstawowe wiadomości o islamie*, Dialog, Warszawa 2007.
- Della Porta Donatella, Mario Diani, *Ruchy społeczne. Wprowadzenie*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2009.
- Denoeux Guilain P., Abdelslam Maghraoui, *King Hassan's Strategy of Political Dualism*, „Middle East Policy” 1998, Vol. V, No. 4.
- Denoeux Guilain P., Abdelslam Maghraoui, *The Political Economy of Structural Adjustment in Morocco*, [w:] *Economic Crisis and Political Changes in North Africa*, ed. Azzedine Layachi, Praeger Publishers, London 1998.
- Desrues Thierry, Eduardo Motano, *Social Changes and Political Transition In Morocco*, „Mediterranean Politics” 2001, Vol. 6, No. 1.
- Dudka Agnieszka, *Arabska Wiosna Ludów w Egipcie a sytuacja Koptów w świetle doniesień prasowych*, „Studia Bliskowschodnie” 2011, nr 1.
- Dwyer Kevin, *Arab Voices. The Human Rights Debate In the Middle East*, Routledge, London 1991.
- Dziubiński Andrzej, *Historia Maroka*, Ossolineum, Wrocław–Warszawa 1983.
- Egipt znosi stan wyjątkowy*, „Gazeta Wyborcza”, 25.01.2012.

- Eickelman Dale F., *Knowledge and Power In Morocco: The Education of a Twentieth Century Notable*, Princeton University Press, Princeton 1985.
- Eisenstadt N. Shmuel, *Tradition, Change and Modernity*, London–New York 1973.
- Eisenstadt Shmuel N., *Utopia i nowoczesność, Porównawcza analiza cywilizacji*, tłum. A. Ostolski Oficyna Naukowa, Warszawa 2009.
- El Gundy Zeinab, *Updated: Revolution Youth Coalition disband with end of Egypt's transitional phase*, www.english.ahram.org.eg/News/46988.aspx.
- ElBaradei's Constitution Party to merge with Adl Party*, Ahram Online, 27.09.2012, <http://english.ahram.org.eg/NewsContent/1/64/54034/Egypt/Politics-/ElBaradeis-Constitution-Party-to-merge-with-Adl-Pa.aspx>.
- El-Hennawy Noha, *Egypt's new Political Parties Law fails to please everyone*, „Egypt Independent”, 29.03.2011, www.egyptindependent.com/news/egypt's-new-political-party-law-fails-please-everyone.
- El-Hennawy Noha, *Egypt's workers: Between party politics and unionization*, „Egypt Independent”, 01.05.2011, www.egyptindependent.com/news/egypt's-workers-between-party-politics-and-unionization.
- El-Mahdi Rabab, *Enough! Egypt's Quest for democracy*, „Comparative Political Studies” 2009, Vol. 42.
- Enein Ahmed Aboul, *All broken up: new coalition from as old electoral alliances die out*, „Daily News Egypt”, <http://thedailynewsegypt.com/2012/08/25/all-broken-up-new-coalitions-form-as-old-electoral-alliances-die-out>.
- Esposito John L., *The Islamic Threat: Myth or Reality?*, Oxford University Press, New York 1992.
- Esposito John, Dalia Moghaded, *Who speaks for Islam? What a Billion Muslims Really Think*, Based on Gallup's World Poll – The largest Study of its Kind, Gallup Press, New York 2007.
- Foley Michael W., Bob Edwards, *The Paradox of Civil Society*, „Journal of Democracy”, 1996, Vol. 7, No. 3, July.
- Fundamentalism and Society*, eds. Martin Marty E., R. Scott Appleby, University of Chicago Press, Chicago 1993.
- Geertz Clifford, Hildred Geertz, Lawrence Rosen, *Order In Moroccan Society*, Cambridge University Press, New York 1979.
- Geertz Clifford, *Islam Observed*, Yale University Press, London–New Haven 1968.

- Gender and Citizenship in the Middle East*, ed. Joseph Suad, Syracuse University Press, Syracuse 2000.
- Gender and Civil Society*, eds. Jude Howell, Diane Mulligan, Routledge, London 2004.
- Gender and national identity. Woman and politics in Muslim societies*, ed. Valentine Moghadam, London 1994.
- Gender, Development and Change in Cairo: A View from the Household*, eds. Diane Singerman, Homa Hoodfar, Indiana University Press, Bloomington 1997.
- Gender: perspektywa antropologiczna*, red. Renata E. Hryciuk, Agnieszka Kosińska, Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2007.
- Glennie Alex, *Budując mosty, a nie mury. O potrzebie nawiązania kontaktów z islamistami politycznymi na Bliskim Wschodzie i w Afryce Północnej*, „As-Salam” 2011, nr 1.
- Globalization and the Muslim World*, eds. B. Schaebler, L. Stenberg, Syracuse University Press, Syracuse–New York 2004.
- Goode William J., *Word Changes In Divorce Patterns*, Yale University Press, New Haven 1993.
- Guardians of Faith in Modern Times: ‘Ulama’ in the Middle East*, ed. Meir Hatina, Brill, Leiden–Boston 2009.
- Halliday Fred, *Bliski Wschód w stosunkach międzynarodowych. Władza, polityka I ideologia*, tłum. Joanna Tegnerowicz, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2009.
- Halliday Fred, *Islam i mit konfrontacji*, Dialog, Warszawa 2002.
- Halstead John P., *Rebirth of a Nation. Origin and Rise of Moroccan Nationalism, 1912–1944*, Harvard University Press, Cambridge 1967.
- Hammoudi Abdallah, *Master and Disciple: The Cultural Foundation of Moroccan Authoritarianism*, University of Chicago Press, Chicago 1997.
- Hanafi Hassan, *Life in Peace: An Islamic Perspective*, „Bulletin of Peace Proposals” 1987, Vol. 18, No. 3.
- Hanieh Adam, *Rewolucja w Egipcie to nie tylko kwestia zmiany*, „Le Monde Diplomatique” 2011, nr 4.
- Hasso Frances, *Consuming Desires: Family Crisis and the State In the Middle East*, Stanford University Press, Stanford 2011.
- Hathaway Jane, Karl K. Barbir, *Arabowie pod panowaniem Osmanów 1516–1800*, przekł. Katarzyna Pachniak, Dialog, Warszawa 2012.

- Hatina Meir, *Identity Politics in the Middle East: Liberal Thought and Islamic Challenge in Egypt*, Tauris Academic Studies, London 2007.
- Henderson Simon, *Saudi Municipal Elections: Royal Caution and Citizen Apathy*, „Policy Watch”, 3.01.2005.
- Herb Michael, *Princes, Parliaments, and the Prospects for Democracy in the Gulf*, [w:] *Authoritarianism in the Middle East. Regimes and Resistance*, eds. Marsha Pripstein Posusney, Michele Penner Angrist, Lynne Rienner Publishers, Boulder–London 2005.
- ‘Honour’: *crimes, paradigms and violence against woman*, eds. Lynn Welchman, Sara Hossain, Zed Books, London 2005.
- Hoodfar Homa, *Between Marriage and the Market. Intimate Politics and Survival in Cairo*, Oxford University Press, Berkeley–Los Angeles 1997.
- Hounshall Blake, *February 7: A New Leader for Egypt’s Protesters*, „*Revolution in the Arab World. Tunisia, Egypt, and the Unmaking of an Era*”, Special Report from Foreign Policy, Slate Group 2011.
- Huntington Samuel P., *Zderzenie cywilizacji*, Muza, Warszawa 2004, 2002.
- Ibrahim Saad Eddin, *Civil Society and Prospects of Democratization in the Arab World*, [w:] *Political Liberalization and Democratization in the Arab World*, Vol. 1: *Theoretical Perspective*, eds. Brynen, Korany, Noble, Lynne Rienner Publishers, Boulder–London 1995.
- Ibrahim Saad Eddin, *Egypt, Islam, and Democracy. Critical Essays. With a new Postscript*, The American University Cairo Press, Cairo–New York 2002.
- Identity politics and woman. Cultural reassertions and feminisms in international perspective*, ed. Valentine Moghadam, Westview Press, Boulder 1994.
- International Crisis Group, Reforming Egypt: In Search of a Strategy*, Middle East/ North Africa Report, No. 46, 04.10.2005.
- Intimate Selving in Arab Families: Gender, Self and Family*, ed. Joseph Suad, Syracuse University Press, Syracuse 1999.
- Iskander Adel, *A Year in the Life of Egypt’s Media: A 2011 Timeline*, www.jadaliyya.com/pages/index/3642/a-year-in-the-life-of-egypts-media_a-2011-timeline.
- Islam and Modernity: Muslim Intellectuals Respond*, eds. J. Cooper, R.L. Netter, M. Mahmoud, I. B. Tauris, London 1998.
- Islam and Politics in the Modern Middle East*, eds. M. Heper, R. Israeli, Croom Helm, London 1984.

