

The Islamic World in Contemporary and Historical Perspective

Świat islamu w perspektywie
współczesnej i historycznej

Мир ислама в современной
и исторической перспективе

عالم الإسلام من منظور معاصر وتاريخي

Edited by
Izabela Kończak
Magdalena Lewicka
Agata S. Nalborczyk

The Islamic World in Contemporary and Historical Perspective

Świat islamu w perspektywie
współczesnej i historycznej

Мир ислама в современной
и исторической перспективе

عالم الإسلام من منظور معاصر وتاريخي



WYDAWNICTWO
UNIwersytetu
ŁÓDZKIEGO

The Islamic World in Contemporary and Historical Perspective

Świat islamu w perspektywie
współczesnej i historycznej

Мир ислама в современной
и исторической перспективе

عالم الإسلام من منظور معاصر وتاريخي

Edited by
Izabela Kończak
Magdalena Lewicka
Agata S. Nalborczyk



**WYDAWNICTWO
UNIwersYTETU
ŁÓDZKIEGO**

Politologia

Izabela Kończak – University of Łódź, (Faculty of International and Political Studies,
Department of Middle East and North Africa, 90-131 Łódź, 59a Narutowicza St.)
Magdalena Lewicka – Nicolaus Copernicus University in Toruń, (Faculty of Humanities,
Department of Oriental Studies, 87-100 Toruń, 3 Fosa Staromiejska St.)
Agata S. Nalborczyk – University of Warsaw, (Faculty of Oriental Studies,
Department for European Islam Studies, 00-927 Warsaw, 26/28 Krakowskie Przedmieście St.)

REVIEWER

Katarzyna Pachniak

INITIATING EDITOR

Witold Szczęsny

TYPESETTING

Bożena Walicka PhD

TECHNICAL EDITOR

Mateusz Mach

COVER DESIGN

Beata Chruścicka

AGENT PR

Cover image – pixabay.com/Jörg Peter

© Copyright by authors, Łódź - Kraków 2020
© Copyright for this edition by University of Łódź, Łódź - Kraków 2020
© Copyright for this edition by Agent PR, Łódź - Kraków 2020

Published by Łódź University Press
First edition W.09033.18.0.M
Publisher's sheets 15; printing sheets 15

The Open Access version of this book has been made available under a Creative Commons
Attribution-NonCommercial-No Derivatives 4.0 license (CC BY-NC-ND)

ISBN 978-83-8220-219-9
e-ISBN 978-83-8220-220-5
AGENT PR ISBN 978-83-64462-45-0
<http://dx.doi.org/10.18778/8220-219-9>

Łódź University Press
90-131 Łódź, 8 Lindleya St.
www.wydawnictwo.uni.lodz.pl
e-mail: ksiegarnia@uni.lodz.pl
phone (42) 665 58 63

Table of Contents

<i>Introduction</i>	7
M. Yonous Jami, İsmail Gökdeniz, <i>Religion and Politics in Islam</i>	15
Wail Ismail, Muhammad Hijab al-Huqbani, <i>The Absence of a Debate Strategy for the Reality of the Teaching of Islamic Science in Education High Schools in Saudi Arabia</i>	21
Giorgia Perletta, <i>The Rise and Decline of the Iranian Hardliners: Why Ahmadinejad's Group Shifted from Power to Opposition</i>	35
Elnara Garibova, <i>Democracy, Secularization, and Parliamentarism in the Muslim East: The History of 100th Anniversary of Reforms</i>	47
Patryk Bukowski, <i>The Muslim Religious Minority in the Republic of Serbia and Its Impact on the Bilateral Relations of the Republic of Serbia with Neighboring States</i>	61
Oleg Yarosh, <i>Sufi Communities in the West: Charisma and Institutionalization</i> ..	73
Dorit Gottesfeld, Ronen Yitzhak, <i>The Unknown Aspect of Israeli-Jordanian Relations from 1948 to 1967</i>	83
Md Sazedul Islam, <i>The Muslim Minority in the Perspective of Hindu Nationalism</i>	93
Agnieszka Kuczkiewicz-Fraś, <i>Prześladowania w raju. Antymuzułmańskie rozruchy na Sri Lance i ich geneza</i>	101
Jakub Gustaw Gajda, <i>Republika islamska jako współczesna forma ustroju na przykładzie Iranu i Afganistanu</i>	115
Marcin Krawczuk, <i>Rękopisy amharskie w piśmie arabskim (ağām) jako świadectwo kultury literackiej muzułmanów etiopskich</i>	125
Aleksandra Grąbkowska, <i>Obraz islamu w słoweńskich dziennikach „Delo” i „Dnevnik” w pierwszym tygodniu po atakach terrorystycznych na World Trade Center i Pentagon na tle historii kontaktów Słoweńców z muzułmanami</i>	139
Aleksandra M. Różalska, <i>Ofiary czy terroryści? Wizerunki uchodźców na okładkach polskich prawniczych tygodników opinii</i>	155

Andrzej Stopczyński , <i>Czeczenia w polskiej prasie w latach 90. XX wieku. Na przykładzie analizy wybranych opiniotwórczych tygodników</i>	169
Katarzyna Wasiak , „Swoi” czy „obcy”? <i>Uchodźcy czeczeńscy w Polsce</i>	179
Arzu Sadykhova , <i>Европейский ислам Тарика Рамадана: новый европейский мазхаб?</i>	193
Sergey Chirun , <i>Проблемы и технологии взаимодействия государства и институтов ислама: опыт России и Евросоюза</i>	203
Galina Miškinienė , <i>Женский вопрос на страницах периодики литовско-польских татар в межвоенный период</i>	215
Moussa Fatahine , <i>The Role of Religious and Intellectual Mechanisms in Algeria in Establishing the National Religious References to Restrain the Religious Market (in Arabic)</i>	225
About Authors	239

Introduction

What is and where is the Islamic World in 2019? If we understand the Islamic World as all Muslim-majority countries, according to the Pew Research Center (2015) we would find 50 such countries with a total population of over 1.8 billion. The highest percentage (91%) of the total population in a region considering themselves Muslim, can be found in the Middle East-North Africa (MENA). The starting point of Muslim history would be the prophet Muhammad's revelation in the 7th century, followed by the Islamic Golden Age (8th–14th centuries), when Muslims were ahead of the rest of the world in the arts, science, philosophy, and technology. This period is still remembered and cherished with pride by both Sunni and Shia Muslims, the two biggest denominations within Islam, which – despite common misconceptions in the West – is not a monolith but splits into different religious schools and branches. The modern era has been marked by the more or less direct colonial domination of European powers which left its legacy in many states belonging now to the Islamic world. Much of today's turmoil in the MENA region has its roots in the colonial times and the fault lines drawn by the European politicians. However, the blame cannot be wholly assigned to external powers: the list of factors contributing to the Middle East's present complex and often difficult situation is long and includes many internal issues.

In 2019, a kaleidoscope of old and new conflicts in the Middle East appeared. Despite the defeat of the Syrian opposition and the retaking of large swaths of land by pro-regime forces in 2018, the war in Syria is far from over. A final settlement of the conflict in Yemen is still a distant possibility. Similarly, despite extensive Kuwaiti mediation, there are no indications that the Gulf crisis will end in the near future. Israel is working with the US in order to erase the Palestinian question (the US has already recognised Jerusalem as the capital of Israel)¹. Washington's re-imposing of sanctions on Iran made analysts and political scientists wonder if the Iran crisis is a prelude to a new war desired by at least a part of the Trump administration or just a "circus"².

¹ M. Kabalan, *What will the Middle East look like in 2019?*, Al Jazeera, 1 January 2019, <https://www.aljazeera.com/indepth/opinion/middle-east-2019-181231152428686.html>, retrieved 23.07.2019.

² D. Walsh, *Iran Crisis or 'Circus'? A Weary Middle East Wonders*, "The New York Times", 16 May 2019, <https://www.nytimes.com/2019/05/16/world/middleeast/iran-war-fears.html>, retrieved 23.07.2019.

During the Cold War, the situation was simple – basically, the Middle East was divided between the Soviet and US camps. Presently, the divisions are greater and deeper. One may identify three camps: the so-called “resistance” axis of Iran, Iraq, Syria, and Hezbollah, supported to a certain extent by Russia and China; the counter-revolution axis made up of Saudi Arabia, the UAE, Bahrain, Egypt and Jordan and backed by Israel; and the pro-change axis of Qatar and Turkey³. The outcome of their struggles is unpredictable, yet under today’s circumstances the future of the region does not seem to be bright. Most significantly, the tenth anniversary of the outbreak of the Arab uprisings is bringing little hope that there will be peace and stability in the Middle East.

However, Muslims do not only inhabit the Middle East. They constitute 89% of the total population in Central Asia, 40% in Southeast Asia, 31% in South Asia, 30% in Sub-Saharan Africa, and around 6% in Europe. Their problems vary depending on the time and location. This volume deals with a wide range of issues relating to the history and politics of Muslims. 19 chapters have been divided into four parts: 8 chapters in English, 7 chapters in Polish, 3 chapters in Russian and one chapter in Arabic, thereby giving voice to authors from different corners of the world and from different academic backgrounds.

The English part begins with a chapter by M. Yonous Jami and İsmail Gökdeniz who touch upon the very general, yet important, subject of the relation between religion and politics in Islam. Despite the emergent consensus on the right to freedom of conscience and on the need for some sort of separation between church and state, Islam has traditionally held that all people owe obedience to Allah’s will. M. Yonous Jami and İsmail Gökdeniz stress the difference between two groups of Islamic scholars – these who, inspired by Western thought, recommend a complete separation of religion and politics and those who perceive religion and politics as strongly overlapping. M. Yonous Jami and İsmail Gökdeniz enumerate the most important arguments used by adversaries and conclude that, in the Quran, one may find confirmation of both standpoints.

Issues of religion and politics are present in subsequent chapters. In the second paper, Wail Ismail and Muhammad Hijab Al-Huqbani scrutinise the methods used in the Saudi Arabian high schools to teach the Quran and other Islamic subjects. They notice that, despite the Quran stressing the importance of persuasion, dialogue and discussion, traditional methods of teaching Islamic knowledge lack interactivity which makes the whole process of learning monotonous and inefficient. The reason for the absence of interactivity is the inability of the traditional methods to cope with the challenges of the modern world – most teachers of religion are not ready to answer tough questions. The authors argue that in-school debates raise the level of students’ motivation and interest in the subject, and thus strongly recommend such teaching techniques.

³ M. Kabalan, *op. cit.*

Giorgia Perletta's paper presents the Iranian hardliners, the group that took power with the presidential election of Mahmud Ahmadinejad in 2005 but that since 2013 has played an opposition role. Thanks to Perletta's in-depth analysis, the reader gains insight into Iranian internal politics and learns about the changes in sources of legitimacy of this movement as well as changes in symbols and narratives that helped hardliners to gain and maintain power. At first, hardliners have been depicted as "neoconservative", due to the excessive use of Islamic discourse of social justice and economic equity in addition to revolutionary themes which attracted poor strata of the population, but later on, during Ahmadinejad's second mandate, the group has been labelled a "deviant current", as they allegedly deviated from the founding principles of the Islamic republic. Presently, they are renewing their narrative, calling themselves the "government of spring", and intending to return to power after their marginalisation in 2013.

That same year was a turning point in Iran-Azerbaijan relations – after the advent of Hassan Rouhani, they have significantly improved. Elnara Garibova's article looks back at 100 years of Azerbaijan's history – the Azerbaijan Democratic Republic (ADR) declared its independence from the Russian Empire on May 28th, 1918. The ADR was the third democratic republic in the Turkic world and Muslim world, after the Crimean People's Republic and Idel-Ural Republic. Although it only operated until 1920, it has left important marks on the history of the region. Under the ADR, a secular and democratic government system was developed which brought profound changes in various areas – i.e. health care, public education and women's rights – Azerbaijan was one of the first countries in the world, and the very first majority-Muslim nation, to grant women equal political rights with men. In 1991, Azerbaijan proclaimed its independence for the second time.

From Azerbaijan, readers then move to Serbia. Patryk Bukowski's paper presents Muslims in the Republic of Serbia who – according to official statistics – constitute a small minority of 3.10% of the total population, the majority of whom are Orthodox Christians. Despite being small in number, Serbian Muslims are not a homogeneous community as they follow different paths – Hanafi, Sufi, Wahhabi – and are represented by two religious organisations – the Islamic Community in Serbia and the Islamic Community of Serbia. The constitutional and statutory solutions defining the functioning of the Muslim minority in Serbia are generally beneficial for Muslims, yet, after 2006 some tensions were not avoided, although mainly caused by ethnic factors. As the Muslims living in Serbia are mostly of Bosniac or Albanian origin it influences the Serbian relations with Bosnia and Herzegovina and with Kosovo, the latter being a convenient base for Muslim fundamentalists. Moreover,

Muslim countries and organisations interfere in Serbian-Bosnian and Serbian-Albanian relations because they are interested in securing the rights of Muslims in Serbia. Thus, a minority religion may serve as a pretext to interfere in the internal affairs of a country.

The transnational Sufi communities investigated by Oleg Yarosh are also small minorities, yet they still enrich the Western religious landscape. Yarosh offers a typology of Sufi movements in the West, describing their history and development with special emphasis on Naqshbandiyya-Haqqaniyya, Burkhaniyya and Haydariyya-Shadhiliyya. The author shows how these movements, which were founded in Muslim-majority countries, spread and flourished in the world thanks to migration, missionary activity and conversions. Yarosh notices a remarkable feature of Western Sufism, namely the commune model. The self-sustaining communes, like “Haus Schnede” Sufi commune in Germany, were usually located in the rural areas and brought together people of diverse beliefs and attitudes, generally following different spiritual trends. It is a paradox that the religious individualism of Western Sufis on the one hand undermines inherited religious traditions, and, on the other, facilitates reinventing local identities built around “redemptive sociality” and the charisma of a Sufi Sheikh who is treated by his followers as a living saint able to transmit “supernatural powers” to the community.

The seventh chapter, by Dorit Gottesfeld and Ronen Yitzhak, brings the reader back to the Middle East in the mid-20th century to present an unknown aspect of Israeli-Jordanian relations – the historically important checkpoint located on the main road between Jerusalem and Ramallah called the Mandelbaum Gate. It was the only open crossing between Israel and Jordan and operated effectively in the years between 1948 and 1967. This quiet, peaceful haven in the midst of a turbulent region was an expression of normalisation between Israel and Jordan and a central meeting point for Palestinian families who otherwise would not have been able to meet. Gottesfeld and Yitzhak approach the Mandelbaum Gate from both historical and literary viewpoints. They perceive this well-known checkpoint as the proof of a different face of Israeli-Jordanian relations during the period under discussion as well as the source of inspiration for such prominent Palestinian writers as Emile Habibi.

The last chapter in English, by Md Sazedul Islam, discusses another Muslim group which could be perceived as unprivileged, namely the Muslim minority in India. Compared with other minorities, the socio-economic level of Muslims is even lower than Dalits (that is, backward castes), though they constitute 14.2% of the total population. Indian Muslims feel marginalised and often insecure. Hindutva (“Hinduness”), the predominant form of Hindu nationalism in India, promotes i.a. cow protection as cows are sacred animals in Hinduism.

There have been numerous cases of Muslims being attacked and even killed by Hindu nationalists for slaughtering cows and eating beef. Cow slaughter in India remains a perpetual source of tensions between Hindu and Muslim and Dalit communities, and – according to Md Sazedul Islam – also a reason behind Muslim emigration and Muslim terrorism on the Indian Subcontinent.

The Polish part of the volume starts with a paper by Agnieszka Kuczkiewicz-Fraś which is very close thematically to the previous one as it explains the historical, political and social reasons behind the persecution of the Muslim minority inhabiting Sri Lanka. The major groups that make up Sri Lanka's almost 2 million Muslims (10% of the total population) are Sri Lankan Moors, Indian Moors and the Malays. Muslims are divided between mainly agriculturists living in the east, and traders who are dispersed across the island. Kuczkiewicz-Fraś describes in detail these subgroups who have suffered attacks from Buddhist Sinhalese nationalists. There are proofs that at least some of these attacks – motivated by fear of strong Muslim identity, high fertility rate as well as economic and ideological links to Saudi Arabia – were planned rather than spontaneous. If the situation does not change, Kuczkiewicz-Fraś foresees the radicalisation (Wahhabisation) of Sri Lankan Muslims.

The most important ideological adversary of Sunni Wahhabi Saudi Arabia is Shiite Iran whose political system is the subject of Jakub Gajda's text. These two countries view themselves as Islamic theocracies, however, contrary to the Kingdom of Saudi Arabia, Iran wants to be called an 'Islamic democracy' – a kind of compromise between the state following sharia law and Western liberal democracy. Certainly, the Islamic Republic of Iran does not imitate any Western political model but chooses its own way. The role of religion, formally having the upper hand, is not as obvious as one may suspect. It is rather the specificity of the political culture of Iran which decides about the functioning of the country. To reinforce his argumentation, Gajda compares political systems of Iran and neighbouring Afghanistan.

From Asia readers then move to Africa, as Marcin Krawczuk analyses Amharic Ethiopian manuscripts written in Arabic script (aḡām). These manuscripts are much less researched than analogous writings in Hausa or Swahili due to the fact that the culture of Ethiopian Muslims is a relatively new area of study. Krawczuk presents basic information on the context in which these manuscripts were created and transmitted, problems with adjusting Arabic script to Amharic language, and the types of the written texts. Moreover, Krawczuk stresses the fact that aḡām manuscripts encapsulate the culture of Ethiopian Islam. The latter has been influenced by religious brotherhoods and cult of saints as well as difficult relations with Orthodox Christians who were a majority religion till the end of the 20th century. The latest challenge (after 1991) is

linked to the strong pressure from the Salafist reformers who want to change the face of traditional Ethiopian Islam.

Slovenia, although a smaller and far more homogenous country than Russia, must also work out its policy towards minorities, i.a. the 2.4% Muslim minority. The Muslims in Slovenia are ethnically mostly Bosniacs and other Slavic Muslims. Aleksandra Grąbkowska studies the image of Islam in the week after 9/11 in two Slovenian dailies – ‘Delo’ and ‘Dnevnik’. This cultural studies analysis encompasses issues related to such concepts as ‘Us’ vs. ‘Others’, ‘Orientalism’, ‘Clash of civilisations’ as well as ‘Framing’.

Similar notions of ‘Us’ vs. ‘Others’ are explored by Aleksandra M. Różalska. In her text she analyses the dominant narratives and visual depictions of the so-called ‘refugee crisis’ in contemporary Polish weekly magazines (2015–2018) with a special focus on their front pages. She examines the selected press titles representing different socio-political worldviews and aiming at various audiences, such as ‘Do rzeczy’, ‘W sieci’, ‘Gazeta Polska’ and ‘Niedziela’. The conclusion is that the Polish society and mass media yield to the dominant discourse defining a refugee as the ‘Other’, enemy, terrorist, or invader.

Similar approach, namely press analysis, is employed by Andrzej Stopczyński. The aim of his chapter is to outline the debate in the Polish press in 1994–1996 regarding Chechnya. Two leading weeklies are analysed – ‘Polityka’ and ‘Wprost’. The author singles out such common themes as the outbreak of the Chechen War, military operation in Grozny, the course of war (Budyonovsk), Chechen leaders and the consequences of the Chechen war.

The paper by Katarzyna Wasiak seems to be a natural continuation of Grąbkowska, Różalska and Stopczyński’s texts as Wasiak brings up the topic of the Chechen refugees who have been living in Poland for almost 30 years. She wonders whether they are perceived as ‘Us’ or ‘Others’ by ethnic Poles. Chechens are the second biggest refugee group in Poland after Ukrainians. Main assessment criteria of this group is international situation, especially in the Islamic world, used by the populists who have been using fear to build a wall between the Poles and Chechens. According to Wasiak, the populists managed to strengthen the stereotypes and equated the term ‘refugee’ with term ‘Muslim’ – both used pejoratively. The Chechens have been equated with ‘Others’, most often dangerous ‘Others’.

The Russian part of the book starts with the chapter by Arzu Sadykhova who explores the European Islam promoted by Tariq Ramadan – so far the only academic, philosopher, and writer in Europe who was also educated in Al-Azhar, Sunni Islam’s oldest and most prestigious university. Despite the fact that Euro-Islam or European Islam has been promoted since the 1990s by various ideologists, Tariq Ramadan remains its chief proponent. He wants to reform Islam in such a way that Muslims living in Europe would feel comfortable

and do not clash with the receiving society or with their own consciousness. However, his ideas meet rejection from the majority of Muslims living in the West and East. Sadykhova believes that this reaction is due to the fact that Ramadan is trying to become the founder of a new Western or European *madhhab* – that is, Islamic school of thought.

Sergey Chirun's paper also deals with Muslims in Europe but compares them with Muslims living in Russia. The author shows the relation between the Islamisation process and the radicalisation of political Islam. Chirun claims that Islamist projects cannot unify Muslims from all over the world as, for Muslims, there are far more important political issues, including such factors as diverse interpretations of the Quran, ethnic and tribal relations as well as different attitudes towards modernisation and secularism. Nevertheless, the radicalisation of political Islam may reveal religious and political contradictions, thus the Islamist factor could play a destabilising role in the context of globalisation. The answer for this dangerous trend should be a coordinated effort of the international community to counter radical Islamism. Chirun advises launching and running PR campaigns stressing the shared values of Islam and Christianity in order to de-radicalise political Islam.

The last text in Russian revolves around Muslim women's issues. Galina Miškinienė's chapter investigates the Polish-Lithuanian Tatars' periodicals published in the interwar period. Lithuanian Tatars, who since the end of the 14th century settled in the Grand Duchy of Lithuania, lost their native tongue and ethnic distinctiveness at the beginning of the 17th century due to various political, economic and social factors. Nevertheless, they kept their religion – Islam. Their legal status changed a few times before the 20th century – sometimes for better, sometimes for worse. It was during the interwar period (1918–1939) that Tatar cultural and religious life flourished. Several periodicals were published, including 'Tatar Life', 'Islamic Review', 'Tatar Yearbook'. Galina Miškinienė uses these sources to evaluate how they presented women's issues and the life of Muslim-Tatar women in the interwar period.

The last paper – in Arabic – is kind of practical discussion of some theoretical points from the first chapter, as Moussa Fatahine shows the role of the Sunni, and more precisely Ash'ari doctrine as well as Maliki school of jurisprudence and Sufi thought in the social and political life of contemporary Algeria. Until today, the views of Abu al-Hasan Al-Ash'ari (c. 874–936), the founder of Asharite theology, and his followers, especially Muhammad ibn Ali as-Senussi (1787–1859), constitute the most important references to religious discourse present in Algerian mosques, Quranic schools and Islamic cultural centers. Additionally, the Maliki school, one of the four major *madhhabs* (schools of thought) of Islamic jurisprudence within Sunni Islam, founded by Malik ibn

Anas in the 8th century, has been adopted in almost all North Africa countries, thus also in Algeria. According to Fatahine, there is no separation between the religious authority and national authority in Algeria – the Ministry of Religious Affairs and Supreme Islamic Council are two important institutions to monitor and regulate religious discourse and activity in Algeria. The state tries to counter dangerous external influences by official promotion of religious moderation. The author perceives institutionalised Sunni orthodoxy as the best defense against Islamism and terrorism.

From this short review, one may easily deduce the predominance of political and contemporary perspectives which appear in the majority of the presented chapters. This is supplemented by historical perspectives, which the editors find extremely valuable because ‘You have to know the past to understand the present’, as Carl Sagan once said. What is also rewarding is combining different geographical and linguistic perspectives – listening to the voices of scholars not only from Western countries but also from the Middle East, Asia and Eastern Europe. Although very different, the collected texts have much in common: there are recurrent topics of migration, marginalisation, and modernisation of Muslim minorities, but likewise radicalisation and the rise of Islamic fundamentalism. The latter will be important challenges to meet in the rapidly globalising world. It is necessary to prepare in advance and to work out the best solutions together.

On behalf of the editorial team
Izabela Kończak

M. Yonous Jami, İsmail Gökdeniz

Religion and Politics in Islam

Introduction

For Muslims, one of the most important reasons for the differences in governmental and political views is the idea that politics and managing the human affairs of the world are inseparable from the text of religion, and that religion deals only with the affairs of the people's spiritual and afterlife, and the government as a customary thing and this world is left to the people themselves? In fact, this question or concern is a historical matter, and not only among the followers of religions and laws, which has been more or less discussed with all those who have come to the point of view.

For example, Fadhil Meqddad as a religious scholar states that "religion and government are companions and concomitant that one will not be worthless without another"¹.

Many Islamic scholars believe in the existence of a strong and deep relationship between religion and politics. These theorists and scholars provide various rational and transactional arguments to prove their views. Of course, in the Islamic world, especially in contemporary times, a group of scholars and theorists argues that religion and politics are two separate categories. The group believes that in the field of politics and religion, politics has a world view and terrestrial prestige and religion is divine, and these two are far from each other.

Therefore, in this paper, we try to see the views of the supporters and opponents of the relationship between religion and politics in the Muslim world, based on their reasons, which are examined. In addition, the remoteness or proximity of each of them according to the basis of religion is considered. In order to investigate this, in a descriptive method sometimes necessary with analysis, we at first refer to conceptual definitions of religion and politics, and then to the views and reasons of some of the advocates of the relationship between religion and politics; in the next section, we will look at some of the opponents of the relationship between religion and politics in Islam and their reasons, and, finally, we communicate our findings.

Definitions of Religion and Politics

Scholars have examined religion from various dimensions of epistemology, philosophy, theology, jurisprudence, law, sociology, history of religion... etc. Religion is a universal knowledge and evolutionary movement that has four

¹F.M. Najjar, *The Debate on Islam and Secularism in Egypt*, "Arab Studies Quarterly" 1996, Vol. 18, No. 2, pp. 1-21.

dimensions: reforming thought and beliefs, developing the principles of human ethics, good relations between community members and eliminating any undue discrimination².

Regarding politics, there are various statements and definitions. Politics and its definition, is, like religion, an extremely widespread and challenging topic.

Politics is the management of human life in both individual and social conditions in order to achieve the highest moral and spiritual goals³.

The Proponents' Perspective on the Religion and Politics Relationship

General Discussion

Although the advocates of the relationship between religion and politics do not pursue the same strategy, they all accept the main principle of this association⁴. In fact, they believe that, regardless of conceptual ideas, the two categories focus on the three main teachings of Islam; Ideology, Sharia and Moral. Therefore, there is no doubt that the relationship between religion and politics in Islam is an inseparable and logical one⁵. Moreover, the supporters of this relationship justify their reasons based on The Book (Holy Quran), Sunnah and wisdom. They believe there is no action found in which its results would affect only the worldly life or hereafter. On the other hand, it is clear that the behaviors, habits and culture of the people are directly influenced by the type and objectives of the government⁶. Indeed, the influence of the government on people's culture is much more profound than the role of the family. The Holy Quran also speaks for the misguided: "Our Lord, indeed we obeyed our masters and our dignitaries, and they led us astray from the right path" (33:67). Hence, the religion could never be negligent about the worldly life of the people, especially the government; because the felicity and pleasure of the hereafter greatly depends on these matters⁷.

The justification for this rational relation stems from a number of factors: first, that the arenas of politics and religion share many similarities which help them to accomplish important goals in the social life. Second, both from the theoretical point and from the practical dimensions, politics and religion will inevitably be drawn to each other's territory. And the third point is that in a religious society, everything including politics would be based on religion; however, this correlation is completely natural and a type of obligation. In order to separate religion from politics, religion must be taken away from the people⁸.

² A. Abd Al-Raziq, *Al-Islam wa 'usul al-hukm*, Beirut 1966, p. 15.

³ F.M. Najjar, *op. cit.*, pp. 1–21.

⁴ R. Robertson, *The Sociological Interpretation of Religion*, Oxford 1947, p. 47.

⁵ Al-Qutb Muhammad Tabliyya, *Nizam al-idara fi al-islam*, Cairo 1985, p. 23.

⁶ H. Shukrallah, *Political Crisis/Conflict in Post-1967 Egypt*, [in:] *Egypt under Mubarak*, eds C. Tripp, R. Owen, London–New York 1989, p. 12.

⁷ J. Schacht, *An Introduction to Islamic Law*, Oxford 1964, p. 5.

⁸ A.H. Zanjani, *Religion and Politics Ratio*, "Philosophy Magazine" [Tehran] 1996, p. 10.

The Relationship between Religion and Politics from the Quran's Perspective

As we know, one of the characteristics of the Holy Quran which is accepted by all is its comprehensiveness. So many different topics have been discussed in the Quran which indicates the depth and magnitude of its education and knowledge. One of the topics which has been given great consideration is politics; such as the necessity of forming a government, international relations, the council, political system, various political concepts, etc. From the Holy Quran's point of view, politics and government are essential parts of human life for a number of reasons:

1. As we read in the story of Bani Israel who were defeated due to internal chaos and lack of strong sovereignty, having a powerful and influential government is essential in order to stop the rebels.
2. The defeat of Jalut against Bani Israel was the result of a qualified and eligible leadership.
3. The scheme of Jihad in the orderly framework of political, social and economic organization; Jihad and defense are imperative for the government and community's policy to survive.
4. There are many verses in The Holy Quran related to the goals of a competent and righteous government such as 12:21&56, 18:84, 24:55, 38:26 and 4:58.
5. The Holy Quran criticizes and rejects non-divine and dictatorship governments.
6. The Holy Quran has also spoken of the prophets who not only held the position of prophethood but officially took the affairs of society affair in their hands.
7. This Holy Book informs us about God's order to Prophet David regarding the right way to rule the people. He says: "O David, indeed we have made you a successor upon the earth, so judge between the people in truth and do not follow [your own] desires, as it will lead you astray from the way of Allah. Indeed, those who go astray from the way of Allah will have a severe punishment for having forgotten the Day of Account". In fact, this verse represents a close connection between the status of prophecy and the status of political rule.
8. The Quran's statements about the relationship between different societies indicate that religion and government (politics) are interconnected and relevant; for instance, some verses have been interpreted as saying that if the Islamic society and Islamic state conclude and sign an international treaty with a foreign (non-Islamic) government, they must adhere to this agreement and not commit a breach of the contract. (Of course, until they have not violated their covenant.)

9. The Holy Quran talks about the council, one of the most important manifestations and indicators of all the governments and political regimes. Council is one of the oldest methods of directorship in the society. Even the most tyrannized governments have used council in order to force and convince people to accompany and follow them; and on the other hand, reduce the amount of self-oriented and auto-cratic mistakes.

The Oppositions' Perspective on the Religion and Politics Relationship

General Discussion

In general, the advocates of the separation of religion and politics share a number of fundamental ideas. Their first mutual opinion on religion and politics is that the concepts and teachings of religion are related to the hereafter, the fate of man after death; whereas, the realm of political science is related to the human's life in this world. Therefore, the domains of religion and politics are completely separate and distinct⁹.

The second common viewpoint is that religion and all its principles are sacred, persistent, non-objectionable and irreplaceable; while politics is filled with corruption and anti-ethical matters. It is never stable and constantly exposed to criticism and rapid changes in accordance with the society's conditions. As a result, these two domains can never be congregated¹⁰.

Their third mutual axis is that, although part of religious teaching is about solving problems, regulating affairs and expressing the issues of life in this world, its main purpose is incompatible with political goals. The mission of religion is to educate intelligent and scientific people who move in the path of spiritual evolution and ascension from the material issues of life; whereas, the purpose of politics is to manage the material conditions of the people without regard to their spiritual and moral status¹¹.

The fifth, and indeed the most important, argument of the opponents of the relationship between religion and politics which is insisted on the most, is that the Holy Quran which is the first and most reliable source of Islamic laws has not addressed the issue of politics and government. This is when the proponents actually prove this deep and logical relationship with the most solid arguments and reasoning from the Holy Quran.

⁹ D. Eickelman, J. Piscatori, *Muslim Politics*, Princeton 1996, p. 123.

¹⁰ A. Abd Al-Raziq, *op. cit.*, p. 15.

¹¹ A. Abd Al-Salam, *Mustalah al-siyasa 'ind al-'arab*, Tunis 1985, p. 9.

The Viewpoint of Sheikh Ali Abd al-Raziq about the Relationship between Religion and Politics

The first Muslim scholar to formally champion secularism was the Egyptian judge, Sheikh Ali Abd al-Raziq, in his seminal work *al-Islam wa' Usul al-Hukm* (Islam and the Principles of Governance), published in 1925. He wrote his book based on this argument and theory that, even though The Holy Quran itself is the first and most reliable source for understanding the nature and laws of Islam, it has not addressed the topics of politics and government¹².

The main point of his book is that Islam did not determine a specific regime nor did it impose on the Muslims a particular system according to the requirements of which they must be governed; rather it has allowed humans absolute freedom to organize the state in accordance with the intellectual, social and economic conditions in which we are found, taking into consideration their social development and the requirements of the time¹³.

In short, Abd al-Raziq concludes that the Quran, Sunnah, Wisdom and Ijma (Agreements of the Muslim Scholars basically on religious issues) do not provide any evidence to confirm that the prophet's mission had any political nature. He argued that Islamic texts were, and should remain, neutral in political debates¹⁴.

Conclusion

According to what has been explained in this article, the relationship between the two basic phenomena of human life, religion and politics in the school of Islam, are presented with various definitions and different interpretations. Despite that, there are two general theories about this correlation; the theory of distinction and the theory of interference.

The advocates of the first theory, who are in the minority, reject any communication and interaction between religion and politics; in addition, they believe their interfering in each other's affairs lead to destruction or weakening and disability of them both. The main theorist of this group in the contemporary era is Ali Abd al-Raziq, who, referring to various citations from the Holy Quran and other narratives, believe that there is no relationship between religion and politics; neither from the institutional dimension nor from its conceptual aspect. Therefore, he accepts the principle of distinction theory, the separation of religion and politics. Other theorists, who also follow this idea, differentiate between the mission and goal of religion from the purpose of politics. They believe each one belongs to a different world with its own special distinctiveness.

¹² F.M. Najjar, *op. cit.*, pp. 1–21.

¹³ A. Abd Al-Raziq, *op. cit.*, p. 10.

¹⁴ F. Gazi, *The First Muslim Secularist*, "The Guardian" 2009, p. 1.

On the other side, there are the supporters of the interference theory. By rejecting the belief of the first group, they propose that the opponents of the relationship between religion and politics have not been able to interpret and understand the Quranic verses, narratives and the Sunnah properly; which is why they do not have a correct understanding about this correlation in Islam. Additionally, they have ignored the rational dimension of Islam.

But the followers of the interference theory prove the deep relationship between religion and politics using Quranic verses, narratives and rational arguments. Most importantly, to them, religion and politics share the same mission and goal concerning human beings. Religion is responsible for managing people's lives in the best way possible; moreover, politics also pays attention to the development and nurturing of people in order to achieve the true happiness of the hereafter besides providing for their worldly life. Hence, the separation of these two phenomena makes no sense. Most of the scholars and philosophers of the Islamic world belong to this group such as Abu Nasr al-Farabi, Ibn Sina, Nasir al-Din al-Tusi, Mulla Sadra, Abu Hamid al-Ghazali, Fakhr al-Din al-Razi, etc.

Ultimately, the subject and goal of both religion and politics is the human being and human development. Man is a unitary entity with a precise structure; as a result, religion and politics, which have the responsibility for man's guidance, growth and development, have no choice but to be federated in order to fulfill their mission.

Wail Ismail, Muhammad Hijab al-Huqbani

The Absence of a Debate Strategy for the Reality of the Teaching of Islamic Science in Education High Schools in Saudi Arabia

Introduction

Islam is a religion that is broad and rich in subjects and areas developed since its emergence fourteen hundred years ago. The religion that began with the Qur'an and the traditions of the Prophet Muhammad as the only religious knowledge in the first generations of Muslims later required other aspects of knowledge to help understand the two core sources of the Qur'an and the Traditions of the Prophet. Therefore, with time, a number of areas of knowledge such as the science of Qur'an, the science of Hadith, *Tawhid*, Shari'ah, various dialects of Qur'anic recitation and other smaller areas of knowledge were all developed in order to complement the knowledge of the Qur'an and the Tradition of the Prophet. These areas of knowledge have been taught through centuries since the time of the Prophet to date. These areas of knowledge must be learned by all Muslims as they pertain to spiritual matters, the worship of Allah as the creator and sustainer of the universe, and how Muslims should conduct themselves in their relationship with Allah, their fellow human beings, as well as how to balance the life here and that in the hereafter.

In contemporary times, Islam is the second largest, as well as the fastest growing, religion in the world. What started in the town of Makkah has now spread into every corner of the earth. The need for Islamic education is as important as it has ever been because of the new generations of Muslims coming up as well as the new converts who are flooding into the religion. It is not only preservation and continuity that are needed with regard to Islamic education. In addition, with changing times as well as the socio-economic forces of the contemporary global world order, Islamic education must adapt new ways and methods of teaching that suit the context of today's reality and offer students more exciting, interactive and lively ways of learning. Doing so will make sharing the knowledge of Islam, which is considered compulsory on every Muslim and Muslimah, easier and more attractive to Muslims, as well as to non-Muslims who are curious about the religion.

One of the various ways of teaching which has recently been gaining attention from curriculum developers, scholars and teachers in Islamic knowledge is debate strategy which is a distinctive, organized, discursive and one of the strategic

teaching methods that involves a dialogue among small group of people discussing a particular issue or topic¹. Simply put, debate is a form of dialogue that helps participants, listeners or readers find answer or solution between two or more parties engage in the debate by talking about a topic and exchanging ideas to deliver their different opinions².

Debate itself is not a totally new method in teaching. It dates all the way back to the Greek philosophers as it was shaped by the Sophists (5th century BC) who developed a dialectic rhetorical method. The great Greek philosopher, Socrates, was known for his dialectic method through which he would prove a wrong and fix a mistake, clear confusions and inform the truth³. The Qur'an also gave a number of stories in which a debate was used and urged Muslims to use the method of debate to educate and inform others about the truth. One of those instances the Qur'an mentioned was the debate between Prophet Ibrahim and a king who challenged Ibrahim about the existence of Allah. Despite being a method inherently encouraged by the Qur'an, the debate strategy method could hardly be found in the modern methods of teaching Islamic disciplines.

Therefore, the aim of this study is to reintegrate debate strategy and make it a method of teaching of Islamic education in a modern way.

Problem Statement

The teaching of Islamic subjects in schools is still dominated by the fundamental approach to formal education which is designed in a unidirectional form, from teacher to learner, and homogenous (same for all) in nature, using a standard curricular and uniform methods of teaching⁴. The traditional methods of teaching Islamic knowledge lack interactivity which makes Islamic knowledge monotonous to learn and the environment less exciting⁵. This problem is inherent in the system of education in countries like Saudi Arabia where the method employed in teaching Islamic studies is said to be based on the Qur'an and Sunnah method⁶.

¹ W. Ismail, M.A. Zailani, Z. Hussin, F.M. Mohamed, R. Saad, S. Kamaruzaman, A. Suliman, *Effectiveness of the debate strategy in the teaching of Islamic Sciences* (n.d.).

² M. Najafi, Z. Motaghi, H.B. Nasrabadi, K.N. Heshi, "Debate" learning method and its implications for the formal education system, "Educational Research and Reviews" 2016, Vol. 11, No. 6, pp. 211–218.

³ *Ibidem*.

⁴ M. Ridhuan, *Development of activity-based mlearning implementation model for undergraduate English language learning*. A PhD. Thesis submitted to the Faculty of Education, University of Malaya 2014.

⁵ W. Jusoh, K. Jusoff, *Using multimedia in teaching Islamic studies*, "Journal of Media and Communication Studies" 2009, Vol. 1, No. 5, pp. 86–94.

⁶ S. Al Otaibi, *Study of Islamic teaching method in Saudi Arabia*. A Master thesis submitted to the Graduate College of Bowling Green State University 2014, https://etd.ohiolink.edu/!etd.send_file?accession=bgsu1395603595&disposition=inline, retrieved 6.10.2017.

The reason for this lack of interactivity in the traditional methods of teaching Islamic studies is the inability of the traditional methods to cope with the contemporary demands of the modern world. Islamic civilization faces stagnation without innovating new ideas at the practical level⁷. This is reflected in the failure of Islamic educators to comprehensively address the challenges that lead to the linking of Muslims to “backwardness” and stagnation⁸. Some scholars believe that the failure of Islamic studies to address such challenges is rooted in the inability of Islamic education to nurture critical thinking skills among students⁹.

Objective of the Study

The major objective of this study is to identify the needs of debate strategy in teaching Islamic education for schools based on students’ views; the study will seek to answer the research question:

What are the students’ perceptions on the use of debate strategy to teach them the subject of Tawhid?

Debate in Education

According to Doody and Condon¹⁰, debate is a process of considering multiple viewpoints and arriving at a judgment that individuals and groups alike employ in order to convince themselves or others about an opinion they hold. This definition has also been echoed by Kennedy¹¹ who added that debate goes back over 4000 years to the time of the Egyptians.

Many other scholars are of the view that in-class debate involves a two-way approach whereby learners participate in the learning process, get the chance to express themselves, develop the higher order of thinking, bring an end to rote memorization and misunderstanding, and motivate the learners, as well as helping them to stay away from prejudice, and make informed decisions and judgments based on valid sources of data¹².

⁷ M.F. Alshaari, Z. Ismail, A. Puteh, M.A. Samsudin, M. Ismail, R. Kawangit, H. Zainal, B.M. Nasir, M.I. Ramzi, “Procedia – Social and Behavioral Sciences” 2012, Vol. 59, pp. 618–626.

⁸ *Ibidem*.

⁹ H. Rosnani, *Rethinking Islamic Education in Facing the Challenges of the Twenty-first Century*, “American Journal of Islamic Social Sciences” 2005, Vol. 22, No. 4, pp. 133–147; T. Ramadan, *Western Muslims and the Future of Islam*, Oxford University Press 2004.

¹⁰ O. Doody, M. Condon, *Increasing student involvement and learning through using debate as an assessment*, “Nurse Education in Practice” 2012, Vol. 12, Issue 4, pp. 232–237.

¹¹ R. Kennedy, *In-class debates: Fertile ground for active learning and the cultivation of critical thinking and oral communication skills*, “International Journal of Teaching and Learning in Higher Education” 2007, Vol. 19, No. 2, pp. 183–190.

¹² O. Moomala, M. Faizah, F. Amiri, *An English debate league competition among lower form students: An experiential learning activity*, “US-China Foreign Language” 2013, Vol. 11, No. 11,

In the relationship between debate and critical thinking, Kuhn¹³ believes that one of the major factors developing critical thinking ability is a social one whereby an idea is discussed with peers to collaboratively develop knowledge. Moreover, the use of debate can enhance critical thinking skills through defining the problem, assessing the credibility of sources, identifying and challenging assumptions, recognizing inconsistencies and prioritizing the relevance and salience of various points with the overall argument¹⁴. Debates raise the level of students' motivation and interests in the taught content which enables students to think critically by reasoning, evaluating, understanding, conceptualizing, and reflecting on the literature¹⁵.

In addition, Krieger¹⁶ also found that debate played a huge role in helping students to progress in their ability to express and defend ideas, as well as helping them to recognize flaws in each others' ideas and arguments, which is considered a key component of critical thinking. The development of critical thinking skills in using debate strategy in teaching and learning is one of its most salient features¹⁷. Learners are required to gather enough evidence while preparing for rebuttals in order to support their arguments and viewpoints¹⁸. A similar view has also been stated by Doody and Condon¹⁹ where they argued that debate helps learners to develop critical thinking skills by learning how to define a problem, evaluate the reliability of resources, identify and challenge assumptions, recognize contradictions, and prioritize the relevance and importance of different viewpoints in the overall course of a discussion. In addition

pp. 840–852; O. Doody, M. Condon, *op. cit.*, pp. 232–237; C.H. Yang, E. Rusli, *Using debate as a pedagogical tool in enhancing pre-service teachers' learning and critical thinking*, "Journal of International Education Research" 2012, Vol. 8, No. 2, pp. 135–144; D. Rear, *A systematic approach to teaching critical thinking through debate*, ELTWorldOnline.com, 2010, Vol. 2, pp. 1–10; R. Kennedy, *op. cit.*, pp. 183–190; M. Darby, *Debate: A teaching-learning strategy for developing competence in communication and critical thinking*, "Journal of Dental Hygiene" 2007, Vol. 81, Issue 4, pp. 1–10; N. Tumposky, *The debate debate*, "Clearing House" 2004, Vol. 78, Issue 2, pp. 52–55, <http://dx.doi.org/10.3200/TCHS.78.2.52-56>, retrieved 6.10.2017.

¹³J. Guiller, A. Durndell, A. Ross, *Peer interaction and critical thinking: Face-to-face or online discussion?*, "Learning and Instruction" 2008, Vol. 18, Issue 2, pp. 187–200.

¹⁴R. Kennedy, *op. cit.*, pp. 183–190.

¹⁵M. Munakata, *The mathematics education debates: Preparing students to become professionally active mathematics teachers*, "Primus" 2010, Vol. 20, Issue 8, pp. 712–720, <http://dx.doi.org/10.1080/10511970902870372>, retrieved 6.10.2017; J. Guiller, A. Durndell, A. Ross, *op. cit.*, pp. 187–200.

¹⁶D. Krieger, *Teaching debate to ESL students: A six-class unit*, "The Internet TESL Journal" 2005, Vol. 11, No. 2, <http://iteslj.org/Techniques/Krieger-Debate.html>, retrieved 28.08.2013.

¹⁷S. Scott, *Perceptions of students' learning critical thinking through debate in a technology classroom: A case study*, "The Journal of Technology Studies" 2008, Vol. 34, No. 1, pp. 39–44.

¹⁸C.H. Yang, E. Rusli, *op. cit.*, pp. 135–144; M. Munakata, *op. cit.*, pp. 712–720; M.Y. Omelicheva, *Resolved: Academic Debate Should Be a Part of Political Science Curricula*, "Journal of Political Science Education" 2007, Vol. 3, Issue 2, pp. 161–175, <http://dx.doi.org/10.1080/15512160701338320>, retrieved 6.10.2017.

¹⁹O. Doody, M. Condon, *op. cit.*, pp. 232–237.

to teaching students critical thinking skills, using a qualitative descriptive approach²⁰, debate was also found to have various instructional and educational functions which include mastery learning, creating a learning continuum, continuity in the learning, thinking centered learning, creative thinking, increasing the speed of learning, promoting the evaluation power, promotion of entrepreneurial skills, promotion of mental health, developing verbal skills, teaching critical thinking and promoting social skills.

The use of debate in teaching requires that learners engage in constructive teamwork to unify their position and eliminate redundancy which allows the learners to take on a position and express their opinions/argument while ensuring the maintenance of composure during analytical rebuttals²¹. This makes debate an excellent tool for dealing with controversial courses and disciplines of education. In addition, according to Walker and Warhurst²², the use of debate also requires teachers and lecturers to step back from delivering taught content and give students the space to teach and educate one another.

Debate Strategy in Islam

Debate can be defined in the Islamic context as a dialogue between two parties on a subject, each party intending to prove his point of view and to nullify the view of the opponent, with the sincere intention revealing the truth and recognizing it once it is revealed. Debate has been a strategy that has a long history within Islamic traditions. There have been various instances of the use of debate in the holy Qur'an and Prophet Muhammad has been reported to have employed this strategy in a number of instances during the course of His prophetic life. According to Al Arify (n.d.) quoted from one of the outstanding Islamic scholars of this generation, there are a number of conditions of debate in Islam. These include:

1. Avoid talking too much so as to shorten the dialogue in order to discern the purpose of the debate.
2. Avoid using strange words and sweeping generalizations.
3. Stick to what is relevant to the topic of the debate without getting out of it.
4. Avoid mocking and making fun of each other.
5. Aim to reveal the truth even if it comes from the opponent's side.
6. Do not argue against the opponent's point until one understands what the opponent means to say.

²⁰M. Najafi, Z. Motaghi, H.B. Nasrabadi, K.N. Heshi, *op. cit.*, pp. 211–218.

²¹M. Darby, *op. cit.*, pp. 1–10.

²²M. Walker, C. Warhurst, *In most cases you sit around very quietly at a table and get lectured at...: debates, assessment and student learning*, "Teaching in Higher Education" 2000, Vol. 5, Issue 1, pp. 33–49.

7. Wait for the opponent to complete their statement and avoid interruption while the opponent is talking.
8. Avoid looking down and demeaning the opponent which may lead to avoiding the acceptance of the truth from the opponent.

Debate and dialogue are two concepts that have been used interchangeably in the context of Islam. Literally, dialogue means exchange of statement. Its figurative meaning, however, refers to an exchange of conversation between two parties on a specific topic in which each one of the two has a different viewpoint for the purpose of arriving at the truth even if it comes from the opponent. The glorious Qur'an has mentioned this three times:

1. In Surah Al Kahf (Verse 34): "And he had property (or fruit) and he said to his companion, in the course of mutual talk: I am more than you in wealth and stronger in respect of men".
2. In Surah Al Kahf (Verse 37): "His companion said to him, during the talk with him: "Do you disbelieve in Him who created you out of dust (i.e. your father Adam), then out of 'Nutfah' (mixed drops of male semen and female discharge), then fashioned you into a man?"
3. In Surah Al Mujadalah (Verse 1): "Indeed Allah has heard the statement of her (Khawla bin Tha'laba) that disputes with you (O Muhammad) concerning her husband (Aus bin As-Samit), and complains to Allah. And Allah hears the argument between you both. Verily, Allah is All-Hearer, All-Seer".

One can argue that Muslims are obliged to engage in dialogue as a way to arrive at the truth and what is right. For example, in the glorious Qur'an the Prophet was commanded in Surah Ali Imran (Verse 64):

Say (O Muhammad): "O people of the Scripture (Jews and Christians): come to a word that is just between us and you, that we worship none but Allah, and that we associate no partners with Him, and that none of us shall take others as lords besides Allah". Then, if they turn away, say: "Bear witness that we are Muslims".

This verse is a clear indication of Islam's command of meaningful dialogue. According to Al Sanaidy (1430/2008), there are five key features of a dialogue:

1. A deep belief and trust in what one engages in a dialogue for,
2. Knowledge,
3. Wisdom,
4. Freedom of thought,
5. Intellectual courage.

As stated above, the concepts of debate and dialogue have been used interchangeably in the Islamic literature. While the mention of dialogue has been very clear in the holy Qur'an, the same cannot be said about the concept of debate, although many have argued that the word argue, mentioned 29 times in the Glorious Book, sometimes referred to debate. For example, in Surah Al Nahl (Verse 125):

Invite (mankind, O Muhammad) to the Way of Your Lord (i.e. Islam) with wisdom (i.e. with the Divine Inspiration and the Qur'an) and fair preaching, and argue with them in a way that is better. Truly, Your Lord knows best who has gone astray from His Path, and He is the Best Aware of those who are guided.

Though they do not use the word debate, this verse and many others imply from their contextual meanings that they intend to refer to debate rather than to an informal argument. Not only that, the context in which it is used in the verse above implies that Muslims are obliged to engage in a meaningful debate in an attempt to establish the truth and show the right path.

Method of the Study

The aim of this study to identify the students' perceptions on the use of debate strategy to teach them the subject of Tawhid, the sample of this phase involves 200 students from the Saudi School in Malaysia who are currently students at any level of the three years of secondary education.

To achieve the specific objectives of this study, a needs analysis survey questionnaire will be employed. The questionnaire consists of 12 questions revolving around the students' perceptions of Current Method of Teaching Tawhid Subject and intention to use debate strategy.

Cronbach's alpha, in this study, was used to assess the internal consistency reliability of development of debate strategy implementation model for teaching tawhid in secondary school. Shown in Table 1.

Table 1. Reliability Test of Needs Analysis Questionnaire

Construct	Number of Items	Cronbach Alpha
Development of debate strategy implementation model	20	.852

Source: Author's own elaboration.

Findings

After ascertaining the reliability and validity of the research instrument through the pilot test, the researcher went further to conduct the real test and came up with the needs analysis for this study. Here, a total of 200 students were sampled from three different public secondary schools in the Kingdom of Saudi Arabia. The researcher distributed the survey questionnaire personally to the students in their schools and made an explanation where necessary. The effort was made to collect the survey questionnaire back after completion. Data were key-in and the result is shown in the next paragraph.

In this section, the researcher made efforts to present the result of the findings on students' opinion on the current methods of teaching Tawhid subjects in secondary schools in the Kingdom of Saudi Arabia. There are eight-items questions in this section. The result of the respondents on each of these questions is presented below:

Table 2. Students' Perception on of Current Method of Teaching Tawhid Subject and Intention to Use Debate Strategy

SN	ITEM	SD	D	N	A	SA	Total
1	The teacher does most of the talking while students only listen	14	20	11	86	69	200
2	The current method of teaching Tawhid is teacher-centred	13	25	7	73	82	200
3	I will be eager to learn Tawhid if a better method is introduced	20	24	11	70	75	200
4	Using in-class debate will make me more active in the class	32	25	8	75	60	200
5	Using in-class debate will make me think critically	40	22	10	68	57	200
6	Using in-class debate will help me improve my communication skills	39	25	12	63	61	200

SN	ITEM	SD	D	N	A	SA	Total
7	Using in-class debate will teach me how to work in a team	28	23	10	73	66	200
8	Using in-class debate will help me learn difficult sides of argument	33	28	17	59	63	200
9	Using the in-class debate method allows me to express my view about some topics in Tawhid	20	24	8	68	80	200
10	My involvement in the in-class debate will be exciting	30	26	12	60	72	200
11	It will be easy for me to participate and express myself in the in-class debate	28	22	15	78	57	200
12	I would find in-class debate easy to participate	27	25	14	75	59	200

Source: Author's own elaboration.

Table 2 above shows the opinion of respondents on the current method of teaching Tawhid subjects in secondary schools in the Kingdom of Saudi Arabia. Based on the result above, On question number 1 in the survey questionnaire, it was found that 86 (43%) of the respondents agree that their teachers do all the talking when they are teaching the subject of Tawhid while students only listen. 69 (34.5%) of the respondents strongly agree that their teachers do the talking while students only listen in the Tawhid class. This shows that most of the students see the teaching of the Tawhid subject as the responsibility of their teachers because these teachers do all the talking while their students listen. Therefore, there is a need for a better and alternative method that will involve the students in the classroom teaching, not just a passive listener.

Moreover, it was found from question 2 of the survey questionnaire that 73 (36.5%) of the respondents agreed that the current method of teaching Tawhid subject in secondary schools in the Kingdom of Saudi Arabia is teacher-centred while the remaining 82 (41%) of the respondents strongly agree that the current method of teaching Tawhid subject is teacher-centred. Since the

majority of the respondents are in support, the researcher, therefore, concludes that the current method of teaching Tawhid subject in secondary schools in the Kingdom of Saudi Arabia is teacher-centred. This may be responsible for the reason why these students are not interested in the Tawhid class as reported above. The in-class debate method may be introduced in order to encourage active participation of students in the teaching activities in secondary schools in the Kingdom.

Furthermore, from question 3 it was found that 70 (35%) of the respondents strongly disagree that the current method of teaching Tawhid subject does not make the subject interesting. Also, 74 (37%) of the respondents disagree with this question claiming that the current method of teaching Tawhid subject in secondary schools in the Kingdom of Saudi Arabia does not make the subject interesting. Therefore, there is a need for an alternative method which can be provided by the in-class debate method.

As for the students' perception of the effectiveness of using debate strategy, it was found from question 4 that 75 (37.5%) of the respondents agreed that using the in-class debate strategy for teaching Tawhid subject will make them more active while the remaining 60 (30%) of the respondents strongly agreed that the use of in-class debate strategy for teaching Tawhid subject will help in making them more active. Also it was found from question 5 that 68 (34%) of the respondents agreed that using the in-class debate strategy for teaching Tawhid in secondary school will make them think critically while the remaining 57 (28.5%) of the respondents strongly agree that using the in-class debate strategy for teaching Tawhid subject will have this result.

Furthermore, 63 (31.5%) of the respondents agreed that by using the in-class debate strategy for teaching Tawhid subject on question 6 and 61 (30.5%) of the respondents strongly agree that using the in-class debate strategy for teaching Tawhid subject in secondary school will help to improve their communication skills.

The next question centres on the importance of the in-class debate strategy for enhancing teamwork among students. On this question, Table 2 above shows that 73 (36.5%) of the respondents agreed that using the in-class debate strategy for teaching Tawhid subjects in secondary schools will teach them how to work as a team while the remaining 66 (33%) of the respondents strongly agree with the question.

In addition, the question in item no 8 in this section relates to the importance of the in-class debate strategy in helping students to learn different sides of the argument. On this question, Table 2 shows that 59 (29.5%) of the respondents agreed that using the in-class debate strategy in teaching Tawhid will help them to learn different sides of the argument. 63 (31.5%) of the respondents strongly agree with this question. It can be deduced from this result that 45 (22.5%) of the respondents do not support this question. This, therefore, means that whenever

the in-class debate strategy is implored in teaching Tawhid subjects in secondary schools it will help students to learn different sides of the argument.

Considering the question in item number 9 of the survey questionnaire, it was found that 68 (34%) of the respondents agreed that the use of in-class debate will allow them to express their views about some topics in Tawhid. Still, on this, 80 (40%) of the respondents strongly agree that the use of in-class debate will allow them to express their views about some topics in Tawhid.

As shown in question in item number 10 that 60 (30%) of the respondents agree that their involvement in the in-class debate will be exciting and 72 (36%) of the respondents strongly agree that their involvement in the in-class debate will be exciting. Therefore, the researcher went further to ascertain the percentage of respondents that support or oppose this question.

Commenting on the respondents' view on question 11, 78 (39%) of the respondents agree that it will be easy for them to participate and express themselves in the in-class debate and the remaining 57 (28.5%) of the respondents strongly agree that it will be easy for them to participate and express themselves in the in-class debate. It can, therefore, be concluded that a larger percentage of the respondents argued that it will be easy for them to participate and express themselves in the in-class debate.

As seen in question 12 it was found that 75 (37.5%) of the respondents agree that they will find the in-class debate easy to participate in while the remaining 59 (29.5%) of the respondents strongly agree that they will find the in-class debate easy to participate in.

Discussion of Findings

The researcher finds that these results are consistent with the existing literature (for example, see: Berdine²³; Bonwell & Eison²⁴; Darby²⁵; Elliot²⁶; Alén, Domínguez & Carlos²⁷; Ramlan et al.²⁸). These previous studies stressed that debate strategy engages students in active learning rather than being passive learners in their classes. Furthermore, the vast majority of the students also

²³R. Berdine, *Increasing student involvement in the learning process through debate on controversial topics*, "Journal of Marketing Education" 1987, Vol. 9, Issue 3, pp. 6–8.

²⁴C. Bonwell, J. Eison, *Active learning: Creating excitement in the classroom*, Washington, D.C. 1991.

²⁵M. Darby, *op. cit.*, pp. 1–10.

²⁶L. Elliot, *Using debates to teach the psychology of women*, "Teaching of Psychology" 1993, Vol. 20, Issue 1, pp. 35–38.

²⁷E. Alén, T. Domínguez, P. de Carlos, *University students' perceptions of the use of academic debates as a teaching methodology*, "Journal of Hospitality, Leisure, Sport & Tourism Education" 2015, Vol. 16, pp. 15–21.

²⁸F.A. Ramlan, N.M. Kassim, S. Pakirisamy, V. Selvakumar, *The impact of debates as a teaching strategy in the classroom to medical students*, "E-Academia Journal UiTMT" 2016, <https://www.journale-academiauitmt.edu.my>, retrieved 7.09.2017.

believed that in-class debate strategy will galvanize their thinking abilities and stimulate critical thinking abilities in them. This is also consistent with the previous literature as has been found by studies such as Dundes²⁹; Stenger & Garfinkel³⁰; Dickson³¹; Proulx³²; Krieger³³; Darby³⁴; Doody & Condon³⁵; Alén, Domínguez & Carlos³⁶; Zare & Othman³⁷. All these studies argued that debate strategy fosters critical thinking skills in students.

Another reason that prompted the students to accept debate strategy is their belief that debate can improve their communication skills. This corresponds with the findings of various studies in the previous literature. For example, Darby³⁸; Lin and Crawford³⁹; Nuraeni⁴⁰; and Zare and Othman⁴¹ all found in their respective studies that debate strategy of teaching leads to students' improvement of communication skills. Furthermore, another finding is that the debate strategy of teaching improves teamwork and collaborative learning. This corresponds with the findings of Kennedy⁴²; Darby⁴³; and Zare and Othman⁴⁴ who all found in their respective studies that using debate strategy in teaching inculcate teamwork and collaborative learning among the students.

²⁹ L. Dundes, *Small group debates: Fostering critical thinking in oral presentation with maximal class involvement*, "Teaching Sociology" 2001, Vol. 29, No. 2, pp. 237–243.

³⁰ C. Stenger, B. Garfinkel, *How the constructivist approach to learning can be used to attain academic standards 2003*, https://gse.gmu.edu/assets/docs/lmtip/vol2/C.Stenger_B.Garfinkel.pdf, retrieved 29.05.2017.

³¹ R. Dickson, *Developing "Real-World Intelligence": Teaching argumentative writing through debate*, "The English Journal" 2004, Vol. 94, No. 1, Re-forming Writing Instruction, pp. 34–40.

³² G. Proulx, *Integrating scientific method & critical thinking in classroom debates on environmental issues*, "The American Biology Teacher" 2004, Vol. 66, No. 1, pp. 26–33.

³³ D. Krieger, *Teaching debate to ESL students: A six-class unit*, "The Internet TESL Journal" 2005, Vol. 11, No. 2, <http://iteslj.org/Techniques/Krieger-Debate.html>, retrieved 28.08.2013.

³⁴ M. Darby, *op. cit.*, pp. 1–10.

³⁵ O. Doody, M. Condon, *op. cit.*, pp. 232–237.

³⁶ E. Alén, T. Domínguez, P. de Carlos, *op. cit.*, pp. 15–21.

³⁷ P. Zare, M. Othman, *Students' perceptions toward using classroom debate to develop critical thinking and oral communication ability*, "Asian Social Science" 2015, Vol. 11, No. 9, pp. 158–170.

³⁸ M. Darby, *op. cit.*, pp. 1–10.

³⁹ S. Lin, S.Y. Crawford, *An Online Debate Series for First-Year Pharmacy Students*, "American Journal of Pharmaceutical Education" 2007, Vol. 71, Issue 1, https://pdfs.semanticscholar.org/e62c/6ea0cb31d63996ee088cc8946121e88f0846.pdf?_ga=2.164229759.1739881108.1600247840-1132038232.1600247840, retrieved 15.09.2017.

⁴⁰ S. Nuraeni, *The Effectiveness of Classroom Debate to Improve Students Speaking Skill (A Quasi-Experimental Study at the Eleventh-Year Students of SMAN 3 South Tangerang)*, A Degree Dissertation submitted to the Syarif Hidayatullah State Islamic University, Jakarta 2014, <http://docplayer.net/57618642-The-effectiveness-of-classroom-debate-to-improve-students-speaking-skill.html>, retrieved 29.08.2017.

⁴¹ P. Zare, M. Othman, *op. cit.*, pp. 158–170.

⁴² R. Kennedy, *op. cit.*, 183–190.

⁴³ M. Darby, *op. cit.*, pp. 1–10.

⁴⁴ P. Zare, M. Othman, *op. cit.*, pp. 158–170.

Debate strategy is also accepted by the students, because it is linked with giving them a chance to learn many sides of the same argument. This is also supported by previous studies, as Krieger⁴⁵ and Darby⁴⁶ found that debate strategy enables students to be informed about different sides of the same issue. This view is also shared by other studies (see: Yang & Rusli⁴⁷; Munakata⁴⁸).

All the findings so far discussed in this chapter show that there is need to introduce the in-class debate strategy implementation model for teaching Tawhid subject in Saudi secondary schools. This is very necessary, as argued by Venkatesh, et al. who stated that the learners should accept and intend to use a proposed solution before the implementation of the solution. Thus, the study focused on the development of debate strategy implementation model for teaching Tawhid subject in Saudi secondary schools.

⁴⁵D. Krieger, *op. cit.*

⁴⁶M. Darby, *op. cit.*, pp. 1–10.

⁴⁷C.H. Yang, E. Rusli, *op. cit.*, pp. 135–144.

⁴⁸M. Munakata, *op. cit.*, pp. 712–720.

Giorgia Perletta

The Rise and Decline of the Iranian Hardliners: Why Ahmadinejad's Group Shifted from Power to Opposition

This paper analyses the political parabola of the Iranian hardliners behind the leadership of Mahmood Ahmadinejad with a historical approach. It will investigate the rise in power of Ahmadinejad's circle by identifying his electoral campaign, as well as his political narrative and relations with the other political factions. Moreover, the paper will analyse economic reforms and trace the guidelines of Ahmadinejad's foreign policy to provide a comprehensive insight into his political agenda. The paper aims to identify the path of hardliners from being the peak of the political power to the subsequent marginalization that led them to stand as the opposition. It will therefore examine the roots behind this shift and the legacy left by the hardliners' political experience in the factional competition.

The hardliners entered the Iranian political scene between 2003 and 2005. Domestic politics was experiencing an ongoing clash between conservatives and reformists, a heterogeneous front that had been able to intercept the demand for more openings from students' circles and the urban middle-class. The reformist president, Mohammad Khatami (1997–2005), was in his last term and the *Dovvom-e Khordad* (as the reformist front is generally referred to in Iran)¹ was exhausted by the constant marginalization and repression of its members by unelected institutions². In Iran, these constitutional bodies, such as the Guardian Council, the Expediency Council, and the judiciary³, have always epitomised the most conservative expression of the system. They are linked to the office of the Supreme Leader, whose authority derives from the principle of *Velayat-e faqih*. Reformists had tried to change not only the social aspects, providing more openings to individual liberties, civil society, minorities, women and young people; they had also resumed the debate on political Islam initiated in the nineties by religious intellectuals⁴. However, the ambitious project

¹ *Dovvom-e khordad* (the second day of the Iranian month *Khordad*) named the reformist front by recalling the day in which Mohammad Khatami won the presidential elections in 1997.

² G. Abdo, *From Revolution to Revelations: Khatami's Iran Struggles for Reform*, "Middle East Report" 1999, Issue 211.

³ To have a general understanding of the functioning of Iranian institutions see: M. Kamrava, H. Houchang, *Suspended equilibrium in Iran's political system*, "The Muslim World" 2004, Vol. 94, Issue 4, p. 496.

⁴ F. Jahanbakhsh, *The emergence and development of religious intellectualism in Iran*, "Historical reflections/Réflexions historiques" 2004, Vol. 30, No. 3, pp. 469–489. A suggested reading is:

to implement gradual social reforms and soften pressures on dress-code and gender segregation did not find a real implementation. Also, regional circumstances influenced the setback of the reformist front, already weakened from within.

President Khatami presented himself as the advocate of the “dialogue among civilizations” (*goftogu-ye tamaddonha*), which implied a relationship of dialogue with other countries, hence the rejection of a confrontational approach. The growing regional instability following 9/11 has negatively affected Iranian relations with foreign powers and the reformists’ attempt to establish a positive engagement with the West. For instance, the United States under the presidency of George W. Bush located their troops along the Iranian borders. In 2001, the *Enduring freedom* operation led the American troops to step in in Afghanistan to eradicate the Taliban presence and the main leaders of Al Qaida, while after two years the *Iraqi freedom* operation saw the US invasion of Iraq⁵. The Islamic republic was therefore surrounded by troops from a hostile country, which perhaps was even committed to provoke a regime change in Iran through a domino effect. Moreover, in 2002, president Bush also declared Iran a part of the “Axis of evil”⁶, along with North Korea and Iraq, that is those rogue states accused of financing international terrorism. It is now evident how regional instability and US threats played in favour of reformist opponents. Border insecurity, a lack of trust towards Washington and a justified sense of siege, activated a progressive securitization of Iranian foreign policy that favoured conservative factions competing with reformists. In this internal and geopolitical context, the hardliners came to power.

The Islamic republic of Iran was entering a new phase that, eventually, would have transformed internal factional relations and reshaped political alliances. The first sign of this change was given by local elections in 2003. Due to a low turnout and the defeat of the reformist movement, a new group emerged as the winner of the capital’s council. 14 of the 15 seats were assigned to members of the Alliance of Builders of Islamic Iran (*E’tela’-e Abagaran-e Iran-e Eslami*), a group formed by technocrats, non-clerics, war veterans and members of the Revolutionary Guards. The leader of the group was Mahmood Ahmadinejad, a generally unknown figure who in 2003 was eventually appointed mayor of Tehran. Before, Ahmadinejad served as governor of Ardabil between 1993 and 1997, but his presence in the revolutionary momentum and its aftermath is questioned. Coming from the poor neighbourhoods of the capital, he will

A. Soroush, *Reason, freedom, and democracy in Islam: Essential writings of Abdolkarim Soroush*, New York 2002.

⁵ A. Ehteshami, *Iran’s international posture after the fall of Baghdad*, “The Middle East Journal” 2004, Vol. 58, No. 2, pp. 179–194.

⁶ D. Heradstveit, M.G. Bonham, *What the axis of evil metaphor did to Iran*, “The Middle East Journal” 2007, Vol. 61, No. 3, pp. 421–440.

always refer to his background and modest lifestyle to present himself as close to ordinary people and disadvantaged classes⁷. During his administration, Ahmadinejad carried forward theatrical proposals and projects, like the idea of burying war martyrs in city parks. His rhetoric involved constantly praising the war efforts, martyrs and war veterans, to underline the mobilization of people and commitment to the revolutionary-oriented ideology of resistance⁸. Tehran became a place to celebrate and remember the effort of the *sacred defence*⁹. At the same time, he was insisting on the righteousness of Islamic values. Within this rhetorical framework, he provided important donations to local mosques to finance public celebrations and religious activities. The progressive militarization and Islamization of space and political discourse had the objective of making alliances. The emerging faction led by Ahmadinejad could not count on consolidated support from other factions, nor from other centres of power. Thus, already during his administration of Tehran, Ahmadinejad tried to strengthen the alliance with conservative clerics and military figures.

In 2004, the elections for the renewal of the parliament (*majles*) assigned another important victory to the Alliance of Builders, who conquered all the 30 seats of the capital. The groups linked to the conservatives obtained the majority in the *majles* imposing a heavy defeat for the reformists who accused the system of electoral fraud¹⁰. But the real surprise occurred the following year, when in 2005 the still unknown mayor of Tehran was elected president of the Iranian republic. Ahmadinejad was not the first choice of the conservatives, who were instead supporting Ali Larijani and Mohammad Qalibaf, while reformists were divided behind two candidates, Mostafa Mo'in and Mohsen Mehr'alizadeh¹¹. Pragmatists supported Mehdi Karrubi and the former president, Hashemi Rafsanjani (1989–1997). The low turnout brought the two most voted candidates to the ballot, which occurred for the first time in the history of the Islamic republic. On one side, Hashemi Rafsanjani, perceived by the people as among the most corrupt politicians in the system¹², and on the other, the unknown mayor of Tehran. Surprisingly, the latter won the ballot, representing a new personality among well-known and criticised

⁷ K. Naji, *Ahmadinejad: The secret history of Iran's radical leader*, Berkeley 2007, p. 11.

⁸ B. Rahimi, *Contentious Legacies of the Ayatollah*, [in:] *A Critical Introduction to Khomeini*, ed. by A. Moghaddam, New York 2014, p. 293.

⁹ K. Naji, *op. cit.*, p. 50.

¹⁰ 3,600 out of about 8,200 reformist candidates were disqualified by the Guardian Council. Turnout was also very low (51%). *Seventh Parliamentary Election*, Iran Data Portal, <http://irandat-portal.syr.edu/2004-parliamentary-election>, retrieved 20.11.2018.

¹¹ A. Gheissari, K. Sanandaji, *New conservative politics and electoral behavior in Iran*, [in:] *Contemporary Iran: Economy, Society, Politics*, ed. by A. Gheissari, Oxford 2009, p. 276.

¹² S. Namazi, *The Iranian Presidential Elections: Who voted, why, how & does it matter?*, "Middle East Program, Woodrow Wilson Center" 2005, p. 5.

politicians, and in June 2005 was elected president¹³. He presented himself as an outsider to the system (*gheyr-e khodi*), far from political circles which were perceived as imbued with corruption and detached from people's needs. He claimed to represent the poor, the urban subaltern and the rural population as they were dissatisfied with the current political system. Ahmadinejad wanted to attract precisely those classes that historically supported the conservative front. It is no coincidence that the new president often visited remote and rural areas of the country and allocated money for the reconstruction of schools and infrastructures. Despite the low turnout, specific sectors of the Iranian population preferred Ahmadinejad, who at the second round also enjoyed the endorsement of the conservatives¹⁴.

Ahmadinejad's electoral campaign presented the key themes of his political discourse. The new president aimed at attracting the poor strata of the population, low-income urban and rural classes dependent on social policies and welfare measures, but also families of war veterans. At that time, about 50% of the rural population and 20% of the urban population lived on the poverty line¹⁵. For these reasons, Ahmadinejad emphasized the Islamic discourse of social justice and economic equity, promising to empower people. His political rhetoric built on the concepts of development of justice (*tus'eh-ye 'edalat*), the eradication of poverty, the creation of jobs, the equitable distribution of wealth, and the fight against discrimination. This rhetoric placed him in strong contrast to the reformists' social liberalization project, focusing his political discourse more on the economic level¹⁶. For instance, he frequently insisted on bringing oil revenues to "the tables of Iranian families"¹⁷. Another key element of his political discourse was the struggle against corruption. For instance, he often referred to the "mafia linked to the oil industry"¹⁸ to undermine the bureaucrats who were dominating the national economy. As corruption was perceived by the people as the main cause of the malfunctioning of the system, Ahmadinejad claimed to be fighting against the forces of clientelism in the political and economic spheres. This simple and straightforward rhetoric aimed to address issues and problems concerning a wide stratum of the population yet

¹³ *Ibidem*.

¹⁴ H. Esfandiari, *Iran after the June 2005 Presidential Election*, "Middle East Program, Woodrow Wilson Center" 2005, p. 3.

¹⁵ E. Rakel, *Power, Islam, and political elite in Iran: A study on the Iranian political elite from Khomeini to Ahmadinejad*, Leiden 2008, p. 100.

¹⁶ J. Amuzegar, *The Ahmadinejad Era: Preparing for the Apocalypse*, "Journal of International Affairs" 2000, Issue 60(2), p. 37.

¹⁷ دهن ن‌اشند ار دوخ دياب، ديابيد مدرم مرفس رس دياب نتغذ لوپه مكنيا (*Money of oil should be on people's table: it should be showed*), Aftab Paigah Khabari, <http://aftabnews.ir/fa/news/77056/س-سديايت-قنل-وي-مكنيا>, retrieved 2.12.2018.

¹⁸ N. Habibi, *Can Rouhani Revitalize Iran's Oil and Gas Industry?*, "Middle East Brief" 2014, Issue 80, p. 2.

neglected by the reformists¹⁹. However, it also implied an accusation to the old guard politicians and bureaucrats.

Despite the rhetoric, Ahmadinejad continued the privatization politics of his predecessors. The president implemented the “justice share” plan (*saham-e 'edalat*), a privatization model that aimed to distribute 40 percent of the shares of privatized firms among low-income households at highly discounted prices²⁰. However, the plan failed to the extent that most of the privatized firms’ shares were acquired by semi-government enterprises or by personalities with strong ties to the government. Another controversial economic measure was removing price subsidies on gasoline in a five-year period. The over-consumption due to price subsidies caused the import of 40 percent of crude oil in the country. In 2010, after two years from the proposal draft, price subsidies have been removed and cash subsidies were introduced to low-income households²¹. Ahmadinejad could rely on the increasing oil price (in 2004 the average annual oil price per barrel was 36\$, while in 2008 was 94\$)²². Yet this measure also encountered difficulties. Firstly, while it was problematic to accurately estimate a family’s income, a lot of money had been donated even to families who were not in need. The actual cost of the plan ended up being even higher than the revenues exported from the energy sector²³. Secondly, inflation grew due to the massive liquidity inserted into the market. Lastly, prices on other basic goods like milk, rice, sugar, grew significantly. Instead of alleviating poverty, Ahmadinejad’s economic reforms increased social inequality and worsened people’s economic condition²⁴.

Ahmadinejad’s foreign policy has been highly controversial and discussed²⁵. The Iranian president often used provocative and belligerent rhetoric against the United States and the State of Israel, countries which, in the Iranian post-revolutionary narrative, have been considered as the main causers of injustice in the world. The condemnation of the Israeli occupation of Palestine had the aim of broadening Iranian regional allies. Ahmadinejad aimed to appear

¹⁹ M. Axworthy, *Revolutionary Iran: A history of the Islamic Republic*, New York 2013, p. 373.

²⁰ N. Habaibi, *Economic Legacy of Mahmud Ahmadinejad*, “Middle East Brief, Crown Centre for Middle East Studies” 2014, p. 3.

²¹ S.N. Nikou, C. Glenn, *The subsidies conundrum*, “The Iran Primer” 2010, pp. 104–107.

²² *Average annual OPEC crude oil price from 1960 to 2018 (in U.S. dollars per barrel)*, Statista.com, <https://www.statista.com/statistics/262858/change-in-opec-crude-oil-prices-since-1960/>, retrieved 2.12.2018.

²³ D. Salehi-Isfahani, B. Wilson Stucki, J. Deutschmann, *The Reform of Energy Subsidies in Iran: The Role of Cash Transfers*, “Emerging Markets Finance and Trade” 2015, Vol. 51, No. 6, pp. 1144–1162.

²⁴ *Ibidem*.

²⁵ A. Ehteshami, M. Zweiri, *Iran under Ahmadinejad: When Crisis Becomes a Pattern*, [in:] *Iran’s Foreign Policy: From Khatami to Ahmadinejad*, eds A. Ehteshami, M. Zweiri, Ithaca Press 2008, pp. 148–149.

as the defender of the Palestinian people, and hence the injustices perpetrated to the detriment of the Muslim community in the world. What Ahmadinejad underestimated was that the theme of the Palestinians struggle against Israel is no longer a priority in the Arab states and that neighbouring countries have always suspected Iranian regional politics as a sort of expansion of the so-called Shia crescent²⁶. Another key element of the hardliners' rhetoric in foreign policy during Ahmadinejad's presidency has been the anti-imperialist struggle. Ahmadinejad turned to third world countries, such as African states, but also Indonesia, Cuba, Venezuela, Bolivia and Nicaragua to create a transactional alliance against imperialism. Since the Iranian revolution of 1979, the United States has been viewed by the Iranian political elite as the imperialist power *par excellence*. Ahmadinejad aimed to exploit this narrative to establish relations with these developmental states with whom he shared the populist economic approach, the instrumental fight against imperialism, and the need to establish business relations bypassing US restrictions. "*Third Worldism*" has been a key element in Ahmadinejad's rhetoric and a crucial tool to avoid economic isolation and preserve trade with developmental states.

Moreover, the foreign policy of the hardliners has shown a seemingly intransigent approach in the international negotiations on the Iranian nuclear programme. For Ahmadinejad, the nuclear programme represented a pillar of Iranian independence and therefore Tehran had the indisputable right to develop nuclear energy for civilian purposes²⁷. Compromising on the nuclear programme due to external pressures meant the renouncing of a right that was deemed undeniable, as well as a setback to the scientific development within the country. Ahmadinejad covered the nuclear programme with fervent nationalism to show a strong country abroad and, internally, to exhibit himself as a president faithful to the principles of the revolutions, like that of independence²⁸. For instance, in 2005 Iran restored the uranium enrichment programme that had been suspended the year before to ease tensions with the European states. Ahmadinejad's intransigence, together with his often belligerent and aggressive proclamations and rhetoric, interrupted the negotiations and brought the United States and the European Union to reintroduce sanctions to the country²⁹. Truthfully, Ahmadinejad aimed at solving the nuclear dispute with the international negotiators (the EU+3 and the following P5+1, that in-

²⁶ V. Nasr, *The Shia Revival*, New York 2006.

²⁷ A.M. Ansari, *Iran under Ahmadinejad: the politics of confrontation*, Oxon 2017, p. 78.

²⁸ M. Khalaji, *The domestic logic behind Iran's foreign policy plots*, "Japan Times", <https://www.japantimes.co.jp/opinion/2011/11/05/commentary/world-commentary/the-domestic-logic-behind-irans-foreign-policy-plots/#.WyPAhaczblV>, retrieved 4.12.2018.

²⁹ *Security Council Imposes Additional Sanctions on Iran, Voting 12 in Favour to 2 Against, with 1 Abstention*, United Nations, <https://www.un.org/press/en/2010/sc9948.doc.htm>, retrieved 4.12.2018; D. Brunnstrom, J. Pawlak, *EU significantly extends sanctions against Iran*, Reuters,

cludes the 5 permanent members of the UN security Council and Germany), according to his conditions and without causing a big loss for the country. However, the impasse over the Iranian nuclear programme continued during both his presidential mandates and was revealed to be a mirror of the internal political polarization. The international dispute increased animosity between conservatives and Ahmadinejad's hardliners.

To sum up, hardliners exploited the US military presence along the national borders to increase the securitization of the domestic politics: that is, a more repressive climate towards civil society and individual freedoms. These policies also empowered revolutionary guards and their presence into domestic political affairs. Despite the rhetoric of providing social equity and economic improvement, the measures implemented were unsuccessful and, combined with the restoration of international sanctions, family budgets were even more afflicted. During Ahmadinejad's presidencies, foreign relations deteriorated, partly because of his inexperience and often inappropriate rhetoric, but also due to changes in the region and the rise of new challenges³⁰. Also, the internal dissatisfaction was soon evident, both from conservative factions and the population. Ahmadinejad was able to emerge in the political competition thanks to his rhetoric that resumed the themes of the revolution, pillars of the Islamic republic's foundations. The rise of the hardliners was in fact labelled as a "revival of revolutionary radicalism", because the rhetoric of independence, nationalism, *third worldism* and anti-imperialism was restored and reinvigorated. Yet fractures emerged between the new group of hardliners and the old guard of conservatives, who are close to the Supreme Leader and non-elective institutions. Ahmadinejad presented himself not only as a figure breaking with the past but also as a critic of the status quo. Declaring to fight the widespread corruption was not just a tool for attracting people's support, but also a challenge to the political elite.

