

redakcja naukowa

Filip Ilkowski, Stanisław Sulowski

Wybrane idee, partie i organizacje polityczne Bliskiego Wschodu

STUDIA BLISKOWSCHODNIE
TOM III

Wybrane idee,
partie i organizacje polityczne
Bliskiego Wschodu

Instytut Nauk Politycznych
Wydział Dziennikarstwa i Nauk Politycznych
Uniwersytet Warszawski

Filip Ilkowski
Stanisław Sulowski

redakcja naukowa

Wybrane idee, partie i organizacje polityczne Bliskiego Wschodu



Warszawa 2014

Publikacja dofinansowana przez Instytut Nauk Politycznych Uniwersytetu
Warszawskiego

Redakcja: Hanna Januszewska

Korekta: zespół

Projekt okładki: Agnieszka Miłaszewicz

© Copyright by Authors and Dom Wydawniczy ELIPSA, Warszawa 2014

ISBN 978-83-8017-012-4



Opracowanie komputerowe, druk i oprawa:
Dom Wydawniczy ELIPSA,
ul. Inflancka 15/198, 00-189 Warszawa
tel./fax 22 635 03 01, 22 635 17 85
e-mail: elipsa@elipsa.pl, www.elipsa.pl

SPIS TREŚCI

Wstęp.....	9
------------	---

I. Idee polityczne świata arabsko-muzułmańskiego

Hassan A. Jamsheer

Reforma władzy i społeczeństwa w myśli społeczno-politycznej odrodzenia arabsko-muzułmańskiego.....	13
--	----

Janusz Danecki

Trzy modele ekstremizmu muzułmańskiego na Bliskim Wschodzie.....	28
---	----

Marcin Grodzki, Abdel Kader Mousleh

Edward Said a postawy polityczne świata arabskiego w okresie po tzw. wiosnie arabskiej – kilka spostrzeżeń natury socjologicznej.....	42
---	----

II. Partie i organizacje polityczne na Bliskim Wschodzie

Michał Lipa

System partyjny i wybory parlamentarne w Egipcie po 2010 roku ..	55
--	----

Filip Ilkowski

Związki zawodowe w rewolucjach w Tunezji i Egipcie.....	69
---	----

Adam Szymański

Partia Sprawiedliwości i Rozwoju w Turcji jako inspiracja dla ugrupowań politycznych w krajach arabskich – w kontekście debaty o „tureckim modelu”	85
--	----

Agnieszka Sylwoniuk

Islam a polityczne obietnice lepszego życia. Przypadek marokań- skiej Partii Sprawiedliwości i Rozwoju	104
---	-----

Jacek Marcin Raubo

Jemeńska scena polityczna na tle przemian Arabskiej Wiosny....	123
--	-----

Przemysław Osiewicz

Geneza i ewolucja systemu partyjnego Islamskiej Republiki
Iranu 149

Natalia Bahlawan

Czynniki rozwoju nowych ruchów społecznych w Libanie po
1990 roku 166

Aleksandra Zięba

Mem dżihadu. Al-Qa'ida – wróg numer jeden, dwa, trzy... 181

Noty o autorach 203

CONTENTS

Introduction	9
--------------------	---

I. Political Ideas of the Arab-Muslim World

Hassan A. Jamsheer

Reform of authority and society in Arab-Islamic revivalist socio-political thought.....	13
---	----

Janusz Danecki

Three models of the Muslim extremism in the Middle East.....	28
--	----

Marcin Grodzki, Abdel Kader Mousleh

Edward Said and the political attitudes of the Arab world after the so-called “Arab Spring” – a few sociological observations	42
---	----

II. Parties and Political Organizations in the Middle East

Michał Lipa

Party System and Parliamentary Elections in Egypt after 2010 . . .	55
--	----

Filip Ilkowski

Trade Unions in the Tunisian and Egyptian Revolution	69
--	----

Adam Szymański

Justice and Development Party in Turkey as the Inspiration for Political Parties in the Arabic Countries – in the Context of the Debate on the “Turkish Model”	85
--	----

Agnieszka Syliwoniuk

Islam and political promises of better life. A case of Moroccan Justice and Development Party	104
---	-----

Jacek Marcin Raubo

The Yemeni Political Scene against the background of the Arab Spring changes.....	123
---	-----

Przemysław Osiewicz

Genesis and Evolution of the Party System of the Islamic Republic of Iran.....	149
--	-----

Natalia Bahlawan

New Social Movements and Factors Contributing to its Development in Lebanon After 1990 166

Aleksandra Zięba

Meme of jihad: Al-Qa'ida public enemy number one, two, three... 181

Notes about the authors 203

WSTĘP

Grupa Badawcza Systemy Polityczne Państw Bliskiego Wschodu powołana w Instytucie Nauk Politycznych Uniwersytetu Warszawskiego oddaje do rąk Czytelników kolejny tom, tym razem poświęcony ideom, partiom i organizacjom politycznym w państwach tego regionu. Zdajemy sobie sprawę, że samo pojęcie *Bliski Wschód* naznaczone jest perspektywą eurocentryczną. Posługujemy się nim wyłącznie z uwagi na jego powszechność w dyskursie naukowym i politycznym. Liczymy tu na wyrozumiałość naszych odbiorców, ponieważ kwestia ta jest niezwykle skomplikowana, na co zwraca uwagę znawca tej problematyki Jerzy Zdanowski w znakomitej monografii *Historia Bliskiego Wschodu w XX wieku*.