- Islam and the West*, ed. Richard N. Frye, Mouton & Co., The Hague 1956.
- Islam, Democracy, and the State in North Africa*, ed. John P. Entelis, Indiana University Press, Bloomington–Indianapolis 1997.
- Islamic Mysticism Contested*, eds. F. De Jong, Bernd Radtke, Leiden 1999.
- Islamiści wygrywiają w Maroku*, „Gazeta Wyborcza”, 28.11.2011.
- Jansen Johannes J.G., *Podwójna natura fundamentalizmu islamskiego*, Libron, Kraków 2005.
- Jarecka-Stępień K., *Reforma parlamentarna 1996 roku jako element modernizacji struktur politycznych w Królestwie Maroka*, [w:] *Państwo, wspólnota i religia. Wybrane zagadnienia procesów modernizacji na Bliskim Wschodzie*, red. Krzysztof Kościelniak, Wydawnictwo UNUM, Kraków 2010.
- Jelonek Adam, *Koncepcje rozwoju społecznego*, współautor Krzysztof Tyszka, Wydawnictwo Naukowe Scholar, Warszawa 2001,
- Jones Gavin, *Modernization and divorce: Contrasting Trends in Islamic Southeast Asia and the West*, „Population and Development Review 23” 1997, No. 1.
- Kalwas Piotr Ibrahim, *Dzwoni do mnie onanista*, „Gazeta Wyborcza” (Duży Format), 20.03.2014, nr 12.
- Kamali Mohammad Hashim, *Shariah Law. An Introduction*, Oneworld, Oxford 2008.
- Kamrava Mehran, *The Modern Middle East. A Political History since the First World War*, Berkeley–Los Angeles–London 2005.
- Kandiyoti Deniz, *Woman, Islam and the State*, Macmillan, London 1991.
- Kapiszewski Andrzej, *Native Arab Population and Foreign Workers in the Gulf States*, Universitas, Kraków 1999.
- Kapiszewski Andrzej, *The Changing Middle East*, Oficyna Wydawnicza AFM, Kraków 2006.
- Karpierz Anna, *Bezrobocie jako czynnik wpływający na destrukcję tradycyjnego modelu bliskowschodniej rodziny muzułmańskiej*, „Studia Bliskowschodnie” 2011, nr 1 (5).
- Kassem Maye, *Egyptian Politics: the Dynamics of Authoritarian Rule*, Lynne Rienner Publishers, Boulder–London 2004.
- Keane John, *Civil Society. Old Image, New visions*, Cambridge 1998.
- Keddie Nikkie R., *Woman in the Middle East*, Princeton University Press, Princeton 2006.
- Kepel Gilles, *Święta wojna. Ekspansja i upadek fundamentalizmu muzułmańskiego*, Dialog, Warszawa 2003.

- Kingdom of Morocco, Human Rights Advisory Council, 10 Years In the Service of Human Rights. The Royal High Instructions, Legislative and Statutory Texts, Advisory Opinions, El Maarif Al. Jadida, Rabat 2000.
- Kłodkowski Piotr, *O pęknięciu wewnątrz cywilizacji*, Dialog, Warszawa 2005.
- Knoebl Wolfgang, *Teorie, które nie przeminają: nie kończąca się historia teorii modernizacji*, [w:] *Współczesne teorie socjologiczne*, wybór i oprac. Aleksandra Jasińska-Kania, Wydawnictwo Naukowe Scholar, Warszawa 2006.
- Konstytucja – La Constitution le Royaume du Maroc, www.maroc.ma.
- Kowalska Beata, *Kobiety, Rozwój, Obywatelstwo w Haszymidzkim Królestwie Jordanii*, Wyd. Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2013.
- Krzysztof Kościelniak, *Sunna, hadisy i tradycjonaliści: wstęp do tradycji muzułmańskiej*, Wydawnictwo UNUM, Kraków 2006.
- Krzysztof Kościelniak, *Dżihad: święta wojna w islamie: związek religii z państwem, islam a demokracja, chrześcijaństwo w krajach muzułmańskich*, Kraków 2002.
- Kowalska Beata, *Moja mama jest Jordanką...*, „Le Monde Diplomatique” 2014, nr 2.
- Kozma Liat, *Moroccan Woman’s Narratives of Liberation: A Passive Revolution?*, [w:] *Nation, Society and Culture In North Africa*, ed. James McDougah, Frank Cass, London–Portland 2005.
- Kramer Martin, *Coming to Terms: Fundamentalists or Islamists?*, „Middle East Quarterly”, Spring 2003.
- Krause Wanda, *Civil Society and Woman Activists in The Middle East*, I.B. Tauris, London–New York 2012.
- Krause Wanda, *Woman in Civil Society. The State. Islamism, and Networks in the UAE*, Palgrave Macmillan, New York 2008.
- Krzemińska Agnieszka, *Zerwać bransolety!*, „Polityka” 2011, nr 13.
- Krzysztofek Kazimierz, Marek S. Szczepański, *Zrozumieć rozwój. Od społeczeństw tradycyjnych do informacyjnych*, Katowice 2005.
- Kurzawa Katarzyna, *Urodzić się muzułmanką. Między religią a tradycją świecką*, [w:] *Międzykulturowe i interdyscyplinarne badania feministyczne. Daleki – Bliski Wschód. Współczesność i prehistoria*, red. E. Pakszys, Poznań 2005.
- Lane Edwin, *Egypt’s activist use film to move beyond Tahrir Square*, www.bbc.co.uk/new/world-middle-east-17277156.
- Langohr Vickie, *Too Much Civil Society, Too Little Politics? Egypt and Other Liberalizing Arab Regimes*, [w:] *Authoritarianism in the Middle East. Regimes and Resistance*, eds. Marsha Pripstein Posusney, Michele Penner Angrist, Lynne Rienner Publishers, Boulder London 2005.

- Lapidus Ira M., *A History of Islamic Societies*, Cambridge University Press, Cambridge 1991.
- Laroui Abdallah, *The Crisis of The Arab Intellectual. Traditionalism or Historicism?*, University of California Press, Berkeley Los Angeles London 1976.
- Layachi Azzedine, *State, Society and Democracy In Morocco. The Limits of Associative Life*, DC: Centre for Contemporary Arab Studies, Washington 1998.
- Le Renard Amelie, *Młode Saudyjski między kobiecością a męskością*, „Le Monde Diplomatique” 2014, nr 3.
- Legal Pluralism in the Arab World*, eds. Dupret, Berger and al-Zwaini, Kluwer Law International, The Hague 1999.
- Lerner Daniel, *The Passing of Traditional Society*, The Free Press, New York–London 1966.
- Leveau Rémy, *Marocco at the Crossroads*, „Mediterranean Politics”, Winter 1997, Vol. 3, No. 3.
- Lewis Bernard, *The Political Language of Islam*, University of Chicago Press, Chicago–London 1988.
- Liberal Islam. A Sourcebook*, ed. Charles Kurzman, Oxford University Press, New York–Oxford 1998.
- Lombardi Clark B., *State Law as Islamic Law in Modern Egypt. The Incorporation of the Shari'a into Egyptian Constitutional Law*, Brill, Leiden Boston 2006.
- Lounasmaa Aura, *Woman's NGOs and the Rise of Political Islam in Morocco*, „Levant Letters” 2012, No. 1.
- Madeyska Danuta, *Historia współczesna świata arabskiego*, Wyd. Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2008.
- Maghraoui Abdeslam M., *Monarchy and Political Reform in Morocco*, „Journal of Democracy” 2001, Vol. 12, No. 1.
- Maghraoui Driss, *Constitutional reforms in Morocco: between consensus and subaltern politics*, [w:] *North Africa's Arab Spring*, ed. George Joffe, Routledge Taylor&Francis Group, London–New York 2013.
- Makdisi George, *The Rise of Colleges: Institutions of Learning Islam and the West*, Edinburgh University Press, Edinburgh 1981.
- Massad Joseph A., *Colonial Effects. The Making of National Identity in Jordan*, Columbia University Press, New York 2001.