Rivalry between Ahmadinejad and the other institutions emerged since the very beginning of his presidency. The parliament often blocked Ahmadinejad's candidacies for key ministries, such as the minister of petroleum and welfare in 2005, showing a lack of confidence towards the president. Many names proposed by Ahmadinejad for ministries, foreign diplomatic offices and chief

<https://www.reuters.com/article/us-eu-iran/eu-significantly-extends-sanctions-against-iran-idUSTRE74M3PO20110523>, retrieved 4.12.2018.

³⁰ The fall of Saddam Husayn's regime in Iraq after 2003 caused the emergence of new threats and the intensification of the Qaedist presence in the Middle East. Also, it reshaped regional alliances and empowered the Iranian influence over Iraq, thanks to economic, cultural, political and military relations. In 2011, popular unrest shocked the Arab states and provoked the fall of long-lasting regimes in Tunisia, Libya and Egypt and paved the way for the Syrian civil war. These changes intensified population displacement, migratory flows and the presence of non-state actors that worsened regional stability.

nuclear negotiators were figures close to him but not experts³¹. In this way, Ahmadinejad not only alienated the conservative-led parliament, confirming the distinctive contrast between executive and legislative powers already observed during the aftermath of the revolution³², but also perpetrated patronage dynamics. In the local elections in 2006, pragmatists and moderate conservatives won over hardliner candidates, showing how the president's adventurism was highly contested and perceived as counterproductive for the country³³. Therefore, the friction between the parliament and the president epitomised the opposition between hardliners and conservatives. Gradually, prominent figures on the conservative front began to distance themselves from the president. His populist economic policy and the international isolation due to his inexperienced behaviour and aggressive rhetoric towards "the west" caused more moderate figures to detach themselves from the new political force³⁴. In 2008, for instance, Ali Larijani, Mohammad Qalibaf and Mohsen Rezai founded a new coalition for the parliamentary elections, which constituted an evident setback for groups close to the president.

The presidential election held in 2009 represented a remarkable turning point. Ahmadinejad ran for his second consecutive term, mainly challenged by two other candidates supported by the reformist front, Mir-Huseyn Moosavi (former prime minister during Khamenei's presidency) and Mehdi Karrubi. When Mahmood Ahmadinejad was declared the winner, the opposition accused the system of electoral fraud³⁵. Moosavi called his supporters to gather for a peaceful parade in the capital that took the name of "green wave" due to the green colour of his electoral campaign³⁶. Revolutionary guards and *Basij* volunteer militias stepped in to repress the demonstrators' unrest and controversially used brutal violence towards the unarmed crowd³⁷. The Supreme Leader Ali Khamenei intervened to declare Ahmadinejad the legitimate president rejecting accusations of fraud³⁸, but protests continued even beyond the

³¹ *Iran MPs consider new oil nominee*, BBC News, http://news.bbc.co.uk/2/hi/middle_east/4498092.stm, retrieved 4.12.2018.

³² For instance, the Parliament accused the president of the Islamic Republic Abdolhassan Bani Sadr of impeachment in 1981 and forced him to resign.

³³ G. Esfandiari, *Iran: Election Results Show Anti-Ahmadinejad Vote*, Radio Free Europe – Radio Liberty, <https://www.rferl.org/a/1073557.html>, retrieved 5.12.2018.

³⁴ S. Maloney, *Iran's political economy since the revolution*, Cambridge 2015, p. 350.

³⁵ F. Farhi, *The Tenth Presidential Elections and Their Aftermath*, [in:] *Iran. From Theocracy to the Green Movement* ed. by N. Nabavi, New York 2012.

³⁶ K. Harris, *The brokered exuberance of the middle class: an ethnographic analysis of Iran's 2009 Green Movement*, "Mobilization: An International Quarterly" 2012, Vol. 17, No. 4, p. 436.

³⁷ R. Saffar, F. Sabet, *The ayatollah's praetorians: The Islamic revolutionary guard corps and the 2009 election crisis*, "The Middle East Journal" 2010, Vol. 64, No. 4.

³⁸ *Leader's Friday Prayer Address*, Khamenei.ir, <http://english.khamenei.ir/news/1159/Leader-s-Friday-Prayer-Address>, retrieved 4.12.2018.

capital. Leaders of the “green wave” were placed under house arrest, while arbitrary arrests of protesters and political opponents continued to severely weaken the legitimacy of the political system. Ahmadinejad started his second mandate during this ongoing turmoil. Protests continued in the following months and attracted different demands and social groups, but their intensity gradually diminished, also due to the violent repression by the military. The Supreme Leader Khamenei explicitly endorsed Mahmood Ahmadinejad, an already divisive figure among the conservatives. In doing so, he sharply entered the internal political competition and put his political authority at risk. Moreover, the arbitrary actions of the Revolutionary guards endangered the stability of the Islamic republic.

During the second term, relations between Ahmadinejad and the conservative clergy significantly worsened. The messianic rhetoric employed by the president alluded to the forthcoming return of the twelfth imam³⁹. On several public occasions, the Iranian president had controversially declared to be in contact with the Mahdi and that he could foresee his imminent return to earth⁴⁰. This rhetoric was also used by Ahmadinejad during his speeches abroad, for instance at the headquarters of the United Nations. When he served as mayor of Tehran, Ahmadinejad asserted the need to use the economic resources to prepare for the arrival of the hidden imam, hence, to invest in infrastructure that facilitates his return. An example is the creation of the road connecting the Jamkaran mosque, where the return of the Mahdi is presumed, with the capital. Gradually, the Ahmadinejad’s messianic rhetoric seemed no longer to be a faithful belief of the Shiite Islamic principles, but a challenge to the politicized clergy⁴¹. By claiming the imminent return of the Mahdi, Ahmadinejad alluded to a different role for the Iranian clergy, because with the reappearance of the hidden imam, clerics will lose the authority to lead the society. Certainly, Ahmadinejad was not aiming for a secular state; rather, he favoured Islamic-driven rules, but contested the political role of the clergy. Indeed, the strategic use of the messianic rhetoric concealed precisely this criticism. Moreover, the return of the hidden imam was enunciated not by a cleric, but by

³⁹ According to Shiite Islam, the leader (or imam) of the community is a direct descendant of the Prophet’s family. The Twelver believe that the last imam, Mohammad al Mahdi, entered a state of occultation presumably in 874 and they are expecting his return to earth as a cathartic moment of justice.

⁴⁰ For instance, at the United Nations General Assembly in New York on September 2005 or at the Columbia University two years later. See more on: B. Sarfaraz, *The Hidden Imam and His Cult*, Frontline – Tehran Bureau, <https://www.pbs.org/wgbh/pages/frontline/tehranbureau/2010/07/mahdi-slideshow.html>, retrieved 5.12.2018.

⁴¹ J. Filiu, *The return of political Mahdism*, “Current Trends in Islamist Ideology” 2009, Issue 8, pp. 29–31.

a lay-president⁴². The hardliner clerics who had supported Ahmadinejad and had appreciated his religious temperament, began to accuse the president of “deviance”. People close to the president were therefore called a “deviant current” (*jaryan-e enherafi*), with the charge of deviating from the founding principles of the Islamic republic. Some of Ahmadinejad’s allies were arrested, such as Esfandiar Rahim Mashaei, ‘Abbas Ghafari, Mohammad Reza Rahimi, Ali Akbar Javanfekr and Hamid Baqaei. The Revolutionary guards distanced themselves from the president, even though they had increased their involvement in the economic and political sectors during his presidencies⁴³. In doing so, the guards confirmed their long-lasting loyalty to the Supreme Leader Khamenei.

After Ahmadinejad started his second mandate, tensions emerged between him and the Supreme Leader, who endangered the Islamic republic’s survival to keep him in power. One of the closest allies of the president, Rahim Mashaei, disseminated controversial statements about the so-called “Iranian School” (*Maktab-e Irani*), a sort of glorification of pre-Islamic history as a base for Iranian identity and nationalism. These comments infuriated the clergy who opposed the counter-narrative of the “Islamic school” to imply a national unity based on Islamic principles⁴⁴. Khamenei therefore refused the appointment of Mashaei as vice president. Thus, Ahmadinejad designated Mashaei as head of the president’s office, challenging the veiled warning of the Supreme Leader. However, two years later, Ali Khamenei and the president of the Iranian republic reached a fatal rift. The internal political debate was increasingly polarized and major disagreements emerged over the appointment of ministries⁴⁵. Having removed the foreign minister Manouchehr Mottaki without previous consultation with Khamenei (which also holds the last say in foreign policy), Ahmadinejad imposed forced resignation on the intelligence minister, Heydar Moslehi. Both Mottaki and Moslehi were close to the Supreme Leader and the president’s moves seemed an obvious attempt to overcome the authority of Ali Khamenei. The latter refused Moslehi’s resignation and assigned him to the ministry. In protest against the Supreme Leader, Ahmadinejad did not participate in two meetings of the cabinet. Consequently, many allies of the pre-

⁴² M. Khalaji, *Apocalyptic Politics: On the Rationality of Iranian Policy*, “Washington Institute for Near East Policy (WINEP), Policy Focus” 2008, Issue 79.

⁴³ “جدید ترین اظهارات فرمانده سپاه پاسداران در خصوص ولایت پذیری احمدی نژاد و جریان انحرافی” (*New declaration of the commander of the Revolutionary guards about how Ahmadinejad and the deviant current accept the Velayat*), Khabar Online, <https://www.khabaronline.ir/detail/146238/Politics/military>, retrieved 5.12.2018.

⁴⁴ آیت الله مصباح یزدی بار دیگر از رحیم مشایبی انتقاد کرد (*The ayatollah Mesbah-Yazdi criticised again Rahim Mashaei*), Radio Farda, https://www.radiofarda.com/a/f4_Mesbah_Yazdi_attack_to_Mashei_Iran/2148787.html, retrieved 5.12.2018.

⁴⁵ S.K. Dehghan, *Iran’s president and supreme leader in rift over minister’s reinstatement*, The Guardian, <https://www.theguardian.com/world/2011/apr/27/iran-president-supreme-leader-rift>, retrieved 5.12.2018.

sident, including members of the clergy and revolutionary guards, sided with the Supreme Leader, still the highest political authority of the Islamic republic and contested Ahmadinejad's attitude of disobedience towards him.

Ahmadinejad had polarized the political debate and worsened the economic condition of the country. Moreover, his challenging behaviour and messianic rhetoric veiled an attempt to undermine the political authority of the clergy. Despite the explicit endorsement of Ali Khamenei in 2009, Ahmadinejad ruined the relation with the Supreme Leader and conservative ayatollahs. The president's adventurism not only caused Iranian international isolation, but also condemned him to internal political marginalization. People linked to the so-called "deviant current" have been arrested and the group, gradually weakened, disappeared from the political scene. While Iranian domestic factions reshaped for the 2013 elections, Ahmadinejad proved unable to heal the fracture opened in the conservative front. Pragmatists and moderate conservatives rallied together to restore a dialogue with foreign countries after the harsh embargo imposed during the Ahmadinejad's presidencies. Also, thanks to the endorsement of reformists, Hassan Rouhani, a technocrat who linked together pragmatists and conservatives, was elected president of the Islamic republic with the goal of rehabilitating the national economy⁴⁶. For some time, hardliners close to Ahmadinejad disappeared from the political scene. It seemed they had withdrawn from it and did not intend to re-emerge. Yet, in 2017 loyalists of Ahmadinejad re-emerged with the aim of running for the presidential elections. The Guardian Council disqualified him as the Supreme Leader and "did not recommend" Ahmadinejad to run for the presidency, aiming to avoid any kind of fracture or repetition of the 2009 experience. Suffering also from low popular consensus, Ahmadinejad endorsed Hamid Baqaei, the previous vice president for executive affairs (2011–2013), also disqualified by the Guardian Council.

When Hassan Rouhani started his second mandate in 2017, Ahmadinejad and his group initiated a campaign to discredit the president and other pillars of the political system, as well as specific personalities close to the judiciary. Ahmadinejad named his group as the "government of spring" (*dowlat-e bahar*)⁴⁷ and referred to the injustices of the system, the corruption in the judiciary and the persistent inequality among people. His anti-systemic message was so widespread, especially in the rural and poorest areas of the country, that the eruption of street protests in 2017–2018 has been associated with his anti-systemic political revival. Truthfully, these protests had a different genesis and it is unlikely that Ahmadinejad was able to guide them or even to trigger them.

⁴⁶ *The Domestic and Foreign Policy Challenges of the New Iranian President, Hassan Rouhani*, Wilson Center, 2013, Issue 30.

⁴⁷ *Dolat-e Bahar*, Ghatreh, <http://www.ghatreh.com/news/nn30540749/> - باباختنا داژنی دمچار نکد / س. ک. عدد رکت کر شد, retrieved 23.04.2018.

The accusatory temperament of the “government of spring” led to the arrest of Hamid Baqaei, Ali Akbar Javanfeker and Rahim Mashaei, sentenced respectively for fifteen, four- and six-years prison with charge of corruption and threatening national security⁴⁸. Right now, Ahmadinejad is politically isolated and excluded from official competition.

After rising to the peak of political power, Ahmadinejad has been politically weakened and marginalized due to his controversial behaviour and capacity to polarize the internal balance of factions. Despite having held the second most important position in the Iranian system, Ahmadinejad always considered himself as an outsider and as such he has reactivated his political position by standing in opposition. He has continued to spread his anti-system rhetoric by praising the justice of Islam as an instrument of redemption for the people, accusing powerful centres of powers within the system, and also glorifying pre-Islamic heritage as a alternative sources of national identity. However, he has neither the necessary tools to spread his views, except Twitter and telegram accounts that are often blocked inside the country, nor the cohesion of his group, which has been decimated by the arrests of his faithful allies. Although his rhetoric speaks to the discontent of part of the Iranian population, Ahmadinejad is linked to a period of political turmoil and deep economic difficulties. Therefore, it is unlikely that he will be capable of building an official and recognized opposition and enter the political scene again.

⁴⁸ *Former Iranian Vice President Sentenced to Prison for Threatening National Security*, Radio Farda, <https://www.rferl.org/a/former-iranian-vice-president-sentenced-to-prison-for-threatening-national-security-/29486163.html>, retrieved 5.12.2018.

Elnara Garibova

Democracy, Secularization, and Parliamentarism in the Muslim East: The History of 100th Anniversary of Reforms

First Democracy and Parliamentarism in the East

On May 27, 1918, the members of the Muslim Faction, i.e., of the Transcaucasian Muslim Council (Transcaucasian Muslim Parliament), held a separate meeting and decided to declare the independence of Azerbaijan. To this end, the Transcaucasian Muslim Council has declared itself the Azerbaijani National Council¹, or rather the Parliament of Azerbaijan. Thus, the first parliament in the history of Azerbaijan emerged, and the foundation of the first parliamentary republic was laid. At that meeting, the Presidium and the Chairman of the National Council of Azerbaijan were elected. M. Rasulzade became the chairman of the National Council. A historic meeting of the National Council of Azerbaijan chaired by Hasan bey Aghayev was held on May 28. At the meeting, the National Council decided to establish the independent the Azerbaijan Democratic Republic (ADR) in the South-Eastern Caucasus. The ADR adopted the first normative legal act/independence act – Declaration of Independence on May 28, 1918². The National Council decided to establish the first interim government at the meeting. The National Council and the first government moved from Tbilisi to Ganja on June 16, 1918, and continued its activity from November 16 to December 7 in Baku until the opening of the first parliament.

It is clear from the archives of the ADR that, after the completion of the organizational work, the opening of the parliament was scheduled for December 3, 1918. However, the first session of the parliament was held on December 7. Ali-mardan bey Topchubashov was elected chairman and Dr. Hasanbay Agayev the first deputy chairman of the Parliament. Aghayev chaired the parliament as Topchubashov was in Istanbul at that time³.

For the first time in the entire Turkic-Muslim world, and generally in the whole East, a Declaration of Independence was a sign of the establishment of a democratic republic governance method, a parliamentary republic in

¹ M. Gasimly, *The First Democratic Republic in the Muslim East*, "Xalq" [Khalq] newspaper, 25.05.2016, <http://www.xalqgazeti.com/az/news/politics/71716>, retrieved 5.09.2019.

² Y. Mahmudov, *Encyclopedia of People's Republic of Azerbaijan*, Vol. I, Lider Nashriyyat 2004, p. 28.

³ *Ibidem*, pp. 28–30.

Azerbaijan. The ADR granted equality, liberty and peaceful life without discrimination for nationality, religion, sect, class or gender of all citizens living in its territory proclaiming the Declaration of Independence⁴.

Thus, our statehood traditions revived in the northern lands of Azerbaijan again, this time in the form of a parliamentary republic, in a very complicated historical situation that emerged during the First World War and the overthrow of the Romanov autocracy.

The ADR has left a deep and rich mark on the history of Azerbaijan's statehood, especially in the history of parliament culture, by realizing its independent state-building experience, adopting legislative acts and decisions during its activity.

Our history of parliamentarism is divided into two periods during the ADR: the first period – from May 27 to November 19, 1918. Four Muslim parties – “Musavat” and a group of democratic neutralizers within it, “Muslim Socialist Bloc”, “Muslim in Russia” (“Ittihad”), “Hummat” (Menshevik) parties consisting of 44 MPs⁵ – represented the parliament acting under the name of the National Council of Azerbaijan during this six-month period.

Our first Parliament proclaimed the independence of Azerbaijan on May 28, 1918, took over the country's leadership, and adopted the Declaration of Independence. As the most brilliant legal document in the history of democracy and parliamentary traditions of Azerbaijan, the Declaration of Independence retains its historical and practical significance. A total of 10 meetings were held including the Constituent Assembly of the Azerbaijani Parliament during the National Council. The first meeting was held on May 27, 1918, in Tbilisi, and the last meeting was on November 19, 1918, in Baku. The National Council of Azerbaijan was established on May 27, temporarily suspended its activities on June 17, and gave the legislative and executive powers to the interim government with the condition to summon Constituent Assembly not later than six months. After the Government of the ADR moved to Baku on September 17, 1918, the National Council of Azerbaijan restored its activity on November 16. On November 19 the National Council of Azerbaijan adopted a law on calling the Constituent Assembly, expanded Parliament of Azerbaijan on December 3 of the same year and suspended its activities. Thus, the Azerbaijani Parliament operated in Tbilisi, Ganja, and Baku during this period of its activity, i.e., during the National Council⁶.

⁴ *Azərbaycan Xalq Cümhuriyyəti dövründə həyata keçirilən sosial siyasət*, 6.04.2018, <http://www.azerbaijan-news.az/view-143712/Az%C9%99rbaycan-Xalq-C%C3%BCmhuriyy%C9%99ti-d%C3%B6vr%C3%BCnd%C9%99-h%C9%99yata-ke%C3%A7iril%C9%99n-sosial-siyas%C9%99t>, retrieved 5.09.2019.

⁵ M. Gasimli, *op. cit.*

⁶ Y. Mahmudov, *Encyclopedia of People's Republic of Azerbaijan...*, pp. 28–30.

The second period, or the period of the Baku, in the history of the ADR, lasted only 17 months, from December 7, 1918, to April 27, 1920. The first meeting was on December 7, 1918, the last meeting was held on April 27, 1920. In all these meetings, the Parliament of the ADR, by following the principles set out in the Declaration of Independence, and considering the specific historical conditions, adopted fundamental laws and decisions aiming: to ensure the country's territorial integrity and to maintain its independence; to create the most modern legal-democratic state where human rights and freedoms are fully respected. All these laws and decisions, ultimately, focused on the formation of three branches – the legislative, executive and judicial authorities – of government.

The Azerbaijani Parliament, operating in a very complicated internal and international historical context where the struggle of the great powers to divide the world in the First World War entered the crucial stage, dedicated the most significant portion of its activity to the maintenance of state independence and army building.

Even though it operated under very complicated conditions, the Government and the Parliament of the Republic kept its focus on the development of science, education and public education, and health care. Schools, gymnasiums, girls' schools, kindergartens, and libraries were opened in the whole country, short-term teacher courses, hospitals, and medical assistant points were established in rural areas, and a fight against infectious diseases was put into action. From this point of view, it is necessary to note the law adopted by Parliament on the establishment of the Baku State University on September 1, 1919. The opening of the National University was a significant historical service of Republican figures to the nation⁷.

The traditions of parliamentarism in Azerbaijan were being increasingly strengthened and developed, and the most modern parliamentary culture was being formed during the republic. At the time of the existence of the ADR, 155 parliamentary sessions were held, of which 10 were during the National Council of Azerbaijan (May 27 – November 19, 1918), and 145 during the period of the Parliament of Azerbaijan (December 7, 1918 – April 27, 1920)⁸.

The law on the establishment of Parliament envisaged that the Parliament would consist of 120 members. Even though there were 21 seats for Armenian and ten seats for Russian representatives according to the total number of the Azerbaijani population, they did not participate in the opening of the first meeting of the Azerbaijani Parliament. The Russian National Council participated

⁷ *Idem*, *Azərbaycan Xalq Cümhuriyyəti Türk – İslam dünyasında ilk demokratik, hüquqi və dünyəvi dövlət idi*, "Xalq" newspaper, 28.05.2016, № 115, pp. 6–7.

⁸ *Idem*, *Encyclopedia of People's Republic of Azerbaijan...*, pp. 32–37.

in the work of the Parliament from January 31, 1919, Armenians from the February of the same year⁹.

By the end of 1919, a total of 96 MPs represented 11 different party factions and groups in the Parliament. The activity of the Parliament was regulated by the "Instruction of Azerbaijani Parliament", which played a role of its Charter directly. From the first day based on the "Instruction of Azerbaijani Parliament" parliamentary sessions were held only in Azerbaijani. However, representatives of other nations could speak Russian.

More than 270 bills were drafted for the parliament, 230 of which were accepted. Members of 11 factions and groups participated in the preparation, discussion and approval of the laws of parliament. There were 11 commissions in the Parliament of the ADR¹⁰.

Historical Background of "Women's Rights Movement" in the East and the Islamic World by Granting the Right to Elect and to Be Elected to Women for the First Time

One of the intellectuals of the period, Ahmed Aghaoghlu, fought for the thought of the state based on the nation. He assimilated the state view that protects the rights and freedoms of the individual. Aghaoghlu states that two critical issues must be solved in order to ensure the salvation and progress of Islamic communities: the woman question and the issue of the alphabet. Aghaoghlu's views developed in Azerbaijan where he grew up and in Europe where he studied¹¹.

The right ensuring democratic traditions to participate in elections was given to women along with men during the activity of the Azerbaijan Democratic Republic (ADR) in 1919 still seemed far away for the European states at that time¹². After Azerbaijan restored its independence in 1991, the role of women in the development of civil society and the building of an independent state began to increase. Today, based on the orders and decrees signed by the head of the country, a legislative framework for the protection of Azerbaijani women's rights has been established and operates in full.

The right to vote is a fundamental human right, through which the people exercise their sovereign rights. Recognition of the equal rights of all citizens

⁹ *Ibidem*, p. 36.

¹⁰ Z. Əskərov, *Müsəlman Şərqi və Azərbaycanın 100 yaşlı parlamenti*, 19.09.2018, <http://www.azerbaijan-news.az/view-154319/M%C3%BCs%C9%99lman-%C5%9E%C9%99rqinin-v%C9%99-Az%C9%99rbaycan%C4%B1n-100-ya%C5%9F%C4%B1-parlamenti>, retrieved 7.09.2019.

¹¹ G. Akalin, *Ahmed Aghaoghlu in Turkish thought and political life*, Baku 2004, p. 164.

¹² C. Nəsirov, *Azərbaycan Xalq Cümhuriyyəti dövlət quruculuğunun zəngin hüquqi bazasını yaratmışdır*, 30.03.2018, <http://barassociation.az/frompress/63>, retrieved 8.09.2019.

and the right of women to vote before many European countries existed in Azerbaijan during the ADR.

The educated women in the Republican era were mainly engaged in cultural-enlightenment, in social and public spheres. These women, who placed the mission of enlightenment at the root of both pedagogy and public activism, were never behind the men of the time. The reason was the right policy pursued by the Government of the Republic in the direction of women's issues and women's rights. For the first time in the East, women were given the right to vote. New girls' schools were opened, and women were trained for society as ready human resources. It is precisely these steps that increased the role of women in society¹³.

The creators of our national press bravely promoted the issue of women, as expressed by Hassan Bey Zardabi in the "Ekinchi" newspaper which had great importance in the development of knowledge, at the political and cultural levels, of the nation in their newspapers and magazines in the era of ignorance.

Holding a glorious place in the history of our national press the first combative body of our independent state, "Azerbaijan" newspaper started to light up the lives, freedoms and prosperity paths of our women as a beacon. "Azerbaijan" newspaper became a significant platform for the activism of Shafiga Khanum Efendizade. Shafiga Khanum was selected as a member of the editorial board of this newspaper. She wrote many valuable articles and stories about women's lives, struggles, rights, education, and enlightenment.

According to the statute adopted by the Azerbaijani parliament, women had the right to vote. Per the statute, consisting of four chapters and 116 paragraphs, all citizens of the Republic who reached the age of 20 could attend the elections to the Constituent Assembly. Intelligent Azerbaijani women using the rights granted and the conditions and opportunities created by the state for the development of enlightenment and culture were expanding the women's movement, and fighting against the forces that hindered the national liberation movement and the independence of the republic. Educated women were active in the creation of national schools during this period.

Legal Acts Adopted by the Azerbaijan Democratic Republic 1918–1920

The law on the "Political Amnesty" was discussed at the meetings of the Parliament of the ADR in December and was adopted at the meeting dated January 8, 1919. According to paragraph 5 of this law, penalties imposed by civilian and military authorities under the non-judicial proceedings, as well as the sentences given due to political insecurity until December 7, 1918, had been

¹³ *Cümhuriyyət parlamentinin yeganə qadını – Mollaların təhdid etdiyi xanım kim idi?*, 3.07.2018, <http://modern.az/az/news/146685#gsc.tab=0>, retrieved 7.09.2019.

canceled and assignments related to the execution of those decisions had been given by the Ministry of Internal Affairs and the Ministry of Defense¹⁴.

Parliament had also adopted a series of laws to strengthen the material and social protection of certain strata of the population. Thus, in 1919 the laws “On improving the status of railway workers” and “On the provision of lump-sum aid to the employees of the Azerbaijani government organizations on the occasion of Novruz” were welcomed by the public¹⁵.

Despite its short lifespan, the ADR paid particular attention to the enlightenment of the population. The decision of the Parliament of the ADR on the approval of the Charter of the Baku State University on 29 April 1919 played an exceptional role in the development of Azerbaijani science and education. In this regard, the law “On the establishment of the Baku State University”¹⁶, adopted by the parliament on September 1, 1919, should be especially emphasized. The opening of the university was a significant historical service of the republic for the nation. Also, it is not accidental that 7 million rubles from the State Treasury were allocated to the Ministry of Public Education in the 1919–1920 academic year to send 100 students to Europe¹⁷.

The “Law on Azerbaijani Citizenship”, adopted by parliament on August 11, 1919, was one of the laws of the ADR which had particular importance for legislative activity. According to Article 1 of the Law, despite national and religious differences, all the citizens of the former Russian Empire, themselves or their parents, born on the territory of the Republic of Azerbaijan were considered Azerbaijani citizens. Article 1 of Part 2 of the Law states that persons a) born to Azerbaijani citizens; b) foreign women married to Azerbaijanis; c) foreigners who adopted Azerbaijani citizenship under the age of seventeen – not listed in the first article of the first part were entitled to citizenship of Azerbaijan¹⁸.

During its existence, the Azerbaijan Democratic Republic (ADR) also took successful steps in the field of military construction. The call up age for military enlistment was determined as 19 years.

The leaders of the republic did not forget to care for refugees and IDPs displaced from the native lands. Thus, the parliament adopted a special law “On Fulfilling the Refugee Needs”.

By helping the Georgian people who suffered from the earthquake, Parliament adopted a law on allocating 3 million manats from the budget of the Department of Affairs of the government on March 11, 1920¹⁹.

¹⁴ C. Nəsirov, *op. cit.*

¹⁵ *Azərbaycan Xalq Cümhuriyyəti dövründə həyata keçirilən sosial siyasət...*; C. Nəsirov, *op. cit.*

¹⁶ Y. Mahmudov, *Encyclopedia of People's Republic of Azerbaijan...*, p. 43.

¹⁷ C. Nəsirov, *op. cit.*

¹⁸ <http://www.azerbaijan-news.az/index.php?mod=3&id=142726>, retrieved 8.09.2019.

¹⁹ C. Nəsirov, *op. cit.*

To ensure the state's economic independence, the ADR also developed a series of laws in the field of customs, taking into account its importance. The laws adopted by the Parliament on January 18, 1920, "On the establishment of the border guard in customs relations in the Republic of Azerbaijan", and "On the establishment of Aghstafa customs post" are one of the significant legislative acts in the provision of customs service²⁰.

During the period of its efficient work, the ADR also paid particular attention to the establishment of the justice, court, police and prosecution authorities of the independent republic. Khalil bey Khasmammadov was appointed first Minister of Justice. The activity of the Baku District Court and the prosecutor's office under it were restored by the decision of the Council of Ministers On October 1, 1918²¹. It is no coincidence based on this date that it was decided to celebrate October 1 each year as a professional holiday for employees of the Prosecutor's Office of the Republic of Azerbaijan by the decree of national leader Heydar Aliyev dated July 17, 1998.

By the Decision of the Council of Ministers of the Azerbaijan Democratic Republic dated November 14, 1918, "The Statute of the Court Chamber of Azerbaijan" was approved. Here, Prosecutor and several deputy prosecutor positions were opened under Azerbaijan Chamber of Court²².

The Alliance of Independent States recognized the independence of Azerbaijan at the Paris Peace Conference on January 11, 1920. The political representation of the republic had already been functioning in France, Iran, Dagestan, Georgia, and other countries²³.

A decision was made on the adoption of the Turkish language (Azerbaijani Turkish) as the state language on June 27, 1918. It was stated in the decision that until all courts, administrative and other officials learn this language, the Russian language is allowed to be used in government offices.

The ADR's leadership aimed to increase the share of the consumption fund in the gross domestic product, to increase the consumption fund, national income in GDP and employment levels per capita, to improve working conditions, to improve the level of education, health, housing and communal provision for the implementation of the state's social policy. However, the following factors made social conditions more complicated: the complicated international and domestic situation; economic difficulties; infectious diseases; arrival of more than 150,000 of our compatriots who were subjected to genocide of Armenians in the former Iravan province to Azerbaijan leaving their historical homelands;

²⁰ *Ibidem*.

²¹ *Ibidem*.

²² *Ibidem*.

²³ <http://www.azerbaijan-news.az/index.php?mod=3&id=142726>, retrieved 8.09.2019; C. Nəsirov, *op. cit.*

and undermining the land issue, which is the main factor in improving the living conditions of the villagers, who constitute the majority of the population, etc. The Parliament and the Government of the Azerbaijan Democratic Republic had taken urgent measures to eliminate social tension under such hard conditions²⁴.

The leaders of the republic did not forget to care for refugees and IDPs who were displaced from their native lands. Special attention was paid to the repayment of the material needs and deployment of refugees, the arrangement of medical services to them and other related issues. Thus, the parliament adopted a special law "On Meeting the Needs of Refugees". The decrees "On the Organization of Assistance to Refugees" dated July 13, 1918; "On sending a commission to the Shamakhi district to regulate the issue of the deployment of refugees" dated February 17, 1919; "On establishment of the Central Commission for clarifying the status of refugees and IDPs, their return to their permanent residence" dated June 23, 1919; "On Urgent Measures for the Placement of Refugees" dated November 8, 1919; and the Law of the Parliament "On Allocation of 21 Million Manats for the Needs of Refugees" issued on January 8, 1920 were one of the necessary steps taken in this area by the Government. Despite the difficult situation in the country, the government regularly assisted to our compatriots living in Georgia and Armenia.

During the activity of the ADR, a bill on various spheres was submitted to the parliament, and 10 of them covered the social field. Two major decisions were made on pension issues: one of them was "On the establishment of a commission for the preparation of the draft law on a pension" dated August 28, 1918. The decision intended the determination of the pension based on the years of service of the people who resigned. The Labor Exchange functioned in Baku during the Republic. The stock exchange was created on January 13, 1918, in the Baku City Duma²⁵.

The government took several measures to increase salaries, allowances, formalize labor relations and so on, taking into account the hard physical work and the social status of the workers.

The Ministry of Labor was established to regulate labor relations, and other related issues in the Government of the ADR by the Decision of Parliament adopted on January 21, 1919. Obtaining executive and supervisory authority Ministry of Labor held a special meeting to improve labor protection and the living conditions of the workers on January 25, 1919. The ministry issued a decision to make some changes to the terms of the collective agreement on January 26²⁶.

²⁴ *Azərbaycan Respublikası Əmək və Əhalinin Sosial Müdafiəsi Nazirliyi Tarixi*, <http://ses.gov.az/tarixi>, retrieved 9.09.2019.

²⁵ *Ibidem*.

²⁶ *Ibidem*.

The Government's activities were focused on the formulation of labor legislation, the regulation of relations between workers and entrepreneurs, and the protection of labor and the financial status of the working people. Specific decisions had been made to improve the social conditions of workers and servants.

The Azerbaijani government assisted those in difficult social conditions regardless of nationality. For example, in 1919, the government allocated substantial funds to the Russian and Jewish charity society, Armenian and Jewish national councils and other societies along with the Muslim women's charity society for the maintenance of children, the elderly and other groups, as well as to those affected by the earthquake that took place in Georgia in February 1920.

In 1919, the increase in allowances and wages in connection with inflation was the main priorities of the government's social policy. For this end, the Parliament adopted the Statute of the Ministry of Railways on the provision of railway workers after service years, as well as the laws on raising the salaries of government employees and elementary school teachers and increasing living standards. Several laws and decisions had been adopted to address refugee problems during the Fourth Government's activity.

The Labor Inspectorate under the Ministry of Labor was set up by the Council of Ministers to regulate labor protection, labor wages and labor disputes on August 5, 1919. A district inspector operated in each of the eight regions of the country. The decision of the ADR Parliament dated December 7, 1918, defines the payment of insurance to workers for full or partial loss of ability to work²⁷.

The 1919 workforce program envisaged the protection of children and women's labor, the involvement of the administration in the work of the trade union organization, the suspension of attacks on worker's organizations, the freedom of assembly, and wage increases.

The ADR Parliament adopted decisions considering the social benefits of the concessional use of public utility services and transportation, increasing salaries and providing free financial assistance to refugees.

The issue of increasing the salaries of different sections of the population regarding inflation was an essential aspect of the ADR government's social policy. The Decrees (dated July 3, 1918, September 21 and October 13, 1919, April 10, 1919, and January 5, 1920) of the Government of the Republic intended to increase the salaries of government officials. For this purpose, Parliament adopted the law "On granting benefits to the servants" dated January 10, 1919; the law "On improvement of the state of railway workers" dated February 4; the law "On temporary increase of salaries of employees of the Ministry of Internal Affairs" dated April 7; the "Law on temporary additions to salaries of government employees" dated May 12 and the "Law on Additions to the

²⁷ *Ibidem*.

salaries of civil servants in military and civilian government offices related to the expensiveness” dated March 15, 1920²⁸.

The formation of labor legislation was one of the key issues in the government’s social policy. At the request of the Labor Ministry, on March 10, 1919, the parliament adopted a law on the establishment of a special Advisory Board on the issue of workers under the Ministry. The Advisory Board dealt with issues of labor protection, and the regulation of relations between workers and entrepreneurs. The Advisory Board consisted of ten people – five workers and five entrepreneurs. The Board had the right to oversee the enforcement of laws applicable to all measures aimed at improving labor conditions and the financial situation of the workers²⁹.

New Culture Patterns Created by the Reforms Carried Out by the Government of the Azerbaijan Democratic Republic Have Become a Valuable Part of Azerbaijan’s Rich Cultural Heritage

Thus, there emerged favorable conditions to boost the revival of the cultural sphere arising from the enlightenment and renaissance in the country to a new peak with the establishment of the Azerbaijan Democratic Republic in 1918 in the late 19th and early 20th centuries. Culture and art were developed more freely and in line with national interests with the establishment of the national state.

It must be remembered that during the ADR, national societies such as the “Türk Ocağı” [“Turkish Hearth”] Society, whose aim was to propagate ideas of Turkicism and Azerbaijanism among the population, were established in Azerbaijan.

At the same time, the “Muslim East Learning Society”, founded on December 29, 1919, also paid great attention to the study of the medieval cultural monuments of Azerbaijan. This organization mounted exhibitions based on the learned materials, which enhanced the interest of our people in their historical past, strengthening their sense of patriotism³⁰.

As is known from the historical materials, the Government of the ADR had also done considerable work to establish museums in our country: for example, “İstiglal” Museum [the Museum of Independence], one of the significant events in the history of our culture, represents the memory of that era. This cultural institution is the first state museum to demonstrate and promote the history and culture of Azerbaijan, its national and artistic heritage. The museum

²⁸ *Ibidem*.

²⁹ *Azərbaycan Xalq Cümhuriyyəti dövründə həyata keçirilən sosial siyasət*, “Hərbi And”, 13.04.2018, No. 14, p. 6, http://www.elibrary.az/docs/qazet/qzt2018_1864.htm, retrieved 9.09.2019.

³⁰ N. Bayramlı, *Xalq Cümhuriyyəti hökumətinin həyata keçirdiyi islahatlar mədəniyyətin ayrıl-ayrı sahələrinin inkişafına təkan verdi*, “Yeni Azərbaycan”, 10.04.2018, No. 68, p. 3.

was opened on the occasion of the anniversary of the Azerbaijani Parliament on December 7, 1919, and operated under the parliament in its building³¹.

Special attention was paid to the development of national painting during the ADR as well. Thus, "Zanbur" magazine published caricatures referring to the social and political problems of the time which were created by Azim Azimzade, the founder of Azerbaijani satirical drawing in 1919. His paintings exposed darkness, ignorance, and the wild and disgusting acts of bloodthirsty Armenian-dashnak robbers. This theme had a significant place in the work of the artist Bahruz Kangarli³². His famous series "Refugees" reflecting on the Armenian-Muslim conflict, was an achievement of realistic Azerbaijani art.

The foundation of the ADR also triggered the revival of the national theater. Significant qualitative changes took place in the development of the Azerbaijani theater as a result of the active support of the state. New works on the history of Azerbaijan and the struggle for national liberation entered the repertoire of the theater. The role of theater in social life increased. The first troupe to restore its activity in the Republic was "Hajibeyli brothers". Troupes bringing together famous artists performed drama, comedy, opera, and operetta in turn.

The opening and subsequent activities of the Azerbaijan State Theater were one of the brightest pages of cultural life during the People's Republic. The curtains of the State Theater opened for the first time on November 4, 1918, with the performance of Nariman Narimanov's *Nadir Shah* tragedy. Charity performances were also organized at the theater building.

The Azerbaijani Anthem, created by composer Uzeyir Hajibeyli and poet Ahmed Javad in 1919, and the National Anthem of the Republic of Azerbaijan today, constitutes an excellent example of our national music.

The Azerbaijan Democratic Republic has left indelible marks on the history, political and spiritual-psychological life of the Azerbaijani people, including the literary and artistic works of the period. The achievement of the independence of the Azerbaijani people caused a great revival in the artistic environment.

Thus, given those mentioned above, we can say that the period of the ADR was engraved in history with the rise of different spheres of Azerbaijani culture and art. The new material and spiritual cultural samples which were created during this period have become a valuable part of Azerbaijan's rich cultural heritage.

Summary

The Azerbaijan Democratic Republic, the first Parliamentary republic in the history of the Azerbaijani people, was the first democratic, legal and secular state in the East, including the Turkish-Islamic world.

³¹ *Ibidem*.

³² *Azərbaycan Xalq Cümhuriyyəti dövründə mədəni inkişaf*, "Olaylar", 25.05.2018, p. 8, <http://www.anl.az/download/meqale/olaylar/2018/may/592731.htm>, retrieved 7.09.2019.

The Democratic ADR was part of the democratic republics of Europe for its political structure, its democratic state-building measures, as well as its goals and objectives.

The ADR, which operated for a total of 23 months, left indelible marks on the history of national statehood with its rich state-building experience, and built a solid foundation for the future independence of the republic by strengthening the feelings of freedom and independence in the hearts of the people. Thus, the Government of the ADR operated in Tbilisi for 18 days, about three months in Ganja, and less than 19 months in Baku.

The ADR was able to make profound changes in all spheres during its activity, and served the interests of the people. Within a short period, the Republican Government underwent fundamental reforms covering various areas of society, thereby establishing a sustainable development process in the country. The prominent intellectuals and social-political figures of Azerbaijan were always at the forefront of this process. And their initiative, determination, and intellectual level created enormous opportunities for the successful implementation of these reforms.

Even though it operated under very complicated conditions, the Government and the Parliament of the Republic kept the focus on the development of science, education and public education, and health care. Schools, gymnasiums, girls' schools, kindergartens, libraries were opened in the whole country, short-term teacher courses, hospitals, and medical assistant points were established in rural areas, and the fight against infectious diseases was put into action.

In 1991, the Azerbaijani nation restored its state independence and created a new independent state of Azerbaijan, which continues the ideals of the Azerbaijan Democratic Republic in terms of historical heritage.

Azerbaijan is one of the few countries to have declared its democratic values a hundred years ago and to have put them into practice. Today's independent Azerbaijan is the successor to the Azerbaijan Democratic Republic³³.

The revival of the lost national statehood at the end of the twentieth century confirmed the national-liberty spirit of our people in the confusion that exacerbated the historical conditions in 1920. In 1991, Azerbaijan proclaimed its independence for the second time. The adoption of the Constitutional Act on the State Independence of the Republic of Azerbaijan on October 18 was the beginning of a new stage in the history of the Azerbaijani people.

Today, President Ilham Aliyev strives to consolidate and develop Azerbaijan as an independent country, and to build a democratic and legal state, remaining true to heritage traditions. The main purpose of this policy is to raise the mate-

³³Speech of the President of Azerbaijan Ilham Aliyev on the People's Republic of Azerbaijan.

rial well-being of the society and individual citizens separately, and to provide them with social protection and a decent standard of living, as well as equal opportunities for the free development of personality. In general, the policy pursued by Azerbaijan is a guarantee that Azerbaijan is a fully independent republic in the region.

Patryk Bukowski

The Muslim Religious Minority in the Republic of Serbia and Its Impact on the Bilateral Relations of the Republic of Serbia with Neighboring States

Introduction

The states situated on the Balkan Peninsula are characterized by a significant diversity of people living there, especially in ethnic terms, but also in terms of language and religion. Ethnic, linguistic and religious diversity implies specific socio-political consequences that have a significant impact on the policies of Balkan states. As a consequence, the authorities of states from the Balkan region are forced to take into account in their politics the various needs of ethnic, linguistic and religious minorities. In addition, in the interests of the representatives of their ethnic, language and religious groups, neighboring states often take action, where representatives of a specific group are of the majority. As the title suggests, in this article the author decided to analyze the influence of the Muslim religious minority on relations between the Republic of Serbia and neighboring states.

For a proper analysis of the chosen subject, the main content of the article has been divided into three parts. In the first part, the author described the essential characteristics of the Muslim religious minority in the Republic of Serbia relevant to the subject of the article, such as the number of representatives of the Muslim minority in the country, membership of Islamic trends, and religious organizations representing Muslims in the Republic of Serbia. In the second part, the author described the deployment of Muslims in individual administrative units of the Republic of Serbia, using data published after the 2011 census. In the third part, the author analyzed the factors shaping the relations between the Republic of Serbia and neighboring countries, such as political activity of Muslims within their ethnic communities, actions taken by Muslim countries and Muslim organizations from outside the Balkans region and acts of violence committed by Kosovo Albanians.

Muslim Religious Minority in the Republic of Serbia

According to data collected as part of the census conducted in 2011, during which religious membership was also asked, the Muslim religious minority living in the Republic of Serbia (excluding Kosovo) was 222,828 people – 3.10%

of the total population of the country (Republic of Serbia was inhabited by 7,186,862 people)¹. However, the official number of Muslims living in the Republic of Serbia in 2011 should be considered slightly undervalued, because – according to their right – 220,735 people did not answer the question about religion, while in turn no answers were obtained from another 99,714 people – respectively 3.07% and 1.39% of the total population of the Republic of Serbia². Moreover, Muslim organizations themselves have contributed to the very likely underestimate of the official number of Muslims in the Republic of Serbia. These organizations called for a boycott of the census, because in their opinion there were numerous irregularities during the preparation of this type of statistics³.

Muslims in the Republic of Serbia are mostly Hanafites – thus they represent one of the four main Sunni schools of Islamic law. There are also small Sufi Khanqahs⁴ in Novi Pazar. Since the 1990s, Wahhabis who are Islamic fundamentalists have been active in the Republic of Serbia. The exact number of Wahhabis is difficult to determine, in 2014 they ran two mosques in Novi Pazar. In 2014, about 190 mosques were located in the Republic of Serbia, of which about 120 of them were in Sandžak, while about 60 in the southern districts of this state, as well as in larger cities such as Belgrade, Niš and Subotica. In Vojvodina there were eight mosques without minarets, because the authorities of the Autonomous Province of Vojvodina do not give consent to their construction. A significant number of existing mosques in the Republic of Serbia came into existence only after the disintegration of the Socialist Federal Republic of Yugoslavia⁵.

The main organization bringing together and representing Muslims living in the Republic of Serbia – with the exception of Kosovo – is established in 2007 Islamic Community in Serbia (Исламска заједница у Србији/*Islamska zajednica u Srbiji*), with seat in Novi Pazar. The Islamic Community in Serbia was established as a result of the transformation of the Islamic Community in Sandžak (Исламска заједница у Санџаку/*Islamska zajednica u Sandžaku*), which operated since 1993. The Grand Mufti of the Islamic Community in Serbia

¹ According to data from July 2018, the Republic of Serbia, with the exception of Kosovo, was inhabited by 7,078,110 people. The World Factbook, *Serbia*, <https://www.cia.gov/library/publications/the-world-factbook/geos/ri.html>, retrieved 17.12.2018.

² *Попис становништва, домаћинства и станова 2011. у Републици Србији, број 4, Становништво. Вероисповест, матерњи језик и национална припадност. Подаци по општинама и градовима*, Република Србија Републички завод за статистику, Београд 2013 = *2011 Census of Population, Households and Dwellings in the Republic of Serbia*, No. 4, *Population, Religion, mother tongue and ethnicity. Data by municipalities and cities*, Statistical Office of the Republic of Serbia, Belgrade 2013, p. 13.

³ A. Pramenković, *Serbia*, [in:] *Yearbook of Muslims in Europe*, Vol. 6, eds J.S. Nielsen, S. Akgönül, A. Alibašić, E. Račius, Leiden–Boston 2014, pp. 530–531.

⁴ Khanqah is a kind of monastery, the seat of the Sufi brotherhood.

⁵ *Ibidem*, p. 533.

ince its inception is Muamer Zukorlić (Муамер Зукорлић). The organizational structure consists of Muftiship of Belgrade (with seat in Belgrade), Muftiship of Novi Sad (with seat in Novi Sad), Muftiship of Preševo (with seat in Preševo) and Muftiship of Sandžak (with seat in Novi Pazar). According to the decision of the Islamic Community itself in Serbia, it is part of the Islamic Community of Bosnia and Herzegovina (Исламска заједница у Босни и Херцеговини /*Islamska zajednica u Bosni i Hercegovini*), which gives religious relations an interstate character and is therefore relevant from the perspective of relations between the Republic of Serbia and Bosnia and Herzegovina. On the territory of the Republic of Serbia, there is also a parallel competitive Islamic Community of Serbia (Исламска заједница Србије/*Islamska zajednica Srbije*), with a seat in Belgrade. The structure of this religious organization consists of Muftiship of Preševo (with seat in Preševo), Muftiship of Raška (with seat in Novi Pazar) and Muftiship of Serbia (with seat in Belgrade). At the head of the Islamic Community of Serbia is the Great Mufti Sead Nasufović (Ссад Насуфовић)⁶.

Muslims in the Administrative Divisions of the Republic of Serbia

In the administratively separated City of Belgrade, only in the municipality of Palilula, the population of Muslims has exceeded 5%. The percentage of Muslims there was 5.18%, and it was inhabited by a total of 8,985 people of Islam. On the scale of the total population of the capital of the Republic of Serbia, their number of Muslims was only 1.92% – 31,914 people out of 1,659,440 inhabitants of Belgrade in 2011. Statistical data for the remaining municipalities in Belgrade are presented in the Table 1.

Table 1. Muslim Population in the City of Belgrade

Municipality	Muslim population (% of total population)
Palilula	8,985 (5.18%)
Zemun	7,028 (4.18%)
Surčin	1,237 (2.82%)
Novi Beograd	4,315 (2.01%)
Čukarica	3,219 (1.78%)
Savski venac	433 (1.11%)

⁶J. Duda, *Islamic community in Serbia – the Sandžak case*, [in:] *Muslims in Poland and Eastern Europe. Widening the European Discourse on Islam*, ed. K. Górak-Sosnowska, Warszawa 2011, pp. 329–330; A. Pramenković, *op. cit.*, pp. 532–533. More about it: S. Barišić, *Muslims in the Balkans: Problems of (Re)Institutionalization and Transformation of Identity*, [in:] *Islam at the Balkans in the Past, Today and in the Future*, eds D.B. Đorđević, D. Todorović, L. Mitrović, Niš 2007.

Municipality	Muslim population (% of total population)
Stari grad	504 (1.04%)
Zvezdara	1,550 (1.02%)
Mladenovac	511 (0.96%)
Rakovica	1,018 (0.94%)
Grocka	766 (0.91%)
Voždovac	1,359 (0.86%)
Vračar	430 (0.76%)
Barajevo	141 (0.52%)
Sopot	80 (0.39%)
Obrenovac	190 (0.26%)
Lazarevac	148 (0.25%)
Altogether	31,914 (1.92%)

Source: *Попис становништва...*, број 4, pp. 38–39, 46–47.

In the administrative units of the central part of the Republic in 2011, the highest percentage of Muslims inhabited the Raška District, where the percentage reached 36.38% – 112,520 people. The high percentage in the whole of the Raška District had an impact on the Muslim domination in the individual municipalities of the district. In the municipality of Tutin, the percentage of Muslims in the population of this administrative unit was the highest in the entire Republic of Serbia (excluding Kosovo), because it was at the level of 93.79% (28,220 people). In the city of Novi Pazar, the percentage of Muslims was 82.37% (82,710 people). The high percentage of Muslims living in the municipality of Tutin and the city of Novi Pazar results from the geographic location of these administrative units, because they are located near the border with Kosovo. In the remaining communes of the Raška District, the Muslim population was residual.

The second in terms of the number of Muslims in 2011 was the neighboring Zlatibor District, in the case of which Islam was the religion of 15.61% of the population (44,742 people). Most of them lived in the municipality of Sjenica – 79.21% (20,906 people). Subsequently, in terms of the number of Muslims, the municipality of Prijepolje – 44.69% (16,562 people), the municipality of Priboj – 21.35% (5,793 people) and the municipality of Nova Varoš – 8.32% (1,384 peo-

ple), were placed. Also for these administrative units, the high population of Muslims living in their territory resulted from the border location of the Zlatibor District. Moreover, in the municipalities of this district, which are distant from the border, the number of Muslims only ranged from one to a maximum of 49 people.

The last district in the communes with a significant Muslim population was the Pčinja District. While in terms of this entire administrative unit, Muslims represented only 3.19% of the total population (5,069 people), in the municipalities bordering Kosovo – the municipality of Bujanovac and the municipality of Preševo – they counted for around 1/5 of the population of these administrative units: 22.90% (4,137 people) and 19.25% (593 people), respectively. In the remaining municipalities of the Pčinja District, the percentage of people who declared Islam as their religion did not exceed one percent. In the remaining districts of the central part of the Republic of Serbia, the percentage of the Muslim population in relation to the total population was small, and in some cases almost negligible. This is evidenced by the data provided in the Table 2.

Table 2. Muslim Population in the Central Serbia

District	Muslim population (% of total population)	Cities and municipalities
Raška District	112,520 (36.38%)	Tutin – 29,220 (93.79%); City of Novi Pazar – 82,710 (82.37%); City of Kraljevo – 532 (0.42%); Vrnjačka Banja – 30 (0.11%); Raška – 28 (0.11%)
Zlatibor District	44,742 (15.61%)	Sjenica – 20,906 (79.21%); Prijepolje – 16,562 (44.69%); Priboj – 5,793 (21.35%); Noya Varoš – 1,384 (8.32%); Arilje – 18 (0.10%); Čajetina – 11 (0.07%); City of Užice – 49 (0.06%); Bajina Bašta – 11 (0.04%); Požega – 7 (0.02%); Kosjerić – 1 (0.01%)
Pčinja District	5,069 (3.19%)	Bujanovac – 4,137 (22.90%); Preševo – 593 (19.25%); Vladičin Han – 114 (0.55%); City of Vranje – 195 (0.23%); Surdulica – 28 (0.14%); Bosilegrad – 2 (0.02%); Trgovište – anyone
Braničevo District	2,905 (1.58%)	City of Požarevac – 2,817 (3.74%); Žabari – 37 (0.33%); Golubac – 11 (0.13%); Žagubica – 12 (0.09%); Petrovac na Mlavi – 13 (0.04%); Veliko Gradište – 6 (0.03%); Kučevo – 5 (0.03%); Malo Crniće – 4 (0.03%)
Bor District	1,458 (1.17%)	City of Bor – 1,338 (2.75%); Negotin – 69 (0.19%); Majdanpek – 30 (0.16%); Kladovo – 21 (0.10%)
Podunavlje District	1,862 (0.93%)	City of Smederevo – 1,670 (1.54%); Smederevska Palanka – 143 (0.28%); Velika Plana – 49 (0.12%)

District	Muslim population (% of total population)	Cities and municipalities
Mačva District	2,225 (0.74%)	Mali Zvornik – 472 (3.78%); Krupanj – 229 (1.32%); City of Loznica – 724 (0.91%); City of Šabac – 760 (0.66%); Koceljeva – 13 (0.10%); Bogatić – 19 (0.07%); Vladimirci – 8 (0.05%); Ljubovija – anyone
Nišava District	2,654 (0.71%)	City of Niš – 2,486 (0.96%); Aleksinac – 159 (0.31%); Merošina – 4 (0.03%); Doljevac – 3 (0.02%); Svrlijig – 2 (0.01%); Gadžin Han – anyone; Ražanj – anyone
Jablanica District	815 (0.38%)	Medveđa – 581 (7.81%); Crna Trava – 3 (0.18%); Bojnik – 16 (0.14%); City of Leskovac – 189 (0.13%); Lebane – 18 (0.08%); Vlasotince – 8 (0.03%)
Toplica District	334 (0.36%)	Prokuplje – 299 (0.67%); Kuršumljija – 17 (0.09%); Žitorađa – 11 (0.07%); Blace – 7 (0.06%)
Šumadija District	730 (0.25%)	City of Kragujevac – 665 (0.37%); Arandelovac – 35 (0.08%); Topola – 15 (0.07%); Batočina – 8 (0.07%); Rača – 6 (0.05%); Knić – 1 (0.01%); Lapovo – anyone
Pirot District	219 (0.24%)	Bela Palanka – 64 (0.53%); City of Pirot – 147 (0.25%); Dimitrovgrad – 6 (0.06%); Babušnica – 2 (0.02%)
Zaječar District	277 (0.23%)	Boljevac – 53 (0.41%); City of Zaječar – 164 (0.28%); Sokobanja – 30 (0.19%); Knjaževac – 30 (0.10%)
Pomoravlje District	324 (0.15%)	Despotovac – 67 (0.29%); Svilajnac – 48 (0.20%); Paraćin – 91 (0.17%); Čuprija – 47 (0.15%); City of Jagodina – 69 (0.10%); Rekovac – 2 (0.02%)
Rasina District	348 (0.14%)	City of Kruševac – 243 (0.19%); Trstenik – 51 (0.12%); Brus – 16 (0.10%); Čičevac – 9 (0.09%); Varvarin – 14 (0.08%); Aleksandrovac – 15 (0.06%)
Moravica District	157 (0.07%)	Gornji Milanovac – 53 (0.12%); Lučani – 16 (0.08%); City of Čačak – 73 (0.06%); Ivanjica – 15 (0.05%)
Kolubara District	69 (0.04%)	Mionica – 13 (0.09%); City of Valjevo – 44 (0.05%); Osečina – 5 (0.04%); Ljig – 3 (0.02%); Ub – 3 (0.01%); Lajkovac – 1 (0.01%)
Altogether	162,502 (4.52%)	

Source: *Попис становништва...*, број 4, pp. 40–45, 48–53.

Data obtained during the census in the Autonomous Province of Vojvodina show that among its population the number of Muslims was small, as it was at the level of 0.74% of the total population (14,206 people). According to detailed

statistics cited in the table below, a more significant percentage of the Muslim minority occurred only in the religiously diverse municipality of Beočin, in the South Bačka District, because there was a percentage share of Islam professed at the level of 8.74% of the total population (1,374 people).

Table 3. Muslim Population in the Autonomous Province of Vojvodina

District	Muslim population (% of total population)	Cities and municipalities
North Bačka District	3,113 (1.67%)	City of Subotica – 2,756 (1.95%); Mali Idoš – 232 (1.93%); Bačka Topola – 125 (0.38%)
South Bačka District	6,872 (1.12%)	Beočin – 1,374 (8.74%); City of Novi Sad – 4,760 (1.39%); Bač – 198 (1.37%); Bečej – 206 (0.55%); Vrbas – 114 (0.27%); Bačka Palanka – 98 (0.18%); Bački Petrovac – 24 (0.18%); Srbobran – 23 (0.14%); Titel – 19 (0.12%); Temerin – 32 (0.11%); Sremski Karlovci – 9 (0.10%); Žabalj – 15 (0.06%)
Central Banat District	1,537 (0.82%)	City of Zrenjanin – 1,391 (1.13%); Sečanj – 41 (0.31%); Novi Bečej – 66 (0.28%); Nova Crnja – 17 (0.17%); Žitište – 22 (0.13%)
South Banat District	1,310 (0.45%)	City of Pančevo – 769 (0.62%); City of Vršac – 253 (0.49%); Kovačica – 100 (0.40%); Kovin – 98 (0.29%); Bela Crkva – 48 (0.28%); Alibunar – 24 (0.12%); Opovo – 11 (0.11%); Plandište – 7 (0.06%)
North Banat District	404 (0.27%)	Kanjiža – 119 (0.47%); Senta – 80 (0.34%); Čoka – 31 (0.27%); Ada – 40 (0.24%); Novi Kneževac – 25 (0.22%); City of Kikinda – 109 (0.18%)
West Bačka District	380 (0.20%)	Kula – 117 (0.27%); City of Sombor – 193 (0.22%); Apatin – 38 (0.13%); Odžaci – 32 (0.11%)
Srem District	590 (0.19%)	Irig – 39 (0.36%); City of Sremska Mitrovica – 240 (0.30%); Pećinci – 44 (0.22%); Stara Pazova – 126 (0.19%); Ruma – 65 (0.12%); Inđija – 52 (0.11%); Šid – 24 (0.07%)
Altogether	14,206 (0.74%)	

Source: *Попис становништва...*, број 4, pp. 38–41, 46–49.

The impact of the Muslim religious minority on relations between the Republic of Serbia and neighboring countries

The Muslims living in the Republic of Serbia are predominantly of Albanian or Bosniak origin, which is confirmed by the data presented in the 2011 census, which has already been discussed in this article. As a consequence,

in municipalities where the inhabitants are religiously diverse, they are also ethnically and linguistically diverse, because Muslims also speak Albanian or Bosniak⁷. For this reason, although the religious question has no leading role in relations between the Republic of Serbia and neighboring states, it is inseparable from the influence of the ethnic question on these relations.

From a legal perspective, the constitutional and statutory solutions defining the functioning of the Muslim minority in the Republic of Serbia⁸ should be regarded as beneficial for people professing Islam. Despite this, after 2006, some tensions were not avoided, although they were mainly caused by ethnic factors. Two areas are particularly problematic in this case, because Muslims are a significant minority in their territory, or even because they are the majority, as in the case of several municipalities, excluding Kosovo from the analysis.

The first region in which the problem with ethnic minority took place, whose representatives are Muslims, is Sandžak, which is the territory included in the Raška District. In the Republic of Serbia since 2006 belongs the greater part of Sandžak (4,504 km²), the second part (3,905 km²) is located within the borders of Montenegro. The Sandžak is inhabited by Muslims of Bosniak origin⁹. The reasons for the tensions in this area were the activities of Bosniak Sandžak's political leaders at the turn of the 20th and 21st centuries, because they wanted to gain greater independence from Belgrade and even gain autonomy. In order to achieve greater independence or autonomy, the Bosniaks of Sandžak established the Bosniac National Council (Босњачко национално вијеће/*Bošnjačko nacionalno vijeće*). However, at present the Bosniac National Council is dominated by political parties cooperating with the authorities of the Republic of Serbia¹⁰.

The second area in which there were problems with the ethnic minority whose representatives are Muslims were the municipality of Bujanovac,

⁷ More about it: *Попис становништва, домаћинства и станова 2011. у Републици Србији*, број 1, *Национална припадност. Подаци по општинама и градовима*, Република Србија Републички завод за статистику, Београд 2012 = *2011 Census of Population, Households and Dwellings in the Republic of Serbia*, No. 1, *Ethnicity. Data by municipalities and cities*, Statistical Office of the Republic of Serbia, Belgrade 2012, pp. 20–89; *Попис становништва...*, број 4, pp. 54–69.

⁸ Minority rights were included in the *Constitution of the Republic of Serbia* (Устав Републике Србије/*Ustav Republike Srbije*), and then extended and clarified in the *Act on the Protection of Minorities' Rights and Freedoms* (Закон о заштити права и слобода мањина/*Zakon o zaštiti prava i sloboda manjina*).

⁹ Z. Bottlik, *Geographical and historical aspects of the situation of Muslim population in the Balkans*, „Hungarian Geographical Bulletin” 2009, Vol. 58, No. 4, pp. 272–273.

¹⁰ M. Korzeniewska-Wiszniewska, *Polityka etniczna Republiki Serbii wobec wybranych mniejszości po 2009 roku*, „Studia Środkowoeuropejskie i Bałkanistyczne” 2016, Vol. XXIV, pp. 170–171; D. Mikucka-Wójtowicz, *Sytuacja mniejszości boszniackiej w Sandżaku – wyzwania i problemy*, „Sprawy Narodowościowe” 2013, Issue 42, pp. 163–164.

the municipality of Medveđa and the municipality of Preševo, which form the Preševo Valley, located in the Jablanica District and the Pčinja District. The Preševo Valley is inhabited by Muslims of Albanian origin, which results from the location of the region near the border with Kosovo. Unlike at Sandžak, in the Preševo Valley at the turn of the 20th and 21st centuries, there was a conflict. At that time, the Liberation Army of Preševo, Medveđa and Bujanovac (*Ushtria Çlirimtare e Preshevës, Medvegiës dhe Bujanocit*) was established there, which was organized along the lines of the Kosovo Liberation Army (*Ushtria Çlirimtare e Kosovës*). The goal of the Albanians was the administrative connection of the Preševo Valley to the Kosovo. Currently, the situation is much calmer; however, some of the Albanian people did not abandon their plans at the turn of the 20th and 21st centuries. The other political leaders of the Albanians established the Albanian National Council (Национални савет Албанаца/*Nacionalni savet Albanaca; Këshilli Kombëtar i Shqiptarëve*), as was the case with the Bosniac National Council. The main goal of the Albanian National Council was to integrate the Albanian community with the Serbian community and to include Albanians in the functioning of local and state authorities and institutions¹¹.

As part of the analysis of relations between the Republic of Serbia and neighboring states in the context of the Muslim religious minority living in the Republic of Serbia, it should be noted that Islam is treated primarily as an instrument of political rivalry. The ethnic factor is the prime source of potential and actual tensions. An exception to this is the involvement of Muslim states and Muslim organizations, which in various ways affect the attitudes and opinions of Muslims living in the Republic of Serbia. They do this by providing various types of support for the daily functioning of Muslim orthodox and fundamentalists in the religious dimension, as well as mobilising them during various types of dispute, crises and conflicts. An example of the second of this type of activity was the support given to Bosniacs and Albanians during the wars accompanying the breakup of the Socialist Federal Republic of Yugoslavia, primarily during the civil wars in Bosnia and Kosovo. Saudi Arabia and the United Arab Emirates were particularly active in providing financial support to Muslims from Bosnia and Albania. Consequently, the authorities and services of the Republic of Serbia must be alert to any organizational support for Serbian Muslims that may flow through Bosnia and Herzegovina and through Kosovo and Albania. This issue has a direct impact on the relations of the Republic of Serbia and neighboring states in the context of the Muslim religious minority living in the Republic of Serbia¹².

¹¹ M. Korzeniewska-Wiszniewska, *op. cit.*, pp. 172–173; M. Styrzczula, *Konflikt serbsko-albański w tzw. Dolinie Preszewa i Miedwiedzi*, [in:] *My już jesteśmy zjedzeni... Rola i znaczenie prawosławia w konflikcie etnicznym w Dolinie Preszewa*, ed. R. Zenderowski, Warszawa 2012, pp. 341–342.

¹² M. Ickiewicz-Sawicka, *Bośniacy muzułmanie (Boszniacy) w obliczu kryminogennego i radykalnego islamu na Bałkanach – przypadek Bośni i Hercegowiny*, [in:] *Islam i muzułmanie w kultu-*

A special case in the relations between the Republic of Serbia and neighboring states is Kosovo, which functions in the international arena as a state, but its independence was not recognized by the Republic of Serbia. Both the authorities of the Republic of Serbia and the Serbian society recognize Kosovo as an integral part of their country, as the Autonomous Province of Kosovo and Metohija. Unfortunately, the volume framework of this article does not allow a detailed analysis of the Kosovo situation in international relations. Nonetheless, Kosovo is inhabited mostly by Albanians who profess Islam. In the context of religious problems affecting the relations between the subjects, the greatest of them is the instrumental use of Islam for political purposes by the leaders of the Kosovo Albanians. For the political leaders of the Albanians in Kosovo, Islam is the building block of Kosovo society's identity¹³. This use of Islam has led to intense antagonism from Muslim Albanians, who make up the majority of Kosovo residents from minorities living in Kosovo, both ethnic and religious. The basic "enemy" for the Albanians from Kosovo are the Orthodox Serbs. As a result, Orthodox monasteries, churches and other Christian religious buildings were destroyed by Muslims in Kosovo; these buildings are an important cultural heritage of Serbs and Christians in the territory of Kosovo¹⁴. Moreover, by capturing the inseparable connection with Islam in the minds of the Kosovo Albanians, in the realities of the political, social and economic situation prevailing in the territory of Kosovo, Kosovo is a convenient base for Muslim fundamentalists¹⁵.

Summary

According to official statistics, the Muslim religious minority living in the Republic of Serbia (excluding Kosovo) is a small percentage of the total population of the Republic of Serbia, which is at the level of 3.10%. The number of Muslims in the Republic of Serbia should be considered slightly undervalued, which results from the Muslim boycott of the last census, which was carried out in 2011. Excluding Kosovo, the largest concentrations of Muslim populations occur in individual municipalities of three districts: the Raška District, the

rze, *literaturze i językach Słowian Południowych*, ed. A. Buras-Marciniak, Łódź 2016, pp. 227–228. More about it: K. Izak, *Radykalny islam na Bałkanach źródłem konfliktów społecznych i terrorystycznego zagrożenia dla Europy*, „Przegląd Bezpieczeństwa Wewnętrznego” 2013, No. 9(5).

¹³ A. Gola, G. Selaci, *Socio-political and Religious Dynamics in Kosovo from the Post-Secularist Perspective*, „Croatian Political Science Review” 2017, Vol. 54, No. 4, p. 97. More about it: G. Krasniqi, *The „Forbidden Fruit”: Islam and Politics of Identity in Kosovo and Macedonia*, „South-east European and Black Sea Studies” 2011, Vol. 11.

¹⁴ P. Czubik, *Niepodległość Kosowa – niebezpieczeństwo dla zjednoczonej Europy? Krótki zarys problemu*, [in:] *Balkany u progu zjednoczonej Europy*, ed. P. Czubik, Kraków 2008, p. 136.

¹⁵ „ICG Balkans Report”, 1.01.2001, No. 105, *Religion in Kosovo*, Pristina–Brussels 2001, pp. 4–6; P. Petrović, *Islamic radicalism in the Balkans*, „ISSUE Alert”, 24.06.2016.

Zlatibor District and the Pčinja District. These are administrative units located at the border with Bosnia and Herzegovina and at the border with Kosovo. It should also be remembered that the Muslim religious minority in the Republic of Serbia is not homogeneous even in a religious case, because it is represented by two religious organizations. They are the Islamic Community in Serbia, with a seat in Novi Pazar, and the Islamic Community of Serbia, with a seat in Belgrade.

The influence of the Muslim religious minority in the Republic of Serbia on the shape of relations between the Republic of Serbia and neighboring states should be considered in two ways, because religious issues are not determinants of this type of relationship. One should remember the inseparable connection of religious issues with ethnic issues and language issues in the Balkan region, and therefore also in Kosovo. For this reason, these factors must also be taken into account in the context of the analysis of the influence of the Muslim religious minority of relations between the Republic of Serbia and neighboring states. Islam is, first and foremost, an instrument of political rivalry between the Republic of Serbia and neighboring states, which mainly concerns relations with Bosnia and Herzegovina and with Kosovo, because the Muslim population living in the Republic of Serbia are mostly of Bosniac or Albanian origin. In addition, Muslim countries and Muslim organizations interfere in Serbian-Bosnian and Serbian-Albanian relations because they are interested in the situation of Muslims in the Republic of Serbia. The Kosovo problem is particularly sensitive, because there were religiously motivated acts of violence, although the activation of the religious question arose from the political interests of the Kosovo Albanians.

Oleg Yarosh

Sufi Communities in the West: Charisma and Institutionalization

This paper examines the institutional development of transnational Sufi communities in the West. Western Sufism has been developing in a social-cultural milieu that is marked by the “specialization of institutional domains, the pluralism of mass-culture, and the development of a market of world views”¹. Privatization of religion as a new social form is driven by the development of the private sphere, individual autonomy and liberal values, as a result “the individual is given the freedom to choose from a variety of sacred universes”². Thomas Luckmann describes this privatized social form of religion as “relying primarily on an open market of diffuse, syncretistic packages of meaning, typically connected to low levels of transcendence and produced in a partly or fully commercialized cultic milieu”³. This idea is echoed by Danièle Hervieu-Léger who claims that “religious modernity” is characterized by plurality of individual religious combinations, and weakening of the institutionalized belief systems; in other words, it is driven by individualized dispersion and the decay of religious codes that maintained collective religious identities⁴.

Historically, transnational Sufi cults mediated connections between the different parts of the Islamicate World and they were also critical in spreading Islam beyond its borders not only as a source of religious practice and knowledge, but also as a civil and political force. Nile Green presents a very fitting description for these trans-regional Sufi cults as “cultural technology of inter-regional connection and exchange”⁵. Sufi networks continue to perform some of these functions today in the Muslim diasporas located in the West, maintaining for example “complex relationships with homeland societies while simultaneously developing global contacts crossing the ethnical links and thereby becoming the channels of the cultural flows”⁶.

¹ T. Luckmann, *The Religious Situation in Europe: The Background to Contemporary Conversions*, “Social Compass” 1999, Vol. 46, Issue 3, pp. 251–258.

² *Idem*, *The privatization of religion and morality*, [in:] *Detraditionalization: Critical Reflections on Authority and Identity*, eds P. Heelas, S. Lash, P. Morris, Cambridge, Mass. 1996, p. 73.

³ *Ibidem*, p. 73.

⁴ D. Hervieu-Léger, *In search of certainties: the paradoxes of religiosity in societies of high modernity*, “The Hedgehog Review” 2006, Vol. 8, No. 1–2, p. 60.

⁵ N. Green, *Sufism: A Global History*, Chichester–Malden, MA 2012, pp. 12, 44.

⁶ C. Raudvere, L. Stenberg, *Translocal mobility and traditional authority*, [in:] *Sufism Today: Heritage and Tradition in the Global Community*, eds C. Raudvere, L. Steinberg, London–New York 2009, p. 5.

The spread of Sufism in particular Western countries has its own distinctiveness, due to their history and socio-cultural factors. Obviously, the colonial empires, first of all, Great Britain, have better preconditions for the emergence and spread of Sufi communities than the other countries. The process of revival of Sufism in regions with a significant Muslim population and who have previously been influenced by the policy of forced secularization, in particular in Central Asia, the North Caucasus, the Volga region, also has its own peculiarities. Here, often, the development of transnational Sufi movements is combined with a revival of local institutions and traditions, which sometimes leads to conflicts, especially in those regions where traditional Sufism retained a certain presence during the Soviet times.

The peak of interest in the development of Sufism in the West came at the end of the 2000s, when a number of works devoted to this subject were published⁷. Among the recent studies, we should mention the comprehensive work of Mark Sedgwick “Western Sufism: from the Abbasids to the New Age”⁸, where, among other things, the author raises the problems of determining the terminological framework and periodization of “Western Sufism”. In turn, the well-known scholar of Western esotericism Wouter J. Hanegraaf points out that Judaism and Islam should be viewed as an integral part of the history of religions in Europe, so it is natural to include esoteric traditions in these religions in the area called “Western esotericism”⁹.

Sedgwick regards the Western Sufi movements as “neo-Sufi”, i.e. more as a part of the landscape of Western esotericism than Islam. Further classification of “neo-Sufi” movements includes Islamic Sufism, non-Islamic Sufism, and partly Islamic Sufism¹⁰. The first category includes groups that have emerged among migrants from Muslim countries who have lost ethnic homogeneity in a later period, but nevertheless retain a visible connection to Islam; the second category includes those who consider Sufism apart from Islam as the universal “Truth”, for example, the followers of Hazrat Inayat Khan (1882–1927); finally, the third group includes those who retain a certain connection to Islam, for example, Maryamiyya. Thus, this classification is based on attitudes towards the normative tradition of Islam.

In his latest work, mentioned earlier, Sedgwick uses the term “Western Sufism” as a synonym for “neo-Sufism”. In general, he views Western Sufism as

⁷ See: *Sufism in the West*, eds J. Malik, J. Hinnells, London–New York 2006; *Sufis in Western society: global networking and locality*, eds R. Geaves, M. Dressler, G. Klinkhammer, London–New York 2009; *Sufism Today: Heritage and Tradition...*

⁸ M. Sedgwick, *Western Sufism: from the Abbasids to the new age*, New York 2017.

⁹ W.J. Hanegraaff, *Western esotericism: a guide for the perplexed*, London–New York 2013, p. 15.

¹⁰ M. Sedgwick, *Neo-Sufis*, [in:] *Dictionary of Gnosis and Western Esotericism*, ed. W.J. Hanegraaff, Leiden–Boston 2006, p. 846.

a product of Islam, the ancient world, and western intellectual history from the Renaissance through Spinoza to Helena Blavatsky and Doris Lessing¹¹.

Marcia Hermansen offers several options for the typology of Western Sufi movements. The most famous of them is as follows¹²:

“Perennials”: consider Sufism to be a universal mystical tradition outside the context of Islam or rethink it in the context of the ideas of traditionalism (Rene Guenon and others);

“Hybrids”: they have a greater connection with the Islamic tradition; however, they appropriate it to the Western European socio-cultural context and have many followers from among Europeans;

“Transplants”: formed mainly by Muslim diasporas, reproduce the sociocultural patterns and religious traditions of their countries of origin;

The basis of this typology is also the attitude towards the Islamic normative tradition and practice. At the same time, this typology also takes into account the ethnic composition of the Sufi communities in the West and allows conclusions to be drawn about its influence on discourse and practices in particular communities.

In the other paper¹³ Hermansen proposes the following typology of global Sufi cults: “theirs”, which originated and are based in Muslim societies and are spread through missionary activities and migrations, and “ours”, whose center is located in Western countries. Among the latter, she identifies the following categories: eclectic Sufi movements; communities led by Sheikhs of Western origin; communities headed by a Sheikh from Muslim country. In my opinion, this classification is somewhat less fitting than the previous one, since its criteria appear rather vague, because of a number of “eclectic” Sufi communities headed by Sheikhs from Muslim countries. Moreover, since global Sufi cults have a network structure, local communities operate largely autonomously and their attitude to the Islamic tradition may differ significantly from the official discourse.

Hermansen puts forward yet another approach to the typology of Western Sufism, based on the attitude towards the normative tradition of Islam and the institutional aspects of Sufi communities¹⁴. She identifies “universal Sufism”, combining elements of Sufi and Islamic traditions, while not requiring of the followers a formal conversion to Islam and the observance of religious precepts. The Sufi organizations based on the Inayat Khan teachings, such

¹¹ M. Sedgwick, *op. cit.*, p. 2.

¹² M. Hermansen, *In the Garden of American Sufi Movements: Hybrids and Perennials*, [in:] *New Trends and Developments in the World of Islam*, ed. P.B. Clarke, London 1998, pp. 155–158.

¹³ *Idem*, *Global Sufism: “Theirs and ours”*, [in:] *Sufis in Western society...*, p. 33.

¹⁴ *Idem*, *Sufi movements in America*, [in:] *The Oxford Handbook of American Islam*, eds Y.Y. Haddad, J.I. Smith, Oxford 2014, pp. 122–123.

as the “International Sufi Order” and other groups, are given as an example. The next category is “Islamic Sufi movements”, which, in general, are based on the normative Islamic tradition, at the same time; particular communities may be more eclectic in their views and practices. Among the Islamic movements, Hermansen identifies a special category that is called “post-tariqa movements”, for example, “Tablighi Jama’at”, the movement “Nurcu” by Said Nursi (1878–1960) and “Hizmet” by Fethullah Gulen (b. 1942). A distinctive feature of such movements is that there is no initiation (bay’a) as well as a formal continuity (silsila) with other Sufi brotherhoods, that is, they are not considered to be their continuation or branch.

Other typologies based on the attitude of Sufi movements to the normative Islamic tradition include the concept of Allan Goddas, who distinguishes between “Islamic”, “quasi-Islamic”, “non-Islamic” and “related to Sufism” movements¹⁵. At the same time, this approach suffers from over-generalization and does not take into account the peculiarities of the attitudes towards the Islamic normative tradition in various local communities belonging to the global Sufi cults¹⁶.

A qualitatively different approach to typology is offered by Markus Dressler, who classifies the Western Sufi communities according to their attitude to the host society and its sociocultural norms¹⁷. He identifies the following attitudes: criticism of Western society and its norms, and closure in itself; acceptance of norms and active participation in public life while maintaining their own separate identity; and fusion of Western and Muslim identity. However, the disadvantage of this typology is that it does not take into account the attitude of these groups to the religious tradition.

In turn, Søren Lassen, offers a typology based on the ethnic and social composition of the communities: “diasporic”, uniting mainly migrants; consisting of converts; and, finally, “New Age-related Sufi groups”¹⁸. This typology is also insufficient, since a significant part of the Sufi community unites both ethnic Muslims and converts and those who formally did not convert to Islam.

In my opinion, Hermansen’s first typology seems to be the most heuristically valuable and properly describes a significant part of Sufi communities in the West. At the same time, these categories should be considered as “ideal types”, in the Weberian sense, as models of a social phenomenon, summarizing its characteristic features, and which cannot be found in their pure form in reality.

¹⁵ A. Goddas, *Sufism’s Many Paths*, <http://www.uga.edu/islam/Sufism.html>, retrieved 2.01.2019.

¹⁶ O. Yarosh, *Western Sufi communities between hybridity and authenticity. The Sufi Centre Rabbaniyya in Berlin*, “Pantheon” 2015, Vol. 10, No. 2, p. 16.

¹⁷ M. Dressler, *Pluralism and authenticity: Sufi paths in post-9/11 New York*, [in:] *Sufis in Western society...*, pp. 80–81.

¹⁸ S.Ch. Lassen, *Growing up as a Sufi: generational change in the Burhaniya Sufi order*, [in:] *Sufis in Western society...*, p. 148.

Let us turn to the consideration of the periodization of the development of Sufism in the West. Some researchers distinguish between three stages, sometimes calling them “waves”.

Thus, the American researcher Gisla Webb describes these “waves” in the context of the development of Sufism in America as follows¹⁹:

“Sufism of the first wave” at the beginning of the 20th century, characterized by the interest of Americans and Europeans in “Eastern wisdom”, the emergence of “Eastern teachers”, such as Inayat Khan, which gave Sufism a universalistic and theosophical character;

“Sufism of the second wave” in the 60s–70s of the 20th century is also associated with the development of mystical universalism and traditionalism, as well as the emergence of the first Sufi orders from Muslim countries;

“Sufism of the third wave”, starting from the 90s, is characterized by globalization, the increase in Muslim diasporic communities and the growth of their self-awareness, the intensification of public activities of Sufi communities, which manifests itself in the social sphere and interfaith dialogue.

Gritt Klinkhammer also considers the three stages of the development of Sufism in the West (in the context of Germany), although she characterizes them somewhat differently than Webb. The first stage is connected with “perennialism”, the search for an eternal, universal “Truth”; the second stage is characterized by the influence of “New Age” and, finally, the third, is associated with the formation of German branches of Sufi orders such as Naqshbandiyya, Burkhaniyya and Mevleviyya. Klinkhammer regards the last stage as a “turn to authenticity” when followers and communities reject syncretism and eclecticism previously shared by them and embrace more “authentic” forms of “Sufi life”, imitating Sufism that is traditional for their Sheikh’s homeland²⁰.

In turn, Sedgwick identifies four main stages of reception and dissemination of Sufism in the West: in the first stage, in the Middle Ages, Sufism influenced Jewish mysticism and indirectly the mystical tradition of Western Christianity; in the second stage, in the early modern period, acquaintance with Sufism takes place through texts, which, in turn, affects the understanding of religion in the West; at the third, modern stage, the first Sufi groups appeared in the West; in the fourth, also modern, stage, these groups developed in different ways. The second part of the fourth stage, which is the current period, is characterized as “post-New Age”²¹.

¹⁹G. Webb, *Third-wave Sufism in America and the Bawa Muhaiyaddeen Fellowship*, [in:] *Sufism in the West*, eds J. Malik, J. Hinnells, London–New York 2006, pp. 87–91.