Próba interpretacji życia politycznego przez pryzmat ruchów, idei i organizacji jest niezwykle złożonym i trudnym zagadnieniem. Przekonania i idee są często przecież głównymi przesłankami działań podejmowanych przez aktorów politycznych, a w tym także i przez państwa. Redaktorzy mają świadomość, że jest to śmiała próba, ponieważ temat ten jest bardzo obszerny. Z tych to powodów analizie zostały poddane wybrane aspekty tego zagadnienia. Uznaliśmy jednak, że nie warto zwlekać z wydaniem książki dotyczącej jednego z kluczowych problemów w kontekście szybko zmieniającej się rzeczywistości na tym obszarze. Właśnie kwestia zakorzenionych społecznie idei, jak i istniejących form organizacyjnych je ucieleśniających – głównie w postaci partii politycznych, ale także związków zawodowych czy innego rodzaju organizacji pozarządowych – może okazać się decydująca dla przebiegu procesów politycznych, które nabrały nowej dynamiki w 2011 roku.

Książka podzielona jest na dwie części. Pierwsza poświęcona jest ideom politycznym świata arabsko-muzułmańskiego, druga – partiom i innym organizacjom politycznym Bliskiego Wschodu. W pierwszej części prezentujemy zarówno ogólne tło arabsko-muzułmańskiej myśli społeczno-politycznej od czasu jej odrodzenia, w kontekście ekspansjonizmu europejskiego ostatnich dwóch wieków, jak i współczesne postacie muzulmańskiego radykalizmu

oraz krytykę odbioru koncepcji „orientalizmu” w dzisiejszym świecie arabskim. W drugiej części przedstawiamy analizy sceny politycznej wybranych państw arabskich (Egipt, Jemen, Maroko), ale również kluczowych państw regionu spoza świata arabskiego (Iran, Turcja) z naciskiem na ich systemy partyjne. Dołączamy także analizy pozapartyjnych organizacji politycznych na przykładzie związków zawodowych, odgrywających istotną rolę w rewolucjach w Tunezji i Egipcie, oraz nowych ruchów społecznych w Libanie. W tej części zamieszczamy także tekst o swoistej organizacji międzynarodowej odgrywającej mniejszą lub większą rolę polityczną w szeregu państw regionu, jaką jest terrorystyczna sieć Al Qa’idy.

Chcemy podkreślić, że w książce prezentujemy różne, czasem nie-współgrające ze sobą, punkty widzenia na rzeczywistość bliskowschodnią. Tezy stawiane przez autorów i autorki nie zawsze są więc podzielane przez innych twórców czy redaktorów niniejszego tomu. Przy zachowaniu zasad naukowej rzetelności staraliśmy się jednak zaprezentować spektrum tekstów, które stać się mogą punktem wyjścia do dalszych dyskusji. Sprzeczności procesów społeczno-politycznych, rewolucji i kontrewolucji, reform i kontrreform, wymiaru krajowego i międzynarodowego, które ujawniły się z całą mocą w ostatnich trzech latach od wybuchu Wiosny Arabskiej, bez wątpienia na analizę i debatę naukową zasługują.

Filip Ilkowski
Stanisław Sulowski

I
IDEE POLITYCZNE
ŚWIATA ARABSKO-MUZUŁMAŃSKIEGO

REFORMA WŁADZY I SPOŁECZEŃSTWA W MYŚLI SPOŁECZNO-POLITYCZNEJ ODRODZENIA ARABSKO-MUZUŁMAŃSKIEGO

W świecie arabskim (a po części – islamu) toczy się od początków XIX w. ciekawa dyskusja wokół istotnych zagadnień ustrojowych, reform polityczno-społecznych i demokracji. Stale podkreślano rolę reformy systemu społeczno-politycznego, w tym – edukacyjnego, jako drogi wyjścia ze stanu stagnacji. Zapewne rozważania wokół dorobku europejskiego systemu przedstawicielskiego i własnej tradycji są ważnymi obszarami poszukiwań dróg rozwojowych. Czynią to właśnie doktryny polityczne, a choć w intencji wszystkie dążą do osiągnięcia dobra powszechnego, niemniej niektóre przynoszą wiele zła i szkód zarówno swoim, jak i obcym.