- Mauss Marcel, Durkheim Émile, *Note of the Notion of Civilization*, „Social Research” 1971, No. 38.
- McClelland David, *The Achieving Society*, Free Press, New York 1961.
- Meijer Roel, (red.), *Alienation or Integration of Arab Youth: Between Family, State and Street*, Curzon Press, London 2000.
- Mernissi Fatima, *Beyond the Veil. Male-Female Dynamics in a Modern Muslim Society*, Indiana University Press, Bloomington 1987.
- Mernissi Fatima, *Islam and Democracy. Fear of the Modern World*, Perseus Books, Cambridge Massachusetts 1992.
- Międzykulturowe i interdyscyplinarne badania feministyczne. Daleki – Bliski Wschód: współczesność i prehistoria*, red. E. Pakszys, Poznań 2005.
- Mitchell Tomothy, *Colonising Egypt*, University of California Press, Los Angeles–London 1991.
- Mittelstaedt Juliane von, Windfuhr Volkhard, *Die Unfertige Revolution*, „Der Spiegel” 2012, Nr. 4.
- Moghadam Valentine, *Modernizing Woman: Gender & Social Change in the Middle East*, Lynne Rienner Publishers, Boulder 1993.
- Mohamed Warda, *Kobiety arabskie, naruszona równość*, „Le Monde Diplomatique” 2014, nr 2.
- Mohanty Chandra Talpade, *Under Western Eyes: Feminist Scholarship and Colonial Discourses*, [w:] *The Post-Colonial studies Reader*, eds. B. Ashcroft, G. Griffiths, H. Tiffin, Routledge, London–New York 1995.
- Munson Henry Jr, *Islam and Revolution in the Middle East*, Yale University Press, New Haven–London 1988.
- Munson Henry Jr, *Religion and Power In Morocco*, Yale University Press, New Haven–London 1993.
- Nacjonalizm, etniczność i wielokulturowość na Bliskim i Dalekim Wschodzie*, red. Adam Jelonek, Kraków 2010.
- Nagi Saad Z., *Poverty in Egypt: Human Needs and Institutional Capacities*, Lexington Books, Lanham 2001.
- Najem Tom P., *State power and democratization in North Africa: Developments in Morocco, Algeria, Tunisia, and Libya*, [w:] *Democratization in the Middle East: Experiences, struggles, challenges*, ed. Amin Saikal, Albrecht Sch-nabel, United Nations University Press, Tokyo–New York–Paris 2003.
- Norris Pippa, Inglehart Ronald, *Sacrum i profanum. Religia i polityka na świecie*, Zakład Wydawniczy „Nomos”, Kraków 2006.

- North Africa in Transition. State, Society, and Economic Transformation in the 1990s*, ed. Yahia Zoubia, University Press of Florida, Gainesville 1999.
- Norton Augustus Richard, *Civil Society in the Middle East*, Vol. 1, Brill, Leiden 1995.
- Norton Augustus Richard, *Civil Society in the Middle East*, Vol. 2, Brill, Leiden 1996.
- Oehmke Philipp, *Revolutionar wider Wille*, „Der Spiegel” 2012, Nr. 5.
- Offe Claus, *Nowe ruchy społeczne: przekraczanie granic polityki instytucjonalnej*, [w:] *Władza i społeczeństwo. Antologia tekstów z zakresu socjologii polityki*, wybór i oprac. Janusz Szczupaczyński, Scholar, Warszawa 1995.
- Orzechowski Marian, *Polityka, władza, panowanie w teorii Maxa Webera*, PWN, Warszawa 1984.
- Osman Magued, Laila S. Shahd, *Age-Discrepant Marriage In Egypt*, [w:] *The New Arab Family*, ed. Nicholas S. Hopkins, Cairo Papers in Social Science, Vol. 24, No. 1/2, The American University in Cairo Press, Cairo–New York 2003.
- Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World*, ed. John L. Esposito, Oxford University Press, Oxford 1995.
- Palczyński Tadeusz, *Socjologia stosunków międzynarodowych: zarys problematyki*, Krakowskie Towarzystwo Edukacyjne, Kraków 2001.
- Pappé Ilan, *Współczesny Bliski Wschód*, przekł. Natalia Nowak, Książka i Wiedza, Warszawa 2013.
- Patai Raphael, *The Arab Mind*, Charles Scribners Sons, New York 1983.
- Pazurek Marcin, *Nie czas na świętowanie*, „Tygodnik Powszechny” 2012, nr 5.
- Pazurek Marcin, *Prezydent Egiptu sięga po władzę*, „La Monde Diplomatique”, wrzesień, 2012, nr 9.
- Pędziwiatr Konrad, *Konflikt o chusty*, http://www.rzeczpospolita.pl/Print/dodatki/zderzenia_060509/zderzenia_a_3.html?X... [3.11.2010].
- Peters Rudolph, *Crime and Punishment In Islamic Law: Theory and Practice from the Sixteenth to the Twenty Century*, Cambridge University Press, Cambridge 2005.
- Policing Belief: The Impact of Blasphemy Laws on Human Rights*, Freedom House Report, October 2010.
- Political Parties and Democracy*, eds. Kay Lawson, Saad Eddin Ibrahim, Vol. V, The Arab World, Praeger, Santa Barbara–Denver–Oxford 2010.
- Pradal François, *Suez na pierwszej linii rewolucji*, „Le Monde Diplomatique” 2012, nr 1.

- Progressive Muslims on Justice, Gender, and Pluralism*, ed. Omid Safi, One-world, Oxford 2003.
- Pszczółkowska Dominika, *Łagodni islamiści wygrali w Tunezji*, „Gazeta Wyborcza”, 26.10.2011.
- Qandil, Amani, *The Nonprofit Sector in Egypt*, [w:] *The Nonprofit Sector in the Developing World*, eds. H.K. Anheier L.M. Salamon, Manchester University Press, Manchester 1998.
- Radsch Courtney C., *Core to Commonplace: The evolution of Egypt's blogosphere*, www.Arabmediasociety.com/? Article=692.
- Raymond Andre, *Kair*, przekł. Paulina Lewicka, Katarzyna Pachniak, PIW, Warszawa 2005.
- Remaking Muslim politics. Pluralism, contestation, democratization*, ed. Robert W. Hefner, Princeton University Press, Princeton 2005.
- Rosenthal Franz, *Knowledge Triumphant: The Concept of Knowledge In Medieval Islam*, Brill, Leiden 1970.
- Roy Olivier, *Globalised Islam: The Search for a New Ummah*, Hurst, London 2004.
- Ruby John, *Islamism and Secularism In North Africa*, ST. Martin's Press, New York 1999.
- Rugh Andrea, *Family in Contemporary Egypt*, Syracuse University Press, New York 1984.
- Sadiqi Fatima, *The Central Role of the Family Law in the Moroccan Feminist Movement*, „British Journal of Middle Eastern Studies”, December 2008, Vol. 35 No. 3.
- Said Edward, *Covering Islam*, Vintage Books, New York 1997.
- Salvatore Armando, *Islam and the Political Discourse of Modernity*, Ithaca Press, Reading 1997.
- Sater James N., *Civil Society and Political Change in Morocco*, Routledge Taylor & Francis Group, London–New York 2007.
- Schacht Joseph, *Law and Justice*, [w:] *The Cambridge History of Islam*, eds. P.M. Holt, Ann K.S. Lambton, Bernard Lewis, Vol. 2B, Cambridge University Press, Cambridge Historian Online 2008.
- Scholars, Saints and Sufis. Muslim Religious Institution in the Middle East since 1500*, ed. Nikkie R. Keddie, University of California Press, California 1972.