²⁰G. Klinkhammer, *The emergence of transethnic Sufism in Germany. From mysticism to authenticity*, [in:] *Sufis in Western society...*, pp. 142–143.

²¹M. Sedgwick, *Western Sufism...*, p. 6.

The institutional structure of Sufi communities encompasses initiative hierarchies of dominance and collective solidarity regarded by Pnina Werbner as “redemptive sociality” based on bonds with a charismatic Sufi Sheikh²². The charismatic bond is delivered from the followers’ recognition of Sheikh’s “supernatural powers”, experienced as intense emotional attraction, and pre-formed through rituals, practices and narratives.

A remarkable feature of Western Sufism is the community-building process based on a commune model. These self-sustaining communes, usually located in rural areas, brought together people of diverse beliefs and attitudes, generally following different spiritual trends. The development of religious movements in the West in the 1970s and 1980s as part of a “cultic milieu” (Colin Campbell) was marked by the emergence of religious communes where followers of the spiritual leader lived together in a remote area and also often conducted collective farming. The largest number of such communes belonging to new religious movements arose in the United States.

The practice of creating religious communes did not bypass the Western Sufi movements. Among the western Sufi communes, we should mention the “Abode of the Message” of the “International Sufi Order”, founded by Pir Vi-layat Khan in 1975 near the town of New Lebanon in New York State on the site previously occupied by the Protestant Shaker community. This community had 150 members in the mid-1980s. Among the other Sufi commune communities, mention should be made of the centers founded by Abdalqadir as-Sufi near Norfolk in the UK (1976) and near the city of Tucson in Arizona (1978). At its peak, the Norfolk community numbered 200 families.

Another notable community, consisting of the followers of the Sheikh Fadhlalla Haeri, arose in 1980 in the county of Blanco, near the city of San Antonio in Texas. In 1981 the Bayt al-Deen complex (the House of Religion) was built here, which included a mosque, a madrasah for western students, and a residential sector. According to the plan of the Sheikh Fadhlalla, Bayt al-Deen was to emulate the community of the first Muslims in Medina. At that time Sheikh Fadhlalla was closely associated with Sheikh Abdalqadir and was his amir (representative) in Blanco. Since 1982 the Sheikh Fadhallah has started independent activities as the leader of the tariqa Haydariyya-Shadhiliyya. After the Sheikh Fadhlalla moved to London in 1985, the community gradually began to decline and in 1996 finally ceased to exist.

Although in Western Europe religious communes did not become as widespread as in North America, some Sufi communes also appeared there. One of the most significant for the popularization of Sufism in Western Europe was the “Haus Schnede” Sufi commune. Gritt Klinkhammer emphasizes that

²²P. Werbner, *Murids of the Saint: Occupational Guilds and Redemptive Sociality*, [in:] *Muslim Traditions and Modern Techniques of Power*, ed. A. Salvatore, Münster 2001, pp. 265–289.

for the first German followers, whom she calls “religious individualists” and who previously belonged to different currents within the “New Age” movement, Sufism was primarily a universal spiritual psychology and an effective tool for self-development²³. Many of those who later became Sheiks in the 70’s and 80’s conducted various seminars based on humanistic and transpersonal psychology in combination with dhikr practices²⁴.

The most famous spiritual teachers of the Western Sufi tradition of that time in Germany were Muhammad Salah Id, Abdul Halis Dornbrach and Hussayn Abdul Fattah (Stefan Makovsky), who in 1979 founded the “Institute of Sufi Studies” in Berlin. A year later they moved to the “Haus Schnede” mansion rented by Stefan Makovsky and Salah Id in the Luneburg Heath in Lower Saxony, opened the “School of Sufi Healing” and registered the Sufi community²⁵. Salah Id was associated with the Burhaniyya tariqah, and his closest associate, Hussayn Abdul Fattah, with the Naqshbandiyya-Haqqaniyya tariqa of Sheikh Nazim al-Kubrusi. After the death of Salah Id in a car accident in 1981, soon after the opening of the center, Hussayn Abdul Fattah became its leader.

Originally members of the community lived together in “Haus Schnede”, which also served as a venue for various Sufi seminars and other events in which prominent Sufi teachers, such as Muzaffer Ozak, Reshad Field, Nazim al-Kubrusi and others participated²⁶. Later, members of the community moved to the nearby town of Salzhausen. Among them were followers of the Burhaniyya and Naqshbandiyya-Haqqaniyya, as well as followers of the other religious teachers, in particular Osho²⁷.

By the mid 1980s, small autonomous groups began to form within this community focused on one or another leader and practice²⁸ that finally led to its partition and decline. Since the second half of the 1980s, Naqshbandiyya-Haqqaniyya has been actively developing in Germany and new centers were opened²⁹. In this regard, the significance of “Haus Schnede” for this tariqa was diminishing and the influence of the followers of Burhaniyyah had been increased in this community. Despite his former connection with Naqshbandiyya-Haqqaniya, Hussayn Abdul Fattah also began to side more with Burhaniyya.

Khalid Duran mentions that the followers of the Burikaniyya tariqa were strict about their adherence to Islamic practices and traditions³⁰. To a large extent, this was facilitated by the visit of 40 members of the community in late

²³ G. Klinkhammer, *op. cit.*, p. 136.

²⁴ *Ibidem*, p. 131.

²⁵ *Ibidem*, pp. 137, 145.

²⁶ S.Ch. Lassen, *op. cit.*, p. 203.

²⁷ G. Klinkhammer, *op. cit.*, p. 138.

²⁸ *Ibidem*, p. 137.

²⁹ *Ibidem*, p. 140.

³⁰ Kh. Duran, *Muslim Diaspora: The Sufis in Western Europe*, “Islamic Studies” 1991, Vol. 30, No. 4, p. 467.

1981 to Khartoum, where they met with Sheikh Muhammad Uthman and this event marked the beginning of the history of Burhaniyya in Western Europe³¹.

Because of the fact that part of the “Haus Schnede” community began turning to strict adherence to the Islamic practices and doctrines, a conflict arose between the adherents of the “orthodox” and “universalist” approach to Sufism. Over time, the contradictions between “universalists” and adherents of a more rigorous approach to normative Islam have only intensified.

In 1984 the son and successor of Sheikh Muhammad Uthman Sheikh Ibrahim Muhammad displaced Hussayn Abdul Fattah. For some time he continued to lead a small community of his followers who gathered in Bahlburg³². Then he returned to Austria and opened the “Institute of Sufi Studies” in Salzburg. Thus, the “universalist community” in “Haus Schnede” actually ceased to exist.

Sheikh Ibrahim Muhammad sought to create from a heterogeneous community a more formal structure based on the principles of the tariqa, i.e. initiation-oath (bay’a) and subordination to the authority of the Sheikh and also following the precepts of Islam. In 1991 the Burhaniyya Foundation was established, and in 1992, “Haus Schnede” became the official center of Burhaniyya³³.

“Haus Schnede” has played a significant role in the history of Western Sufism, being a kind of “hub” that connected spiritual leaders and their followers from different countries of Europe and initiated the development of Sufi communities in Europe, primarily Burhaniyya and Naqshbandiyya-Haqqaniyya. The activities of the center contributed to the formation of a religious commune that originally unites people who hold different views on the process of spiritual development and the nature of Sufism, as well as diverse religious practices.

In the context of our study, we should also turn to the commune of the followers of the Sheikh Fadhlalla, which existed in the 90’s in the vicinity of Gothenburg. In 1991 five Swedish murids of Sheikh Fadhlalla rented a house known as the “Pink House” in the village of Gråbo near Gothenburg and laid the foundation for the Sufi center, which later became known as the “Society of Sophia”³⁴. Members of the community lived together, and their number at different times was 20–40, most of whom had previously belonged to different New Age currents. In the mid 90s, Sheikh Fadhlalla visited his followers several times in Sweden, and later transferred the community to his close friend Sheikh Asaf Durakovich of the Balkan branch of Rifa’iyya tariqa. In the late 90s, the community broke up due to internal conflicts. At the same time, some of its members still organize various collective events, in particular, the “Sufi retreat” in the town of Åsa on the Baltic Sea shore near Gothenburg. Further,

³¹ S.Ch. Lassen, *op. cit.*, pp. 192–193.

³² Kh. Duran, *op. cit.*, p. 472.

³³ G. Klinkhammer, *op. cit.*, p. 141.

³⁴ S. Sorgenfrei, *Sufism i Sverige – En lägesrapport från Stockholm, Göteborg och Malmö*, Stockholm 2016, p. 59.

I refer to my interactions with the community members during fieldwork there in October 2016 – January 2017.

N. is one of the closest longtime disciples of Sheikh Fadhlalla and, sometimes on his own initiative, and sometimes at the request of the audience, he often talks about unusual events related to the Sheikh and about the manifestations of his “supernatural powers”. These narratives are aimed at inspiring religious emotions and increasing attachment to the Sheikh among his followers.

Among the stories about the “miracles” transmitted by N. there are those that are related to the influence on living beings (communication with a bird) and inanimate nature (the rotation of a plate with calligraphy of “Allah” around the wall); the ability to communicate directly with the Prophet Muhammad; knowledge of the hidden (can observe the student who is thousands of kilometers away). N. also emphasizes the effect of direct communication with Sheikh Fadhlalla. According to him, the printed text does not convey 90% of the full meaning of what the Sheikh says. Once, when he took notes of the Sheikh’s speech on a laptop, after the words “There is no other door but Him”, his hands trembled and the laptop fell to the floor. N. also speaks of the effect of automatic writing that he sometimes takes notes after the Sheikh, without realizing what he has just written: “I look at the screen and do not believe that I just wrote it myself”.

Another close associate of Sheikh Fadhlalla emphasizes the interactive nature of charisma, saying that the students are responsible for the Sheikh. According to him, Sheikh Fadhlalla contains plenty of light, but many cannot bear it and leave the Sheikh. They think that there is nothing unusual in the Sheikh, but the problem lies in them. N. also said that the Sheikh, as a perfect mirror, reflects the shortcomings of others, therefore many quit. The motive of spiritual “healing” and “development”, often tied to charismatic authority, is also often found in Western Sufi communities. Many of the new converts and those who did not formally embrace Islam are more interested in “personal development technologies” than the doctrinal and ritual aspects of Sufism³⁵.

Michael Gilsenan describes the role of the miracle as a legitimization of holiness and transforming power. Miracles in cultural epistemology attach importance to experience, and the saint appears as a certain channel, through which a connection is established between events, previously hidden, which is important to his authority³⁶. In this case, miracles are interpreted, codified and regulated within the framework of the dominant discourse³⁷. The Sheikh’s charisma

³⁵O. Yarosh, *Religious Authority and Conversions in Berlin’s Sufi Communities*, [in:] *Moving in and out of Islam*, ed. K. van Nieuwkerk, Austin 2018, p. 187.

³⁶M. Gilsenan, *Recognizing Islam: Religion and Society in the Modern Middle East*, London–New York 2000, p. 77.

³⁷*Ibidem*, p. 78.

also plays a crucial role in the process of conversion. Julianne Hazen, who studied the 'Alami Tariqa in Waterport, New York, points out that commitment to the Sheikh plays an important role in the conversion process, especially for those people converted through the tariqa³⁸. In their narratives, members of Sufi communities often express deep affection and respect for their Sheikhs³⁹.

This social bounding and bilateral relationship with the Sheikh inside Sufi communities are reinforced through regular religious ceremonies, teaching, and training and shared social activities. Usually relatives of the Sheikh and the most trusted followers are responsible for organizing these events as well as for administrative work and planning trips for the network leadership⁴⁰.

Therefore "redemptive sociality" or collective solidarity based on bonds with a charismatic Sufi Sheikh as a living saint who is able to transmit "supernatural powers" to the community is the basis for the moral order and shared beliefs, values and activities within the Sufi communities. Hervieu-Léger claims that charismatic authority in the conditions of privatization and individualization of religiosity provides a "base-platform of certainty" for religious community, legitimizing beliefs and practices⁴¹. Paradoxically, religious individualism that undermines inherited religious traditions and the collective identities based on them facilitates reinventing local identities built around redemptive sociality and charisma.

³⁸J. Hazen, *Beyond Whirling and Weeping*, "Polyvocia – The SOAS Journal of Graduate Research" 2011, No. 3, p. 24.

³⁹O. Yarosh, *Religious Authority...*, p. 191.

⁴⁰A. Bottcher, *Sunni and Shi'i networking in the Middle East*, [in:] *Shaping the current Islamic Reformation*, ed. B.A. Robertson, London 2003, p. 49.

⁴¹D. Hervieu-Léger, *op. cit.*

Dorit Gottesfeld
Ronen Yitzhak

The Unknown Aspect of Israeli-Jordanian Relations from 1948 to 1967

The Mandelbaum Gate, which marked the border between Jerusalem's two zones from 1948 to 1967, and which was the only open crossing between Israel and Jordan, was a quiet, peaceful haven in an otherwise tumultuous region. The checkpoint was the only place in which a relative normalization existed between two states which had failed to reach a peace agreement in 1950. The checkpoint had operated effectively over the years, with almost no significant disputes which might have caused some disruption.

In this paper, we intend to shed light on this closed and unique area and to argue that although it did not reflect its surroundings (i.e. war between Jordan and Israel), it constituted an altogether different face of Israeli-Jordanian relations during the period under discussion.

The paper will outline Israeli-Jordanian relations between 1948 and 1967 from a different and unique viewpoint which has not, as yet, been explored. Initially, it will provide an historical review of the battles of Jerusalem in the 1948 war, after which, it will deal with the establishment of the checkpoint and describe the normalization that came to exist there. The paper will also focus on the Mandelbaum Gate and how it was reflected in historical archives and also in Palestinian literature from the period.

Historical Background: The Battles of Jerusalem in the 1948 War

On 14 May 1948, towards the end of the British Mandate in Palestine, the Haganah, the main military force of the Jews during the British Mandate (1920–1948), launched Operation Kilshon (Pitchfork), in an attempt to achieve territorial continuity in Jerusalem¹. The operation was part of a larger plan devised by the Jews, namely, Operation D, which aimed to take control of as many territories as possible in Palestine prior to the establishment of a Jewish state upon the end of the Mandate². Among the territories occupied by the Jews in April 1948 were mixed cities in which Jews and Arabs lived together, in Tiberias, Haifa, Jaffa and Safed³.

¹ Israel Defense Forces (IDF) Archives 33/500/48: Advance warning of Operation Kilshon, 14 May 1948.

² For the order of Plan Dalet see IDF Archives 93/6127/49, 10 March 1948.

³ Tiberias was the first to be conquered by the Jews on 18 April 1948, then Haifa on 21 April, Jaffa on 30 April and Safed was conquered on 11 May 1948.

During operation Kilshon, which was implemented in three areas in Jerusalem, North, Central and South, the Jews managed to occupy several Arab neighborhoods (including Sheikh Jarrah, Talbiyya and Abu Tur) and to take control of the American and German colonies (established at the end of the 19th century in Jerusalem) as well as the British military camps. They also occupied both strategic roads and establishments in the city, such as the postal service, the telegraph, the train stations and police stations. On 14 May, the forces reported to the Haganah headquarters that “The Arab enemy’s resistance is very weak”⁴.

The Jews’ activities were a cause for deep concern for the Arabs in Jerusalem, as they believed that the Jews were also planning to take the Temple Mount (al-Aqsa), although this was not in fact part of the Jewish military operation⁵. However, when the Jewish fighters entered the Jewish Quarter of the Old City, it caused great concern amongst the Arabs who called upon their leaders for help⁶.

The first Arab leader who came to the aid of the Arabs in Jerusalem at this time was King Abdullah of Jordan. It seems that this was as a result of the political pressure of the Arab leaders, especially the Arab League General Secretary, Abd al-Rahman Azzam who directed King Abdullah to intervene in Jerusalem. The Arab newspapers, also put pressure on Abdullah to intervene by highlighting the fact that the Jordanian soldiers in Palestine had not come to the aid of the Arabs in Jerusalem. Consequently, King Abdullah did in fact intervene in Jerusalem, however the main reason for this was in order to realize his political ambitions there⁷. Throughout the Mandate period (1920–1948), the British prevented him from achieving his goals in Jerusalem and accordingly, when the British pulled out, leaving the Arabs in distress, Abdullah saw this as a good opportunity to intervene. Abdullah had intended to take control, despite the fact that Jerusalem had been established as an international zone by the UN partition resolution.

However, King Abdullah’s plans were thwarted by the commander of the Jordanian army who was a British officer named General John Bagot Glubb (Glubb Pasha). Glubb Pasha was opposed to entering Jerusalem because the UN partition resolution of November 1947 stated that the area was international territory. He acted in accordance with the British interest and Abdullah was

⁴ IDF Archives 2/464/1954: From “Etzioni” to Yadin 14 May 1948.

⁵ The al-Aqsa Mosque on the Temple Mount is considered by Muslims to be the third most important place in Islam after the two mosques in Mecca and Medina (in Saudi Arabia. IDF Archives, Advance warning of Operation Kilshon 14 May 1948).

⁶ National Archives (London), FO 371/68829: Amman to Foreign Office, 19 May 1948.

⁷ According to Arab sources, Arab delegations headed by the secretary of the Arab League arrived in Amman on 16 May 1948 to meet King Abdullah. A. al-Arif, *Nakbat Filastin wal-Fardus al-Mafqud*, Amman 1956, p. 451.

therefore only allowed to enter those areas allocated to the Arabs (i.e., the West Bank) by the UN partition resolution⁸.

In light of the above, according to the Jordanian historian Suleiman Musa, King Abdullah instead ordered an Arab officer, Abdullah al-Tall, to enter Jerusalem with his forces in an attempt to save it from the Jews⁹. Abdullah al-Tall was chosen for the task as he was stationed in Jericho only 17 kilometers from Jerusalem and accordingly he was the Arab officer closest to the city. On 18 May, al-Tall, along with his soldiers, invaded the Old City and after ten days of fighting (on 28 May), he conquered the Jewish Quarter and took about 290 Jews as prisoners of war¹⁰.

In addition to the battles in the Old City and in southern Jerusalem (Ramat Rachel, 24–25 May), battles also took place in northern Jerusalem. On 19 May, Jordanian soldiers, who came from Ramallah to Shu'afat, in north Jerusalem, entered Sheikh Jarrah and captured it from the Jews, who had held it since the Haganah forces conquered it during operation Kilshon. The infantry soldiers of the Jordanian army had attempted to advance towards the nearby Jewish neighborhoods, but they were held back, while armored cars moved towards Damascus Gate, joining the Jordanian forces which had fought in the Old City¹¹.

The occupation of Sheikh Jarrah was important to the Jordanian army because it cut off Mount Scopus which housed two Jewish institutions which had been established there in 1920s and 1930s, namely, the Hebrew University and the Hadassah Hospital from New Jerusalem (Hebrew Jerusalem), keeping them both under siege. Moreover, the conquest also enabled the Jordanian army to advance towards the Jewish neighborhoods close to Sheikh Jarrah (Hebrew Jerusalem) and occupy them. Indeed, the following day (20 May) the Jordanian soldiers attempted to break through the Jewish neighborhoods, but were defeated by the Haganah force¹². One of the most important Israeli positions in this area which played a crucial role in the removal of the Jordanians from the Jewish neighborhoods of Jerusalem was the Mandelbaum House.

The Establishment of the Mandelbaum Gate

The Mandelbaum house was named after Simcha Mandelbaum, a religious Jew who had immigrated to Palestine from Poland in 1882. At first, he lived in the Old City, but in 1929 he moved to this house which he built near Sheikh Jarrah and the ultra-Orthodox neighborhoods. After he built the house, it turned

⁸ J.B. Glubb, *A Soldier with the Arabs*, London 1957, p. 108.

⁹ S. Musa, *Ayyam La Tunsu: al-Urdun fi Harb 1948*, Amman 1982, p. 127.

¹⁰ IDF Archives 1/464/54: From "Etzioni" to Yadin, 18.05.1948; IDF Archives, 39/500/48: Surrender of the Jewish Quarter, 28.05.1948; al-Arif, *Nakbat Filastin*, p. 456; A. al-Tall, *Karithat Filastin, Mudhakirat Abdullah al-Tall Qa'id Ma'rakat al-Quds*, Cairo 1959, pp. 106–107.

¹¹ J.B. Glubb, *A Soldier with the Arabs...*, p. 111; S. Musa, *Ayyam La Tunsu...*, p. 179.

¹² A. al-Tall, *Karithat Filastin...*, p. 158.

out that the land belonged to the Islamic Waqf, and therefore the Moslems refused to sell any more land in this area to Jews. Thus, the house remained on the front line of the Jewish neighborhoods, in the heart of an Arab population, and consequently it became an important strategic asset for the Haganah. When the 1948 War broke out, the Mandelbaum family transferred the building to the Haganah, so that it could serve as its headquarters¹³.

During the “Ten Days” battles in July 1948 (9–18 July 1948), the Jordanian army renewed its attempt to break into the Jewish neighborhoods through the Mandelbaum House, but it was repelled and finally, on 19 July, at the end of the battles, it succeeded in blowing up the house, killing many Israeli soldiers¹⁴. Nevertheless, because of the strategic location of the house, its remains became a meeting place between The *Israel Defense Force* (IDF) commanders and the Jordanian army during the war, as explained below.

Mandelbaum’s first role in the relations between the two countries was to send out convoys every two weeks to the demilitarized enclave of Mount Scopus. The agreement between Israel and Jordan, which was signed on 7 July 1948, stated that the areas of Hadassah Hospital, the Hebrew University, Augusta Victoria and the Arab village of Isawiyya would all be considered demilitarized, and that the United Nations would assume responsibility for them. According to the agreement, the armed forces (both Jews and the Arabs) had to withdraw from these areas in order to be replaced by Jewish civil police and an Arab police force that would be replaced every two weeks¹⁵. Thus, Israeli convoys left the Mandelbaum Gate in the direction of Mount Scopus every two weeks, under the supervision of the United Nations and Jordanian soldiers¹⁶.

The agreement expressed the desire of both sides to remove Mount Scopus from the cycle of hostilities. This was the first such agreement on the removal of areas from the fighting, that had been signed during the war between Israel and Jordan. It illustrated the sentiment that it was possible for the two countries to reach understandings in the future. This agreement also encouraged them to sign an additional agreement two weeks later, on 21 July, in which the parties undertook to maintain the cease-fire lines between them within Jerusalem as part of the Israeli-Jordanian policy of avoiding war between themselves. The agreements were finalized in meetings of the Zionist leaders with King

¹³ K. Cohen-Hattab, *The Border as Bridge: An Israeli Perspective on the Mandelbaum Gate in Divided Jerusalem (1948–1967)*, “Middle Eastern Studies” 2017, Vol. 53, Issue 6, pp. 880–881.

¹⁴ S. Musa, *Ayyam La Tunsu...*, p. 442; A. al-Tall, *Karithat Filastin...*, p. 213.

¹⁵ On the agreement on the demilitarization of Mount Scopus see Israel State Archives (ISA) 130.16/19 and a letter from the government legal advisor to the foreign minister of 2 September 1948 which clarifies the legal status of both institutions in the same file.

¹⁶ K. Cohen-Hattab, *The Border as Bridge...*, p. 884.

Abdullah and the Haganah officers with Jordanian officers on the eve of the outbreak the 1948 war¹⁷.

However, the most significant agreement between the two sides was signed on 28 November 1948, between the two commanders of Jerusalem: the Israeli Moshe Dayan and the Jordanian Abdullah al-Tall. In this agreement known as the "Sincere cease-fire", the commanders agreed to keep the truce in Jerusalem from 1 December on 6:00am and expand it to other areas in the entire Jerusalem area, according to a map that was drawn up and attached to it¹⁸.

The border dividing Jerusalem between the two countries was about seven kilometers long from Mount Scopus in northern Jerusalem, passing through the Old City, Abu Tur, Ramat Rachel and Beit Safafa in the south. The Mandelbaum Gate was one of the three demilitarized zones established along the border, but was the only one through which it was possible to cross to the Jordanian side and enter Jordan from Israel. The other two demilitarized zones were Mount Scopus in the north and the Government House in the south, which has been the seat of the United Nations observer headquarters in the Middle East to this day.

The move to the Jordanian side through the Mandelbaum Gate was one-way, because Jordan did not recognize the State of Israel and therefore did not allow people who came from Israel to return to it¹⁹. This policy was known to every Palestinian and was also reflected in the Palestinian stories that related to the Mandelbaum Gate. The Mandelbaum gate aroused great interest in Palestinian literature and this was reflected by writers who emphasized the moods and emotional implications of the existence of the gate on the daily life of the Palestinian residents in their writings.

In his story *The Mandelbaum Gate* (1954)²⁰, the famous Palestinian writer Emile Habibi (1922–1996)²¹ describes his memories from the day he and his family were separated from his mother who was about to cross to the Jordanian side

¹⁷ Deputy Head of the Political Department of the Jewish Agency Golda Myerson met twice with King Abdullah on 17 November 1947 and on 11 May 1948. The Haganah officers met with Jordanian officers on 2 May 1948. On the meetings see B. Morris, *The Road to Jerusalem: Glubb Pasha, Palestine and the Jews*, London 2003, pp. 101–102.

¹⁸ The agreement is known as "The Sincere Cease-Fire". For the full agreement see ISA 13.15/2; J.B. Glubb, *A Soldier with the Arabs...*, p. 216; M. Dayan, *Story of My Life*, Jerusalem 1976, p. 101.

¹⁹ K. Cohen-Hattab, *The Border as Bridge...*, p. 888.

²⁰ E. Habibi, *Bawabat Mandelbaum*, [in:] *Al-A'mal al-Adabiyyah al-Kamilah*, Nazareth 1997, pp. 19–29.

²¹ Habibi was a writer, a journalist, a Knesset member and an Arab-Israeli activist. He was one of the founders of the Israeli Communist Party and served as its Knesset member for nineteen years. He also founded the al-Ittihad newspaper and served as its editor-in-chief. In the 1950s he began to write short stories and after his retirement from the Knesset wrote his famous novel *The Optimist (Al-Mutasha'il)*, 1974). His literary writings have been translated into many languages and he has won awards for his work.

of the Mandelbaum Gate to see her daughter across the border. The separation is described in the story as an eternal separation, according to the rules of the place, and it is clearly reflected in the words of the Israeli customs official, who tells the old mother who crosses the border: "Whoever comes out of here will never return"²².

Christian and Muslim tourists and pilgrims who travelled to the Hajj in Mecca also passed through the Mandelbaum Gate. Initially, movement was minimal, because Jordan forbade the entry of tourists from Israel. Israel also did not encourage the departure of Arab Muslims and Christians to the Jordanian side for fear that the Jordanian intelligence personnel would recruit them for espionage purposes against Israel. Therefore, most of the movement comprised Jordanian tourists who came to Israel²³.

It seems that the free crossing of pilgrims and tourists from Israel to Jordan, and vice versa, did not find favor with the Palestinians. Emile Habibi reflects this in *The Mandelbaum Gate*. "The foreigners", he writes, "can eat lunch at the Philadelphia Hotel [in the Old city of Jerusalem] and in the evening at the Eden hotel [in the Hebrew Jerusalem]"²⁴, but Palestinians, are not allowed to do so.

In the same story Habibi also reflects and emphasizes the dichotomy created by the Mandelbaum Gate when he writes, "this square has two gates, the Gate here and the Gate there"²⁵; "Every gate is suitable for the passage of an 'out-bound' or an 'inbound' car"²⁶; "Here we speak Hebrew and there is Arabic"²⁷. In this way, Habibi actually describes two hostile states, which seem to have no connection.

However, Habibi, like other Palestinian residents, did not know that behind the scenes the relations between the two states were growing stronger. The diplomatic contacts between Israel and Jordan after the 1948 war, which were intended to bring about a peace agreement, disappeared in the eyes of the Palestinian residents, and therefore what they perceived to be the case only served to make life difficult for them²⁸.

The contact between Israel and Jordan, intended to bring an end to the war, increased at the end of 1948. The first round of talks between the two countries were held at The Mandelbaum House, which stood between the Israeli side and the Jordanian side of Jerusalem. The two commanders, who met there on 3 January 1949, were committed to resolving their dispute peacefully²⁹. One of the

²² E. Habibi, *Bawabat Mandelbaum...*, p. 21.

²³ K. Cohen-Hattab, *The Border as Bridge...*, p. 889.

²⁴ E. Habibi, *Bawabat Mandelbaum...*, p. 26.

²⁵ *Ibidem*, p. 21.

²⁶ *Ibidem*.

²⁷ *Ibidem*, p. 28.

²⁸ On 24 February 1950 Israel and Jordan signed the peace draft agreement, however, in the end it was not approved by the Jordanian government.

²⁹ A. al-Tall, *Karithat Filastin...*, p. 452; M. Dayan, *Story of My Life...*, p. 106.

issues in dispute was the question of the Israeli prisoners in Jordan. By order of King Abdullah, all 679 Israeli prisoners from the POW camp in Jordan were released at the Mandelbaum Gate³⁰.

The final armistice agreement of April 1949 determined that the Mandelbaum House would remain within the borders of the State of Israel. Due to its proximity to the Jordanian side and to it being the site of the two-week convoy to Mount Scopus and the seat of the United Nations Armistice Commission, the Israeli government decided to turn it into the only crossing point between the two countries in Jerusalem. It remained as such for 19 years, from 1948 to 1967³¹.

Mandelbaum Gate as an Expression of Normalization between Israel and Jordan

As history has shown, the hostilities between the two countries (terrorist attacks, security tensions, Israel's reprisals, etc.) did not prevent the two countries from working together to keep the Mandelbaum Gate operational. The two prominent commanders of the Gate were Baruch Mimran from Israel and Jabir Fatin (Abu Ahmad) from Jordan, who, together, managed to rise above politics. They held daily work meetings, as part of the desire to live together and normalize this area. Moreover, the UN established a base near the Mandelbaum Gate, in order to allow the armistice commission to meet under its supervision and discuss the problems of the armistice agreement. Although it divided Jerusalem formally between Jordan and Israel, the checkpoint continued to constitute a place of relative normalization between two states which had hitherto failed to reach a peace agreement despite the efforts that were invested during the years 1949–1950.

The establishment of the border crossing was not part of the armistice agreement between the two countries. Rather, it served the vital needs of the Palestinian residents to meet their families or to move to Jordan for personal, religious and political reasons. This is reflected in the story *The Mandelbaum Gate* (1963) by the Nazareth-born writer Najwa Qawar (1920–2015), who was considered one of the most prominent writers of that period³². The story describes the Gate as a meeting point and as a point of union between Palestinian families. It is a “world of meeting”³³, a place of sanctuary which carries within

³⁰ A. al-Tall, *Karithat Filastin...*, pp. 404–405.

³¹ K. Cohen-Hattab, *The Border as Bridge...*, p. 883.

³² Qawar was active in the radio, television, and press. She and her husband founded *al-Ra'id* newspaper and published political, social and literary articles. She lived in Haifa until 1960 and then lived in Jerusalem, Ramallah, Beirut and London. In her final years she lived in Toronto. Qawar wrote numerous collections of short stories, novels and poetry.

³³ N. Qawar, *Bawabat Mandelbaum*, [in:] *li-man al-Rabi'*, Nazareth 1963, p. 59.

it the possibility of meeting, learning, and keeping abreast of what is happening on the other side of the Gate. The Gate in this story is depicted not only as a meeting place for family members who come from the Jordanian side, but also as a meeting place for the residents themselves. Everyone there is surrounded by a sense of excitement, curiosity and joy. The Gate is described as a center of attraction and focal point for pilgrims and those who were otherwise unable to meet their loved ones.

The Mandelbaum Gate also had a humanitarian role. It was used to return civilians who had crossed by mistake or to transfer patients from Jordan to hospitals in Israel. In his story *The Mandelbaum Gate*, Emile Habibi also noted this humanitarian aspect of the Gate. When the daughter of the narrator accidentally crosses to the Jordanian side together with her Grandmother, the policemen on both sides look on awkwardly as she hastily returns to Israel unharmed. "What a wonderful thing", writes Habibi. "A girl crosses the 'Valley of Death' [Mandelbaum Gate], which has no return and returns from it after it violated the reality of the war, the border and the Mandelbaum Gate"³⁴.

The Gate also symbolized the Israeli longing for a normalization of the relationship with the Jordanian side. Since the Gate was open all year round, including Saturdays, due to its proximity to the ultra-Orthodox neighborhoods of Jerusalem, there were often demonstrations and denunciations of tourists who used the crossing on Saturdays³⁵. The police dispersed the demonstrations and ensured the safe passage of the tourists. The ultra-Orthodox parties also put pressure on Prime Minister Levi Eshkol to close the Gate, but he rejected their pleas and ordered that it remained open on Saturdays and the holidays, because of the agreement with the Jordanian government.

Israel's desire to present a degree of normalization at the Gate gave rise to optimism for cooperation between the two countries on other issues as well as for the signing of a peace agreement between them. Hope and optimism also exist in the story *The Mandelbaum Gate* by Qawar. Qawar stresses the elderly mother's hope of meeting her family. The mother reminisces about the past and marches ineffectually toward the Gate. The memories of the past that emerge in the old woman's mind, seem at first to be a kind of excitement prior to the meeting. However, it soon becomes clear that these memories are an attempt to create hope, since in fact "three years have passed since that day, and every year she would register to cross and was not given permission. She stood like she did now, watching the joyous people and living the emotions of her past"³⁶. The story expresses despair on the one hand, but also shows that the old woman has not lost hope entirely. This hope manifests itself at the end of the

³⁴ E. Habibi, *Bawabat Mandelbaum...*, p. 26.

³⁵ K. Cohen-Hattab, *The Border as Bridge...*, pp. 893–894.

³⁶ N Qawar, *Bawabat Mandelbaum...*, pp. 64–65.

story, when the old woman “moved her head and continued walking (...) Continued to walk toward the cars while continuing to run away from herself and imagine the meeting that never took place”³⁷. Although her neighbors believed that she had gone mad, and that marching would take her nowhere, from the old woman’s point of view, it was the only concrete thing left for her to do that might keep her hope alive.

Conclusion and Epilogue

This paper has presented the story of the Mandelbaum Gate – the only border crossing between Israel and Jordan which operated during the division of Jerusalem between 1948 and 1967. The Mandelbaum Gate was not only a crossing point from Israel to Jordan and vice versa, but it also provided an outward display of the secret relations which existed between the two countries.

On the face of it, relations between the two countries seemed hostile as was clearly reflected, as we have seen, in some or in parts of the Palestinian literary works that appeared at the time. However, in reality, behind the scenes, the relations were warm to the point of reaching a peace agreement between the countries. This was also reflected in other parts or in other literary works of the period, which described the Gate also as a central meeting point for Palestinian families who otherwise would not have been able to meet. These writers described the humanitarian role of the Gate and its significance as a source of hope and optimism.

Later, this idyllic and unique space turned out to be a temporary illusion. When the Six-Day War broke out in June 1967, the Armistice Commission tried to calm the tension between the two countries, but failed. King Hussein did not respond to the American or to the United Nations requests and decided to join Egypt and Syria in the war. Israel quickly took control of the Gate on the second day of the war and captured the Jordanian troops. Two months later, in August 1967, as part of the unification of Jerusalem (East and West), the Jerusalem municipality removed the ruins of the building and the remains of the Mandelbaum Gate disappeared completely. The building that served the Jordanian side was also destroyed, and only the UN base, where meetings of the Armistice Commission were held, remains in place today.

³⁷ *Ibidem*, p. 65.

Md Sazedul Islam

The Muslim Minority in the Perspective of Hindu Nationalism

Socio-Economic Condition of the Muslims in India

India is a country of considerable religious diversity. M. Sabbir and G. Mian noted that Indian society is divided into 6 main ethnic groups, 52 tribes, 6 principle religions, 6400 castes and sub-castes¹. The majority of people believe in Hinduism, which comprises four major castes: Brahmins (the priest), the Kshatriya (the warrior), the Vysya (the business) and the Sudra (labor caste). Below this (caste system) there are the “Outcastes” or “Dalits”. Considered to be “untouchables” of the Hindu community, they are not allowed to study or read the religious scriptures. And nobody can violate this system because it is punishable in the society.

Historically it is proved that the caste system is one of the main reasons for the Dalits and Sudras to convert to other religions. The lower castes who embrace Christianity or Islam have different social status than those who convert to Buddhism or Sikhism. It is notable that Muslim Dalits are excluded from the legal category of scheduled caste. Therefore, they are outside of quotas of reserved places in public sector education and employment, which is known as ‘reservation’. While Sikhs, in 1956, and Buddhists, in 1990, have been given reservation by amending the Constitution, Muslims and Christians Dalits are deprived from this.

Compared with other minorities, the socio-economic level of Muslims is even lower than Dalit Hindus, though they constitute 14.2% of the total population. This is a country which has more than 100 million of the world’s Muslims (the third largest Muslim population). Apparently, their destitution in the society commenced at the end of the Mughal Empire and the emergence of the British colony. The British took power from Muslims and changed the official language from Persian to English, which brought discontent among them. Therefore, they avoided learning English, acquiring modern education and, due to political reasons fell behind, Hindus up to this point. Additionally, a report by the Prime Minister’s Office of India reveals that Muslims feel disenfranchised,

¹ M. Shabbir, G. Mian, *State of Indian minorities: Impact on domestic politics and the country’s standing abroad*, 2015, www.ndu.edu.pk/issra/issra_pub/articles/margalla-paper/Margalla-Papers-SE-2015/06-State-of-Indian-Minorities-Mr-Shabbir-&-Gulandam-Mian.pdf, retrieved 10.08.2018.

due to different factors (marginalized from the allocation of governmental job position, public facilities and so on)².

To know more about the condition of Muslims in India a survey was conducted in 2005 by the Sachar Committee, which found that one third of the Muslim-majority villages had no schools. In towns 60% of them were not in educational institutions, their presence in higher education was 6.35% and overall 59.9% were illiterate. As well as in education, the survey revealed that they were also deprived in health services, since almost 405 Muslim-owned villages had no hospital. Their access is only 7.9% in the job sectors (governmental, organizations and companies), in defense 3.2%, in the university 4.7%, and in civil services 3.2%. The participation of Muslims in the army, the airforce, and the judiciary was not disclosed by the government. The report identified Muslims as a poorer community than the Dalits (36.6%) in India. However, in some places, though they have a good property:

- 80% of them were considered as labor workers;
- 60% of Muslims in villages don't have their own lands;
- 49.9% live below the poverty line;
- Only 17% of people live in the cities;
- Only 0.4% are in respectable professions³.

The committee submitted reports in 2006, and 72 recommendations were approved by the cabinet. Since 2007, 43 decisions (including education, skills development, access to credit, social development, measures for affirmative action, and prevention of communal violence etc.) were taken to carry out the committee's recommendations⁴. But it is noted by many scholars that these decisions were inadequate in proportion to their requirements. As a result, the condition for Muslims remains essentially unchanged: a survey conducted in West Bengal in 2014 (which included 325 villages and 73 urban wards) revealed that there have been no marked changes in the Muslim community seven years after the Sachar committee report⁵.

According to P.T. Dinesha that the deprivation of community has been a result of their exclusion from important spheres of socio-economic decision

² S. Bhalotra, I. Clots-Figueras, L. Iyer, *Politician Identity and Religious Conflict in India*, March 2012, editorialexpress.com/cgibin/conference/download.cgi?db_name=FEMES12&paper_id=518, retrieved 10.08.2018.

³ Summary of Sachar Committee Report, 2005, www.prindia.org/administrator/uploads/general/1242304423~~Summary%20of%20Sachar%20Committee%20Report.pdf, retrieved 10.08.2018.

⁴ Implementation of Sachar Committee, www.minorityaffairs.gov.in/sites/default/files/Sachar%20Committee%20Status_1.pdf, retrieved 10.08.2018.

⁵ Z. Haque, *Seven years after Sachar Report, no change in condition of Muslims in WB: New study*, June 1, 2014, twocircles.net/2014jun01/seven_years_after_sachar_report_no_change_condition_muslims_wb_new_study.html, retrieved 10.08.2018.

making, lack of political empowerment, discrimination, frequent occurrence of communal violence etc.⁶ Besides these, in the last few years Hindu nationalism has become the most important factor which has pushed the Muslim minorities to the periphery of society.

Background of Hindu Nationalism in India

Hindu nationalism originated from the movements of religious revival in the 19th century that responded to colonialism, Christianity and Islam. In order to create a Hindu community invoking hostility to those of other faiths, some organizations emerged. They disseminated the Hindu culture and nationhood which exhibited an explicit anti-Muslim slant.

One of these organizations was “Hindu Mahasabha” formed in 1923. It articulated the concept of “Hindutva” which encompassed the entire gamut of cultural, social, political and linguistic aspects of Hindu life. The pioneer of this organization (Savarkar) wrote in his book *Hindutva* that India should belong only to those whose forefathers were born in India and believe in India-originated religions (Hinduism, Buddhism, Jainism and Sikhism). He added that only their adherents were eligible to be called Hindus⁷.

Another organization named “The Rashtriya Swayamsevak Sangh” was founded by Dr. Keshav Hedgewar in 1925. Since 1940 it was headed by M.S. Golwalkar who defined nation as a compound of five unities: Geographical (country), Racial (Race), Religious (Religion), Cultural (Culture) and Linguistic (language)⁸.

It is noticed that after the partition of India and Pakistan in 1947, these Hindu Nationalists transformed their social movement into a political force. Hence the, most orthodox Hindu Party (Ram Rajya Parishad) was formed in 1948. The party aimed to return to the glorious days of the Hindu God Rama’s rule, where everybody was contented, prosperous and religious. The party was against any reform of the caste-ridden society and soon vanished.

Moreover, in 1951 another nationalist party (Bhartiya Jana Sangh) was founded by S.P. Mookerji (former president of Hindu mahasabha). Standing for Indian culture, the party stated its fundamentals as “one country, one nation, one culture and the rule of law”. According to their ideology, Indian Nationalism and Hindu Nationalism were both the same. For the first time, Nationalism became fused with the religious and communal identity of the

⁶P.T. Dinesha, *Socio-economic status of Dalit Muslims in India: An overview*, “International Journal of Social and Economic Research” 2016, Vol. 6, Issue 2 (March–June), www.researchgate.net/publication/306351665_Socio_Economic_Status_of_Dalit_Muslims_in_India_An_Overview, retrieved 10.08.2018.

⁷ P.S. Ghosh, *The Congress and the BJP: Struggle for the Heartland*, [in:] *Political Parties and Party Systems*, eds A.K. Mehra, D.D. Khanna, G.W. Kueck, New Delhi 2003, p. 226.

⁸ H. Hartman, *Political Parties in India*, Meerut 1984, p. 112.

majority community. However, in 1980 this party and RSS reorganized as the Baratiya Janata Party (BJP) and then gradually Hindu Nationalism was able to take its place in politics.

As we observe in the Lok Sabha (the lower house) of the Indian parliament, the BJP had just two seats in that time (1984). And then in 1989, it won 85 seats. By 1991, it had managed to gain 119 seats. Finally, in 1999 the steady rise in support culminated in 182 seats⁹. However, that figure was still a minority in comparison to the overall 543 seats in the house, and it was inadequate for the BJP, so they formed a coalition with National Democratic Alliance that ruled India until 2004.

Since 2014 Hindu nationalism has become one of the crucial political issues. The BJP government (2014–2018) intended to create a great India based on Hindu cultural nationalism. It states that those who do not subscribe to Hinduism do not belong to this nationalism¹⁰. Therefore, numerous factors (cow protection, Hindu identity etc., which are connected with religious sentiments) are being used politically to differentiate the Hindu culture from the Muslims. Though secularism is one of the principles of the constitution, uncertainty and tension among the Muslim minorities are growing in India.

In the constitution there is no differentiation among the citizens on the bases of their religious beliefs. According to the constitution, all persons are equally entitled to freedom of conscience and the right freely to profess, practice and propagate religion, subject to public order, morality and health¹¹.

However, recently, the secular character of the State has come under threat from the practitioners of religion-based politics. Secularism and Hindu nationalism are the realities of India and these two ways of life are in conflict with one another. As a result, besides the other minorities, Muslims are acutely being affected.

Effect of Hindu Nationalism on the Muslims Minority

Due to the effect of Hindu nationalism, the country experienced many incidents of hatred and violence between the two religious groups (Hindus and Muslims). The statistical report shows that, during 1984–1998, almost 15,224 (30% in Gujarat and 26% in Maharashtra), in 2002 about 2000 people were killed in Gujarat. Continuously, from 2010–2013 in each one million 143 in Karnataka province and in 2017 overall 111 people had lost their lives and property (damaging and burning houses, religious institutions and so on)¹².

⁹ A. Sen, *The Argumentative Indian*, New York 2005.

¹⁰ Ch. Shah, *Fundamentalism in India: Ideology, Strategies and the experience of Gujarat*, www.wluml.org/sites/wluml.org/files/import/english/pubs/pdf/wsf/07.pdf, retrieved 10.08.2018.

¹¹ India Constitution, art. 25 § 1, lawmin.nic.in/coi/contents.htm, retrieved 10.08.2018.

¹² Genocide Gujarat 2002, *Communalism Combat*, No. 77–78, March–April 2002, USIRF, International Religious Freedom Report for 2016 (Section II), 15 August 2017, www.state.gov/j/drl/rls/irf/2016religiousfreedom/index.htm?year=2016&dlid=268930#wrapper, retrieved

Further, for last few years India has been witnessing an unmistakable push towards Hindutva, the cow protection slogan. In Hinduism the cow is a sacred animal; therefore, cow-killing is taboo and even considered to be an offence. Article 48 of the Indian constitution prohibits cow slaughtering in some states¹³. Consequently, 24 states have imposed laws and penalties (imprisonment of two to 10 years or a fine of \$15 to \$151) which depend on whether the animal is a cow, calf, bull or ox¹⁴.

Violating the secular character of the state, Hindu nationalists have killed and tortured cattle transporters, and attacked people on suspicion of consuming beef. In particular, Muslims are the target community of violence as they slaughter animals, including cows, for the Islamic festival Eid-ul-Adha (an essential practice in Islam). For killing or selling cows they are beaten, attacked and punished. The USCIRF report of February 2017 stated: Cow slaughter in India has remained a perpetual source of tensions between Hindu and Muslim and Dalit communities. The ban on cow slaughter is often termed as “food fascism” by the religious minorities’ activists. Beef is a critical source of nutrition for various minority communities, including Dalits, Christians, and Muslims. Members of these communities work in the cattle transportation and beef industries¹⁵.

Despite being one of the chief exporters of beef in the world, on May 26 in 2017 the ministry of environment of the Indian central government led by the Bharatiya Janata party (BJP) imposed a ban on the sale and purchase of cattle for slaughter at animal markets across India, under prevention of cruelty to animal statutes¹⁶. Though later the Supreme court of India suspended the ban on the sale of cattle in its judgment in July 2017¹⁷. However, it is reported that in 2017 several deaths were linked to the so-called cow protection. Actually, Hindu nationalists seek to impose a vegetarian culture and deprive Muslims of access to meat, a staple of their diets, including through more outright bans¹⁸.

10.08.2018; A. Mitra, D. Ray, *Implications of an Economic Theory of Conflict: Hindu-Muslim Violence in India*, “Journal of Political Economy” 2014, Vol. 122, No. 4, pp. 719–765; *Indian Ministry of Home Affairs Annual Reports*, mha.gov.in/documents/annual-reports, retrieved 10.08.2018.

¹³The Constitution of India (article 48, page 23), as of 9 November 2015, www.india.gov.in/my-government/constitution-india/constitution-india-full-text, retrieved 10.08.2018.

¹⁴Genocide Gujarat 2002...

¹⁵USCIRF, *Constitutional and Legal Challenges*, February 2017, www.uscifr.gov/sites/default/files/Constitutional%20and%20Legal%20Challenges%20Faced%20by%20Religious%20Minorities%20in%20India.pdf, p. 7, retrieved 10.08.2018.

¹⁶Ch. Chauhan, *Centre bans sale of cows for slaughter at animal markets, restricts cattle trade*, “Hindustan Times”, New Delhi, 19 July 2017, www.hindustantimes.com/india-news/centre-bans-cow-slaughter-across-india-cows-can-be-sold-only-to-farmers/story-8sFXJxiNmZ8eD6NXDgb-vnL.html, retrieved 10.08.2018.

¹⁷*India Supreme Court suspends cattle slaughter ban*, BBC News, 11 July 2017, www.bbc.com/news/world-asia-india-40565457, retrieved 10.08.2018.

¹⁸K.A. Kronstadt, *India: Religious Freedom Issues*, 30 August 2018, Congressional Research Service, fas.org/sgp/crs/row/R45303.pdf, retrieved 10.08.2018.

Besides the above mentioned situations, Muslims are also under threat of conversion to Hinduism. The nationalist group RSS claims that the ancestors of the Indian Muslims and Christians were Hindus, therefore they should come back to their original religion, which has termed as “Ghar wapsi”, meaning home coming.

This idea has been implemented by the different Hindu extremist groups for a long time. A VHP(The Vishwa Hindu Parishad) nationalist leader claimed the RSS had converted more than six million Muslims and Christians into Hinduism since 1966. In its annual report presented in 2015, this organization has converted nearly 34,000 people to Hinduism over a year and “prevented” nearly 49,000 Hindus from converting to other religions¹⁹. These conversions and “preventions” were carried out in the states of Odisha, Gujarat Chhattisgarh, Jharkhand and Assam. These organizations are raising funds to convert Muslims and Christians to Hinduism. They distributed pamphlets for a fund raising drive where the cost of converting a Muslim was fixed at Rs. 500,000 (\$7,500) and of converting a Christian at Rs. 200,000 (\$3,000). The BJP member of parliament Satish Gautam welcomed the announcement²⁰.

In fact, conversion to Hinduism by the nationalists is a process to make India a Hindu country. It is often connected with violence and mental pressure which creates panic among the Muslims who have to leave their place. Though these extremists are violating the Human rights of the minorities, the ruling BJP party failed to take appropriate steps to control them.

Further, Hindu nationalists have become concerned with love Jihad. This is a concept in which a Muslim man marries a Hindu woman through love in order to change her faith. Throughout 2016 and 2017, due to this issue, many Muslims couples were humiliated, tortured and even treated to killing by Hindu extremists. Apparently, police investigations reported that they did not find any evidence of an organized love Jihad. In most cases they found that a Hindu girl willingly married a Muslim boy against their parents will as they were in love. Therefore these cases are considered as love marriage not love jihad²¹.

Besides the discussed situations, the BJP government has also taken an initiative NRC (National Register of the Citizens) to find illegal immigrants, it has created a threat for Muslims of becoming refugees in some states. Through this process the government intended to identify illegal immigrants from neighboring Bangladesh, Pakistan and Afghanistan. According to BJP, among the migrant

¹⁹ VHP Claims Huge Success in “Ghar Wapsi” Campaign, “World Hindu News”, 8 July 2015, worldhindunews.com/2015/07/08/45454/vhp-claims-huge-success-in-ghar-wapsi-campaign, retrieved 10.08.2018.

²⁰ *Minority rights violations in India. A Report by Alliance for Justice and Accountability, Endorsed by Indian American Muslim*, 23 May 2017, Washington, D.C., p. 42.

²¹ *Ibidem*, p. 41.

people Muslims are classified as Illegal immigrants while Hindus are defined as refugees. The government has declared that it will welcome Hindu refugees and deport Muslim migrants. As a part of this effort in Assam (a 30% Muslim-populated province) 4,07,007 people (a large number of them are Muslims) were reported to be excluded from this NRC, claiming as Bangladeshi immigrants²².

Thus, India is going to create a refugee crisis in the country. Therefore, the human rights organizations and the opposition parties are concerned by this decision which is creating homelessness for Muslim minorities. Many scholars claim that, through the above mentioned activities of the nationalist groups and BJP, governments intended to separate the Muslims from the Hindus to gain political support from the majority.

Conclusion

Due to religious animosity between Hindus and Muslims, the Indian sub-continent was divided into two parts based on religion. During the partition this conflict became intensified and the country experienced communal genocide throughout India and Pakistan. This antagonism gradually got boosted in the independent period due to the emergence of Hindu nationalism as a political force. Following the concept of Hindutva, this nationalism included only those whose forefathers were Hindus. Further, it was connected with Hindu culture and religion which excluded Muslims and Christians. At the beginning of the 80th decade these political forces and different Hindu nationalist groups organized as a Varatiya janata party, BJP, and gradually acquired a strong political position. This party came to power in 2014. Though the party appeared to follow the “soft” Hindutva philosophy, at the same time they supported the violent activities of their extremist nationalist partners, RSS, against minorities. Moreover, the Hindus believe that these minority religions undermine their social caste system. Therefore, despite India being a secular country, minorities are being persecuted and discriminated against. In response to this circumstance, the risk of Muslim terrorist activities is increasing in India. In order to control Islamic and Hindu terrorism, it is high time for India to bring the minorities into the fold by allowing them to maintain their distinct identities rather than following soft or hard Hindu nationalism.

²² T. Chakrabarti, *The crisis of the citizenship in Assam: No final list before the election*, “Prothom Alo. Bengali Newspaper”, 30 August 2018, www.prothomalo.com/opinion/article/1555-581, retrieved 10.08.2018.

Agnieszka Kuczkiewicz-Fraś

Prześladowania w raju Antymuzułmańskie rozruchy na Sri Lance i ich geneza

W pierwszych dniach marca 2018 r. świat obieżyły informacje o trwających od kilku dni rozruchach i aktach przemocy wymierzonych w lankijskich muzułmanów oraz stanie wyjątkowym, wprowadzonym przez władze wyspy w kilku najbardziej niespokojnych dystryktach. Agencje donosiły o rozlewie krwi i niszczeniu dobytku, jakich buddyjscy radykałowie dopuszczali się względem swoich muzułmańskich sąsiadów w miejscowościach centralnej i południowej Sri Lanki. Informowano o spalonych sklepach i zdemolowanych meczetach, ludziach pozbawionych w jednej chwili dachu nad głową i dorobku całego życia, braku reakcji na przemoc ze strony lankijskiej policji i zablokowanym dostępie do Internetu i mediów społecznościowych. Głównie jednak wiadomości te przekazywane były w kontekście zagrożenia, jakie opisywane wydarzenia mogą stanowić dla popularnego, również wśród polskich turystów, „raju wakacyjnego” i w zasadzie bez podejmowania jakichkolwiek prób wyjaśnienia ich przyczyn czy rzeczywistej skali¹. Niniejszy tekst ma na celu uzupełnienie tej luki i przedstawienie socjo-historycznych i politycznych źródeł wystąpień antymuzułmańskich na Sri Lance².

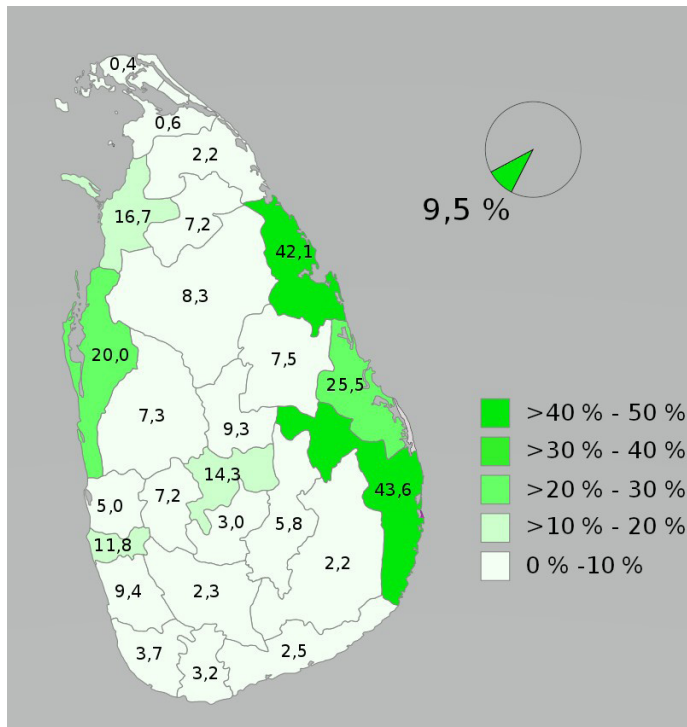
Muzułmanie stanowią obecnie blisko dziesięcioprocentową grupę ludności Sri Lanki³, zamieszkującą przede wszystkim dystrykty położone na wschodnim i zachodnim wybrzeżu: Ampara, Batticaloa i Trincomalee w Prowincji Wschodniej, Puttalam w Prowincji Północno-Zachodniej oraz Mannar w Prowincji Północnej, a także dystrykt Kandy w Prowincji Centralnej (zob. Il. 1).

¹ Zob. np.: J. Kociszewski, *Buddyści dokonują pogromów muzułmanów na Sri Lance. Przemoc zagraża turystyce*, 8.03.2018, <https://wiadomosci.wp.pl/buddysci-dokonuja-pogromow-muzulmanow-na-sri-lance-przemoc-zagraza-turystyce-6228010432333953a>, dostęp 27.01.2019; A. Bartkiewicz, *Sri Lanka: Stan wyjątkowy – buddyści biją się z muzułmanami*, 6.03.2018, <https://www.rp.pl/Polityka/180309650-Sri-Lanka-Stan-wyjatkowy---buddysci-bija-sie-z-muzulmanami.html>, dostęp 27.01.2019; J. Muller, *Buddyści kontra muzułmanie. Stan wyjątkowy na Sri Lance po rozlewie krwi*, 6.03.2018, <https://www.o2.pl/artukul/buddysci-kontra-muzulmanie-stan-wyjatkowy-na-sri-lance-po-rozlewie-krwi-6227263761397889a>, dostęp 27.01.2019.

² W całym artykule dla uproszczenia posługuję się współczesną, wprowadzoną w 1972 r., nazwą państwa Sri Lanka także w odniesieniu do czasów, gdy zarówno wyspa, jak i położone na niej państwo, nosiły nazwę Cejlon.

³ Według ostatnich danych liczba ludności Sri Lanki przekroczyła 21 mln, przy tempie wzrostu wynoszącym 0,33%. Muzułmanie stanowią trzecią, po buddystach (70,1%) i hindusach (12,6%), grupę religijną zamieszkującą wyspę. Por. <http://www.statistics.gov.lk/Abstract2016/CHAP2/2.13.pdf>, dostęp 27.01.2019.

Il. 1. Liczebność i rozmieszczenie ludności muzułmańskiej na Sri Lance (dane z cenzusu z 2012 r.)



Źródło: https://en.wikipedia.org/wiki/Islam_in_Sri_Lanka#/media/File:Islam_in_Sri_Lanka_2012.svg.

Na przestrzeni dziesięcioleci odsetek wyznawców islamu w ogólnej liczbie ludności Sri Lanki był względnie stały i wynosił ok. 7%. W ostatnich latach obserwuje się jednak wzrost liczebności muzułmanów (zob. Tab. 1), co przez radykalne organizacje syngaleskie postrzegane jest jako zagrożenie dla etnicznej i religijnej supremacji Syngalezów (o czym będzie jeszcze mowa w dalszej części tekstu).

Tab. 1. Liczebność ludności muzułmańskiej na Sri Lance w XIX–XXI w.

Cenzus	Liczebność	Odsetek ludności (w procentach)
1881	197 800	7,17
1891	212 000	7,05
1901	246 100	6,90
1911	283 600	6,91

Cenzus	Liczebność	Odsetek ludności (w procentach)
1921	302 500	6,72
1931 (szac.)	354 200	6,67
1946	436 600	6,56
1953	541 500	6,69
1963	724 000	6,84
1971	901 700	7,11
1981	1 121 700	7,56
2012	1 967 500	9,66

Źródło: Oprac. własne na podstawie danych z cenzusów, <http://www.statistics.gov.lk/Abstract2016/CHAP2/2.13.pdf>.

Muzułmanie lankijscy nie stanowią jednorodnej grupy, dzieląc się na społeczności odrębne pod względem pochodzenia, przynależności etnicznej, języka i kultury. Przy zastosowaniu najbardziej ogólnych kryteriów podziału wyróżnia się zwykle trzy takie społeczności: Maurów, Malajów oraz mużulmanów przybyłych z Indii Zachodnich. Tym, co je łączy, pozostaje religia – choć też niejednorodna, gdyż część lankijskich mużulmanów to szyici – oraz handel, stanowiący od wieków tradycyjne zajęcie tej ludności.

Maurowie (ang. Moors), okreśłani również tamilskim terminem *Sonakar* oraz syngaleskim *Jonaka*, to potomkowie mużulmanów docierających do Sri Lanki od VII w., którzy kontynuowali wyprawy handlowe szlakami wytyczonymi przez kupców rzymskich i arabskich jeszcze w czasach przedislamskich. Część z nich osiedlała się na wybrzeżach wyspy, zwanej przez nich wówczas *Serandib*⁴, by w ciągu kilku kolejnych dekad przejąć w zasadzie pełną kontrolę nad lankijskim handlem, zarówno zamorskim, jak i wewnętrznym. Kupcy ci zwykle brali za żony miejscowe kobiety, które przyjmowały wiarę mężów, a ich działalność handlowa i płacone przez nich podatki przyczyniały się wydatnie do rozwoju i dobrobytu lokalnych królestw, cieszyli się więc przychylnością miejscowych buddyjskich i hinduskich władców. Mieli też pełną swobodę praktykowania własnej religii i wznoszenia meczetów (najstarszy zachowany

⁴ Ar. *Sarandib*, pers. *Serandip*, nazwa Sri Lanki funkcjonująca w starożytności i średniowieczu głównie w rejonie Zatoki Perskiej i w krajach arabskich, wywodząca się od sanskr. *Simhā-ladvīpāḥ* ‘lwia siedziba/wyspa’. Dokładniej zob. H. Yule, A.C. Burnell, *Hobson-Jobson. The Anglo-Indian Dictionary*, London 1996, s. 181–182.

i funkcjonujący do dziś meczet na Sri Lance, meczet Al Abrar w Beruwali, pochodzi z początku X w.), a słynny Szczyt Adama⁵, opisywany między innymi przez Ibn Battutę⁶, stał się jednym z najważniejszych celów muzułmańskich pielgrzymek w tej części świata.

Maurowie są największą i dominującą grupą muzułmanów na Sri Lance i to tę grupę zwykle ma się na myśli, mówiąc o lankijskich muzułmanach. Wielu z nich wywodzi swój rodowód bezpośrednio od arabskich przodków, aby zaakcentować w ten sposób własną odrębność od pozostałych społeczności muzułmańskich żyjących na wyspie. Badacze wskazują jednak na liczne podobieństwa kulturowe między lankijskimi Maurami a południowoindyjskimi wyznawcami islamu z Kerali (Mapillowie) i Tamilnadu (Marakkarowie), które mogą świadczyć o wspólnym pochodzeniu tych grup⁷. Mimo podobieństw Maurowie wyraźnie podkreślają jednak swoją odrębność etniczną, nie utożsamiając się ani z Tamilami, ani z Syngalezami (inaczej niż czynią to chrześcijanie czy muzułmanie w Indiach Południowych). Obecnie większość badaczy zgadza się, że mamy w tym przypadku do czynienia z ewolucją tożsamości od grupy religijnej do grupy etnicznej, z jedynym właściwie wyznacznikiem przynależności – islamem⁸.

Drugą pod względem liczebności grupę wyznawców islamu na Sri Lance (ok. 4% wszystkich muzułmanów zamieszkujących wyspę⁹) stanowią Malajowie, którzy przybywali tu głównie z terenów Jawy i innych wysp Indonezji w kilku falach migracyjnych. Pierwsza miała miejsce jeszcze w początkach XIII stulecia, kiedy ówczesny władca Półwyspu Malajskiego, król Čandrabhanu, najechał i pokonał lankijskie królestwo Pollonaruwy i założył w północnej części wyspy (dzisiejsza Dżafna) krótkotrwałe malajskie państwo. Jego szybki

⁵ Adam's Peak – angielska nazwa góry Sri Padakanda (syng. *Śrīpādakanda*), usytuowanej w południowo-zachodniej części Sri Lanki, o wysokości 2243 m, na której stożkowatym szczycie znajduje się podłużne kamienne wyżłobienie o długości nieco ponad 1,5 m i szerokości ok. 60 cm, przypominające odcisk ludzkiej stopy. Ważne miejsce pielgrzymek buddystów, muzułmanów i hindusów, którzy uważają, że jest to – odpowiednio – odcisk stopy Buddy, Adama lub boga Śiwy.

⁶ Ibn Battuta, *Osobliwości miast i dziwy podróży 1325–1354*. Wybór, red., wybór i przedm. A. Zajączkowski, Warszawa 1962, s. 259–260 i *passim*.

⁷ Najważniejsze z nich to przynależność do sunnickiej szkoły szafi'ickiej, posługiwanie się (podobnie jak Marakkarowie) językiem tamilskim i pismem arwi (bazującym na alfabecie arabskim systemem zapisu języka tamilskiego) oraz specyficzny, oparty na tradycji matrylokalnej i matrylinearnej system społeczny (tamil. *kudi* 'ród, pochodzenie'). Więcej zob. D. McGilvray, *Arabs, Moors and Muslims: Sri Lankan Muslim Ethnicity in Regional Perspective*, [w:] *Muslim Communities of South Asia. Culture, Society and Power*, ed. T.N. Madan, Delhi 2001, s. 507–510. O systemie kudi wśród tamilskojęzycznych muzułmanów Sri Lanki zob. także *idem*, *Crucible of Conflicts. Tamil and Muslim Society on the East Coast of Sri Lanka*, Durham–London 2008, s. 266 i n.

⁸ Problem samoidentyfikacji muzułmanów lankijskich omawia dokładniej M.A. Nuhman, *Sri Lankan Muslims. Ethnic Identity within Cultural Diversity*, Colombo 2007 (zwl. rozdział 1: *Language, Religion and Ethnicity. The Case of Sri Lankan Muslims*).

⁹ *Ibidem*, s. 20.

kres nastąpił skutek inwazji południowoindyjskich Pandiów, zaś pozostali na Sri Lance malajscy przybysze wkrótce ulegli całkowitej asymilacji z miejscową ludnością¹⁰. Współczesna społeczność lankijskich Malajów wywodzi się głównie od jawajskich zesłańców politycznych (członków rodów książęcych, przedstawicieli arystokracji i dowódców wojskowych), żołnierzy oraz robotników kontraktowych, którzy przybyli na wyspę z okupowanej przez Holandię Jawy w okresie holenderskich rządów kolonialnych na Sri Lance (1658–1796), a także żołnierzy sprowadzonych z Półwyspu Malajskiego na potrzeby kolonialnej armii brytyjskiej w wieku XIX. Lankijscy Malajowie zamieszkują w przeważającym stopniu region Kolombo i zachowują odrębność kulturową, opartą przede wszystkim na kultywowaniu własnego języka (kreolizowana forma malajskiego znana jako „lankijski malajski”¹¹), choć obecnie większość Malajów posługuje się także syngaleskim i w mniejszym stopniu tamilskim oraz angielskim. Członków tej społeczności cechują także odmienne cechy fizyczne. W czasach dominacji brytyjskiej znaczna część Malajów znajdowała zatrudnienie w administracji, policji, straży pożarnej i wojsku, co również sprzyjało zachowaniu społecznej i kulturowej odrębności od innych grup muzułmańskich, w szczególności od dominujących liczebnie Maurów. W niepodległej Sri Lance Malajowie utracili jednak wysoką pozycję i niezależną reprezentację polityczną i obecnie społeczność ta boryka się z bezrobociem, dyskryminacją zawodową oraz obawami o dalsze zachowanie własnej odrębnej tożsamości¹².

Pozostałe mniejszości muzułmańskie żyjące na Sri Lance to potomkowie osób, które w okresie panowania brytyjskiego przybyły z Indii Zachodnich, najczęściej w celach biznesowych. Należą do nich członkowie takich społeczności, jak Bohra i Chodża, wywodzący się z Gudżaratu czy Memon, pochodzący z Sindhu. Ich liczebność jest stosunkowo niewielka, w sumie nie przekracza dziesięciu tysięcy osób¹³, zamieszkujących przede wszystkim dystrykty Kolombo i Kandy. Tradycyjnym zajęciem tych grup pozostaje import i eksport towarów (tekstylia, żywność i in.), jednak każda z nich utrzymuje własną odrębność kulturową i etniczną, między innymi poprzez zachowanie reguły ścisłej endogamii, a także religijną – Bohra i Chodża to ismailickie społeczności szyickie, podczas gdy Memon należą do sunnickiej szkoły hanafickiej.

Stopniowa integracja muzułmanów z syngaleskim społeczeństwem przebiegała w wyjątkowo pokojowej i niezakłóconej atmosferze, całkiem odmiennej

¹⁰B.A. Hussainmiya, *Malays in Sri Lanka Series*, part 1: *Malays in Sri Lanka*, „Borneo Bulletin”, 4.08.2001.

¹¹Więcej zob. S. de Silva Jayasuriya, *Sri Lankan Malay. A Unique Creole*, [w:] *Studies in Malay Dialects*, ed. U. Tadmor, part 3, Jakarta 2002, s. 43–59.

¹²B.A. Hussainmiya, *Malays in Sri Lanka Series*, part 6: *Life after the Regiment*, „Borneo Bulletin”, 15.09.2001; M.A. Nuhman, *op. cit.*, s. 20–25.

¹³Liczebność lankijskich społeczności Bohra i Chodża szacuje się łącznie na ok. 3000 osób, Memon – na ok. 6000 osób, por. M.A. Nuhman, *op. cit.*, s. 17–20.

od okoliczności, jakie towarzyszyły pojawieniu się islamu w innych rejonach świata – chociażby w nieodległych północnych Indiach, dokąd muzułmanie przybywali z zamiarem zdobycia i podporządkowania sobie nowych terenów. Na Sri Lance islam pozostawał prywatną sprawą przybyszów, docierających tam w pokojowych, handlowych celach, którzy z upływem czasu zyskiwali szacunek i zaufanie miejscowej ludności. Zapewne niebagatelną rolę odegrały w tym procesie również buddyjskie idee tolerancji i przyjaznego nastawienia do innych, a także brak czynnika ekonomicznego, który mógłby stać się zarzewiem konfliktu. Syngalezi bowiem sami niechętnie zajmowali się handlem i z zadowoleniem odstępowali ten aspekt życia gospodarczego wyspy nowo przybyłym¹⁴. Ułatwiało to znacząco zgodne współistnienie w obrębie jednego społeczeństwa, sprzyjało także bogaceniu się kupców muzułmańskich (poza okresem prześladowań w XVI i pierwszej połowie XVII w. ze strony portugalskich władz wyspy, pragnących przejąć i całkowicie zmonopolizować lankijski handel¹⁵). Wielu spośród nich dorobiło się, szczególnie w XIX w., sporych majątków i – nierzadko przy wsparciu brytyjskich władz kolonialnych – odgrywało znaczącą rolę w życiu gospodarczym i politycznym Sri Lanki.

Trwające przez wieki społeczna harmonia i pokojowa koegzystencja zostały po raz pierwszy wystawione na poważną próbę wraz z rozwojem syngaleskiego ruchu nacjonalistycznego w początkach XX w. Jego przywódcy, na czele z charyzmatycznym Anagariką Dharmapalą (1864–1934), nawoływali do podjęcia konkretnych działań „w celu usunięcia tej przeklętej grupy [tj. Maurów – A. K.-F.] z kraju”, zaś syngaleska prasa codzienna piętnowała muzułmanów jako „odwiecznych nieprzyjaciół”¹⁶.

W maju 1915 r. w Kandy doszło do pierwszych starć między buddyjskimi Syngalezami i muzułmanami, protestującymi przeciwko organizowaniu buddyjskiej procesji religijnej, której towarzyszyła głośna muzyka, a której trasa przebiegała obok meczetu¹⁷.

¹⁴ Więcej na ten temat zob. L. Dewaraja, *The Muslims of Sri Lanka. One Thousand Years of Ethnic Harmony 900 to 1915*, Colombo 1994.

¹⁵ Zob. *Muslims in Portuguese Sri Lanka (1505–1658) – Wars. Expulsions & Survival*, Sri Lanka Museum of Muslims. History, Culture & Religion, <http://www.srilankamuslims.org/muslims-in-portuguese-sri-lanka/>, dostęp 29.01.2019.

¹⁶ Zob. S.J. Tambiah, *Buddhism Betrayed? Religion, Politics, and Violence in Sri Lanka*, Chicago – London 1992, s. 7.

¹⁷ Należy zaznaczyć, że z protestem wystąpili tzw. indyjscy Maurowie (ang. Indian Moors) – muzułmanie, którzy w wieku XIX przybyli na Sri Lankę z południowych Indii. Według danych cenzusu z 1911 r. było ich ok. 33,5 tysiąca. Posiadali obywatelstwo Indii Brytyjskich, jednak chętnie osiedlali się na wyspie, prowadząc głównie działalność handlową i niejednokrotnie przejmując w skali lokalnej pełną kontrolę nad importem, sprzedażą i dystrybucją ryżu oraz innych towarów. Tak zwani Maurowie cejlońscy, czyli muzułmanie zamieszkujący wyspę od wielu pokoleń, nigdy nie zgłaszali sprzeciwu wobec ceremonii religijnych odprawianych przez przedstawicieli innych wyznań.

Prowadzony na płaszczyźnie prawnej spór przekształcił się w niedługim czasie w uliczne zamieszki, nasilone między innymi sprzecznymi rozstrzygnięciami brytyjskich władz, które raz wydawały zezwolenie na przejście kontrowersyjnej procesji, a raz zalecały jej powstrzymanie. Wymierzone w muzułmanów rozruchy rozprzestrzeniły się – przy mocno zachowawczej postawie sił brytyjskich – z Kandy na prowincje północne, zachodnie i południowe, angażując tysięczne tłumy i zmuszając władze kolonialne do wprowadzenia stanu wojennego.

Lokalna policja brytyjska, wspierana przez oddziały Pańdzabczyków służących w Armii Brytyjskiej, rozpoczęła pacyfikowanie Syngalezów, które przyniosło setki wyroków skazujących na chłostę lub więzienie – niejednokrotnie niesłusznych, bowiem nieznający języka syngaleskiego żołnierze pańdzabscy nie byli w stanie porozumieć się z miejscową ludnością – za posiadanie przedmiotów zrabowanych muzułmanom podczas zamieszek. Brytyjczycy dokonali także licznych aresztowań wśród syngaleskich elit, osłabiając w ten sposób na pewien czas syngaleski ruch nacjonalistyczny. Według oficjalnych danych rządowych w antymuzułmańskich rozruchach z 1915 r. zginęło 25 osób (według innych źródeł – 116), 189 osób zostało rannych, splądrowano 4075 domów i sklepów, a 250 spalono, spalono też 17 meczetów, zaś dalszych 86 meczetów zostało mniej lub bardziej zniszczonych¹⁸. I chociaż ostra reakcja brytyjskich władz pozwoliła przywrócić w kraju spokój (stan wojenny został zniesiony po dwóch miesiącach), wydarzenia z 1915 r. wyznaczają początek napięć etnicznych, które w niepodległej Sri Lance będą narastały zarówno pod względem liczby, jak i intensywności.

Kolejna odsłona konfliktu nastąpiła po przełomowym roku 1956, kiedy buddyjski syngaleski ruch nacjonalistyczny zdobył zdecydowaną przewagę na politycznej scenie Sri Lanki i zdołał m.in. doprowadzić do ogłoszenia języka syngaleskiego jedynym językiem urzędowym kraju¹⁹. Muzułmanie, w większości tamilskojęzyczni (zwłaszcza z prowincji północnych i północno-wschodnich), początkowo sympatyzowali z Tamilami i wspierali ich w „walce o język”, a gdy w 1976 r. powstała LTTE (Tygrysy Wyzwolenia Tamilskiego Ilamu), część młodzieży muzułmańskiej wstąpiła w szeregi organizacji. Wkrótce jednak radykalizacja poglądów nasilająca się wśród Tamilów i ich postępujący ekskluzywizm spowodowały, że muzułmanie, z obawy przed stanieniem się mniejszością w ewentualnym mniejszościowym państwie tamilskim, nie tylko

¹⁸ C.A. Gunawardena, *Encyclopedia of Sri Lanka. Revised Edition 2006*, New Delhi 2006, s. 312–313.

¹⁹ Syngaleski zastąpił w tej funkcji język angielski. Por. Official Language Act No. 33 of 1956 (zwana też Sinhala Only Act), http://shodhganga.inflibnet.ac.in/bitstream/10603/167063/15/15_annexure%202.pdf, dostęp 29.01.2019. Język tamilski nie został uznany za równorzędny język urzędowy, co stało się jedną z przyczyn narastającego konfliktu syngalesko-tamilskiego, który doprowadził w efekcie do wybuchu trwającej ponad ćwierć wieku (1983–2009) wojny domowej.

wycofali poparcie dla działań podejmowanych przez LTTE²⁰, ale coraz wyraźniej zaczęli podkreślać własną odrębność etniczną i niezależność polityczną²¹, a nawet forsować w rozmowach z syngaleskimi władzami ideę autonomicznego muzułmańskiego regionu, który miałby objąć wschodnie i częściowo północne tereny wyspy²².

Wraz z eskalacją konfliktu syngalesko-tamilskiego w drugiej połowie lat 80. sytuacja muzułmanów na obszarach kontrolowanych przez LTTE (prowincje na północy i północnym-wschodzie) stawała się coraz bardziej niepewna. Tamilscy nacjonaliści oskarżali ich o lojalizm względem syngaleskich władz kraju; te z kolei, oceniając głównie przez pryzmat języka, postrzegały ich jako Tamilów i podejrzewały o popieranie separatystów²³. Rok 1990 stał się przełomem w stosunkach między społecznością muzułmańską a dominującą grupą bojowników tamilskich – w październiku tego roku LTTE przeprowadziła masakry muzułmanów na wschodzie i masowe czystki na północy wyspy, wypędzając wyznawców islamu pod groźbą śmierci z kontrolowanych przez siebie terenów Prowincji Północnej (gdzie muzułmanie mieli 48 godzin na opuszczenie swych domów i ucieczkę) i Dżafny (tu ultimatum wynosiło zaledwie 2 godziny). W rezultacie zmuszono do przesiedlenia ok. 72 tys. osób, z których większość do dziś mieszka w przypominających slumsy obozach, głównie w dystrykcie Puttalam w Prowincji Północno-Zachodniej. Oficjalne przeprosiny ze strony LTTE i uznanie akcji za „polityczną pomyłkę” w 2002 r. nie zmieniły w żaden sposób sytuacji wysiedleńców. Po zakończeniu działań wojennych w 2009 r. niespełna 20% wypędzonych muzułmanów wróciło do domów. Pozostali wciąż traktowani są jak uchodźcy wewnętrzni (IDP) i nie posiadają pełni praw cywilnych²⁴.

²⁰Przejawiło się to m.in. biernym wsparciem dla strony rządowej po wydarzeniach tzw. czarnego lipca w 1983 r., kiedy to doszło do zakrojonych na wielką skalę pogromów ludności tamilskiej na Sri Lance.

²¹W dniu 21 września 1981 r. została założona pierwsza partia polityczna mająca reprezentować wyłącznie interesy lankijskich muzułmanów – Sri Lanka Muslim Congress.

²²Zob. M.A. Yusoff, N. Hussin, A. Sarjoon, *Muslim Demand for Territorial Autonomy in the Eastern Sri Lanka. An Analysis of Its Origin, Accommodation and the Present Stance*, „Asian Social Science” 2014, Vol. 10, No. 15, s. 76–88.

²³Więcej zob. D.B. McGilvray, M. Raheem, *Muslim Perspectives on the Sri Lankan Conflict* (Policy Studies 41), Washington 2007, s. 18 i n.

²⁴Zob. A.R.M. Imtiyaz, M.C.M. Iqbal, *The Displaced Northern Muslims of Sri Lanka. Special Problems and the Future*, „Journal of Asian and African Studies” 2011, Vol. 46(4), s. 375–389; M.S. Asees, *Internally Displaced People (IDPs) and Their Vulnerability. A Case Study of Muslim IDPs in Sri Lanka*, „The World of Monotheistic Religions” 2010, Vol. 1, s. 96–109.

Il. 2. Kierunki migracji muzułmanów wypędzonych w 1990 r. przez LTTE z terenów północnych



Źródło: oprac. własne na podstawie M.S. Asees, *Internally Displaced People (IDPs) and Their Vulnerability. A Case Study of Muslim IDPs in Sri Lanka*, „The World of Monotheistic Religions” 2010, Vol. 1, s. 102.

Pokonanie Tamilskich Tygrysów i kres konfliktu syngalesko-tamilskiego nie oznaczały jednak zmiany sytuacji lankijskich muzułmanów na lepsze. Wręcz przeciwnie, jak stwierdzają niektórzy komentatorzy sytuacji politycznej Sri Lanki, po blisko sześciu dekadach budowania syngalesko-buddyjskiej supremacji w oparciu o wizerunek Tamila-wroga, teraz, po zlikwidowaniu LTTE, syngalescy ekstremiści potrzebowali nowego nieprzyjaciela, by móc kontynuować rozpoczęty proces w podobnym duchu. Muzułmańska mniejszość, akcentująca swą etniczną i religijną odrębność, doskonale nadawała się do tej roli²⁵.

Działania wymierzone bezpośrednio w „muzułmański ekstremizm i chrześcijański fundamentalizm” podejmuje skrajna syngaleska buddyjska organizacja nacjonalistyczna Bodu Bala Sena (BBS, dosł. Siła Obrony Buddyjskiej), założona w 2012 r. przez ultraprawicowych mnichów buddyjskich Kiramę Wimalajothę i Galagodę Atthe Gnanasare. BBS prezentuje się jako apolityczne stowarzyszenie społeczno-kulturalne, promujące buddyjską filozofię oraz kulturę i dziedzictwo Syngalezów, powołane do bezpośredniej interwencji w każdej sytuacji zagrożenia tych wartości²⁶. W rzeczywistości organizacja działa jako rodzaj policji moralnej, która posługując się językiem propagandy, graniczącym z mową nienawiści, wysuwa wiele postulatów, mających przeciwdziałać „agresywnej taktyce islamskich dżihadystów działających na Sri Lance i stanowiących szczególne zagrożenie dla buddyzmu”²⁷.