Rifa'a Rafi at-Tahtawi (1801–1873)

Spośród przedstawicieli XIX-wiecznego odrodzenia arabskiego, którzy sięgali zarówno do własnych tradycji narodowych, jak i chętnie też korzystali z europejskiego dorobku umysłowego, najwybitniejszym, zarazem prekursorem tej odnowionej myśli był Rifa'a Rafi' at-Tahtawi. Interesowały go – jak i innych myślicieli – przede wszystkim przyczyny zacofania oraz drogi bądź mechanizmy ponownego rozwoju cywilizacyjnego świata arabskiego i islamu¹.

¹ Intelektualne tło epoki przedstawiają m. in.: S. al-Husari, *Muhadharat fi nuszu' al-fikra al-qawmiyya (Wykłady na temat powstania idei narodowej)*, Bejrut 1956; S. al-Husari, *Al-Bilad al-arabiyya wal-dawla al-uthmaniyya (Kraje arabskie a państwo osmańskie)*, Bejrut 1965; A. Hourani, *Arabic Thought in the Liberal Age 1798–1993*, Cambridge 1997 (I ed.: Oxford 1962); T. Stajuda, *U źródeł egipskiego nacjonalizmu: Egipskie ruchy polityczne 1882–1914*, Wrocław 1984; A. Black, *The History of Islamic Political Thought: Form the Prophet to the Present*, Edinburgh 2001.

Etapy życia tego myśliciela, ujmując je w skrócie, to: lata 1801–1817, a więc narodziny, dorastanie, rozpoczęcie edukacji i nauki religijnej; następnie okres lat 1817–1822, kiedy był studentem religijnego uniwersytetu al-Azhar, należącym do grona wyróżniających się studentów, cenionych przez szejchów (duchownych wykładowców) tej uczelni. Toteż, przez kolejne dwa lata (1822–1824) Rifa’a prowadził w al-Azhar wykłady, przyciągające przychylną uwagę zarówno duchowieństwa jak i władz. W latach 1824–1826 mianowano go już imamem w wojsku egipskim. Następnie, przez pięć lat (1826–1831), at-Tahtawi jako duchowny towarzyszył egipskiej misji stypendystów w Paryżu, gdzie przewodził podczas modłów, recytował Koran i udzielał im rad w sprawach religijnych.

Po powrocie z Francji przez jakiś czas pracował jako tłumacz w nowo powołanych specjalistycznych szkołach, a w 1836 r. został dyrektorem Szkoły Języków (*Madrasat al-Asun*). Równocześnie działał w charakterze inspektora, członka rozmaitych komisji edukacyjnych i redaktora oficjalnej gazety *Al-Waqa’i al-Misrija*. Przekształcił ją z gazety turecko-arabskiej, tłumaczonej raczej nie najlepiej na język arabski, w poważny arabsko-turecki organ prasowy – tzn. tłumaczony na język turecki. Od 1841 r., do kierowanej przezeń szkoły przyłączono biuro przekładów z kilkoma zatrudnionymi tłumaczami, działającymi pod jego nadzorem. Własnym wysiłkiem at-Tahtawi dokonał przekładu około dwudziestu dzieł z zakresu geografii, historii i nauk militarnych.

At-Tahtawi był pierwszym „arabskim okiem”, który z wnikliwością i „głęboką świadomością, oraz z pozycji życzliwej krytyki, obserwował nowożytną cywilizację zachodnią, reprezentowaną przez cywilizację Francuzów”². Już w swoich impresjach paryskich *Kitab tachlis al-ibriz fi talchis Pariz, au, Ad-Diwan an-nafis bi-iwan Paris*³ (*Księga rafinacji złota z zarysowego opisu Paryża, lub, Cenny dywan z pobytu w Paryżu*), at-Tahtawi zajmuje się wieloma aspektami systemu politycznego Francji – w tym, zakresem praw obywatelskich. Chwali też władcę egipskiego Muhammada Aliego za odnowienie kontaktów z obcymi państwami, po szkodliwym dla dobra ogólnego i rozwoju kraju okresie izolacji⁴. Kryterium rozwoju, a nie religijności, zaj-

² *Al-A’amal al-kamila li-Rifa’a Rafi’ at-Tahtawi* (Dzieła wszystkie Rifa’a Rafi’ at-Tahtawiego), wstęp i opracowanie: M. Amara, t. I, Bejrut 1973, s. 93.

³ *Al-A’amal al-kamila li-Rifa’a Rafi’ at-Tahtawi*, dz. cyt., t. II, s. 7–249.

⁴ *Manahidz al-albab al-’asrija fi mabahidz al-adab al-misrija*, [w:] *Al-A’amal al-kamila li-Rifa’a Rafi’ at-Tahtawi*, t. I, dz. cyt., s. 479 i n.

muje w jego myśli społeczno-politycznej pierwszoplanowe miejsce. Oznaką postępu Francji jest dla niego – m.in. – ustrój oparty o prawa i instytucje.