- Shapiro Samantha M., *Revolution, Facebook-Style*, „New York Times”, 15.02.2008.
- Sharabi Hisham, *Neopatriarchy. A Theory of Distorted Change In Arab Society*, Oxford University Press, New York 1988.
- Shaw J. Stanford, *Historia Imperium Osmańskiego i Republiki Tureckiej*, t. I: 1280–1808, t. II: 1808–1975, Ezel Kural Shaw, przekł. Bartłomiej Świątlik, Dialog, Warszawa 2012.
- Shifting boundaries in marriage and divorce in Muslim communities*, ed. Homa Hoodfar, Woman Living under Muslim Laws, Grabels 1996.
- Sholkamy Hania, *Rationales for Kin Marriages In Rural Upper Egypt*, [w:] *The New Arab Family*, ed. Nicholas S. Hopkins, Cairo Papers in Social Science, Vol. 24, No. 1/2, The American University in Cairo Press, Cairo–New York 2003.
- Singerman Diane, Barbara Ibrahim, *The Cost of Marriage In Egypt: A Hidden Variable In the New Arab Demography*, [w:] *The New Arab Family*, ed. Nicholas S. Hopkins, Cairo Papers in Social Science, Vol. 24, No. 1/2, The American University in Cairo Press, Cairo–New York 2003.
- Slater J.N., *Morocco: challenges to Tradition and modernity*, s. 12, books.google.pl/books?id=OvAyFQJbSEEC&pg=PA144&dq=social+change+morocco+moyano+makhzen&hl=pl&sa=X&ei=Ab.
- Smith Wilfred Cantwell, *Islam in Modern History*, Princeton University Press, Princeton–New Jersey 1957.
- Smith Wilfred Cantwell, *On Understanding Islam*, Mouton Publishers, The Hague 1981.
- Sorman Guy, *Dzieci Rifa’y. Muzułmanie i nowoczesność*, przekł. Wojciech Nowicki, Prószyński I S-ka, Warszawa 2007.
- Speaking for Islam: Religious Authorities In Muslim Societies*, eds. Sabine Schmidtke, Gudrun Kramer, Brill, Leiden 2006.
- Spengler Oswald, *Zmierzch Zachodu*, Wyd. KR, Warszawa 2001.
- Stacher Joshua, *Rhetorical Acrobatics and Reputation: Egypt’s National Council for Human Rights*, Middle East Report, Summer 2005.
- Stępniewska-Holzer Barbara, Jerzy Holzer, *Egipt. Stulecie Przemian*, Dialog, Warszawa 2008.
- Sullivan Denis, *Private Voluntary Associations in Egypt*, University Press of Florida, Bloomington 1994.

- Szaniewski Mateusz, *Chłosta za prowadzenie samochodu*, „Gazeta Wyborcza”, 2011.
- Szlachta Bogdan, *Przedmiotowy i podmiotowy sens władzy politycznej. Przyczynek do badań nowożytnych doktryn politycznych*, „Państwo i Społeczeństwo”, 2005, Nr 1.
- Szlachta Bogdan, *Szkice z historii myśli politycznej*, Księgarnia Akademicka, Kraków 2014.
- Talmon-Heller Daniella, *Islamic Piety in Medieval Syria: Mosque, Cemeteries and Sermons under the Zangids and Ayyubids (1146–1260)*, Brill, Leiden–Boston 2007.
- Tavana Daniel. L., *Party proliferation and electoral transition in post-Mubarak Egypt*, [w:] *North Africa's Arab Spring*, ed. George Joffe, Routledge, London–New York 2013.
- Tessler Mark, *The Influence of Islam on attitudes toward democracy in Morocco and Algeria*, [w:] *Democratization in the Middle East: Experiences, struggles, challenges*, eds. Amin Saikal, Albrecht Schnabel, United Nations University Press, Tokyo–New York–Paris 2003.
- The Developmental Paradigm. Reading History Sideways, and Family Change*, Thornton Arland, University of Chicago Press, Chicago 2005.
- The Maghrib In Question: Essays in History and Historiography*, eds. M. Le Gall, K. Perkins, University of Texas Press, Austin 1997.
- The New Arab Family*, ed. Nicholas S. Hopkins, „Cairo Papers in Social Science”, Vol. 24, No. 1/2, The American University in Cairo Press, Cairo–New York 2003.
- The Origins of Arab Nationalism*, eds. Rashid Khalidi, Lisa Anderson, Muhammad Muslih, Reeva S. Simon, Columbia University Press, New York 1991.
- The Public Sphere in Muslim Societies*, eds. M. Hoexter, N. Levtzion, Sh.N. Eisenstadt, SUNY Press, New York 2002.
- The Public Sphere In Muslim Societies*, eds. M. Hoexter, S.N. Eisenstadt, N. Levtzion, State University of New York Press, New York 2002.
- Theology and Law in Islam*, ed. G.E. von Grunebaum, Otto Harrassowitz, Wiesbaden 1971.
- Theories of Society. Foundations of Modern Sociological Theory*, ed. Talcott Parsons, New York 1961, Vol. 2.
- Thornton Arland, *The Developmental Paradigm. Reading History Sideways, and Family Change*, „Demography 38” 2001, nr 4, s. 449–465.

- Tibi Bassam, *Fundamentalizm religijny*, PIW, Warszawa 1997.
- Toffler Alvin, *Zmiana władzy. Wiedza, bogactwo i przemoc u progu XXI stulecia*, Wydawnictwo Zysk i S-ka, Poznań 2003.
- Touraine Alain, *The Voice and the Eye: An Analysis of Social Movements*, Cambridge University Press, Cambridge 1981.
- Tove Stang Dahl, *The Muslim Family: A Study of Woman's Rights in Islam*, Scandinavian University Press, Oslo 1997.
- Toynbee Arnold, *Studium historii*, PIW, Warszawa 2000.
- Trew Bel, Sunday 29 January 2012, ahramonline, Maspero: The revolution's new frontline, english.ahram.org/NewsContent/1/64/33154/Egypt/Politics-/Maspero-The-revolution-new-frontline.aspx.
- Tribe and State Formation In the Middle East*, eds. Joseph Kostinger, Philip Khoury, University of California, Berkeley 1990.
- Tucker Judith E., *Woman, Family and Gender in Islamic Law*, Cambridge University Press, Cambridge–New York 2008.
- U.S. Department of State, Saudi Arabia: Country Reports on Human Rights Practices – 2003, Washington 2004.
- UNHCR, Investigate Arrests of Activists, Journalists, 09.02.2011.
- Urzędowska Marta, *Egipt szykanuje wspieranych przez Zachód aktywistów*, „Gazeta Wyborcza”, 31.12.2011–01.01.2012.
- Urzędowska Marta, *Ile demokracji dadzą Egipcjanom ich generowanie?*, „Gazeta Wyborcza”, 04.11.2011.
- Vogel Frank E., *Islamic Law and Legal System: Studies of Saudi Arabia*, Brill, Leiden 2000.
- Voices of Islam. Voices of Tradition*, ed. Vincent J. Cornell, Vol. 1, Praeger Publishers, Westport–London 2007.
- Voices of Resurgent Islam*, ed. John L. Esposito, Oxford University Press, New York 1983.
- Voll John O., *Islam and Democracy; Is Modernization a Barrier*, [w:] Sh. Hunter, H. Malik, *Modernization, Democracy and Islam*, Praeger, Westport 2005.
- Wallerstein Immanuel, *Geopolitics and Geoculture: Essays on the Changing World-System*, Cambridge University Press, Cambridge 1992.
- Waterbury John, *The Commander of the Faithful. The Moroccan Political Elite. A study of Segmentem Politics*, Weidenfeld and Nicolson, London 1970.
- Wheeler Deborah L., *The Internet in the Arab World: Digital Divides and Cultural Connections*, „Jordan's Royal Institute for Inter-Faith Studies” 2004.

- Wiatr J.J., *Demokratyzacja Turcji a rewolucje „czwartej fali” w krajach arabskich*, [w:] *Państwo i prawo wobec współczesnych wyzwań. Integracja europejska i stosunki międzynarodowe. Księga jubileuszowa Profesora Jerzego Jaskierni*, red. Ryszard M. Czarny, Kamil Spryszak, Wydawnictwo Adam Marszałek, Toruń 2012.
- Wickham Carrie Rosefsky, *W stronę złotego środka. Strategia i wyciąganie nauki z doświadczeń w procesie powstawania egipskiej partii al-Wasat*, „As-Salam” 2011, nr 1.
- Wnuk-Lipiński Edmund, *Demokratyczna rekonstrukcja*, PWN, Warszawa 1996.
- Woman and the Family In the Middle East: New Voices of Change*, ed. Elizabeth W. Fernea, University of Texas Press, Austin 1985.
- Woman, the Family, and Divorce Laws in Islamic History*, ed. Amira El-Azhary Sonbol, Syracuse University Press, Syracuse 1996.
- Woman's Rights in the Middle East and North Africa*, eds. Sanja Kelly, Julia Breslin, Freedom House New York–Washington, Roman and Littlefield Publishers, INC., Lanham–Boulder–New York–Toronto–Plymouth 2010.
- World Development Indicators, The World Bank, 2008.
- Załęski Paweł Stefan, *Neoliberalizm i społeczeństwo obywatelskie*, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, Toruń 2012.
- Zaman Muhammad Kasim, *The Ulama In Contemporary Islam*, Princeton University Press, Princeton–New York 2002.
- Zartman William I., *Men, State, and Society In the Contemporary Maghreb*, Praeger Publisher, London–New York 1973.
- Zdanowski Jerzy, *Arabia Saudyjska*, Wydawnictwo Naukowe Askon, Warszawa 2004.
- Zdanowski Jerzy, *Bliski Wschód 2011: bunt czy rewolucja?*, Oficyna Wydawnicza AFM, Kraków 2011.
- Zdanowski Jerzy, *Historia Arabii Wschodniej*, Ossolineum, Wrocław–Warszawa–Kraków 2008.
- Zubaida Sami, *Islam, the People and the State: Essays on Political Ideas and Movements in the Middle East*, Routledge, London 1989.
- Zubaida Sami, *Law and Power in the Islamic World*, I.B. TAURIS. London–New York 2003.