Przywódcy BBS domagają się między innymi ograniczenia dostępności środków kontroli urodzin, takich jak wazektomia, podwiązanie jajników czy środki antykoncepcyjne, wskazując na rosnącą dysproporcję między tempem przyrostu naturalnego wśród muzułmanów i wśród Syngalezów, dostrzegając w niej wielkie zagrożenie dla syngaleskiej supremacji. Nawołują także do wprowadzenia zakazu wyjazdu syngaleskich kobiet do pracy w krajach Zatoki Perskiej, zakazu budowy na Sri Lance meczetów finansowanych przez kraje Bliskiego Wschodu czy zakazu noszenia burek i abaji. W ramach walki na płaszczyźnie ekonomicznej wysuwają oskarżenia pod adresem zarządzanych przez muzułmanów sieciówek odzieżowych (np. Fashion Bug i No Limit), zarzucając im prowadzenie przymusowych konwersji na islam wobec ich syngaleskich pracowników oraz zachęcają do bojkotowania muzułmańskich sklepów na rzecz tych, które należą do Syngalezów. W zapamiętałej obronie bud-

²⁵ Nirupama Subramanian, in *Sri Lanka's Anti-Muslim Violence, an Echo of Post-War Sinhala Triumphalism*, „The Indian Express”, 7.03.2018, <https://indianexpress.com/article/explained/sri-lanka-emergency-s-anti-muslim-violence-an-echo-of-post-war-sinhala-triumphalism-5088617/>, dostęp 1.02.2019.

²⁶ Zob. np. opis organizacji i jej działań na poświęconym buddyzmowi portalu kwelos: Bodu Bala Sena, http://kwelos.tripod.com/bodu_bala_sena.htm, dostęp 1.02.2019. Por. też K. Tudor Silva, *Gossip, Rumour, and Propaganda in Anti-Muslim Campaigns of the Bodu Bala Sena*, [w:] *Buddhist Extremists and Muslim Minorities. Religious Conflict in Sri Lanka*, ed. J.C. Holt, Oxford 2016, s. 119–139.

²⁷ [Http://kwelos.tripod.com/bodu_bala_sena.htm](http://kwelos.tripod.com/bodu_bala_sena.htm), dostęp 1.02.2019.

dyjskich wartości działacze BBS posuwają się nawet do zapowiedzi zniszczenia meczetu z X wieku, stojącego na terenie buddyjskiego kompleksu świątynnego Kuragala w Ratnapurze²⁸. Za swój wielki sukces natomiast uznaje BBS doprowadzenie do zniesienia procesu certyfikacyjnego dla żywności halal, w efekcie którego rząd lankijski wycofał pozwolenie dla All Ceylon Jamiyyathul Ulama²⁹ na wydawanie certyfikatów.

Bodu Bala Sena odegrała też kluczową rolę w wywołaniu antymuzułmańskich rozruchów w czerwcu 2014 r., domagając się podczas organizowanych przez siebie wieców, aby wyciągnięte zostały konsekwencje wobec kilkorga muzułmanów oskarżanych o zaatakowanie buddyjskiego mnicha i jego kierowcy niedaleko miejscowości Aluthgama w Prowincji Zachodniej. W niedługim czasie, wskutek agresywnej agitacji, prowadzonej m.in. przez przywódcę BBS Galagodę Atthe Gnanasare, zamieszki rozprzestrzeniły się poza Aluthgamę. W wyniku aktów przemocy wymierzonych w muzułmanów i ich dobytek 4 osoby poniosły śmierć, ok. 80 zostało rannych, zaś ponad 10 000 musiało szukać schronienia poza miejscem zamieszkania. Zniszczeniu uległy liczne należące do muzułmanów domy, sklepy, zakłady produkcyjne i meczety. Zarówno środowiska muzułmańskie, jak i międzynarodowe, zarzucały rządowi i ówczesnemu prezydentowi (a obecnemu premierowi) Mahendzie Radżapakszy oraz siłom porządkowym opieszałość reakcji i brak zaangażowania w uspokojenie sytuacji (np. nieprzestrzeganie rygoru godziny policyjnej wobec Syngalezów/mnichów). Zamiast tego rząd zalecił mediom powstrzymanie się od publikowania i komentowania informacji o rozruchach, uzasadniając to koniecznością unikania prowokowania napięć pomiędzy grupami religijnymi.

Ostatnie zakrojone na większą skalę zamieszki o charakterze komunalistycznym, wszczęte przez nacjonalistycznie zorientowanych Syngalezów i wymierzone w społeczność muzułmańską, miały miejsce na przełomie lutego i marca 2018 r. Ich przebieg był podobny do wydarzeń z 2014 r. – bezpośrednią przyczyną wybuchu niepokojów stała się chęć odwetu za śmierć przypadkowego syngaleskiego kierowcy ciężarówki, który wdał się w bójkę z grupą młodych muzułmanów. Zamieszki wybuchły we wschodniej części Sri Lanki (Ampara), lecz wkrótce ogarnęły też centralnie położony dystrykt Kandy i były na tyle gwałtowne, że rząd zdecydował o wprowadzeniu po raz pierwszy od 2011 r. stanu wyjątkowego i godziny policyjnej, a także blokady mediów społecznościowych, która miała uniemożliwić podżegaczom organizowanie kolejnych ataków i rozprzestrzenianie propagandy. Siły policji zostały wsparte

²⁸ Zob. C. Nathaniel, *Kuragala Controversy Deepens*, „The Sunday Leader”, b.d., <http://www.the-sundayleader.lk/2015/05/31/kuragala-controversy-deepens/>, dostęp 1.02.2019; eadem, *Kuragala: Buddhist Sacred Site or Sufi Shrine?*, „The Sunday Leader”, b.d., www.the-sundayleader.lk/2013/06/02/kuragala-buddhist-sacred-site-or-sufi-shrine/1, dostęp 1.02.2019.

²⁹ Wszechcejońska Rada Ulemów – najważniejszy organ muzułmanów lankijskich, istniejący od 1924 r. i zapewniający religijne i polityczne przywództwo społeczności muzułmańskiej wyspy.

przez oddziały wojskowe, aresztowano ponad 80 osób podejrzanych o prowokowanie do rozruchów, w tym przywódców kolejnej skrajnie nacjonalistycznej buddyjskiej organizacji Mahason Balakaya („Brygada [demon] Mahasony³⁰”). W wielu miejscach Syngalezi (w tym mnisi) wspierali muzułmanów w ochronie meczetów i podczas piątkowych modlitw. Ujawniono jednak również przypadki podżegania do rozruchów przez oficerów policji oraz polityków³¹, co może świadczyć o tym, że wydarzenia z 2018 r. stanowiły raczej starannie zaplanowaną akcję niż spontaniczny przejaw społecznej niechęci do muzułmanów.

II. 3. Przywódca BBS Galagoda Atthe Gnanasara podczas wiecu w Aluthgamie
15 czerwca 2014 r.³²



Źródło: <https://www.youtube.com/watch?v=-fPMWD8f9IE>, dostęp 2.02.2019.

Podejmując próbę wyjaśnienia istoty oraz przyczyn prześladowań, jakie od stulecia dotyczą zamieszkującą Sri Lankę społeczność muzułmańską, należy pamiętać o kilku istotnych kwestiach, stanowiących społeczno-polityczne tło analizowanego zjawiska. Pierwszą z nich jest silne poczucie odrębności prezentowane przez lankijskich muzułmanów (Maurów), stanowiących zarówno we własnym przeświadczeniu, jak i w opinii badaczy, odrębną grupę etniczną,

³⁰ Mahasona/Mahasohona (syng. „Największy Demon”) – w syngaleskiej tradycji ludowej najbardziej przerażający spośród demonów. Nawiedza cmentarze w poszukiwaniu ludzkich szczątków do pożarcia, roznosi cholerę i dyzenterię. Wyobrażany jako blisko czterdziestometrowa postać o czerwonej skórze, mająca głowę niedźwiedzia bądź tygrysa, czworo oczu i cztery dłonie. R.F. Gombrich, G. Obeyesekere, *Buddhism Transformed: Religious Change in Sri Lanka*, Delhi 1990, s. 117.

³¹ Zob. Afreen, *Police and Politicians Accused of Anti-Muslim Riots in Sri Lanka*, „The Siasat Daily”, 26.03.2018, <https://www.siasat.com/news/police-and-politicians-accused-joining-anti-muslim-riots-sri-lanka-1334385/>, dostęp 4.02.2019.

³² Podczas wiecu padły m.in. szeroko komentowane w mediach i uznane za przejaw mowy nienawiści słowa: „Wciąż mamy syngaleską policję! Wciąż mamy syngaleskie wojsko! Jeśli jakiś marakkalaja lub inny paraja [obraźliwe określenia muzułmanina – A. K.-F.] tknie Syngaleza, to będzie koniec ich wszystkich!” Zob. *Bodu Bala Sena Aluthgama Meeting 15 06 2014*, <https://www.youtube.com/watch?v=TBIRLHBqdeM>, dostęp 2.02.2019.

dla której religia (islam) pozostaje ważniejszym wyznacznikiem tożsamości niż język (tamilski). W związku z tym muzułmanie nie utożsamiają się z Tamilami lankijskimi (hindusami i chrześcijanami) pomimo wspólnego z nimi języka, ani z innymi grupami muzułmańskimi (tamilskojęzyczni muzułmanie z Indii Południowych, Malajowie itd.) pomimo wyznawania tej samej religii. Tak silne poczucie własnej odrębności powoduje jednak, że są oni postrzegani przez pozostałe społeczności – szczególnie przez buddyjskich Syngalezów – jako potencjalne zagrożenie z uwagi na swą większą dzietność (co przekłada się na znaczny wzrost populacji muzułmanów w ciągu ostatnich dekad) oraz związki ekonomiczne i ideologiczne z krajami Zatoki Perskiej – w szczególności z Arabią Saudyjską. W efekcie od początku drugiej dekady XXI stulecia muzułmanie stają się coraz częściej obiektem ataków ze strony rosnącego w siłę buddyjskiego nacjonalizmu syngaleskiego. Jeśli sytuacja ta nie ulegnie zmianie, z czasem może dojść do znacznej radykalizacji środowisk muzułmańskich i ich coraz silniejszej wahhabizacji, przed którą już teraz przestrzegają niektóre kręgi muzułmańskie na Sri Lance.

Jakub Gustaw Gajda

Republika islamska jako współczesna forma ustroju na przykładzie Iranu i Afganistanu

Specyfika kultury politycznej a proces kształtowania systemu

Republika islamska (IR), zwana również muzułmańską, jest formą ustroju opartego na prawie szariatu obowiązującą w czterech spośród zdominowanych przez wyznawców islamu państwach na świecie¹. Według zachodnich norm, wywodzących się z oświeceniowego rozdziału kościoła od państwa², republika islamska jako ustrój zawierający komponent religijny wpisuje się w definicję teokracji³. Tymczasem w percepcji uczonych oraz polityków świata islamu, forma ta jest interpretowana jako swoisty kompromis pomiędzy zachodnią demokracją liberalną a zgodnym z literą Koranu sprawowaniem władzy w państwie, stąd bywa określana terminem „islamskiej demokracji”. Republikę islamską uznać można ponadto za formę zaimplementowania niekolonialnego charakteru ustroju państwa, w wypadku państw, które przyjęły ten ustrój, a wcześniej bądź doświadczyły kolonialnego jarzma lub były tym jarzmem zagrożone. W tym kontekście republika islamska nie powiela w całości zachodnich wzorców demokratycznych, lecz obiera własną drogę zgodną z religią i kulturą tożsamością. W praktyce rola religii w republice islamskiej może być bardzo różna i niekiedy nad wyraz swobodnie określona. Stąd też, oprócz formalnej nazwy „republika islamska” odnoszącej się do nadrzędnej roli islamu w rzeczywistości politycznej i społecznej, niewiele łączy ze sobą państwa, które proklamowały tę formę ustroju. Podobnie też nie wszystkie z nich można pośądzać o pozostawianie teokracją czy hierokracją. Dla zilustrowania tej tezy w niniejszym opracowaniu zostaną krótko scharakteryzowane i zestawione ze sobą dwie spośród współczesnych republik islamskich – sąsiadujące ze sobą: Islamska Republika Afganistanu oraz Islamska Republika Iranu.

Geneza przyjęcia ustroju republiki islamskiej przez Iran

Jak wspomniano we wstępie, obecnie na świecie istnieją cztery państwa, które przyjęły ustrój republiki islamskiej. Chronologicznie pierwszym z nich był Pakistan, który przyjął tę formę oficjalnie 23 marca 1956 r. Drugą najstarszą

¹ Pakistan, Mauretania, Iran i Afganistan.

² Termin „kościół” odnosi się w tym przypadku do religii, zresztą w Iranie i Afganistanie w tym kontekście mówi się właśnie o „oddzieleniu religii od polityki” (per. *dzedaji-je din az siyasat*).

³ Teokracja [gr. *theós* ‘bóg’, *krátos* ‘władza’] jest formą rządów, w której władzę w państwie sprawują kapłani bądź osoby głoszące, że znają wolę boga (bogów); wg *Słownika języka polskiego* pod red. W. Doroszewskiego „teokracja” to: 1. „forma rządów, w której najwyższą władzę państwową sprawują kapłani”, 2. „państwo rządzone w taki sposób”.

istniejącą republiką islamską jest zachodnioafrykańska Mauretania, która określiła formę ustroju 28 listopada 1960 r. Iran i Afganistan pozostają więc najmłodszymi spośród istniejących republik islamskich⁴, a podkreślić należy, że w swej genezie historycznej dzieli je niemal ćwierć wieku. Iran został proklamowany jako republika islamska 1 kwietnia 1979 r. w wyniku antymonarchistycznej rewolucji i referendum, przeprowadzonego 10 i 11 farwardina 1358 r. hidżry słonecznej (30 i 31 marca 1979 r.), w którym za zniesieniem monarchii i wprowadzeniem islamskiej republiki opowiedziało się aż 98,2 proc. głosujących⁵.

Co istotne, w antyszachowskiej rewolucji irańskiej z 1979 r., która za główny cel obrała odsunięcie monarchy od władzy, brało udział wiele grup politycznych o szerokim wachlarzu światopoglądowym (od marksizmu po nacjonalizm)⁶ i dopiero wybór republiki islamskiej jako nowej formy ustroju *de facto* dookreślił charakter samej rewolucji irańskiej, czyniąc ją właśnie islamską. Późniejsze represje podejmowane przez nowe władze wobec grup o proveniencji komunistycznej, ateistycznej i związanych z wszelkimi innymi ideologiami uznawanymi za sprzeczne z islamem⁷, ugruntowały nową formę irańskiego ustroju nadając jej, głównie zagranicą, ale także w wielu środowiskach w samym Iranie, etykietę reżimu fanatycznego, nietolerancyjnego i represyjnego. Iran stał się w opinii Zachodu sztandarowym przykładem współczesnej teokracji⁸.

W tym miejscu należy wrócić do początku rewolucji i podkreślić, że różne mogły zaistnieć formy ustroju po zniesieniu monarchii w Iranie, gdyby nie charyzmatyczne przywództwo ajatollaha Ruhollaha Chomejniego. Wśród możliwych opcji wskazuje się dziś najczęściej na demokratyczną republikę islamską, republikę ludową oraz republikę demokratyczną⁹. To jednak charyzma Chomejniego okazała się czynnikiem decydującym, który doprowadził do przyjęcia przez Irańczyków jego koncepcji państwa – republiki islamskiej z naczelną rolą autorytetu religijnego – *welajat-e faqih* (*velāyat-e faqih*)¹⁰. Jakkolwiek Chomejni czerpał również z myśli innych irańskich myślicieli politycznych, takich, jak: Dżalal Al-e Ahmad (1923–1969) czy Ali Szariati (1933–1977) – których również uznaje się za ideologów rewolucji islamskiej, to niewątpliwie, inspirowana myślą platońską króla-filozofa¹¹, koncepcja nadrzędnej władzy

⁴ Republikami Islamskimi były także Turkiestan Wschodni (1933–1934) i Gambia (2015–2017).

⁵ D. Hiro, *Holy Wars: The Rise of Islamic Fundamentalism*, London 2013, s. 169.

⁶ B. Baktiari, *Parliamentary Politics in Revolutionary Iran: The Institutionalization of Factional Politics*, Gainesville 1996, s. 55.

⁷ M. Moojan, *An Introduction to Shi'i Islam*, London 1985, s. 297.

⁸ Zob. L. Perl, *Political Systems of the World: Theocracy*, New York 2008, s. 15–43.

⁹ P. Paydar, *Women and the Political Process in Twentieth-Century Iran*, London 1995, s. 226.

¹⁰ Idea *velayat-e faqih*, która została implementowana w Iranie po rewolucji 1979 r. została opisana przez ajatollaha Chomejniego w roku 1970 w książce o tym samym tytule (R. Chomejni, *Velajat-e faqih: hokumat-e Eslami*, Bejrut 1349 [1970]).

¹¹ Zob. Platon, *Państwo* (przekład W. Witwicki), ks. V, Kęty 2003, s. 149–198.

autorytetu w zakresie prawa muzułmańskiego i Koranu, była jego koncepcją. Tę koncepcję udało mu się osobiście w Iranie wdrożyć i to ona wyróżnia irański system na tle innych państw świata. Przy tej okazji warto również nawiązać do popularnego rewolucyjnego sloganu: *Nie zachodnia, nie wschodnia, republika islamska!* (*Na gharbi, na sharghi, gomhuri-ye eslāmi!*). Ta myśl Chomejniego doskonale określiła charakter nowej formy władzy, jako niepodporządkowany ówczesnym siłom zmagającym się ze sobą w zimnowojennej rzeczywistości. Niniejszym Iran w 1979 r. wybrał własną drogę, dystansując się od sojuszków ze Stanami Zjednoczonymi oraz Związkiem Radzieckim.

Ustrój republiki islamskiej w Iranie trwa od czterech dekad w zasadniczo niezmienionej formie ideologicznej i systemowej. Jedynie w 1989 r. pojawiły się poprawki do irańskiej ustawy zasadniczej, które wybór najwyższego przywódcy oddały w ręce Zgromadzenia Ekspertów – Madżles-e Chobregan (Mağles-e Xobregān). W ramach tej procedury wybrany został obecny najwyższy przywódca – Ali Chamenei. Warto przy tej okazji podkreślić, że pierwszego najwyższego przywódcę wybrano w wyborach powszechnych, a zatem bezpośredni wpływ społeczeństwa na funkcjonowanie irańskiego ustroju został w 1989 r. ograniczony.

Sytuacja wokół Iranu pozostaje napięta. Niewątpliwie dzisiejszy niekorzystny i zdemonizowany wizerunek zawdzięcza on po części wyborowi własnej, niezależnej i niepodporządkowanej światowym potęgom drogi egzystowania na arenie międzynarodowej i polityki niepodporządkowania się mocarstwom i obcym ideologicznie wpływom. Pierwszą fazę istnienia IRI – do śmierci Chomejniego w 1989 r. można określić okresem rewolucyjnego populizmu, co zmieniło się później w bardziej pragmatyczne i mniej ideologiczne podejście kolejnych rządów. Jednak ideologia nadal odgrywa istotną rolę w Republice Islamskiej, a Iran pozostaje jednym z najważniejszych orędowników ideologii, którą dziś określa się mianem polityki budowania świata wielobiegunowego. W obecnej sytuacji politycznej oznacza to alians z dążącą do odbudowy swojej mocarstwowej pozycji Rosją i pozostawanie na kursie kolizyjnym z dążącymi do utrzymania statusu jedyne go mocarstwa światowego Stanami Zjednoczonymi. Ustrój republiki islamskiej w Iranie jest z tego powodu postrzegany negatywnie szczególnie na Zachodzie, co przejawia się również w próbach określenia go odpowiednim terminem, podejmowanych przez międzynarodowe środowisko naukowe. *Demokratyczna teokracja*¹² jest w tym wypadku najłagodniejszym z określeń. *Oligarchiczna teokracja, religijna tyrania*, po prostu *teokracja*, czy wreszcie „mulłokracja” to inne terminy, którymi posługuje się środowisko badaczy systemów politycznych¹³.

¹² I. Kurun, *Iranian Political System: Mullocracy?*, „Journal of Management and Economics Research”, Vol. 15, Issue 1, s. 114.

¹³ *Ibidem*, s. 118.

Powstanie Islamskiej Republiki Afganistanu

W Afganistanie system republiki islamskiej ma całkowicie odmienną genezę. Został bowiem wprowadzony, pośrednio dzięki interwencji Stanów Zjednoczonych i NATO w 2001 r. Afganistan został oficjalnie ogłoszony republiką islamską 7 grudnia 2004 r. po ćwierćwieczu konfliktu zbrojnego (licząc od początku interwencji radzieckiej w 1979 r.). W tym wypadku przyjęcie nowego ustroju nie wpłynęło diametralnie na zmianę wojennej rzeczywistości w kraju, niemniej zakończyło czteroletni okres istnienia teokratycznego systemu wprowadzonego przez mułłę Mohammada Omara (1960–2013) i Ruch Tali-bów – Islamskiego Emiratu Afganistanu (1996–2001). Mimo wsparcia procesu pokojowego ze strony Stanów Zjednoczonych i ich sojuszników (operacja ISAF¹⁴), sytuacja w Afganistanie wciąż pozostaje niestabilna i skomplikowana. Działania zbrojne nadal są codzienną rzeczywistością tego państwa, które funkcjonuje w swej obecnej formie w dużej mierze dzięki wsparciu ze strony Stanów Zjednoczonych. Należy dodać, że historia zmian ustrojowych w ostatnich dziesięcioleciach jest w Afganistanie zdecydowanie bogatsza niż w sąsiednim Iranie. Obecna forma ustroju, która zastąpiła wspomniany wyżej, nieuznany przez większość rządów Islamski Emirat Afganistanu, nie jest pierwszą republiką islamską w historii tego państwa. W latach 1992–1996 pogrążony w wojnie domowej Afganistan formalnie funkcjonował już bowiem pod szyldem republiki islamskiej, którą proklamowali w 1992 r. mudżahedini wkrótce po obaleniu rządu Mohammada Nadżibullaha (1947–1996). Wcześniej, w drugiej połowie XX w. Afganistan kilkakrotnie formalnie zmieniał swój ustrój, i tak kolejno od proklamowania monarchii konstytucyjnej w 1964 r., przyjął formę republiki w 1973 r., następnie republiki demokratycznej w 1979 r., by powrócić do republiki (II republika) w 1987 r.¹⁵

Afganistan jest zatem najmłodszą z istniejących republik islamskich, lecz w swym charakterze jest to system i ustrój zdecydowanie odmienny od sąsiedniej Islamskiej Republiki Iranu, nie posiadając zasadniczo komponentu *stricte* islamskiego zarówno w sensie instytucjonalnym, jak i personalnym, jakim jest w Iranie najwyższy przywódca (*wali-je faqih*¹⁶) oraz inne ciała złożone z uczonych w prawie koranicznym, które funkcjonują w Iranie: Zgromadzenie Ekspertów (Mağles-e Khobregân-e Rahbari) czy Rada Strażników Konstytucji (Shūra-ye Negahbân-e Qānūn-e Asāsi). Tymczasem w przypadku motywów ustanowienia Islamskiej Republiki Afganistanu najczęściej mówi się jedynie o formalnym działaniu politycznym, wynikającym z faktu, że mocno związani regionalnymi

¹⁴Międzynarodowe Siły Wsparcia Bezpieczeństwa, ang. *International Security Assistance Force* (2001–2014).

¹⁵B.A. Dowlatabadi, *Shenasname Afghanistan*, Tehran 1381 (2002), s. 292–302.

¹⁶Przywódca duchowy, najwyższy prawnik muzułmański, określane również terminem *rahbar-e enqelab* lub w skrócie *rahbar*.

wieżami sąsiedzi Afganistanu (Iran i Pakistan) to również republiki islamskie¹⁷, zaś nowy ustrój, wprowadzany niejako pod auspicjami Stanów Zjednoczonych i NATO, miał być zakorzeniony w lokalnych wartościach, z których zdecydowanie najbardziej uniwersalną dla mieszkańców Afganistanu jest islam. Należy przy tym pamiętać, że Afganistan jest państwem multietnicznym i więzy kulturowe oraz językowe były w tym wypadku niewystarczające, by określić mogły jednolicie pojęcie narodu i charakter państwa. Mimo że Afganistan zamieszkują zarówno sunnici, jak i szyici (zarówno imami, jak i ismailici), jedynym spoiwem w sensie politycznym i społecznym wydaje się dla nich właśnie islam. Problemem Afganistanu pozostają równolegle istniejące odmienne modele kulturowe, a co za tym idzie, modele sprawowania władzy, określane przez Jolantę Sierakowską-Dyndo pozostającymi w konflikcie modelami „struktury koła i struktury piramidy”¹⁸.

Rola islamu, założenia prawne oraz instytucjonalne IR Iranu i Afganistanu

Islamska Republika Iranu najczęściej bywa określana mianem teokracji. W rzeczywistości, mając na uwadze poprawność definicji, Iran może być, co najwyżej, uznany za hierokrację, w której władzę nadrzędną sprawuje nie tyle sam Bóg i objawione przez niego prawa, co *rahbar* – kapłan i najwyższy prawnik muzułmański (obecnie ajatollah Sajjed Ali Chamenei) oraz inne ciała złożone z szyickich duchownych, jak Rada Strażników Konstytucji, mogąca ingerować w możliwości kandydowania poszczególnych obywateli na stanowiska wybierane w toku wyborów powszechnych. W zasadzie jest to jednak system złożony z dwóch komponentów, z tym że komponent islamski (hierokratyczny) należy traktować zdecydowanie jako nadrzędny, względem demokratycznego, mimo spełniania formalnych wymogów trójpodziału władzy, a także obecności takich instytucji, jak wybierany w wyborach powszechnych prezydent i parlament (*madżles*) oraz wspomniane wyżej Zgromadzenie Ekspertów, które odpowiedzialne jest za wybór najwyższego przywódcy (patrz art. 107 i 111 konstytucji Iranu¹⁹). Nadzór duchowieństwa w osobie najwyższego przywódcy jest kluczową cechą irańskiego systemu, gdyż jego kompetencje zdecydowanie przewyższają wynikające z prawa wyborczego kompetencje społeczeństwa i wybranych przez nie przedstawicieli. Ponadto *rahbar* mianuje połowę składu

¹⁷ Zob. M. Rzepka, *Hadżdż i Dżihad. Wpływ islamu na politykę zagraniczną Afganistanu po 2001*, [w:] *Religia a współczesne stosunki międzynarodowe*, red. B. Bednarczyk, Z. Pasek, P. Stawiński, Kraków 2010.

¹⁸ Zob. J. Sierakowska-Dyndo, *Granice wyobraźni politycznej Afgańczyków. Normatywno-aksjologiczne aspekty tradycji afgańskiej*, Warszawa 1998.

¹⁹ Tłumaczenie ustawy zasadniczej IRI na język polski można odnaleźć w: M. Stolarczyk, *Iran: państwo i religia*, Warszawa 2001, s. 268–318.

Rady Strażników Rewolucji i w jego gestii znajduje się możliwość odwołania demokratycznie wybranego prezydenta. Owszem, należy przyznać, że najwyższy przywódca sam jest wybierany (i teoretycznie nie dzierży stanowiska dożywotnio) przez demokratycznie wybranych przedstawicieli Rady Ekspertów, jednak w niemal czterdziestoletniej historii republiki islamskiej nie miało jeszcze miejsca zdarzenie, kiedy Zgromadzenie Ekspertów zamierzałoby podważyć kompetencje Chomejniego czy Chameneiego, nie wspominając już o możliwości odwołania *rahbara* ze sprawowanego urzędu²⁰. Najistotniejszą kompetencją *rahbara* jest, obok wskazania sześciu członków Rady Strażników, wybór szefa władzy sądowniczej, który z kolei wybiera pozostałych sześciu przedstawicieli Rady Strażników.

Ponadto w obecnej sytuacji dominację komponentu religijnego w irańskim systemie politycznym można umocować również, zważając na fakt, że wybrany w wyborach powszechnych w 2013 r. i ponownie cztery lata później prezydent Iranu Hassan Rouhani (ur. 1948), mimo że na tym stanowisku jest to obligatoryjne, jest duchownym szyickim. Wcześniej prezydentem Iranu był świecki Mahmud Ahmadineżad (ur. 1956).

Z kolei w Islamskiej Republice Afganistanu nie istnieje formalnie nadzór duchowieństwa nad działaniem państwa. Wynika to przede wszystkim z charakteru dominującego wśród obywateli tego państwa islamu sunnickiego (szyici to zaledwie 10–15 proc. afgańskiego społeczeństwa), ale także ze wspomnianej zmiany systemu podyktowanej całkowicie innymi motywami niż w wypadku Iranu, który zmagał się z despotycznym monarchą oraz godzącymi w interesy społeczeństwa wpływami Zachodu. W Afganistanie, paradoksalnie, to właśnie wpływy Zachodu (interwencja w 2001 r., która odsunęła talibów od władzy) z pewnością odegrały istotną rolę świadomościową, co zdecydowało o wyborze tej formy ustrojowej, a właściwie tej nazwy ustroju. Innym czynnikiem, który zauważa m.in. Marcin Rzepka, jest to, że islam w Afganistanie był od początku czynnikiem politycznym, aktywizującym społeczeństwo w walce z komunistycznym reżimem i leżał u podstaw ideologii mudżahedinów²¹. Obecny system można potraktować zatem jako syntezę tradycji republikańskich (po przewrocie M. Dauda z 1973 r.) z tradycją mudżahedinów, którzy w imię obrony wiary walczyli z Armią Radziecką w latach 80. XX w. i po obaleniu Nadżibullaha stworzyli pierwszą afgańską republikę islamską. Komponent islamski ma wreszcie za zadanie ukazać islam w korzystnym świetle w kontraście do opresyjnego reżimu talibów (1996–2001), zwanego Islamskim Emiratem Afganistanu i będącego islamską teokracją²².

Formalnie afgański system to w swych założeniach z 2004 r. demokratyczny system prezydencki. Prezydent Afganistanu, jak wspomniane zostało

²⁰I. Kurun, *op. cit.*, s. 119.

²¹M. Rzepka, *op. cit.*

²²L. Perl, *op. cit.*, s. 97–112.

w konstytucji; podobnie jak wskazani przez niego wiceprezydenci powinni być muzułmanami²³. Jest to istotne w kontekście omawiania islamskiego charakteru współczesnego afgańskiego ustroju, gdyż pozostawia ślad komponentu islamskiego, jednak od prezydenta nie wymaga się formalnie biegłej znajomości prawa koranicznego, czy np. dyplomu ukończenia studiów religijnych, jak ma to miejsce w przypadku wybranych funkcji w Iranie. Co istotne, w wyniku ostatnich wyborów (2014) i kontrowersji, które zapanowały po nich²⁴, na mocy porozumienia afgański system został zmodyfikowany, tymczasowo (?) przyjmując także stanowisko szefa władzy wykonawczej²⁵ z kompetencjami zbliżonymi do kompetencji premiera w innych państwach. Stojący na czele państwa prezydent jest wybierany na pięcioletnią kadencję w powszechnym głosowaniu (możliwa jest jedna reelekcja) i to on z założenia posiada szerokie uprawnienia wykonawcze (powołuje rząd i dowodzi armią).

Co istotne w kontekście niniejszej analizy, afgański system prawny nie wymaga od osób funkcyjnych biegłej znajomości prawa koranicznego, a na mocy konstytucji z 2004 r. szef afgańskiego sądu najwyższego może mieć świeckie wykształcenie prawnicze lub ukończony fakultet z prawa islamskiego, ale w tym wypadku na zasadzie pełnej dowolności²⁶. Władza ustawodawcza z kolei składa się z dwóch izb tzw. Zgromadzenia Narodowego – Szura-je Melli (Šurā-ye Melli), czyli z odpowiednika sejmu – Izby Ludowej – Wolessi Dżirga (Wolessi Ćgera) – 318 członków oraz Rady Starszych – Meszrano Dżirga (Mešrāno Ćgera), która jest odpowiednikiem senatu. Członkowie tych instytucji nie są formalnie zobowiązani do wyznawania religii muzułmańskiej.

Zasadniczo, poza preambułą i pierwszymi trzema artykułami oraz koniecznością wyznawania islamu przez prezydenta, konstytucja Islamskiej Republiki Afganistanu nie definiuje specyficznej roli islamu w życiu politycznym. Niektórzy badacze wskazują jednak pewne sprzeczności w związku z określoną rolą islamu w pierwszych trzech artykułach a kolejnymi. w Art. 1 Afganistan jest określony republiką islamską, niepodległym, jednolitym i niepodzielnym państwem. Na podstawie art. 2 „święta religia islamu” jest religią Islamskiej Republiki Afganistanu. Wyznawcy innych wyznań są wolni w granicach prawa w wykonywaniu swych religijnych obrzędów. Zaś na podstawie art. 3 – żadne prawo nie będzie sprzeczne z zasadami i postanowieniami świętej religii islamu w Afganistanie²⁷.

²³ Zob. Rozdz. III Konstytucji Islamskiej Republiki Afganistanu, *Prezydent*, Art. 62.

²⁴ J. Gajda, *Duet na czele Afganistanu – podsumowanie wyborów i przestroga na przyszłość*, „Pulaski Policy Papers”, nr 14, Warszawa 2014, https://pulaski.pl/wp-content/uploads/2015/02/Komentarz_Miedzynarodowy_Pulaskiego_nr_14_14_PL_2.pdf, dostęp 7.05.2018.

²⁵ Ang. Chief Executive Officer, dari: *ra'is-e eġrāiya*, paszto: *de eġrāiya ra'is*.

²⁶ Zob. Rozdz. VII Sądownictwo, Art. 118.

²⁷ Tłum. na podst. *The Constitution of Afghanistan*, (Ratified) January 26, 2004, <http://www.afghanembassy.com.pl/afg/images/pliki/TheConstitution.pdf>, dostęp 6.05.2018.

Republika islamska jako trwała i „elastyczna” forma ustroju politycznego

W wypadku Iranu, po trzydziestu dziewięciu latach można mówić o trwałości zaadaptowanego w 1979 r. systemu, który zmieniał się w trakcie swego trwania stosunkowo nieznacznie (poprawki do konstytucji w 1989 r.) i pozostały w nim pierwotne założenia sformułowane przez ojca rewolucji islamskiej – Chomejniego. Trwałość irańskiego reżimu, mimo nacisków zewnętrznych i wielu aktorów działających na rzecz upadku islamskiej republiki, świadczy o stabilnych podstawach systemu, ale również stosunkowo dobrym zarządzaniu ze strony wybieranych i niewybranych władz. W skostniałej formie islamska republika z lat 80. ubiegłego stulecia mogłaby nie przetrwać długiej próby czasu, dlatego należy uznać ją za ustrój ewoluujący. W ostatnich latach wiele spekuluje się na temat dalszej ewolucji irańskiego ustroju po zbliżającej się niechybnie śmierci ajatollaha Chameneiego²⁸.

Turecki badacz Ismail Kurun wskazuje na kilka istotnych zmian, które zaszły w samym systemie oraz elitach irańskiej władzy, które jego zdaniem istotnie wpłynęły na ewolucję Islamskiej Republiki Iranu²⁹; po pierwsze irańscy politycy nie podążają już w sposób agresywny za czystością ideologiczną i ekspansją rewolucji islamskiej w polityce zagranicznej, za wyjątkiem zaangażowania w Syrii od początku tzw. Arabskiej Wiosny (co motywowane jest raczej kwestiami strategicznymi wynikającymi z geografii politycznej). Po drugie, najwyższy przywódca w percepcji społecznej nie pełni już funkcji szczególnej, a jest raczej postrzegany jako pierwszy wśród równych, zachodzi przez to stopniowa transformacja od polityki patriarchalnej w kierunku prezydentalizmu. Sam reżim zmienił charakter i odwrócił się od islamskiego totalitaryzmu w kierunku pragmatycznego islamizmu, na co dowodem jest postępująca marginalizacja grup ekstremistycznych na krajowej scenie politycznej. W samych elitach władzy również da się zaobserwować ewolucję światopoglądową od islamskiego uniwersalizmu w kierunku islamizmu narodowego. Niniejszym można dziś zaryzykować twierdzenie, że to już nie jest rewolucja w *ummie*³⁰, lecz irańska islamska rewolucja, której jedynym celem jest utrzymanie w Iranie islamskiej republiki. Jakkolwiek w dobie tzw. Arabskiej Wiosny w irańskich mediach i komentarzach elit politycznych Iranu pojawiały się poglądy, jakoby fala antymonarchistycznych powstań w świecie arabskim była odpowiedzią na irańskie wezwanie do rewolucji islamskiej z 1979 r. Wreszcie obserwuje się deklerykalizację rządu irańskiego, w którym coraz częściej technokraci zastępują rewolucyjnych ideologów. W tym sensie irański system nie jest już

²⁸ R. Czulda, *Iran po nieuchronnej zmianie najwyższego przywódcy*, Komentarz Międzynarodowy Pułaskiego, nr 21, Warszawa 2016, <http://pulaski.pl/analiza-iran-po-nieuchronnej-zmianie-najwyzszego-przywodcy>, dostęp 7.05.2018.

²⁹ I. Kurun, *op. cit.*, s. 122–123.

³⁰ Termin *umma* używany w znaczeniu religijnym oznacza całą wspólnotę muzułmańską.

w formie strukturalnej taki sam, jakim stworzony został w wyniku rewolucji. Również najwyższe władze zdają się coraz częściej okazywać przychyłność woli ludu i wychodzić naprzeciw oczekiwaniom swych obywateli, kierując się bardziej pragmatyzmem politycznym, aniżeli ideologią.

W Afganistanie z kolei struktura jest młoda i w zasadzie dopiero od 2014 r. (zakończenie misji ISAF) samodzielnie funkcjonująca (choć nie w pełni). Trudno zatem oceniać na obecnym etapie jej trwałość i elastyczność. Na uwagę zasługuje jednak casus kryzysu powyborczego w 2014 r., kiedy pojawiły się kontrowersje wokół wyboru na urząd prezydenta Aszrafa Ghaniego, co zakwestionował obóz jego kontrkandydata Abdullaha Abdullaha – kontrowersje są pokłosiem wewnętrznej – afgańskiej pasztuńsko-tadżyckiej rywalizacji w elitach władzy. Istotne jest, że na mocy porozumienia, zasugerowanego przez Stany Zjednoczone, utworzono instytucję szefa władzy wykonawczej, niniejszym zażegnano konfliktu, który mógł nawet doprowadzić do wojny domowej w Afganistanie³¹, która nałożyłaby się niechybnie na wciąż nierozwiązany konflikt pomiędzy siłami rządowymi a Ruchem Talibów oraz innymi grupami zbrojnymi, uznawanymi przez społeczność międzynarodową za terrorystyczne.

Podsumowanie: wpływ kultury politycznej na ustrój islamskiej republiki w Afganistanie i Iranie

Wspomniane systemy choć dzierżące wspólną nazwę republiki islamskiej są w praktyce całkowicie różne od siebie. Republika islamska jako forma ustroju to pojęcie niezwykle pojemne i jednocześnie nieprecyzyjne w kontekście próby zdefiniowania i opisanie tej formy ustroju. Na obecny kształt systemów politycznych w Afganistanie oraz Iranie duży wpływ wywarła niewątpliwie kultura polityczna i środowisko, w którym ustroje tych państw powstawały, a obecnie wciąż się kształtują. W obu przypadkach nastąpiła adaptacja właściwych dla danego państwa praw, wartości i tradycji do systemu funkcjonowania państwa. W Afganistanie, w którym ogromną rolę odgrywa tożsamość etniczna i plemienna, istnieje specyficzna instytucja zwana Wielką Radą, z języka paszto – *Loja Dżirga* (Loya Ğerga). Wielka Rada jest tradycyjnym pasztuńskim zgromadzeniem przedstawicieli wszystkich plemion i klanów, które niezależnie od działań stałych organów i instytucji zwoływane jest w wyjątkowych sytuacjach i zajmuje się działaniem w najistotniejszych sprawach wagi państwowej (śmierć prezydenta, przyjęcie nowej konstytucji, wojna etc.). Przeniesiona na grunt systemowy *Loja Dżirga* to najwyższy organ, w którego skład wchodzi wszyscy delegaci starszyny plemiennej, reprezentujący wszystkie plemiona i regiony Afganistanu.

³¹ T. Clayton, K. Katzman, *Afghanistan: Post-Taliban Governance, Security and U.S. Policy*, CRS Report, 13.12.2017, s. 8–9, <https://fas.org/sgp/crs/row/RL30588.pdf>, dostęp 7.05.2018.

Iran uznać należy z kolei za najbardziej wyrazistą spośród republik islamskich. To państwo w którym rzeczywiście rządy sprawuje szyicki kler, choć nie można odmówić mu cech demokratycznych. Specyfika systemu wynika w tym wypadku z długiej historii kształtowania się kultury politycznej. Iran jako największe państwo szyickie posiada wielowiekowe tradycje państwowości sięgające jeszcze imperium Achemenidów. Wyrażnego odwołania do władania państwem dzięki „Bożej łasce” można dopatrywać się w irańskiej tradycji zoroastryjskiej imperiów Achemenidów (550–330 p.n.e.) czy szczególnie Sasanidów (224–651), którzy uznali zoroastryzm za religię państwową³². Również wielowiekowe tradycje wymiany kulturowej zapoczątkowane w dobie podbojów achemenidzkich, a następnie piętno odcisnięte przez Aleksandra Macedońskiego i kulturę helleńską pozostawiły trwałe ślady na koncepcjach kształtujących republikę islamską w Iranie. Wreszcie najważniejszym elementem jest przyniesiony przez Arabów islam, który w formie szyickiej w Persji został w 1501 r. uznany za religię państwową. To szyizm w Iranie wykształcił kulturę polityczną, która oparła się fali kolonializmu w regionie w XIX i na początku XX w. Iran jako pierwsze państwo w regionie Bliskiego Wschodu przyjął konstytucję (1907), która zakładała trójpodział władzy. Szach miał wówczas stanowić organ władzy wykonawczej i stać na czele monarchii konstytucyjnej. Jednak *de facto* konstytucja irańska pozostawała martwa. To właśnie doprowadziło do odnowy ruchu szyickiego w Iranie i wreszcie ukształtowania koncepcji republiki islamskiej ajatollaha Chomejniego. System w Iranie niewątpliwie przeszedł drogę od rewolucyjnego populizmu do pragmatyzmu skierowanego na rozwój gospodarczy i budowę regionalnej potęgi.

Reasumując, w obu państwach obowiązuje islamski system polityczny o tyle, że stosunki polityczne wedle założeń mają być zgodne z zasadami religijnymi islamu oraz bazować na wartościach zawartych w Koranie. Poza tym afgański system prezydencki jest całkowicie różny od systemu obowiązującego w Iranie. Islamska republika jako ustrój państwa nie determinuje zatem charakteru państwa i panującej w nim rzeczywistości politycznej.

³² Zob. L. Perl, *op. cit.*, s. 16–17.

Marcin Krawczuk

Rękopisy amharskie w piśmie arabskim (aḡām) jako świadectwo kultury literackiej muzułmanów etiopskich

Zjawisko powstawania rękopisów zawierających teksty w językach afrykańskich spisywane w piśmie arabskim znane jest z wielu obszarów muzułmańskiej Afryki. Zwyczaj notowania języków afrykańskich alfabetem arabskim określany jest mianem *ajami* (z lokalnymi wariantami), co pochodzi od arabskiego słowa عجمي *aḡamī* „obcy”, „cudzoziemski”. Na obszarze Afryki Zachodniej przedmiotem wielu studiów były rękopisy w takich językach, jak: hausa, fulfulde, wolof, bambara, songhai, kanuri i innych. Z Afryki Wschodniej znanych jest wiele rękopisów w suahili. O wiele mniej znana jest tradycja rękopisów *ajami* powstałych w Rogu Afryki, w tym w szczególności w Etiopii. W niniejszym tekście zostaną przybliżone najważniejsze informacje dotyczące rękopisów muzułmańskich w językach Etiopii, przede wszystkim w języku amharskim, w tym kontekst ich powstawania, problemy związane ze stosowaniem arabskiej ortografii do zapisu języka amharskiego oraz tematyka utworów. Amharskie *ajami* stanowi bowiem istotny i interesujący, choć w dużej mierze należący już do przeszłości, element kultury etiopskich muzułmanów, która przez lata pozostawała nieco w cieniu kultury chrześcijańskich sąsiadów.

Kultura rękopisu¹ w Etiopii

W piśmiennictwie dotyczącym Etiopii wielokrotnie podkreślano, iż kraj ten wyróżnia się na tle Afryki Subsaharyjskiej wyjątkowo długą tradycją pisaną. W istocie jednak stwierdzenie to dotyczy przeważnie tylko piśmiennictwa w jednym języku rodzimym, a mianowicie w gə‘əz. Najstarsze wyryte w kamieniu inskrypcje w gə‘əz datowane są na III w. n.e. Zapewne wraz z pojawieniem się chrześcijaństwa na terenach Rogu Afryki w połowie IV w. pojawiła się także kultura sporządzania pergaminowych rękopisów i utrwalania na nich tekstów. Do momentu upowszechnienia się w Etiopii druku na przełomie XIX i XX w. rękopisy były jedynym sposobem transmisji wszelkich rodzajów piśmiennictwa. Do naszych czasów zachowało się wiele tysięcy

¹ Pojęcia „kultura rękopisu” używam tu w znaczeniu zarówno dosłownym na określenie ogółu zwyczajów w danej kulturze związanej ze sferą rękopisu, tj. ich wytwarzaniem, pisaniem, oprawianiem, dekorowaniem, przechowywaniem itd., ich obiegiem ekonomicznym, zastosowaniami i funkcjami, ale też w znaczeniu nieco bardziej metaforycznym, które przeciwstawia „kulturę rękopisu”, z jednej strony, „kulturze słowa mówionego (oralnej)”, z drugiej zaś – „kulturze druku”. Na temat tego drugiego znaczenia por. np. G.L. Bruns, *The Originality of Text in a Manuscript Culture*, „Comparative Literature” 1980, Vol. 32, No. 2, s. 113–116.

rękopisów gə'əz, większość z nich pozostaje oczywiście w Etiopii i Erytrei, ale wiele również trafiło różnymi drogami do bibliotek europejskich.

Etiopska chrześcijańska kultura rękopisu była ściśle związana z Etiopskim Kościołem Ortodoksyjnym w tym sensie, że mnisi i księża byli zarówno wyłącznymi wytwórcami, jak i użytkownikami rękopisów, a miejscami ich produkcji i przechowywania były przede wszystkim klasztory i kościoły. Również utrwalane teksty miały w przeważającej części charakter religijny².

Okolo XVIII i XIX w. podejmowano również próby zapisu języków mówionych w Etiopii, a nie jedynie gə'əz, który przestał być używany w komunikacji prawdopodobnie jeszcze w starożytności i pozostał jedynie językiem liturgicznym i literackim. Obok rękopisów gə'əz pojawiły się rękopisy w języku amharskim, zawierające przeważnie krótkie poezje, chrześcijańskie teksty apologetyczne, traktaty magiczno-medyczne czy komentarze do Biblii³. Również w tym okresie, zaczęły także sporadycznie powstawać teksty w języku tigrinia, przeważnie w charakterze marginaliów w rękopisach gə'əz⁴.

W przypadku muzułmanów etiopskich, zdefiniowanie i opisanie ich kultury rękopisu jest z wielu względów bardziej skomplikowane. Można wskazać przynajmniej kilka przyczyn takiego stanu rzeczy.

Po pierwsze, do niedawna jeszcze badania nad etiopskim islamem stanowiły margines całości badań nad Etiopią, które koncentrowały się przede wszystkim na kulturze chrześcijańskich ludów zamieszkujących Wyżynę Abisyńską. Można zaryzykować twierdzenie, że ten rodzaj nieco zaburzonej perspektywy w jakiejś mierze odzwierciedlał trwającą przynajmniej do 1974 r. faktyczną i prawną marginalizację muzułmanów w Cesarstwie Etiopskim⁵. Taka perspektywa zdołała jednak w pewnej mierze doprowadzić do upowszechnienia się wizji Etiopii jako państwa, w którym istotnym składnikiem tożsamości jest jego starożytne chrześcijaństwo, natomiast islam jest w nim zaledwie lepiej lub gorzej tolerowanym „ciałem obcym”. Chociaż w ostatnich dziesięcioleciach taka wizja Etiopii stała się anachroniczna, ciągle jednak kultura etiopskich muzułmanów jest wyraźnie słabiej zbadana niż ich chrześcijańskich sąsiadów⁶.

² Na temat chrześcijańskiej etiopskiej kultury rękopisu zob. głównie A. Bausi, *Writing, Copying, Translating: Ethiopia as Manuscript Culture*, [w:] *Manuscript Cultures: Mapping the Field*, eds J.B. Quenzer, D. Bondarev, J.-U. Sobisch, Berlin–Boston 2014, s. 37–77.

³ L. Ricci, *Letterature dell'Etiopia*, [w:] *Storia delle letterature d'Oriente*, ed. O. Botti, Milano 1969, s. 851–853.

⁴ Zob. np. G. Lusini, *Traditional Land Tenure in Ethiopia: New Documents from Dabra Deḥuḥān and Dabra Šegē (Sarā'ē, Eritrea)*, „Warszawskie Studia Teologiczne” 1999, t. 12, nr 2, s. 145.

⁵ Można tu dodać, że również cesarze Etiopii próbowali, i to skutecznie, wpływać na perspektywę badawczą naukowców z euro-amerykańskiego kręgu kulturowego. Jako przykład takich działań można wskazać np. patronat Məniləka II nad wielką kampanią archeologiczną w Aksum prowadzoną przez Niemców na początku XX w. czy ustanowienie przez Ḥaylā Šəllase I dorocznej nagrody za wybitne osiągnięcia w dziedzinie studiów etiopistycznych.

⁶ Historię badań nad islamem etiopskim streszcza: H. Ahmed, *The Historiography of Islam in Ethiopia*, „Journal of Islamic Studies” 1992, Vol. 3, No. 1, s. 15–46.

Po drugie, w przypadku kultury związanej z chrześcijaństwem ortodoksyjnym mamy do czynienia z kulturą względnie jednolitą tj. generalnie mimo pewnego zróżnicowania regionalnego chrześcijan etiopskich łączą obyczaje, typ prowadzonej gospodarki czy obszar zamieszkiwania. Dodatkowo, spójności chrześcijańskiej kultury rękopisu sprzyjały też używanie jednego tylko języka literackiego (gə'əz) oraz klarowna wertykalna struktura administracji kościelnej. W przypadku islamu w Etiopii mamy do czynienia z o wiele większym wewnętrznym zróżnicowaniem, które dodatkowo przekracza granice Etiopii. Islam etiopskich Somalijczyków zamieszkujących południowo-wschodnią Etiopię będzie zatem znacząco inny od islamu tzw. *ḡābārti* z Wyżyny Abisyńskiej. Na muzułmanów z prowincji Benəşangul-Gumuz przemożny wpływ wywarło sąsiedztwo z Sudanem⁷, zaś słynne centrum nauki muzułmańskiej, jakim od wieków jest miasto Harär pozostawało w łączności z uczonymi z Jemenu. Jeśli dodać do tego wpływy turecko-egipskie, do dziś widoczne w islamie erytrejskim, czy zupełnie już współczesną działalność salafickich misjonarzy z Arabii Saudyjskiej, z którą Etiopia utrzymuje ożywione stosunki, otrzymujemy obraz skomplikowany i złożony. Oczywiście sam islam jest również niejako z definicji religią o wiele mniej hierarchiczną, a bardziej zdecentralizowaną niż chrześcijaństwo.

Trzecia kwestia utrudniająca syntetyczne potraktowanie muzułmańskiej kultury rękopisu w Etiopii to wielojęzyczność etiopskiego islamu. Podobnie jak w całym świecie islamu, językiem łączącym wszystkie społeczności muzułmańskie w Etiopii jest oczywiście arabski⁸. Klasyczny język arabski jest językiem kultury wyższej i uczonej, od wieków powstawały w nim na terenie Etiopii dzieła z zakresu teologii, prawa i gramatyki. O historyczności tych tradycji może świadczyć fakt, iż najstarszy rękopis arabski znany z Etiopii pochodzi z 1581 r.⁹ Zarazem jednak arabski ma w Etiopii stosunkowo ograniczoną rolę jako język mówiony, choć w ostatnich latach wskutek masowej migracji zarobkowych Etiopczyków (różnych wyznań) do krajów arabskich znajomość języka arabskiego w mowie znacznie wzrosła. Obszar Etiopii, na którym dominującym wyznaniem jest islam, pokrywa się w dużym stopniu z terenami przyłączonymi do Cesarstwa Etiopskiego w drugiej połowie XIX w. Tereny te były wówczas i są dzisiaj dużo bardziej różnorodne językowo i etnicznie niż ma to miejsce w przypadku chrześcijańskiej północy. Wśród muzułmanów etiopskich

⁷ O islamie na pograniczu etiopsko-sudańskim zob. np. A. Triulzi, *Trade, Islam, and the Mahdia in Northwestern Wallaggā, Ethiopia*, „The Journal of African History” 1975, Vol. 16, s. 55–71.

⁸ Szerzej na temat statusu języka arabskiego w Etiopii i Rogu Afryki zob. M.-C. Simeone-Senelle, *Horn of Africa*, [w:] *Encyclopedia of Arabic Language and Linguistics*, eds K. Versteegh, O. Köndgen, Vol. 2, Leiden 2007, s. 267–275; A. Wetter, *Ethiopia*, [w:] *ibidem*, s. 51–56.

⁹ A. Gori, *Languages and Literatures of the Muslims of the Horn of Africa: Some First General Reflections*, [w:] *L’Africa, l’Oriente mediterraneo e l’Europa: tradizioni e culture a confronto*, ed. P. Nicelli, Milano–Roma 2015, s. 119–126.

język arabski współistnieje zatem z wieloma innymi językami, z których niektóre zaczęły być zapisywane pismem arabskim.

Wreszcie, badania nad muzułmańską kulturą rękopisu w Etiopii utrudnia też sam kontekst, w jakim powstawały i w jakim dziś są przechowywane rękopisy. Rękopisy chrześcijańskie w większości przechowywane są w klasztorach, które są instytucjami publicznymi, a zatem stosunkowo łatwo dostępnymi dla badaczy czy etiopskiego Ministerstwa Kultury i jego agend, które podejmowały próby inwentaryzacji zasobów kościelnych bibliotek. Wiele rękopisów gə'əz znajduje się ponadto w Bibliotece Narodowej w Addis Abebie oraz w bibliotekach państw zachodnich. Rękopisy muzułmańskie nie były natomiast, częściowo zapewne z przyczyn politycznych, tak chętnie gromadzone przez instytucje publiczne i pozostają w większości bądź w bibliotekach prywatnych lub jako prywatna własność spadkobierców ich oryginalnych twórców i/lub właścicieli, nierzadko rozproszone i przechowywane w wysoce niesprzyjających warunkach¹⁰.

Specyfika etiopskiego islamu

Dla zrozumienia kontekstu powstawania rękopisów amharskich w piśmie arabskim konieczne jest wskazanie pewnych charakterystycznych cech etiopskiego islamu. Podobnie jak w innych obszarach Afryki, religia muzułmańska uległa pewnemu dostosowaniu do lokalnych tradycji¹¹. W szczególności istotne wydaje się choćby ogólne zdefiniowanie tradycyjnego¹² (amh. *bahālawi*) islamu, ponieważ to w tym środowisku rozwijał się *aḡām*.

Według aktualnego stanu wiedzy islam początkowo dotarł na tereny Rogu Afryki dwiema drogami w dwóch różnych okresach¹³. W IX–X w. muzułma-

¹⁰ H.M. Kawo, *Islamic Manuscript Collections in Ethiopia*, „Islamic Africa” 2015, Vol. 6, s. 192–200.

¹¹ Ogólnie na temat islamizacji Afryki Subsaharyjskiej zob. S. Piłaszewicz, *Religie Afryki*, Warszawa 2000, s. 218–240.

¹² Terminu tego należy używać z pewną ostrożnością. Z jednej strony pobrzmiewają w nim echa obecnie raczej odrzucanej dychotomii islamu tradycyjnego, afrykańskiego, bardziej synkretycznego i pokojowo nastawionego (popularna niegdyś koncepcja *islam noir*) oraz islamu reformistycznego, arabskiego, o nacechowaniu fundamentalistycznym i bojowym. Ponadto, we współczesnej Etiopii termin ten uległ daleko idącej polityzacji i w dyskursie władz zdaje się oznaczać islam w wersji akceptowalnej dla państwa w odróżnieniu od islamu, który jest przedmiotem zainteresowania etiopskich organów bezpieczeństwa. Zagadnienia te omawia szeroko T. Østebø, *Islam and State Relations in Ethiopia: From Containment to the Production of a „Governmental Islam”*, „Journal of the American Academy of Religion” 2013, Vol. 81, No. 4, s. 1029–1060.

¹³ Należy też koniecznie wspomnieć o tradycji, zgodnie z którą pierwsi zwolennicy Proroka znaleźli schronienie na dworze etiopskiego władcy, gdy byli prześladowani na Półwyspie Arabskim przez wrogów ich objawienia. Tradycja ta nie znajduje żadnego potwierdzenia w badaniach naukowych, niemniej przyjmowana jest za pewnik przez wielu etiopskich muzułmanów. Miejsowość Nāgaś, w której znajduje się rzekomo założony przez nich meczet oraz groby kilkorga z nich, stała się ważnym centrum pielgrzymkowym, na którego temat zob. m.in. M. Vergari, *The Shrine of Naḡāṣī Aṣḥām b. Abḡar and the Tombs of the Companions of Muḥammad (Nāgaś,*

nie zdobyli przyczółek na wyspach archipelagu Dahlak (u wybrzeży dzisiejszej Erytrei), skąd przeniknęli na tereny etiopskiej prowincji Təgray, w północnej części Wyżyny Abisyńskiej, by posuwając się w kierunku południowym dotrzeć do wschodniej części prowincji Šäwa. W XIII w. islam zadomowił się na afrykańskim wybrzeżu Zatoki Adeńskiej w portowych miastach Zeyla i Berbera (dzisiejsza Somalia), skąd zaczął rozprzestrzeniać się w kierunku wschodnim, zajmując obszar etiopskiej części Wielkich Rowów Afrykańskich¹⁴.

Badacze zjawiska konwersji na islam w realiach afrykańskich, tacy jak Nehemia Levtzion czy Humphrey J. Fisher, wyróżniają na ogół trzy różne grupy osób, dzięki którym rozprzestrzeniał się islam. Zarazem, wedle ich oceny, charakter islamu na danym obszarze był w znacznej mierze determinowany przez to, od kogo dana społeczność przyjęła nową religię. Te trzy grupy osób można umownie określić następująco: kupcy, święci mężowie, wojownicy. Wydaje się, że w różnych obszarach, różnych okresach i różnym natężeniu każdy z tych sposobów propagowania islamu miał miejsce w Etiopii.

Wielokrotnie zwracano uwagę, że w Etiopii przez wieki relacja pomiędzy mużulmanami a chrześcijanami miała charakter komplementarny pod względem ekonomicznym: chrześcijanie zajmowali się rolnictwem, mużulmanie – handlem, pasterstwem i rzemiosłem. Szlaki karawanowe, obsługiwane przez mużulmanów, którzy opanowali sztukę wykorzystywania zwierząt jucznych, łączyły chrześcijańskie wyżyny z portami Morza Czerwonego i terenami Sudanu. W mużulmańskich rękach znajdowały się również dwie szczególnie istotne gałęzie handlu: solą i niewolnikami. Podobnie jak miało to miejsce w Afryce Zachodniej na szlakach karawan powstawały ośrodki miejskie w dużej mierze zamieszkałe przez mużulmanów¹⁵. Współcześnie sugeruje się jednak, że nie należy przeceniać roli kupców w propagowaniu islamu, ponieważ nie mieli oni do tego ani stosownych kwalifikacji religijnych ani też woli, a motywy ich działania były przede wszystkim merkantylne¹⁶.

Propagowanie islamu na drodze zbrojnej nie miało w Etiopii istotnego znaczenia, ponieważ przemoc na tle wyznaniowym nie zdarzała się często. Istotnym wyjątkiem jest jedynie wojna, jaką Cesarstwo Etiopskie toczyło z koalicją państw mużulmańskich istniejących na jego obrzeżach w latach w XVI w. Mużulmańska armia, na czele której stanął Aḥmad b. Ibrāhīm al-Ġāzī, zaatakowała

Ethiopia), „Ethnorêma” 2016, Vol. 12, <http://www.ethnorema.it/pdf/numero%2012/06%20Mondo-foto.pdf>, dostęp 19.07.2017.

¹⁴F.-X. Fauvelle-Aymar, B. Hirsch, *Sur les traces de l’islam ancien en Éthiopie et dans la Corne de l’Afrique*, [w:] *Espaces musulmans de la Corne de l’Afrique au Moyen Âge: études d’archéologie et d’histoire*, eds F.-X. Fauvelle-Aymar, B. Hirsch, Paris 2011, s. 11–26.

¹⁵R. Pankhurst, *A Social History of Ethiopia: The Northern and Central Highlands from Early Medieval Times to the Rise of Emperor Tēwodros II*, Addis Ababa 1990, s. 49–57.

¹⁶A. Gori, *Contatti culturali nell’Oceano Indiano e nel Mar Rosso e processi di islamizzazione in Etiopia e Somalia*, Firenze 2006, s. 11–13.

Cesarstwo od południowego wschodu i nim została ostatecznie pokonana, zdołała dotrzeć aż do terenów współczesnej Erytrei. Na zajętych przez nią terenach dochodziło wielokrotnie do przymusowych czy przynajmniej wymuszonych konwersji, z których część okazała się mieć trwałe charakter¹⁷.

Jak natomiast pokazują szczegółowe studia dotyczące islamizacji konkretnych regionów Rogu Afryki, kluczową rolę ogrywali w tym procesie „święci mężowie” czyli wędrowni kaznodzieje¹⁸. Zajmowali się głoszeniem islamu, zakładali szkoły, w których nauczano języka arabskiego, Koranu i prawa muzułmańskiego. Po śmierci wielu z nich stało się obiektami czci jako *awliyā*, czyli wybrani przez Boga i posiadający nadnaturalne moce.

Gdy w roku 1952 angielski protestancki misjonarz J.S. Trimingham wydał swoją kanoniczną pozycję poświęconą islamowi etiopskiemu, wyróżnił w nim następujące cechy charakterystyczne¹⁹: duża rola bractw sufickich, rozwinięty kult świętych oraz obecność przedmuzułmańskich elementów.

Bractwa muzułmańskie (arab. *ṭarīqa*, liczba mnoga *ṭuruq*), oparte na aurytacie nauczycieli, (arab. *ṣayḥ*) co najmniej od XVI w. odgrywały ogromną rolę w szerzeniu islamu na terenach współczesnej Etiopii. Do najpopularniejszych należą Qādiriya i Tiğāniya. Często konwersja na islam była równoznaczna z przystąpieniem do bractwa²⁰. Bractwa etiopskie, inaczej niż, na przykład, bractwa w sąsiedniej Somalii, nie sprawowały władzy politycznej nad swoimi członkami, a zajmowały się działalnością edukacyjną, misjonarską i religijną, w tym zwłaszcza koordynowaniem pielgrzymek do grobów świętych mężów.

Wspomniany już kult świętych (*awliyā*) jest zwyczajem o niewątpliwie sufickiej proveniencji, zarazem jednak ogólne cechy kultu świętych u etiopskich muzułmanów są zaskakująco podobne do ich chrześcijańskich sąsiadów. Istotą kultu świętych jest wiara w ich moc (arab. *baraka*) wstawiania się u Boga za wiernych, zaś głównym przejawem odbywanie regularnych pielgrzymek do ich grobów, gdzie odprawiane są stosowne rytuały²¹.

¹⁷ A. Guérinot, *L'islam et l' Abyssinie*, „Revue du Monde Musulman” 1917/1918, Vol. 34, s. 15.

¹⁸ Jako przykłady studiów, które dochodzą do takiej właśnie konkluzji wskazać można np.: G. Gameda, *The Islamization of the Gibe Region, Southwestern Ethiopia from c. 1830s to the Early Twentieth Century*, „Journal of Ethiopian Studies” 1993, Vol. 26, s. 63–79 (dla terenów prowincji Kāfa); J. Miran, *A Historical Overview of Islam in Eritrea*, „Die Welt des Islams” 2005, Bd. 45, s. 177–215 (dla Erytrei); E. Wagner, *Eine Liste der Heiligen von Harar*, „Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft” 1973, Bd. 123, s. 269–292 (dla miasta Harār).

¹⁹ J.S. Trimingham, *Islam in Ethiopia*, London–New York 1952, s. 225–269. Pomimo zrozumiałej nieaktualności i używanego w niej rażąco rasistowskiego języka, jest to pozycja niezastąpiona. Według teorii Triminghama islam etiopski składa się z trzech warstw: na powierzchni jest tradycyjna muzułmańska ortodoksja, pod nią ezoteryczny islam bractw sufickich, u podstaw zaś przedmuzułmański afrykański komponent.

²⁰ J. Abbink, *An Historical-Anthropological Approach to Islam in Ethiopia: Issues of Identity and Politics*, „Journal of African Cultural Studies” 1998, Vol. 11, No. 2, s. 120. Abbink sugeruje, że popularność bractw w Afryce wynika częściowo z faktu obecności w nich rytuałów inicjacyjnych, które odgrywały istotną rolę w wierzeniach przedmuzułmańskich.

²¹ M. Zeleke, „We Are the Same but Different”: *Accounts of Ethiopian Orthodox Christian Adherents of Islamic Sufi Saints*, „Journal for the Study of Religion” 2014, Vol. 27, No. 2, s. 198–201.

Natomiast jako elementy przedmuzułmańskie, które zostały inkorporowane do tradycyjnego etiopskiego islamu wskazać można: powszechne występowanie kultów opętania (*zar*), wiara w różnego rodzaju duchy, zwyczaje związane z magią i wróżbiarstwem, obecność jedynie powierzchownie zislamizowanych ceremonii agrarnych. Wygląd i stopień natężenia tych „pogańskich” elementów przedstawia się różnie w różnych grupach etnicznych.

Ağām – historia badań i charakterystyka

Spośród języków używanych w Etiopii, istnienie rękopisów *ağām* zostało potwierdzone dla oromo²², argobba²³ i *səlti*²⁴, natomiast przedmiotem pogłębionych studiów (do których zaliczyć można też publikację tekstów) stały się jedynie rękopisy *ağām* w językach harari²⁵ i amharskim. Rękopisy w języku harari są przy tym zjawiskiem zupełnie wyjątkowym na tle innych rękopisów z Rogu Afryki, zarówno ze względu na ich stosunkowo dawny wiek (najstarsze pochodzą z początku XVIII w.), jak i różnorodność zapisanych w nich tekstów²⁶.

Rękopisy *ağām* w języku amharskim są ciągle stosunkowo słabo zbadane. Ani jeden dłuższy tekst nie został w całości krytycznie wydany. Pionierem badań nad *ağām* był Enrico Cerulli (1898–1988)²⁷. Pierwsze dłuższe studium na temat *ağām* i etiopskich rękopisów muzułmańskich napisał Abraham Johannes Drewes (1927–2007)²⁸. Krótki, ale istotny artykuł, poświęcił temu zagadnieniu Alula Pankhurst²⁹. Zwiększenie zainteresowania tą tematyką nastąpiło

²²Język oromo (*oromiffaa*) – język z grupy kuszyckiej, prawdopodobnie największy język w Rogu Afryki używany przez ok. 18 milionów ludzi jako rodzimy. Większość użytkowników mieszka w południowej i centralnej Etiopii. Użytkownicy oromo są bardzo zróżnicowani pod względem kulturowym i wyznaniowym. Zapisywany alfabetem łacińskim.

²³Język argobba – język z grupy semickiej, Znajduje się obecnie na skraju. Używany w kilku wsiach w regionie Wällo. Wszyscy użytkownicy są muzułmanami.

²⁴Język *səlti* – język z grupy semickiej, należący do podgrupy języków gurage. Używany przez ok. 800 tysięcy ludzi na wschód od jeziora Z^{ay}. Większość użytkowników to muzułmanie. Nieliczne drukowane teksty są zapisywane pismem etiopskim.

²⁵Język harari – język z grupy semickiej, używany przez ok. 20 tysięcy mieszkańców miasta Harär (bądź ich potomków), które co najmniej od XVI w. było najważniejszym ośrodkiem duchowym i intelektualnym islamu w Rogu Afryki.

²⁶Zob. np. G. Banti, *The Literature of Harar until the End of the 19th Century*, [w:] *L’islam in Etiopia: bilanci e prospettive*, eds A. Gori, B. Scarcia Amoretti, Napoli 2010, s. 149–182.

²⁷E. Cerulli, *Canti amarici dei musulmani di Abissinia*, „Rendiconti della Reale Accademia Nazionale dei Lincei” 1926, ser. 6, Vol. 2, s. 433–447 (dalej cytowane jako CerCanti). Dla ścisłości, Cerulli nie pisze wprost, że publikowane przez niego teksty zostały napisane alfabetem arabskim. Stylistycznie są one jednak bardzo podobne do utworów, co do których mamy pewność, że powstały jako *ağām*.

²⁸A.J. Drewes, *Classical Arabic in Central Ethiopia: English Text of the Paper Read on 11 December 1975 for the „Oosters Genootschap in Nederland”*, Leiden 1976 (dalej cytowane jako DrArabic).

²⁹A. Pankhurst, *Indigenising Islam in Wällo: Ajām, Amharic Verse Written in Arabic Script*, [w:] *Proceedings of the Eleventh International Conference of Ethiopian Studies, Addis Ababa, April*

po roku 1991. W wyniku przemian politycznych po raz pierwszy w dziejach Etiopii muzułmanie zostali w pełni zrównani ze swoimi chrześcijańskimi rodakami. Znalazło to odzwierciedlenie w dużo większej liczbie studiów poświęconych etiopskiemu islamowi. Spośród czynnych obecnie badaczy zagadnieniem amharskiego *aḡām* zajmują się między innymi Andreas Wetter³⁰ i Alessandro Gori³¹. Zaczęły pojawiać się również prace o tej tematyce autorstwa uczonych etiopskich³².

Przed omówieniem treści amharskich tekstów *aḡām* warto poświęcić jeszcze nieco uwagi ich językowi oraz miejscu, gdzie większość z nich (przynajmniej tych dotychczas znanych) powstała, czyli odpowiednio językowi amharskiemu i prowincji Wällo.

Język amharski jest (po arabskim) drugim największym językiem semickim. Dla ok. 18 milionów mieszkańców Etiopii jest on pierwszym językiem, a niemal wszyscy znają go w jakimś stopniu, ponieważ pełni funkcję języka komunikacji międzyetnicznej oraz języka roboczego³³ w kraju. Pierwotnie amharski używany był głównie w centralnej części Wyżyny Abisyńskiej, która była zarazem tradycyjnym rdzeniem Cesarstwa Etiopskiego, gdzie amharski był językiem dworskim³⁴. Jednak prowadzona od XIV w. polityka zasiedlania nowo przyłączonych obszarów kolonistami z tego regionu doprowadziła do znacznej ekspansji amharskiego. Przez większość XX w. amharski był głównym, jeśli nie jedynym językiem edukacji i administracji w Etiopii³⁵.

Piśmiennictwo w języku amharskim rozwija się od XIX w., choć sporadycznie utrwalano teksty amharskie już wcześniej. Istnieje również bogata oratura, przy czym ta kwitnie głównie na obszarach amharskiego „matecznika”, tj. prowincji Goḡgam, Bägemdər, Lasta, Wällo i Šäwa. Z wyjątkiem omawianych w niniejszym artykule tekstów, do zapisu amharskiego używano zawsze pisma etiopskiego.

1–6 1991, Vol. 2, eds B. Zewde, R. Pankhurst, T. Beyen, Addis Ababa 1994, s. 257–273 (dalej cytowane jako PanInd).

³⁰ A. Wetter, *Rhetoric Means of a Didactic Amharic Poem from Wärrä Babbo*, „Aethiopica” 2012, Vol. 15, s. 176–203 (dalej cytowane jako WetRhet).

³¹ A. Gori, *Lingua, scrittura e religione in Etiopia: un testo islamico amarico in grafia araba*, [w:] *XII Incontro Italiano di Linguistica Camito-Semita (Afroasiatica): atti*, ed. M. Moriggi, Rubbettino 2007, s. 243–254 (dalej cytowane jako GorLin).

³² K. Abdulwehab, *The Kašf al-Ġumma by Šayḥ Ṭalḥa b. Ġaʿfar (d. 1935): a Messianic and Polemical Amharic-Aḡām Text*, [w:] *Essays in Ethiopian Manuscript Studies: Proceedings of the International Conference Manuscripts and Texts, Languages and Contexts: The Transmission of Knowledge in the Horn of Africa, Hamburg, 17–19 July 2014*, eds A. Bausi, A. Gori, D. Nosnitsin, E. Sokolinski, Wiesbaden 2015, s. 309–324 (dalej cytowane jako KemKašf).

³³ Taka fraza (amh. *yä-sara qʷanqʷa*) pojawia się w konstytucji Etiopii. Żaden język nie ma w Etiopii statusu języka urzędowego.

³⁴ Dłatego też był on określany w gəʾəz jako *ḥsanā nəguś* czyli „język króla” w odróżnieniu od *ḥsanā tarik*, czyli „języka historii”, tj. języka literackiego, jakim był gəʾəz.

³⁵ D. Appleyard, M. Orwin, *The Horn of Africa: Ethiopia, Eritrea, Djibouti and Somalia*, [w:] *Language and National Identity in Africa*, ed. A. Simpson, Oxford 2008, s. 271–276.

Jak wspomniano, jedną z prowincji Etiopii, gdzie amharski był i do dziś pozostaje językiem dominującym, jest prowincja Wällo. Zarówno pod względem kulturowym, jak i geograficznym jest to typowy region pogranicza.

Od północy graniczy z niemal jednolicie ortodoksyjnie chrześcijańskim regionem Təgray, od południa z terenami prawie całkowicie zislamizowanymi. Islam i chrześcijaństwo sąsiadują i przenikają się tam od wieków³⁶.

Istnieje wiele tradycji ustnych dotyczących pojawienia się islamu w Wällo. Przypisują one zaszczerpiecie islamu grupom nauczycieli (arab. *‘ulamā’*) wywodzącym się z *ḡäbärti*, Jemenu lub z północnej części Šäwa. Niezależnie od miejsca ich przybycia, tradycje zgadzają się w tym, iż przybycie islamu wiązało się z działalnością wędrownych uczonych. Na XIX w. przypada znaczny rozkwit islamu w Wällo, związany z pojawieniem się na terenie prowincji bractw sufickich³⁷.

Przez wieki o specyfice Wällo decydowała wyraźna tożsamość muzułmańska połączona jednak z istotną obecnością chrześcijańską. Dla zilustrowania, rządzący Wällo od końca XVIII w. do 1878 r. władcy z dynastii Mammädoč z jednej strony nosili tytuł imamów i demonstrowali gorliwość w promowaniu islamu, z drugiej zaś często brali sobie za żony kobiety z chrześcijańskich rodów, niekiedy też czasowo przechodzili na chrześcijaństwo³⁸.

Co istotne, islam w Wällo znajdował się pod przemożnym wpływem ośrodka w Harerze. Oba regiony były połączone więzami handlu, również *‘ulamā’* z jednego z nich nauczali w drugim, centra pielgrzymkowe w Wällo miały świętych patronów z Hareru i odwrotnie³⁹. Ponieważ zaś w Harerze, jak już wspomniano, istniała długa tradycja spisywania tekstów w języku miejscowym, można postawić hipotezę, że to właśnie dzięki tym kontaktom zrodziła się w Wällo idea spisywania tekstów amharskich w piśmie arabskim.

Język tekstów *aḡām*

Trudno stwierdzić, czy wybór pisma arabskiego do zapisu omawianych tu tekstów był świadomą decyzją czy też koniecznością, innymi słowy, czy ich autorzy/kopiści znali pismo etiopskie, czy też nie. W czasach, gdy powstawały znane nam amharskie *aḡām*, w Etiopii nie istniała jeszcze świecka edukacja, a stosowania pisma etiopskiego można się było nauczyć jedynie w szkołach

³⁶ H. Rubinkowska-Anioł, *Granice pomiędzy chrześcijaństwem a islamem w Etiopii*, „Afryka” 2015, t. 41, s. 58–59.

³⁷ H. Ahmed, *Islam in Nineteenth-Century Wallo, Ethiopia: Revival, Reform, and Reaction*, Leiden–Boston 2001, s. 60–63.

³⁸ É. Ficquet, *La mixité religieuse comme stratégie politique. La dynastie des Māmmadoč du Wallo (Éthiopie centrale), du milieu du XVIIIe siècle au début du XXe siècle*, „Afriques” 2010, No. 1, <http://afriques.revues.org/533>, dostęp 27.07.2017.

³⁹ H. Ahmed, *Harar-Wallo Relations Revisited: Historical, Religious and Cultural Dimensions*, „African Study Monographs” 2010, Suppl. 41, s. 111–117.

przykościelnych, do których muzułmanie oczywiście nie uczęszczali. Zarazem można sobie wyobrazić, że pismo etiopskie było dla muzułmanów symbolem chrześcijańskiej opresji i z tego względu mogli nie chcieć go stosować⁴⁰.

Amharski i arabski są językami odlegle spokrewnionymi, jednak ich systemy fonologiczne różnią się znacznie. Zasób spółgłoskowy amharskiego jest uboższy niż literackiego arabskiego, nie występują w nim choćby spółgłoski gardłowe ani międzyzębowe. Spółgłoski nieobecne w arabskim oddawano przez modyfikację znaków dla spółgłosek zbliżonych brzmieniowo, np. amharskie [g] zapisywane jest przez zmodyfikowaną literę *kāfl* lub (rzadziej) *jīm*. Bardzo częsta (bo występująca w wielu morfemach gramatycznych) spółgłoska [č] jest regularnie oddawana przez zmodyfikowany znak *sin*.

Samogłoski, podobnie jak w arabskim, oddawane są przez znaki wokalizacyjne oraz *matres lectionis*. I tak na przykład amharskie [o] zapisywane jest przez *wāw*, dodatkowo może stać nad nim *fatḥa* lub też *damma* nad poprzedzającą je spółgłoską. Amharskie [ə] oddawane jest przez *kasra* lub *fatḥa*. Tak jak w arabskim, *šadda* oznacza geminację spółgłoski. Przy obecnym stanie badań można odnieść wrażenie, że ortografia tekstów *aḡām* nie była zestandaryzowana i zależała w dużej mierze od preferencji kopisty/autora.

Od strony leksykalnej daje się zauważyć obecność bardzo licznych zapożyczeń z języka arabskiego, co oczywiście nie jest w tym kontekście zaskakujące. Skądinąd arabski jest jednym z głównych źródeł zapożyczeń w języku amharskim⁴¹. Zapożyczone rzeczowniki zachowują się w pełni według reguł języka amharskiego. Na przykład określenie na towarzyszy Proroka brzmi *'aṣḥabočč*, gdzie *-očč* to amharska końcówka liczby mnogiej. Interesującym zjawiskiem jest zapożyczanie z arabskiego czasowników i dostosowywanie ich do amharskiej fleksji, nawet jeśli w amharskim istnieje odpowiednik. W jednym z tekstów⁴² słowo „czytać” oddane jest przez arabskie *qārra* a nie amharskie *anäbbäbä*.

Występuje także zjawisko zapożyczania rdzeni z języka arabskiego i de-rywowania od nich rzeczowników według reguł amharskiego słowotwórstwa. Przykładowo, w rękopisie IES 4610⁴³ znajdujemy rzeczownik *'affäsašär* „objaśnienie”, utworzony od niewystępującego w amharskim czasownika *fasara* przy użyciu amharskiego wzorca $aC_1C_1äC_2aC_2äC_3$.

⁴⁰Kwestia ta wynikała także podczas kampanii alfabetyzacyjnych prowadzonych przez władze etiopskie w drugiej połowie XX w. Wielu muzułmanów z takiego właśnie powodu odrzucało pomysł zapisu swoich języków w piśmie etiopskim. I tak np. używane niemal wyłącznie przez muzułmanów języki afar czy Somali zapisywane są w piśmie łacińskim. Są jednak i kontrprzykłady, np. język tagre mówiony w Erytrei używa pisma etiopskiego, mimo że ogromna większość jego użytkowników to muzułmanie.

⁴¹Na ten temat zob. W.K. Brzuski, *Zapożyczenia arabskie w dawnym i współczesnym języku arabskim*, Warszawa 1983. Należy podkreślić, że teksty *aḡām* w ogóle nie były uwzględniane w amharskiej leksykografii.

⁴²WetRhet, s. 192.

⁴³Składam serdeczne podziękowanie prof. Alessandro Gori z Uniwersytetu w Kopenhadze za zgodę na publiczną prezentację fragmentów tego rękopisu.

Inną godną odnotowania cechą języka tekstów amharskich spisywanych w piśmie arabskim jest fakt, że zawierają one elementy dialektalne, nieobecne we współczesnym standardowym języku amharskim, którego podstawą jest dialekt prowincji Šäwa. Badania językoznawcze nad dialektami amharskimi nie są dobrze rozwinięte, sam amharski zaś uchodzi za język o stosunkowo niewielkim zróżnicowaniu dialektalnym. Tym cenniejsze są zaświadczone w tekstach *aḡām* językowe swoistości.

Teksty *aḡām* – autorstwo, forma, tematyka

Dotychczas omawiane w nauce teksty *aḡām* powstały w drugiej połowie XIX i pierwszej połowie XX w. Dwa z nich mają ustalone autorstwo. Autorem *Kašf al-ḡumma* jest *šayḥ* Ṭaḥa b. Ġa‘far (ok. 1853–1936), wybitny kaznodzieja i przywódca duchowy społeczności muzułmańskiej. Autorem tekstu opublikowanego przez A. Wettera jest Bašir ‘Umar, o którym brak jakichkolwiek informacji. Większość tekstów pochodzi z prowincji Wällo, niektóre jednak⁴⁴ zostały zebrane wśród ludu Səlti, którzy zamieszkują Region Narodów, Narodowości i Ludów Południa.