Metoda poszukiwań tego myśliciela w zakresie teorii władzy i społeczeństwa charakteryzuje się racjonalizmem. Według niego, rozum ma stanowić podstawę działań państwa i społeczeństwa egipskiego. Wskazuje przy tym na zasadniczą różnicę między teoriami i praktyką rządzenia w zachodniej Europie (opartymi o racjonalne uzasadnienie) a teoriami i praktyką rządzenia w Egipcie (opartymi o teologiczne uzasadnienie).

Podstawowe problemy wynikające z opozycji wiara-rozum rozstrzyga on, szeroko nawiązując do tradycji i historii islamu bądź poszczególnych krajów muzułmańskich, a także udowadniając, że ta wiedza i te nauki należały do świata arabskiego i muzułmańskiego, zanim ją przejął Zachód. Nie widział też sprzeczności między wiarą a nowoczesnością – pomnażanie dóbr i rozwój sfer użyteczności publicznych należą w sposób szczególny do religijnych obowiązków władzy. Co do samej władzy, nakreśla on francuską monarchię konstytucyjną, a przy tym stara osadzić swoje poglądy w tradycji islamskiej – jednak, z wyraźnym ukierunkowaniem na realizację dobra powszechnego, na panowanie sprawiedliwości, eliminację niesprawiedliwości, zapewnienie swobód obywatelskich, wspieranie działalności gospodarczej i podobnym działaniom.

Rządzący i rządzeni (*hakim wa mahkum*) są dla omawianego myśliciela dwoma filarami państwa. Istnienie rządzącego zakłada istnienie zbiorowości ludzkiej jemu podporządkowanej i wykonującej jego polecenia. W słownictwie at-Tahtawiego jako synonimy czynnika rządzącego reprezentowanego przez państwo (*daula*) bądź królestwo (*mamlaka*) spotykamy określenia: rząd (*hukuma*), siła rządząca (*quwa hakima*), czy opiekun (*walij al-amr*). Państwu konieczne są „władca i rządzone, co znaczy król i poddani, gdyż nie można zrozumieć króla bez poddanych, ani poddanych bez króla – co jest analogiczne do ojcostwa i synostwa [...]”⁵. Władca jest przywódcą swojej nacji, pierwszą osobą w państwie pod względem prestiżu, posiada przywileje – ale też ma obowiązki względem poddanych. Jako namiestnicy Boga na ziemi władcy odpowiadają przed Nim, niemniej prawo religijne mówi o potrzebie dobrego traktowania poddanych. Królowie powinni słuchać dobrych rad, cieszyć ich powinny dobre uczynki, gorszyć złe uczynki. Powinni pamiętać ponadto, że historia i następne pokolenia są przyszłymi sędziami ich obecnych działań. Wielka (absolutna) władza króla może przy-

⁵ *Manahidż al-albab...*, dz. cyt., s. 519.

nosić ludności ogromne korzyści, gdyż może wspierać dobro powszechne, w ogromnej mierze dzięki jednolitemu (scentralizowanemu) ośrodkowi kierowania, jakim władca dysponuje⁶. Funkcje władców (opiekunów, królów) wchodzi w zakres najważniejszych powinności religijnych, a bez nich porządek świata uległby zachwianiu, bez nich „ani sędzia ani polityk nie mogliby sprawować swojej władzy, wierny – wykonywać swoich obowiązków religijnych, przedsiębiorca (*sani*) – swojego zawodu, kupiec nie mógłby prowadzić handlu” i bez nich silni próbowaliby zapanować nad słabszymi, źli ludzie – nad dobrymi (przyzwoitymi), w rezultacie – dochodziłoby do buntów i rozruchów⁷. W dalszej kolejności, doprowadziłoby to do zaniku władzy i społeczeństwa.

W relacjach władza – społeczeństwo at-Tahtawi nie tylko nie przechylił szali na korzyść jednej lub drugiej strony, lecz ponadto zrównał je ze sobą, czyniąc ich komplementarnymi w stosunku do siebie⁸. Charakter systemu politycznego czyni relacje między tymi dwoma członami społeczeństwa sprzężeniem koniecznym. Rządzeni w ujęciu at-Tahtawiego posiadają prawo do „pełnej wolności” (*kamal al-hurrija*) oraz do korzystania z „publicznych (dostępnych) korzyści” (*manafi’ a’ama*). Te ostatnie oznaczają u niego bogactwa narodowe, które *walij al-amr* (władca, opiekun) powinien sprawiedliwie dzielić między poddanych, „nie jako nagrody czy nadania, lecz jako prawo im – wolnym ludziom – należne”⁹.