Wywiady

- Hala Kamal 09.09.2013, prof. anglistyki Uniwersytetu Kairskiego, przedstawicielka środowiska akademickiego, feministka.
- Omaima Abu Bakr 11.09.2013, członkini i założycielka partii Al-Wasat.
- Mozn Hassan 12.09.2013, aktywistka rewolucji, członkini organizacji Nazra, członkini lewicowej partii (Tahahif Shabi Ishtiraki).
- Dr Tamer Refaat 13.09.2013, przewodniczący Departament of Architecture Canadian International College in Cairo.
- Hebba Helmi 17.09.2013, aktywistka rewolucji, graficzka, autorka książki dokumentującej rewolucję w Egipcie, członkini grupy Rewolucyjnych Socjalistów.
- Karim 18.09.2013, absolwent historii sztuki Uniwersytetu Kairskiego, gorący zwolennik Braci Muzułmanów i prezydenta Mursiego.
- Muhammad menadżer Mexx Cafe 20.09.2013, zwolennik Generała Sisiego.
- Ojciec Tamara Refaata 21.09.2013, inżynier, wywodzi się ze starej kairskiej inteligencji, głęboko religijny zwolennik świeckiego państwa.
- Issam, właściciel kafejki internetowej 22.09.2013, zwolennik świeckiego państwa i poszanowania praw mniejszości.
- Yara Salam 24.09.2013, prawniczka, aktywistka rewolucji, działaczka organizacji Nazra, zbiera świadectwa kobiet zaatakowanych podczas rewolucji na Tahrirze.
- Madiha Doss, 26.09.2013, prof. lingwistyki, aktywna członkini i współzałożycielka Egipskiej Partii Socjaldemokratycznej.
- Mohammed Abu Algar 26.09.2013, prof. medycyny, przewodniczący Egipskiej Partii Socjaldemokratycznej, członek Konstytuanty.
- Dr Hoda El-Sadda 28.09.2013, członkini Konstytuanty i Egipskiej Partii Socjaldemokratycznej, feministka.
- Dr Iman Ezzeldin 29.09.2013, dyrektor Narodowego Islamskiego Archiwum Manuskryptów w Kairze, członkini Egipskiej Partii Socjaldemokratycznej, w procesie tzw. ichwanizacji zwolniona z pracy, po obaleniu prezydenta Mursiego powróciła na to stanowisko.

Spis tabel

Tabela 1. Typy idealne państw Bliskiego Wschodu	94
Tabela 2. Egipskie partie polityczne od wprowadzenia systemu wielopartyjnego w 1977 roku do rewolucji 2011 roku	116
Tabela 3. Prawa kobiet w państwach arabskich*	230

Indeks rzeczowy

- Abbasydzi 50, 69, 70
abli 159
Al-Azhar 56–60, 75, 115, 120, 160
Al-Dżazira 55, 184
alim 47, 48, 55, 64, 90, 150, 153, 182, 215
Alternatywy (Alternatives) 179
Amir al-Muminin 132
apostazja 224
Arabia Saudyjska 10, 14, 17, 61, 94, 124, 140, 145, 146, 188, 190, 227, 230, 233, 235, 250, 261, 262, 266, 267, 297
Arabska Wiosna 9, 11, 36, 110, 259, 260, 262, 263, 265, 267, 284
Arabowie 24, 55, 80, 81, 82, 286
Autorytet religijny 57, 71, 73, 75, 79, autorytarne państwo 261
asala 86
azma 86

baraka 48, 58
Bliski Wschód 8, 9, 22, 27, 89, 108, 109, 211, 226, 283, 286, 289, 291, 292, 297
blogi 98, 184
boya 257
Bracia Muzułmanie 9, 13, 35, 94, 96, 97, 106, 107, 108, 111, 116, 118, 139, 186, 232
burka 282

ciało 32, 140, 254, 255
cywilizacja 27, 28, 161, 209

da'iyā ulemowie telewizyjni 55, 56
Dar al-Ifṭā 59
demokracja 22, 37, 88, 162
Dukhla lub *zifaf* 238
dżihad 35, 59, 78, 95, 159, 197, 263
dżahilija 78
Dżamaa Islamijja 35, 159, 160

edukacja 13, 17, 33, 57, 143, 169, 215, 219, 266

emancypacja 82, 192, 212, 219, 251

fatwa 56, 251, 252, 255
fatiha 238
feminizm 17, 201, 203, 205–207, 211, 235, 260, 264, 289, 291
fikh 10, 40, 41, 48, 51, 139, 215, 222
Freedom House 91, 143, 147, 153, 160, 171, 184, 234, 292, 297,
fundamentalisci 34, 35, 96, 100, 126, 155
fundamentalizm 34, 276, 281, 285

gawaz 238, 244
Ghad partia 107, 108, 112, 113, 116, 117

hadd 224

- hadisy 37, 40, 43, 48, 224
- hanbalicka szkoła prawna 16, 42, 43, 237
- Haja partia 112
- hidżab 285
- hakimija* 77–79
- hisba* 168
- hisbah* 46, 47
- honor 149, 211, 232, 247, 249, 250, 257, 259, 275
- hubus* 70
- Human Rights Watch 126, 232
- ibadat* 39, 41
- idźma (ijma)*, 40, 42, 44, 63, 260, 277
- Idźtihad (ijtihad)* 40, 50, 53, 77, 79, 108, 271
- ikhtilat* 253, 254
- Ikhwan 61
- Imperium Ottomańskie 10, 20, 89, 209, 210
- Instytutu Gallupa 162
- Internet 17, 55, 56, 68, 97–100, 105, 151, 159, 184, 200, 231, 257, 266, 273, 296, 298
- iqta* 70
- Iran 44–46, 52–55, 79, 90, 94, 163, 202, 218, 225, 252, 284
- Islam polityczny 35
- islamizacja 140, 225, 282
- Istihsan* 43
- Istiqlal* partia 82, 94, 130, 177, 180, 204, 264
- istislah* 42, 43
- jabbadb* 70
- kadi 41, 51, 53, 54, 64, 70, 128, 209, 236, 240
- Kair 56, 98, 102, 110, 114, 115, 157, 159, 172, 186, 198, 206, 210, 264, 293, 298
- Kalif, kalifat 41, 44, 45, 50, 69, 70, 71–75, 79, 81, 263
- Kanał Sueski 138
- Karama partia 107, 108, 113, 115–117
- Katb al-kitab* 238
- kbilwa* 253
- Khul* małżeństwo 216, 218
- Kifaja 96–98, 113, 193–195, 197
- kijas* 40, 42, 43
- kiswa* 238
- kodyfikacja 53, 54, 209
- kolonizacja 10, 14, 15
- Komitet Ochrony Moralności i Tępienia Zła 63–65, 124, 256
- kontrola kobiet 150, 151
- Koptowie 101, 108, 110, 111, 115, 118, 120, 140
- Koran 10, 12, 34, 35, 37, 40, 42–44, 47, 48, 53, 76–79, 82, 95, 110, 124, 139, 145, 150, 210, 211, 221, 224, 225, 235, 236, 238, 251, 287
- kultura obywatelska 30
- liberalizm 24, 27, 83, 84, 297
- Ludowo-Socjalistyczne Zrzeszenie Partyjne 113, 117, 118
- madrasa 48
- Madżlis al-Mustaszarin* 133
- machzen* 131, 175, 176, 179–181, 184, 199, 201, 260
- Maghreb 10, 80, 85, 127, 130, 161, 269, 283, 297
- mahr* 238