Wszystkie omawiane teksty mają formę poetycką. Choć zagadnienie to nie zostało dotychczas w ogóle podjęte, daje się zauważyć, iż niekiedy teksty *aḡām* oparte są na rygorach formalnych ustnej poezji amharskiej. Przykładowo, dwuwiersz:

säyyadanna räsul sämäh mätaffäṭu
*wätät andäṭäṭṭu mar andalammäṭu*⁴⁵

[Nasz] Pan i Prorok – smak twego imienia
 Jest niby picie mleka, niby kosztowanie miodu.

składa się z wersów o długości dwunastu sylab, zakończonych rymem z aliteracją, która to miara określana jest tradycyjnie jako *dämbäñña bet*. Można zatem ostrożnie postawić tezę, iż źródeł muzułmańskiej poezji należy szukać raczej w tradycyjnej oraturze amharskiej niż w naśladowaniu arabskich wzorów⁴⁶.

W Etiopii muzułmańską poezją religijną w lokalnych językach, obficie okraszoną wtrętami arabskimi, określa się przeważnie terminem *mānzuma* (od arabskiego مَوْظُن). Ten rodzaj poezji przeznaczony jest do śpiewania. Tradycyjnie wykonywano te pieśni z towarzyszeniem bębnów i klaskania podczas Ramadanu, ważnych świąt czy spotkań bractw sufickich. Współcześnie są one również nagrywane z towarzyszeniem instrumentów elektronicznych. Teksty te stanowią ważny element pobożności muzułmanów etiopskich, w dawnych czasach pełniły również rolę w propagowaniu islamu, w przystępnej

⁴⁴GorLin, DrArabic.

⁴⁵CerCanti s. 249.

⁴⁶Takie naśladowanie postuluje jednak A. Gori, według którego tekst z GorLin wzorowany jest na arabskiej konwencji poetyckiej *muḥammasa*.

i atrakcyjnej formie objaśniając jego doktrynę⁴⁷. Jest wielce prawdopodobne, że znane nam rękopisy *ağām* są utrwaloną na piśmie wersją takich właśnie, pierwotnie wykonywanych ustnie kompozycji, względnie ich autografem.

Przykładem tekstu o charakterze dydaktycznym i misjonarskim jest tekst omawiany przez A. Wettera. Według badacza, tekst ten jest określany przez jego użytkowników jako *tawhīd* i zawiera wykład podstawowych zasad wiary muzułmańskiej, takich jak pięć filarów islamu, sześć dogmatów wiary, imiona i rola aniołów. Oprócz tego zawiera liczne napomnienia moralne i opis kar dla grzeszników⁴⁸. Z takiej treści można wnioskować, iż tekst miał służyć szerzeniu islamu. Zapewne też z tego względu został spisany po amharsku, ponieważ przez ten język można było najłatwiej trafić do szerokich rzesz ludności. Użycie formy poetyckiej nadawało też zapewne tekstowi walor mnemotechniczny, dzięki czemu świeżo nawróceni na islam mogli z łatwością zapamiętać narzucane przez religię prawdy wiary i obowiązki. Na jego homiletyczno-dydaktyczny charakter wskazuje częste używanie form rozkaznikowych oraz adresatywnych w rodzaju *s^wahibočče*⁴⁹ „[o] moi przyjaciele”.

Z kolei poemat *Kašf al-ğumma*, będący przedmiotem rozważań Kemala, nawiązuje do konkretnych wydarzeń historycznych. Otóż w 1878 r., z inicjatywy cesarza Jana IV, miały miejsce prześladowania muzułmanów zmierzające od ich przymusowej konwersji. Chociaż represje te nigdy nie osiągnęły znacznych rozmiarów ani nie przyniosły trwałego skutku, poważnie zaburzyły jednak życie etiopskich wyznawców islamu. Ponadto, od roku 1884 do 1889 trwała wojna cesarstwa z sudańskimi mahdystami. Oba te wydarzenia znalazły odzwierciedlenie w poemacie.

Tekst zagrzewa czytelników (lub słuchaczy?) do stawiania oporu chrześcijańskiej przemocy, wychwala Mahdiego i wzywa do poparcia go. Potępia także muzułmańskich uczonych, którzy nie stoją po stronie Mahdiego i są zbyt mało zainteresowani życiem ziemskim. W tekście znajduje się szereg ogromnie ciekawych aluzji do życia muzułmanów w Cesarstwie. Przykładowo, wiadomo powszechnie, iż muzułmanie byli wyłączeni ze skomplikowanego quasi-feudalnego systemu użytkowania ziemi rolnej, co oczywiście interpretuje się jako ich dyskryminację. Țalḥa b. Ğa‘far pisze natomiast⁵⁰ o posiadaniu ziemi i byciu dzierżawcą (amh. *balagär*) jako jarzmie, którego muzułmanie powinni się wystrzegać. Godnym odnotowania jest fakt, iż autor konsekwentnie używa wobec chrześcijan określenia „Amharowie” (*amara*), co rzuca ciekawe światło na użycie tego wieloznacznego – tak dawniej jak dzisiaj – epitetu.

⁴⁷ PanInd, s. 261–262.

⁴⁸ WetRhet, s. 13.

⁴⁹ Jest to, oczywiście, zapożyczenie arabskiego słowa *ṣāhib*.

⁵⁰ Kem Kašf, s. 319.

Drewes w swoim artykule podaje kilka przykładów tekstów używanych podczas ceremonii *dikr* (w amharskiej wymowie *zikt*). Te wywodzące się z sufickiego mistycyzmu ceremonie polegające na litanijnym powtarzaniu imion Boga lub chwalejących go formuł towarzyszą pielgrzymkom go grobów świętych mężów, ślubom, pogrzebom czy dorocznym świętom z muzułmańskiego kalendarza. Teksty cytowane przez Drewesa mieszają gotowe frazy przejęte z arabskiego z językiem amharskim. Można je zaklasyfikować jako teksty o charakterze liturgicznym. Interesujące jest, że tego rodzaju teksty funkcjonowały także na terenach, gdzie amharski nie był podstawowym językiem codziennej komunikacji⁵¹. Potwierdza to sygnalizowaną już tezę, iż wybór języka amharskiego podyktowany był chęcią dotarcia z misyjnym przesłaniem do możliwie najszerzych grup ludności.

Wreszcie krótkie fragmenty zebrane przez Pankhursta i Cerullego są różnorodne w treści. Większość zebranych przez Cerullego utworów opiewa Proroka oraz inne postaci z Koranu bądź przekazuje moralne nauki islamu. Szczególnie ciekawe są w tym zbiorze wiersze zawierające polemikę antychrześcijańską, w których wytyka się chrześcijanom (*nota bene*, również określanym terminem *amara*) m.in., iż „wykrawają kawałek drewna i mówią mu »zmiłuj się nade mną«”⁵² lub że w istocie czczą wielu Bogów („czyż Bóg jest wioską?”⁵³).

Podsumowanie

Teksty *ağām* dopiero od niedawna są przedmiotem zainteresowania naukowego. Dotychczas zebrany i opublikowany materiał jest bardzo skąpy i nie pozwala na wyciąganie zbyt daleko idących wniosków. Wydaje się, że powstawanie amharskich tekstów *ağām* było zjawiskiem ograniczonym chronologicznie (od połowy XIX w. do ok. 1920 r.) i terytorialnie (prowincja Wällo). Wybór języka amharskiego wynikał z faktu, iż jako język wehikularny lepiej sprawdzał się jako nośnik nowych treści religijnych niż znany tylko wąskiemu elitom arabski. Użycie pisma arabskiego do jego zapisu było raczej praktyczną koniecznością niż świadomym wyborem. Teksty *ağām* są niezastąpionym źródłem to badań nad społecznością muzułmańską w tym konkretnym miejscu i czasie, gdyż – jak ilustruje to zaprezentowany materiał – są odzwierciedleniem jej postaw religijnych, a także problemów jako grupy mniejszościowej.

⁵¹ DrArabic, s. 185.

⁵² CerCanti, s. 250.

⁵³ *Ibidem*, s. 252.

Aleksandra Grąbkowska

Obraz islamu w słoweńskich dziennikach „Delo” i „Dnevnik” w pierwszym tygodniu po atakach terrorystycznych na World Trade Center i Pentagon na tle historii kontaktów Słoweńców z muzułmanami

Wprowadzenie

Niniejszy artykuł jest poświęcony obrazowi islamu i muzułmanów po atakach terrorystycznych z 11 września 2001 r. z perspektywy dwóch czasopism należących do prasy codziennej, ukazującej się na terenie Republiki Słowenii. Ze względu na niewielką objętość tekstu zostały zastosowane ograniczone ramy czasowe, jak również uległ zawężeniu zakres wybranego materiału prasowego.

Analiza słoweńskojęzycznych czasopism została przeprowadzona na podstawie artykułów prasowych opublikowanych w dziennikach „Delo” oraz „Dnevnik”. Wyżej wymienione tytuły ukazują się na terenie całego kraju. Zarówno w przypadku dziennika „Delo”, jak i dziennika „Dnevnik” główne wydania pojawiają się regularnie od poniedziałku do soboty. Oba czasopisma posiadają też specjalne wydania niedzielne – „NeDelo” oraz „Nedeljski Dnevnik”. W przypadku czasopisma „Dnevnik” warto także wspomnieć o kulturalno-rozrywkowym dodatku pod nazwą „Zelena Pika”, który ukazuje się w każdy czwartek.

Ramy czasowe bieżącej analizy zostały zawężone do pierwszego tygodnia po atakach terrorystycznych na nowojorskie Światowe Centrum Handlu (World Trade Center – WTC) oraz waszyngtońską siedzibę Departamentu Obrony Stanów Zjednoczonych, znaną jako Pentagon. Decyzja związana z krótkim zakresem czasu łączy się z limitowanymi wymiarami artykułu, jak również z największą ilością informacji przekazywanych w pierwszych siedmiu dniach po atakach z 11 września 2001 r.

Historia relacji Słoweńców z islamem

Na potrzeby analizy obrazu islamu w wyżej wymienionych słoweńskojęzycznych dziennikach należy najpierw przyjrzeć się, jak wyglądały kontakty Słoweńców z muzułmanami i jak kształtowały się one pod wpływem najważniejszych wydarzeń historycznych, gdyż to one miały wpływ na obraz islamu i muzułmanów w tym społeczeństwie.

Wypowiadając się na temat stosunków międzykulturowych zachodzących między Słoweńcami a szeroko pojmowanymi wyznawcami islamu, należy mieć na uwadze fakt, iż przodkowie dzisiejszych mieszkańców Republiki Słowenii

przez kilka stuleci w ogóle mieli nikłą styczność z muzułmanami¹. Ziemie słoweńskie nigdy nie leżały w granicach Imperium Osmańskiego² oraz znajdowały się w relatywnie dużej odległości od terenów dzisiejszej Bośni i Hercegowiny, które po podbojach osmańskich zamieszkiwali w znacznym stopniu potomkowie konwertytów na islam³.

Choć Ahmed Pašić podkreśla, iż pierwsze zetknięcie przodków dzisiejszych Słoweńców z wyznawcami islamu miało miejsce bardzo wcześnie, a mianowicie na przełomie VII i VIII w.⁴, to dochodziło wówczas tylko do krótkotrwałych kontaktów o charakterze handlowym między południowymi Słowianami a muzułmańskimi przybyszami z szeroko pojmowanej Arabii⁵. Pašić przytacza również informację na temat sojuszy południowoślowiańskich dowódców wojskowych z arabskimi muzułmanami, zawiązywanych przeciwko silnemu zagrożeniu, jakie wówczas stanowiło Bizancjum⁶.

Kolejna styczność schryścianizowanych już Słoweńców z wyznawcami islamu miała miejsce wiele wieków później, między pierwszą połową XV a drugą połową XVI w.⁷ Wówczas nastąpiła seria powtarzających się ataków tureckich na tereny zamieszkiwane przez słoweńskojęzyczną ludność. Jednakże na podstawie analiz źródeł historycznych Pašić doszedł do wniosku, iż powyższe napaady miały w głównej mierze charakter rabunkowy⁸. Badacz ten zwraca również uwagę na teorię, wedle której już wtedy nadrzędny cel atakujących Turków stanowiło przetarcie szlaków do Wiednia, zatem brak było zainteresowania ziemiami zamieszkanymi przez Słoweńców. Stwierdza jednak, iż występuje zbyt mała liczba źródeł, które mogłyby poświadczyć jej wiarygodność⁹.

Dalsze dzieje relacji Słoweńców z wyznawcami islamu przypadają dopiero na XIX w. Szczególne znaczenie w tej kwestii przypisywane jest okresowi istnienia Prowincji Iliryskich w latach 1809–1816¹⁰, a następnie rozpoczęciu

¹ A. Pašić, *Islam in Muslimani v Sloveniji*, Tržič 2005, s. 52–68.

² Między drugą połową XIII w. a rokiem 1918 ziemie dzisiejszej Słowenii znajdowały się na terenie monarchii Habsburgów, która stanowiła przeciwległą siłę polityczną i wojskową w stosunku do Imperium Osmańskiego. Por. J. Skowronek, M. Tanty, T. Wasilewski, *Słowianie Południowi i Zachodni, VI–XX wiek*, Warszawa 2005, s. 117–129, 145–261, 403–481; H. Wereszycki, *Historia Austrii*, Wrocław 1986, s. 30–32, 284–285.

³ J. Skowronek, M. Tanty, T. Wasilewski, *op. cit.*, s. 117–129, 145–261, 403–481.

⁴ A. Pašić, *op. cit.*, s. 47.

⁵ *Ibidem*.

⁶ *Ibidem*, s. 47–48.

⁷ *Ibidem*, s. 52–58.

⁸ *Ibidem*, s. 54.

⁹ *Ibidem*.

¹⁰ Nazwą „Prowincje Iliryskie” określa się ziemie odebrane Habsburgom przez wojska napoleońskie w efekcie przegranych wojen z Francją. W granicach Prowincji Iliryskich znajdowały się tereny dzisiejszej Słowenii, jak również w mniejszym stopniu Chorwacji oraz Włoch. Por. P. Vodopivec, *Od Pohlinove slovnice do samostojne države*, Ljubljana 2010, s. 20–27; P. Štih, V. Simoniti, P. Vodopivec, *Slovenska zgodovina. Družba – politika – kultura*, Ljubljana 2009, s. 250–252.

w 1878 r. okupacji austro-węgierskiej na terenach dzisiejszej Bośni i Hercegowiny¹¹. Związane z istnieniem Prowincji Iliryskich surowe rządy władz napoleońskich nie zdobyły uznania wśród lokalnej ludności słoweńskojęzycznej, jednak to wówczas miał miejsce rozwój edukacji na szczeblu lokalnym, jak również zainicjowanie możliwości prowadzenia szkolnych lekcji w językach regionalnych¹². Mimo iż tereny zamieszkiwane przez wyznawców islamu nie leżały w granicach Prowincji Iliryskich, echa działań władz napoleońskich sięgały granic Imperium Osmańskiego¹³, a krótki żywot Prowincji został zakończony przywróceniem habsburskiej władzy absolutnej¹⁴. Warto jednak zwrócić uwagę, że w owym momencie miała miejsce wzmożona migracja ze wsi do miast i tym samym nastąpił wzrost znaczenia języków należących do tak zwanych małych narodów¹⁵. Efektem powyższych przeobrażeń społeczno-kulturowych był rozkwit ideologii narodotwórczych wśród południowych Słowian oraz tym samym wzrost znaczenia działalności słowiańskojęzycznej inteligencji¹⁶.

W drugiej połowie XIX w. okupacja terenów Bośni i Hercegowiny przez władze habsburskie doprowadziła do zwiększenia zasięgu tej działalności. Wówczas południowosłowiańscy muzułmanie znajdowali się w skomplikowanej sytuacji, w związku z którą decydowali się na przyjęcie tożsamości serbskiej lub chorwackiej¹⁷. Mimo wzmożonej wymiany intelektualnej między przedstawicielami różnych narodów słowiańskich kontakty przedstawicieli słoweńskiej inteligencji z bośniacko-muzułmańską elitą ograniczały się wyłącznie do podróży odbywanych przez przypadkowe jednostki, w głównej mierze zaliczane do tak zwanej artystycznej bohemy¹⁸.

Następna styczność Słoweńców z południowosłowiańskimi muzułmanami przypadła na czasy I wojny światowej oraz pierwszego państwa jugosłowiańskiego – w latach trwania walk zarówno Słoweńcy, jak i bośniaccy muzułmanie zasilali szeregi wojska austro-węgierskiego¹⁹. Nadzwyczaj waleczni Bośniacy otrzymali od władz austriackich nagrodę w postaci meczetu, który stanął

¹¹ W roku 1878 imperium Habsburgów zaczęło okupować tereny dzisiejszej Bośni i Hercegowiny. Bośniacko-hercegowińskie terytorium formalnie mieściło się w granicach państwa Osmanów, lecz faktyczną władzę sprawowali Austriacy. W roku 1908 nastąpiła aneksja Bośni i Hercegowiny do Austro-Węgier. Por. H. Wereszycki, *op. cit.*, s. 241–244, 260.

¹² P. Štih, V. Simoniti, P. Vodopivec, *op. cit.*, s. 250–254.

¹³ P. Vodopivec, *op. cit.*, s. 20–27; P. Štih, V. Simoniti, P. Vodopivec, *op. cit.*, s. 250–252.

¹⁴ *Ibidem*, s. 255–256.

¹⁵ H. Wereszycki, *op. cit.*, s. 178.

¹⁶ P. Vodopivec, *op. cit.*, s. 14–20; J. Rapacka, *Godzina Herdera. O Serbach, Chorwatach i idei jugosłowiańskiej*, Warszawa 1995, s. 9–95.

¹⁷ *Ibidem*.

¹⁸ Jedną z takich postaci był słoweński poeta doby realizmu Anton Aškerc. Zbiory poezji jego autorstwa zawierają wiersze o tematyce związanej z islamem. Por. A. Aškerc, *Zbrano delo*, Ljubljana 1951; J. Kos, *Duhovna zgodovina Slovencev*, Ljubljana 1996, s. 195–202.

¹⁹ A. Pašić, *op. cit.*, s. 68–82.

w miejscowości Log pod Mangartom, znajdującej się obecnie na terenie słoweńskiego Przymorza²⁰. Meczet został jednak szybko spalony, a bośniackie oddziały zostały przeniesione na inne fronty²¹.

W roku 1918 powstało pierwsze samodzielne państwo tworzone przez południowych Słowian, czyli Królestwo Serbów, Chorwatów i Słoweńców, które w roku 1929 zostało przemianowane na Królestwo Jugosławii²². Słoweńcy po raz pierwszy znaleźli się w jednym organizmie państwowym z przedstawicielami chrześcijańskiego prawosławia, jak również z wyznawcami islamu. Jednak analogicznie do lat 1878–1908 stosunki Słoweńców z wyznawcami innych religii ograniczały się wyłącznie do pojedynczych kontaktów²³.

Po zakończeniu II wojny światowej i odniesieniu zwycięstwa przez bałkańskich socjalistycznych partyzantów Słowenia po raz drugi znalazła się w granicach południowosłowiańskiej jednostki państwowej. W roku 1948 władze Socjalistycznej Federacyjnej Republiki Jugosławii z Josipem Broz Tito na czele doprowadziły do oficjalnego zerwania stosunków politycznych ze Związkiem Radzieckim²⁴. W związku z powyższym mieszkańcy uboższych republik mieli możliwość zewnętrznej emigracji, jak również wewnętrznej – na tereny najbogatszych republik, czyli Słowenii i Chorwacji²⁵. Wówczas po raz pierwszy na ziemiach słoweńskich pojawili się imigranci wyznający islam. Największa fala migracji miała miejsce na przełomie lat 60. i 70. XX w., w momencie powstawania nowych zakładów pracy. Większość ludności napływowej wywodziła się z terenów Bośni i Hercegowiny, które w znaczącym stopniu są zamieszkiwane przez wyznawców islamu. Na tereny Słowenii przybywali również muzułmanie z Macedonii i Kosowa²⁶.

Dzisiejsza mniejszość muzułmańska żyjąca na terenie Republiki Słowenii w głównej mierze wywodzi się z napływu owych wewnętrznych *gastarbeiterów*. Niewielki procent stanowią również uchodźcy z czasów wojny po rozpadzie Jugosławii (toczonej w latach 1991–1995)²⁷ oraz niedysyjni arabscy studen-

²⁰ F.M. Dolinar, A. Gabrič, B. Golec, M. Kosi, T. Nabergoj, M. Rihtaršič, *Slovenski zgodovinski atlas*, Ljubljana 2011, s. 200–240.

²¹ A.H. Žerdin, *Minaret nad Alpami*, „Mladina”, 20.08.2002, <http://www.mladina.si/92396/minaret/>, dostęp 7.07.2018.

²² W. Walkiewicz, *Jugosławia*, Warszawa 2009, s. 42, 85.

²³ A. Pašić, *op. cit.*, s. 52–66.

²⁴ N. Malcolm, *Bosnia: A Short Story*, New York 1994, s. 193–194.

²⁵ J. Malačič, *Zunanje migracije Slovenije po drugi svetovni vojni*, „Zgodovinski casopis” 45/2, 1991, s. 299–313, za: S. Kalčič, *Oblacilne prakse in procesi redefinicije identitete v slovenskih muslimanskih skupnostih po razpadu Jugoslavije*, nieopublikowana praca doktorska, Ljubljana 2006, s. 44.

²⁶ J. Kodelja, *Iz katerih območij Jugoslavije so prihajali, kje v Sloveniji sos e naselili*, „IB revija” 26, 1992, s. 1–2, za: T. Pezdir, *Transnacionalne aktivnosti – primer migrantov iz Bosne in Hercegovine in njihovih potomcev v Sloveniji*, „Casopis za kritiko znanosti, domisljijo in novo antropologijo”, 217/218 (rok 32), Ljubljana 2004, s. 184–194.

²⁷ N. Vrečer, *Vsakdanje življenje beguncev in begunk v Sloveniji*, Ljubljana 1999, s. 322, za: S. Kalčič, *Nisem jaz Barbika – Oblacilne prakse, islam in identitetni procesi med Bošnjaki v Sloveniji*, Ljubljana 2007, s. 50.

ci, którzy kształcili się na słoweńskich uczelniach wyższych²⁸. Obecna liczba muzułmanów zamieszkujących tereny Słowenii waha się w granicach 50 000, co stanowi ok. 2,5% ogółu ludności kraju²⁹.

Metodologia

Analiza artykułów prasowych z dzienników „Delo” i „Dnevnik” została w niniejszym artykule dokonana przede wszystkim z perspektywy kulturoznawczej, czyli współczesnych teorii naukowych z dziedziny antropologii kultury, ale również socjologii i politologii. Podstawowa problematyka obejmuje zagadnienia związane z pojęciami „swojego” i „obcego”, „orientalizmu” i „zdezerzenia cywilizacji”, jak również „ramowania”.

„Swoj” i „obcy”

Przy omawianiu kwestii związanej z pojęciami „swojego” i „obcego” warto zwrócić szczególną uwagę na koncepcje powiązane z łączeniem tego zagadnienia z problematyką ogólnie pojmowanej religijności. Haidar Ibrahim Ali stwierdza, iż z punktu widzenia religijnego objawienia poznanie prawdy łączy się z jednoczesnym przestawieniem „innego” z negatywnego punktu widzenia³⁰. Dzięki temu wiara w siłę stwórczą stanowi przywilej uświadomionych „swoich”, w przeciwieństwie do nieuświadomionych „obcych”, skazanych na życie w chaosie³¹. Sytuacja ta doprowadza do kładzenia zdecydowanie większego nacisku na obrazy „obcego” aniżeli na wnioski z własnych doświadczeń zdobytych w kontaktach z przedstawicielami odmiennych kultur. Aleksander Hertz zauważa, że obrazy te powstały na drodze doświadczeń przekazywanych przez innych członków danej grupy i nie tworzą wiarygodnej prezentacji sytuacji panującej poza gronem tak zwanych swoich³². W związku z powyższym postawa tego typu generuje stereotypy, które tworzą grupową „mądrość”, niemającą niemal żadnego realnego związku z rzeczywistością³³.

W momencie rozpatrywania problematyki dotyczącej „swojskości” i „obcości” należy również zaznaczyć się z pojęciem stereotypu. Termin „stereotyp” został po raz pierwszy użyty przez Waltera Lippmana. Według jego teorii, stereotyp pojawia się wtedy, kiedy ludzkie postawy i stany emocjonalne stanowią

²⁸ A. Pašić, *op. cit.*

²⁹ Ch. Moe, *Slovenia*, [w:] *Yearbook of Muslims in Europe*, eds O. Scharbrodt, S. Akgönül, A. Alibašić, J.S. Nielsen, E. Račius, Vol. 10, Leiden 2019, s. 616.

³⁰ H.I. Ali, *The Other's Image, The Sociology of Difference*, [w:] *Imaging the Arab Other. How Arabs and Non-Arabs View Each Other*, ed. T. Labib, London–New York 2008, s. 19.

³¹ *Ibidem*.

³² A. Hertz, *Żydzi w kulturze polskiej*, Warszawa 1988, s. 238.

³³ *Ibidem*.

reakcję na konkretny zbiór słów, bez odwołania do właściwego stanu rzeczy na podstawie osobistych doświadczeń³⁴. Z kolei Paweł Brzozowski zauważa, iż charakterystyczną cechą stereotypu stanowi jego nieelastyczność, dzięki czemu często operują nim jednostki dogmatyczne³⁵. Warto również przedstawić punkt widzenia Jerzego Jarca i Grażyny Dolińskiej, którzy zwracają uwagę na fakt, iż stereotyp w podejściu społeczno-kulturowym tworzą elementy wiedzy o otaczającym świecie – ustalone przez członków danej grupy społecznej³⁶.

Ramowanie (*framing*)

Przy analizie obrazu islamu w słoweńskich dziennikach przydatne jest pojęcie „ramowania”³⁷. Termin ten został po raz pierwszy użyty przez Roberta Entmana w roku 1993. Wedle uczonego „ramowanie angażuje tworzenie pewnych aspektów rzeczywistości poprzez selekcję i tym samym przez nadawanie im ważności”³⁸. Innymi słowy, ramowanie oznacza szczególną postać selekcji, która polega na dokładnym wyborze poszczególnych aspektów z konkretnie postrzeganej współczesnej sytuacji społeczno-politycznej, jak również podkreślanie ich ważności z komunikacyjnego punktu widzenia oraz swoistą promocję prezentowanej definicji³⁹. Trzy najważniejsze zadania, które spełnia ramowanie stanowią: definiowanie zagadnień, osądzanie kwestii moralnych jak również sugerowanie metod służących rozwiązywaniu prezentowanych problemów⁴⁰.

W przypadku zjawiska ramowania islam stanowi jeden z czołowych tematów, które szablonowo odzwierciedlają typowe cechy charakteryzujące procesy ze specyficzną dla niego manipulacją. Daniel Meier jasno stwierdził, iż w przypadku artykułów prasowych związanych z islamem „podejmowane tematy zazwyczaj ograniczają się do ataków przemocy, międzynarodowego terroryzmu oraz złego traktowania kobiet”⁴¹.

³⁴ W. Lippman, *Public Opinion*, New York 1922, s. 20, za: *ibidem*.

³⁵ P. Brzozowski, *Relacje między wartościami w świetle badań dyferencjałem semantycznym*, [w:] *Zagadnienia leksykalne i aksjologiczne. Język a kultura*, red. J. Puzynina, J. Bartmiński, t. 2, Wrocław 1991, s. 235–256; S.M. Prochorowa, *Stereotyp językowy Europejczyka w kontekście opozycji „swój-obcy”. Stereotyp jako przedmiot lingwistyki. Teoria, metodologia, analizy empiryczne*, [w:] *Język a kultura*, t. 12: *Stereotyp jako przedmiot lingwistyki: teoria, metodologia, analizy empiryczne*, red. J. Anusiewicz, J. Bartmiński, Wrocław 1998, s. 238.

³⁶ J. Jarco, G. Dolińska, *Wprowadzenie*, [w:] *Polskie stereotypy i uprzedzenia*, red. J. Jarco, G. Dolińska, Wrocław 2002, s. 10.

³⁷ W anglojęzycznym oryginale termin „ramowanie” brzmi *framing*. Termin „ramowanie” stanowi tłumaczenie autorki tekstu.

³⁸ H. Rane, J. Ewart, J. Martinkus, *Introduction*, [w:] *Media Framing of the Muslim World, Conflicts, Crises and Contexts*, eds H. Rane, J. Ewart, J. Martinkus, London 2014, s. 6.

³⁹ *Ibidem*.

⁴⁰ R. Entman, *Framing: Toward the Clarification of a Fractured Paradigm*, „Journal of Communication”, December 1993, s. 15, za: H. Rane, *op. cit.*, s. 6.

⁴¹ D. Meier, *Islam in the Media*, [w:] *Media Power and Religions. The Challenge Facing Intercultural Dialogue and Learning*, eds M.L. Pirner, J. Lahmann, Frankfurt am Main 2013, s. 40.

Zderzenie cywilizacji i orientalizm

Przy rozpatrywaniu kwestii powiązanych z obrazem ogólnie pojmowanej kultury obcej należy pokrótce przedstawić dwie teorie, które swego czasu wywołały liczne kontrowersje – zarówno w środowiskach naukowych, jak i w świecie polityki i mediów. Pierwsza z nich to koncepcja Edwarda W. Saida, powszechnie znana jako orientalizm. Jest ona odzwierciedleniem treści czołowej publikacji Saida o tym samym tytule. Druga natomiast, na analogicznej zasadzie, bezpośrednio odwołuje się do książki Samuela Huntingtona *Zderzenie cywilizacji*.

Edward W. Said zdefiniował orientalizm jako „zbiór instytucji zajmujących się Orientem, czyli wypowiadających się na jego temat, wyrażających autorytatywne poglądy, opisujących go, nauczających o nim, zasiedlających go i rządzących nim”⁴². Główny przedmiot analizy Saida stanowiły najważniejsze pozycje literatury i filozofii zachodnioeuropejskiej, które mimo różnorodnych korzeni i często odmiennej tematyki łączył wspólny mianownik – obawa przed „agresywną” i „nieobliczalną” kulturą islamu⁴³.

Said, jako obywatel Stanów Zjednoczonych pochodzenia palestyńskiego i jednocześnie chrześcijanin, przedstawiał się jako postać znajdująca się na styku dwóch „systemów cywilizacyjnych” – Zachodu i Orientu⁴⁴. Poza gruntownym wykształceniem⁴⁵ posiadał on swoisty zmysł człowieka pogranicza, dzięki któremu potrafił na podstawie badań naukowych oraz specyficznej intuicji potwierdzić mechanizmy kierujące przedstawicielami zachodnich elit w stwarzaniu obrazu muzułmanina jako obcego.

Samuel Huntington w swojej czołowej pozycji *Zderzenie cywilizacji i nowy kształt ładu światowego*, jak również częściowo we wcześniejszych publikacjach, wygenerował specyficzną teorię, na podstawie której ustalił, iż po zakończeniu zimnej wojny między światem Zachodu a blokiem wschodnim środek ciężkości przeniesie się na pojedyncze państwa narodowe, które stanowią elementy poszczególnych cywilizacji⁴⁶. Wedle przemyśleń Huntingtona siłę napędową międzynarodowej polityki tworzy nieustanna konfrontacja między „światem cywilizowanym” a „światem zacofanym”, jak również między liberalizmem i konserwatyzmem oraz modernizmem a tradycjonalizmem⁴⁷. W początkowej części swojej najsłynniejszej książki Huntington podaje przykłady, które stano-

⁴²E. Said, *Orientalizm*, Poznań 2005, s. 31.

⁴³Por. *ibidem*.

⁴⁴Edward Said, *American professor and literary critic*, *Encyclopaedia Britannica*, <https://www.britannica.com/biography/Edward-Said>, dostęp 11.07.2018.

⁴⁵*Ibidem*.

⁴⁶D. Miłoszewska, *Zderzenie cywilizacji – mit czy rzeczywistość*, <https://repozytorium.amu.edu.pl/bitstream/10593/962/1/Zderzenie%20cywilizacji.pdf>, dostęp 12.07.2019; por. S. Huntington, *Zderzenie cywilizacji i nowy kształt ładu światowego*, Warszawa 1997; *idem*, *Wojna cywilizacji?*, „Res Publica Nowa” 1994, nr 2, s. 69.

⁴⁷*Ibidem*.

wią dowód na podstawowe znaczenie „zderzenia cywilizacji” oraz jego wpływ na rozwój stosunków międzynarodowych. Zalicza do nich między innymi rozłożenie poparcia dla rozpadającej się i objętej wojną Jugosławii⁴⁸ na trzy strefy cywilizacyjne (Chorwacja wspierana przez Niemcy, Serbia przez Rosję, natomiast Bośnia i Hercegowina przez Iran) oraz stosunek państw zewnętrznych do bombardowania Bagdadu przez wojska Stanów Zjednoczonych w 1993 r. (przychylny stosunek krajów należących do tak zwanej cywilizacji zachodniej oraz negatywna ocena państw łączonych ze światem islamu)⁴⁹.

Analiza prasy

Materiał badawczy został podzielony pod kątem tematycznym. Artykuły ukazujące się 12–19 września 2001 r. w dziennikach „Delo” i „Dnevnik” zostały umieszczone w trzech grupach utworzonych na podstawie najczęściej poruszanych tematów w obu powyższych czasopismach, jak również podejścia i kompetencji dziennikarzy.

Pierwsza grupa, „islam a przemoc”, dotyczy artykułów powiązanych z kojarzeniem religii muzułmańskiej z takimi zjawiskami, jak terroryzm, dżihad – błędnie rozumiany jako „święta wojna” – oraz innymi przejawami agresji wynikającymi rzekomo z zasad islamu.

Druga grupa, „islam a zderzenie cywilizacji”, wiąże się z odnoszeniem napiętych stosunków między światem islamu a światem Zachodu do teorii Samuela Huntingtona na temat „zderzenia cywilizacji”, jak również do ogólnego terminu o tej samej nazwie, który uformował się na podstawie powyższej koncepcji. Wówczas zostaną również podjęte zagadnienia związane z „orientalistycznym” spojrzeniem na świat islamu, wedle teorii Edwarda W. Saida.

Trzecia grupa, „pozytywy i negatywy”, łączy się zarówno z przychylnym nastawieniem słoweńskich dziennikarzy do kultury zachodniej i krytycznym odniesieniem do świata islamu, jak również z okazywaniem dezaprobaty w stosunku do działań i postaw ze strony przedstawicieli kultury judeochrześcijańskiej oraz wyrazów uznania dla nastawienia poszczególnych jednostek lub grup społecznych związanych ze światem islamu. Tym samym zostaną rozpatrzone kwestie powiązane z kreowaniem „swojskości i „obcości”.

Islam a przemoc

W związku z tragedią łączącą się z atakami terrorystycznymi na World Trade Center i Pentagon czołowe miejsce pod kątem tematów i treści zajmują artykuły odnoszące się do problematyki ogólnie pojmowanej przemocy.

⁴⁸ Rozpad Jugosławii oraz związana z nim wojna miał miejsce w latach 1991–1995. Por. W. Walkiewicz, *op. cit.*, s. 251–286.

⁴⁹ S. Huntington, *Zderzenie cywilizacji...*, s. 40–42.

Największą grupę wątków w obu dziennikach stanowią te łączące się z kwestią terroryzmu oraz głównym podejrzanym – Osamą Bin Ladenem⁵⁰, powiązanym z organizacją Al-Kaida. Bin Laden przedstawiany jest w głównej mierze przez pryzmat działalności terrorystycznej, a jego zaangażowanie religijne stanowi kwestię drugoplanową. W artykule *Osama Bin Laden plus osumljenih* 5 z czasopisma „Delo”⁵¹ Bin Laden określany jest jako „islamski fundamentalista”, lecz brakuje jakichkolwiek bliższych odniesień wiążących się z jego religijnością⁵². Zdecydowanie większa uwaga poświęcona jest jego zaangażowaniu w działalność wywrotową oraz krajom, w których znajdują się znaczące grupy współpracujące z organizacją Al-Kaida (Iran, Irak, Libia, Sudan, Syria)⁵³. Artykuł z czasopisma „Dnevnik” *Tudi molk je laško nevaren* sygnalizuje, iż Osama Bin Laden stał się nowym wrogiem i jego główny cel stanowią Stany Zjednoczone⁵⁴. Informuje również o serii ataków, w które zaangażowana była grupa Bin Ladena, jak między innymi podłożenie bomby pod wieżę World Trade Center w 1993 r. oraz strzelanina w ambasadzie w Nairobi w 1998 r.⁵⁵ Warto zwrócić uwagę, iż w powyższym artykule ani razu nie pojawia się słowo „islam” ani „muzułmanin”⁵⁶. Jednak forma i treść wyraźnie wskazują na związek Bin Ladena z odmienną kulturą w odniesieniu do atakowanego świata Zachodu. Widoczne są również zamienniki stosowane w celu uniknięcia słownictwa związanego z islamem. Wśród nich czołową pozycję zajmuje określenie „fanatyczny arabski terroryzm”, które zawiera wyraźną konotację łączącą się ze światem muzułmańskim⁵⁷.

Z kolei w tekście *Obrazi globalnega terorizma*⁵⁸ z dziennika „Delo” znajduje się znacznie więcej odniesień do islamu. Mimo że ukazana w nim Organizacja Wyzwolenia Palestyny (jako jeden z przykładów współczesnych struktur terrorystycznych funkcjonujących na Bliskim Wschodzie) prezentowana jest zarówno z perspektywy świeckiej, jak i religijnej, a określenia wskazujące na wyznanie palestyńskich terrorystów są zdecydowanie bardziej wyraziste. Działacze palestyńskiej organizacji są przedstawiani między innymi jako „islamscy ekstremiści”, a ich działania jako terroryzm islamsko-fundamentalistyczny⁵⁹. Autorzy tekstu zaznaczają również, że „nowe zagrożenia na Bliskim Wschodzie najczęściej wywodzą się z rąk islamskich ekstremistów”⁶⁰.

⁵⁰ Arab. Usama Ibn Ladin – w tekście stosuję najpowszechniejszą w popularnych mediach formę jego nazwiska.

⁵¹ *Osama Bin Laden plus oskaržena pištka* (tłumaczenie autorki).

⁵² *Osama Bin Laden plus osumljenih* 5, „Delo”, 12.09.2001.

⁵³ *Ibidem*.

⁵⁴ *Tudi molk je laško nevaren*, „Dnevnik”, 15.09.2001.

⁵⁵ *Ibidem*.

⁵⁶ *Ibidem*.

⁵⁷ *Ibidem*.

⁵⁸ *Twarz globalnega terorizma* (tłumaczenie autorki).

⁵⁹ *Obrazi globalnega terorizma*, „Delo”, 15.09.2001.

⁶⁰ *Ibidem*.

Kolejny wątek związany z przemocą stanowią opisy prezentujące nie-szczęścia, które po atakach na WTC i Pentagon dotknęły stronę amerykańską. Przedstawione są również działania amerykańskich polityków mające na celu normalizację stosunków z krajami z większością muzułmańską oraz zdobycie sojuszników w walce z terroryzmem. Artykuł z czasopisma „Delo” *Dan žalovanja za in spomina na žrtve*⁶¹ prezentuje wzmożoną działalność policji na terenie całych Stanów Zjednoczonych oraz pierwsze aresztowania osób podejrzanych o współpracę z organizacjami terrorystycznymi⁶². Mimo iż nie występują nawiązania do islamu jako religii, w przypadku opisywania zatrzymanych podejrzanych jednokrotnie zostało użyte określenie „członkowie radykalnych muzułmańskich organizacji”⁶³. Jednak w tekście *Powell išče zaveznike*⁶⁴, w opisach obejmujących poszukiwanie sojuszników w walce z terroryzmem, występują określenia typu „radykalne islamskie rządy sprawowane przez talibów”, „popieranie przez Pakistan radykalnych islamskich rządów w Afganistanie”⁶⁵.

Niektóre teksty, jak na przykład artykuł z czasopisma „Dnevnik” *Napad na ZDA je napad na VSE*⁶⁶, prezentują radykalnie negatywne nastawienie amerykańskich i światowych polityków w stosunku do islamskich terrorystów⁶⁷. Powyższy przykład potwierdza przytoczenie punktu widzenia głównego sefardyjskiego rabina Eliyahu Bakshiego, który „pozwól wszystkich islamskich kleryków wydających fatwy, organizujących samobójcze zamachy i robiących z zamachowców męczenników”⁶⁸. Jednakże mimo to pojawia się również akcent, który przedstawia islam z całkowicie przeciwnej strony. Tworzy go wypowiedź Abdelouaheda Belkeziza, sekretarza generalnego Organizacji Konferencji Islamskiej, który „potępił napady w USA oraz stwierdził, iż islam jest tą religią, która w największym stopniu ceni ludzkie życie i zakazuje jakichkolwiek nieuzasadnionych zabójstw”⁶⁹. Interesujący przykład stanowi artykuł z czasopisma „Delo” *New York petega dne*⁷⁰, który przedstawia reakcje dzieci szkolnych na wydarzenia z 11 września⁷¹. W wypowiedziach przytoczonych przez matkę jednego z dzieci znalazły się liczne określenia ukazujące islam przez pryzmat otoczenia, w którym wychowują się najmłodsi amerykańscy muzułmanie. Jedna z wypowiedzi otwarcie stwierdza, że „muzułmanie to fanatycy,

⁶¹ *Dzień żałoby narodowej oraz wspominania ofiar* (tłumaczenie autorki).

⁶² *Dan žalovanja in spomina na žrtve*, „Delo”, 15.09.2001.

⁶³ *Ibidem*.

⁶⁴ *Powell szuka sojuszników* (tłumaczenie autorki).

⁶⁵ *Powell išče zaveznike*, „Delo”, 17.09.2001.

⁶⁶ *Atak na USA to atak na wszystkich* (tłumaczenie autorki).

⁶⁷ *Napad na ZDA je napad na VSE*, „Dnevnik”, 13.09.2001.

⁶⁸ *Ibidem*.

⁶⁹ *Ibidem*.

⁷⁰ *Nowy Jork piątego dnia* (tłumaczenie autorki).

⁷¹ *New York petega dne*, „Delo”, 17.09.2001.

w związku z czym wszyscy są potencjalnymi terrorystami”⁷². Autorzy tekstu zwracają uwagę, że w atmosferze powszechnego współczucia, jaka zapanowała po wrześniowej tragedii, można równie łatwo dostrzec rosnącą falę nienawiści, którą na podstawie błędnych stereotypów rozprzestrzeniają „biali” Amerykanie⁷³.

Islam a zderzenie cywilizacji

W sąsiedztwie artykułów bezpośrednio odnoszących się do zjawiska terroryzmu i ogólnie rozumianej przemocy, znajdują się teksty odwołujące się do szerszego kontekstu mającego związek z powyższymi zjawiskami. Tematyka kojarzona z wojną i szeroko pojmowanymi konfliktami, na łamach słoweńskiej prasy codziennej często rozpatrywana jest w oparciu o pojęcie „zderzenia cywilizacji”, nawiązujące do teorii Samuela Huntingtona.

Słoweńskie dzienniki „Delo” oraz „Dnevnik” w pierwszym tygodniu po atakach z 11 września 2001 r. rozpatrywała kwestię „zderzenia cywilizacji” z dwóch perspektyw: współczesnej oraz historycznej. Perspektywa współczesna obejmuje kwestie łączące się z „wypowiedzeniem wojny terrorystom” przez amerykańskie władze, natomiast perspektywa historyczna odwołuje się do zjawisk, które zdaniem dziennikarzy przyczyniły się do zaistniałego stanu rzeczy.

Artykuł z czasopisma „Delo” *Schlussel svari pred prenaglimi obtožbami*⁷⁴ wyraźnie podkreśla brak jasnych celów, który charakteryzuje wszelkie ataki terrorystyczne. Autorzy kategorycznie stwierdzają, iż „nowy terroryzm”, składający się z „ataków terrorystycznych na świat zachodni, jest sam z siebie negatywnie nastawiony” i stanowi „uderzenie w symbole cywilizowanego świata”⁷⁵. Należy zwrócić uwagę, że chociaż tekst jednoznacznie odwołuje się do pojęcia „zderzenia cywilizacji”, autorzy zastrzegają, iż „nie chodzi o wojnę religijną ani zderzenie cywilizacji” i starają się zachować pozory obiektywności⁷⁶. Jednocześnie podkreślony jest fakt, iż wywrotowe akcje terrorystyczne sięgają postrach zarówno wśród obywateli należących do kultury judeochrześcijańskiej, jak również muzułmańskiej⁷⁷. Jednak w celu obiektywnego wyjaśnienia niezrozumiałych motywów kierujących działaniami terrorystów, bez uwzględnienia sztywnego podziału na Wschód i Zachód, zostaje paradoksalnie zastosowana nomenklatura nawiązująca do teorii Samuela Huntingtona.

W przypadku tekstu z dziennika „Delo” *Začetek vojne med civilizacijami*⁷⁸ ukazana jest jednokierunkowa interpretacja „zderzenia cywilizacji”. Zarów-

⁷² *Ibidem*.

⁷³ *Ibidem*.

⁷⁴ *Schlussel ostrzega przed gwałtownymi oskarżeniami* (tłumaczenie autorki).

⁷⁵ *Schlussel svari pred prenaglimi obtožbami*, „Delo”, 14.09.2001.

⁷⁶ *Ibidem*.

⁷⁷ *Ibidem*.

⁷⁸ *Początek wojny między cywilizacjami* (tłumaczenie autorki).

no tytuł, jak i treść nie pozostawiają wątpliwości, iż autorzy mieli na myśli zaprezentowanie ścisłego podziału na „cywilizację Zachodu” i „resztę świata”. W odniesieniu do działań terrorystycznych często pojawiają się takie określenia, jak: „ugrupowania muzułmanów”, „islamski terroryzm” i „prawdziwe oblicze islamskiego terroryzmu”⁷⁹. Tytułowa „wojna” jest przedstawiona jako „cywilizacyjna wojna fanatyków przeciwko wolnemu światu ludzkich wartości oraz wojna światowa między dobrem a złem”⁸⁰. W związku z powyższym nastawienie autorów nie pozostawia żadnych wątpliwości co do dzielenia przez nich świata na „nowoczesny i tym samym dobry Zachód” oraz „zacofany i tym samym zły Wschód”.

Artykuł z kulturalno-rozrywkowego dodatku „Zelena Pika” do czasopisma „Dnevnik” ZDA *pred zgodovinskim razpotjem*⁸¹ autorstwa Primoža Sterbenc podejmuje temat zderzenia cywilizacji z perspektywy historycznej. Autor już w pierwszym akapicie podkreśla, iż „powody antagonistycznego nastawienia do islamskich ugrupowań fundamentalistycznych oraz szerszych warstw islamskiej populacji mają podłoże historyczno-religijne, cywilizacyjno-ideologiczne i bezpośrednio polityczne”⁸². Zaznacza również, iż „amerykańskie i islamskie pojmowania świata są różnie i wzajemnie do siebie nie przystają ze względu na fakt, że zachodnie pojmowanie świata zbudowane jest na racjonalizmie i sekularyzmie, a podstawę islamskiego światopoglądu tworzy typowo tradycyjne społeczeństwo”⁸³. Jednakże Sterbenc w tym samym tekście przytacza informacje na temat wpływu kultury islamu na zdobycze cywilizacji judeochrześcijańskiej. Zwraca uwagę, iż „to właśnie świat islamu przedstawił światu zachodniemu hellenistyczne idee”⁸⁴. Autor szybko jednak wyjaśnia swój punkt widzenia stwierdzając, iż „Zachód przez ostatnie 600 lat rozwinął potężną technologiczną i materialną siłę, podczas gdy islamska społeczność reprezentuje zacofaną część świata”⁸⁵.

Sąsiedni artykuł z czwartkowego dodatku do dziennika „Dnevnik” („Zelena Pika”) został przygotowany przez Tomaža Bukovca. Autor nadał mu tytuł *Strah lahko življenje spremeni v pekel*⁸⁶ i podobnie jak Primož Sterbenc ukazał problem terroryzmu i zderzenia cywilizacji z perspektywy kluczowych wydarzeń historycznych. Oryginalność postawy Bukovca polega jednak na podjęciu tematu zderzenia cywilizacji poprzez sięgnięcie do czasów pierwszych wyznawców islamu, jak również odniesienia podstawowych zasad zaczerpniętych z VII w.

⁷⁹ *Začetek vojne med civilizacijami*, „Delo”, 13.09.2001.

⁸⁰ *Ibidem*.

⁸¹ *USA pred historycznym skrzyżowaniem dróg* (tłumaczenie autorki).

⁸² P. Sterbenc, *ZDA pred zgodovinskim razpotjem*, „Dnevnik – Zelena Pika”, 15.09.2001.

⁸³ *Ibidem*.

⁸⁴ *Ibidem*.

⁸⁵ *Ibidem*.

⁸⁶ *Strach jest w stanie zmienić życie w piekło* (tłumaczenie autorki).

do współczesnego islamskiego światopoglądu⁸⁷. Bukovec stwierdza, iż powodem niechęci wyznawców islamu do świata Zachodu jest „długa obecność nie-muzułmanów na ziemiach, na których Mahomet ustanowił najmłodszą monoteistyczną religię, która doprowadziła do wzmocnienia wrogości wobec zachodniej siły”⁸⁸, jak również fakt, że „zachodnia publika ma niewielkie pojęcie na temat sakralności saudyjskiego obszaru”⁸⁹. Bukovec tym samym zaznacza, że skrajna postawa Osamy Bin Ladena łączy się z przekonaniem o „dokonywaniu „amerykańskich zbrodni, które oznaczają jasną amerykańską zapowiedź wojny przeciwko Bogu, jego prorokowi i muzułmanom”⁹⁰. Mimo iż Bukovec zagłębia się w szczegóły dotyczące historii i kultury islamu, należy zwrócić uwagę, że jego podejście sprowadza się do licznych uogólnień, nawiązujących do teorii Samuela Huntingtona.

„Swój” i „obcy” a sytuacja po 11 września 2001 r. w USA i na świecie

Ostatnia kwestia podejmowana pod kątem rozpatrywania obrazu islamu w dwóch ogólnokrajowych słoweńskich dziennikach łączy się z przedstawieniem różnych twarzy dwóch rzekomo zantagonizowanych ze sobą kultur. Wbrew pozorom obraz islamu nie zawsze prezentowany jest z negatywnego punktu widzenia, jak również strona zachodnia nie zawsze ukazywana jest w samych superlatywach.

Artykuł z dziennika „Delo” *Bin Ladna živega ali mrtvega*⁹¹ przedstawia zgoła odmienny problem, jaki stanowi stosunek części Amerykanów wyznających chrześcijaństwo do obywateli Stanów Zjednoczonych wyznających islam⁹². Autorzy podają informacje na temat dwustu napadów mających miejsce zaledwie tydzień po atakach na WTC i Pentagon, których ofiarami stali się przypadkowi amerykańscy muzułmanie. Jednocześnie przytacza opinię ówczesnego prezydenta Stanów Zjednoczonych, George’a W. Busha, który mimo wypowiedzenia otwartej wojny islamskim terrorystom, natychmiast potępił akty wandalizmu skierowane w stronę niewinnych obywateli USA⁹³. Autorzy zaznaczają, iż „George W. Bush objaśniał różnicę między terroryzmem a muzułmańską wiarą oraz stwierdził, iż ostatnią rzeczą, której potrzebują amerykańskie organy bezpieczeństwa jest wojna domowa między chrześcijanami a muzułmanami”⁹⁴. Tekst zawiera również prezentację reakcji ze strony muzułmańskich przywódców religijnych zamieszkujących Stany Zjednoczone. W związku z powyższym

⁸⁷ T. Bukovec, *Strah lahko življenje spremeni v pekel*, „Dnevnik – Zelena Pika”, 15.09.2001.

⁸⁸ *Ibidem*.

⁸⁹ *Ibidem*.

⁹⁰ *Ibidem*.

⁹¹ *Bin Ladena živega lub martvega* (tłumaczenie autorki).

⁹² *Bin Ladna živega ali mrtvega*, „Delo”, 19.09.2001.

⁹³ *Ibidem*.

⁹⁴ *Ibidem*.

autorzy przytaczają wypowiedź jednego z imamów, który oświadcza, iż inni muzułmanie „kochają Amerykę w tym samym stopniu co ja”⁹⁵.

Przywołany wcześniej artykuł z czasopisma „Delo” *New York petega dne* prezentuje podobny problem, który z kolei dotyczy przemocy słownej. Kwestia ta w znaczącym stopniu dotknęła najmłodszych obywateli Stanów Zjednoczonych wyznających islam⁹⁶. Tekst przedstawia wypowiedzi uczniów jednej z nowojorskich szkół, którzy wyrażają swoje obawy w związku z wrogiem nastawieniem chrześcijańskich skrajnych konserwatystów. Autorzy ukazują wypowiedź min. młodego Ishana pochodzącego z Indii, który stwierdza, iż „jest zaniepokojony, ponieważ jego rodzinie grozili własni sąsiedzi”⁹⁷. Inny, anonimowy uczeń zakomunikował, iż „podczas jazdy metrem biali Amerykanie wrogo na niego patrzą”⁹⁸. Wyżej wymienione informacje stanowią wyraźne sygnały, które przestrzegają „białą populację” przed fałszywym kreowaniem wizerunku „obcego” oraz traktowaniem islamu jako monolitu.

Artykuł z czasopisma „Dnevnik” *Podpora arabskega sveta*¹⁰⁰ ukazuje niezgodne z powszechnym stereotypem podejście władz państw ze „świata islamu” do ataków terrorystycznych z 11 września 2001 r.¹⁰¹ Treść sygnalizuje, iż „poparcie dla Amerykanów w szukaniu złoczyńców w dużym stopniu pochodzi ze strony władz Egiptu, Arabii Saudyjskiej i Zjednoczonych Emiratów Arabskich”¹⁰². Warto również przytoczyć cytowaną w tym artykule wypowiedź ajatollaha Mohameda Kaszaniego, który orzekł, że „islam w żadnym stopniu nie popiera tak przerażających napadów”¹⁰³. Cechę szczególną powyższego tekstu stanowi przytoczenie faktów, które są dowodem na to, iż islam nie posiada wyłącznie jednej twarzy, jaką tworzy mroczne oblicze ekstremistów związanych z atakami terrorystycznymi. Dlatego też istotne jest ukazywanie obrazu „obcego” z różnych perspektyw, nie tylko połączonych z negatywną stroną medalu.

Podsumowanie

Wyżej zaprezentowane artykuły opublikowane w pierwszym tygodniu po atakach terrorystycznych z 11 września 2001 r. w dwóch słoweńskojęzycznych, ogólnokrajowych dziennikach, „Delo” i „Dnevnik”, zostały ze względu na swoją

⁹⁵ *Ibidem*.

⁹⁶ *New York petega dne*, „Delo”, 17.09.2001.

⁹⁷ *Ibidem*.

⁹⁸ *Ibidem*.

⁹⁹ W prasie słoweńskiej dość często pojawia się błąd, który polega na sprowadzeniu świata islamu do świata arabskiego – mimo że Arabowie stanowią co najwyżej czwartą część wszystkich muzułmanów w skali globalnej.

¹⁰⁰ *Wsparcie ze strony świata arabskiego* (tłumaczenie autorki).

¹⁰¹ *Podpora arabskega sveta*, „Dnevnik”, 15.09.2001.

¹⁰² *Ibidem*.

¹⁰³ *Ibidem*.

zawartość treściową i wymowę ujęte w trzy grupy tematyczne według tematów, które zostały w największym stopniu poruszone. Odnosiły się one bowiem głównie do relacji islamu i przemocy, islamu i zderzenia cywilizacji, a także postrzegania tego, kto jest „swoim”, a kto „obcym” po atakach na WTC i Pentagon.

Należy zauważyć, że autorzy omawianych artykułów większości starali się wyważyć swój obraz islamu i muzułmanów w opisach sytuacji po 11 września 2001 r., unikali identyfikowania islamu z przemocą, a muzułmanów z terrorystami, choć, oczywiście, zdarzały się wyjątki. Zauważali, że świat islamu ma swoje zasługi dla cywilizacji światowej, a muzułmanie nierzadko żyją także w społeczeństwach zachodnich, co sprawia, że nie są „obcymi”. Jedynie koncepcja zderzenia cywilizacji, jak się zdaje, znalazła większy oddźwięk w ich pojmowaniu tego, co wydarzyło się w USA, ale jednocześnie wielu z nich nie obarczało winą jedynie świata islamu, dostrzegając zaszłości historyczne.

Słoweńcy nie mają własnych historycznych negatywnych doświadczeń z islamem, co znalazło wyraz w numerach dzienników publikowanych zaraz po atakach z 11 września 2001 r. W omawianych artykułach ich autorzy omawiają wyłącznie to, co ma miejsce poza granicami Słowenii i nie odnoszą zaistniałej sytuacji do swojego państwa, a także do – w większości bośniackiej – mniejszości muzułmańskiej mieszkającej na jego terenie.

Aleksandra M. Różalska

Ofiary czy terroryści? Wizerunki uchodźców na okładkach polskich prawicowych tygodników opinii

Wstęp

Od 2015 r., czyli od czasu, kiedy rozpoczął się tak zwany kryzys uchodźczy, świat muzułmański, a w szczególności uchodźców i migrantów z Afryki Północnej i Bliskiego Wschodu, zaczęto przedstawiać w europejskich mediach jako fundamentalistycznych ekstremistów zagrażających cywilizacji europejskiej i jej chrześcijańskim wartościom, jako „Innych”, wrogich światu zachodniemu. W Polsce ten negatywny stosunek zbudowany jest przede wszystkim wokół różnic religijnych i rzekomego zagrożenia, jakie islam stanowi dla polskiego katolicyzmu. Jak twierdzą Łukasz Bertram i Michał Jędrzejek:

Ten radykalny i negatywny dyskurs wokół uchodźców podzielić można na trzy podstawowe nurty: 1) ataki na obecne władze polskie za uleganie dyktatowi Niemiec i Zachodu oraz za łamanie polskiej suwerenności; 2) budzenie lęku przed inwazją obcych zalewających Europę – dzikich, przestępców, fanatyków, wśród których skrywają się terroryści; 3) piętnowanie postaw imigrantów, którzy udają uchodźców, podczas gdy chodzi im tylko i wyłącznie o europejski „socjał”¹.

Celem tego rozdziału jest krytyczna refleksja nad dominującymi narracjami i wizualnymi reprezentacjami tzw. kryzysu uchodźczego² w prawicowych tygodnikach opinii w latach 2015–2018, przy czym analizie zostaną poddane okładki tych czasopism. Wybrano kilka tytułów reprezentujących różne środowiska prawicowego dziennikarstwa: „Do Rzeczy”, „W Sieci”, „Gazetę

¹ Ł. Bertram, M. Jędrzejek, *Islamskie hordy, azjatycki najazd, socjalny dżihad. Jak polskie media piszą o uchodźcach?*, „Kultura Liberalna”, 14.10.2015, <https://obserwatorium.kulturaliberalna.pl/raport/islamskie-hordy-azjatycki-najazd-socjalny-dzihad-jak-polskie-media-pisza-o-uchodzcach-uchodzczy/>, dostęp 15.05.2020.

² Kryzys uchodźczy jest terminem problematycznym, ponieważ sugeruje odpowiedzialność uchodźców za sytuację, w jakiej się znaleźli. W zamian można by używać pojęcia „kryzys humanitarny” kładący nacisk nie na uchodźców, ale na państwa Unii Europejskiej, które powinny znaleźć rozwiązania dla cierpienia i trudnej sytuacji uchodźców i zmierzyć się z humanitarnymi aspektami ich migracji. Samo słowo „kryzys” niesie negatywne konotacje odnosząc się do zjawisk czy wydarzeń, które są niespodziewane, groźne, niebezpieczne, których ludzie się boją i woleliby uniknąć. Ujęcie migracji jako kryzysu uchodźczego uzasadnia także specjalne środki, jakie rządy mogą przedsięwziąć, ponieważ sytuacje kryzysowe właśnie takich nadzwyczajnych rozwiązań wymagają.

Polską” i „Niedzielę”. Przyjrę się ilustracjom i fotografiom umieszczonym na okładkach, jak również nagłówkom i tekstom komentującym materiał wizualny. Badania prasy polskiej w tym kontekście są potrzebne z uwagi na fakt, że – jak wskazuje wiele raportów i badań prowadzonych w innych krajach – prasa aktywnie uczestniczyła w procesie zdefiniowania przybycia uchodźców i migrantów z Afryki Północnej jako kryzysu. Termin ten został spopularyzowany przez liczne nagłówki, artykuły prasowe i inne przekazy medialne. Ponadto prasa przyczyniła się do skojarzenia uchodźców i migrantów z „Innymi”, outsiderami (czasem budzącymi litość, czasem stanowiącymi zagrożenie), zupełnie różnymi od Europejczyków³.

Do analizy wybrałam okładki tygodników opinii z kilku powodów. Z pewnością przyciągają one uwagę do konkretnego problemu poruszanego w danym wydaniu gazety i mają na celu zachęcenie czytelnika do zajrzenia do środka oraz do wybrania danego tytułu spośród innych⁴. Postrzegam okładki jako ilustrację współczesnych problemów społeczno-politycznych, bieżącej polityki oraz odzwierciedlenie określonych nastrojów i emocji wobec ważnych kwestii, takich jak kryzys uchodźczy i lęki polskiego społeczeństwa z nim związane. Ponadto, jak podkreśla Rafał Pisera:

Okładka jest specyficzną formą przekazu prasowego, [który] można traktować w kategoriach przekazu reklamowego. Okładka ma takie same funkcje względem pisma, jak reklama względem każdego innego produktu. Jej zadaniem jest poinformować o produkcie i jego cechach w taki sposób, by skłonić klienta do zakupu. Jednocześnie okładka jest integralną częścią pisma, czytelnik skłonny jest traktować zawarte w niej treści zgodnie z regułami, jakie stosuje do przekazów informacyjnych, a nie z regułami odnoszącymi się do przekazów reklamowych⁵.

Krótko mówiąc, czytelnik rzadko kiedy traktuje okładkę jako reklamę, tym bardziej że ma do czynienia z tygodnikami opinii uznawanymi za prasę opiniotwórczą, poważną, rzetelną, bezstronną, pozbawioną uprzedzeń, odnoszącą się do faktów i prawdy⁶. Co więcej, okładki są projektowane w taki sposób, aby wpływać na odbiorców, odwołując się do wspólnej wiedzy społecznej, wartości, obrazów, symboli – do tzw. kulturowego zdrowego rozsądku⁷. W kontekście polskim, jak pokazują badania przeprowadzone przez CBOS,

³ M. Georgiou, R. Zaborowski, *Media coverage of the “refugee crisis”: A cross-European perspective*, Council of Europe Report DG1(2017)03 2017, <https://rm.coe.int/1680706b00>, dostęp 15.05.2020, s. 3. Za wszystkie tłumaczenia cytatów z języka angielskiego odpowiada autorka.

⁴ R. Pisera, *Władza i ciało. Społeczne reprezentacje kobiety i mężczyzny na okładkach popularnych tygodników*, [w:] *O polityce ciała i pożądania w kulturze audiowizualnej*, red. D. Rode, P. Sołodki, Warszawa 2010, s. 75.

⁵ *Ibidem*, s. 75–76.

⁶ *Ibidem*, s. 76.

⁷ J. Fiske, *Wprowadzenie do badań nad komunikowaniem*, Wrocław 2003.

Polacy wśród najważniejszych wartości wymieniają rodzinę, zdrowie i szeroko rozumiane bezpieczeństwo (w kontekście pracy, bezpieczeństwa finansowego, mieszkania)⁸. Wreszcie okładki mają często za zadanie szokować, zniesmaczać, ośmieszać, trafiać do czytelnika poprzez negatywne skojarzenia używając stereotypów, generalizacji i uproszczeń, co wykażę w dalszej części tego rozdziału na przykładzie okładek prawicowych tygodników opinii.

Uchodźcy przed i po 2015 roku

Jak pokazują badania,

postrzeganie uchodźców jeszcze do niedawna było ściśle powiązane ze statusem prawnym tych osób. Według konwencji genewskiej z 1951 roku uchodźcą był człowiek, który na skutek uzasadnionej obawy przed prześladowaniem z powodu swojej rasy, religii, narodowości, przekonań politycznych lub przynależności do określonej grupy społecznej zmuszony był opuścić kraj pochodzenia oraz który z powodu tych obaw nie może lub nie chce korzystać z ochrony swojego kraju. Jednym słowem, uchodźcą był ewidentną ofiarą⁹.

Zatem rozumienie terminu „uchodźca” do niedawna miało prawną konotację, a sami uchodźcy kojarzeni byli z ofiarami przemocy, wojen, konfliktów zbrojnych czy niepokoju politycznych. Bez wątpienia ofiary nie wywołują bardzo negatywnych skojarzeń – „budzą one zazwyczaj zupełnie inne emocje: empatię, litość oraz współczucie. Jednak trudno przestraszyć społeczeństwo ewidentnymi ofiarami”¹⁰. Obecny dyskurs wokół uchodźców jest wynikiem starannej strategii mającej na celu zastąpienie myślenia o nich jako o ofiarach postrzeganiem ich w kategoriach „innych” zagrażających społeczeństwom i krajom europejskim. W tym kontekście Marcin Kotras pisze, że „zbiór »imi-granci« zawiera kategorie, które kojarzmy ze współczuciem, solidarnością, ciekawością, nadzieją, pomocą, mniejszością”, jednak niektóre gazety „systematycznie i z widocznymi efektami zrekonstruowały ten zbiór tak, aby zawierał kategorie kojarzone z podejrzliwością, obroną, strachem, lekkością, zagrożeniem, terroryzmem, większością”¹¹.

Co więcej, przed rokiem 2015 rzadko kiedy postrzegano uchodźców jako przedstawicieli konkretnej rasy, etniczności, narodowości czy religii; było to

⁸ CBOS, *Sens życia – wczoraj i dziś*, 2017, https://www.cbos.pl/SPISKOM.POL/2017/K_041_17.PDF, dostęp 15.05.2020.

⁹ P. Cywiński, F. Katner, J. Ziółkowski, *Zarządzanie strachem. Jak prawica wygrywa debatę publiczną w Polsce*, Warszawa 2019, s. 7. Pełen tekst Konwencji Genewskiej zob. <https://www.unhcr.org/3b66c2aa10>.

¹⁰ *Ibidem*.

¹¹ M. Kotras, *The Discourse about Immigrants. Argumentation Strategies in Polish Weekly Magazines*, „Acta Universitatis Lodziensis, Folia Sociologica” 59/2016, s. 70.

raczej pojęcie odnoszące się do zróżnicowanej grupy ludzi z różnych krajów i kontynentów. Jednakże z początkiem tzw. kryzysu uchodźczego znaczenie słowa uchodźca zmieniło się i nabrało zdecydowanie negatywnego wydźwięku:

Fundamentem tej zmiany jest swoista inżynieria semantyczna, której zastosowanie sprawiło, że ludzie inaczej zaczęli rozumieć słowo „uchodźca”. W ciągu kilku miesięcy przestał mieć on twarz ofiary, natomiast otrzymał wykreowaną przez twórców kampanii zarządzania strachem twarz zagrożenia. Słowo „uchodźca”, używane w wielu wypowiedziach medialnych i politycznych, stało się dla Polek i Polaków synonimem Araba – muzułmanina – ciemnoskórego imigranta – terrorysty¹².

Zarządzającymi strachem byli zarówno niektórzy politycy, jak i środki masowego przekazu, w tym także tygodniki opinii, dzięki którym

wskutek tej manipulacji semantycznej słowo „uchodźca” stało się synonimem „zagrożenia ze strony innego”, łatwiejszym do zaakceptowania niż słowa odnoszące się bezpośrednio do koloru skóry, pochodzenia bądź wyznawanej religii¹³.

Badania przeprowadzone w innych krajach europejskich potwierdzają tę zasadniczą zmianę w sposobach przedstawiania i opisywania uchodźców w drugiej połowie 2015 r., kiedy to „współczująca i empatyczna odpowiedź znacznej części prasy europejskiej (...) została zastąpiona podejrzliwością i w niektórych przypadkach także wrogością wobec uchodźców i migrantów”¹⁴. Górę wzięły wcześniejsze uprzedzenia wobec muzułmanów, z którymi uchodźcy zaczęli być utożsamiani, oparte na orientalistycznych i stereotypowych fundamentach¹⁵. Popularne stały się przekonania, że islam jest zagrożeniem dla chrześcijaństwa i demokracji, a Europa poddawana jest coraz skuteczniejszemu procesowi islamizacji poprzez migrację, naturalizację i wysoki przyrost naturalny wśród muzułmańskich mniejszości. Strach przed „podbojem”, „zalewem”, „dominacją”, „rosnącym wpływem” islamu w Polsce i w Europie jest szczególnie widoczny na okładkach prawicowych tygodników opinii, które będę analizować w dalszej części rozdziału. W tym kontekście interesujący jest dobór słów służących do opisu przybycia uchodźców, który często wykorzystuje metafory związane z wodą, np. „powódź”, „przyptyw”, „zalew”, „bagno”, mające podkreślić zagrożenie ze strony dużej liczby uchodźców próbujących przedostać się do Eu-

¹² P. Cywiński, F. Katner, J. Ziolkowski, *op. cit.*, s. 8.

¹³ *Ibidem*.

¹⁴ M. Georgiou, R. Zaborowski, *op. cit.*, s. 3.

¹⁵ Więcej na temat islamu w przekazach medialnych zob. A.M. Różalska, *Obraz islamu w amerykańskich serialach telewizyjnych po 11 września 2001 roku*, [w:] *Polityka i społeczeństwo w świecie islamu*, red. I. Kończak, M. Lewicka, M. Widy-Behiesse, Łódź 2016, s. 289–298.

ropy¹⁶. W wypowiedziach polskich polityków taka retoryka była niezwykle popularna w latach 2015–2017. W tym czasie można było usłyszeć następujące sformułowania odnoszące się do uchodźców:

„Idą fale” (Beata Kempa), które mają nas „podbić” (Miriam Shaded), „najechać” (Zbigniew Girzyński), „skolonizować” (Janusz Korwin-Mikke), „zislamizować” (Zbigniew Ziobro), „wprowadzić szariat” (Mariusz Błaszczak), „zaimplementować dżihad” (Tomasz Rzymkowski)¹⁷.

Jak widać, straszenie islamem zdominowało język prawicowej polityki w tym czasie.

Innymi słowy, migranci są przedstawiani jako zagrożenie. Istnieje tendencja, zarówno wśród polityków, jak i niektórych mediów głównego nurtu, „wrzucająca wszystkich migrantów do jednego worka i ukazywania ich jako bezkresny przypływ ludzi, którzy ukradną miejsca pracy, staną się obciążeniem dla państwa i będą stanowić zagrożenie dla stylu życia dominującego w danym kraju”¹⁸. Tego typu polityczne i medialne opinie znacząco wpłynęły na stosunek Polaków do uchodźców, co pokazują badania Hanny Frejlik, Pawła Cywińskiego, Filipa Katnera oraz Jarosława Ziółkowskiego (*Ilościowa analiza dyskursu polityków na temat uchodźców i zarządzania strachem*) opublikowane w 2019 r.¹⁹ Wynika z nich, że w maju 2015 r. jedynie 21% respondentów sprzeciwiało się przyjęciu uchodźców do Polski, natomiast w ciągu następnych trzech lat poparcie dla uchodźców znacznie się zmniejszyło – zimą 2018 r. już 63% społeczeństwa nie życzyło sobie obecności uchodźców w kraju²⁰.

Badania pokazują, że politycy i wspierające ich media posługiwali się anty-uchodźczą retoryką szczególnie w dwóch okresach – jesienią 2015 r. (w okresie kampanii przed wyborami parlamentarnymi) oraz wiosną 2017 r. (w czasie, gdy Unia Europejska naciskała na solidarne przyjęcie uchodźców przez państwa europejskie)²¹. W 2015 r. media zaczęły pokazywać obrazy tłumów migrantów i uchodźców przybywających do Europy Południowej, budując przy tym napięcie i poczucie niebezpieczeństwa, zagrożenia i strachu:

Poczynając od czerwca 2015 r., taką opowieść snuto w Polsce szeroko i namiętnie. Mogło się zdawać, że uchodźcy byli wszędzie. Debatowano o nich w Sejmie, trwały niekończące się dyskusje w programach telewizyjnych, a okładki gazet odmieniały słowo „uchodźca” przez wszystkie przypadki²².

¹⁶S. Parker, „Unwanted invaders”: *The representation of refugees and asylum seekers in the UK and Australian print media*, „Myth and Nation” 9/2015, https://www.gla.ac.uk/media/Media_404384_smxx.pdf, dostęp 15.05.2020.

¹⁷P. Cywiński, F. Katner, J. Ziółkowski, *op. cit.*, s. 11.

¹⁸K. Cooke, A. White, *Introduction. Moving stories*, [w:] *Moving Stories. International Review of How Media Cover Migration*, Ethical Journalism Network, London 2015, s. 7.

¹⁹P. Cywiński, F. Katner, J. Ziółkowski, *op. cit.*

²⁰*Ibidem*, s. 7.

²¹*Ibidem*, s. 10.

²²*Ibidem*, s. 9.

Przekazy medialne były zaskakująco jednostronne – nie tylko media prawicowe, ale w zasadzie wszystkie media głównego nurtu mówiły, często odwołując się do emocji, o islamizacji, zagrożeniu suwerenności, podkreślając masowość migracji i inność przybywających uchodźców. Z kolei wiosną 2017 r. antyuchodźcze wypowiedzi związane były z grożeniem Polsce sankcjami przez Unię Europejską za nieuczestniczenie w polityce relokacji. Tym razem

opowieść o bezpieczeństwie przeplatała się z rozgrywaną też na innych polach narracją o suwerenności, o „wstawaniu z kolan” i złej Unii Europejskiej. Choć prawica toczyła istotny spór na arenie międzynarodowej, to ta komunikacja była konstruowana z myślą o odbiorcy na rynku wewnętrznym. Po raz kolejny rozgrywany był schemat – „uchodźcy to śmiertelne zagrożenie, my was obronimy”²³.

Media, podsycane przez polityków (zresztą nie tylko w Polsce, ale także w innych krajach europejskich), nie wywiązały się z zadania dostarczania wyważonych i rzetelnych informacji o uchodźcach. Politycy zaś „zareagowali mieszkanką bigoterii i paniki – niektórzy ogłosili, że będą przyjmować tylko chrześcijańskich migrantów, podczas gdy inni planowali budowę murów i rozstawienie drutów kolczatych”²⁴. Taka narracja okazała się niezwykle skuteczna i przekonująca dla społeczeństwa, zwłaszcza że w latach 2015–2018 była budowana w systematyczny sposób:

Szacujemy, że w ciągu dwóch lat poglądy na temat przyjmowania uchodźców zmieniło około 11 milionów Polek i Polaków. Nieznany jest żaden inny temat dotyczący zagadnień wartości i emocji, który w tak krótkim czasie doprowadziłby do tak radykalnej zmiany postaw i poglądów społeczeństwa polskiego²⁵.

W kolejnym podrozdziale skupię się na tym, w jaki sposób prasa, a w szczególności okładki popularnych prawicowych tygodników opinii, przyczyniły się do tak gwałtownej zmiany nastawienia społeczeństwa polskiego do uchodźców. Zanalizuję, jakiego rodzaju ilustracje i komentarze na temat migrantów i kryzysu uchodźczego popularyzowano, zwłaszcza w roku 2015 i 2017.

Uchodźcy na okładkach tygodników opinii

Wnioski płynące z analizy wybranych tygodników opinii wskazują, że prasa uczestniczyła w epatowaniu strachem i podsycaniu negatywnego nastawienia wobec uchodźców poprzez zdjęcia umieszczane na okładkach oraz towarzyszące im nagłówki. Evelyn Alsultany nazywa to zjawisko „stanem bezkresnego

²³ *Ibidem*, s. 11.

²⁴ K. Cooke, A. White, *op. cit.*, s. 5.

²⁵ P. Cywiński, F. Katner, J. Ziolkowski, *op. cit.*, s. 8.

strachu”²⁶, który w Polsce powodowany jest lękiem przed nieznanym, „innym”. Strach jest użyteczną emocją w manipulowaniu ludźmi, ponieważ sprawia, że intensywniej myślą o swoim bezpieczeństwie, częściej kierują się uprzedzeniami i ksenofobią; powoduje, że chętniej obwiniają innych za nieprzewidziane wydarzenia czy niepożądane okoliczności. Przerażeni ludzie ufają chętniej tym, którzy twierdzą, że chcą ich bronić i często tłumaczą niehumanitarne traktowanie uchodźców rzekomym niebezpieczeństwem, jakie ci rzekomo niosą. Strach spycha racjonalne myślenie na dalszy plan i pozwala, by stereotypy i uproszczenia wzięły górę nad zrównoważonymi i zniuansowanymi opiniami.

Okładka tygodnika „W Sieci” z września 2015 r. (39/2015) stanowi odpowiedź na potrzebę znalezienia kogoś, kto nas ochroni przed uchodźcami. „Orban i Kaczyński. Oni bronią Europy przed szaleństwem lewicy i islamistami” – głosi nagłówek. Na zdjęciu widać obu polityków z poważnymi wyrazami twarzy, za nimi węgierską i polską flagę, a w tle polską husarię, czyli formację kawaleryjską Rzeczypospolitej odnoszącą zwycięstwa na polu bitwy między XVI a XVIII w., ubraną w charakterystyczne skrzydła. Okładka sugeruje, że w Europie są tylko dwa kraje i ich polityczni przywódcy, którzy są w stanie obronić kontynent przez muzułmańskimi najeźdźcami, odwołując się do wojny Polski z Imperium Osmańskim w latach 1620–1621 (wojny chocimskiej). Co więcej, Orban i Kaczyński nie tylko będą chronić Europę przed islamistami, ale także przed wewnętrznymi lewicowymi siłami domagającymi się współczucia dla uchodźców i zaproszenia ich do Polski i Węgier.

W tym kontekście dwie okładki tygodnika „Do Rzeczy” podniosły kwestię publicznej debaty na temat kryzysu uchodźczego, sugerując, że ci, którzy chcą bronić Polski i narodu polskiego przed niebezpiecznymi przybyszami, są oskarżani o rasizm i ksenofobię. W styczniu 2017 r. „Do Rzeczy” (3/2017) opublikowało zajmujące całą stronę zdjęcie kobiety w czarnym nikabie (widać tylko jej smutne niebieskie oczy) z komentarzem: „Chcą z nas zrobić rasistów. Lewica próbuje wywołać kolejną wojnę ideologiczną”. Należy się domyślać, że poprzednie wojny ideologiczne dotyczyły m.in. kwestii aborcji czy problematyki gender. Podobna ilustracja i nagłówek znajduje się na okładce „Do Rzeczy” ze stycznia 2018 r. Tym razem widać kobietę, której twarz pomalowana jest w barwy biało-czerwonej flagi, ale jeden policzek pokryty jest ciemnoczerwonym kolorem i czarną swastyką. Nagłówek głosi: „Chcą z nas zrobić faszystów. Historyczna nagonka lewicowych mediów”. Tygodnik ubolewa nad bezpodstawnymi oskarżeniami o dyskryminację i uprzedzenia, podczas gdy chce tylko ocalić Polskę przed niebezpiecznym wpływem Unii Europejskiej i niewygodną obecnością uchodźców. Zaimki „my” i „nas” w tym kontekście oznaczają nie

²⁶E. Alsultany, *Arabs and Muslims in the Media. Race and Representation after 9/11*, New York – London 2012, s. 6.

tylko samą gazetę, ale także jej czytelników, co ma na celu wywołanie negatywnych emocji wobec tych, którzy oskarżają społeczeństwo o rasizm i faszyzm.

Emocje i negatywny język używany wobec uchodźców ukształtował dominujące narracje nie tylko w Polsce, ale w całej Europie:

W większości krajów wiadomości zdominowały dwa tematy – liczby i emocje. W większości przypadków przekazy medialne były upolitycznione i powielaly wypowiedzi zdominowane przez sformułowania wykorzystujące motyw inwazji czy mas ludzi. Niekiedy opowieść okazywała więcej człowieczeństwa, empatii i skupiała się na cierpieniu uchodźców. Jednak bez wątpienia można powiedzieć, że wszędzie media odegrały kluczową rolę w przyciągnięciu uwagi świata to tych wydarzeń²⁷.

Jak wykazę poniżej, w Polsce przekazy medialne okazujące współczucie wobec trudnych doświadczeń podróży uchodźców do Europy praktycznie nie pojawiały się w analizowanym okresie. Zamiast tego „stan bezkresnego strachu” wobec uchodźców, o którym pisałam wcześniej, był nieustannie podtrzymywany poprzez stwierdzenia dotyczące zagrożenia dla bezpieczeństwa, kwestii suwerenności, czy koncepcji zderzenia cywilizacji. Generalnie rzecz biorąc, „najpopularniejszą metaforą używaną jako chwyt retoryczny była metafora przestępczości. To stworzyło obraz uchodźcy jako potencjalnego zagrożenia dla bezpieczeństwa”²⁸.

Analiza okładek polskich prawicowych tygodników opinii pokazuje, że islam jest jednostronnie prezentowany jako wielkie zagrożenie dla katolicyzmu, polskości i wartości narodowych. Jak twierdzi Marcin Kotras:

„My” reprezentujemy „dobre” wartości. „Oni” reprezentują „złe”. W tym miejscu można przywołać mit Polski jako przedmurza chrześcijaństwa, którego często używa się do opisanie znaczącej roli naszego kraju w historii Europy. Dzisiaj historia się powtarza i Polska może zatrzymać napływ najeźdźców – muzułmanów²⁹.

Narracje bazujące na dychotomicznym podziale „my” versus „oni” wpisują się w orientalistyczne sposoby przedstawiania muzułmanów i charakteryzują cały analizowany okres w latach 2015–2018.

Wyróżniłam trzy tematy przewodnie pojawiające się na okładkach analizowanych tygodników, które krótko scharakteryzuję powołując się na konkretne przykłady: antymuzułmańskie nastroje i strach przed islamem, uchodźcy jako zagrożenie dla Europy oraz uchodźcy jako ofiary wymagające pomocy.

²⁷ K. Cooke, A. White, *op. cit.*, s. 5.