W swoich rozważaniach, wychodząc z założeń zaczerpniętych ze swego europejskiego wykształcenia, at-Tahtawi rozwinął doktrynę społeczno-polityczną islamu. Rządzona zbiorowość (czyli *umma, milla*, naród) powinna mieć prawo, a nawet obowiązek, partycypacji we władzy politycznej. Zanim to nastąpi, zbiorowość powinna podnosić swoje walory moralne i przechodzić przez poważną edukację polityczną, tak, aby jej członkowie mogli podołać trudom sprawowania władzy. Prześiąknięty rewolucyjną atmosferą Francji czasów swojego pobytu i obserwacji, myśliciel doszedł do przekonania, że prawa, zwyczaje i zasady polityczne podlegają ciągłym przemianom. To, co odpowiadało określonemu czasowi i miejscu, niekoniecznie musi odpowiadać innemu czasowi i innemu miejscu.

⁶ *Tamże*, s. 519–521.

⁷ *Tamże*, s. 516.

⁸ S. Abu Hamdan, *Rifa’ a Rafi at-Tahtawi*, Bejrut 1992, s. 58.

⁹ S. Abu Hamdan, *Rifa’ a Rafi’...*, dz. cyt., s. 59.

Mamy tu więc postulat przeprowadzenia zasadniczych strukturalnych zmian społeczno-politycznych¹⁰. „Ktokolwiek miał do czynienia z nauką o podstawach jurysprudencji (*‘ilm usul al-fiqh*) musiał z pewnością dojść do tych samych konkluzji racjonalnych, co osiągnęły umysły pozostałych narodów cywilizowanych (*mutamaddina*), czyniąc z nich podstawę ustawodawstwa tworzącego podwaliny ich rozwoju cywilizacyjnego i ustrojowego – i to rzadko wykracza poza podstawowe reguły gałęzi jurysprudencji (*furu’ al-fiqh*). To, co u nas nazywamy podstawami jurysprudencji oni nazywają czymś w rodzaju praw naturalnych lub praktykami atawistycznymi (*nawamis fitrija*). Są one regułami rozumowymi w dobrym czy złym sensie, na których budują swoje cywilne instytucje. To co nazywamy gałęziami jurysprudencji nazywają oni prawami lub regułami cywilnymi, a to co nazywamy sprawiedliwością czy poprawnym postępowaniem (przyzwoitość, współczucie, *ihsan*) nazywają wolnością i równością (*taswija* w słownictwie at-Tahtawiego; dziś – *musawat*)”¹¹.

W ten sposób postulaty unowocześnienia państwa i społeczeństwa oraz uznania takich pojęć jak demokracja, wolność, równość, sprawiedliwość i prawa obywatelskie nie mogą być rozpatrywane jako odchodzenie od tradycji i zasad islamu, bo już one istniały i funkcjonowały w arabsko-islamskim obszarze kulturowym, choć pod innymi nazwami. W każdym razie, at-Tahtawi był pierwszym arabskim myślicielem, który w języku arabskim propagował Arabom idee Wielkiej Rewolucji Francuskiej – wolności, sprawiedliwości i równości. Jego doktryna społeczno-polityczna oparta została o zasadę, iż naród jest – lub powinien być – źródłem wszelkich władz. Ponadto interesowały go mechanizmy regulujące relacje między rządzącymi a rządzonymi, czy – inaczej rzecz ujmując – między władzą a społeczeństwem. Osoba stojąca na czele systemu politycznego – przywódca czy król – powinna bronić konstytucji oraz stosować się do niej.

Dżamal ad-Din al-Afgani (1838–1897):

Należy zaznaczyć, iż Dżamal ad-Din al-Afgani nie był Arabem, ale przez wiele lat żył w Egipcie i przez ten czas działał w środowisku kairskich reformatorów. Później przebywał przez lata na wygnaniu w Paryżu, gdzie

¹⁰ *Tamże*, s. 61–62.

¹¹ *Al-murszid al-amin...*, dz. cyt., t. II, s. 469.

z Muhammadem Abdu wydawali wpływowy periodyk *Al-'Urwa al-Wuthqa* (*Nierozwalna Więź*).

We wstępie do zbioru *Al-'Urwa al-Wuthqa* znany myśliciel egipski Mustafa Abdel-Raziq wymienił, jak w ujęciu al-Afganiego brzmiały trzy podstawy odnowy krajów Orientu: uwolnienie ich narodów spod obcej dominacji, uwolnienie tych narodów spod rządów despotycznych, oraz ich zespolenie w ramach jakiejś wspólnej więzi zapewniającej im siłę¹². Abdel-Raziq określił myśliciela też jako prekursora wolności¹³. W zakresie myśli społeczno-politycznej islamu al-Afgani głosił, że wiara islamu w swej istocie popiera wolność i demokrację, dając narodowi prawo partycypacji w zakresie administracji państwa i kontroli rządu¹⁴.