- mahram* 146, 147, 149, 248, 250, 252
malikicka szkoła prawna 16, 42, 43, 236
ma'rifa 48
Maroko 10, 12, 14, 17, 52, 93, 94, 121, 128, 130–133, 136–138, 141–143, 152, 173, 178, 202–204, 230, 234, 235, 245, 261, 264–266
misyar 252, 253, 261, 278
Międzynarodowa Unia Uczonych Muzułmańskich 56
modernizacja 14, 15, 25, 26, 46, 51–53, 58, 80, 201, 220, 238, 261
mu'amalat 41
multazimat 255, 256
mudżtahidowie 50
mufti 50, 58, 59, 62–64, 73, 248
mustawfi 69
mudawana 122, 137, 152, 178, 182, 204, 205, 228, 235, 245, 246, 261
muta małżeństwo 252
mutawwa 147
Muzułmańskie szkoły prawne 42
nacjonalizm 9, 11, 27, 84, 85, 89, 95, 107, 108, 131, 167, 251, 259
Najwyższa Rada Ulemów 254
Najwyższa Rada Wojskowych (SCAF) 8, 100–102, 111, 187, 232
naseryzm 79, 84
nasibah 46, 47
nomadyzm 81
nowoczesność 19, 25, 26, 30, 38, 68, 86, 123, 155, 178, 190, 285, 294
objawienie 21, 40, 44, 210
opozycja polityczna 94, 95, 171
Organizacja Narodów Zjednoczonych (ONZ) 8
organizacje pozarządowe 8, 12, 24, 68, 156, 157, 165–167, 169, 170, 173, 174, 188, 189, 207, 260, 262
orientalizm 21, 22, 191
panarabizm 9, 13, 85, 89, 95, 107, 166, 167
panislamizm 9
partie polityczne 24, 76, 95, 104, 106, 107, 111, 116, 121, 122, 131, 134, 156, 176, 189, 198, 199, 201, 203, 299
Partia Narodowo-Demokratyczna 116, 117
patriarchat – porządek patriarchalny 144, 150, 203, 204, 207, 211, 235
Pew Research Center 154, 160
poligamia 213, 217, 241, 249, 252
prawo rodzinne 52, 53, 209
Prorok 10, 14, 34, 39, 42–44, 46, 48–51, 56, 60, 67–69, 71, 74, 77, 79, 82, 93, 124, 127, 137, 210
(„quiet encroachment”) ‘ciche naruszenie’ 156–158
quwama 240
Rada Starszych Ulemów 53, 254
raj 42
rozwód 59, 144, 152, 182, 205, 209, 210, 213–221, 223, 228, 231, 237, 238, 241–249, 264, 265
ruch społeczny 193
Ruch Młodych 6 kwietnia 100, 195

- Shayfeencom 194, 195
Sabwa ruch 65, 66, 150
 Salafizm, salafici 109, 110
 Saudowie 17, 54, 61, 62, 64–66, 123, 227, 234, 247, 250, 253
 segregacja płci 147, 221, 253
 seksualność 141, 161, 179, 221, 223–225
Shabka 238
sira 48
 sfera publiczna 49, 58, 192
sijasa szarija 41, 42
 społeczeństwo obywatelskie 16, 17, 24, 84, 88, 155, 156, 173, 176, 297
 status osobisty 231
 Stany Zjednoczone Ameryki (USA) 160, 56, 63
 sufizm 81
 sunna 10, 79, 82, 150, 210
 sunnizm 16
 Szariat 10, 12, 35, 37, 39–41, 46, 49–59, 64, 67, 69–74, 76–79, 84, 94, 95, 97, 106–108, 110, 115, 129, 140, 142, 150, 151, 162, 163, 206, 209–211, 225, 235, 241, 247, 250, 256, 264
 szarifizm 60
 szura 47, 63
 Szyici 44, 56, 126
shurafa 127

tafsir 48
takhajjur 52
Takfiri 65
 Tamarod 115, 121, 196–198
tawhid 43

taziya ma być tazija 45
tazkija 238
 tożsamość 27–29, 56, 74, 84, 86–89, 115, 118, 129, 144, 162, 182, 204, 214, 225, 253, 255, 258, 259
 Thomson Reuters Foundation 202, 228, 230, 233, 234
 tradycja islamu, Proroaka 10, 12, 15, 35, 42, 49, 79, 85, 87, 94, 150, 239
 tradycja wahhabicka 67, 260
 tradycja grecko-rzymska 72
 tradycja świecka 211
 Transparency Maroc 180
 Trzeci Plac 196, 198, 199
 trybalizm 81

usul 34, 48
Umma 10, 16, 34, 37, 38, 67–69, 71–73, 75, 260, 269, 272, 277, 293
 upodmiotowienie kobiet 192, 202, 203
 Uniwersytet Kairski 115, 264
urfi 240, 241, 252, 256, 261, 278
 wahhabizm 16, 65–67, 149, 260
wakf 46, 47, 52, 54, 57, 70, 138
 Wasat partia 95, 106–108, 113, 115–118, 297
Wasatiyun 65
watan 80
wilayat al-fakif 46
 World Bank 98, 153, 183, 233, 234, 297

zakat 158, 159
ziman 69
 zniesławienie 167, 168
Zina 224

Indeks osobowy

- Abbasydowie (dynastia) 50, 69, 70
Abd al-Chalid Muhammad 110
Abd Allah (książe) 63, 125
Abdoum Safaa 114, 281
Abduha Muhammad 52, 73, 79
Abdullah Ibn Abdul Aziz Al Saud 125
Aberkan Fodil 106
Aboudrar Abdeslam 123
Abouzeid Leila 203
Abu Algar Mohammed 298
Abu Bakr Abdallah 44
Abu Bakr Omaira 115, 118, 298
Abu Zayd Nasr Hamid 59
Abulghar Mohammad 114, 115
Adel Muhammad 195, 197
Affan Uthman ibn 44
Ahmed Leila 222
Aita Samir 92, 281
al Karadawi Yusuf (Jusuf) 55, 56, 77, 82, 83, 88
al Lahidan (rodzina) 64
Al Mawardi 41
al-Qarni Aidh 65
Al-Asad Bashar 198
Al-Aswani Ala 100
Alawici 127, 128, 132
Al-Azharu (szejc) 56
al-Aziz Abd 62, 63, 125
Al-Azm Sadik J. 34, 281
Al-Banna Hasan 76, 77
al-Baradej Mohammad 112–114, 197, 285
al-Baza Abd A. 63
al-Beblawy Hazem 119
al-Bishri Tariq 87, 88
al-Chattab Umar ibn 44
al-Dżauzija Ibn Kajjim 41, 43
al-Fasi Allal Muhammad 82, 83
Al-Fassi Abbas 121
Al-Fattah Ala Abd 101, 102
Al-Fawzana Saliha 149
Algar Hamid 45, 298
al-Ghannuszi Raszid 55, 93, 88
al-Ghazali Muhammad 59
al-Hanbal Ahmad Ibn 43
al-Haramayn Khadim 62
Ali Muhammad 13, 57, 80, 138, 139
al-Jabri Muhammad Abid 87
al-Jazuli Abu Abdallah Muhammad 127
al-Kawakibi Abd al-Rahman 80
al-Mansur (sultan) 127
al-Mawdudi Abu al-Ala 78, 88
Almond Gabriel Abraham 30
al-Nadawi Abu al-Hasan 78
al-Nasseri Ahmed bin Khalid 81
Al-Rasheed Madawi 66, 68, 149, 150, 152, 248, 251, 254, 256, 261, 278, 281
al-Saad Nura 254
Al-Sadawi Nawal 206
Al-Shaikh (Shaykh) 61, 64
al-Tahtawi Rifaa 81
al-Tantawi Husajn 110
Al-Tawila S. 212
al-Tounsi Khayr al-Din 81