²⁸ S. Parker, *op. cit.*

²⁹ M. Kotras, *op. cit.*, s. 67.

Lęk przed rzekomym zagrożeniem, jaki uchodźcy niosą dla polskiej tożsamości narodowo-etnicznej i religijnej, podsyca antymuzułmańskie nastroje otwarcie manifestowane w odniesieniu do „kryzysu uchodźczego”. We wrześniu 2015 r. „Do Rzeczy” (38/2015) umieściło na swojej okładce zdjęcie z lotu ptaka ukazujące tłum uchodźców, składający się głównie z mężczyzn. Nagłówek głosi: „To najeźdźcy nie uchodźcy. Zamknijmy przed nimi granice Polski”. Zdjęcie wpisuje się w popularne wśród opinii publicznej przekonanie, że migrują głównie mężczyźni (a nie kobiety i dzieci), żeby skorzystać z europejskiej pomocy społecznej, podczas gdy powinni walczyć o wolność i niepodległość we własnych krajach. Płeć wydaje się istotnym elementem w narracjach o uchodźcach – kobiety są bardziej akceptowane i postrzegane jako ofiary potrzebujące pomocy, podczas gdy mężczyźni stanowią zagrożenie dla europejskich społeczeństw i europejskich kobiet, a zatem należy zamykać przed nimi granice. W swojej analizie artykułów prasowych prawicowych tygodników Marcin Kotras podkreśla, że „imigranci nie są szansą dla naszego społeczeństwa, a stanowią zagrożenie. Nie są uchodźcami, ale wrogimi najeźdźcami. Główny aktor – imigrant jest przedstawiany jako antybohater, a nie bohater. Musimy stanąć twarzą w twarz ze zderzeniem cywilizacji”³⁰. Samuel Parker z kolei podkreśla, że „powracającym tematem w medialnym repertuarze (...) jest »niechciany najeźdźca«. Uchodźca przedstawiany jest jako ktoś niepożądany, kogo należy się bać, koniecznie w opozycji do biernej większości społeczeństwa”³¹. Taki sposób prezentowania uchodźców zdominował narracje w prasie prawicowej w Polsce – stali się oni niechcianymi przybyszami, intruzami i terrorystami. Tym samym nie wpisują się w stereotyp obrońców własnego narodu, kobiet i dzieci, ponieważ uciekają ze swojego kraju, nie są prawdziwymi patriotami.

Strach przed islamem jest podtrzymywany przez wiele prawicowych tytułów. „Do Rzeczy” (26/2015) zadaje pytanie na okładce z czerwca 2015 roku: „Czy ktoś obroni nas przed dżihadem? Zachód przegrywa konfrontację z islamem”, stawiając znak równości pomiędzy dżihadem a islamem i odnosząc się do dychotomicznego podziału na Zachód i świat muzułmański, który tylko podsyca retorykę „my” versus „oni”. W podobnym stylu „Gazeta Polska” (29/2016) ostrzega swoich czytelników: „Jedzie islam. Terroryzm. Francja, Turcja, kto następny?”, pokazując zdjęcie zamaskowanego terrorysty z bronią w rękę, tym samym zestawiając terroryzm z islamem. Jak widać na tych przykładach, wyrażenia „dżihad”, „terroryzm”, „konfrontacja” użyte w odniesieniu do islamu wywołują skojarzenia z czymś niebezpiecznym, śmiertelnym, zagrażającym światowi zachodniemu.

³⁰ M. Kotras, *op. cit.*, s. 67.

³¹ S. Parker, *op. cit.*

W czerwcu 2017 r. „Gazeta Polska” (30/2017) poszła nawet dalej w propagowaniu islamofobicznych poglądów, które odczłowieczają i poniżają uchodźców. Jedna z okładek tego tygodnika przedstawia zdjęcie stłoczonego tłumu uchodźców ubranych w tradycyjne muzułmańskie stroje i ostrzega swoich czytelników: „Uchodźcy przynieśli śmiertelne choroby”. Nagłówek ten nawiązuje do osławionej wypowiedzi Jarosława Kaczyńskiego na temat uchodźców:

Są już przecież objawy pojawienia się chorób bardzo niebezpiecznych i dawno niewidzianych w Europie: cholera na wyspach greckich, dyzenteria w Wiedniu, niektórzy mówią o jeszcze innych, jeszcze cięższych chorobach. (...) różnego rodzaju pasożyty, pierwotniaki, które nie są groźne w organizmach tych ludzi, mogą tutaj być groźne³².

Ta okładka jest z pewnością odzwierciedleniem antyuchodźczych wypowiedzi polityków, które nasiliły się w 2017 r.

Kolejnym ważnym motywem, który pojawiał się na okładkach prawicowych tygodników byli uchodźcy przedstawiani jako zagrożenie dla Europy i europejskich tożsamości. Myślenie to opiera się na założeniu, że przybycie uchodźców doprowadzi do upadku Europy – do jej samobójstwa³³, ponieważ ta zarażona jest „wirusem multi-kulti”³⁴. Motyw ten pojawiał się w całym analizowanym okresie, tj. w latach 2015–2017, co wskazuje na trwałość i niezmiennosc dominujących narracji wobec przyjmowania uchodźców.

W kontekście kryzysu uchodźczego Unia Europejska jest przedstawiana w negatywnym świetle z uwagi na fakt, że chce otworzyć swoje granice dla uchodźców. Jedna z okładek „Gazety Polskiej” (35/2017) ukazuje Wieżę Eiffla z półksiężycem, symbolem islamu, na czubku otoczonym żółtymi gwiazdami, symbolem Unii Europejskiej. Nagłówek pośrodku okładki głosi: „Kalifat Europa”, ostrzegając czytelników o możliwej dominacji islamu w Paryżu, sercu Europy.

Według tygodników opinii islam jest nie tylko odpowiedzialny za samobójstwo Europy, ale także obraża ją w najgorszy możliwy sposób. W lutym 2016 r. „W Sieci” (7/2016) opublikowało okładkę ukazującą kobietę ubraną we flagę Unii Europejskiej szarpaną przez brutalne ręce niewidzialnych agresorów, co niesie skojarzenia z napaścią seksualną. Ręce należące nie tylko do białych mężczyzn trzymają ją w pasie, krępują jej ręce i próbują zedrzyć z niej flagę. Zdjęcie opatrzone jest komentarzem: „Islamski gwałt na Europie. Co media i brukselskie elity ukrywają przed obywatelami”. Marcin Kotras postrzega atakujących mężczyzn „jako gwałcicieli, którzy chcą molestować seksualnie »nasze

³²P. Cywiński, F. Katner, J. Ziółkowski, *op. cit.*, s. 13.

³³Ł. Bertram, M. Jędrzejak, *op. cit.*

³⁴K. Sydow, *Troska, strach, wrogość. Dyskurs o uchodźcach i migrantach w Polsce i Niemczech*, Fundacja im. Heinricha Bölla, Warszawa, 26 lipca 2016, <https://pl.boell.org/pl/2016/07/25/troska-strach-wrogosc-dyskurs-o-uchodzchach-i-migrantach-w-polsce-i-niemczech>, dostęp 15.05.2020.

kobiety». Dlatego musimy bronić naszej ziemi, naszych wartości i naszych kobiet”³⁵. Jest to motyw powracający na okładkach tygodników, nie tylko prawicowych, sugerujący, że kobiety – symbolizujące Europę lub Polskę – trzeba ratować przed niebezpiecznymi muzułmańskimi agresorami. Wpisuje się on w strategię przedstawiania narodów, czy tworów ponadnarodowych jak Europa, jako kobiet padających ofiarą „obcych” mężczyzn, którzy chcą je zdobyć i zbrukać.

Polscy politycy, którzy popierali pomoc Unii Europejskiej i przyjęcie uchodźców, byli często oskarżani o sprzedanie ojczyzny, stworzenie zagrożenia dla niepodległości kraju, a nawet o zdradę. Tygodnik „W Sieci” (38/2015) opublikował dwie okładki ilustrujące ten sposób myślenia. Pierwsza ukazuje premier Ewę Kopacz ubraną w niebieską burkę i trzymającą materiały wybuchowe, sugerując jakoby była ona zamachowcem samobójcą. Gazeta opatruje to zdjęcie następującym komentarzem: „Ewa Kopacz urządzi nam piekło na rozkaz Berlina”. Tydzień wcześniej na okładce tego samego tygodnika (37/2015) widać podejrzanie wyglądających trzech mężczyzn, potencjalnych terrorystów, opierających się o biało-czerwony szlaban graniczny – jeden z nich trzyma broń, a drugi godło Polski z orłem w koronie. Czający się na granicy napastnicy mają groźnie wyglądające twarze i najwyraźniej złe zamiary. Taki obraz budzi skojarzenia z niemiecką napaścią na Polskę w 1939 r. Tekst na okładce stanowi dopełnienie ilustracji: „Wrzesień 2015. Nadchodzą! Niemcy forsują samobójczy plan – Tusk i Kopacz ulegają”. Jak podkreśla Marcin Kotras,

problem migracyjny był przedstawiany w tygodnikach jako konspiracja elit. Ponownie (jak to już wielokrotnie bywało w historii Polski) „Oni” chcą nam mówić, co „My” mamy robić w naszym kraju. Problem imigracji jest usytuowany w klasycznej dychotomii „My” i „Oni”. Konserwatywne magazyny chcą siebie umiejscowić tam, gdzie „My”. „Oni” uosabiają władze Unii Europejskiej (i elity), przywódców państw zachodniej Europy (głównie Niemiec – Kanclerz Angela Merkel) i polski rząd (z ówczesną premier Ewą Kopacz)³⁶.

Mniej prominentni lokalni politycy są również podejrzewani o służenie „im” na okładce „Gazety Polskiej” (26/2017), która w czerwcu 2017 r. posłużyła się hasłem „Prezydenci z PO zwiozą islamistów”, komentując decyzję niektórych włodarzy polskich miast o przyjęciu uchodźców. Na ilustracji widać muzułmanina patrzącego czytelnikowi prosto w oczy i wskazującego na niego palcem, a w tle mapę Polski z zaznaczonymi miastami (Łódź, Warszawa, Poznań, Wrocław, Gdańsk), a przy nich gwiazdę i półksiężyc – symbole islamu.

Ostatni sposób przedstawiania uchodźców na okładkach prawicowych tygodników, na jaki chcę zwrócić uwagę, opiera się na posługiwaniu się wizerun-

³⁵ M. Kotras, *op. cit.*, s. 67.

³⁶ *Ibidem*, s. 66.

kiem ofiary. Jak wspomniałam wcześniej, tego typu przekazy nie były częste, raczej usytuowane na marginesie narracji prasowych. W zasadzie jedynie tygodnik „Niedziela” pochylił się nad uchodźcami w sposób, który budził współczucie, litość i empatię wobec trudnych doświadczeń migracyjnych. Na kilku swoich okładkach czasopismo pokazało porzucone dzieci, zniszczone miasta, przeludnione obozy dla uchodźców, zaniedbanych i pozostawionych bez pomocy uchodźców żyjących w bardzo złych, nieludzkich warunkach. „Niedziela” komentowała podróż uchodźców do Europy, odnosząc się do ich doświadczeń i umieszczając na okładkach następujące nagłówki: „Ludzie w drodze” (25/2016), „Umierają w drodze do Europy. Tydzień modlitw za uchodźców” (40/2016) i „Syria czeka na pomoc” (1/2017). Na zdjęciach tych okładek widać małe dziecko porzucone na torach kolejowych (być może straciło rodziców), małą smutną dziewczynkę z bandażem na głowie, czy zrozpaczoną starszą kobietę owiniętą w koc – wydaje się, że płacze nad swoją trudną sytuacją. Ilustracje te z pewnością stanowią kontrast dla wyżej omówionych okładek z innych tygodników; wywołują silne emocje – współczucie, litość, ale też poczucie bezradności wobec losów uchodźców. Jedna z okładek „Niedzieli” (46/2017) odwołuje się do podziału na mniej i bardziej pożądanых uchodźców. Widać na niej miasto w zgłiszczach i mężczyznę ratującego dziecko z gruzów oraz wyciągnięte ręce osób, które chcą je przytrzymać. Nagłówek postuluje: „Ocalmy chrześcijan”, ograniczając pomoc płynącą z Polski jedynie do chrześcijańskich uchodźców. Takie opinie głosiły niektóre organizacje katolickie i pravicowi politycy, podkreślając, że zaproszenie chrześcijańskich uchodźców z Syrii może być alternatywą dla planów Unii Europejskiej przyjęcia wszystkich uchodźców. Działacze na rzecz praw człowieka nazwali takie podejście dyskryminującym ze względu na wyznanie i niespotykane w przypadku interwencji humanitarnych podczas wojen i konfliktów³⁷. Ponadto takie rozumowanie jest kolejnym sposobem wykorzystywania dychotomii my/oni – zaakceptujemy bliskich nam religijnie uchodźców chrześcijańskich, a odrzucimy kulturowo obcych migrantów muzułmańskich.

Wnioski

Analiza okładek pravicowych tygodników opinii wykazała, że społeczeństwo i media w Polsce podtrzymują dominujący dyskurs, który definiuje uchodźcę jako „Innego”, wroga, terrorystę czy najeźdźcę. Przekazy medialne budzące współczucie czy chęć pomocy należą do rzadkości. Jednostronnie negatywne nastawienie wzmacnia stereotypowe i generalizujące postrzeganie kultur muzułmańskich oraz kreuje obraz uchodźcy jako drastycznie odmiennego od nas, wzbudzającego nieufność i podejrzliwość. Zamiast dostarczać zróżnicowanych

³⁷ M. Gąsior „Przyjmijmy chrześcijan z Syrii!”. A dlaczego nie muzułmanów? Oskarżenia o dyskryminację w tle szczytnej akcji, NaTemat, 22.05.2015, <https://natemat.pl/143433.przyjmijmy-chrzescijan-z-syrii-a-dlaczego-nie-musulmanow>, dostęp 15.05.2020.

i wyważonych opinii na temat kryzysu uchodźczego, prasa prawicowa bazuje na uprzedzeniach wobec migrantów z Afryki Północnej i przedstawia ich jako zagrożenie dla polskiego społeczeństwa i tożsamości narodowej.

Wielu Polaków manifestuje swoje antymuzułmańskie nastawienie. Przykładowo w maju 2020 r. strona na Facebooku „Nie dla islamizacji Europy” ma ponad 300 tys. fanów. Uprzedzenia wynikają z pewnością ze strachu przed ludźmi o odmiennej religii, etniczności, narodowości czy rasie, który jest rezultatem braku wielokulturowego doświadczenia Polaków, co przekłada się na ukształtowanie etnocentrycznych czy nawet ksenofobicznych postaw. Społeczność muzułmańska w Polsce jest niewielka³⁸, więc ludzie boją się nieznanego uchodźcy, który – jak utwierdzają ich w tym tygodniki opinii – przynoszą ze sobą choroby oraz chcą zdominować i zislamizować kraj. W tym kontekście interesujące jest to, że

uchodźcy, pomimo nieobecności w Polsce, stali się ważnym aktorem, znaczącym Innym, czyli wyobrażoną postacią kogoś, kto różni się od nas, ucieleśnia niechciane cechy, może być wytworem podwójnej negacji. Jest zaprzeczeniem np. naszego narodu, a z drugiej strony nasz naród jest zaprzeczeniem Innego. W ten sposób ten Inny przedstawia nasze lustrzane odbicie, ale negatywne, reprezentując wszystkie cechy, których nie chcielibyśmy mieć. Rolę Innego przypisuje się obecnie coraz częściej muzułmanom, choć polski antyislamizm ma charakter fantomowy – radzi sobie bez ich rzeczywistej obecności³⁹.

Jak pokazuje analiza okładek tygodników, uchodźcy nie są traktowani podmiotowo – są pozbawieni własnego głosu, okazji do opowiedzenia swojej historii, nawet jeśli przedstawiani są we współczujący sposób. Wielu krytyków uważa to za największą porażkę mediów w przekazywaniu informacji o uchodźcach: „Uchodźcy i migranci mieli ograniczone możliwości mówienia wprost o swoich doświadczeniach i cierpieniu. Częściej zabierano głos w ich imieniu, a uchodźców przedstawiano jako milczących aktorów i ofiary”⁴⁰.

Kolejnym ważnym wnioskiem płynącym z tych badań jest fakt, że kryzys uchodźczy potraktowany został przez wybrane prawicowe tygodniki powierzchownie, często w sposób sensacyjny, bez uwzględnienia szerszego społeczno-politycznego kontekstu migracji. W przypadku wojny w Syrii sytuacja uchodźców w żaden sposób nie odnosiła się do przyczyn i przebiegu tego konfliktu. Tytuły prasowe na okładkach nie zastanawiały się nad tym, dlaczego uchodźcy chcą przybyć do Europy, nie pokazywały indywidualnych historii, czytelnik

³⁸ Więcej na temat mniejszości muzułmańskiej w Polsce zob. E. Górską, *Europejska islamofobia a muzułmanie w Polsce*, „POLIARCHIA” 1/2013, s. 187–215.

³⁹ K. Sydow, *op. cit.*

⁴⁰ M. Georgiou, R. Zaborowski, *op. cit.*, s. 3.

nie dowiedział się, czego uchodźcy oczekują, o czym marzą, czego się obawiają⁴¹. Zaprzepaszczono okazję do spojrzenia na uchodźców jak na ludzi, pokazania polskiemu społeczeństwu ich zróżnicowanych kultur, przekonań religijnych, zaznajomienia ze zwyczajami czy tradycjami. Żadna z analizowanych okładek nie zadała pytania o powody migracji uchodźców, ich cele czy oczekiwania, poza czyhaniem na europejski „socjal”. Kierowano się założeniem, że uchodźcy przybywają w najlepszym przypadku po pomoc, a w najgorszym – po to, aby dokonać inwazji, niszczyć i zagrozić Polsce i Europie.

⁴¹ *Ibidem*.

Andrzej Stopczyński

Czczenia w polskiej prasie w latach 90. XX wieku

Na przykładzie analizy wybranych opiniotwórczych tygodników

Wstęp i metodologia

Współcześnie Czeczenia, będąca jedną z republik wchodzących w skład terytorium Federacji Rosyjskiej, nie przypomina targanej konfliktami republiki z lat 90. XX w. O ile ponad 20 lat temu głównym tematem rozważań publicystów i ekspertów była kwestia rozwiązania trwającego konfliktu, w ostatnich latach temat Czeczenii pojawia się zazwyczaj w kontekście postępującej islamizacji tego obszaru Federacji Rosyjskiej. Jak zaznaczają badacze, m.in. Elena Arljapowa, obecnie to właśnie islam wykorzystywany jest jako źródło legitymizacji i konsolidacji władzy w republice¹. Bez wątpienia symbolem tego procesu jest głowa Republiki Czeczeńskiej Ramzan Kadyrow², utrzymujący bardzo bliskie relacje z centralnymi organami władzy, na czele z Prezydentem Rosji Władimirem Putinem i mogący liczyć na wsparcie finansowe z rosyjskiej stolicy. Dla Czeczenów spokój w republice jest jednak ważniejszy niż dyktatorskie zapędy przywódcy republiki czy otwarte eksponowanie lojalności w stosunku do władz centralnych. Przykłady można wyliczać: jest to chociażby nazwanie jednej z głównych ulic w Groznm imieniem Władimira Putina czy wypowiedzi Kadyrowa, w których wyraża on opinię, iż Putin powinien sprawować swój urząd dożywotnio³, a samego prezydenta określa jako człowieka, który „przyczynił się do powstania kraju z kolan”⁴. Chociaż we współczesnej polskiej prasie temat Czeczenii nie wykracza poza wskazane powyżej kwestie, warto spojrzeć na jej wizerunek obecny w prasie w latach 90. XX w.

¹ Е. Арляпова, *Ислам как источник легитимации и консолидации власти в Чеченской Республике*, „Политическая Наука” 2013, nr 2, s. 177–192.

² Ramzan Kadyrow (ur. 1976 r.) – obecnie czołowy polityk czeczeński, jednocześnie pełniący urząd szefa republiki. Syn zmarłego w zamachu w 2004 r. Achmata Kadyrowa. W 2007 r. został prezydentem Republiki Czeczeńskiej, zastępując na tym stanowisku Ału Akchanowa. Szerzej zob. А. Малашенко, *Рамзан Кадыров: российский политик кавказской национальности*, Москва 2009.

³ W. Górecki, *Dokąd zmierza Kaukaz Północny*, „Nowa Europa Wschodnia” 2011, nr 6(XX), s. 77–84.

⁴ Кадыров: Путин стал знаковой фигурой в истории Чечни, <https://kavkaz.mk.ru/politics/2019/08/17/kadyrov-putin-stal-znakovoy-figuroy-v-istorii-chechni.html>, dostęp 12.09.2019.

Celem niniejszego artykułu jest przedstawienie problematyki czeczeńskiej na łamach polskiej prasy w kontekście pierwszej wojny czeczeńskiej. W artykule analizie poddane zostały dwa tygodniki: „Polityka” oraz „Wprost”. Główną przesłanką doboru tygodników jest ich rozróżnienie ideologiczne. „Polityka” jest ogólnopolskim tygodnikiem zajmującym się tematami społeczno-politycznymi. Zakres tematów obecnych na łamach polityki to przede wszystkim bieżące wydarzenia polityczne, gospodarcze, naukowe czy kulturalne z Polski, Europy oraz świata. Tygodnik publikuje felietony, reportaże, bieżące komentarze oraz pogłębione analizy⁵. Tygodnik prezentuje liberalno-lewicowy profil polityczny. Historia „Polityki” sięga roku 1957, a jednym z jej założycieli i późniejszym redaktorem naczelnym był Mieczysław Rakowski⁶. „Wprost” charakteryzuje się natomiast zdecydowanie liberalno-konserwatywnym profilem. Zakres tematyczny oraz prezentowanych form publicystyczny zbliżony jest do jednak do tygodnika „Polityka”⁷. Analizie ilościowej oraz jakościowej poddano wszystkie wydania wspomnianych wyżej tygodników z lat 1995–1996 oraz wydania z końca 1994 r., a więc okres obejmujący czas trwania pierwszej wojny czeczeńskiej⁸.

Rosja i Czeczenia w polskich tygodnikach opinii – ujęcie ilościowe

Przed wybuchem pierwszej wojny czeczeńskiej liczba artykułów, reportaży czy komentarzy poświęconych Czeczenii, zarówno w tygodniku „Polityka”, jak i „Wprost” nie przekraczała pięciu. Wraz z rozpoczęciem działań wojennych kwestia sytuacji na Kaukazie znalazła się w centrum zainteresowania także polskich tygodników opinii, a liczba samych artykułów znacząco wzrosła. Podkreślić jednak należy, że jedynie w 1995 r. ukazało się najwięcej różnorodnych form publicystycznych poświęconych samej Czeczenii oraz działaniom związanym z pierwszą wojną czeczeńską. W 1995 r. ukazało się 61 artykułów poświęconych Rosji, z czego 20 dotyczyła samej Republiki Czeczeńskiej lub wojny czeczeńskiej. Artykuły te stanowiły zatem 33% wszystkich poświęconych Rosji jakie ukazały się na łamach tygodnika „Polityka”. W tym samym czasie w tygodniku „Wprost” ukazało się 48 artykułów zaadresowanych Rosji, wśród nich 11 dotyczyło Czeczenii, co stanowi 23% wszystkich artykułów poświęconych Rosji. W roku 1996 zainteresowanie Czeczenią i wojną znacznie zmalało wśród polskich autorów publikujących na łamach tygodników. W „Polityce” ukazały się

⁵ *Prasa w Polsce*, <https://web.archive.org/web/20130312090627/http://www.poland.gov.pl/Prasa,w,Polsce,6676.html>, dostęp 12.09.2019.

⁶ W. Władyka, Z. Rykowski, *Syndrom „Polityki”*, „Kwartalnik Historii Prasy Polskiej” 1988, nr 27/1, s. 85–100.

⁷ *Prasa w Polsce...*

⁸ Pierwsza wojna czeczeńska – konflikt zbrojny pomiędzy czeczeńskimi siłami separatystycznymi i rosyjskimi wojskami federalnymi trwający od 11 grudnia 1994 r. do 31 sierpnia 1996 r.

73 artykuły poświęcone Rosji, z czego zaledwie 11 odnosiły się do Czeczenii i wojny czeczeńskiej (15% wszystkich artykułów na temat Rosji). Dość podobnie przedstawia się sytuacja tygodnika „Wprost”, bo w 1996 r. opublikowano tu 39 artykułów na temat Rosji, z czego sześć dotyczyło Czeczenii.

Czeczenia w tygodnikach – najpopularniejsze tematy

Pierwsza wojna czeczeńska postrzegana jest jako jeden z najtragiczniejszych epizodów w najnowszej historii Rosji i świata. Jak podkreślają badacze zajmujący się historią Rosji, w tym Nicholas Riasanovsky,

obie strony konfliktu wykazały się równie wielką ambicją i nieustępliwością, a stolica Czeczenii, Grozny, a także reszta terytorium republiki zamieniły się w pole walki, porównywane często z Wietnamem czy – bardziej po sąsiedzku – z Afganistanem. Podczas nieuniknionych w czasie wojny przypadków śmierci i zniszczeń odnotowano przykłady wyjątkowego, zamierzonego okrucieństwa, takie jak pogrom ludności cywilnej we wsi Samaszki, dokonany pomiędzy 6 a 8 kwietnia 1995 r. przez siły specjalne Ministerstwa Spraw Wewnętrznych⁹.

Konflikt, który trwał od 11 grudnia 1994 r. do 31 sierpnia 1996 r. pochłonął ponad 40 tysięcy ofiar¹⁰. Warto jednak podkreślić, że już w połowie XIX stulecia. muzułmański naród czeczeński walczył wraz ze swoim przywódcą Szamilem o zachowanie niezależności od Rosji, a po 1917 r. stawiał także opór mocarstwu sowieckiemu¹¹. Działania te obarczone były tragicznymi konsekwencjami, bo Stalin zdecydował się deportować po drugiej wojnie światowej Czeczenów do Azji Środkowej, a ich powrót do ojczyzny możliwy był dopiero po śmierci dyktatora¹². Po upadku ZSRS, kiedy to republiki związkowe ogłosiły niezawisłość na przywódcę Czeczenii wybrano Dżohara Dudajewa, który w 1991 r. został prezydentem Czeczenii oraz ogłosił jej niepodległość wraz z powstaniem nowego państwa, jakim była Czeczeńska Republika Iczkerii¹³. Niestabilna sytuacja w państwie rosyjskim w owym czasie przyczyniła się do rozwoju przestępczości na tym terenie, a nieudolne próby obalenia nowej władzy – do podjęcia interwencji zbrojnej przez Kreml, która miała miejsce 11 grudnia 1994 r.

Artykuły poświęcone zarówno Rosji¹⁴ w ogóle, jak i samej Czeczenii, które ukazały się na łamach „Polityki” i „Wprost”, można podzielić na kilka głównych

⁹ N. Riasanovsky, M. Steinberg, *Historia Rosji*, Kraków 2009, s. 664–665.

¹⁰ *Ibidem*.

¹¹ *Ibidem*.

¹² *Ibidem*.

¹³ *Ibidem*.

¹⁴ Najpopularniejsze tematy artykułów poświęcone Rosji obejmują takie zagadnienia, jak: pozycja Federacji Rosyjskiej na arenie międzynarodowej; sytuacja wewnętrzna w Rosji (m.in. wybory prezydenckie i postać Borysa Jelcyna, sytuacja rosyjskiej armii, rosyjska mafia, problemy

grup tematycznych. Są to: wybuch pierwszej wojny czeczeńskiej i operacja militarna w Groznym, działania wojenne (w tym działania w Budionnowsku), konsekwencje wojny (w wymiarze społecznym i politycznym), czeczeńscy przywódcy. Warto podkreślić, że sam konflikt w Czeczenii spowodował wzmożone zainteresowanie polskiej prasy nie tylko samą republiką, lecz także Kaukazem oraz zmianami politycznymi w Rosji. Niespodziewanie temat pierwszej wojny czeczeńskiej powrócił do polskiej debaty publicznej dopiero po roku 2015 wraz z ogólnoeuropejską i ogólnopolską dyskusją na temat kryzysu emigracyjnego w Europie. Jak zaznacza Komisja Europejska, „w latach 2015–2016 Unia Europejska doświadczyła bezprecedensowego napływu uchodźców i migrantów. Do Unii Europejskiej przybyło ponad milion osób – większość z nich uciekała przed wojną i terrorem w Syrii i innych krajach”¹⁵. Wraz z dyskusją na temat przyjmowania uchodźców do krajów Unii Europejskiej i niechętną postawie wobec tych działań polskiego rządu¹⁶ w prasie i mediach elektronicznych zaczęły pojawiać się informacje nawiązujące do wojny czeczeńskiej i postawy Polski w owym czasie, która przyjmowała uchodźców z Czeczenii¹⁷.

Wybuch pierwszej wojny czeczeńskiej

Pierwszą grupą tematyczną artykułów poświęconych sytuacji Czeczenii w latach 90. XX w., które ukazały się w tygodnikach „Polityka” oraz „Wprost” są te poświęcone wydarzeniom związanym z samym wybuchem wojny. W tygodniku „Polityka”, w wydaniu z dnia 31 grudnia 1994 r., znalazł się artykuł *Kolejna wojna w Europie* autorstwa profesora Krzysztofa Skubiszewskiego oraz profesora Zbigniewa Brzezińskiego. Choć sam tytuł oraz późniejsze opinie wspomnianych ekspertów wybrzmiewają raczej w neutralnym tonie, to wstęp do artykułu przygotowany przez redakcję nakreśla już na samym początku czytelnikom, kto jest po dobrej, a kto po złej stronie w tym konflikcie. Możemy zatem przeczytać, iż „Grozny jest celem operacji wojsk rosyjskich. W Święta Bożego Narodzenia (identyczny termin wybrano w 1979 r. na wysadzenie radzieckiego desantu w Kabulu) świat zachodni siedzi przy choince, śpiewa kolędy, a prawosławni załatwiają tymczasem z muzułmanami sprawy wewnętrzne”¹⁸. Rozwinięcie artykułu na kolejnych stronach przynosi

społeczne); relacje polsko-rosyjskie (np. kształt relacji polsko-rosyjskich w kontekście przystąpienia Polski do NATO, wzajemne postrzeganie Polaków i Rosjan).

¹⁵ *Kryzys migracyjny*, <http://publications.europa.eu/webpub/com/factsheets/migration-crisis/pl/>, dostęp 12.09.2019.

¹⁶ *Błaszczak: nie przyjmujemy ani jednego uchodźcy. Polityka UE samobójcza*, <https://www.polsatnews.pl/wiadomosc/2017-05-16/blaszczak-nie-przyjmujemy-ani-jednego-uchodzcy-polityka-ue-samobojcza/>, dostęp 14.09.2019.

¹⁷ K. Zuchowicz, *Polska przyjęła już ponad 80 tysięcy Czeczenów i wciąż przyjmuje następnych. Czy komuś to przeszkadza?*, <https://natemat.pl/155107,polska-przyjela-juz-blisko-90-tysiecy-uchodzco-w-z-czeczenii-dzis-zostala-ich-tylko-garstka-bo-nie-chcieli-u-nas-zostac>, dostęp 12.09.2019.

¹⁸ K. Skubiszewski, Z. Brzeziński, *Kolejna wojna w Europie*, „Polityka” 1994, nr 53(1965), s. 1.

jednak bardziej szczegółowy, rzeczowy i chłodny komentarz. Kwestia na którą zwraca uwagę Skubiszewski, to głównie wieloaspektowy wymiar konfliktu na Kaukazie. Przekonuje on, że wojnę czeczeńską rozpatrywać należy w aspekcie politycznym, prawnym, moralnym czy gospodarczym, a „reagując na ten konflikt i na konflikty podobne, nie należy tych aspektów od siebie oddzielać – mimo że każdy z nich jest do pewnego stopnia samodzielny”¹⁹.

Badacz zaznacza jednak, że prawo międzynarodowe chroni integralność terytorialną państwa, a sama Czeczenia pozostaje w granicach Federacji Rosyjskiej i nie została uznana przez społeczność międzynarodową za państwo²⁰. Z kolei w drugiej części artykułu Zbigniew Brzeziński podkreśla, że

rezygnacja z krytyki rządu rosyjskiego na gruncie moralnym, a tylko wyrażanie nadziei, że ład zostanie przywrócony, jest postawą na poziomie Żyrynowskiego, a (...) formalne stanowisko [Polski – A.S.] powinno być jednocześnie wyrazem poparcia moralnego dla sił demokratycznych w Rosji, które sprzeciwiają się użyciu siły. Winno być wyrazem sympatii dla moralnie usprawiedliwionych aspiracji Czeczenów oraz podziwu dla ich odwagi w oporze przeciwko imperialistycznemu jarzmu²¹.

Kwestie odpowiedzialności moralnej za konflikt wybrzmiewają zresztą na łamach „Polityki” dość wyraźnie – doskonałym tego przykładem jest artykuł z 14 stycznia 1995 r. autorstwa Mariny Sylwańskiej-Pawłowej *Uczta w czasie dżumy*²². W artykule tym autorka zastanawia się jaką rolę w tym konflikcie odgrywają wolne media w Rosji i czy ich istnienie ma wpływ na postrzeganie przez społeczeństwo rosyjskie i nie tylko tego konfliktu. Znamienne wydają się słowa autorki, która opisując sytuację w Rosji, pisze, że „zderzenie władzy działającej poza kontrolą polityczną z wolnością środków masowej informacji jest dla Rosji zjawiskiem całkowicie nowym”²³. Rozważania autorki artykułu konstatują dość wyraziste słowa prezentujące niejako w pigułce stan rosyjskiej demokracji i świadomości mieszkańców Rosji:

Przegniły, skorumpowany reżim w połączeniu z wolnością słowa – to jednak straszliwa, zgubna mieszanka, zagrażająca podstawom tego, co na Zachodzie nazywa się społeczeństwem obywatelskim. Z sondaży opinii wynika, że trzy czwarte społeczeństwa nie ufa prezydentowi i nie aprobuje użycia siły w Czeczenii. Jednakże z otwartymi protestami w tej sprawie występowała w ostatnich tygodniach garstka wciąż tych samych ludzi – pół setki podstarzałych moskiewskich intelektualistów i dysydentów²⁴.

¹⁹ *Ibidem*.

²⁰ *Ibidem*.

²¹ *Ibidem*.

²² M. Sylwańska-Pawłowa, *Uczta w czasie dżumy*, „Polityka” 1995, nr 2(1967), s. 10.

²³ *Ibidem*.

²⁴ *Ibidem*.

W tygodniku „Wprost” w tym samym czasie ukazał się m.in. artykuł *Dawid i goliat*, który stanowi wywiad z Hamadem Kurbanowem, stałym przedstawicielem Republiki Czecheńskiej w Moskwie²⁵. W rozmowie z Kurbanowem czytelnicy poznają zupełnie inny aspekt trwającego konfliktu w Czeczenii. Przedstawiony został zakulisowy wymiar rosyjsko-czecheńskiej dyplomacji, co dla samej oceny trwającego konfliktu jest również niezwykle ważne. Według Kurbanowa to właśnie rosyjskie władze odpowiedzialne są nie tylko za faktyczne działania zbrojne w republice, ale także odpowiedzialne są za zaniechania dyplomatyczne w kwestii statusu republiki, gdyż, jak zaznacza rozmówca, przez blisko trzy lata nie reagowały na oficjalne zaproszenia i propozycje władz Czeczenii. Jak podkreśla Kurbanow:

Dotychczas narody i republiki wchodzące w skład Rosji nie były zainteresowane odłączeniem się, dopiero dzisiejsza polityka Kremla wobec Czeczenii uświadomiła im, z jaką Rosją mają do czynienia. Małym narodom pozostała już tylko secesja. Wraz z wydarzeniami w Czeczenii rozpoczął się proces rozpadu wielonarodowej Rosji²⁶.

Wywiad kończy dosyć pesymistyczna konstatacja:

Bóg nie dał nam innej drogi. Jest to historyczna wojna narodu czecheńskiego z Rosją – prowadzimy ją od ponad trzystu lat i nie możemy z niej teraz zrezygnować; będzie trwała jeszcze długo i będą ją kontynuowały następne pokolenia²⁷.

Działania wojenne – Budionnowsk

Kolejną grupę artykułów stanowią te poświęcone działaniom wojennym. Spośród nich największym echem w prasie rosyjskiej, ale również w polskiej prasie odbiły się wydarzenia związane z atakiem czecheńskich separatystów na szpital w Budionnowsku (Kraj Stawropolski) 14–19 czerwca 1995 r.²⁸ Zarówno w „Polityce”, jak i w tygodniku „Wprost” znajdują się artykuły poświęcone temu zagadnieniu. W wydaniu „Polityki” z 1 lipca 1995 r. ukazał się artykuł Witolda Laskowskiego *Z wdzięczności do oprawcy*²⁹, będący swoją relacją działań związanych ze szturmem rosyjskich oddziałów specjalnych na szpital oraz negocjacji z terrorystami pod wodzą Szamila Basajewa. W artykule autor przedstawia życie i historie zwykłych ludzi, jednocześnie mieszkańców miasta, których los nieoczekiwanie wpłynął w jeden z najtragiczniejszych

²⁵ H. Kurbanow, *Dawid i goliat*, „Wprost” 1995, nr 1, s. 20.

²⁶ *Ibidem*.

²⁷ *Ibidem*.

²⁸ М.Ю. Колосницина, *Террористы и заложники: история вопроса*, „Прикладная юридическая психология” 2008, nr 2, s. 35–55.

²⁹ W. Laskowski, *Z wdzięczności do oprawcy*, „Polityka” 1995, nr 26(1991), s. 13.

konfliktów współczesnych czasów. Jak relacjonuje jedna z bohaterek artykułu, niejaka Natalia:

Każdy tutaj ma wśród zakładników kogoś bliskiego. Życie u nas jest surowe, przywykliśmy pomagać i wierzyć ludziom, ale okazało się, że nie wszyscy są ludźmi (...) Prowadzili ich jak bydło na rzeź, w pewnym momencie uciekłam ze strachu. Gdybym wtedy wiedziała, że tam jest moja córka... poszłabym do końca...³⁰

Artykuł i zawarte w nim historie zwykłych ludzi ukazują bez wątpienia okrucieństwo działań wojennych, ale głównie okrucieństwo samych terrorystów-Czeczenów. Relacje mieszkańców Budionnowska jednoznacznie wskazują na Czeczenów jako ludzi, którzy atrybutów człowieczeństwa nie posiadają. Jak mówi jeden z mieszkańców miasta: „To po prostu zwierzęta. Ja ich znam, bo z nimi wyrosłem. Daj im broń, to będą strzelać do ostatniego naboju”³¹.

W tygodniku „Wprost” 2 lipca 1995 r. ukazał się natomiast artykuł Stanisława Janeckiego *Pokój budionnowski?*³² Autor dokonuje dosyć skrupulatnej i niezwykle precyzyjnej analizy postawy ówczesnych organów władzy Federacji Rosyjskiej w odniesieniu do czeczeńskich separatystów po tym, jak ci ostatni przeprowadzili krwawy atak na szpital w stutysięcznym mieście, na rosyjskiej prowincji. Jak zaznacza autor, „Basajew zmusił Rosjan do rokowań, mimo że najpierw strzelał do kobiet i dzieci oraz powiesił ciężarną kobietę na oczach jej kilkunastoletniej córki”³³. Zdaniem autora, rządzący Rosją nie liczą się z czymkolwiek oprócz siły, a dopiero tak straszliwy akt terroru skłonił Rosjan do przerwania walk w Czeczenii. Po raz kolejny również na łamach „Wprost” pojawia się nawiązanie do tzw. syndromu sztokholmskiego, a zawarte w nim relacje świadków zdają się przedstawiać także ludzki wymiar działalności terrorystów. Przytoczone zostają słowa 30-letniej pielęgniarki:

Basajew powiedział nam, że w bombardowaniu zginęła prawie cała jego rodzina, czeczeńskie miasta i wioski zamieniono w płonące zgłiszcza. Oni czują się jak wilki w czasie oblawy, a kąsają tylko wtedy, gdy zadaje się im śmiertelne rany³⁴.

Przytoczone zostają również słowa rosyjskich mediów, które w swoich relacjach sytuację w Budionnowsku porównywały do wydarzeń w Palestynie i Ulsterze. Autor stwierdza, że wymuszony terrorem Basajewa budionnowski pokój „może się więc okazać jedynym wyjściem dla obu stron”³⁵.

³⁰ *Ibidem*.

³¹ *Ibidem*.

³² S. Janecki, *Pokój budionnowski*, „Wprost” 1995, nr 27, s. 25–26.

³³ *Ibidem*.

³⁴ *Ibidem*.

³⁵ *Ibidem*.

Czeczeńscy przywódcy

Osobną grupę artykułów, godną uwagi stanowią te odnoszące się do opisu postaci związanych z czeczeńskimi przywódcami. Niezaprzeczalnie najważniejszą postacią w tym gronie jest Dżohar Dudajew. Urodził się w 1944 r. w Czeczeńsko-Inguskiej Autonomicznej Socjalistycznej Republice Radzieckiej. Był trzynastym, najmłodszym dzieckiem w rodzinie. Kiedy w lutym 1944 r. rozpoczęły się masowe represje, został deportowany wraz z rodziną do Azji Centralnej, a do Czeczenii powrócił dopiero w 1957 r.³⁶ Od 1962 r. rozpoczął służbę w armii sowieckiej. Do 1991 r. praktycznie nie angażował się w działalność polityczną, chociaż w 1990 r. jako szef garnizonu w estońskim mieście Tartu odmówił wykonania rozkazu zablokowania telewizji i parlamentu. Właściwą działalność polityczną rozpoczął dopiero w 1991 r., kiedy to został wybrany na prezydenta Czeczeńskiej Republiki Iczerii. Na początku marca 1992 r. parlament Czeczenii przyjął konstytucję, która określała podstawy działania nowego świeckiego państwa. W tym samym roku Dudajew odbył nawet podróż na Bliski Wschód, między innymi do Arabii Saudyjskiej i Kuwejtu, jednakże państwa te nie zgodziły się uznać niepodległości Czeczenii na arenie międzynarodowej³⁷. Po wkroczeniu sił specjalnych do Czeczenii rozpoczęły się próby zgładzenia Dudajewa – jak relacjonowały rosyjskie media kilkakrotnie próbowano infiltrować jego najbliższe otoczenie oraz zaminować samochód, w którym się poruszał, jednak bezskutecznie. Ostatecznie siłom rosyjskim udało się zorganizować skuteczny zamach na czeczeńskiego przywódcę dopiero 22 kwietnia 1996 r.³⁸

Warto zwrócić uwagę na artykuł autorstwa Ewy Robaczyńskiej-Ewart *Wywiad z cieniem*, który ukazał się na łamach tygodnika „Polityka” 23 grudnia 1995 r.³⁹ Jest to jeden z najlepszych i najciekawszych materiałów, który ukazał się w polskich mediach na temat Dżohara Dudajewa, a słowa, które padają z ust Dudajewa w czasie bardzo krótkiego wywiadu okazują się znamienne i prorocze dla wydarzeń, które będą mieć miejsce w Rosji w późniejszych latach. Autorka artykułu na samym początku opisuje dość skomplikowany proces spotkania się z prezydentem republiki – wszakże jest to człowiek będący na celowniku rosyjskich służb. Po wielotygodniowych próbach, spotkaniach z czeczeńskimi urzędnikami, przedstawicielami Dudajewa, służbą ochrony, wreszcie ekipie dziennikarskiej udaje się wyruszyć w podróż w góry Kaukazu, aby spotkać się z nieuchwytnym człowiekiem cieniem. Już na wstępie rozmowy Dudajew poddaje ocenie naród rosyjski: „Rosjanie to chory naród, naród

³⁶ Дудаев Джохар Мусаевич, <https://www.kavkaz-uzel.eu/articles/117231/>, dostęp 12.09.2019.

³⁷ *Ibidem*.

³⁸ *Ibidem*.

³⁹ E. Robaczyńska-Ewart, *Wywiad z cieniem*, „Polityka” 1995, nr 51(2016), s. 40–41.

schizofreników cierpiących na manię wielkości, dominowania nad światem⁴⁰. Jak zaznacza dalej: „Tylko śmierć zmusi mnie do poddania. Mam zamiar zbudować silne państwo, zdolne oprzeć się wszelkiemu złu i przemocy”⁴¹. Jednak prezydent przyznaje też, że w obecnej sytuacji wojna jest mu po prostu potrzebna: „Cóż bym uczynił z 300 tysiącami bezrobotnych, pozbawionych dachu nad głową i umiejących jedynie wojować? Potrzebny jest mi wróg, przeciwko któremu mógłbym ich posyłać do boju”⁴². Wywiad kończy dosyć zatrważająca konstatacja i wizja przyszłości: „Moim zamiarem jest (...) wnikięcie w głąb kraju i zniszczenie go od wewnątrz. Pamiętacie Budionnowsk? To była tylko przygrywka, wstęp. Trzeba będzie to powtórzyć”⁴³. Słowa Dudajewa okazały się prorocze, wystarczy przypomnieć zamachy we Władykaukazie z 1999 r., atak terrorystyczny na moskiewski teatr na Dubrowce z 2002 r. czy terrorystyczny na szkołę w Biesłanie w 2004 r.

Po śmierci Dudajewa w polskiej prasie pojawiły się również artykuły dotyczące tej postaci. W „Polityce” na szczególną uwagę zasługuje tekst Zdzisława Raczyńskiego *Szahid Dżohar*⁴⁴, w którym już samo użycie słowa *szahid* jednoznacznie określa Dudajewa jako człowieka dającego świadectwo swojej wiary, męczennika. Oprócz informacji na temat okoliczności śmierci Dudajewa autor stara się nakreślić możliwe drogi rozwiązania kryzysu. Jak zaznacza Raczyński, „Śmierć Dudajewa jest na rękę przede wszystkim tym siłom w Rosji, które rozpętały krwawą wojnę w Czeczenii, utopiły w niej i rosyjskie społeczeństwo, i prezydenta Jelcyna”⁴⁵. Autor podkreśla też, że sama śmierć Dudajewa nie zakończy krwawych działań w Czeczenii, wręcz przyczyni się do dalszych walk partyzanckich. Zauważa ponadto, że „Dudajew jako zawodowy wojskowy zrozumiał, że Czeczenia nie może wygrać wojny. Jako Czeczeniec – nie mógł skapitulować”⁴⁶.

Sam artykuł kończy dosyć pesymistyczne podsumowanie, w którym autor wyraża przekonanie, że proces stabilizacji sytuacji na Kaukazie będzie niezwykle długotrwały: „Historia XIX w. niewiele nauczyla polityków w Moskwie i bojowników o niepodległą Iczkerię. Teraz, kiedy na sztandarach Czeczenów pojawiło się nowe imię – Szahida Dżohara, historia w ogóle może zostać zapomniana”⁴⁷. W tygodniku „Wprost” ukazał się natomiast artykuł *Śmierć legendy* autorstwa Jarosława Gizińskiego⁴⁸. Artykuł tak naprawdę stanowi pretekst do rozważań nad przyszłością samej Czeczenii, jak i możliwościami rozwiązania

⁴⁰ *Ibidem*.

⁴¹ *Ibidem*.

⁴² *Ibidem*.

⁴³ *Ibidem*.

⁴⁴ Z. Raczyński, *Szahid Dżohar*, „Polityka” 1996, nr 18(2035), s. 38.

⁴⁵ *Ibidem*.

⁴⁶ *Ibidem*.

⁴⁷ *Ibidem*.

⁴⁸ J. Giziński, *Śmierć legendy*, „Wprost” 1996, nr 21, s. 70.

trwającego konfliktu. W opinii autora śmierć Dudajewa wcale nie musi oznaczać ostatecznego zwycięstwa Rosjan nad zbuntowaną republiką, podkreśla także, że konflikt ten był jedną z poważniejszych przeszkód w kampanii prezydenckiej Borysa Jelcyna. Giziński zaznacza również, że

w dającej się przewidzieć przyszłości nic już jednak nie przywróci Czeczenom marzeń o niepodległości. Rejon Kaukazu nieuchronnie wraca pod kontrolę Rosji (...) obok głodującej Armenii, zrujnowanej Gruzji i jeszcze niedawno śniącego o naftowej potędze Azerbejdżanu martwy spokój zapanuje także wśród ruin Groznego⁴⁹.

Podsumowanie

Przedstawione powyżej grupy tematyczne artykułów poświęconych Czeczenii stanowią najbardziej całościowe ujęcie omawianego zagadnienia na łamach poddanych analizie tygodników opinii. Warto dodać, że oprócz wspomnianych tematów, które były zdecydowanie najpopularniejsze pojawiały się także zagadnienia, które w sposób dość luźny nawiązywały do kwestii czeczeńskiej. Doskonałym przykładem jest artykuł Zdzisława Raczyńskiego na łamach „Polityki” z 17 grudnia 1994 r. zatytułowany *Świat według Kremla*⁵⁰, w którym autor nawiązując do wydarzeń na Kaukazie analizuje założenia polityki zagranicznej Federacji Rosyjskiej. Sama wojna czeczeńska stanowiła również pretekst do pogłębionej analizy na łamach prasy sytuacji geopolitycznej na Kaukazie. Wreszcie niektóre teksty szukają odpowiedzi na pytanie o postawę Polski i Polaków wobec tego konfliktu, jak chociażby artykuł *Kaukaz pod Tatrami*⁵¹ autorstwa Witolda Beresia z tygodnika „Polityka”, w którym autor rozważał temat pomocy dla Czeczenii a polskiej racji stanu. Warto podkreślić, że wspólną cechą dla wszystkich artykułów w omawianych tygodnikach jest zdecydowane wskazanie dobrej i złej strony w konflikcie, co wyraża się chociażby w warstwie językowej na poziomie samych tytułów. Należy zauważyć, że artykuły zamieszczone w „Polityce” są bardziej wyważone, natomiast te opublikowane na łamach „Wprost” o wiele częściej cechuje emocjonalne podejście do omawianego zagadnienia. Również w ujęciu ilościowym, jak wskazano wcześniej, udział artykułów poświęconych Czeczenii jest bardzo podobny.

Katarzyna Wasiak

„Swoi” czy „obcy”? Uchodźcy czeczeńscy w Polsce

W dobie tzw. kryzysu migracyjnego, załamania się polityki wielokulturowości i wzrostu postaw nacjonalistycznych w Europie rozważania na temat kategorii „swojskości” i „obcości” stały się istotnym elementem współczesnej humanistyki. Kategoria ta z góry sugeruje granicę, która oddziela naszą tożsamość, od tej obcej, niepoznanej. Jest ona jedną z najważniejszych kategorii opisujących rzeczywistość społeczną, w której żyjemy, bowiem podział na „obcość” i „swojskość” jest wyznacznikiem samoidentyfikacji¹. Nader aktualne są pytania tożsamość – naszą, jak i „tych innych”, zwłaszcza tych, którzy do nas przybywają i niejednokrotnie w oczach społeczeństwa stają się zagrożeniem.

W niniejszym artykule autorka pragnie poddać analizie współczesną sytuację Czeczenów w Polsce, którzy już od blisko 30 lat tu przebywają. Obecnie, obok Ukraińców, są największą grupą uchodźców w Polsce². Wielu z nich otrzymało już status uchodźcy czy pozwolenie na stały pobyt, jednak wielu wciąż jest na etapie proceduralnym i na decyzję czeka w ośrodkach dla cudzoziemców. Jednak można stwierdzić, iż Czeczeni powoli stają się komplementarną i pełnoprawną częścią społeczeństwa polskiego. Dlatego warto zadać pytanie, czy po tylu latach społeczeństwo polskie ich akceptuje? Autorka stawia tezę, iż mimo wielu lat przybywania w granicach Polski, społeczność czeczeńska wciąż jest egzotyzowana przez Polaków i postrzegana jako „obca”. Podczas badań stawia pytanie, czy Czeczeni wciąż traktowani są jako „obcy”, czy już jako „swoi”? Autorka podkreśla, iż niebagatelny wpływ na postrzeganie Czeczenów ma współczesna narracja dotycząca kryzysu migracyjnego, która sprawiła, że słowa „obcy”, „uchodźca”, „muzułmanin” czy „islam” nabrały wymiaru pejoratywnego. Współczesne narracje dotyczące islamu mają niebagatelny wpływ na tworzenie nieprzyjaznego wizerunku Czeczenów.

Niniejszy artykuł powstał w oparciu o analizę materiałów źródłowych, głównie artykułów, a także o wyniki badań przeprowadzonych przez autorkę w latach 2014–2016 w Ośrodku dla Cudzoziemców w Grotnikach oraz w samej miejscowości, a także w Łodzi. Badania zostały przeprowadzone w sposób jakościowy za pomocą tradycyjnych metod etnograficznych. Autorka posłużyła się wywiadem swobodnym pogłębionym, jak i obserwacją uczestniczącą. Przeprowadzonych zostało 65 wywiadów, z czego 32 rozmowy odbyły się z Polakami, natomiast 33 z Czeczenami mieszkającymi w ośrodku. Wśród respondentów znalazło się 29 kobiet – 14 Polek i 15 Czeczenek w wieku od 25

¹ I. Kuźma, *Tematy trudne. Sytuacje badawcze*, Łódź 2013, s. 25.

² Raporty okresowe, <https://udsc.gov.pl/statystyki/raporty-okresowe/>, dostęp 12.12.2018.

do 70 lat, 30 wywiadów przeprowadzono z mężczyznami, z czego 12 z Polakami, a 18 z Czeczeniami w wieku od 25 do 68 lat. Odbyło się również 6 rozmów z dziećmi – 2 z Polakami i 4 z Czeczenami. Warto podkreślić kontekst czasowy, w którym zostały przeprowadzone badania, bo rozwijał się wówczas kryzys na Ukrainie, co było związane ze wzrostem liczby uchodźców z Ukrainy. Przede wszystkim jednak był to początek tzw. kryzysu migracyjnego.

Czeczenia – tło historyczne

Odkrycia archeologiczne świadczą o tym, że na obszarze Kaukazu pierwsze osady powstawały w IV w. p.n.e., już wtedy zaczynała się tworzyć specyficzna kaukaska kultura. Plemiona nachskie zasiedlały północny obszar Kaukazu, który przez wieki był nieustannie podbijany m.in. przez Sarmatów, Scytów czy Alanów. W VI w. n.e. na terenie Kaukazu swoje wpływy zaznaczyli Chazarowie – tworząc tam swój Chanat. W X w., po upadku Chanatu, rozpoczął się proces chrystianizacji plemion nachskich, którego dokonali gruzińscy misjonarze³. Od XIII w. Kaukaz był nękany najazdami tatarsko-mongolskimi. Natomiast w XIV w. najazdu na teren Kaukazu dokonał Tamerlan, a następnie Persowie i Turcy, był to początek islamizacji⁴. Wiek XVI to okres, w którym regionem północnego Kaukazu rozpoczynają interesować się wielcy książęta moskiewscy. W XVIII w. tereny te zostały podbite przez imperium rosyjskie. To właśnie Rosjanie po raz pierwszy nazwali plemiona nachskie Czeczenami⁵.

Czeczeni od samego początku sprzeciwiali się władzy rosyjskiej, bo wiązała się ona z ogromną przemocą fizyczną – czystkami, wysiedleniami, jak i symboliczną – przymusową rusyfikacją⁶. Dlatego też mieszkańcy Kaukazu stawili zbrojny opór przeciwko najeźdźcom, w rezultacie którego doszło do wojny kaukaskiej w latach 1816–1864, która zakończyła się porażką rdzennych mieszkańców⁷. Nadzieja na odwilż i poprawienie sytuacji ludności czeczeńskiej nadeszła wraz z upadkiem imperium carów. Władze radzieckie obiecywały suwerenność Czeczenom, utworzono wówczas Czeczeńsko-Inguską Autonomiczną Socjalistyczną Republikę Radziecką⁸. Jednak zmiany, które nastąpiły, nie wiązały się z poprawą sytuacji Czeczenów, zamiast tego doszło do kolejnej fali przemocy⁹. Odwilż nastąpiła dopiero po przejściu władzy przez Nikitę Chruszczowa

³K. Dulęba, I. Kaliszewska, *Czeczeni w Polsce*, http://www.kaukaz.net/cgi-bin/blosxom.cgi/polish/czeczenia/czeczenia_art3, dostęp 10.12.2018.

⁴A. Chrzanowska, *Tożsamość kulturowa uchodźców czeczeńskich*, [w:] *Uchodźcy w Polsce. Kulturowo-prawne bariery w procesie adaptacji*, red. A. Gutkowska, Warszawa 2007, s. 218.

⁵K. Dulęba, I. Kaliszewska, *op. cit.*

⁶Z. Szmyd, *Republika czeczeńska w walce o niepodległość*, Warszawa 2000, s. 3.

⁷K. Dulęba, I. Kaliszewska, *op. cit.*

⁸Republika została rozwiązana w 1944 r. przez Józefa Stalina. Zob. Z. Szmyd, *op. cit.*, s. 5.

⁹W czasie II wojny światowej NKWD przeprowadziło kulturocyd na terenach Czeczenii – niszczone dobytek czeczeńskiej kultury, palono na stosach księgi, kroniki rodowe, grabio-

– w 1957 r. pozwolono na powrót kaukaskim wysiedleńcom¹⁰. Wówczas również przywrócono Czeczeńsko-Inguską Autonomiczną Socjalistyczną Republikę Radziecką. Natomiast w okresie pieriestrojki pozwolono na utworzenie wielu organizacji w Czeczenii, takich jak Front Narodowy czy Wajnachska Partia Demokratyczna, które rozpoczęły rozbudzać w świadomości Czeczeńów aspiracje niepodległościowe¹¹.

27 listopada 1990 r. przyjęto deklarację Czeczeńsko-Inguskiej Republiki, natomiast 27 października 1991 r. w Czeczenii odbyły się wybory prezydenckie, które wygrał Dżochar Dudajew¹². Kilka dni po wyborach nowy prezydent ogłosił niepodległość, a następnie wydał dekret *O państwowej suwerenności Republiki Czeczeńskiej*¹³. Wybory przez władze Kremla zostały uznane za nielegalne¹⁴. W 1992 r. od republiki odłączyła się Inguszetia. A w marcu tego samego roku ogłoszono konstytucję, która udokumentowała niepodległość Czeczenii. Przyjęto nową nazwę państwa – Czeczeńska Republika Iczkerii¹⁵. Niepodległość nowego państwa uznały jedynie Afganistan i Gruzja. 31 marca 1992 r. Federacja Rosyjska wystosowała umowę federacyjną, której Czeczenia nie była sygnatariuszem, mimo tego Kreml cały czas podkreślał, iż Czeczenia jest podmiotem federacji¹⁶.

Nacjonalistyczna polityka Dudajewa doprowadziła do powstania opozycji finansowanej przez Borysa Jelcyna¹⁷. Dudajew dążył do stworzenia silnej armii – pominął w dużej mierze już zachwianą gospodarkę. Odrodziły się stosunki rodowe. Tejpy¹⁸, utożsamiane z rodem czy klanem, przejęły władzę w kraju, co

no domy, niszczone zabytki. Dokonano kolejnych wysiedleń na stepy kazachstańskie. I. Adger-Adajew, *Kamienie mówią. Dzieje i kultura Czeczeńów*, Warszawa 2005, s. 211.

¹⁰K. Dulęba, I. Kaliszewska, *op. cit.*

¹¹A. Chrzanowska, *op. cit.*, s. 224.

¹²Dżochar Dudajew odegrał ogromną rolę w odbudowie czeczeńskiej tożsamości. Opierając swoją narrację na wiktymizacji, mesjanizmie, religii i tradycji czeczeńskiej, stał się symbolem honoru i wolności. A. Chrzanowska, *op. cit.*, s. 226.

¹³1 ноября 1991 год: Указ президента ЧР Джохара Дудаева о государственном суверенитете, <https://chechenews.com/1-%D0%BD%D0%BE%D1%8F%D0%B1%D1%80%D1%8F-1991-%D0%B3%D0%BE%D0%B4%D0%B0-%D0%B4%D0%B6%D0%BE%D1%85%D0%B0%D1%80%D0%BE%D0%BC-%D0%B4%D1%83%D0%B4%D0%B0%D0%B5%D0%B2%D1%8B%D0%BC-%D0%B1%D1%8B%D0%BB-%D0%B8%D0%B7/>, dostęp 12.12.2018.

¹⁴Ōwczesny prezydent Federacji Rosyjskiej, Borys Jelcyn próbował przeprowadzić operację zbrojną, aby unormować sytuację. Na terenie republiki wprowadzono stan wyjątkowy.

¹⁵Z. Szmyd, *op. cit.*, s. 5.

¹⁶P. Grochmalski, *Rosja i Czeczenia – stulecia nienawiści*, [w:] *Czeczenia – Rosja. Mity i rzeczywistość*, red. J. Brodowski, M. Smoleń, Kraków 2006, s. 13.

¹⁷*Ibidem*, s. 12.

¹⁸Tejpy związane są z czeczeńską tradycją wiary w jednego przodka. To patrylinearne grupy połączone więzami krwi, które utrzymują w sobie pamięć praojca. Współcześnie mają one decydujący wpływ na wygląd hierarchii politycznej. Władza znajduje się w rękach jednego z tejpów. O. Wasiuta, S. Wasiuta, *Rola tejpów (klanów) w działalności elit politycznych*, [w:] *Kaukaz Północny: elity władzy i życie polityczne*, t. IX, red. T. Bodio, Warszawa 2014, s. 96.

zwiększyło korupcję, a także pogłębiło problemy gospodarcze, co doprowadziło do sytuacji, w której Dudajew zaczął tracić poparcie w narodzie. Wówczas powstała Prorosyjska Rada Tymczasowa, która na terenach Czeczenii utworzyła własny rząd¹⁹. 25 listopada 1994 r. Rada, wspierana przez wojsko federacyjne, dokonała nieudolnego szturmu na Grozny. Na terytorium Czeczenii wkroczyło wojsko rosyjskie, rozpoczęła się pierwsza wojna rosyjsko-czeczeńska²⁰, która przerodziła się w czystkę etniczną, Rosjanie nie oszczędzali ludności cywilnej²¹. Symbolami walki o wyzwolenie stała się obrona Groznego²², a także zajęcie szpitala w Budionnowsku przez oddziały Szamila Basajewa²³.

Tłem dla konfliktu w Czeczenii były zbliżające się wybory prezydenckie w Rosji. Wojna osłabiła ekonomicznie Rosję, w wyniku czego Borys Jelcyn stracił poparcie. Postanowiono wówczas zmienić politykę wobec tej kaukaskiej republiki – 31 marca 1996 r. zaprezentowano program pokojowy²⁴. Próbowano rozpocząć rokowania pokojowe z Dudajewem, jednak ten ukrywał się w górach. Rosjanie rozpoczęli akcję poszukiwawczą, wysyłali samoloty zwiadowcze, które miały namierzyć centrum dowodzenia czeczeńskiego przywódcy. Dudajew został znaleziony w nocy z 21 na 22 kwietnia, wtedy to przeprowadzono atak raketowy, w wyniku którego zginął²⁵. Wówczas na krótko władzę w Czeczenii przejął Zelimchan Jandarbijew, z którym 27 maja Borys Jelcyn przystąpił do negocjacji pokojowych. Porozumienie, które zakończyło I wojnę czeczeńską, podpisano 31 sierpnia w Chasawjursku²⁶. Pokój został dodatkowo przypieczętowany 12 maja 1997 r., gdy w Moskwie podpisano porozumienie pokojowe, które zakładało wyrzeczenie się użycia siły w rozwiązywaniu konfliktów, a także porozumienie o współpracy gospodarczej, w którym podkreślono rozwój wzajemnych stosunków gospodarczych pomiędzy Czeczenią a Federacją Rosyjską²⁷. Władzę w Czeczenii objął Asłan Maschadow.

Czeczenię po wojnie ogarnął kryzys gospodarczy, rosło bezrobocie oraz poziom przestępczości. Kraj był zrujnowany, dodatkowo Rosja, pomimo wcześniejszych ustaleń, prowadziła politykę odizolowania Czeczenii od świata.

¹⁹ Z. Szmyd, *op. cit.*, s. 10.

²⁰ S. Ciesielski, *Wojna w Czeczenii 1994–1996*, [w:] *Czeczenia – Rosja. Mity i rzeczywistość*, red. J. Brodowski, M. Smoleń, Kraków 2006, s. 36–37.

²¹ Podczas jednej akcji w Samaszkach spalono żywcem 103 kobiety i dzieci. *Ibidem*, s. 15.

²² Walki w czeczeńskiej stolicy trwały 2 miesiące, a ich największym symbolem stała się obrona Pałacu Prezydenckiego, której bronił 40-osobowy oddział Asłana Maschadowa. Rosjanie zdobyli pałac 19 stycznia, a następnie rozpoczęli ofensywę w kierunku kolejnych miast.

²³ 14 czerwca 1995 r. bojownicy pod dowództwem Szamila Basajewa, późniejszego premiera Czeczenii, zajęli szpital, w którym wzięto rosyjskich zakładników. Basajew żądał natychmiastowych rokowań Kremla z Dudajewem. Z. Szmyd, *op. cit.*, s. 39.

²⁴ S. Ciesielski, *op. cit.*, s. 43.

²⁵ P. Grochmalski, *op. cit.*, s. 17.

²⁶ S. Ciesielski, *Wojna rosyjsko-czeczeńska 1994–1996*, sciesielski.republika.pl, dostęp 12.12.2018.

²⁷ J. Ferenc, *Świat odwraca wzrok. Czeczenia w świetle prawa i w oczach świata*, Toruń 2004, s. 129.

ta²⁸. W społeczeństwie wrastała frustracja związana z brakiem perspektyw, co pozwoliło na rozwój fundamentalizmu muzułmańskiego. Ruch wahabitów zdobywał coraz większą popularność. 10 stycznia 1999 r. Maschadow ogłosił, że republika stanie się państwem muzułmańskim, a powołana do życia Rada Islamska załagodzi kryzys gospodarczy²⁹. Natomiast Szamil Basajew postanowił wprowadzić ideę Ogólnokaukaskiego Państwa Islamskiego, dlatego 7 sierpnia 1999 r. wtargnął ze swoimi oddziałami na teren Dagestanu, co dało początek kolejnemu krwawemu konfliktowi³⁰. Sytuacja Czeczenii na arenie międzynarodowej pogorszyła się po zamachach terrorystycznych na World Trade Center w 2001 r., bo Kreml oskarżył Czeczenów o współudział w akcie terroru. Rosja przyłączyła się do walki NATO z terroryzmem³¹. Za przyzwoleniem międzynarodowym armia rosyjska dokonywała zbrodni przeciwko narodowi czeczeńskiemu. Pod szyldem operacji antyterrorystycznej mordowano ludność cywilną, gwałcono kobiety i dzieci, torturowano bojowników w obozach filtracyjnych³². Nasilająca się przemoc wobec ludności doprowadziła do masowych ucieczek z kraju. Umacniał się ruch fundamentalistyczny, którego przywódcą był Szamil Basajew, natomiast słabła pozycja Achmata Maschadowa. Dodatkowo pojawiła się nowa opcja, wspierana przez Kreml, pod przewodnictwem Achmeda Kadyrowa³³.

Przełomowym momentem konfliktu był 23 października 2002 r., gdy czeczeńscy bojownicy dokonali zamachu terrorystycznego na teatr na Dubrowce, w wyniku którego zginęło 117 osób³⁴. Wówczas prezydent Rosji, Władimir Putin, postanowił wprowadzić politykę *czeczenizacji*, której celem było przekazanie władzy w Czeczenii w ręce Czeczenów. Odpowiednią osobą okazał się Achmed Kadyrow³⁵. 23 marca 2003 r. przeprowadzono referendum konstytucyjne, w którym 80% osób biorących w nim udział opowiedziało się za tym, iż

²⁸ P. Grochmalski, *op. cit.*, s. 21.

²⁹ Z. Szmyd, *op. cit.*, s. 31.

³⁰ Rajd Basajewa na Dagestan szybko został spacyfikowany przez armię rosyjską, jednak to dało początek walkom pomiędzy rosnącymi w siłę bojownikami islamskimi a armią Federacji. Konflikt zaostriżył się po serii zamachów terrorystycznych w 1999 r., o które ówczesny premier Władimir Putin oskarżył Czeczenów. Wówczas postanowiono rozpocząć wojnę z narastającym terroryzmem czeczeńskim – zerwano porozumienia z Chasawjurtu i wznowiono walki na terytorium Czeczenii. A. Politkowska, *Druga wojna czeczeńska*, Kraków 2006, s. 11; *eadem*, *Tylko prawda. Artykuły i reportaże*, Warszawa 2011, s. 141.

³¹ J. Ferenc, *op. cit.*, s. 62.

³² A. Chrzanowska, *op. cit.*, s. 228.

³³ Achmed Kadyrow podczas pierwszej wojny czeczeńskiej współpracował z Dudajewem i Maschadowem. W roku 1995 mianowano go Najwyższym Muftim Czeczenii, wówczas ogłosił dżihad. Podczas kolejnej wojny opowiedział się po stronie Kremla. И. Гранкин, *Кадыров Ахмад Хаджу (Ахмад Абдулхамидович)*, <http://www.grankin.ru>, dostęp 12.12.2018; M. Falkowski, *Czeczenia i Kaukaz Północny po zamachu w Biesłanie*, [w:]: *Czeczenia – Rosja. Mity...*, s. 52.

³⁴ P. Grochmalski, *op. cit.*, s. 31.

³⁵ M. Falkowski, *op. cit.*, s. 52.

Czeczenia jest republiką rosyjską. 5 października przeprowadzono wybory prezydenckie, które wygrał Kadyrow. Czeczenia weszła w nową fazę wojny – Kadyrowa okrzyknięto zdrajcą³⁶ i nie uznano nowej głowy państwa. Zmiany, które zaszły spolaryzowały społeczeństwo oraz zaostrzyły konflikt wewnętrzny³⁷. 9 maja 2004 r. – w Dniu Zwycięstwa – przeprowadzono zamach, w którym zginął Achmed Kadyrow³⁸. Wówczas prezydentem Czeczenii został Ału Dadaszewicz Alchanow, który zrzekł się władzy w 2007 r. na rzecz Ramzana Kadyrowa, syna Achmeda. W Czeczenii rozpoczęła się faza konfliktu wewnętrznego pomiędzy bojownikami a armią Kadyrowa wspomaganą przez siły Federacji Rosyjskiej. Ramzan wyrósł na politycznego syna Władimira Putina. Kremlofskie dotacje pozwoliły na odbudowę kraju, a także wzmocniły jego pozycję w republice, ten z kolei odwdzięcza się lojalnością wobec Federacji³⁹.

Wojna oficjalnie została zakończona 16 kwietnia 2009 r., kiedy to Kreml formalnie ogłosił zakończenie operacji antyterrorystycznych w Czeczenii. Obecnie Kadyrow prowadzi politykę powrotu do korzeni islamu, które upatruje w sufizmie. W ten sposób dąży do osłabienia salafizmu w republice, dodatkowo Mufti Czeczenii wydał fatwę głoszącą, że zabicie wahabity jest zasługą dla Allaha⁴⁰. Narzędziem utrzymywania spokoju stał się terror, który stosuje się wobec opozycjonistów⁴¹.

Czeczeni w Polsce

Jak zostało wspomniane, pierwsi przybysze z Czeczenii pojawili się nad Wisłą już w latach 90. XX w.⁴² Wówczas uchodźcy z Federacji Rosyjskiej stanowili jedynie 3% wszystkich osób ubiegających się o status uchodźcy w Polsce.

³⁶ J. Littell, *Czeczenia. Rok III*, Kraków 2004, s. 55.

³⁷ A. Polittkowska, *Druga wojna...*, s. 141.

³⁸ Konsekwencją zamachu był m.in. wzrost poparcia dla wahabitów, a także wzrost liczby zamachów. Jednym z najokrutniejszych aktów terrorystycznych był ten z 1 września 2004 r., kiedy to bojownicy opanowali szkołę w Biesłanie. Szamil Basajew przyznał się do przeprowadzenia zamachu, dodatkowo zapowiedział, że nie zaprzestanie terroru na cywilach. Więcej zob. Z. Pawlak, J.A. Wlazło, *Pęknięte miasto. Biesłan*, Warszawa 2014.

³⁹ Prezydent Czeczenii swoje oddanie często podkreśla w postach zamieszczanych na portalach społecznościowych czy w wywiadach: „Jestem nieskończenie wdzięczny prezydentowi Rosji, Naczelnemu Dowódcy Sił Zbrojnych Federacji Rosyjskiej Władimirowi Putinowi za tak wysokie odznaczenie i docenienie mojej skromnej pracy. Oświadczam z pełną odpowiedzialnością, że wszystkie zasługi dla pokoju i stabilizacji w Czeczenii należą się Władimirowi Władimirowiczowi. To Jego mądra polityka, Jego pomoc i wsparcie pozwoliły osiągnąć możliwie trwały pokój, republikę, gospodarkę, kulturę i duchowość! Jesteśmy żołnierzami Prezydenta Rosji! Zawsze będę wdzięczny Władimirowi Władimirowiczowi za wszystko, co zrobił dla mnie osobiście i dla mojego narodu. I zawsze będę jego wiernym towarzyszem, niezależnie od tego czy będzie Prezydentem, czy nie. Oddać życie za takiego człowieka, to przyjemne zadanie”. W taki sposób, w jednym z postów, dziękował za Order Honoru, który odebrał z rąk Putina. *Profil Ramzana Kadyrowa*, https://instagram.com/p/0C36UgiRh_/?taken-by=kadyrov_95, dostęp 12.12.2018.

⁴⁰ M. Falkowski, *op. cit.*, s. 56.

⁴¹ A. Chrzanowska, *op. cit.*, s. 230.

⁴² A. Kosowicz, A. Marek, *Muzułmanie i uchodźcy w polskim społeczeństwie*, Warszawa 2008, s. 79.

Z kolei lata 2000–2001, czyli moment rozpoczęcia kolejnego konfliktu w Czeczenii, można uznać jako cezurę dominacji obywateli Federacji Rosyjskiej wśród uchodźców. Wówczas liczba osób posiadająca obywatelstwo rosyjskie, ubiegających się o status uchodźcy zwiększyła się ośmiokrotnie, w tym największą część stanowiły osoby deklarujące narodowość czeczeńską⁴³. Dominacja Czeczeńów utrzymała się do 2009 r., kiedy to oficjalnie zakończona została wojna w Czeczenii, a rozpoczął się konflikt w Gruzji, który przyczynił się do przyptywu uchodźców z Kaukazu Południowego⁴⁴. W 2015 r. najliczniejszą grupę aplikującą o ochronę stanowili obywatele Ukrainy⁴⁵. Jednak liczba składanych wniosków Ukraińców i obywateli Federacji Rosyjskiej, pomimo zakończenia konfliktu w Czeczenii, jest porównywalna. Współcześnie są to osoby uciekające przed terrorem państwa, skierowanym głównie w bojowników i ich rodziny, ale także warto zaznaczyć, iż prześladowania dotyczą również społeczności LGBT⁴⁶. Kolejnymi argumentami ucieczki jest niski standard życia, brak możliwości edukacji czy pracy, a także ogromna korupcja⁴⁷.

Łamanie praw człowieka w Czeczenii jest powszechnym procederem, czego głośnym przykładem są, wcześniej wspomniane, obozy dla homoseksualistów, czy morderstwo Natalii Estemirowej, która była jedną z głównych współpracownic Memoriału⁴⁸ na Kaukazie. Jej ciało zostało znalezione w lesie w Inguszetii 15 lipca 2009 r.⁴⁹ Decyzja o ucieczce z kraju jest zdeterminowana tragiczną

⁴³Przez 3 lata (2000–2003) liczba Czeczeńów starających się o status uchodźcy w Polsce zwiększyła się dwudziestokrotnie. N. Rafalik, *Cudzoziemcy ubiegający się o nadanie statusu uchodźcy w Polsce – teoria a rzeczywistość (praktyka) (stan prawny na dzień 31 grudnia 2011 r.)*, Warszawa 2012, s. 14.

⁴⁴*Ibidem*, s. 16.

⁴⁵Zestawienie UDSC z okresu 1.01.2015 – 28.02.2015 – *Meldunek tygodniowy*, <http://udsc.gov.pl>, dostęp 10.12.2018.

⁴⁶W 2017 r. „Nowa Gazeta” opublikowała artykuł o prześladowaniu homoseksualistów w Czeczenii. Podała, iż na terenie republiki stworzono obozy koncentracyjne dla homoseksualnych mężczyzn, w których poddawani są torturom. E. Милашина, *Убийство чести*, <https://www.novayagazeta.ru/articles/2017/04/01/71983-ubiystvo-chesti>, dostęp 17.12.2018; *Prześladowania i zabójstwa gejów w Czeczenii*, <https://amnesty.org.pl/przesladowania-i-zabojstwa-gejow-w-czeczenii/>, dostęp 17.12.2018.

⁴⁷S. Łodziński, M. Ząbek, *op. cit.*, s. 124. Podczas badań terenowych w Ośrodku dla Cudzoziemców w Grotnikach pod Łodzią jedna z respondentek – Marina – opowiedziała o sytuacji w Czeczenii: „W mojej miejscowości zamknęli szkoły, dzieci nie miałyby możliwości nauki – u nas najpierw musisz zapłacić za zapisanie dziecka do szkoły, teraz doszedłby jeszcze kosztowny dojazd. Ja straciłam pracę dlatego z mężem postanowiliśmy uciekać”. Wspomniała o płaceniu za zapisanie dziecka do szkoły, jest to tzw. otkał, czyli prowizja za załatwienie sprawy. Dotyczy ona większości sfer życia, wspomnianą prowizję płaci się za otrzymanie, umówienie wizyty u lekarza itd.” Rozmowa przeprowadzona 6 lutego 2015 r. w Ośrodku dla Cudzoziemców w Grotnikach.

⁴⁸Memoriał to organizacja pozarządowa zajmująca się ochroną praw człowieka, a także badaniami nad zbrodniami przeszłości. Natalia Estemirowa zajmowała się przypadkami porwań osób z czasów wojen czeczeńskich.

⁴⁹*Memoriał wyjeżdża z Czeczenii*, <http://www.tvp.info>, dostęp 17.12.2018.

sytuacją, która nadszarpuje zdrowie fizyczne, a także psychiczne osób decydujących się na uchodźstwo. Równie traumatyczna jest ich podróż, niejednokrotnie śmiertelna w skutkach, czego przykładem jest tragedia Kamisy Dżamaldinowej, która w 2007 r. straciła trzy córki⁵⁰. Współczesna polska polityka „zamykania granic” doprowadziła do dehumanizacji uchodźców na granicy polsko-białoruskiej, bo niejednokrotnie koczują na granicy, czekając na zgodę na wpuszczenie do Polski. Koncepcja azylu oraz udzielania pomocy znana jest już wielu narodom, jej początki nastąpiły po pierwszej wojnie światowej, a ich rozwój po drugiej⁵¹, tym bardziej szokujący jest fakt zaniedbań proceduralnych⁵². Strażnicy graniczni nie wypełniają stosownych dokumentów, a także stosują tzw. nielegalne cofnięcia (*push-back*)⁵³. Bywa, iż sytuacja Czechenów w Polsce nie odbiega od tej na granicy, gdyż równie często poddawani są deprecjacji. Warto zaznaczyć, że niejednokrotnie nie otrzymują azylu, pomimo okazania dowodów prześladowania⁵⁴. Jednak ci, którzy otrzymają pozytywną decyzję, muszą zderzyć się ze społeczeństwem, nader często pozbawionym wobec nich empatii czy sympatii.

⁵⁰ *Tragedia na granicy*; <http://uwaga.tvn.pl>, dostęp 17.12.2018. Kamisa Dżamaldinowa z 2-letnim synem Mahometem została zatrzymana na granicy polsko-ukraińskiej we wrześniu 2007 r. Kobieta od razu poinformowała funkcjonariuszy o córkach, które pozostały w górach. Funkcjonariusze Straży Granicznej znaleźli je martwe – umarły z wyczerpania, głodu i przemarznięcia. Dziewczynki – 6-letnia Elina, 10-letnia Ceda oraz 13-letnia Xaea były przykryte liśćmi paproci. Zostały pochowane w Czechenii, takie było życzenie matki. Obecnie Kamisa, wraz z mężem i synem, mieszka w Wolsztynie, gdzie otrzymała od miasta mieszkanie komunalne. *Mieszkanie dla Czechenki, która straciła w Bieszczadach trzy córki*, <http://www.rp.pl>, dostęp 17.12.2018.

⁵¹ Początkiem stworzenia systemu ochrony uchodźców było ustanowienie w 1921 r. Urzędu Wysokiego Komisarza ds. Uchodźców Rosyjskich w Europie. Następnie w 1949 r. Zgromadzenie Ogólne ONZ powołało Urząd Wysokiego Komisarza NZ ds. Uchodźców (UNHCR). Natomiast podstawy prawne udzielania pomocy zostały uregulowane w Konwencji Genewskiej dotyczącej statusu uchodźców przyjętej przez Zgromadzenie Ogólne ONZ w 1951 r. oraz w stanowiącym załącznik do niej Protokole Nowojorskim z 1967 r. *Akty i regulacje prawne*, <http://uchodzcy.info/infos/akty-i-regulacje-prawne/>, dostęp 18.12.2018.

⁵² Procedura uchodźcza rozpoczyna się na granicy, tam osoba chcąca uzyskać ochronę międzynarodową składa wniosek. Także tam odbywa się pierwsze przesłuchanie, podczas którego powinna ona wyjaśnić, dlaczego uciekła z kraju swojego pochodzenia. Jeżeli wskaże obawy powrotu do kraju, służby graniczne winny umożliwić jej złożenie wniosku o udzielenie ochrony międzynarodowej. *Procedura uchodźcza*, <http://uchodzcy.info/infos/procedura-uchodzcza/>, dostęp 19.12.2018.

⁵³ M. Prończuk, *Granica bezprawia, czyli jak Polska znęca się nad uchodźcami w Brześciu-Terespolu*, <https://oko.press/narodowy-sadyzm-i-bezprawie-czyli-jak-polska-uszczelnia-granice-w-brzesciu-terespolu-reportaz-zdjecia>, dostęp 20.12.2018.