Według niego, obcym udało się podzielić Wschód ze względu na jego zacofanie, a zacofanie to wynikało z dwóch przyczyn: fanatyzmu i despotyzmu. Pierwsze to niewłaściwe posługiwanie się religią, a drugie to zredukowanie woli wspólnoty (*ummy*) do woli jednego człowieka¹⁵. Podczas gdy religia jest dla al-Afganiego pierwszym przewodnikiem ku naukom i szerokim dziedzinom wiedzy oraz ku wysokiej moralności, fanatyzm religijny prowadzić mógłby do niesprawiedliwości i zagrożenia samego istnienia ludzi inaczej myślących (*muchalifun*). Dlatego wiara zaleca umiarkowanie w postępowaniu i pielęgnowanie wysokich walorów moralnych. Despotyzm z kolei, stał się długotrwałym zjawiskiem na Wschodzie. Despoci charakteryzowali się niską kulturą i złym wychowaniem przy braku hamulców wewnętrznych i zewnętrznych dla ich niskich instynktów¹⁶.

W zakresie filozofii rządzenia al-Afgani przyjął ideę społeczności (*milla*) jako źródła wszelkich władz. Odnosi to do polityki społecznej, zwłaszcza do potrzeby zapewnienia bezpieczeństwa i sprawiedliwości. Władza doczesna czerpie swoją siłę od społeczeństwa – przynajmniej tak powinno być, gdyż swobodnie wyrażona wola wolnego narodu jest prawem¹⁷. Ważnym

¹² Dż. ad-Din al-Afgani i Muhammad Abdu, *Al-'Urwa al-Wuthqa* (*Nierozwalna Więź*), Bejrut 1970, s. 28; As-Sajjid Yusuf, *Dżamal ad-Din al-Afgani wa-l-thaura al-szamila* (*Dżamal ad-Din al-Afgani a rewolucja powszechna*), Kair 1999, s. 63.

¹³ *Al-'Urwa al-Wuthqa* (*Nierozwalna więź*), dz. cyt., s. 29.

¹⁴ Wstęp wydawcy, w: Dż. ad-Din al-Afgani i Muhammad Abdu, *tamże*, s. 15.

¹⁵ M. Abu Rijja, *Dżamal ad-Din al-Afgani*, Kair 1961, s. 70, 73.

¹⁶ *Tamże*, s. 73–74. Z artykułu pt. „Al-Hukuma al-istibdadija” („Rządy despotyczne”), który ukazał się w: *Dżeridat Misr* (Aleksandria), 6 lutego 1879.

¹⁷ Dżamal ad-Din al-Afgani, *Al-A'mal al-kamila li-Dżamal ad-Din al-Afgani* (*Dziela wszystkie Dżamal ad-Dina al-Afganiego*), wstęp i opracowanie: Muhammad Amara, Kair 1967, s. 323.

ogniwem w myśli politycznej al-Afganiego jest idea panislamizmu (*al-dż-mi'a al-islamijja*), którą propagował i miał zrealizować w ostatnim okresie życia w Istambule pod egidą osmańskiego sułtana Abdel-Hamida II (1842–1918). Treścią panislamizmu al-Afgani'ego było podkreślenie groźby obcej dominacji w świecie islamu, przy jednoczesnym dążeniu do dokonania transformacji kulturalnej – czyli celowym wskazaniu na zacofanie, zachowawczość i ogólną słabość kalifatu osmańskiego i jego instytucji jako dziedziny wymagającej reform, w imię rozwoju zdolności i potencjału wspólnoty (*umma*). Nurt ten byłby swoistą islamską reakcją na wzrost potęgi europejskiej i tendencji ekspansjonistycznych ze strony europejskich mocarstw. Poglądy al-Afganiego w tym zakresie miały wymiar religijno-islamski, a nie narodowy – choć i ten moment występuje w postaci uznania roli języka arabskiego i Arabów w nowych zmaganiach na rzecz realizacji zaprojektowanych reform. Jako muzułmanin tradycjonalista (*salafi*) wyrażał kulturę islamską zdolną – jego zdaniem – do zmian i rozwoju. Dążył przy tym do koordynowania wysiłków muzułmanów Azji na rzecz jedności pod berłem osmańskiego kalifa. W tej mierze, zarzucano al-Afganiemu ignorowanie zachowawczego i zacofanego charakteru osmańskiego systemu rządzenia. Jednakże, koncepcja al-Afgani'ego zakładała pojawienie się w ramach tego systemu reformatora, bądź ewentualnie – w obliczu narzuconej konfrontacji między mocarstwami europejskimi a islamem – konieczność realizacji założeń reformatorskich panislamizmu przez samego Abdel-Hamida II.

Muhammad Abdu (1849–1905)

Muhammad Abdu urodził się w 1849 r. we wsi Mahallat Nasr (departament al-Buhajra), pochodząc z rodziny znanej z udziału w zmaganiach i walkach narodowych¹⁸. Od 1864 r. rozpoczął naukę w religijnej uczelni al-Azhar. W czasie egipskiego zrywu patriotycznego z początku lat osiemdziesiątych, Abdu przyłączył się do powstania Urabiego (lata 1881–1882). Po upadku powstania skazano go na więzienie i wygnanie.