- al-Turabi Hasan 51, 52, 55, 83, 88
 Alvi Hayat 281
 Amin Kasim 82, 210
 Anderson Lisa 295
 Angrist Michele Penner 125, 287, 289
 An-Na'im Abdullahi Ahmed 47, 71, 281
 Anwar Etin 222, 223, 281
 Appleby Robert Scott 34, 285
 Asadowie (rodzina) 91
 Ashcroft Bill 190, 291
 Ashour Sameh 198
 Ashraf Fady 115
 Avicenna 223, 281
 Ayubi Nazih N. 72, 80, 81, 124, 281
 Azab Raszd 101
 Aziz Ab el Mohamed 197
- Babińska Renata 161
 Bachar Shmuel 58, 60, 64, 282
 Badis bin al-Hamid Abdel 75
 Badr Mahmoud 197
 Bahgata Ahmed 99
 Bar Shmuel 58, 60, 64
 Bar Wiesław 236, 282
 Bartolucci Valentina 123, 282
 Bassiouni Moustafa 187, 282
 Bayat Asef 156–158, 282
 Beck Ulrich 32
 Bednarz Dieter 100, 282
 Belkeziz Abdelilah 72, 74, 79, 80, 84, 282
 Benchemsi Ahmed R. 106, 282
 Bendourou Omar 132, 282
 Berman Sheri 96, 282
 Besson Sylvain 282
 Bielawski Józef 39, 41, 43, 44, 47, 283
 bin Laden Osama 126
- Bloch Natalia 214
 Bourdieu Pierre 32, 283
 Brataniec Katarzyna 20, 27, 37, 163, 283
 Braudel Fernand 18, 19, 27, 28, 209, 274, 275, 283
 Breslin Julia 297
 Bronstein Scott 100, 283
 Browsers Michaelle L. 85, 283
 Burke Edmund 60
- Cahen Claude 69, 283
 Callies de Salies Bruno 127, 283
 Carapico Sheila 155
 Charbel Jano 226
 Comte August 18
 Cornell Vincent J. 296
 Cromer Evelyn B. 191, 214, 215
 Cuno Kenneth 218, 221, 284
 Czajkowska Katarzyna 12, 270
 Czarny Ryszard M. 14, 297
- Dahl Tove Stang 211, 296
 Danecki Janusz 33, 35, 39, 42, 43, 45, 283, 284
 Della Porta Donatella 28, 284
 Denoeux Guilain P. 179, 284
 Desrues Thierry 133, 284
 Diani Mario 28, 284
 Diawoł-Sitko Anna 12, 270
 Dobrowolski Kazimierz 19, 275
 Doss Madiha 114, 298
 Douma Ahmed 197
 Doumato Eleanor A. 147, 247
 Dudka Agnieszka 110, 284
 Durkheim Émile 27, 291
 Dymczyk Sławomir 23
 Dwyer Kevin 284

- Dziubiński Andrzej 127, 284
 Dżamal ad-Din Afghani 72, 79

 Eisenstadt Shmuel N. 19, 26, 37, 38,
 49, 50, 275, 285, 295
 El-Beheiry Moher 197
 El-Fassi (rodzina) 105
 El-Gundy Zeinab 114, 285
 El-Hennawy Noha 112, 187, 285
 El-Mahdi Rabab 96, 285
 El-Sadda Hoda 115, 298
 Enein Aboul A. 113, 285
 Esposito John L. 33, 34, 51, 162, 164,
 285, 292, 296
 Ezzeldin Iman 298

 Fahd, król 126, 188
 Fargues Philippe 213–217
 Fernea Elizabeth W. 297
 Flah Loubna 174
 Foda Faradz (Farah) 59, 265
 Follath Erich 100, 282
 Frye Richard N. 21, 288

 Gall Michel Le 295
 Gellner Ernest 48, 273, 282
 Ghani Hussein Abdul 198
 Ghazi Abu Imad 113
 Ghunim Wail 99
 Glasius Marlies 155
 Glennie Alex 122, 137, 286
 Goode Wiliam 219, 286
 Gole Nilufer 155
 Griffiths Gareth 190, 291
 Grunebaum von Gustaw E. 21, 295
 Grzybowski Marian 37

 Hallaq Wael B. 52

 Halliday Fred 22, 89, 286
 Hamdi 120
 Hammoudi Abdallah 176, 286
 Hamza Mahmoud 195
 Hanafi Hasan (Hassan) 21, 34, 55, 83,
 86, 286
 Hanieh Adam 92, 286
 Hanifa Abu 42
 Harrassowitz Otto 295
 Harrison Lawrence E. 23
 Hasan (sultan) 128
 Hassan (Hasan) II (król) 54, 121,
 131, 132, 134, 178, 203, 205, 235
 Hassan Mozn 118
 Hasso Frances 261, 278, 286
 Hatina Meir 48, 49, 51
 Hefner Robert W. 293
 Helmi Heba 118, 298
 Henderson Simon 126, 287
 Herb Michael 125, 287
 Himmich Hakima 179
 Hiszam Ben Abdallah El-Alawi 14
 Hoexter Miriam 37, 49, 295
 Holt P.M. 39, 283, 293
 Holzer Jerzy 13, 97, 117, 294
 Hoodfar Homa 227, 286, 287, 294
 Hopkins Nicolas S. 238, 292, 294, 295
 Hounshall Blake 99, 287
 Howell Jude 155, 286
 Hunter Shireen T. 90, 296
 Huntington Samuel 22, 23, 27, 28,
 155, 287
 Husajn Al (imam) 45

 Ibn Anas Malik 43
 Ibn Tajmijja Taki ad-Din 41–43
 Ibrahim Barbara 212, 238, 244, 245,
 294

- Ibrahim Eddin Saad 96, 97, 107, 155, 160, 165, 168, 265, 287, 292
Imam Ahmad 101
Inglehard Ronald 161, 291
Inkeles Aleks 25
Ishaq George 113
Iskander Adel 102, 287
Issam 120, 298
Ismail Dżamila 113
Ismail (władca Egiptu) 138
- Jones Gavin W. 220, 288
Jankowska Hanna 22
Jansen Johannes J.G. 33, 288
Jarecka-Stepień Katarzyna 132, 133, 175, 288
Jasińska-Kania Aleksandra 25, 289
Jelonek Adam 288, 291
Joffe George 118, 290, 295
- Kalwas Piotr Ibrahim 257
Kamal Hada 298
Kamali Mohammad Hashim 40, 44, 47
Kamrava Mehram 55, 91, 94, 95
Kandil Anani 155
Kandil Mustafa 102
Kapiszewski Andrzej 2, 125, 133
Karim 298
Karpierz Anna 226
Kassem Maye 167, 186
Keddie Nikkie R. 45, 46, 153, 202, 207, 293
Kelly Sanja 297
Kepel Gilles 59, 62
Khadel Amr 112
Khalidi Rashid 295
Khedourie Elie 155
- Khoury Philip 296
Kieniewicz Jan 23
Kingsley Patrick 226
Kiran ben Abd Allah 122, 123, 138
Kłodkowski Piotr 120
Knoebl Wolfgang 25, 26
Koptowie 108, 101, 120
Korshid Sarah 193
Kostinger Joseph 296
Kościelniak Krzysztof 132
Kowalska Beata 143-145, 191, 207
Kozma Liat 203
Kramer Gydrum 294
Kramer Martin 35
Krause Wanda 155, 156, 191, 192
Krzemińska Agnieszka 207, 226
Krzysztofek Kazimierz 25, 26
Kubbara Ola 173
Kucia Marek 32
Kurajszyci (plemię) 74
Kurzawa Katarzyna 211
Kurzman Charles 21, 290
Kutb Muhammad 77
Kutb Said 77-79, 88
Kwaśniewicz Władysław 19
Lambton Ann K.S. 39, 293
- Lamrini Amina 177
Lane Edwin 101, 289
Langohr Vickie 188, 289
Lapidus Ira M. 57, 127, 130, 140, 290
Laroui Abdallah 81, 290
Lawson Kay 107, 292
Layachi Azzedine 179, 290
Layish Aharon 52
Le Rernard Amelie 257, 258, 290
Lerner Daniel 26, 290
Lerner Ralph 223