⁵⁴ Z odmową spotkał się m.in. Tumso Abdurakhmani, któremu grozi śmierć w kraju, a Polska odmówiła mu azylu. Co ciekawe, pozytywnie zostały rozpatrzone wnioski o azyl jego żony i dzieci. M. Nowak, *Moja broda nie podoba się ani w Czechenii, ani w Polsce. „Paragraf 22” uchodźcy*, <https://oko.press/moja-broda-nie-podoba-sie-ani-w-czechenii-ani-w-polsce-paragraf-22-uchodzcy/>, dostęp 20.12.2018.

Kryzys migracyjny rozbudził ogromne dyskusje na temat uchodźstwa, politycy prześcigali się w argumentacji za i przeciw temu zjawisku. Niejednokrotnie używano wówczas argumentu „Czeczena” przez obie frakcje. Z jednej strony mieszkańcy Kaukazu więc byli demonizowani, bo przedstawiano listę przestępstw z udziałem Czeczenów, z drugiej zaś wykorzystywani do tworzenia wizerunku „pokojuowo nastawionego muzułmanina”. W obu przypadkach doszło do uprzedmiotowienia zarówno jednostki, jak i całej społeczności czeczeńskiej:

Politycy codziennie obrażają mnie swoimi komentarzami na temat uchodźców, imigrantów, bardzo często przywołując przy tym Czeczenów. PO mówi: przecież przyjęliśmy 80 tys. uchodźców z Czeczenii i nic złego się nie dzieje. Mnie to obraża, bo brzmi mniej więcej jak: adoptowaliśmy kilka psów i zobaczcie, nie gryzą. Albo: nie wszyscy muzułmanie są terrorystami. To tak samo, jakby Niemiec powiedział: nie wszyscy Polacy są złodziejami⁵⁵.

W latach 2014–2016, podczas badań terenowych w Ośrodku dla Cudzoziemców w Grotnikach, autorka przeprowadziła wiele rozmów na temat uchodźców z Czeczenii z mieszkańcami Grotnik. W wielu wypowiedziach odnotowałam egzotyzację Czeczenów: „Poznałam Czeczenów, którzy są wbrew wszystkim normalnymi, ciężko pracującymi ludźmi. Często wykonują jakieś prace u ludzi, malowanie płotów czy sprzątanie ogrodu po zimie”⁵⁶, czy „Kiedyś szłam z *jednym z nich* na przystanek, wydawał się być miłym człowiekiem. Dużo opowiadał o rodzinie”⁵⁷. Kryzys uchodźczy i idąca wraz z nim propaganda antyimi-grancka, a także antymuzułmańska, doprowadziła do wzrostu postaw islamofobicznych⁵⁸, czego przykładem może być wypowiedź jednej z respondentek:

– Co Pani sądzi o ośrodku? – No my *ich* tutaj nie chcemy. – *Ich*, tzn.? – No tych uchodźców, nie pasują do naszej kultury, powinni zostać tam, skąd pochodzą. – Wiele osób, mieszkających obecnie w ośrodku, pochodzi z Ukrainy. – Do Ukraińców nic nie mamy, tylko chodzi o tych Czeczenów. – O Czeczenów czy ogólnie o muzułmanów. – No o muzułmanów, muzułmanów. – Czeczenii również wyznają islam. – No o tych wszystkich islamistach⁵⁹.

⁵⁵M. Birecka, *W Polsce poznałem, czym jest wolność. Teraz myślę, że lepiej dla mnie byłoby wyjechać*, <https://wiadomosci.dziennik.pl/opinie/artykuly/554210,polska-czeczeni-czeczen-polacy-cudzoziemcy-muzułmanie-pis-po-wybory.html>, dostęp 20.12.2018.

⁵⁶Mieszkanka Grotnik 54 lata, rozmowa przeprowadzona 17.11.2015 r.

⁵⁷Mieszkanka Grotnik 69 lat, rozmowa przeprowadzona 21.11.2015 r.

⁵⁸Monika Bobako twierdzi, że współcześnie islamofobia stała się „technologią władzy”, gdyż za pomocą manipulacji strachem stała się istotnym narzędziem w populistycznej propagandzie narodowej. M. Bobako, *Islamofobia jako technologia władzy. Studium antropologii politycznej*, Kraków 2017.

⁵⁹Mieszkanka Grotnik 45 lat, rozmowa przeprowadzona 21.01.2016 r.

W wypowiedzi respondentki warto również zwrócić uwagę na brak wiedzy na temat kultury, a także historii Czeczenów. Wielu Polaków nie posiada informacji związanych z historią Czeczenii, jedynie konotują mieszkańców republiki z atakami terrorystycznymi. Propaganda Władimira Putina związana z akcją antyterrorystyczną sprawiła, iż współcześnie spogląda się partykularnie na wydarzenia, które zachodził na Kaukazie Północnym od lat 90. W polskiej percepcji zakodowane zostały takie wydarzenia jak zamach w Biesłanie, natomiast nie mówi się o prześladowaniach Czeczenów, które *de facto* trwają do dziś.

W połowie stycznia 2016 r. odbyło się spotkanie władz miasta z mieszkańcami Grotnik w sprawie ośrodka dla cudzoziemców, które zostało zorganizowane na wniosek mieszkańców. W spotkaniu wzięło udział ponad 600 osób. Podczas obrad grotniczanie wyrazili niechęć w stosunku do uchodźców – „(...) nie chcemy uchodźców, bo to tylko i wyłącznie zagrożenie”, czy „Coraz częściej dochodzi do zaczepiania kobiet, które idą ulicą Ustronie. Nie chcemy powtórkę z Niemiec i Francji”⁶⁰. Padło wówczas wiele obraźliwych komentarzy skierowanych w stronę uchodźców oraz wyznawców islamu. Warto również zaznaczyć polityczny wydźwięk spotkania, bo na sali pojawili się przedstawiciele ugrupowań KORWiN oraz PiS, którzy w dużej mierze prowokowali dyskusję, a także nie szczędzili słów krytyki wobec uchodźców, używając takich inwektyw, jak: hołota, gwałciciele, brudaszy czy złodzieje.

Warto zwrócić uwagę na nomenklaturę, jaką posługiwali się respondenci podczas badań. W czasie rozmów wielokrotnie padło pytanie, dlaczego Pan /Pani nie życzy sobie ośrodka dla cudzoziemców w Grotnikach? Wówczas 19 respondentów, w tym 9 kobiet, odpowiedziało, że nie chce *muzułmanów* w Grotnikach, a 4 osoby, w tym 3 mężczyźni, stwierdziły, iż nie chce *islamistów*. 6 osób natomiast stwierdziło, iż nie chce *tych uchodźców*. Należy jednak zaznaczyć, iż przy prośbie o doprecyzowanie, kim są *ci uchodźcy*, okazywało się, iż chodzi o wyznawców islamu, co ukazuje znaczenie, jakie obecnie nabywa słowo uchodźca, które jest rozumiane jako synonim słowa *muzułmanin*. Warto odnotować, że słowo *muzułmanin* zrównane zostało ze słowem *islamista*⁶¹. Dodatkowo należy podkreślić, iż 17 z tych rozmów odbyło się w latach 2014–2015, kiedy to rozgorzał konflikt na Ukrainie, a tzw. kryzys uchodźczy dopiero się rozpoczynał. Był to również okres przed wyborami parlamentarnymi w Polsce, które wygrały konserwatywne ugrupowania, osadzające swoją retorykę, w du-

⁶⁰ J. Kosmatka, *Mieszkańcy Grotnik domagają się likwidacji ośrodka dla uchodźców*, <https://dzienniklodzki.pl/mieszkanicy-grotnik-domagaja-sie-likwidacji-osrodka-dla-uchodzcow-zdjecia/ar/9410451>, dostęp 21.12.2018.

⁶¹ Internetowy słownik języka polskiego definiuje słowo islamista jako: 1) Znawca islamu, 2) Zwolennik islamizmu, 3) Wyznawca islamu, <https://sjp.pwn.pl/szukaj/islamista.html>, dostęp 11.01.2019; pierwotne znaczenie tego słowa to islamoznawca, natomiast współczesny dyskurs medialny spowodował, że wyraz ten nabrał nowych znaczeń, które są *de facto* błędne.

żej mierze, na zagrożeniach związanych z otwartością granic. Dwie pozostałe odbyły się chwilę po spotkaniu dotyczącym ośrodka dla cudzoziemców.

Podczas rozmów żaden z respondentów nie użył inwektyw w stosunku do uchodźców, ale nierzadko były podkreślane obawy przed napaścią seksualną na kobiety mieszkające w Grotnikach. Taki niepokój pojawił się w 15 wywiadach, ale jedynie 3 kobiety zwróciły na to uwagę, co może świadczyć o wciąż patriarchalnej męskiej percepcji świata. Wielokrotnie pojawiło się słowo *zagrożenie*, aż w 26 wywiadach, w tym zaledwie u czterech kobiet. W tym momencie warto zaznaczyć, iż podczas wspomnianego walnego spotkania, wypowiadał się również przedstawiciel Komendy Policji w Zgierzu. Przedstawił statystyki, w których okazało się, iż na 150 interwencji dokonanych w miejscowości Grotniki i Ustronie jedynie 16 było związanych z uchodźcami, z czego dwie odbyły się poza ośrodkiem. Ciekawy jest zarazem fakt, że na niebezpieczeństwo ze strony uchodźców uwagę zwracają głównie mężczyźni.

Warto zastanowić się nad problemem integracji Czeczenów ze społeczeństwem polskim⁶². Nader często można spotkać się z opinią, że „Czeczeni nie chcą się integrować”. Nie jest to wyłącznie zdanie społeczeństwa polskiego, ale również przedstawicieli pracujących w instytucjach, mających na celu pomóc społeczności czeczeńskiej. W tym momencie należy zwrócić uwagę na znaczenie kultury, która jest jednym z determinantów tożsamości. Dla Czeczenów kultura, która przez wieki była niszczona, a także pamięć zbiorowa, która naznaczona jest przemocą, są fundamentami ich samoidentyfikacji. Dodatkowo ważnym aspektem jest wspólnotowość, dlatego nader często starają się odbudowywać narodowość na obczyźnie⁶³, gdyż tej wspólnoty można ufać, a poza tym niejednokrotnie nowe otoczenie ich odrzuca. Na problem integracji również wpływ ma tymczasowość pobytu Czeczenów, na co zwróciła uwagę jedna z moich respondentek – „Nawet jeżeli chciałabym się z nimi integrować, to po co? I tak zaraz wyjadą do innego miasta, a najpewniej za granicę”⁶⁴. W rzeczywistości bardzo często Czeczeni wyjeżdżają z Polski i kierują się za zachodnią granicę. Wynika to z faktu, iż nader często ktoś z członków ich rodziny, teju już się tam znajduje, a oni dążą do połączenia się z rodziną. Wynika to ze wspólnotowości, która jest podstawą ich identyfikacji. Osoby, które decydują się na pozostanie w Polsce, wyjeżdżają z miejscowości, w której znajduje się ośrodek dla cudzoziemców, w którym zostali umieszczeni. Przyczyną wyjazdu jest brak perspektyw na znalezienie pracy czy mieszkania, bo ośrodki zwykle tworzone są na prowincjach, czego przykładem jest ten w Grotnikach.

⁶²Badania, które odbyła autorka, były prowadzone w paradygmacie integracyjnym i dotyczyły głównie problemów adaptacyjnych.

⁶³K. Łukasiewicz, „Integracja” po polsku. Strategie adaptacyjne uchodźców czeczeńskich, cejsh.icm.edu.pl/cejsh/element/bwmeta1.element.cejsh-c1f415e8.../lukasiewicz.pdf, dostęp 21.12.2018.

⁶⁴Mieszkanka Grotnik 52 lata, rozmowa przeprowadzona 20.11.2015 r.

Bardzo często kierują się na wschód Polski, jak sami podkreślają, łatwiej im jest się tam zaaklimatyzować. Warto podkreślić, jak ogromny wpływ na integrację dla Czeczenów ma pierwszy kontakt z Polakami, którzy najczęściej ich odrzucają. Zwraca na to uwagę jedna z Czeczenek:

Rzadko wychodzę poza bramy ośrodka, lubię spacerować po lesie, ale nie lubię chodzić po ulicy czy chodzić do sklepu. Widzę, że ludzie nas nie lubią. A Polacy przecież też kiedyś uciekali i szukali pomocy. Chciałabym porozmawiać, uczyć się polskiego, mówię już coraz lepiej, ale boję się, że Polacy nie będą chcieli⁶⁵.

Osoby, które przybywają do Polski nader często są naznaczone traumą, dlatego tak ważna jest akceptacja, która pozwoli na adaptację w nowym środowisku.

Należy również zwrócić uwagę na problem szkolnictwa, bo szkoły, do których najczęściej uczęszczają uchodźcy, nie są odpowiednio przystosowane, nauczyciele nie posiadają odpowiednich kwalifikacji do prowadzenia zajęć w wielokulturowych klasach, bywa, iż mają problemy z doborem poziomu nauczania do kwalifikacji ucznia. Ponadto Czeczeni niejednokrotnie są odrzucani przez swoich polskich kolegów. Dyrektorka szkoły w Grotnikach stwierdziła, iż nierzadko dochodzi do deprecjacji słownej ze strony polskich uczniów, a także do incydentów pomiędzy dziećmi, które najczęściej są prowokowane przez Polaków. Jedna z respondentek stwierdziła, że uchodźcy są zagrożeniem dla jej dzieci i kazała im unikać kontaktów z Czeczenami. Na prośbę o doprecyzowanie, którzy uchodźcy i dlaczego są zagrożeniem, stwierdziła, że wszyscy, ponieważ to „muzułmanie, gwałciciele i złodzieje”. Dzieci najczęściej mają kontakt z rówieśnikami w szkole, zatem pogląd dotyczący gwałtów i kradzieży stygmatyzuje również najmłodszych uchodźców. Stworzone stereotypy, które *de facto* dotyczą dorosłych, dotyczą, niestety, także najmłodszych. Strach wygenerowany przez dorosłych przekazywany jest również najmłodszym, co prowadzi do wykluczenia najmłodszych uchodźców w szkole. Dodatkowo należy zaznaczyć, że „mali” uchodźcy mają traumę, która również ma ogromny wpływ na proces edukacji, a także integracji⁶⁶, którą nierzadko utrudnia, a dyskryminacja w szkole ją pogłębia.

⁶⁵ Madina 26 lat, rozmowa przeprowadzona 11.12.2015 r.

⁶⁶ Dzieci, które przybywają z regionu ogarniętego konfliktem, noszą znamiona wojny we własnej psychice. Podczas prowadzonych badań wielokrotnie widziałam, jak dzieci bawią się w wojnę, składają origami w kształcie pistoletów, tworzą drastyczne rysunki ukazujące wojnę. Magdalena Kula i Amelia Panuszko w artykule zatytułowanym *Czeczeńskie getto w polskiej szkole*, również zwracają uwagę na podobne zachowania dzieci. M. Kula, A. Panuszko, *Czeczeńskie dziecko w polskiej szkole*, <https://polskatimes.pl/czeczenskie-getto-w-polskiej-szkole/ar/133364/2>, dostęp 21.12.2018 r.

„Swoi” czy „obcy”?

Wojciech Burszta w książce *Różnorodność i tożsamość. Antropologia jako kulturowa refleksyjność* pisze, iż przedstawiciele kultur są z nimi związani dzięki socjalizacji, która sprawia, że rzeczywistość znajdująca się „poza” jest postrzegana przez pryzmat kryteriów stworzonych przez kulturę rodzimą⁶⁷. W konsekwencji może to doprowadzić do sytuacji, w której żadna kultura nie będzie mogła dokonać obiektywnej oceny o innej, a to może być przyczyną dyskryminacji. „Swojskość” i „obcość” generuje w sobie podział na dwie odrębne grupy, o odmiennych postawach, wartościach, cytując Floriana Znanieckiego, o dwóch odmiennych „ładach aksjonormatywnych”⁶⁸. Podział na „my” i „oni” nie stroni od etnocentryzmu, który doprowadza do idealizacji własnej zbiorowości, a nierzadko powoduje deprecjację innej. Ewa Nowicka podkreśla, iż często wynika to z faktu, iż relacje pomiędzy „swojskością” a „obcością” w ogromnej mierze odbywają się w sferze emocjonalnej i wiążą się z poczuciem bezpieczeństwa⁶⁹. Odniesienie w kategorii „swoi” i „obcy” jest nader ważnym elementem tożsamości, czego przykładem jest silne poczucie tożsamości wśród zbiorowości Czeczenów. Podział ten generuje pewne kryteria oceny innych grup, nierzadko są wytworem politycznego populizmu, który nader często spaja społeczność na poziomie makro.

Głównym kryterium oceny Czeczenów, jest partykularnie wykorzystywana sytuacja międzynarodowa, zwłaszcza ta związana z szeroko pojętym światem arabsko-muzułmańskim⁷⁰ przez populistów, którzy za pomocą strachu stworzyli strefę buforową pomiędzy Polakami a Czeczeniami. Stworzone stereotypy na temat muzułmanów, stały się obecnie wyznacznikiem stosunków pomiędzy społeczeństwem polskim a uchodźcami. Warto również zwrócić uwagę, jak współcześnie poddane zostało redefinicji słowo „uchodźca”, które wydaje się obecnie synonimem słowa „muzułmanin”. Dodatkowo wyrazy te nader często przybierają pejoratywne znaczenie, zdają się nacechowane mocno negatywnie, zdają się wręcz implikować przemoc. Pomimo tylu lat obecności pierwiastka czeczeńskiego w Polsce, jest on „obcy”, nieakceptowany przez społeczeństwo polskie. Słowa Georga Simmela, filozofa przełomu XIX i XX w., prekursora refleksji nad „swojskością” i „obcością”, nadal są aktualne:

Obcy to osoba, która dziś przychodzi, jutro zaś zostaje – niejako potencjalny wędrowiec, który, aczkolwiek nie wyruszył dalej, nie zrezygnował też ze swojej swobody przychodzenia i odchodzenia. Tkwi on

⁶⁷ W.J., Burszta, *Różnorodność i tożsamość. Antropologia jako kulturowa refleksyjność*, Poznań 2004, s. 19–20.

⁶⁸ F. Znaniecki, *Nauki o kulturze*, Warszawa 1971, s. 511.

⁶⁹ E. Nowicka, *Swojskość i obcość jako kategorie socjologicznej analizy*, [w:] *Swoi i obcy*, pod red. E. Nowickiej, Warszawa 1990, s. 5.

⁷⁰ Współcześnie w populistycznym dyskursie wykorzystywane są negatywne wydarzenia, do których zostali przypisani muzułmanie, tj. zamachy we Francji czy gwałty w Niemczech.

przestrzenie (...) w określonym kręgu. Jednak istotnym wyznacznikiem jego pozycji jest fakt, że nie należy on od początku do tego kręgu, że wnosi jakości nie będące i nie mogące być rdzennymi właściwościami tego kręgu⁷¹.

Jest on stałym zagrożeniem dla ładu społecznego. Jak twierdził Zygmunt Bauman, dystans społeczny już raz zapoczątkowany nie ulega zmianie, czyli „obcy” pozostanie „obcym”.

⁷¹G. Simmel, *Obcy*, [w:] *idem, Socjologia*, Warszawa 2005, s. 303.

Arzu Sadykhova

Европейский ислам Тарика Рамадана: новый европейский мазхаб?¹

Приблизительно с начала 90-х гг. прошлого века в Европе появились и начали распространяться идеи европейского ислама или евроислама, которые стали предлагать разные идеологи, самым известным и активным из которых по-прежнему остается Тарик Саид Рамадан (род. 1962), единственный пока в Европе ученый-публицист, получивший, помимо светского европейского образования, еще и серьезное теологическое в университете аль-Азхар.

Он написал множество книг и статей о европейском исламе и о мусульманах в Европе, все его богатое творчество (не говоря уже о многочисленных интервью, в которых он популяризирует свою концепцию) невозможно охватить даже в рамках специального доклада, поэтому здесь я представлю лишь узловые пункты его учения, самую суть его подхода для того, чтобы ответить на поставленный в заголовке вопрос.

В основном, все идеи Тарика Рамадана сводятся к необходимости реформировать нормы ислама так, чтобы мусульмане могли комфортно проживать в Европе, не вступая в конфликт с европейским сообществом и собственной совестью. Однако его идеи и предложения встречают в основном неприятие и отторжение (либо очень сдержанное отношение) со стороны большинства мусульман Запада и Востока. Активно поддерживает Рамадана в основном мусульманская молодежь, проживающая в Европе. В настоящей статье я попробую также последовательно проанализировать основные причины такого неоднозначного отношения, используя теологический подход. Мне представляется, что именно такой подход, то есть подход с позиций теологии, позволит более рельефно показать главные противоречия, существующие в учении Тарика Рамадана, которые вызывают в основном неприятие со стороны мусульман как Запада, так и Востока.

¹ Настоящая статья является продолжением нашей предыдущей работы о мусульманских реформаторах, в конце которой было высказано такое предположение. В настоящей работе это предположение доказывается. См. А.А. Садыхова, Н.И. Садыхова, *Мусульманские реформаторы в Западной Европе: от славного прошлого к неопределенному будущему. К постановке проблемы*, „Перспективы. Электронный журнал” 2016, № 4(8), с. 71–87.

Идеи Тарика Рамадана в контексте основных положений мусульманского права

Хорошо известно, что вся история ислама – это постоянный процесс его реформирования, приближения сакрального к обыденному и актуальному для каждого нового поколения мусульман, поэтому попробуем взглянуть на решения, которые предлагает сегодня швейцарский мыслитель, именно в таком контексте.

Однако прежде чем перейти к анализу основных моментов учения Рамадана, позволю себе напомнить некоторые ключевые положения и концепты мусульманского права или *фикха*², а также сделать по мере необходимости предельно краткий экскурс в историю ислама. Итак, *фикх* (арабск. «понимание, знание») это доктрина о нормах поведения, комплекс социальных, в том числе и морально-этических норм, т.е. мусульманское право в широком смысле³. *Фикх* включает в себя совокупность источников, методов их интерпретаций, а также способов принятия решений на основе выбранных источников права. После смерти пророка Мухаммада в 632 г. нормотворчество в мусульманском государстве остановилось, потому что повсюду утвердилась мысль о том, что Коран и сунна как основные источники права уже содержат ответы на любые вопросы, а богословы-правоведы должны суметь «извлечь» эти ответы из источников. Как известно, мусульманская община столкнулась с трудностями в разрешении ряда правовых вопросов сразу же после смерти пророка, напр., остро встал вопрос передачи власти в государстве и проблема избрания халифа. Со временем в мусульманском обществе сложились определенные приемы «извлечения» правовых решений (*истинбат*) из основных источников по не предвиденным или сомнительным случаям. Эти приемы и были положены в основу *иджтихада*⁴, под которым факихи стали понимать различные методы принятия решений по вопросам, не упомянутым прямо в Коране и сунне или не отраженным в единодушном мнении авторитетных мусульман (*аль-иджма*), а также приемы извлечения таких решений на основе предписаний этих источников. Таким образом, *иджтихад* стал ключевым концептом мусульманского права, а спо-

² Здесь и далее для передачи арабских терминов, а также имен собственных будет использоваться транслитерация, поскольку написание многих из них уже стало традиционным.

³ Подробнее см. J. Schacht, *Fikh*, // *Encyclopedia of Islam*, ред. B. Lewis, C. Pellat, J. Schacht, Vol. 2, Leiden 1991, с. 886–891; *Ислам. Энциклопедический словарь*, ред. Л. Негря, Москва 1991, с. 254–259.

⁴ Об этом термине см. *Ислам. Энциклопедический словарь...*, с. 91–92; J. Schacht, D. Macdonald, *Idjtiihad*, // *Encyclopedia of Islam*, ред. B. Lewis, C. Pellat, J. Schacht, Vol. 3, Leiden 1986, с. 1026–1027.

собы и границы его реализации стали определяющими для каждой богословско-правовой доктрины или *мазхаба*⁵. Эти богословско-правовые толки появились и оформились в мусульманском обществе как попытки авторитетных *факихов* интерпретировать определенным образом источники мусульманского права и на их основе принимать правильные (или оптимальные) решения. По сути каждый *мазхаб* – это определенная разновидность *фикха*.

В раннем исламе *мазхабов* было несколько, но по мере канонизации суннитской доктрины они исчезли и остались только 4 канонические суннитские богословско-правовые школы – ханафитская, маликитская, шафи'итская и ханбалитская. Позже к ним добавился пятый «канонический» шиитский *мазхаб* – богословско-правовая школа имамитов-джа'фаритов (аль-фикх аль-джа'фари).

С середины IX в. в суннитском *фикхе* постепенно стала утверждаться идея о том, что только крупные богословы-правоведы прошлого имели право на *иджтихад*, и уже к середине X в. был достигнут молчаливый консенсус, в соответствии с которым появление новых толков со своей системой способов формулирования правовых решений впредь становилось невозможным, и, как говорят сами арабы, «врата *иджтихада* закрылись». Это означало для каждого *факиха* необходимость следовать учению определенного *мазхаба*, что получило название *таклид* («традиция»). С этого времени развитие *фикха* стало возможно только в рамках признанных канонических *мазхабов*.

Таким образом, краеугольным камнем *фикха* в целом и каждого *мазхаба* в частности является институт *иджтихада*. Само слово *иджтихад* означает «усердие», «прилежание»; как богословско-юридический термин оно означает «достижение высшей ступени знаний и получение права самостоятельно решать некоторые вопросы юридическо-богословского характера»⁶. Как вид деятельности *иджтихад* начал формироваться в конце VII в., когда расхождения в исламе стали усиливаться и с течением времени стали появляться вопросы, на которые не было прямых ответов в источниках. В настоящее время в исламоведении под *иджтихадом* принято понимать «деятельность богослова в изучении и решении вопросов богословско-правового комплекса, систему принципов, аргументов, методов и приемов, используемых им при этом исследовании, а также степень авторитетности самого ученого (*муджтахид*) в знании, интерпретировании и комментировании

⁵ Мазхаб (мн. ч. мазахиб) – термин, который в мусульманском праве значит «богословско-правовая доктрина, школа, толк, учение». Подробно о концептах мусульманского права см. J. Schacht, *An Introduction to Islamic Law*, Oxford University Press 1982.

⁶ J. Schacht, D. Macdonald, *op. cit.*, с. 1026.

богословско-правовых источников»⁷. Теологи выделяют несколько видов *иджтихада* по различным критериям, из которых нас в данном случае интересуют два: полный *иджтихад* (аль-иджтихад аль-камиль) и *иджтихад*, ограниченный рамками конкретного толка-*мазхаба* (аль-иджтихад аль-мукаййад). Богослов-правовед, соответствующий критериям абсолютного или совершенного *иджтихада*, может принимать решения по любым вопросам; к таким богословам относят основателей-эпонимов канонических *мазхабов*. Из истории исламской теологической мысли ясно, что каждый богослов, рассуждающий о реформах в исламе и настаивающий на их реализации, неизбежно прибегает к *иджтихаду*.

Полный *иджтихад* (аль-иджтихад аль-камиль) должен удовлетворять следующим условиям:

- глубокое знание литературного (особенно классического) арабского языка;
- знание Корана наизусть, умение толковать его грамматически и по смыслу, знание обстоятельств появления сур и аятов, знание комментариев к Корану;
- знание сунны (большинство хадисов наизусть) и комментариев к ней;
- знание обстоятельств сложения согласованного мнения общины (*иджма'*) и расхождения (*ихтилаф*) по разным вопросам фикха;
- владение методикой интерпретации избираемых правовых материалов;
- ясное понимание задачи, стоящей перед ученым;
- здравая оценка полученных выводов;
- убежденность в вере и преданность ей⁸.

Муджтахид (т.е. тот, кто выполняет *иджтихад*) должен отвечать этим условиям. А теперь обратимся непосредственно к идеям швейцарского мыслителя.

В своих трудах Тарик Рамадан предлагает пересмотреть и по-новому интерпретировать письменные источники ислама, прибегая тем самым к *иджтихаду*, и нам нужно выяснить, является ли *иджтихад* швейцарского мыслителя полным или же ограниченным рамками определенного *мазхаба*. Ответ на этот вопрос можно найти в одной из книг Рамадана, в которой он дает критическую оценку не только каноническим суннитским учениям, но и всем существующим реформистским течени-

⁷ Ислам. Энциклопедический словарь..., с. 91.

⁸ *Ibidem*, с. 91–92; T. Ramadan, *Western Muslims and the Future of Islam*, Oxford University Press 2004, с. 47.

ям в исламе, не забывая даже о суфизме⁹. Подобно имаму аш-Шафи‘и (ум. 820), который когда-то в дополнение к концептам «дар аль-ислам», «дар ас-сульх» и «дар аль-харб» предложил «дар аль-ахд»¹⁰, Рамадан, в свою очередь, предложил новый концепт «дар аш-шахада» (территория исповедания ислама, где немусульманское население следует рассматривать как мирное окружение, с которым не следует вести идеологическую борьбу и обращать в ислам)¹¹. Все это безусловно свидетельствует о том, что Тарик Рамадан не придерживается ни одного исламского толка из всех существующих. Не случайно 2012 г. в интервью корреспонденту канала «Русия-ль-йаум» («Россия сегодня») он прямо заявил, что «в меру своих возможностей старается представить людям новый образ ислама и понимание его принципов». Затем, отвечая на вопрос ведущего о принадлежности к какому-либо течению, продолжил: «Я – реформатор, я между теми и другими, стараюсь представить умеренный ислам»¹². Принимая во внимание это обстоятельство, можно сделать вывод о том, что Тарик Рамадан, предлагая европейским мусульманам новый образ ислама и формулируя новые предписания и рекомендации, не будучи связанным рамками определенного исламского толка, прибегает к абсолютному *иджтихаду*, претендуя тем самым на роль *муджтахид*а.

Попробуем оценить, насколько швейцарский ученый соответствует всем перечисленным выше условиям, и может ли он реально претендовать на роль богослова-правоведа, способного создать новый толк в исламе. Вероятно, тут кроется ответ на поставленный вопрос. Из приведенного выше перечня условий следует, что основным требованием является основательное богословское образование, и такое образование у Рамадана есть, правда, по ускоренной программе¹³. Однако для успешной деятельности *муджтахид* должен обладать еще статусом и признанным авторитетом богослова-правоведа, и этим условиям Тарик Рамадан явно не удовлетворяет. У него нет опыта работы в шариатских судах в качестве судьи; нет у него также опыта работы, связанной с отпращиванием культа, напр. имамом в мечети.

Теперь мы подошли вплотную к выяснению главной проблемы, заявленной в самом начале данной статьи. Можно ли считать систему взглядов Тарика Рамадана новым, назовем его условно «европейским»

⁹ T. Ramadan, *Western Muslims...*, с. 24–30.

¹⁰ H. Inalcik, *Dar al-‘Ahd*, // *Encyclopedia of Islam*, Vol. 2, с. 116.

¹¹ См., напр., T. Ramadan, *Western Muslims...*, с. 76–77.

¹² *Idem*, *An interview on Russia Today*, 2012, <https://www.youtube.com/watch?v=2FNnW-W2roW4> (на арабском языке), дата обращения 31.12.2018.

¹³ См. личную страницу Тарика Рамадана, где указано его образование, <https://tariqramadan.com/english/biography/>, дата обращения 31.12.2018.

мазхабом? В чем же заключался феномен успеха основателей канонических правовых школ и первых мусульманских реформаторов-модернистов (аль-Афгани-Абдо), и в чем кроются причины отторжения (или слабой популярности) идеологии Тарика Рамадана, которая в значительной степени является продолжением идей аль-Афгани-Абдо?¹⁴ Ведь все они солидарны в вопросе об обновлении *фикха* – комплекса мусульманских этико-социальных норм и в особенности его раздела *усуль аль-фикх*, который занимается «источниками, методами их толкования и применения для решения конкретных правовых вопросов»¹⁵.

Итак, швейцарский мыслитель в своих трудах горячо призывает мусульман, постоянно проживающих в Европе, к «радикальным реформам» в исламе, приняв за идеальную модель раннее мусульманское общество¹⁶. Стремление обратиться к ранней истории ислама, чтобы взять за основу образ жизни раннемусульманской общины и законы того времени, принято называть салафизмом, фундаментализмом или возрождением в исламе. К реформаторам такого типа принято причислять двух основоположников мусульманских правовых школ-мазхабов Мухаммада аш-Шафи'и (767–820), Ахмада ибн Ханбали (780–855), Ибн Таймийю (1263–1328) и Хасана аль-Банну (1906–1949)¹⁷. Тарик Рамадан также утверждает: «Основываясь на универсальных принципах ислама, я исследовал средства, которые изнутри могут дать импульс движению реформ и интеграции мусульман в новое окружение»¹⁸. Он поднимает вопрос о возможности мусульман на Западе самостоятельно интерпретировать исламские нормы и на этой основе предлагать новые конкретные решения применительно к новым ситуациям. Западные мусульмане, считает он, должны активно участвовать в общественной и политической жизни, изучать европейские социальные механизмы, отстаивать свои права и бороться со всеми проявлениями дискриминации и несправедливости¹⁹.

Автор указывает на единство и многообразие ислама во всем мире в силу уникальных особенностей этой религии: в ней есть фунда-

¹⁴ Преемственность идей первых мусульманских модернистов аль-Афгани-Абдо и Тарика Рамадана была доказана в упомянутой выше статье А.А. Садыховой и Н.И. Садыховой. Идеи Рамадана почти во всем созвучны с идеями аль-Афгани-Абдо, разница заключается лишь в языке: первые писали по-арабски, второй пишет на западных языках, ориентируясь на современную западную молодежь.

¹⁵ *Ислам. Энциклопедический словарь...*, с. 255.

¹⁶ См., напр. T. Ramadan, *Radical Reform. Islamic Ethics and Liberation*, Oxford University Press 2009.

¹⁷ *Ислам. Энциклопедический словарь...*, с. 204

¹⁸ T. Ramadan, *Western Muslims...*, с. 5.

¹⁹ *Ibidem*, с. 6–7.

ментальные, универсальные или постоянные принципы и изменчивые категории, которые могут варьироваться в зависимости от времени и места. Задача современного западного мусульманина заключается в том, чтобы обязательно придерживаться первых, тогда как от изменчивых принципов по мере необходимости можно отказываться и предлагать взамен другие, которые не противоречат фундаментальным, действуя по принципу «что не запрещено, то разрешено». Так поступали все ученые-реформаторы – аль-Афгани, Абдо, Рашид Рида, Хасан аль-Банна, Маудуди, Сеййид Кутб и другие, говорит Рамадан. Их объединяло стремление найти в письменных источниках ответы на новые вопросы, возникавшие в связи с социальными, экономическими и политическими изменениями того периода. Во всех его книгах и статьях лейтмотивом звучат «разум», «свобода выбора» и «социальная активность» – вот те основы, которые, по мнению Рамадана, позволят европейским мусульманам гармонично вписаться в западное сообщество и стать его активными членами. Мыслитель горячо призывает западных мусульман не замыкаться в гетто, а наоборот, стать открытыми всему европейскому сообществу²⁰.

Идея мусульманского единства аль-Афгани-Абдо также нашла отражение в системе взглядов швейцарского интеллектуала. Узловой проблемой мусульманской идентичности, по мнению Рамадана, является осознание мусульманином своей принадлежности к мусульманской умме и к европейской стране; что важнее для мусульманина: религиозная принадлежность или европейское гражданство? Может ли мусульманин быть просто гражданином европейского государства, без принадлежности к своей религиозной группе? Сделав краткий экскурс в историю, автор делает следующий вывод: ислам как религия с самого начала носил общинный характер, и с течением времени эта черта только усиливалась. Следовательно, связь мусульманина с уммой всегда будет сильнее, чем политико-правовая связь с государством (т.е. гражданство), в котором он проживает²¹. Эта мысль совпадает с тезисом аль-Афгани-Абдо о мусульманском единстве и о том, что у мусульман нет иной национальности, кроме веры²².

Итоги

В концепции швейцарского интеллектуала перемешаны идеи салафизма, доставшиеся ему в наследство от известного деда Хасана аль-Банна, и модернизма, который он, как современный мусульманин,

²⁰ *Ibidem*, s. 144–173; *idem*, *Radical Reform...*, с. 266–274.

²¹ *Idem*, *Western Muslims...*, s. 89; *idem*, *What I believe*, Oxford University Press 2010, с. 35–40.

²² Дж. аль-Афгани, М. Абдо, Аль-Урва аль-Вуска, аль-Кахира аль-Хиндави 2015, с. 99 (на арабском языке).

не в состоянии игнорировать. Соответственно, вектор его реформаторских идей направлен как на западную мусульманскую умму, так и на европейское окружение. Реформатор предлагает западным мусульманам охранять свое право исповедовать ислам в Европе, широко используя все механизмы и средства западной демократии. Это, безусловно, черта охранительного фундаментализма; призывая мусульман к активности, идеолог тем самым указывает на возможность изменять окружающий мир в соответствии с интересами мусульманского сообщества, что тоже является чертой фундаментализма. К модернистским особенностям учения Рамадана следует отнести отказ от запрета на нововведения. Таким образом, представляется, что система взглядов швейцарского ученого все же имеет больше салафитских черт, нежели модернистских.

Успех аль-Афгани-Абдо, с одной стороны, объяснялся просто: оба деятеля идеально подходили для роли идеологов-реформаторов, поскольку имели фундаментальное богословское образование, соответствующий социальный статус (религиозный сан) и авторитет почти во всех слоях мусульманского общества: люди им верили. Они адресовали свои послания мусульманам на Восток и преследовали цель изменить исламский мир для того, чтобы традиционное общество могло интенсивно развиваться наравне с западным. Мухаммад Абдо, помимо всего прочего, для реализации своих идей использовал должность главного муфтия Египта, которую он занимал с 1899 г. и которая позволила ему издавать фетвы – богословско-правовые заключения для разъяснения и практического применения какого-либо предписания шариата.

Тарик Рамадан, как видно из его биографии и всей деятельности, такого статуса не имеет, в силу отсутствия у него религиозного сана и опыта, как уже отмечалось выше. Хотя сегодня различные авторитетные издания считают его очень влиятельным человеком нашего времени, приходится все же признать, что среди мусульман Запада и Востока он не пользуется таким авторитетом и не обладает такой харизмой, какие в свое время были у аль-Афгани и Абдо; в этом смысле Тарик Рамадан проигрывает даже своему деду Хасану аль-Банне. В этой связи следует привести высказывание немецкого профессора Удо Штайнбаха:

Серьезную проблему (...) представляет отсутствие в исламе церковных структур и организованного духовенства, которое может авторитетно ответить на вопросы теологического и религиозно-правового обновления. Кто из высказывающихся имеет авторитет? Мы не видим личностей, у которых есть соответствующая карьерная и образовательная подготовка, а также выдающиеся знания или харизма²³.

²³ U. Steinbach, *Euro-Islam: Ein Wort, zwei Konzepte, viele Probleme*, <https://de.qantara.de/inhalt/udo-steinbach-euro-islam-ein-wort-zwei-konzepte-viele-probleme>, дата обращения 31.12.2018.

Абдо и аль-Афгани не подвергали критике существующие четыре канонических суннитских толка²⁴ и не пытались создать новый. Они очень осторожно говорили об ограниченном *иджтихаде*. Тарик Рамадан открыто критикует суннитские и шиитские *мазхабы*²⁵ и стремится доказать их несостоятельность из-за ограниченности в *иджтихаде* для новых географических, политических и социальных условий, имея в виду Европу²⁶. Вероятно, в этом-то и кроется суть конфликта. Именно это обстоятельство и вызывает крайне негативное отношение к его идеологии, которая сегодня выглядит как достаточно оформленный новый *мазхаб*, назовем его условно «европейским», хотя сам Рамадан назвал его «фикхом для Запада»²⁷. Во всех своих книгах мыслитель последовательно, шаг за шагом, выстраивает новый подход к толкованию системы исламских норм; он также предлагает свои методы принятия решений на основе свободной интерпретации мусульманских источников, свои ответы на вызовы современности в рамках исламской теологии и т. п.

Подчеркну, что в одном из своих последних произведений автор не ограничился одной Европой, а значительно расширил область применения своей идеологии, заявив: «Сегодня мусульмане, как на Востоке, так и на Западе срочно нуждаются в современном фикхе, который сможет выделять в сакральных текстах незыблемое и то, что можно изменить»²⁸. Иными словами, говорит реформатор, необходимо как можно скорее пересмотреть всю систему мусульманских норм и ценностей, чтобы оставить то, что необходимо, а от ненужного отказаться. Рамадан подводит итоговую черту утверждая, что «необходим современный фикх, использующий принципы „маслаха“ и „иджтихад“», т.е. предлагает применять принцип руководства исключительно интересами мусульманского сообщества при принятии решений, а также принцип самостоятельного критического прочтения, понимания и толкования письменных мусульманских источников²⁹. Для разъяснения своей позиции Тарик Рамадан посвятил *иджтихаду* целый раздел в одной из книг³⁰. Именно поэтому система взглядов Рамадана встречает неоднозначную реакцию в обществе: те, кто хорошо знаком с историей мусульманской философской мысли, видят в его учении лишь ретрансляцию идей и тезисов предыдущих богословов, и это обстоятельство вызывает

²⁴ Речь идет о четырех правовых школах-мазхабах, существующих в суннитском исламе: ханафитском, маликитском, шафиитском и ханбалитском.

²⁵ T. Ramadan, *Western Muslims...*, с. 24–25.

²⁶ *Idem, Radical Reform...*, с. 6, 124.

²⁷ *Idem, Western Muslims...*, с. 99.

²⁸ *Idem, Radical Reform...*, с. 1.

²⁹ *Ibidem*, с. 3.

³⁰ *Idem, Western Muslims...*, с. 43–48.

неприятие его концепции³¹; те же, кто плохо знаком с предметом (или не знаком вовсе) восторженно принимают предложения Рамадана, находя их новыми, прогрессивными и перспективными. Во многом это относится к молодым европейским мусульманам. Однако вряд ли возможно навязать европейским мусульманам некие религиозно-идеологические установки, что пытается сделать Тарик Рамадан, поэтому представляется, что деятельность швейцарского интеллектуала в этом направлении обречена на неудачу, поскольку становление *мазхаба* – это долгий и естественный процесс, зависящий исключительно от авторитета *муджтахид* в исламском мире. Настоящий *муджтахид* должен, прежде всего, обращаться к верующим на сакральном языке Корана и иметь широкую практику в качестве богослова-правоведа, чего у Тарика Рамадана пока нет.

³¹Интересно отметить, что сам Рамадан это знает и прямо говорит об этом во введении к T. Ramadan, *What I believe...*, с. 4.

Sergey Chirun

Проблемы и технологии взаимодействия государства и институтов ислама: опыт России и Евросоюза

В представленном докладе автором предлагается сравнительный анализ ислама в государствах Евросоюза и России.

Автор показывает взаимосвязь между процессом исламизации и радикализацией политического ислама. Вместе с тем, по мнению автора, исламистские проекты не способны выступить глобальным объединяющим фактором, поскольку важнейшими составляющими политического поведения мусульман являются различные истолкования Корана, этничность и клановость, а также отношение к модернизации и секуляризации. Показано различие в подходах к феномену власти, существующее в суннизме и шиизме. Тем не менее, радикализация политического ислама может стать причиной актуализации религиозно-политических противоречий, и таким образом исламистский фактор может сыграть свою дестабилизирующую роль в условиях глобализации. Поэтому, международному сообществу следует координировать свои усилия в осуществлении системного противодействия радикальному исламизму. В процессе дерадикализации политического ислама допустима реализация PR-кампаний, направленных на сближение ислама и христианства, поиск точек соприкосновения между религиями.

За последние два десятилетия мусульмане России обозначили своё полноценное присутствие в мировой мусульманской Умме. Однако, разнообразие этнических культур между крупнейшими по численности мусульманскими этносами, с одной стороны – татарами и башкирами, а с другой народами Северного Кавказа обозначили существенные расхождения¹. Так, в России существуют два исламских ареала, каждый из которых, имеет свою специфику. Поэтому, можно сказать, что Российского ислама, как гомогенного феномена сегодня не существует

Крупнейший мусульманский этнос – татары составляют 5,5 млн чел., и компактно проживают в Татарстане и Башкирии. Также татары проживают составляя меньшинство на Южном Урале и Сибири и ещё в ряде регионов². Особую популярность у татарских интеллектуалов приобрела

¹ А.Ю. Хабутдинов, *Развитие мусульманской общины Татарстана в 2016 – начале 2018 г.*, «Ислам в современном мире» 2018, Т. 14, № 2, с. 25–42, <https://doi.org/10.22311/2074-1529-2018-14-2-25-42>, дата обращения 5.09.2019.

² Л.В. Сагитова, *Ислам в конструировании регионального политического дизайна современного Татарстана*, «Вестник Российского университета дружбы народов» 2018, Т. 20, № 3, с. 313–322.

метафора: «Татары – „передаточное звено“, или „мост“ между Западом и Востоком». Эти формулы декларируются официальной властью республики в качестве основы стратегии развития поликонфессиональной территории. Вторые по численности – башкиры – 1,6 млн.

Постсоветская история Российской Федерации продемонстрировала их значимость в формировании политической идентичности российских регионов, особенно в национальных республиках. Так, для многих республик с мусульманским населением ислам становится одной из важнейших составных в повседневной жизни, а для местных элит – элементом формирования политики идентичности региона.

В 7 субъектах РФ мусульмане преобладают: в Ингушетии – 98%, Чечня – 96, Дагестан – 94, Кабардино-Балкария – 70, Карачаево-Черкессия – 63, Башкортостан – 54,5, Татарстане – 54%. В 9 субъектах их количество превышает 10%: в Адыгее – 21%, Астраханской области – 26, Северной Осетии – 21, в Оренбургской области – 16,7, в Ханты-Мансийском автономном округе – 15, Ульяновской области – 13, в Челябинской – 12, в Тюменской – 10,5, в Республике Калмыкия – 10%. В Москве, по словам Председателя Совета муфтиев России Равиля Гайнутдина, два млн. мусульман. К мусульманам-гражданам РФ следует добавить мусульман-мигрантов. По самым скромным оценкам в России – 1,5 млн. выходцев из Центральной Азии³.

Суммируя граждан-мусульман и мигрантов, мы получаем число примерно в 20–25 млн.

Кого можно считать мусульманином? Если исходить из того, что им является только тот, кто регулярно совершает предписанные исламом обряды и запреты, то таковых, по разным оценкам, окажется всего 8–9 млн. или даже меньше. Но если исходить из критерия самоидентификации, то два десятка миллионов в России – это реальность.

Мусульмане России принимают участие и одновременно находятся под воздействием процесса «глобализации ислама». Осознание своей принадлежности к мировой умме вступает в противоречие с охранением собственной этнокультурной версии ислама. «Новый ислам», ассоциируется с религиозным радикализмом в то время как традиционный ислам казался деполитизированным, был погружен в внутрирелигиозные заботы⁴. Под традиционным исламом понимается суннитский ислам двух утвердившихся среди мусульман России религиозно-правовых школ – ханафизма, к которому принадлежат татары, башкиры и часть

³ М.А. Магомедова, *Проявления религиозно-политического экстремизма в Республике Дагестан и меры противодействия*, «Власть» 2017, Т. 25, № 12, с. 171–177.

⁴ Р.М. Мухаметзянова-Дуггал, *Религия и власть в России XX–XXI вв.: три модели государственно-конфессиональных отношений*, «Власть» 2017, Т. 25, № 6, с. 100–104.

кавказских мусульман и шафиизма, распространенного в Дагестане и Чечне, а во-вторых, суфизм, (*тарикатизм*) в Дагестане, Чечне и Ингушетии⁵. Тогда как среди татар и башкир влияние суфиев несравненно меньше.

Сейчас «новый ислам» разделяет идею конфликта цивилизаций, а традиционный – считает её ложной. Однако сближение позиций «нового» и традиционного ислама – феномен объективно неизбежный: сторонники обоих направлений считают ислам первостепенным регулятором общественных отношений, что может быть обеспечено лишь их контролем над властью или установлением собственного правления.

В России имеют место попытки внедрения исламских принципов в банковское дело. Ислам проникает в область страхования, и в Татарстане уже действует программа «Идель-Хадж», помогающая мусульманам накопить средства для совершения хаджа.

В Татарстане с 2005 г. исламский налог закят (один из пяти столпов ислама) можно выплачивать через «светские» банки. По мнению сторонников реконструкции исламской налоговой системы, обязательность уплаты федеральных, региональных и местных налогов «не отменяет и не уменьшает выплату закята, поскольку у них разное предназначение».

В Духовном управлении мусульман Европейской России открыт специальный отдел, занимающийся производством и продажей халяльных продуктов, разработаны нормативы их производства. Их сертификацию осуществляют комитеты «Халяль», которые действуют в Татарстане, Башкортостане, Мордовии, Чечне, Карелии, а также еще в 6 областях российской федерации⁶.

В Казани регулярно проводится Международный фестиваль мусульманского кино «Золотой Минбар».

Де-факто в РФ легализовалась и поощряется духовенством, но и некоторыми политиками – полигамия. Среди них президент Чечни Рамзан Кадыров, бывший президент Ингушетии Руслан Аушев, глава Духовного управления мусульман Поволжья Мукаддас Бибарсов, глава Центрального Духовного управления мусульман Талгат Таджуддин.

Пятничные молитвы все чаще посещаются бизнесменами и политиками, стремящимися подтвердить в глазах верующих свою приверженность исламу.

Имевшие место попытки Кремля выстроить «исламскую вертикаль» уступили место пониманию того, что ислам в России в организационном

⁵ Ю.Д. Джабраилов, *Ислам и этничность в Дагестане: особенности взаимовлияния (на основе экспертного опроса)*, «Власть» 2017, Т. 25, № 11, с. 102–106.

⁶ Р.М. Мухаметзянова-Дуггал, *Трансформация государственной конфессиональной политики в Республике Башкортостан*, «Власть» 2017, Т. 25, № 9, с. 78–86.

плане полицентричен, не может концентрироваться вокруг одного института и иметь одного лидера.

Показательно, что на Северном Кавказе растущая в последние годы привлекательность тарикатского ислама объяснима его растущей политизацией⁷. А также тем, что он отвечает запросам современной культуры. Важным фактором, способствовавшим успеху суфийских движений, стало то обстоятельство, что суфизм был в значительной степени отделен от ислама как такового, с которым, особенно в последние десятилетия, европейцы склонны связывать различные негативные явления. В Чечне он обрел привлекательность в глазах молодого поколения, когда его стал продвигать Рамзан Кадыров.

Молодежь до 30 лет составляет на Северном Кавказе в среднем две трети населения,

Если немусульманское население России ежегодно сокращается, то доля мусульман, прежде всего выходцев с Кавказа соответственно возрастает (тогда как для татар и башкир нехарактерен рост численности)⁸.

В России сейчас нет религиозного конфликта по линии православие-ислам, но сохраняется напряженность между федеральным центром и Северным Кавказом. И «кавказофобия», представляет куда большую проблему, чем конфликт религий. Именно Северный Кавказ служит главным источником исламистской и сепаратистской напряженности.

Неизбежно будет нарастать поток мигрантов-мусульман из Центральной Азии и Закавказья. Получается парадоксальная картина: с одной стороны, мигранты оказываются как бы оторванными от ислама, с другой стороны, для них ислам оказывается средством самозащиты от чужого мира. Это, напоминает ситуацию с мусульманами в Европе, где ислам также играет все большую роль среди мигрантов.

Западноевропейские страны обеспокоены проблемой интеграции иммигрантов-мусульман, т.к. их количество стремительно увеличивалось в последние годы. Ещё в 2008 г. на весенней сессии Парламентской ассамблеи Совета Европы в докладе «Европейские мусульманские общины перед лицом экстремизма» отмечалось, что доля выходцев из исламских стран в Евросоюзе к 2050 г. может составить треть или даже половину населения ЕС⁹. При этом в ближайшие 20 лет основными странами проживания мусульман в Европе будут Великобритания, Гер-

⁷ К.С. Васильцов, *В лабиринтах смысла: суфизм, неосуфизм, нью-эйдж*, «Ислам в современном мире» 2018, Т. 14, № 3, с. 197–214, <https://doi.org/10.22311/2074-1529-2018-14-3-197-214>, дата обращения 5.09.2019.

⁸ А.Ю. Хабутдинов, *op. cit.*

⁹ *Документы, принятые на весенней сессии Парламентской Ассамблеи Совета Европы (14–18.04.2008 г.)*, <http://www.strasbourg-reor.org/?topicid=216>, дата обращения 7.09.2019.

мания, Франция, Бельгия, Италия, и Нидерланды. Вместе с тем, в последние годы ситуация осложнилась еще и миграционным кризисом, вызванным гражданскими войнами и вооруженными конфликтами на Ближнем Востоке, что привело к массовому оттоку беженцев из зон боевых действий в страны Европы.

Таким образом, Европа столкнулась с беспрецедентной по своим масштабам и последствиям ситуацией с вынужденной миграцией. Массштабный поток вынужденных мигрантов вызвал коллапс миграционной политики и привел к многочисленным социально-политическим проблемам в странах ЕС. Европейская система предоставления убежища столкнулась как с техническими сложностями идентификации лиц, ищущих убежища, так и с концептуальным вызовом, подрывающим основы ее существования, в т.ч. несостоятельностью идеи мультикультурализма¹⁰. «Кризис беженцев» в Европе обозначил необходимость изменений как в политических структурах, так и в социальной системе ЕС¹¹. Переход от мультикультурализма к постмультикультурализму создаёт рамки для обсуждения старой и новой миграции, разнообразия и суперразнообразия, отношений между группами иммигрантов как элементами структуры национального общества и диаспорами как социальными агентами, имеющими транснациональную природу. Постмультикультурализм позволяет устанавливать новые взаимосвязи между национальными и транснациональными траекториями развития, с одной стороны, и фокусировать внимание на паттернах репрезентации идентичности иммигрантов как многомерной, гибридной, подвижной – с другой. Возникающая постмультикультуральная перспектива подразумевает как признание культурного разнообразия, так и сохранение коллективной национальной идентичности.

Сегодня для Европы характерно слияние нескольких миграционных потоков – легальной, нелегальной экономической миграции, а также беженцев – в один мощный поток. Отсюда и такой пестрый национально-этнический состав: сирийцы, египтяне, ливийцы, нигерийцы, афганцы, пакистанцы и др. Немаловажным будет отметить то, что основная масса мигрантов изначально нацелена на наиболее развитые страны Западной Европы. Это свидетельствует о достаточно высокой степени их информированности относительно условий жизни, качества и «щедрости» социально-экономической поддержки, оказываемой мигрантам

¹⁰ А. Куропятник, М. Куропятник, *Постмультикультурализм и культурное разнообразие в эпоху глобализации*, «Международные процессы» 2018, Т. 16, № 1, с. 29–39, <https://doi.org/10.17994/П.2018.16.1.52.3>, дата обращения 7.09.2019.

¹¹ Г.И. Гаджимурадова, *Проблемы гендерного равенства в мусульманских общинах Европы*, «Власть» 2017, Т. 25, № 1, с. 136–139.

и беженцам в той или иной стране ЕС. Продолжается демографический взрыв соседних с Европой исламских странах. Так, население Египта растет на 2 млн. человек в год, оно превысило 96 млн. человек. Страна задыхается от перенаселения, не хватает воды, пригодные для жизни земли составляют лишь 7% территории. С аналогичными проблемами сталкиваются и другие страны арабского мира, общая численность населения которых составляет свыше 400 млн. человек. В Турции за последние 25 лет население увеличилось с 50 до более 83 млн. человек. Источником высокой рождаемости остаются внутренние районы Анатолии, где население ведет традиционный образ жизни, исповедует консервативный ислам и рождает много детей.

Стоит отметить, что миграционный кризис лишь усилил те противоречия, конфликты, которые давно имели место в европейском обществе. Он обозначил «слабые места» в миграционной, конфессиональной политике, системе национальной безопасности и международных отношений стран ЕС¹².

Согласно концепции «евроислама» (Т. Рамадан, А. Баят, Б. Тиби, Т. Модуд), следует различать принципы ислама и его традиции, поскольку они могут различаться, будучи детерминированными историческими и культурными характеристиками каждого народа, а также существующими государственными законами. Таким образом, единство ислама, не исключает множественность культуры. В исламе присутствует как единение, так и многообразие. Поэтому исследователи могут рассуждать о особенностях европейского, канадского, американского, или западного ислама. При этом «европейскость», относится к доминирующей культуре, но сами принципы, изложенные в Коране, неизменно остаются исламскими. Сторонники «евроислама» считают, что арабская культура – не тождественна культуре ислама. По их мнению, сегодня необходимо реформировать ислам, изменив интерпретацию Корана. Иначе говоря, мусульмане, решившие жить в Европе, должны «европеизироваться», не теряя при этом своей идентичности. Но это возможно только при условии принятия ими концепции основополагающих принципов европейских ценностей.

Идеологи политического ислама умело используют слабости западной цивилизации. Многие мусульмане Западной Европы активно принимают участие в общественно-политической жизни стран проживания, занимаются религиозно-просветительской деятельностью, стремятся оказывать влияние на функционирование политической системы, формирование политических институтов и принятие политических

¹² *Eadem, Европейские мусульмане и мусульмане в Европе: рядом или вместе?*, «Власть» 2018, Т. 26, № 2, с. 60–63.

решений, используя при этом демократические рычаги. Происходит последовательный процесс исламизации стран Западной Европы, сопровождающийся построением параллельных структур власти.

На сегодняшний день процесс исламизации в Западной Европе имеет тенденцию к усилению, что наблюдается в различных сферах государственной политики и общественной жизни. Выделяется вертикальная и горизонтальная исламизация.

«Вертикальная исламизация» – это исламизация институтов государственной власти, протекающая на трех уровнях: муниципальном, региональном и национальном. Она осуществляется в рамках уже существующих политических институтов и сопровождается ростом числа мусульман в составе политической элиты страны¹³.

«Горизонтальная исламизация» – это исламизация относительно автономных и независимых от государства общественных институтов и отношений, направленная на создание в обществе необходимых условий для удовлетворения социальных, экономических, политических и культурных потребностей мусульманского сообщества. Данный тип исламизации характеризуется развитием «горизонтальных связей», созданием исламских общественных институтов и групп давления, оказывающих влияние на государство «снизу».

Вертикальная исламизация предполагает участие мусульман в выборном процессе для занятия должностей в органах законодательной и исполнительной власти, что способствует росту числа мусульман в составе политической элиты страны. В дальнейшем это может привести к лоббированию интересов мусульманского сообщества (или его отдельных групп) на различных уровнях государственной власти. Немаловажное значение имеет политическое участие иммигрантов-мусульман в странах Западной Европы, создаются исламские политические партии: «Европейская арабская лига» (Нидерланды, Бельгия), партия «Ислам» (Бельгия), «Партия исламских демократов» (Нидерланды), «Союз за обновление и справедливость» (Германия), «Партия мусульман Франции» и т.д.

Мусульмане участвуют в выборах разного уровня не только как избиратели, но и кандидаты, а политические партии ведут активное соперничество за их голоса.

В целом, наблюдается рост представительства мусульман в органах государственной власти различного уровня. В ряде западноевропейских стран они входят в состав национальных парламентов и правительств. Наблюдается большая активность мусульман и на выборах местного

¹³ В.И. Олейник, «Вертикальная» и «горизонтальная» исламизация Западной Европы в контексте миграционного кризиса, «Власть» 2016, Т. 24, № 5, с. 181–184.

уровня. Напр., в мае 2016 г. мэром Лондона впервые был избран мусульманин Садик Хан – кандидат от Лейбористской партии¹⁴.

Самуил Хантингтон отмечает, что исламизация, как правило, происходит сначала в культурном плане, а затем переходит на социальную и политическую сферы. В основе исламизации лежит развитие исламских общественных организаций и взятие под контроль уже существующих учреждений. Исламисты всегда ставили своей целью создание исламского «гражданского общества», которое бы заменяло деятельность слабых институтов светского гражданского общества. Наиболее распространенным методом достижения исламистами своих целей «ползучая исламизация», а именно, создание сети параллельных социальных институтов, которые становятся центрами политической агитации и подготовки исламистских кадров. Стоит отметить, что многие мечети а также исламистские организации Европы финансируются мусульманскими странами: Так, при финансовой поддержке Саудовской Аравии функционируют: Всемирный исламский совет, Исламский центр в Лондоне, Исламские культурные центры в Женеве и Мадриде. В свою очередь, ОАЭ посредством благотворительного фонда «Аль-Мактум» занимается курированием Исламского культурного центра в Дублине, а Парижская соборная мечеть пользуется поддержкой Алжира. Увеличение количества мечетей неоднозначно воспринимается в странах Западной Европы. С одной стороны, строительство новых мечетей отвечает религиозным и культурным потребностям мусульман и соответствует принципам религиозного плюрализма и толерантности, разделяемых большинством населения. С другой стороны, в общественном сознании европейцев формируется мнение, что мечети и минареты несут в себе угрозу исламизации. Так в Великобритании в 2012 г., решением местного совета района Ньюхэм в Лондоне был отклонен проект строительства мегамечети на 10 000 человек.

Процесс горизонтальной исламизации может усилить социальные, религиозные и этнокультурные различия и способствовать формированию мусульманских гетто, их радикализации, а также может привести к построению параллельных структур власти. Многие исследователи отмечают появление в европейских городах большого количества районов, закрытых не только для коренных европейцев, но и правоохранительных органов. При этом наибольшая геттоизация мусульман наблюдается в Бирмингеме, Дерби, Брэдфорде, Манчестере, Ливерпуле и др. Таким образом, геттоизация создает благоприятную

¹⁴ Мэром Лондона впервые избран мусульманин, лейборист Садик Хан, <http://tass.ru/mezhdunarodnaya-panorama/3265049>, дата обращения 7.05.2016.

почву для деятельности радикальных исламистов, которые могут вербовать новых сторонников, используя недовольство, неподконтрольность и обособленность мусульманских гетто.

Одним из наиболее значимых проявлений горизонтальной исламизации выступает создание шариатских судов, что также является результатом деятельности исламистов и направлено на построение параллельных структур судебной власти.

Помимо этого, в странах Западной Европы существуют общеевропейские исламские организации, деятельность которых носит сетевой характер. С одной стороны, они формально отвергают насильственные методы достижения своих целей, но в то же время призывают к введению норм шариата, что в принципе невозможно в рамках существующего законодательства Западной Европы.

На сегодняшний день процесс исламизации в Западной Европе имеет тенденцию к усилению. В этой связи повышается риск радикализации политического ислама. Создание атмосферы страха и неуверенности, вызванное миграционным кризисом и террористическими актами, усилило противоречия между коренными европейцами и иммигрантами-мусульманами¹⁵. Это сводит на нет результаты интеграции иммигрантов-мусульман в европейское общество и приводит к усилению позиций радикального политического ислама.

Вместе с тем, успех мусульман в политической сфере носит фрагментарный характер и пока еще рано говорить об успехах вертикальной исламизации, а представительство мусульман в органах государственной власти стран Западной Европы имеет в основном символическое значение. В свою очередь, горизонтальная исламизация может оказывать сильное влияние на государство «снизу» при помощи сети исламских организаций и общественных институтов. Напр., Европейский институт гуманитарных наук, обучает современное поколение европейских мусульман классической исламской мысли. Его головное здание располагается в Шато-Шинон (центральная Франция) и имеет филиалы в Париже, а также в Лампетере (Великобритания). Федерацией также основан Европейский совет по фетвам в Дублине (Ирландия).

Горизонтальная исламизация приводит к расширению сферы влияния сетевых исламистских организаций и движений как умеренной, так и радикальной направленности, что способствует институционализации политического ислама.

Среди применяемых европейскими государствами инструментов «мягкой силы» важная роль отводится использованию Интернета:

¹⁵ Н.А. Медушевский, *Миграционный кризис в Европе через призму статистических данных*, «Власть» 2017, Т. 25, № 11, с. 169–172.

социальные сети, блоги, форумы, интернет-платформы и др. Это обеспечивает наибольший охват аудитории при минимальных затратах. В качестве примера можно привести несколько интернет-платформ, направленных на распространение принципов умеренного ислама:

«**Annaqed**» (Анакед – критик)¹⁶ – сайт для распространения светских ценностей среди мусульман. Он был изначально задуман как форум для арабоязычных жителей США. С тех пор был добавлен раздел на английском языке, при этом арабский раздел считается довольно популярным в странах Ближнего Востока.

«**Middle East Transparent**»¹⁷ является еще одной интернет-платформой на арабском, английском и французском языках. Хотя он не носит открыто светский характер, но предоставляет площадку либеральным мыслителям и представителям интеллигенции из различных регионов для выражения своих взглядов. На данном сайте также публикуются статьи и документы западных аналитиков и исследователей.

«**Free-minds**»¹⁸ – саудовский веб-сайт с несколько эксцентричным уклоном. Он позиционирует себя как ведущая интернет-платформа по распространению ценностей «истинного ислама», где обсуждаются вопросы социальных прав, статуса женщин, межконфессиональных отношений и наказания за отступление от норм шариата, что на самом деле служит прикрытием более либеральной позиции, не имеющей ничего общего с ортодоксальным исламом. На сайте подвергаются сомнению пять столпов ислама, напр., Шахада, которая не рассматривается как надежное свидетельство веры. Веб-сайт также включает в себя карту мира, на которой посетитель может выбрать нужный регион и просмотреть список зарегистрированных там активистов.

«**Qantara.de**»¹⁹ – это веб-сайт, финансируемый правительством Германии в рамках сотрудничества по американско-ближневосточной партнерской инициативе (MEPI). Данный сайт не занимает однозначно либеральных позиций; это форум, где могут быть представлены и консервативные взгляды (напр., в дискуссиях по поводу ношения хиджаба). Тем не менее, данная интернет-платформа направлена на развитие культуры энергичной дискуссии, где предпочтение отдается либеральным и светским взглядам. Сайт позиционирует себя как «мост» для установления межкультурного диалога между западным и исламским миром.

¹⁶ Annaqed (The Critic), <http://www.annaqed.com/en/about-us>, дата обращения 11.03.2018.

¹⁷ Middle East Transparent, <http://middleeasttransparent.com/en/>, дата обращения 21.04.2018.

¹⁸ Free-minds, <http://www.free-minds.org/>, дата обращения 11.03.2018.

¹⁹ Qantara.de, <http://en.qantara.de/>, дата обращения 11.03.2018.

Также необходимо отметить, что в Западной Европе не существует единой, универсальной модели взаимодействия государства и религиозных объединений, т.к. процесс секуляризации имел разную степень интенсивности в данных странах²⁰. Тем не менее, можно выделить базовые принципы светскости (закрепленные на международном уровне), в число которых входят свобода мысли, совести и религии, выступающие неотъемлемыми правами и свободами человека. С целью обеспечения защиты данных прав и свобод на протяжении XX в. был принят ряд международных документов, а также созданы соответствующие институты для контроля за их соблюдением²¹.

Правительства западноевропейских стран вырабатывают стратегии по противодействию радикализации мусульман. Но, в отличие от мусульманских стран, где проблема радикализации населения рассматривается через призму религии, европейские правительства воспринимают её как социальную проблему, связанную с неудачной интеграцией иммигрантов-мусульман. Европейский подход характеризуется двумя особенностями²²:

- 1) Отсутствие общего политического консенсуса относительно инструментов силового воздействия при решении проблемы. В этом отношении действия правительств значительно варьируется в той или иной стране и в целом носят бессистемный характер.
- 2) В идеологическом плане светские государства придерживаются косвенного подхода в борьбе с радикализацией мусульман. Они поддерживают исламские неправительственные организации, которые, по их мнению, обладают достаточным авторитетом среди мусульман, чтобы снизить риск радикализации. В этой связи остается открытым вопрос о выборе надежных союзников, которые бы действовали в интересах не только мусульман, но и государства в целом.

²⁰ В.А.Суворова, *Миграционный кризис в Европе: проблемы вынужденной миграции*, «Власть» 2018, Т. 26, № 1, с. 176–179.

²¹ В.Г. Барановский, В.В. Наумкин, *«Мир веры» и «мир неверия»: экспансия и редукция религиозности*, «Полис. Политические исследования» 2018, № 6, с. 8–31, <https://doi.org/10.17976/jpps/2018.06.02>, дата обращения 11.09.2019.

²² A. Rabasa, S.L. Pettyjohn, J.J. Ghez, C. Boucek, *Deradicalizing Islamist Extremists*, // RAND, National Security Research Division, Santa Monica 2010, с. 121–123.

Galina Miškinienė

Женский вопрос на страницах периодики литовско-польских татар в межвоенный период

Литовские татары, с конца XIV в. волею судьбы, оказавшиеся на территории Великого княжества Литовского, в силу разных политических, экономических и социальных причин к началу XVII в. утратили свой родной тюркский язык, при этом сохранили свою религию – ислам. Живя в течение столетий рядом с белорусами, литовцами и поляками, это изначально разнородное в этническом и культурном отношении население не сохранило свою этническую и языковую самостоятельность. Очевидно, что интеграции переселенцев в одну этноконфессиональную группу способствовали общая религия – ислам, общий язык – (старо)белорусский (с XVII в. – (старо)польский), а также общие права и обязанности.

Вплоть до XX в. правовой статус татарского населения неоднократно менялся – то в сторону ухудшения положения и ущемления их прав, то в сторону некоторого улучшения и признания их особого положения. Расцвет культурно-религиозной жизни, а вместе и публицистского творчества у литовских татар, принято связывать с 1-й пол. XX в., а именно с периодом 1918–1939 гг. 1920–1930-е гг. были самыми благоприятными десятилетиями в истории литовских татар в плане свободного развития их культурно-национальной и религиозной жизни. Так, как к 1923 г. основной потенциал литовских татар – интеллектуалы, военные и административные работники бывшей Российской империи и сам основной ареал проживания литовских татар оказались на территории Польши, то и процесс возрождения культурной и религиозной жизни начинается именно здесь. В 1926 г. создано Культурно-просветительское объединение татар Польши, председателем которого в 1929 г. был избран Ольгерд Кричинский, в 1925 г. учрежден муфтиат и избран муфтий востоковед, доктор Берлинского университета Якуб Шинкевич, возродились национальные воинские формирования, проводились съезды. Данный период оговорен как в многочисленных статьях, так и монографических работах¹.

Стараниями татарских интеллектуалов Леона и Ольгерда Кричинских в Вильно начали выходить, не утратившие своей значимости и в наши

¹ (N.), *Przegląd treści periodyków tatarskich w Polsce (1932–1935)*, «Rocznik Tatarski» [Zamówienie 1935], t. 2, c. 462–465; A. Miśkiewicz, *Tatarzy polscy 1918–1939: życie społeczno-kulturalne i religijne*, Warszawa 1990, 206 ss.

дни, основные периодические издания 2-й четверти XX в. литовских татар, к которым относятся ежемесячники «*Źycie Tatarskie*» (Т. I–VI, 1934–1939), «*Przegląd Islamski*» (1930–1937) и ежегодник «*Rocznik Tatarski*» (Т. I–III, 1932, 1935, 1938). Тематика ежегодника «*Rocznik Tatarski*» (Т. I–II) была рассмотрена в статье С. Мильчарека *Татарские ежегодники*². В 3-м номере ежегодника была опубликована монография С. Кричинского *Литовские татары*³. Обзор печатных изданий литовских татар за период 1939–1996 находим в статье Селима Хазбиевича⁴. В данной статье обратимся к вышеупомянутым периодическим изданиям и проследим на сколько широко на страницах периодики представлен женский вопрос и жизнь татарок-мусульманок в межвоенный период.

Женская тематика на страницах журнала «Татарская жизнь» (*Źycie Tatarskie*)

Приведем общую характеристику ежемесячника «*Źycie Tatarskie*». Год выхода в свет первого номера журнала – 1934 г. Учредителем журнала стал Культурно-просветительный союз татар в Вильно. Неизменным редактором всех номеров ежемесячника был Стефан Туган-Барановский. В библиотеке Вильнюсского университета в Отделе рукописей хранящаяся комплектация номеров полная, в том числе и за 1939 г., когда вышло всего 8 номеров журнала. С момента начала издания журнала поменялся лишь адрес редакции журнала. Так редакция первых двух книг (24 номера журнала за два года) находилась на ул. Св. Николая, дом № 5, а последующих на ул. Остробрамской, дом № 7. Количество страниц ежемесячника колеблется от 16 до 24. Содержание журнала можно отнести к строго структурированным. Почти все страницы номеров журнала начинаются с аятов и сур Корана. Неизменными остаются рубрики: *Из-за рубежа*, *Новости страны*, *От редакции*, *Объявления*. Среди авторов статей: Стефан Туган-Барановский, Али Воронович, Стефан Базаревский, Якуб Шинкевич, Мустафа Александрович, Айша Муховна, Гаяз Исхаки, Эдиге Шинкевич, Станислав Кричинский, Эмир Хасан Хурш, Кирилми Йигит⁵, Богдан Рихтер, Казимер Пиотровский, Мацей Байрашевский, Софья Миськевич, Халима Туган-Барановская, Али Ан-Тантави, Соломович, Миколай Сушчевич, Мирза Бала, Тадеуш Михал Ниттман, Мухаммед Таха ел-Нихр, Ержи Пживечерский, Александр Мурза-Мурзич, Альфонс Яцевич, Валериан Харкевич, Айша Смольская, Й. Богданович, Эмир Шекиб Арслан и др.

² S. Milczarek, *Roczniki Tatarskie*, «Rocznik Tatarów Polskich» [Gdańsk–Toruń] 1995, с. 205–215.

³ S. Kryczyński, *Tatarzy litewscy. Próba monografii historyczno-etnograficznej*, Warszawa 1938.

⁴ S. Chazbijewicz, *Prasa tatarsko-muzułmańska w Polsce w latach 1939–1996*, «Rocznik Tatarów Polskich» [Gdańsk–Toruń] 1995, с. 87–102.

⁵ Под этим псевдонимом писал Мустафа Эдиге Кырымал (Mustafa Edige Kırmal).

Тематика номеров самая разнообразная: от исторических тем, литературного обзора, мусульманской догматики до насущных вопросов жизни и быта татар в те дни. Много внимания уделялось зарубежным событиям, особенно в странах проживания мусульманских братьев. Так в рубрике *От редакции* в № 12 за 1934 г. читаем:

Публикации, собранные в журнале, как гласит само название журнала «Татарская жизнь», должны, в первую очередь отражать жизнь и быт наших татар. Жители одной местности интересуются всем тем, что творится у их братьев в другой местности; хорошие и позитивные поступки становятся для них примером. (...) Мусульманский народ на Востоке уже воспрянул от многовековой спячки. Мусульманские страны Персия, Афганистан, Турция, Йемен, Трансиордания, Египет объединяются с целью охраны своих интересов, а усилия Главного муфтия Палестины Хуссейна и других идеологов уже дают позитивные результаты. Движение, которое наблюдается на Востоке, для нас небезразлично, так как с тем народом нас связывает наше происхождение и религия. Благодаря нашим журналам, путешественникам из среды наших соотечественников и учащейся за границей молодежи, на Востоке хорошо осведомлены о братском отношении со стороны польского народа к нам, татарам. На Востоке в поляках видят не захватчиков и оккупантов, а своих друзей и поэтому среди мусульманских народов Речь Посполита пользуется большим уважением и симпатией. А это в свою очередь может служить могуществу и благосостоянию страны, которая является для нас второй родиной. И тогда становится ясным, почему на страницах журнала «Татарская жизнь» появляется информация о родственных нам народах.

Так содержание журнала «Татарская жизнь» в № 1 за 1935 г. выглядит следующим образом: 1) *Wersety z Koranu*; 2) *Sprawozdanie z podróży do Hedzasu* – J.E. Mufti D-r J. Szynekiewicz; 3) *Tiurcy i Rumunii* – Kirimli Arslanoglu Ibrahim; 4) *Garść wrażeń z Egiptu* – mgr Ali Woronowicz; 5) *Teheran* – E. Szynekiewicz; 6) *Ze wspomnień generała Tamerlana Ułan-Maluszyckiego* – Halime Tuhan-Baranowska; 7) *Kartki z dziejów Tatarów litewskich* – Stefan Tuhan-Baranowski; 8) *Ze świata*; 9) *Z kraju*; 10) *Ogłoszenia*.

Среди авторов статей журнала «*Życie Tatarskie*» немало женщин: Айша Муховна, Софья Миськевич, Халима Туган-Барановская, Айша Смольская, Тамара Лебедь. Софья Миськевич в статье *Dział kobiecy. Do mużłmanek* (1934, № 1, с. 12–14) сообщает, что на страницах журнала будет уделяться большое внимание женским вопросам и, обращаясь к польско-литовским мусульманкам, призывает их смело писать и задавать интересующие их вопросы:

В Польше выходит немалое количество журналов, посвященных женским проблемам. Среди журналов следует упомянуть следующие – «Современная женщина» (*Kobieta współczesna*), «Женщина в обществе и дома» (*Pani w świecie i w domu*), «Плющ» (*Bluszcz*), «Ребенок и мать» (*Dziecko i Matka*) и др. Так как Вы не читаете этих журналов, то постараемся в нашем разделе как можно полнее осветить все вопросы, которые могли бы Вас интересовать. Статьи раздела будут предназначены только для Вас, однако, хотели бы, чтобы Вы открыто и смело писали нам обо всем, что Вам небезразлично, что Вас тревожит и радует. Обращайтесь к нам, как Вы бы обращались к своей сестре, подруге, матери.

Женщина – это дом, семья, дети. Поэтому закономерно появление на страницах журнала рубрики *Higiena w domu*, где печатаются актуальные статьи и заметки по воспитанию детей *Wychowanie fizyczne dziecka do lat 2-ich* (Muchówna 1934, № 2, с. 6–8), о заботах и буднях молодой матери *Głos młodej matki* (М.С. 1934, № 2, с. 9–10), семейных проблемах *Alkoholizm* (Muchówna 1934, № 5, с. 9–11; № 8, с. 9–10). Автором статей по воспитанию детей была Айша Муховна: *Wychowanie fizyczne dziecka od 2 do 7 lat* (1934, № 3, с. 12–14), продолжение темы находим в номерах 4 и 5 за 1934 г. Айша Муховна 15 декабря 1935 г. закончила медицинский факультет университета Стефана Батория в Вильне (1935, № 1, с. 16).

Тамара Лебедь в номере 5 за 1934 г. (с. 12–13) в статье *Związek K.-O. Tatarów* пишет о создании в 1926 г. Культурно-просветительского объединения татар Польши, учредителями которого были профессор С. Базаревски, генерал А. Романович и А. Мурза-Мурзич. Объединение было создано в Вильне, а его отделения были открыты в Варшаве, Слониме, Новогрудке, Докшицах, Видзах, Муравшчизне.

Тамара Шехидевич в статье *Turczynka niegdyś a dziś* (1934, № 6, с. 13–14) говорит о тех изменениях в жизни турчанок, которые произошли после провозглашения Республики в 1923 г. В номере 6 за 1934 г. в рубрике *Из-за рубежа* сообщается, что в мае 1935 г. состоится Международный женский конгресс в Стамбуле. Вопросами организации конгресса занимается Латифе Ханум. Конгресс пройдет в султанском дворце (с. 14). О состоявшемся конгрессе и его результатах информацию находим в 5 номере за 1935 г. в рубрике *Из-за рубежа* (с. 22).

В 8 номере напечатано стихотворение Ногаба *Pożegnanie z kochanką*, переведенное с арабского языка (с. 4), а в номере 9 перевод стихотворения Абу Фира ал-Хамдани *O Matce* (с. 5).

В 9 номере журнала за 1935 г. в заметке *Naokoło świata* (с. 1–3), посетившая Стамбул, С. Подгорска-Околов делится с читателями своими впечатлениями о стамбульских мечетях.

Халима Туган-Барановская в статье *Z pobytu Tatarów z Rumunii i Turcji w Polsce* (1937, № 12, с. 17–19) рассказывает о соотечественниках татар из Румынии и Турции, посетивших Польшу.

Регулярно на страницах журнала появляется информация о Ляхи⁶ – *Lahi w Mirze*: «Tego lata ukończyła naukę religii 10-letnia dziewczynka» (Miśkiewiczówna 1934, № 10, с. 11–12), а также находим аналогичную информацию о проведении торжества Ляхи и в других номерах (1935, № 10, с. 23; 1936, № 4, с. 94).

О татарах из Лососни пишет С. Романович в статье *Tatarzy w Łosośnie* (Romanowiczówna 1934, № 12, с. 18–20). В этом же номере на страницах 20–22 Ева Миськевич пишет о женских обязанностях *Obowiązki kobiety w dobie obecnej* (Miśkiewiczówna 1934, nr №, с. 20–22); А. Смолска *W trosce o los kobiety* (Smolska 1936, № 4, с. 88–89); С. Миськевич *Dola muzułmanki w Polsce* (Miśkiewiczówna 1936, № 6–7, с. 140–142).

Нередко женщины читают доклады. Так, в рубрике *Новости страны* сообщается, что 25 ноября в Вильне в Муфтиате Софья Романович прочитала доклад на тему *Tatarzy w ekonomiach królewskich* (Romanowiczówna 1934, № 12); С. Муховна прочитала доклад на тему *Współczesne zagadnienia wychowania młodzieży* (Muchówna 1936, № 4, с. 92), а Леля Янушевска – *Teheran – błękitna stolica Iranu* (Januszewska 1938, № 6, с. 21).

Халима Туган-Барановская в 9 номере за 1935 г. пишет статью *Kobiety hinduskie na Uniwersytecie*. О женщинах Египта пишет Али Воронович *Kobieta egipska* (1935, № 10, с. 4–7). Ему же принадлежит статья *Islam a kobieta* (1936, № 2, с. 32–36). 19 апреля 1938 г. редактор журнала Стефан Туган-Барановский в передаче польского радио в Вильне прочитал доклад на тему *Muzułmanka w Polsce* (1938, № 5, с. 21). Позже доклад был опубликован в 5 номере журнала за 1939 г. (с. 1–4).

Во многих номерах в конце печатались списки татар, пожертвовавших на строительство мечети в Варшаве. Среди жертвователей есть и женщины (1936, № 4, с. 94). Женщины собирали пожертвования в 1935 г. и на ограду мизара (кладбища) в Сандыковцизне. Среди них Анна Вильчинская, которая пожертвовала 2 злотых, Фелиция Радлинская – 13,50 злотых и Хелена Корицкая – 1 злоты (1936, № 6–7, с. 159).