Najważniejszą twórczością pisarską myśliciela w tym okresie to artykuły o reformie edukacji i systemu politycznego. Wygnany, udał się do Bejrutu, zaś od końca 1883 r. – do Paryża na prośbę przebywającego tam

¹⁸ Muhammad Abdu, *Al-A'amal al-kamila li-Muhammad Abdu (Dzieła wszystkie Muhammada Abdu)*, t. I, Kair 1993, wstęp i opracowanie: M. Amara, ze wstępu M. Amara, s. 21–36.

al-Afganiego. Tu obaj myśliciele wydawali gazetę *Al-'Urwa al-Wuthqa* (*Nierozzerwalna Więź*); ukazało się w sumie 18 numerów pisma. Było ono organem tajnego stowarzyszenia pod tą samą nazwą, działającego w krajach Wschodu. W stowarzyszeniu tym zajmował stanowisko wiceprzewodniczącego (przewodniczącym był al-Afgani). Rozczarowany prawdopodobnie skromnymi wynikami swojej działalności powraca do Libanu, następnie – po ułaskawieniu – do Egiptu. Z tego okresu znane są rozprawy o reformie szkolnictwa osmańskiego, syryjskiego i egipskiego.

Muhammad Abdu zwraca uwagę na szereg istotnych kwestii związanych z edukacją i z wychowaniem¹⁹. Podstawowe myśli Abdu na temat edukacji i systemu edukacyjnego brzmią następująco:

- uznanie wychowania (*tarbia*) za magiczny niemal instrument zdolny dokonać transformacji społeczeństwa;
- wiedza (*'ilm*) i sprawiedliwość (*'adala*) są organicznie ze sobą zespolone i nie mogą istnieć oddzielnie²⁰.
- braki w wychowaniu ludności odbijają się w społeczeństwie w postaci uchybień w dziedzinie sprawiedliwości i w zakresie integralności charakteru (*kamal*) poszczególnych ludzi, ponieważ sprawiedliwość, tak jak ją rozumie ignorant, jest w rzeczywistości niesprawiedliwością (*dulum*);
- wychowanie dziewcząt/kobiet przedstawiał szczególnie pod kątem losu oraz pozycji rodziny i kobiety w tej rodzinie²¹.
- Wychowanie w rozumieniu Abdu opiera się na religii muzułmańskiej, i jest z niej zaczerpnięte.
- „[...] W narodzie (*umma*), u którego notuje się postęp w zakresie wychowania, zgodnie z wymogami swoich uwarunkowań, nastąpi również postęp i urbanizacja (*tamaddun*) w sposób umożliwiający osiągnięcie swej wolności. W odróżnieniu od tamtej, w przypadku *ummy* cierpiącej na niedorozwój dziedziny wychowania (*umma qasirat at-tarbia*), jej urbanizacja opóźni się w stopniu analogicznym do opóźnienia notowanego w sferze wychowania. Wychowanie jest więc podstawą korzyści jakie obywatele przynoszą swej ojczyźnie”²².

¹⁹ Muhammad Abdu, *Al-A'amal al-kamila...*, dz. cyt., t. I i III, Kair 1993.

²⁰ Tamże, t. III, s. 25–27; *Al-Imam Muhammad 'Abdu* (*Imam Muhammad 'Abdu*), wybór i wstęp Adonis i Chalida Sa'id, Bejrut 1983, s. 111–115.

²¹ Muhammad Abdu, *Al-A'amal al-kamila...*, dz. cyt., t. I, s. 169.

²² Za: S. Abu Hamdan, *Rifa'a Rafi' at-Tahtawi: Rai'd at-tahdith al-europi fi Misr* (*Rifa'a Rafi' at-tahtawi-prekursor europejskiej odnowy w Egipcie*), Bejrut 1992, s. 164.

Poza uznaniem zbawiennej bez mała roli wychowania w zakresie transformacji społecznej, Muhammad Abdu zajmował się różnymi aspektami zagadnienia problematyki reformy władzy i społeczeństwa, tworząc zręby własnej doktryny. Można zatem pokusić się o jej odtworzenie. Punktem wyjścia myśli społeczno-politycznej Abdu, zaczerpniętej z głębokiej wiedzy na temat tradycji oraz własnej egzegezy Koranu, była potrzeba dokonania społecznego postępu. Władza polityczna nie ma więc charakteru religijnego. Władca w społeczeństwie muzułmańskim jest władcą ze wszech miar cywilnym, któremu „wspólnota (*umma*) powierza stanowisko i jest władna go usunąć, kiedy uzna to za zgodne ze swoim interesem”²³.