- Leveau Rémy 132, 290
Levtzion Nehemia 37, 49, 295
Lewicka Paulina 293
Lewis Bernard 34, 39, 79, 155, 290, 293
Lombardi Clark B. 40, 42, 139, 290
Loomba Ania 214
Lounasmaa Aura 175, 261, 290
Lynch Mark 111
- Machtiger Rachel 58, 60, 64
Madeyska Danuta 290
Madi Abu Ila 118
Maghraoui Abdeslam M. 133, 136, 179, 284, 290
Maghraoui Driss 134, 136, 199, 290
Mahdi Muhsin 224
Maher Ahmed 196, 197
Mahfouz Asmaa 195-197
Mahfuz Nadżib 264
Makdisi George 290
Malik Huma 90, 296
Mansour Adly 196, 197
Margot Badran 190
Marsot Afaf Lutfi Al-Sayyid 58
Marty Martin E. 34
Massad Joseph A. 93, 290
Mauss Marcel 27, 291
McClelland David C. 26, 291
McDougah James 203, 289
Megahed Nagwa 228
Meijer Roel 103, 291
Mernissi Fatima 204, 291
Minzili Yair 58, 60, 64
Mitchell T. 191
Mitchell Tamothy 291
Mittelstaedt Juliane von 98, 102, 291
Moghadam Valentine 291
Moghaded Dalia 162, 164
Mohamed Warda 145, 291
Mohanty Chandra Talpade 190, 291
Mostafa Essaadi 174
Moyano Eduardo 133
Mozn Hassan 298
Mubarak Dżamal 97
Mubarak Hisham 195
Mubarak Husni (Hosni) 58, 91, 92, 96, 97, 102, 107, 109-112, 116, 118, 122, 168, 193, 194, 196, 198, 201, 207, 257
Muhammad (rozmówca) 120
Muhammad (menedżer) 298
Muhammad (prorok) 71, 93, 124
Muhammad V 54, 121, 130, 131
Muhammad VI 121, 131, 133-135, 137, 174, 175, 179, 182, 203, 205, 235, 265, 257
Munson Jr. Henry 39, 291
Mursi (Morsi) Muhammad 118-121, 187, 196-198, 232, 233, 263, 279, 298
Musa Amr 112
Mushlih Muhammad 295
- Nagi Saad Z. 291
Najem Tom P. 131, 132, 291
Najf (książę) 65
Napoleon I Bonaparte 57
Nasser Dżamal (Gamal) Abdel 54, 58, 85, 92, 108
Nazif Ahmed 265
Needham Joseph 19
Norris Pippa, 291
Norton Augustus R. 155, 292
Nowak Natalia 292
Nowicki Wojciech 294

- Nur Ajmani 108, 112, 193
- Obama Barack 109, 197
- Ockrent Christine
- Oehmke Philipp 99, 292
- Offe Claus 29, 292
- Orzechowski Marian 31, 292
- Osman Magued 242, 292
- Ostolski Adam 19
- Ottomanów (dynastia) 70, 73
- Pachniak Katarzyna 286, 293
- Pahlawi Reza Mohammad 46, 54
- Pakszys Elżbieta 211, 291
- Palczyński Tadeusz 292
- Pappè Ilan 26, 27, 292
- Parsons Talcott 27, 295
- Patai Raphael 292
- Pazurek Marcin 106, 292
- Perkins K. 295
- Persowie 69
- Peters Rudolph 225, 292
- Pędziwiatr Konrad 292
- Pietrzykowska Dominika 279
- Piotrowski Robert 22
- Pradal François 110, 292
- Pripstein Posusney Marsha 125
- Pszczółkowska Dominika 228, 293
- Pugh Deborah 157
- Quandil Amani Kandil 159, 293
- Radsch Courtney C. 98, 293
- Raouf Ramy 100
- Rashed Walced 198, 218
- Raymond Andre 293
- Raziq Abdel Ali 75
- Reffat Tamer (ojciec) 298
- Reffat Tamer (syn) 298
- Renan Ernest 21, 34, 72
- Rida Raszid Muhammad 74, 76
- Rodinson Maxime 34
- Rose Aaron T. 115
- Rosenthal Franz 293
- Roy Olivier 34, 293
- Ruby John 293
- Rugh Andrea 293
- Saab Hassan 83
- Sabahi Hamdeen 108, 198
- Sadat (Al-Sadat) Anwar 92, 96, 107, 116, 166, 206, 207
- Sadat Dżihan 207, 215, 216
- Sadiqi Fatima 203, 204, 235, 293
- Sadyci (dynastia) 127
- Sadza Agata 28
- Safawidzi (dynastia) 45
- Safid Omid 293
- Said Chalid 99, 106
- Said Edward 21, 22, 34, 293
- Said Salma 101
- Saikal Amin 131, 291, 295
- Saint-Simon Claude Henri 18
- Sajif Ahmad 100
- Sajif Muna 100
- Salam Yara 298
- Salama Abdel Mohamed 115
- Salama Hafiz 110
- Salamon Lester M. 159
- Salies de Callies B. 127
- Salvatore Armando 293
- Sasnal Patrycja 263
- Sater James N. 177, 181, 183, 293
- Saudowie (dynastia) 62, 65, 66
- Schacht Joseph 39, 52, 70, 293
- Schmidtke Sabine 294

- Schnabel Albrecht 131, 291, 295
 Schwedler Jillian 155
 Shafik Doria 206
 Shafiq Munir 86
 Shaham Ron 52, 53
 Shahd Laiha S. 242, 292
 Shahin El-Din Emad 117
 Shapiro Samantha M. 195, 294
 Sharabi Hisham 294
 Shariati Ali 55
 Shaw J. Stanford 294
 Sholkamy Hania 243, 294
 Simon Reeve S. 295
 Singerman Diane 238, 244, 245, 294
 Sisi al-Fattah Abd 118, 120, 172, 187, 197, 298
 Skorgaard-Petersen Jakob 56
 Slater James N. 176, 294
 Smith Wilfred Cantwell 38, 39, 51, 294
 Smith-Spark Laura 121
 Solovieva Daria 172
 Sonbol El-Azhary Amine 211, 297
 Sorman Guy 294
 Soroush Abdelkarim 55
 Spengler Oswald 27, 294
 Spryszak Kamil 14, 297
 Stacher Joshua 193, 294
 Stener Clement 106
 Stępniewska-Holzer Barbara 13, 98, 117, 294
 Sullivan Denis 159, 294
 Szacka Barbara 19
 Szacki Jerzy 19
 Szafik Ahmed 197
 Szaniewski Mateusz 227, 295
 Szarawi Huda 206
 Szczepański Marek 25, 26
 Szczupaczyński Janusz 29, 292
 Szlachta Bogdan 31, 295
 Sztompka Piotr 19, 32
 Świetlik Bartłomiej 294
 Taken Tahrir 198
 Talmon-Heller Daniela 48, 295
 Tamer 120
 Tantawi Muhammad Husajn 110
 Tavana Daniel L. 117, 118, 295
 Telhami Shibley 160
 Tessler Mark 162, 295
 Thornton Arland 219, 295
 Tibi Bassam 33, 34, 296
 Tiffin Helen 190, 291
 Toffler Alvin 32, 33, 296
 Toma Sally 101
 Touraine Alain 29, 296
 Tove Stang Dahl 296
 Toynbee Arnold 27, 296
 Trew Bel 296
 Tucker Judith E. 221, 224, 225, 296
 Tyszcza Krzysztof 288
 Umajjadowie (dynastia) 45, 70, 71
 Urzędowska Marta 233, 296
 Verba Sidney C. 30
 Vogel Frank E. 41, 54, 296
 Voll John O. 90, 296
 Voltaire (Wolter), właśc. François-Marie Arouet 34
 Vorbich Ryszard 175
 Wahhab (al-) Muhammad ibn' Abd 42, 43, 62, 64, 67
 Wallerstein Immanuel 19, 27, 296

- Warde Ibrahim 263, 279
Wassef Hind 212
Waterbury John 132, 296
Weber Max, 18, 27, 31
Wheeler Deborah L. 98, 296
Wiatr Jerzy J. 14, 134, 137, 297
Wickham Carrie R. 108, 297
Windfuhr Volkhard 98, 103
Winter Michael 48
Wnuk-Lipiński Edmund 24, 297
Wolter p. Voltaire
Wójcik Łukasz 259
Wyrwas-Wiśniewska Monika 22
Yassin Abdessalam 180
Yount K Kathryn M. 218
Youssoufi Abdelrahmane 131
Zaara Muhamed 172
Załęski Paweł Stefan 24, 297
Zaman Muhammad Kasim 297
Zand Bernhard 100
Zartman William 298
Zdanowski Jerzy 13, 63, 65, 108, 120,
126, 226, 227
Zoubia Yahia 131, 292
Zubaida Sami 210, 237, 238, 297
Zurajk Konstantyn 82