В 12 номере «Татарская жизнь» за 1935 г. была перепечатана статья Ядвиги Мрозовской о малоизвестном тогда Памире *Pamiry* из журнала «Świat» (с. 11–13).

На обучение за границу посылались и женщины. Так, Эмилия Багдонович из Ляхович на учебу была послана в Стамбуле (1938, № 8, с. 22).

⁶ Торжество, организуемое учителем религии после того, как ученик прочитал весь Коран или хамаил.

Польско-литовских татар волновали вопросы смешанных браков. Этой теме посвящена статья Стефана Туган-Барановского *Mieszane małżeństwa* (1938, № 11, с. 12–14). Актуальна была и тема разводов. Напр., статья Александра Ильяевича *Odpowiedź na «Jeszcze o rozwodach»* (1939, № 4, с. 7–8).

Мерьема Туган-Барановска пишет о татарах, которые живут в Литве *Życie Tatarów na Litwie* (1939, № 2, с. 18–20).

Из журнала узнаем, что некоторые статьи переведены переводчицами-женщинами. Так, статья из журнала «Северный Кавказ» об имаме Шамиле переведена с русского языка Халимой Туган-Барановской (1939, № 4, с. 1–5; № 5, с. 8–14).

На страницах журнала были нередки сообщения о заключении брака (1936, № 6–7, с. 159; 1938, № 4, с. 23).

Женская тематика на страницах журнала «Исламский обзор» (Przegląd Islamski)

Другим очень важным периодическим изданием в жизни литовских татар стал ежеквартальный журнал «Przegląd Islamski» (1930–1937). Первый номер журнала был издан в 1930 г. Из-за финансовых трудностей журнал перестал печататься с 1932 г. Издание журнала было возобновлено в 1934 г., который и стал считаться третьим годом издания. С третьего года издания (1934) учредителем журнала стал Орган мусульманской общины в Варшаве. В этом же году был создан редакционный комитет, в который вошли О. Ахматович, В.Г. Джабаги, О. Фазлеев, полк. Д. Казум-Бек и Найман Мирза Кричинский. Ответственным редактором всех номеров ежемесячника был Вассан Гирей Джабаги. В библиотеке Вильнюсского университета в Отделе рукописей хранящаяся коллекция номеров неполная, нет ни одного номера за 1931 г., 1930 г. – 3 выпуска, 1934 г. – все 4 выпуска, 1935 г. – 1-2 выпуск, 1936 г. – 4 выпуск, 1937 г. – 1-3 выпуск. Журнал издавался в Варшаве, адрес редакции журнала: ул. Сенная дом № 20. Количество страниц ежемесячника колеблется от 18 до 34. Темы, затрагиваемые в журнале, в основном касались религиозной догматики, вопросов веры и мусульманского просвещения. В каждом из журналов в конце находились два неизменных раздела: *Вести из-за границы*, *Вести по стране*. В журнале печатаются те же авторы, что и в журнале «Życie Tatarskie».

В 4-м номере за 1930 г. В.Г. Джабаги в статье *Stanowisko kobiety muzułmańskiej według Koranu* затрагивает тему эмансипации восточной женщины. Как утверждает автор, чтобы понять этот процесс, следует обратиться к первоисточнику – Священному Корану. Согласно Корану, равноправие мужчины и женщины заложены с момента сотворения

первого человека. Хавва сотворена из того же материала, что и Адам, а не из его ребра. Ответственность за первородный грех также лежит и на Адаме и Хавве. Приведенные многочисленные аяты из сур Корана и цитаты из хадисов подтверждают уважительное отношение к женщине в исламе (с. 1–4).

Среди студентов университета Стефана Батория в 1933/34 учебном году было 16 татар, в том числе 11 татарок: Хелена Богданович, Софья Миськевич, Айша Муховна, Софья Муховна, Нина Мурза-Мурзич, Зейнаб Мурза-Мурзич, Мария Романович, Софья Романович, Хелена Смольска, Тамара Шегидевич и Тамара Шумска (1934, № 1, с. 19). В 1934 г. за участие в конкурсе была награждена ассистентка кафедры общей анатомии д-р Хелена Мурза-Мурзич (1934, № 1, с. 20).

В июле 1933 г. в Новогрудке были открыты два филиала Татарского союза стрелков. Комендантом мужского филиала был назначен Стефан Щенснович, а женского – Хелена Алиевич (1934, № 1, с. 20).

21 октября 1933 г. состоялось общее собрание членов Культурно-просветительского объединения татар Польши, на котором был избран новый совет. В состав совета вошли А. Муховна и С. Романович (1934, № 1, с. 19).

27 января 1935 г. при Культурно-просветительском объединении татар Польши был учрежден Союз татарской молодежи, который возглавил Эдиге Шинкевич. Заместителем была избрана Тамара Шегидевич (1935, № 1–2, с. 23).

В муфтиате 13 декабря 1936 г. С. Романович прочитала доклад, в котором поделилась своими впечатлениями о поездке в Югославию (1936, № 4, с. 15).

Религиозная направленность журнала диктовала и темы, с которыми авторы статей и знакомили своих читателей. Поэтому женский вопрос на страницах журнала «Исламский обзор» по сравнению с журналом «Татарская жизнь» не нашел столь интенсивного освящения. Даже столь волнующая тема женщины в исламе была представлена лишь вышеупомянутой статьей В.Г. Джабаги и обзором статьи Х. Малиновской «Женщина в исламе», напечатанной в 11 и 12 номере журнала «Католическая миссия» (*Misja Katolicka*) за 1936 г. Автором обзора был Ольгерд Кричинский (1937, № 4, с. 8–9).

Женская тематика на страницах «Татарского ежегодника» (*Rocznik Tatarski*)

Учредителем ежегодника «*Rocznik Tatarski*» (Т. I–III, 1932, 1935, 1938) был Культурно-просветительный союз татар в Вильно, который ставил перед собой задачу, в первую очередь, просветительскую. Особое место

отводилось отношениям с Востоком. Именно этой тематике практически посвящен весь второй том ежегодника. В ежегоднике печатаются известные представители народно-демократических движений Азербайджана – Мамед Эмин Ресул-Заде, Халиль-бей Хас-Мамед, а также известный представитель поволжских татар, публицист и литератор – Гаяза Исхаки и крымский деятель – Джафар Сейдамет.

Был собран и подготовлен материал к изданию 4-го тома ежегодника «Rocznik Tatarski», который был отдан в печать в Варшаве. Однако, началась вторая мировая война и немецкие власти в ноябре 1939 г. этот том уничтожили. В перипетиях военного времени не сохранились и собранные к этому и последующему тому материалы, которые исчезли бесследно.

Среди авторов статей «Татарского ежегодника» нет ни одной женщины. Не предполагалось здесь, как было в журнале «Татарская жизнь», и раздела, посвященного женским вопросам. В 1-м томе «Татарского ежегодника» (1932) на страницах 224–227 находим статью Александра Ахматовича *Ислам и смешанные браки*. Автор статьи анализирует вопрос смешанных браков как в христианстве, так и в исламе. По сравнению с христианством, в исламе изначально были разрешены смешанные браки с представительницами иных религий.

В 1-м томе в разделе *Хроника* перечислены сделанные женщинами доклады, а также радиопередачи, в которых участвовали женщины (с. 331–332). Аналогичную информацию находим и во 2-м томе «Татарского ежегодника» (1935) в разделе *Хроника* (с. 466–482).

Выводы

Проанализировав содержание журналов «Татарская жизнь», «Исламский обзор» и «Татарский ежегодник», видим, что больше всего внимания женской проблематике было уделено именно в журнале «Татарская жизнь». И это не случайное совпадение, так как каждый журнал, как и было отмечено в слове «От редакции» выполнял свою просветительскую функцию. Только в журнале «Татарская жизнь» предполагалась отдельная рубрика, посвященная женскому вопросу. К сожалению, она так и не была оформлена, а женская тематика всплывала от номера к номеру, по-видимому, спонтанно. Однако, даже тот скудный материал, появившийся на страницах «Татарской жизни», позволяет сложить сложную мозаику жизни и радений литовско-польской татарки-мусульманки во 1-й половине XX в.

Таким образом, видим, что литовско-польские татарки принимали активное участие в общественной жизни. Они печатаются на страницах

периодических изданий, входят в советы, обучаются в высших учебных заведениях как у себя дома, так и за границей, читают доклады, участвуют в театрализованных представлениях. А на страницах журналов особое внимание уделялось семье, роли женщины в ней как матери и жены. Обсуждались актуальные вопросы смешанных браков и разводов.

Moussa Fatahine

الآليات الدينية و الفكرية في الجزائر ودورها من تثبيت المرجعية الدينية الوطنية إلى كبح السوق الدينية

The Role of Religious and Intellectual Mechanisms in Algeria in Establishing the National Religious References to Restrain the Religious Market

مقدمة

عرف العالم العربي في نهاية القرن العشرين و بداية الألفية الثالثة موجة اضطرابات من العنف المركب ، عصفت بجغرافيته و نظمه السياسية تحت آليات العنف و التطرف و الارهاب . و الأخطر الذي بات يطفو على مجال كل دولة إسلامية ، هو انتشار ظاهرة التحولات الدينية الذي ساعد عليه سواد العالم الافتراضي الرقمي ، و انتشار ثقافة الحرية الليبرالية و الجزائر واحدة من هذه الأقطار التي تجرعت مرارة الارهاب و التطرف بجميع أشكاله ، و مازالت تجابه بعضا من بقاياها في شكل مذهبي و أحيانا طائفي منبعث من سوق دينية دخيلة قصد الوشاية و زرع الشكوك و ضرب الرموز و تسجيل الحضور . و في ظل هذه الوشائات التي باتت تهدد الاستقرار بتأخير الحوار المؤسس ، و زرع الشكوك و اللعب على ورقة الأقليات . عززت الجزائر خطابها الديني بآليات فكرية علمية من شأنه استعادة المرجعية الدينية و الوطنية لغرسه أكثر و تحيينه بعيدا عن التعصب و التضخيم . لهذا تجدني في هذه الورقة البحثية أستشكر عن آليات تعرية و رفع اللثام عن ما تدفع به سوق الأزمات في ساحات العالم العربي عامة و الجزائر خاصة ؟ تحت غطاء ظاهرة التحولات الدينية و اتساع قاعدة اتباعها . لهذا بات من الواجب تبيان تهافت حجاج هذه التحولات الدينية في الساحات التي تغذت على الأصول المرجعية الحقيقية كالخطاب المسجدي في الجزائر و تجلياته في المنظومات الاجتماعية بصورة تحديثية جديدة يسدّ الذرائع ، و يفتح أبواب التعايش و التسامح و الحرية.

فوضى الفتوى و تداعياتها في السوق الدينية

لا شك في أنّ العولمة قلّصت من الحدود الجغرافية و اختزلت الكون بما فيه في نظام الرقمنة بفعل الآليات الاعلامية المذهلة التي يعرفها الانسان المعاصر بدرجات متفاوتة بين الشعوب . على هذا الأساس صارت الحياة مدانة لهذا المجال بسبب استهلاكها إلى حدّ الإدمان و التقديس . و حلول الافتراضي محلّ الواقعي . ففي ظل هذا التطور المتسارع لوسائل الإعلام و التواصل الاجتماعي تزايدت الاستعلامات بالعالم العربي ، و بدون شك احتضنت أقوى خطاب فيه و هو الخطاب الديني الذي يتضمّن الأحكام الشرعية و الفتاوى التي تقولبت في وسائل جديدة للاتصال و الحفظ و للإعلام لم تكن متوفرة عند الأولين . كالهاتف النقال و الشبكة العنكبوتية العالمية ، و عديد من الفضائيات المسموعة و المرئية تحت أقماس صناعية جد متطورة و دقيقة . مما لزم عنه ظهور الفقيه الفضائي تحت غطاء ما يسمى بالانفتاح الإعلامي ؛ كمحاولة أولى لفصل الظاهرة الدينية عن إطارها الثقافي الأصل . بإمكانية انتقال الأفكار و الثقافات خارج الإطار الإقليمي¹ . و لما كانت المستجدات و النوازل الواقعة على الناس تتطلب الأحكام الشرعية و الافتاء ، و تزامنت مع كثرة وسائل الاعلام التي أقحمت بدورها في نقل المعلومات و الأخبار ، فما لبث أن صار الكثير من المسلمين يتطلعون إلى الفتاوى عبر هذه الوسائل التكنولوجية العصرية فاستجاب كثير من المستفتين من علماء و غيرهم إلى إستفهامات الناس حول مسائل الدين و الحياة عبر الأثير سواء بالصوت

¹ أوليفيه روا ، الجهل المقدس ، زمن دين بلا ثقافة ، ترجمة صلاح الأشمر ، دار الثقافة ، دار الساقى 2012 ، ص 20

فقط أو بالصوت و الصورة . و لعلّ هذا التحول يرجع إلى عدّة أسباب نخترلها فيما يلي : ارتباط المتدينين بوسائل تكنولوجيا الإعلام إلى حد الإدمان ، في البحث عن الاستفسارات و الفتاوي . ثانيا : قلّ الجلوس للدروس المسجدية بسبب تعقد الحياة الاجتماعية و ضيق الوقت . ثالثا : تعود الناس على السرعة و السهولة في الحصول على الاغراض . رابعا : تكاثر البرامج الدينية التي أصبحت تغطي إعلام البيوت و الجيوب و انتشار مواقع الإفتاء على صفحات الجرائد ، و الفضاء الأزرق ... و المطويات المروّجة للطائفة و المذهبية التي تبعث على الكراهية و نكران الآخر

هذا، فمن البين أنّ تؤثر هذه الأساليب و الوسائل الجديدة على الفتوى² و نظامها ، بعد ما كانت ، تصدر عن فيه و أفعال النبي محمد - صلى الله عليه و سلم - صاحب الشريعة و البرهان ، وبما جاء في النصوص القرآنية ، ثم انتقلت الفتوى إلى ورثة الأنبياء من العلماء المخلصين بعدما تلقوها عن الصحابة بأمان و إتيان ، في المجالس و المساجد و دور القضاء ، فرادى و جماعات ، ثم انتقلت إلى التأليف و النشر و التوزيع . لكن تكنولوجيا الاعلام و الاتصال الحديثة غيّرت الأسلوب و أحدثت جدلا خطيرا بين الأصيل و المعشوش من الخطاب الذي حمل كثيرا مما يتناقض مع الأسس و المبادئ التي يقوم عليها الدين الإسلامي الحقيقي ، الدين الرسمي النقي الذي يتدين به الجزائريون.

لا يختلف اثنان حول مصدر فوضى الخطاب الديني اليوم ، و آليات نشر الرسائل الدينية بمختلف مضامينها المعرفية و القيمية بعيدا عن كل مراقبة رسمية تحت غطاء الإسلام السياسي الذي فتح أبوابا إذ أصبح يطرح مسائل خلافية دينوية و حاولت بنائها على منظومة مفاهيمية جديدة تمس بالعقيدة و الدين في جوهره . و يعتلي هذه المنابر المسجدية و الفضائية و الصحفية من يجهل المصادر و شروط الفتوى بدافع حب الظهور ، و تنفيذ مخططات ، أو بدافع الترويج للسوق الدينية التي تروج لأفراد بعرض سلعتهم ، و تنزل الكساد على آخرين ، تقدّم للمتقيّفين و تسدل الستار على العلماء الأكفاء الأفذاذ لهذا، أضحي لا يطفوا على الساحة الإعلامية و الاجتماعية الذين يفتاتون من الاختلاف ، دون الإكتراث بعواقب الأمور عند التقصير في شروط و ضوابط الفتوى الشرعية التي يصادق عليها المجلس العلمي كما هو الحال في المؤسسات الدينية في الجزائر . و هذا الذي تزامن مع انتشار الليبرالية الجديدة بأسواقها التي تروج فيها الأفكار الدينية، باسم الانفتاح الثقافي و الاعلام الديني المرصود الذي مكن من وجود أتباع لطوائف دينية و مذهبية تقدم نفسها على شكل حركات دينية تجديدية يشبه قانون العرض و الطلب المسير للسوق الرأسمالية التي تتطعم من نار الفتن التي تجعل للإطفاء و الإخماد ثمنا ؛ طبقا لما «للاعتقادات الدينية و الالتزامات و الأصول دور هام في تشكيل الهويات العرقية، و المحافظة عليه بما توفره من حوافز إيديولوجية و وسائل توظّف في تأجيج الصراعات العرقية»³ و قد تكون أحيانا «حرب ثقافية»⁴ من أشهر ما راج في هذه السوق نجد الفتاوي المتضاربة و حضور التيارات و الطوائف الدينية الوافدة من المشرق و من الغرب التي تحاول أن تجد أصدقاء أتباعا خارج المحيط الجغرافي الذي نشأت فيه ، و خارج المحيط الثقافي الأصيل ، تشتغل على إنتاج (بضاعة) قيم دينية تسوّقها وكالات بألّ التكاليف هدفها الأول و الأساس ؛ هو تحقيق الاستعطاف الديني عن طريق آليات مؤثرة تدعّمها الانترنت وولوجيا و سيكولوجية التأثير في الشعوب ، من بينها (الشيعية) و الأحمدية ، و الإنجيلية ، و الوهابية الجديدة .. فإذا كان المفتي هو المتمكن من معرفة أحكام الوقائع شرعا بالدليل مع معرفته لأكثر الفقه⁵ و قد أجمع الفقهاء على شروط صارمة لا بد أن تتوفر في المفتي المجتهد أذكر منها: أن يكون عالما بالأحكام الشرعية و أصولها و فروعها ، و عالما بكتاب الله و بسنة محمد صلى الله عليه و سلم، و ان يعلم بالقياس الموجب لرد الفروع المسكوت عنها إلى الأصول المنطوق بها ، و المجمع عليها، و لا يجوز الإخلال بشيئ منه⁶، فضلا عن معرفة أحوال الناس و أعراقهم و أوضاع العصر و مستجداته.

² الفتوى بمعناها العام هي الإخبار بحكم الله تعالى لمعرفته بدليله، فهي تتطلب بهذا المفهوم حصول علم بأحكام الفقه الإسلامي أصلاً و فرعاً خلافاً ومذهباً، أي بمسائل الفقه، وقواعده وفروعه، وبما فيها من الخلاف، إضافة إلى اجتهاد وورع لدى المفتي» انظر ، أبو عبد الله الحراني الحنبلي، صفة الفتوى والمفتي والمستفتي، تحقيق: المحقق: محمد ناصر الدين الألباني، المكتب الإسلامي، بيروت، ط3، 1397 [هـ]، ص4

³ روناي ستارك ، دارن أ ، شركات ، السوق الدينية ، ترجمة عز الدين عناية ، دار صفحات للدراسات و النشر ، دمشق ، سوريا 2012

⁴ J.D. Hunter, *Culture Wars*, New York 1991.

⁵ تقي الدين (ابن الصلاح) أدب المفتي و المستفتي، تحقيق عبد الله عبد القادر ، ط1، ج1، 2002، مكتبة العلوم، المدينة المنورة، ص24

⁶ الخطيب البغدادي ، الفقيه و المتفقه، تحقيق عادا بن يوسف العزاوي، ط1، 1996، دار ابن الجوزي، ص333

لكن المستقري لواقع الإفتاء الرقمي أو الفضائي ، السواد الأعظم فيه، لا يتوفر على الشروط، و يشتغلون على الخلافات الفقهية و الإسلام السياسي، فيليبسون الخلافات الفقهية للعقيدة، « لأن الفتوى يمكن أن تكون عامل اضطراب و فوضى عندما تكون توجهات المفتي أو المؤسسة الإفتائية متعارضة مع توجهات الدولة و الرأي العام لمواطنيها »⁷ لهذا صار يغلب عليها الإفراط في التفسير و المبالغة في مسابرة الواقع فيقع الكثير في مصيبة إخضاع النصوص للواقع المنحرف. فيحصل للمستفتي أن يحصل على فتاوي متعددة لمسألة واحدة ربما في يوم واحد، و في تقديره هذا ناتج عن الخلط بين التفسير و التساهل . و التلويح بين المذاهب (تتبع الرخص عن هوى) دون التزام شروطه ، جريا وراء الاستهانة بالدليل و الترجيح، و تتبع الرخص ، و السطو على الفتاوي الشاذة، و هذا ليس محمود شرعا ، و فيه ما يربك المسلمين و ما يضر بوحدهم و تماسكهم ، و هذا ليس بريئا البتة إذا سحبه على ما يحدث في مجال الإسلام السياسي المصطنع كمنصة لانطلاق التشويش و زرع البلبلة و تعنيف العامة بعامل العاطفة الدينية السلبية. نذكر بعضا من تلك الفتاوي الشاذة التي يراد منها التشويش و التفريق بين المسلمين : جواز سرقة أموال الدول غير المسلمة ، إهدار دم المعارض ، نكاح الجهاد،⁸ إرضاع الكبير ، تفخيذ الصغير . و قول الاحمدية بتناسخ الأرواح ، و أن الله يصوم ، النبوة لم تختم ، ... أصحاب الدين الجديد ، إباحية لحم الخنزير ... فضلا عن فتاوي نشر فتاوي تبجح العنف و الضغينة لليهود و للمسيحيين لتعميق العداوة و توسيع الصراع للاستثمار في سوقه كسلعة رابحة . أحصى بعض الباحثين حوالي 200 قناة فضائية تعبث بالفتوى و تنتشط السوق الدينية لغرض صناعة الجدل في الشارع و التشكيك في الرموز و الإعلام، و تغيير في العلاقات بين الناس و أساليب تواصلهم و دلالات خطاباتهم عملا بتشكيل فئات الناس و توجيهها حسب مقتضى السوق. أين تكون الإفتاء الواحد سلعة لجميع الناس في كل الأقطار و الأجناس و البيئات المختلفة فهل يؤدي هذا الى الترابط و التفاهم؟ أم يبسط مسلك التكفير و التعنيف و التشكيك؟

المرجعية الدينية في الجزائر

لا يخفى على كل متبصر أن من معالم الدين الإسلامي ، التسامح و المحافظة على حرية الإنسان و الدفاع عن كرامته بالعدل و الإحسان و الترفع عن كل العنف و العرقية باعتماد الحوار الجاد المبني على مقدمات تطعمها نصوص نقيية و أحكام اجتهدية نابعة من عمق الإسلام الصحيح . و نتيجة لفرار في المؤسسات الدينية الجزائرية حتى التسعينيات و تفاقم الصراع بين الدين الإسلامي الرسمي الصحيح و التيارات الدخيلة المصدرة من الغرب و المشرق بدعوى دخول التيارات الإسلامية غمار السياسة . كانت البداية مع ما عرفته الجزائر من موجة تطرف و عنف شرسة تغذيها الطائفية و المذهبية تحت غطاء الإسلام السياسي غيّبت فيها الوسطية و الاعتدال و التفسير بتجاوز الضوابط الشرعية ... و نتيجة لهذه الوضعية المزرية التي غدت التفريق و كرسّت الانسداد . استشعرت قرائح علماء الجزائر و حكماؤها ، فشخصوا المرض و عقدوا العزم على تطبيقه و سدّ الذرائع أمام تجار الأزمات و أعداء السلام و ذلك بالاستثمار في المرجعية الدينية و الوطنية لتدعيم الأرضية و صونها لحماية الجزائر و تعزيز التنمية فيها بطريقة علمية حضارية ، فما هي هذه المرجعية التي يتأسس عليها الخطاب في الجزائر ؟ في البداية أريد أن أنبه الدارسين إلى أنه لا يمكن الفصل بين المرجعية الدينية و المرجعية الوطنية في الجزائر ، و أحاول أن أقدم مسحة حول المرجعية الفكرية و المرجعية المؤسساتية في الجزائر ، مبتدئا بضبط تصور المرجعية التي نقصد بها : الأصول الشرعية و المشارب التي تستقى منها الأحكام و الأدلة ، و تعني أيضا، « كل الأسس المعتمدة في فهم الدين و تطبيقه في مجتمع ما... أو هو الأصول الشرعية المختارة في فهم الدين و تطبيقه ، و الهيئات العلمية المخبرة بأحكامها »¹⁰ و تأصيلا للمصطلح فقد ورد في القرآن باسم (أولى الأمر) في قوله تعالى : « و لو ردّوه إلى الرسول و إلى أولى الأمر منهم لعلمه الذين يستنبطونه منهم » (سورة النساء، آية 83) ، قد فهم العلماء من دلاله (أولى الأمر) بأصحاب الحل و العقد ، ففي الفقه و في الأصول و في السياسة و في القيادة العسكرية ، و باختصار تعني أهل الخبرة و الاختصاص الذين أشار إليهم القرآن الكريم في قوله : (فاسألوا أهل الذكر إن كنتم لا تعلمون) سورة الأنبياء الآية 43.

⁷ زهية جويرو، الفتوى يحكمها العرض و الطلب، <http://www.islamist-movements.com/41237>، 2017/10/14

⁸ محمد الحمامصي، الفتاوي الشاذة تجتاح العالم الإسلامي، <https://alarab.co.uk/>، 2013/10/03

⁹ الاحمدية افكارها و عقائدها، <https://ar.islamway.net/article/1830>

¹⁰ http://laidbenzetta.blogspot.com/2017/09/blog-post_11.html, retrieved 10.09.2019.

و بهذا تكون النوازل و المستجدات و مسايرة الواقع من صميم أهداف الاجتهاد على أرضية صلبة متينة . و يمكن يلخيص هذه المرجعية في جاء في مدونة (عبد الواحد بن عاشر الفاسي المغربي ت1040 هجري):

في عقد الأشعري و فقه مالك ... و طريقة الجنيد السالك.

و الذي يعني أنّ الجزائر بلد عربي مسلم، سني ، عرفت منذ الفتح الإسلامي دخول اختارت المذهب الأشعري في العقيدة، و المذهب المالكي في الفقه، وطريق الجنيد (أبي القاسم الجنيد الخزاز القواريري ت 297 هجري) في التربية الروحية (التصوف) و السلوك.

أ – المرجعية العقيدية الأشعرية في الجزائر:

تمثل الأشعرية مذهب أهل السنة و الجماعة ، اشتهر في العراق حوالي سنة 990 نسبة إلى مؤسسه (أبا الحسن الأشعري 266هـ - 324هـ) صاحب (مقالات الاسلاميين) و تلامذته (أو بكر الباقلاني 1013هـ) صاحب شرح الإبانة و إمام الحرمين (أبو المعالي الجويني 1085هـ) صاحب الشامل في أصول الدين ، و من بعدهم (المهدي بن تومرت 474هـ - 1111هـ)¹¹. و العقيدة الأشعرية دخلت إلى المغرب الإسلامي حوالي القرن الرابع هجري، عن طريق (ابراهيم الزبيدي القلانسي ت359هـ) في القيروان الذي اعتمدت كتبه في التعليم و الخطابة الدينية في المدارس و المساجد و مازالت إلى يومنا هذا تشكل أراؤه و 524هـ) ، و من أبرز الذين نشروا المذهب الأشعري في الجزائر نجد العلامة محمد بن يوسف السنوسي التلمساني ت895هـ)¹² و مازالت إلى يومنا هذا تشكل أراؤه و كتبه أهم مراجع الخطاب العقيدية الديني في الجزائر. و من أهم الأصول المشتركة بين ممثلي المذهب الاشعري نجد : الله موجود و أزلي و العالم حادث ، إثبات الصفات ، القرآن كلام الله غير مخلوق ، استقرار القانون العقلي عند تعارض العقل و النقل ، القول بالوسطية و الاعتدال ، و التأويل ، و نبذ غلو التكفير ، و بالتالي « ظهرت الأشعرية بفكر جديد أول سماته الاعتدال و التوسط، و ذلك بعدما لقي الفكر ما لقي من محن و فتن بسبب هذا الانسقاط...»¹³ . و يمكن التعرف على الوسطية من خلال آراء الاشعرية في الخلق و في الكسب و في السياسة و غيرها . وقد استمرت آراء الأشعرية مع كثير من العلماء يتوارثون و يجددون كلما حلت أزمة . و حسبنا تكفي (بمحمد السنوسي) الذي « كانت حياته غنية و هي تعتبر ظاهرة هامة من ظواهر القرن التاسع هجري... ألف في العقائد و هو ابن تسع عشرة سنة. بتلمذ على القلصادي»¹⁴ يحتاج عرض انتاجه إلى بحث منفصل . كما نجد العلامة (أحمد بن عبد الله لزواوي 1398-1479م) الذي أسس للعقيدة الأشعرية في القرن 15م بكتاب هام وسمه ب) المنظومة الجزائرية في العقائد الاسلامية) لخصها و نظمها لتسهيل التعليم في 355بيت. و شرحها كثير من العلماء و صارت متنا يؤسس لبرنامج تكويني في الجزائر. و قد شرحها الإمام السنوسي فيما بعد . و هذه العقيدة هي التي سادت مؤسسات و بيوت الجزائريين في عهد الأتراك و بقيت صامدة خلال الإحتلال الفرنسي و بعد الإستقلال ، فصارت السند الذي يؤسس للآراء الاعتقادية في الدولة الجزائرية المعاصرة و مازال موجودا إلى يومنا هذا ، (لأنه كانت مؤلفات محمد بن يوسف السنوسي في العقائد هي المصدر المحلي لعلم الكلام . و قد اصطبغت هذه المؤلفات بالصبغة الصوفية)¹⁵ . و قد أشارت وزارة الشؤون الدينية على لسان وزيرها في مناسبات عدة و على موقعها التواصلية إلى ضرورة التمسك بالعقيدة الأشعرية و تجنب الأفكار الدخيلة التي تحمل العنف و التكفير و التعصب عشية الاحتفال بالمولد النبوي الشريف من تلمسان يوم 2017/11/02، ومن برج بوعريرج في خطاب يوم 2016/05/25«¹⁶ حدث على العودة إلى علماء الجزائر و التمسك بالمرجعية ذات أصول مالكية و أشعرية ، و هذا الذي نجده

¹¹ الزركلي ، الأعلام ج5، ص69، كشف الطنون، ج1، ص442

¹² محمد بن يوسف السنوسي التلمساني، أحد أعلام الفقه و الكلام الجزائريين، من أئمة السنة و الجماعة، من أهم مؤلفاته «أمّ البراهين» أو العقيدة الصغرى و كتاب شرح السنوسية الكبرى الذي ألقى فيه آليات النهوض بعلم الكلام الأشعري . انظر محمد أمين بلغيث، مركز أبي الحسن الأشعري <http://achaari.ma/Article.aspx?C=5819>

¹³ Abdul Wahab Jan al Azhari, *Imam Ash'ari's Moderate Theological Approach*, "Journal of Islamic & Religious Studies" 2017, Vol. 2, Issue 2.

¹⁴ أبو القاسم سعد الله ، تاريخ الجزائر الثقافي، ج1، دار الغرب الجزائري، ط1، ص 95 و 96

¹⁵ أبو القاسم سعد الله ، تاريخ الجزائر الثقافي، المرجع نفسه ص92

¹⁶ <http://aljazaralyoum.com/tag>, retrieved 10.09.2019.

يطبع مراسيم و مخرجات الخطاب الديني في المؤسسات الجزائرية ، و هو غذاء سليم لنجاح مشروع المصالحة الوطنية و سد الذرائع أمام المعنفين و المتطرفين و تجفيف منابع الفكرية للارهاب.

ب - المذهب المالكي مرجعية فقهية في الجزائر:

تشير المصادر التاريخية إلى أن المذهب الفقهي المالكي إلى الجزائر أدخله (الإمام سحنون القيرواني ت264هـ) ، و استقرّ المذهب في بلاد المغرب على يد (المعز بن باديس الخليفة الزناتي ت453هـ) الذي كان له دور كبير في انتشاره و بسطه . وهذا الذي أورده الباحث أحمد تيمور باشا في كتابه المذاهب الفقهية الأربعة و انتشارها فقال : (كان الغالب على أهل إفريقيا السنن ثم غلب المذهب الحنفي ، و لمّا تولى على إفريقيا المعز بن باديس سنة 407هـ) حملها أهلها ما و لاها من بلاد المغرب على المذهب المالكي و حسم الخلاف المادي في المذاهب فاستمرت له الغلبة عليها و على سائر بلاد المغرب¹⁷ و قال مالك بن المرحّل : لا تخالف مالكا في رأيه فعليه جلّ أهل المغرب ... و نفهم من هذا أن علماء الجزائر أخذوا المذهب المالكي من القيروان ، ثم زادوا عليه اجتهادات كثيرة تبيّنة للفقه المالكي نذكر من بينهم :

شرح كتاب الموطأ للشيخ أحمد الداوي المسيلي البسكري (ت402هـ) كما شرحه الشيخ مروان البوناني العنابي (ت440هـ) و لكن أشهر الكتب التي تعلق بها الجزائريون و تبركوا بها نجد كتاب (مختصر الشيخ خليل بن إسحاق)¹⁸ الذي شرحه أحمد بن مرزوق 842هـ في كتاب (المنزع النبيل في شرح مختصر خليل) الذي كان يدرّسه (العلامة عبد الحميد بن باديس) في الجامع الأخضر بقسنطينة ، مع (كتاب متن عبد الواحد بن عاشر) ، و (كتاب رسالة أبي زيد القيرواني) و (كتاب أقرب المسالك) و بهذا يتضح أن جمعية العلماء المسلمين من نشأتها إلى يومنا هذا تعتمد المذهب المالكي¹⁹ . و لقد استمدت القوانين الجزائرية من هذه المصادر و مازالت تجابه النوازل و تعمل على تبيّنها . و هذا ليس تعاطفا أو انتصارا مجانبيا بل يعود ذلك إلى جملة من البواعث أهمها: يتجنب التكفير و يفتح على المذاهب الفقهية الأخرى و يتقارب معها للتعايش و الانسجام . مذهب يراعي المقاصد و المصالح في الأحكام الشرعية بالاعتماد على (المصالح المرسلّة) و (سدّ الذرائع) و بالتالي ، فهو أقرب إلى الوسطية و الاعتدال ، و أقرب إلى التجديد و الانفتاح على الآخر . و أقرب مثال واقعي صادق في هذا القرن ، هو نجاح المصالحة الوطنية و نجاح النقاش بين الطوائف المتطرفة المسلحة و مؤسسات الدولة²⁰ في الجزائر ، في الفقه السياسي ، و إيجاد الكثير من الحلول الفقهية للحجاج كالإحرام في جدة ، و التمتع ، و تخريج الزكاة نقدا و غيرها من المستجدات . و يرجع هذا في تقديري إلى التوسيع الذي عرفه المذهب الفقهي المالكي « إذ بلغت أصوله مجملّة ستة عشر أصلا ، و مجزأة أربعة و عشرين أصلا »²¹ و هذا من شأنه أن يتلاءم مع التجديد و المرونة لاحتضان التديّن الذي صار له تأثير متبادل مع السياسة و الثقافة و الظواهر الاجتماعية الأخرى.

ج - المرجعية السلوكية الصوفية الجنيديّة

إنّ الرجول إلى الحمولة التراثية الجزئية و استقراء الواقع الجزائري يكشفان عن استقرار التصوف بطرقه المتعدد في المجتمع الجزائري منذ الفتح الإسلامي المبكر ، الذي مازالت آثاره و سلوكياته حاضرة في العمق في ربوع الوطن ، و لقد ارتبط التصوف الاسلامي السني ، بالقرآن الكريم و سيرة النبي محمد صلى الله عليه و سلم ، و العامل المشترك بين الطرق الصوفية العالم الاسلامي هي القلب و الكشف و الشهود و المواهب الإلهية (الكرامات) ، و تجلّى في ثلاثة وجوه :

- التمسك بالشريعة و عدم ترك الضروريات.
- الاستناد إلى الذوق و الشهود القلبي و الروحاني
- مراعاة الاعتدال في الالتزام بالشريعة و طلب الحقيقة .²²

¹⁷ أحمد تيمور باشا ، المذاهب الفقهية الأربعة و انتشارها عند جمهور المسلمين ، ص67

¹⁸ ابو القاسم سعد الله تاريخ الجزائر الثقافي ج1 ، المرجع نفسه ، ص68 و ما بعدها

¹⁹ A. Houcine, "Journal of Scientific Research and Islamic Studies" 2014, No. 7, pp. 25-26.

²⁰ V. Sakthivel, *Political Islam in Post-Conflict Algeria*, www.hudson.org/research/13934-political-islam-in-post-conflict-algeria, retrieved 10.09.2019.

²¹ A. Houcine, *op. cit.*, pp. 25-26.

²² عبد القادر مداح ، التواصل الصوفي بين الطرق الصوفية ، في المغرب الأقصى و غرب الجزائر ، رسالة دكتوراه في التاريخ الحديث و المعاصر ، 2017/2016 ، جامعة بلعباس. ص52

والذي يعيننا أكثر في بحثنا، هو المرجعية الصوفية في الخطاب الديني الجزائري و السلوكات التربوية الروحية ، فهي طرق كثيرة و متنوعة ، بعضها جزائري الأصل (الرحمانية) و (التيجانية 1150 هـ) و (القادرية) نسبة إلى محي الدين الكيلاني 1166 في 1078 في فاس و هي الدخيلة من المشرق و (الشاذلية) نسبة إلى عبد الله بن عبد الجبار الشاذلي 1185 من المغرب ، و هذه الطرق تتفرع بدورها إلى طرق أخرى . لهذا تجدني أركز على ما له علاقة بالمؤسسة الرسمية الدينية في الجزائر و هي (الجنيدية) نسبة إلى إمام التصوف (أبي القاسم الجنيد 221-297 هـ) الذي نشأ في بغداد من أئمة القوم و سادتهم «...و هو العُرف مدرسته بمدرسة السلوك و الرفائق و الأخلاق و هذا المنحى هو الذي اختاره المغاربة في ممارستهم للتصوف السني»²⁴ غلبت عليه الاستقامة في العقيدة ، عارف عامل بالسنة النبوية الشريفة و « التصوف اجتناب كل خلق دنيء ، و استعمال كل خلق سني ، و أن تعمل لله ثم لا ترى أنك عملت »²⁵ و هذا دعوة إلى الصفاء و ازدياد المكابرة و الغلو و حب الذات . إنه المنهج التربوي الذي يبني النفوس و يرسم الطريق إلى تقوية الخطاب الديني الانفعالي العاطفي الذي يقوي بدوره الروابط ، و يؤسس للتسامح و التعايش.

المرجعية و المؤسسات الدينية الرسمية بالجزائر:

إنّ معلوم لدى كل باحث أن الدين رابط أساسي بين الناس في المجتمع ، و عامل تنظيمي رئيسي يقوي الروابط و القيم و يؤسس لقوى داخلية مادية و روحية ، بالتأثير على مؤسسات إجتماعية فعالة كاتربوية و الأسرة و المدرسة ... و لما تعرّضت الجزائر لأزمات التفكك و التعصب تحركت - فضلا عن المؤسسات السياسية - المؤسسات الدينية لدحض التطرف و تصحيح ما أفسدته التيارات المغالية المتشددة التي حاولت أن تسيطر على الخطاب الديني لما يحمله من أهمية و خطورة في حياة الجزائريين . فما هي هذه المؤسسات الدينية الرسمية التي تعدّ مرجعا للخطاب في الجزائر المعاصرة ؟

أ - وزارة الشؤون الدينية و الأوقاف

تعدّ وزارة الشؤون الدينية في الجزائر أقوى ركيزة في بناء الخطاب الجزائري ، تضمن كل ما يتعلّق بالنشاط الديني الإسلامي في الجزائر ، تأسست بعد الاستقلال مباشرة ، و تعدّ من أعنى المؤسسات الرسمية ، مهمتها تسيير كل ما يتعلّق بالشعائر الدينية ، و تصون القيم الروحية و تدفع الخصومات ، و تحفظ مقومات الشخصية الوطنية التي أمر بها الدين ذاته . و قد عرفت تسميات متعددة خلال الحقبة من 1962 إلى يومنا هذا ، في 1965 بموجب المرسوم رقم 265-207 سميت وزارة الأوقاف . و تغيّرت التسمية في 1971 أصبحت وزارة التعليم الأصلي و الشؤون الدينية بأحكام المرسوم 71-299 ، أين جمعت بين التربية و الدين في التكوين و التسيير . و في 1980 ما لبثت أن صارت وزارة الشؤون الدينية و ألحقت مصالح التعليم الأصلي بالتربية ، و بقيت كذلك إلى غاية 2000م ، فأضيفت لها (الأوقاف)²⁶ ، و هذا يرجع إلى أهمية المجال الوقفي في تنشيط الحياة الاجتماعية ، كما تضمنت التكوين و التعليم القرآني و حفظ التراث و إحيائه . كما عرفت هذه الوزارة هيكلة تنظم مديريات مركزية و مديريات فرعية ، تسهر على تنظيم كل ما يتعلّق بالشعائر الدينية إداريا و بيداغوجيا ، و قانونيا ، بل حتى إعلاميا ، كتنظيم الندوات و الملتقيات الوطنية و الدولية . تدخل في إطار التوعية الدينية و تعزيز المرجعية و كحاربة كل أساليب التكفير و الغلو و التطرف و التجارة بالفتوى . و حسبنا أنها أطرت أكثر من أربعة عشر مؤتمرا دوليا حول الفقه المالكي بولاية عين الدفلى ، كان آخرها موسوم ب (الاتجاه المقاصدي في المذهب المالكي) يوم 10-11-12-أفريل 2018 . من بنوده توظيف الفكر المقاصدي في ترقية القيم و العلاقات الإنسانية وتعزيز الأمن و السلم الدوليين.²⁷ في التأصيل و الاجتهاد و المصادر و المقاصد ، اجتمع فيه علماء العالم الإسلامي . فضلا عن مؤتمر بباتنة حول (دور المؤسسة الدينية في تعزيز الأمن الفكري و الانسجام الاجتماعي)²⁸ و كل هذا يدخل في استراتيجية الوزارة الوصية في محاربة دعاوي التطرف في الزبي الرقمي الجديد.

²³ أحمد بن عثمان الذهبي ، سير النبلاء ، مؤسسة الرسالة ط1 ، 1981 ، 14/166

²⁴ اسماعيل راضي ، مركز الإمام الجنيد ، <http://www.aljounaid.ma/Article.aspx?C=5605>

²⁵ أبو نصر السراج الطوسي ، كتاب اللّمع ، تحقيق عبد الحليم محمود ، مكتبة الثقافة الدينية ، مصر 2002 ، 296

²⁶ "Journal Officiel" 2007, No. 38, <https://www.joradp.dz/HFR/Index.htm>, retrieved 10.09.2019.

²⁷ <http://www.marw.dz/index.php/10-11-12-04-2018>, retrieved 11.09.2019.

²⁸ <http://www.marw.dz/index.php/2015-03-24-13-16-07/2015-04-27-14-48.html>, retrieved 11.09.2019.

ب - المجلس الإسلامي الأعلى

يُعدّ المجلس الإسلامي الأعلى المؤسسة الدينية الثانية في الجزائر ، في بداية تأسيسه سنة 1966 كان تابعا لوزارة الشؤون الدينية حسب المرسوم التنفيذي 45-66، 1966، يقوم بمهمة الاجتهاد في الطوارئ والنوازل والمستجدات والتيارات الجديدة وما تفرزه من مشاكل تقلق المسلم وتشوش على عقيدته و معيشتة. وظل المجلس على هذا الحال إلى غاية تعديل دستور 1989، أين تم ترقيته إلى مؤسسة تابعة لرئاسة الجمهورية²⁹ من أهدافه: جعل الإسلام في مأمن من الحزابات السياسية، التذكير بمهمة الإسلام العالمية، و التمسك بمبادئه الأصلية، إذ هي تنسجم مع المكونات الأساسية و الطابع الديمقراطي، فضلا عن التوجيه الديني ونشر الثقافة الإسلامية من أجل إشعاعها داخل الوطن وخارجه³⁰ يتألف هذا المجلس من لجان متعددة: التربية التكوينية التوجيه الإرشاد والإعلام. كان له الفضل في انعقاد الكثير من المؤتمرات والندوات الوطنية والدولية، و متابعة كل المستجدات، كالمصرفية الإسلامية والتعامل مع البنوك، و الهجرة وطوائف التكفير، و الفتاوى المستوردة. كان آخرها « اتفاقية بين المجلس الإسلامي الأعلى و رابطة العالم الإسلامي لمواجهة التطرف، تمّ التوقيع على اتفاقية مكافحة التطرف، و مد جسور التعاون العلمي والثقافي »³¹

ج - المساجد

يُعدّ المسجد المؤسسة الدينية الأولى التي ينطلق منها الخطاب الإسلامي، إذ تركزت فيه كل الوظائف التربوية والاجتماعية والسياسية، والاقتصادية والإعلامية، تأسس منذ الفتح الإسلامي الأول و صار اليوم منتشرا في كل ربوع الوطن الجزائري، و هو « المكان الذي يتعبد فيه »³² جاء في تعريف في المدونة التشريعية الجزائرية بأن المسجد « هو بيت الله يجتمع فيه المسلمون لأداء صلواتهم وتلاوة القرآن الكريم، و الاستماع إلى ما ينفعهم في أمور دينهم و دنياهم »³³ الجملة الأخير تدل على كل ما يلزم الإنسان المسلم في مجال التنشئة الاجتماعية و القيم بجدها في المسجد. و المساجد ثلاث أنواع: مساجد أثرية، مساجد مجلية، و مساجد وطنية.

هذا، و من أهداف المسجد، إعداد الشخصية المتكاملة للفرد المسلم من جميع الجوانب، في العقيدة و في العبادة و في الأخلاق، « و جميع علاقاته، سواء التي تربطه بربه أو بنفسه أو داخل المجتمع الذي يعيش فيه »³⁴ و بهذا، يعتبر المسجد منارة العلم و المعرفة و العبادة و التكوين. و للمسجد وظائف عدة أهمها: الوظيفة الروحية، الوظيفة التربوية، الاجتماعية والاقتصادية... و قد جاء في ذات المرسوم التنفيذي 91-81، الوظيفة الروحية، الوظيفة، الوظيفة التربوية التعليمية كتعليم القرآن و الفقه و أصوله و السيرة النبوية، فضلا عن المسابقات التحفيزية، و الوظيفة التوجيهية الإصلاحية... و لقد أورد المشرع إلى هذا؛ تأسيس مؤسسة المسجد لتفعيل رسالته و توحيد الخطاب الديني في مرسوم 91-82. و تدعيمها بمجلس علمي و ثقافي. و من مهام مؤسسة المسجد: ففي المجال العلمي و الثقافي تقوم بتبنيان الحكم الشرعي في المسائل الشرعية التي يثيرها الأفراد و المؤسسات و الجماعات، و العناية بنشر ثقافة الفكر الإسلامي، فو في تحري الأهل و إحياء المواسم و الأعياد، للحفاظ على وحدة الأمة الدينية. أما في المجال الاجتماعي تقوم بالحفاظ على حرمة المسجد و أملاكه، و ترشيد الحركة الوقفية والاستثمار فيها، و تساهم في حلّ المشاكل الاجتماعية و مساعدة المحتاجين. و تنقسم مؤسسة المسجد إلى: مجلس علمي، مجلس البناء و التجهيز، مجلس التعليم المسجدي، مجلس سبل الخيرات. و عدد المساجد في الجزائر تجاوز 15 000 مسجد، 450 مسجد في العاصمة وحدها.³⁵

²⁹ انظر المادة 161، الجريدة الرسمية 12 المؤرخ 1989/11/12

³⁰ انظر الجريدة الرسمية رقم 04، المؤرخ في 1998/01/24، المتضمنة المرسوم الرئاسي رقم 98-33، ص 06

³¹ <https://www.youm7.com/story/2018/10/1, retrieved 11.09.2019>

³² ابن منظور، لسان العرب، المجلد 3، دار المعارف القاهرة ص، 1940

³³ الجريدة الرسمية، العدد 61، المرسوم 91-81، مارس 1991

³⁴ ز عيمي مراد، مؤسسة التنشئة الاجتماعية، ط1، دار قرطبة، 2007، ص 112

³⁵ <https://www.albayan.ae/sports/2006-10-17-1, retrieved 11.09.2019>

د - المدارس القرآنية

تعتبر المدارس القرآنية مدارس دينية رسمية في الجزائر ، تسهر على تلقين الفرد المسلم القرآن الكريم لاستحضاره و رسمه محكما ، و تلقين الطلبة مبادئ عامة لأحكام الشريعة الإسلامية، و لقد نظمت الدولة هذه المؤسسة الدينية لما لها من أثر في الحفاظ على الهوية العربية الإسلامية بإصدار مرسوم تنفيذي 123-80، في 13/04/1980، ثم تلاها إصدار مرسوم تنفيذي خاص بتنظيم المدارس و سيرها رقم 94-432 في 10/12/1994م ، «³⁶ صار يتخرج الآلاف كل سنة يحملون كتاب الله و يستظهرونه ، تتجاوز عددها 2360 مدرسة . وهذا من شأنه أن يوفر شروط الحفاظ على اللسان العربي الفصيح و يمكن من إعداد المسلم الذي يملك مقدمات فهم الشريعة الإسلامية الصحيحة.

و - المعاهد التعليمية الدينية في الجزائر:

هي المؤسسات الدينية و الأوقاف الرسمية التي تتولى مهمة تكوين كل فئات الإطارات الدينية ، بعضها تابع لوزارة الشؤون الدينية ، كتكوين معلمي القرآن الكريم و بعض أصناف الأئمة و المقيمين . و بعضها تابع لوزارة التعليم العالي و البحث العلمي في درجات علمية متفاوتة (ليسانس ماجستير ماستر دكتوراه) لهذا يمكن النظر إلى هذه المؤسسات على قسمين:

القسم الأول :المعاهد الإسلامية لتكوين الأئمة:

هي معاهد دينية رسمية أنشأتها الدولة الجزائر مع بداية الاستقلال ، لغرض تكوين أئمة صلوات خمس، و أئمة خطباء ، و معلمي القرآن الكريم ، و إعادة تكوينهم كلما اقتضت الظروف . و عددها يصل إلى سبعة : المعهد الإسلامي لتكوين الإطارات الدينية بسيدي عقبة بسكرة ، عين الصالح ، تلاغمة ميله ، عزازقة تيزيوزو، غيليزان ، سعيدة .و معهدا للقراءات بالجزائر العاصمة .يتم الدخول إليها عن طريق الانتقاء بمسابقات وطنية تخضع لشروط دقيقة حددتها الدولة الجزائرية بمرسوم تنفيذي ، 02-140، المؤرخ في 16/04/2002، و المتمم رقم 92-44، المتضمن شروط الالتحاق³⁷

القسم الثاني: المؤسسات الجامعية الإسلامية:

تنشأ في شكل جامعات إسلامية متخصصة ، أو في كليات تحدها مراسيم تبين موقعها الجغرافي و عددها و تخصصاتها (ك أصول الفقه - الشريعة و القانون - أصول الدين -) يدخلها الطالب المتحصل على شهادة البكالوريا ، و تمنح شهادات تدرج : الليسانس ، و أخرى ماستر ماجستير دكتوراه) في التخصصات الموجودة . و تقدم تكوينا عاليا في الشريعة و القانون . عن طريق المحاضرات و التطبيقات و الندوات و الملتقيات الوطنية و العالمية . وهذه المؤسسات هي : جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية تستقبل الطلبة من ربوع الوطن و من الدول الأخرى .كلية العلوم الإنسانية و الحضارة الإسلامية .كلية الاقتصاد و العلوم الإسلامية بالخرربة العاصمة .كلية العلوم الاجتماعية و العلوم الإسلامية بباتنة .معهد أدارر للعلوم الإسلامية من أبرز أهدافها تكوين الشباب تكوينا إسلاميا علميا تواكب النوازل و التطورات و يحقق متطلبات أمتة و يتصدى لكل أنواع التيارات الهدامة المشوشة و الأفكار الخبيثة كالغلو و التكفير و العنف الديني ، و التمييز الديني باسم التساهل و التجارة في الفتوى.

ي - المركز الثقافي الإسلامي:

تعتبر المراكز الثقافية الإسلامية ، مؤسسة دينية رسمية، تنشط تحت غطاء وزارة التعليم الشؤون الدينية، تأسست بمرسوم تنفيذي المادة 02، 72-07، في 21/03/1971 و هي مؤسسة إدارية ذات طابع عمومي، تتمتع بالشخصية المعنوية و الاستقلال المالي، تقع تحت وصاية وزير الشؤون الدينية تتكفل بترقية الثقافة الإسلامية.³⁸ تقوم بعقد الملتقيات المتعلقة بالفكر و التراث الإسلامي. تبادل الخبرات و المعلومات

³⁶ الجريدة الرسمية، 82 ، 10/12/1994

³⁷ الجريدة الرسمية العدد 28، 21/04/2000

³⁸ الجريدة الرسمية، العدد 12، مرسوم تنفيذي ، 72-7، المؤرخ 21/03/1972

مع المؤسسات العلمية والثقافية الوطنية والدولية في الفكر الإسلامي. ولها فروع في ولايات كهران و تلمسان و الشلف و الاغواط و باتنة و عنابة... فتجميع الأفكار و تحليلها و معالجتها من مهمات هذه المراكز في أعلى مستوى إنتاج الأفكار و تجديدها.

لا - الزوايا و المرجعية في الجزائر

العودة إلى مصادر تاريخ الجزائري الديني و الثقافي تبين أن الجزائر عرفت هذه المؤسسات الدينية بقوة كبيرة منذ العهد الإسلامي الأول مع المرابطين و الموحدين ، و قامت بمهام عديدة تعليمية و تكوينية و سياسية ، و قد جاء في دائرة المعارف الإسلامية « إنها مدرسة دينية و دار مجانية للضيافة و هي بهذين الوصفين تشبه الدير في العصور الوسطى»³⁹ يبدو هذا التعريف ضيقا لا يعبر إلا على جزء من الزوايا ، بل هي مدارس قائمة بذاتها تلقن مختلف العلوم الدينية و الدنياوية ، و خير مثال على ذلك زاوية (الشيخ عبد الرحمن الاخضري البسكري البنطوسي) في القرن الخامس عشر تدرس العلوم الشرعية و العلوم العقلية و العلوم التجريبية كالفلك و الهندسة و غيرها . أسسها علماء و زاهدون لتعليم الدين الصحيح من نصوصه الأصلية و نشر القيم و الفضائل الإسلامية النقية السامية ، و أجيالها صنعوا مجد الأمة و رفعوا لواء التحدي أمام كل حقبة تقتضي التحديث و التجديد ، و قد لخص لنا العلامة المؤرخ الجزائري (أبو القاسم سعد الله) مهمة الزوايا فقال : « فالزوايا التعليمية مفيدة يجب النظر إليها على أنها مشروع اجتماعي اشترك فيه كل السكان، و افتخروا به و ساهموا في تمويله و السهر عليه ووزعوا الأدوار و هناك دور للجماعة و دور لأهل القرية و دور للمرابطين ، و دور للمعلم و دور للأسرة...إنه مشروع حضاري و قد شهدوا عليه الباحثون الأجانب»⁴⁰ في الفتوى و القضاء و الإجابات عن الأسئلة الشرعية فضلا عن الفصل في النزاعات . و قد أحصت وزارة الشؤون الدينية أكثر من 763 زاوية أكبرها الزاوية البلقاندية بتقصرابين بالعاصمة التي تشنها رئيس الجمهورية (عبد العزيز بوتفليقة) و كان الحدث ان افتتح الطبعة 13 للدروس المحمدية العالمية يوم 2018/05/24 ، و تملقاء حوالي 21محاضرة بحضور علماء كبار يشهد لهم المسلمون بالعلم و التقوى و السماحة و دامت إلى غاية 2018/06/01 .⁴¹ ، بل صارت الزوايا اليوم مؤسسات قوية يعول عليها في تعليم الإسلام الحقيقي الذي يخلو من الغلو و التكفير و نفى الآخر ، اسلام يقف في وجه التيارات المتطرفة التي تتغذى على العنف و صناعة الإرهاب، بل نشاطها زاد من تجفيف منابع الإرهاب بالدعوة إلى الوسطية و الاعتدال و أسهم في استقرار نسبي في الجزائر.

الآليات الفكرية و دورها من صون المرجعية إلى مجابهة السوق :

لا شك في أن من أبرز ما يميز دين الإسلام هو التسامح و السلام ، و الدعوة إلى إصلاح ذات البين ، و نجد النصوص المقدسة تثمن هذا المسعى في المعاملات قبل العبادات . فإذا نظرنا إلى المؤسسات الدينية في الجزائر نجد أنها مبنوثة بكثرة ، حاضرة دستوريا و اجتماعيا. لكن الذي يستدعي التساؤل : هو كيف نخر مرض الإرهاب و التعصب و نشر أفكار التكفير و الطائفية فوق أرض هذه المرجعية الدينية و الوطنية ؟ وما هي الآليات الفكرية التي اعتمدتها الجزائر لصد هذه الآفات لتحقيق الأمن الفكري و غلق سوق الفتوى أمام تجار الأزمات و محاربة الغلو و فكر التطرف؟

إن الفكر التكفيري الطائفي في الجزائر استغل فراغ الساحة المؤسساتية الدينية و الظروف الاجتماعية و الاقتصادية ، كما أثر على البنية الفوقية للمجتمع الجزائري ، و منه وجد سهولة في التأثير بسبب الجدل بين الديني و السياسي ، الجدل و النزاع الجرافي الذي ترك فراغا للعلمانية المتطرفة و الوهابية المزيفة و أعطى للرافضة و للشيعية فرصا للتناسل و الانتشار كالفطريات الضارة التي لم تجد من يوقفها و يسحب البساط من تحت أرجلها. فكل هذا سببه التغافل عن المؤسسات الدينية و عدم الاستثمار فيها ، بقي الخطاب الديني متأخرا غير قادر على احتواء ما يجري في الجزائر إبان التسعينيات مثلا. و زاد الوضع تعكرا عندما ظهر ما يسمى بالإسلام السياسي ، كاليات للتمزيق و التشرذم ، أنتج إسلاميين كفروا بالديمقراطية و الحوار ، استوردوا أفكارهم من تيارات المشرق ، و إسلاميين حبسوا الخطاب الديني في المسجد و قيدوه بعبادات و أساليب و مناهج عتيقة تنمّو الناس أو تنفرهم . فمن تشخيص الخطر جاءت الآليات لتعزيز المرجعية و نشر الكساد في السوق.

³⁹ دائرة المعارف الإسلامية، ط9، دار المعارف لبنان، ص17.

⁴⁰ أبو القاسم سعد الله ، تاريخ الجزائر الثقافي، ج3، ص132.

⁴¹ <http://www.radioalgerie.dz/news/ar/article/20180524/142341.html>, retrieved 12.09.2019.

أ - التأسيس للفكر الديني المرجعي :

الأزمة الدموية الخطيرة في الجزائر حركت قريحة المفكرين و العلماء ، و جمعتهم على حل موحد يقرّ بحقيقة تجذّر الدين في الحياة و في الفكر . لإنتاج ثقافة دينية صحيحة متينة هي بدورها تشدّ السلوك العام شداً، و إخراج المخاطب إلى المجتمع حتى تتجدد الأفكار و تُختبر الأحكام . لهذا اتجهت الجزائر منحنى تكثيف عقد الملتقيات و المؤتمرات الوطنية و الدولية لصناعة فضاء يجمع كل الأفكار و الجماعات. بالتركيز على المراحل الكبرى للخطاب الديني في الجزائر»⁴² و تحديد معوقاته . فكان انعقاد مؤتمر (إسحاق الشاطبي 790 هـ) حول الوسطية في الغرب الإسلامي و أثرها في نشر الإسلام في أوروبا و إفريقيا، بجامعة الوادي 2017/12/04، حيث استقر موقف المؤتمرين على أن « الوسطية مقوماً من مقومات المجتمع المغربي، يتجلى ذلك في المذهب المالكي و الأخوة المجتمعة على الانفتاح على الثقافات الأخرى »⁴³، والتوجه نحو المقاصد بالضبط في تقديري لمعالجة مشكلة الفرق بين الفتوى و الحكم الشرعي عند كثير من الناس، و تأكيد دور الظروف و المستجدات في تغيير الأحكام الشرعية ، و هذا لتأسيس النظرة الجديدة للمجتمع الإسلامي في ظل العلم و العولمة و الصراعات المفتعلة و حروب بالوكالات التي طبقت على دول الشرق الأوسط. فتشكيل الوعي مرتبط بالعظ على المرجعية الدينية التي لم تخدمها الأيدي المفسدة.

و غير بعيد عن هذه الأحداث الفكرية و العلمية ، تمّ عقد مؤتمر المذهب المالكي إذ وصل إلى الطبعة الرابعة عشر في مدينة عين الدفلى أيام 10-11-12-أفريل 2018، و حضره كبار علماء العالم و ركزوا فيه على دور علماء الجزائر في نشر الشريعة السمحاء و الدين الإسلامي النقي الخالي من التعصب و الغلو ، و كان آخرها موسوم ب(الاتجاه المقاصدي في المذهب المالكي) أين تمّ التوصل إلى جملة من النتائج لخصوها في : مراعاة مقاصد الشريعة الإسلامية في الخطاب الدعوي والإعلامي، وتيسيره لعموم المواطنين، بما يسهم في خدمة الشعوب وتنميتها الشاملة، ويدراً عنها المفاصد والفتن. و توظيف خصوصية المذهب المالكي و ثرائه المقاصدي في الاستجابة لمختلف التحديات المعاصرة . توظيف الفكر المقاصدي في ترقية القيم و العلاقات الإنسانية و تعزيز الأمن و السلم الدوليين. «⁴⁴ و كان لهذه الطبعة دعوة إلى دسترة المذهب المالكي في الجزائر . و كان لوقع المؤتمر صدًى إعلامي كبير ساهم في ترقية الفتوى و إدراك مخاطر الإعلام الديني الفوضوي . و تحقيق الأمن الفكري للمسلم الجزائري ، و تحصينه. هذا ، و من جانب آخر اتجهت المدارس الصوفية التي تتصوي تحت لواء الجندية إلى إعداد (الدروس المحمدية) في مقر الزاوية بوهران 12 طبعة ، و في المقر الجديد بتقصرابين - الجزائر العاصمة في طبعته 13 ، التي التقى فيها علماء كبار من أرجاء العالم و كان موضوع الطبعة الأخيرة موسوماً : (مصادر التشريع الإسلامي) «⁴⁵ و هذا الحدث المؤسساتي الديني هو الآخر كان له تأثير كبير في نفوس المسلمين الجزائريين ، إذ زادهم الاجتهاد الصوفي الفقهي من مدى معرفة الإسلام الصحيح ، و مكنهم من إدراك المؤامرات المحاكاة ضد الشعب الموحد، و تمّ استثمار جانب من المحاضرات القيمة في المجال الإعلامي ، لتبين أن الاتجاه الصوفي في الجزائر يعمل بالمنهج السني الصحيح.

و لا يخفى عن كل جزائري أصيل أن المرجعية الدينية الجزائرية في الدولة المعاصرة تولتها جمعية العلماء المسلمين الجزائريين التي تأسست بعد حركة دعوية و إصلاحية كبيرة قام بها نخبة من العلماء الجزائريين من مواقع مختلفة ، كالجزائر و المنتديات الثقافية و مدارس التعليم العربي الحرّ. فهذه المؤسسة الهامة جاءت لتجمع الروافد في تنظيم محكم يلّم الشم و يوحد الرأي ، و يرفع اللثام عن ليس الاحتلال الخطير . و الأبعد من ذلك ، جاءت الجمعية لتحوّل النشاطات الفردية الإصلاحية إلى مشروع وطني يتضمّن خارطة طريق لإعادة بناء المجتمع الجزائري المعاصر على أسس متينة صحيحة دعائهما (الجزائر وطننا ، و اللغة العربية لغتنا ، و الإسلام ديننا).

⁴² عبد العزيز خواجه، الخطاب الديني و أزمة المرجعيات في الجزائر، مجلة الواحات للبحوث و الدراسات،

العدد 3، 2008، ص 1 انظر: www.univ-ghardaia.dz/index.php/dz/component/content/article?id=130 حميد مسرار، الفكر التربوي عند الإمام الشاطبي و دوره في تعزيز الوسطية، مؤتمر دولي حول الوسطية في الغرب الإسلامي، ص 541

⁴⁴ البيان الختامي للدورة الرابعة عشر للملتقى الدولي للمذهب المالكي، 2018/04/12، انظر موقع النّوّن الدينية

الجزائرية <http://www.marw.dz/index.php/2015-03-24-13-16-07.htm>

⁴⁵ <http://www.marw.dz/index>, retrieved 12.09.2019.

لقد كان ميلاد جمعية العلماء المسلمين الجزائريين في 05 ماي 1931 بنادي الترقى بالجزائر العاصمة ، و اختيار هذا التاريخ ربّما جاء كردّ فعل استراتيجي على فرنسا المحتلة لاحتفالها بمرور مائة سنة من الاحتلال . تمّ انتخاب رئيسها (عبد الحميد بن باديس) المولود في الرابع من شهر ديسمبر سنة 1889 في مدينة قسنطينة بالشرق الجزائري»⁴⁶ و توفي في 16 افريل 1940 . و لأسباب ذكرناها في مداخلة مؤتمر (وارسو 2017)⁴⁷ ، حوصرت و جمّدت - و هذ من أخطاء النظام السياسي الجزائري - الى غاية صدور دستور 1989 الذي عزّز التعددية و أعاد للجمعية مكانتها لاحتواء ما كان يجري من صراعات في 1991 و ترأسها (الشيخ أحمد حماني) و التفتّ حولها العلماء الأكفاء التي مازالت الى يومنا هذا برئاسة (الدكتور عبد الرزاق قسوم) . و بعد أقل من شهر تمّ تأسيس (الجمعية الوطنية للزوايا) . و الغرض من تحديث هذه المؤسسات هو درأ حركات التمرد التي أعلنها دعاة جدد تغذوا من نواذف اعلامية خطيرة . فالعودة الى منهج جمعية العلماء هي آلية متينة لتجنب الإنسان المعدّل في الفكر الجزائري . و هذا النشاط الجمعي المفعم بالفكر الوسطي المتسامح كان له تأثير كبير في إعادة المرجعية الدينية للجزائريين و تأمين عقول الشباب ، و إعادة المؤسسة الدينية الى أصلها المتمثل في اعداد العابدين المناضلين و ليس المقاتلين المتطرفين . لأن التشرد لا مكانة له في المرجعية الدينية الجزائرية . و ما يصنعه الإعلام الديني المدمر على منابرهم قد يؤدي الى تدمير دولة بأكملها . فمن هذه الوكعات انتقل حكماء الجزائر الى ضرورة تأهيل المساجد و تحصين المنابر ، لحد من الطوائف المشوشة المدمرة . لأن « الوسطية صورة من صور نجاح العقيدة الصحيحة في تقويم السلوك »⁴⁸ و عندما نترجم الى استجابات و أعمال فتلك هي العبادة التي تستقرّ في النفس و في القلب و هذا ما يدلّ عليه قوله تعالى : « و الذين آمنوا و عملوا الصالحات لنكفرن عنهم سيئاتهم و لنجزينهم بأحسن ما كانوا يعملون » (سورة العنكبوت آية 07)

ب - تأهيل قطاع الشؤون الدينية و الأوقاف:

عملت الدولة الجزائرية على تأهيل المساجد و تدارك الركود الذي تميزت به أماكن العبادة التي تجمع المسلمين في أماكن معينة و في ازمة مضبوطة بإعادة النظر في طرق تسييرها و رسم الأهداف ، باعتبار أن المساجد مؤسسة تشرف عليها الدولة ؛ فإنه من الواجب أن تعبأ فكرا و روحيا المسلمين لمجابهة المشاكل و الصعاب و منارة متجددة للتربية الاسلامية . « و قد دعت وزارة الشؤون الدينية و الأوقاف الى ضرورة تسخير الخطاب المسجدي للحفاظ على الذاكرة الوطنية ، و حماية الوحدة الوطنية و غرس حب الوطن في نفوس الناشئة »⁴⁹ لهذه الأهمية العاجلة ، تمّ اعداد الرسالة المسجدية بالتركيز على علماء الجزائر و اجتهاداتهم و مناهجهم الأصولية بحجة التبيينة الفقهيّة ، و حتى تؤتي الخطب المسجدية أكلها ، بات من الضروري توحيد الأهداف و التركيز على غرس مبادئ المواطنة . و هذا الذي أصبح كآلية فكرية تعمل بانتظام في أكثر من 15 000 مسجد على مستوى التراب الوطني⁵⁰ فما اختلف فيه المسلمون ، و ما غمّ عليهم من أمور الدنيا و الدين ، سيجده المسلم الجزائري في المسجد و ليس في المواقع الالكترونية ، و الفضاء الأزرق ، التي تبني أحكاما على العرقية و و العروبة و الحزبية . لكن بماذا تمّ تنفيذ هذا المشروع الديني المؤسساتي ؟ ، لا شك في أن لتنظيم سلك الأئمة و الخطباء و انتقائهم وفق شروط موضوعية سهل على الوزارة الوصية عملية الارتقاء بالإمام و تحقيق طابع التواصل الإيجابي بين الخطيب و الملتقي . و تحسين مستوى الخطاب . على مستوى المعاهد المتخصصة التي تجاوز عددها السبعة ، فضلا عن الجامعة الاسلامية بقسنطينة و كليات الشريعة في جامعات الوطن.

⁴⁶ تركي راجح ، عبد الحميد بن باديس رائد النهضة و الإصلاح الاسلامي و التربية في الجزائر ، طه ، وزارة

المجاهدين، 2001، ص 153

⁴⁷ M. Fatahine, *The Role of Moderation and Tolerance in Achieving Peace and Deontology of Difference with the other in a discourse by the Association of Algerian Muslim Ulama Scholars, The 3rd International Symposium "Politics and society in the Islamic world"*, University of Warsaw, 20-21.10.2017.

⁴⁸ رزق الطويل ، العقيدة في الاسلام منهج الحياة، إصدارات المجلس الاعلى للشؤون الاسلامية مصر - 1981، ص 119

⁴⁹ بوداليا توابية، المرجعية الدينية الوطنية للخطاب المسجدي، مجلة الناصرية للدراسات الاجتماعية و التاريخية، العدد ٢،

جوان 2012، ص 77

⁵⁰ <https://www.albayan.ae/sports/2006-10-17-1.954508>, retrieved 12.09.2019.

إذن، هذه العملية التنظيمية و التكوينية شكّلت الأفكار النفيسة لدرأ ما أفسده الإعلام المضلل ، و أرجع الخطاب المسجدي إلى أصوله الأولى كما عرفناه عند علماء الجزائر ، أين نجد التسامح، السلم، نبذ التطرف ، و احترام الآخر .

ج - فكرة ترقية الخطاب الديني بإدراج موضوع الوقاية من التطرف و العنف في خطب الأئمة ، بأسلوب بلاغي محكم ، و بحجاج مقنع نابع من الأصول و المرجعية الدينية و الوطنية الجزائرية. « بإصدار دليل وطني لخطب الجمعة للخروج من الارتجال لقول الإمام ما يشاء »⁵¹ وهذا الذي يحد من الانزلاقات ، و يدّ الثغرات التي تلج منها الأفكار الدخيلة المناقضة للمرجعية الجزائرية الإسلامية. د- إنشاء المرصد الوطني لمكافحة التطرف:⁵² مشروع يُحصن المرجعية الدينية في الجزائر و حمايتها من التدينّ الافتراضي الذي يشتغل عليه الفكر الداعشي . و تدمير فكر الشباب و تخريب فطرته السليمة . المرصد يسهر عليه خبراء و علماء قادرين على إبراز الصورة الحقيقية للإسلام انطلاقاً من النصوص الصريحة الصحيحة. و نجاح هذه الهيئة لزم عنها طلب الكثير من الدول الغربية اعتماد أئمة جزائريين لتأطير المساجد في أمريكا و إيطاليا و ألمانيا و بلجيكا ...

و - فكرة إطلاق رابطة علماء دول الساحل من أجل إسلام معتدل:⁵³

و في هذا تكريس لتاريخ دول الساحل و أصالة الإسلام فيها ، بالعودة إلى فضاء التسامح و الزهد الذي عرفته شعوب إفريقيا و منهج الدعوة و التبليغ الذي انتهجه التجار المتصوفون الذي نشروا الإسلام السمح دون أن تسيل قطرة دم . إذ اعتمدوا المالكية كمذهب فقهي و الأشعرية كمنهج عقيدة و الجنيدي كسلوك تربوي روحي . وصوا به إلى أدغال إفريقيا ، جنوب الصحراء. ففكرة رابطة علماء الساحل فوتت الفرص على التيار الداعشي ، و أفتت بمكافحة الإرهاب بلا هودة حتى تقبى الفرق إلى أمر الله و في هذا حماية لأنفس و تحصينا للشريعة النقية.

ي- فكرة المصالحة الوطنية المبنية على قانون السلم و الرحمة و الوئام المدني.⁵⁴ المشروع الذي أحقن الدماء في الجزائر انطلاقاً من دعوة العودة إلى المرجعية الحقيقية الذي احتفلت الجزائر بعيدها 13 شهر سبتمبر 2018 ، و أصبح مرجعاً للدول ، و مثال سبق للمشاكل السياسية و الدينية .

استنتاج و استشراف:

نخلص ممّا سبق ذكره و تحليله أنّ الحملة الشرسة التي عانت الجزائر ويلاتا في نهاية القرن 20 و بداية الألفية الثالثة ترجع في أصلها إلى ابتعاد الخطاب الديني في الجزائر عن المرجعية الدينية بسبب خلافات إيديولوجية بين السلطة و جمعية العلماء المسلمين الجزائريين الحاملين للواء الأصالة و الثقافية العربية الإسلامية الحقيقية. و لكن ، هذا الخطأ الاستراتيجي صار قنبلة، انفجرت في عقد التسعينيات بسبب الفراغ الذي عرفته ساحة المرجعية الدينية من بداية الاستقلال إلى غاية التسعينيات.

تزامن ضعف المرجعية الدينية بظهور العولمة الجديدة و اختلاق الاعلام الديني الذي ناب عن الأئمة و العلماء وسهل ظهور السوق الدينية التي صارت توجه برصة الشعوب ، في أبسط صورته عن طريق فوضى الافتاء ، و سهولة إتلاف المرجعيات التي تشكّل الأرضية التي يقف عليها المجتمع. التشويش عن طريق الاعلام الديني سببه ارتقاء خطباء بضاعتهم ضحلة و أغراضهم غير بريئة ، فشكوا في الأصول و ضربوا المجمع الإسلامي ببعضه لاختلاق الفتنة كسلعة رانجة تؤسس لحروب بالوكالات.

أدركت الجزائر هذا الخطر، فسارعت لاقتفاء أثر الحكمة فأعادت النظر في جديد الخطاب الديني و الاحتكام إلى المرجعية الدينية الحقيقية التي حافظ عليها علماء الجزائر عبر التاريخ الإسلامي الطويل. و اختارت أن يبدأ علاج محاربة التطرف و الغلو في الدين و سد أبواب التكفير بالاستثمار في الخطاب الديني الصحيح و محاربة الأفكار الدخيلة الهدامة التي تغذي المذهبية و الطائفية...

⁵¹ <https://www.eldjazaironline.net/Accueil>, retrieved 12.09.2019.

⁵² https://www.vitaminedz.com/Articles_18300_3031221_0_1.html, retrieved 13.09.2019.

⁵³ <https://www.assakina.com/center/parties/19434.html>, retrieved 13.09.2019.

⁵⁴ M. Fatahine, *Political Discourse in the Muslim World and the Reality of the Assets and the Effects of Globalization Algeria Model*, [in:] *Politic and Society in the Islamic World*, eds I. Kończak, M. Lewicka, M. Widy-Behiesse, Lodz 2016, p. 98.

لا يمكن الحديث عن خطاب ديني في غياب المرجعية الدينية والوطنية في الجزائر . لهذا الاهتمام بالمعرفة الدينية دون العلماء و دون إعادة بعث المرجعية المؤسساتية الدينية يعتبر مضيعة للوقت و فقدان للطريق . و منه صار الحرص على ترسيم المؤسسات الدينية و إعادة هيكلتها و تحديث مناهجها كان حتمية لا مفرّ منها، مكن الدولة الجزائرية من تفكيك قبيلة التطرف و العنف الجنوني ، و غلق الساحة التي كانت أرضية خصبة لانطلاق الأفكار الهدامة . و تجفيف الكثير من منابع الإرهاب الطائفي و إحلال الكساد في سوقه بتطعيم المجتمع و تقوية مؤسساته. نتيجة الحرص على توحيد المرجعية الدينية ، و دستورها ديمقراطيا . و من جملة الإجراءات الاستراتيجية التي تعول عليها في ترقية المرجعية الفكرية و المؤسساتية نجد:

- إنشاء المجمع الفقهي الذي يظم علماء الجزائر
- توسيع دائرة المجالس العلمية في المؤسسات الدينية و تدعيمها بخبراء في كل التخصصات
- إعادة تأهيل الأئمة و الخطباء و إقحامهم في عالم التكنولوجيا
- تكريس المرصد الوطني لمكافحة التطرف و الغلو و تجريم التكفير
- تكثيف المؤتمرات و الملتقيات العلمية العالية المستوى للنظر في المشكلات المطروحة في المجتمع.

المخلص :

عرف العالم العربي في نهاية القرن العشرين و بداية الألفية الثالثة موجة اضطرابات من العنف المركّب ، عصفت بجغرافيته و نظمه السياسية تحت آليات العنف و التطرف و الارهاب . و الجزائر واحدة من هذه الأقطار التي تجرعت مرارة الارهاب و التطرف بجميع أشكاله ، و مازالت تجابه بعضا من بقاياه في شكل مذهبي و أحيانا طائفي منبعث من سوق دينية دخيلة قصد الوشاية و زرع الشكوك و ضرب الرموز و تسجيل الحضور.

و في ظل هذه الوشائيات التي باتت تهدد الاستقرار بتأخير الحوار المؤسس ، و زرع الشكوك و اللعب على ورقة الأقليات . عززت الجزائر خطابها الديني بآليات فكرية علمية من شأنه استعادة المرجعية الدينية و الوطنية لغرسه أكثر و تحيينه بعيدا عن التعصّب و التضخّم . لهذا تجدني في هذه الورقة البحثية أستشكّل عن آليات تعرية و رفع اللثام عن ما تدفع به سوق الأزمات في ساحات العالم العربي ؟ تحت غطاء ظاهرة التحولات الدينية و اتساع قاعدة اتباعها . لهذا بات من الواجب تبيان تهافت حجاج هذه التحولات الدينية في الساحات التي تغذت على الأصول المرجعية الحقيقية كالخطاب المسجدي في الجزائر و تجلياته في المنظومات الاجتماعية بصورة تحديثية جديدة يسدّ الذرائع ، و يفتح أبواب التعايش و التسامح و الحرية.

About Authors

PATRYK BUKOWSKI, Ph.D. Candidate, Institute of International Relations, Faculty of Political Science and International Studies, University of Warsaw, Poland

Dr. **SERGEY CHIRUN**, Associate Professor, Institute of History and International Relations, Kemerovo State University, Russia

Dr. **MOUSSA FATAHINE**, Assistant Professor, Department of Social Sciences, University of Djilali Bounaama Khemis Miliana, Algeria

JAKUB GUSTAW GAJDA, Ph.D. Candidate, Faculty of International and Political Studies, University of Lodz, Poland

ELNARA GARIBOVA, Ph.D. Candidate, Department of European Union and International Economic Relations, Faculty of European Union Law, Ankara University; Center for Strategic Studies under the President of the Republic of Azerbaijan, Turkey/Azerbaijan

Dr. **DORIT GOTTESFELD**, The Chair of Department of Arabic, Faculty of Humanities, Bar Ilan University, Ramat Gan, Israel

Dr. **İSMAIL GÖKDENİZ**, Assistant Professor, Department of Business Administration, Kırıkkale University, Turkey

ALEKSANDRA GRĄBKOWSKA, Ph.D. Candidate, Department for European Islam Studies, Faculty of Oriental Studies, University of Warsaw, Poland

MUHAMMAD HIJAB AL-HUQBANI, Department of Curriculum and Instructional Technology, Faculty of Education, University Malaya, Kuala Lumpur, Malaysia

MD SAZEDUL ISLAM, postgraduate student of 3rd year, Department of Comparative Politics, Faculty of Humanities and Social Sciences, People's Friendship University of Russia, Moscow, Russia

Dr. **WAIL ISMAIL**, Assistant Professor, Department of Educational Foundations, Faculty of Education, University Malaya, Kuala Lumpur, Malaysia

M. YONOUS JAMI, Ph.D. Candidate, Institute of Social Science, Kırıkkale University, Turkey

Dr. **MARCIN KRAWCZUK**, Assistant Professor, Department of African Languages and Cultures, Faculty of Oriental Studies, University of Warsaw, Poland

Dr. **AGNIESZKA KUCZKIEWICZ-FRAŚ**, Associate Professor, The Chair of the Department of East and South Asia, Institute of the Middle and Far East, Faculty of International and Political Studies, Jagiellonian University in Krakow, Poland

Dr. **GALINA MIŠKINIENĖ**, Associate Professor, Institute of Lithuanian Language, Vilnius University, Lithuania

GIORGIA PERLETTA, Ph.D. Candidate, Faculty of Political Sciences, Catholic University of the Sacred Heart, Milan, Italy

Dr. **ALEKSANDRA M. RÓŻALSKA**, Assistant Professor, Department of Cultural Research, Faculty of Philology, University of Lodz, Poland.

Dr. **ARZU SADYKHOVA**, Associate Professor, The Chair of the Section of Arabic and Islamic Studies, Faculty of Modern Languages and Literatures, Adam Mickiewicz University in Poznań, Poland

Dr. **ANDRZEJ STOPCZYŃSKI**, Assistant Professor, Department of Middle East and North Africa, Faculty of International and Political Studies, University of Lodz, Poland

KATARZYNA WASIAK, Ph.D. Candidate, Department of Middle East and North Africa, Faculty of International and Political Studies, University of Lodz, Poland

Dr. Doc. **OLEG YAROSH**, Senior Visiting Fellow, Polish Institute for Advanced Studies, Polish Academy of Sciences, Poland

Dr. **RONEN YITZHAK**, The Chair of the Department of Middle Eastern Studies, Western Galilee College, Akko, Israel