Abdu za błędny uznaje pogląd, szeroko rozpowszechniony za jego czasów, iż islam łączy władzę cywilną z władzą religijną. Jest to obcy islamowi pogląd, wywodzący się od rzymskokatolickiej odmiany chrześcijaństwa. Nie słusznie przypisuje się ponadto islamowi, co wynika z poprzedniego fałszywego założenia, że to kalif czy sułtan decyduje o wierze, jej postanowieniach i ich realizacji. „Kalif u muzułmanów nie jest nieomylny, nie otrzymuje objawienia, ani nie posiada prawa wyłączności w interpretacji Księgi (Koranu) i sunny [Proroka]”²⁴. Istnieje rzeczywiście warunek, a jest nim kompetentna znajomość języka arabskiego, ażeby mógł zrozumieć potrzebne mu postanowienia wymienionych źródeł w celu dokonania rozróżnienia między prawdą a fałszem, i w konsekwencji ułatwić mu ustanowienie sprawiedliwości wymaganej zarówno przez wiarę jak i wspólnotę (*umme*).

Świecki charakter państwa u Abdu czyni go państwem narodowym, nie czyniącym różnicy między obywatelami ze względu na przynależność religijną. Istotą cywilnych (świeckich) rządów jest – w koncepcji Muhammada Abdu – ich oparcie się na zasadzie *szura* (konsultacji), będącej obowiązkiem wynikającym z *szari'atu*; obowiązkiem nie ograniczonym do jednej drogi, lecz pozwalającym na dokonanie właściwego wyboru zgodnie z interesami, korzyściami i zarazem założeniami sprawiedliwości.

Socjalizm arabski

Przybliżając polityczną doktrynę nacjonalizmu arabskiego, należałoby wspomnieć osobę Dżamala Abd an-Nasira (1918–1970). Stał on na czele Rewolucji Wolnych Oficerów z lipca 1952 r. w Egipcie. Przyczyny rewolu-

²³ Al-Imam Muhammad Abdu, *dz. cyt.*, s. 6.

²⁴ Muhammad Abdu, *Al-A'amal al-kamila...*, *dz. cyt.*, t. III, s. 307.

cji i jej filozofii należy szukać w „korzeniach historii narodu” arabskiego – pisał Dżamal Abd an-Nasir w *Filozofii rewolucji*²⁵. Początkowo kładł on silniejszy, niż na zagadnienia społeczne, nacisk na propagowanie ideologii nacjonalizmu arabskiego i zdobywał szybko serca i umysły Arabów. W jego wizji, nacjonalizm arabski wyrósł na gruncie walki z zachodnim kolonializmem, jako bunt przeciw poniżaniu i sprowadzaniu ich krajów do roli kolonialnego zaplecza Zachodu, przeciw zacofaniu i zablokowaniu dróg postępu.

Program Związku Wolnych Oficerów był mało precyzyjny, a bezpośrednio po objęciu władzy ustalono sześć zasad programowych: likwidacja feudalizmu; położenie kresu dominacji kapitału; ustanowienie równości społecznej; powołanie silnej armii narodowej; ustanowienie zdrowego życia demokratycznego. W zasadzie Egipt Wolnych Oficerów stał się republiką autorytarną – demokracja była czymś drugorzędnym, a ideałem naród silny, niepodległy i zjednoczony. Demokracja byłaby dopiero rezultatem utrwale-
nia rzeczywistej niepodległości oraz zniesienia wszelkiego wyzysku. Wyzysk – postulowano – stawia klasy uciskane w niekorzystnej sytuacji; w konsekwencji doprowadzi do osłabienia narodu i umacniania obcej dominacji. Aby osiągnąć swój cel, naród powinien być zjednoczony. Stąd konieczność przeprowadzenia reform społecznych, w tym reformy rolnej i poprawy sytuacji robotników.

Powstał więc autorytarny system republikański, dla którego ideałem był suwerenny i zjednoczony naród arabski. Naród, według tej ideologii, obejmował Egipcjan i wszystkich innych Arabów. Program społeczny nowej władzy, zwany później socjalizmem arabskim²⁶ (który stał się wzorem dla innych państw arabskich jak Irak, Syria, Algieria, Libia, Jemen Południowy), miał szereg osiągnięć w zakresie powszechnej edukacji (obowiązkowej dla chłopców i dziewcząt) zdrowia publicznego, budownictwa mieszkaniowego, rozwoju rolnictwa i przemysłu. Ten kierunek myślenia i działania uzyskał poparcie sił marksistowskich i państw socjalistycznych. Niemniej ostateczny – ekonomiczny, społeczny, polityczny i militarny – bilans okazał się wysoce obciążający dla państwa pod kątem zdolności do podejmowania swoich nadmiernych zobowiązań. Ponadto rządząca w Syrii i Iraku Socjalistyczna Partia Odrodzenia Arabskiego (Baas), uznająca, o dziwo, podobne poglądy,

²⁵ Dż. Abd an-Nasir, *Falsafat al-thaura (Filozofia Rewolucji)*, Kair 1954, s. 5.

²⁶ Zob.: *The National Charter*, Cairo 1962; *Misr fi-l-karn al-iszrin: Muchtarat min-al-wa-thaik as-sijasija (Egipt w XX wieku: Wybrane dokumenty polityczne)*, vol. II/1, Kair 2002, s. 247–332.

*Dalsza część książki dostępna w wersji
pełnej.*

